

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXIII

Fasc. 2

MAYO - AGOSTO
1988

SUMARIO

ARTÍCULOS

	págs.
NATAL, D., <i>Ortega y la Religión. Nueva lectura. II: Religión y Cultura</i>	247
SINNIGE, Th. G., <i>Génesis e índole de la conversión de S. Agustín</i> ..	389

TEXTOS Y GLOSAS

RESINES, L., <i>«Ésta es nuestra fe», pero..., ¿ésta es nuestra fe? Anotaciones al Tercer Catecismo de la comunidad cristiana</i>	403
GAGO FERNÁNDEZ, L., <i>Ecos de un Centenario. Agustín de Hipona, todo un hombre</i>	411
LIBROS	425

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXIII



Fasc. 2

MAYO - AGOSTO
1988

SUMARIO

ARTÍCULOS

	págs.
NATAL, D., <i>Ortega y la Religión. Nueva lectura. II: Religión y Cultura</i>	247
SINNIGE, Th. G., <i>Génesis e índole de la conversión de S. Agustín</i> ..	389

TEXTOS Y GLOSAS

RESINES, L., <i>«Ésta es nuestra fe», pero..., ¿ésta es nuestra fe? Anotaciones al Tercer Catecismo de la comunidad cristiana</i>	403
GAGO FERNÁNDEZ, L., <i>Ecos de un Centenario. Agustín de Hipona, todo un hombre</i>	411
LIBROS	425

DIRECTOR: Domingo Natal Álvarez
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: José Vidal González Olea
ADMINISTRADOR: Fidel Casado Prieto

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. 306800 y 306900
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN

España: 2.000 ptas.
Extranjero: 25\$ USA.
Número suelto: 700 ptas.

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

Depósito Legal: VA. 423-1966
ISSN 0425-430 X
Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2, Teléf. (988) 53 16 07
49080 Zamora, 1988

Ortega y la Religión

Nueva lectura

II. RELIGIÓN Y CULTURA

2. RELIGIÓN Y CULTURA

2.0. *Cultura, religión y vida*

Frente a lo problemático de la vida la cultura representa la claridad necesaria para vivirla. Se necesita explicar la vida, hay que atreverse ante su misterio: «Toda labor de cultura es una interpretación —esclarecimiento, explicación o exégesis— de la vida. La vida es el texto eterno, la relata ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces»¹.

Religión y vida, creencia y humanidad, se implican mutuamente. Se ha dicho que la religión es la sangre de la humanidad². A falta de la religión, la humanidad se queda muerta, solamente trata problemas exteriores, y la creatividad se vuelve repetitiva y mecánica. Así lo entendía Goethe: «los hombres no son productivos sino mientras son religiosos: cuando les falta la incitación religiosa se ven reducidos a imitar, a repetir en ciencia, en arte, en poesía. Tal como Goethe debió pensar esto me parece gran verdad; la emoción de lo divino ha sido el hogar de la cultura y probablemente lo será siempre»³. No se trata ahora de que la cultura sea la religión. Primero es ésta la fuente de cultivo de aquélla. Después, afirmará Ortega, la cultura es la nueva religión y

1. ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, I, Alianza, Madrid 1983, 357; MQ (1914): «La luz como imperativo».

2. KRUEGER, G., *Die Religion der Goethezeit*, Mohr, Tübingen 1931. BO.

3. I 435; POC (1916): «Sobre 'El Santo'» (1908).

aquella es socialmente más fecunda que ésta: «Partíamos del problema español: hoy se disputan el porvenir nacional dos poderes espirituales: la cultura y la religión. Yo he tratado de mostraros que aquella es socialmente más fecunda que ésta y que todo lo que la religión pueda dar lo da la cultura más enérgicamente.

Porque los pensadores eclesiásticos parecen querer olvidar que la idea de Dios halla en su interpretación social el máximo de reverberaciones»⁴. Es la teología democrática; cuando Dios se hace hombre lo humano es lo más divino, la cultura la mejor religión. Ésta se encarna en las culturas de cada lugar y cada tiempo. La cultura es universal. «Pero hay una forma de la cultura peculiar al Sur de Europa, un modo mediterráneo de amar a Dios, de contar los cuentos, de andar por las calles, de mirar a las mujeres y de decir que dos y dos son cuatro. Sobre esta forma riñese la batalla. La tarde muere y se acerca la hora decisiva; por todas partes se advierte la inminencia de una nueva organización política y moral del mundo»⁵.

Poco a poco se pide una actualización de la religión. Va a ser la batalla de la cultura y el catolicismo moderno que ha llevado a una reforma del catolicismo y su pensamiento. Son las nuevas ideas de H. Schell en Alemania, Loisy en Francia, R. Murri en Italia junto con el escritor A. Fogazzaro, en Inglaterra Tyrrell. Cuando llega Pío X, se produce el Antimodernismo, y el proceso queda estancado por varios lustros⁶. Pero sin la cultura no se puede vivir. La cultura es el método, el camino de la vida ilustrada, la claridad. Sin ella no se vive, más bien se desvive o se vive con subterfugios. No se va al corazón de la vida. Se cae en escepticismo y el nihilismo: «La única verdadera rebelión es la creación —la rebelión contra la nada, el antinihilismo. Luzbel es el patrono de los pseudorebeldes»⁷.

La crisis cultural es a la vez crisis de fe, científica o no, «religiosa o sin Dios»⁸. En ella el hombre se queda sin guión para su vida, pierde el sentido: «Hay crisis cultural sustantiva cuando el hombre se queda sin mundo en que vivir; es decir, en que realizar definitivamente su vida, que es para él lo único definitivo. Mundo es la arquitectura del contorno, la unidad de lo que es posible e imposible en la vida, debido o prohibido». («Prohibido y debido no según esta o la otra moral teórica o ambiente, sino aun desde el punto de vista más despreocupado y más egoísta»)⁹. La situación agnóstica del siglo pasado

4. I 520; «La pedagogía social como programa político» (12.3.1910).

5. I 469; «Al margen del libro 'Colette Baudoche' de Maurice Barrès» (1910).

6. WIEGAND, F., *Dogmengeschichte*, II, Walter de Gruyter, Berlin 1928, 119. BO.

7. IV 347 nota 2; MU (1930).

8. II 720; E VIII (1934): «Revés de almanaque» (1930).

9. II 721.

rebajó el afán nativo del hombre por lo 'definitivo' y lo acostumbró a las *penultimidades* que podemos dejar o cambiar por otras cosas. «Ejemplo máximo: la ciencia física. Es ella, sin duda, admirable; pero como no resuelve los últimos problemas ni fundamenta el último sentido de sí misma, es perfectamente razonable que un hombre se desentienda de ella. Lo mismo la técnica: el automóvil es un aparato magnífico para ir de prisa de aquí a Socuéllanos. Pero, señor, si yo no tengo nada que hacer en Socuéllanos»... «Sólo el plano de la ultimidad coloca en su sitio al otro: al de las penultimidades ¹⁰.

Es necesario un buen radicalismo, el cardinalismo. Saber a dónde va el camino. No solamente andar, ir al fondo de la cuestión. Este no saber adónde se va mientras se anda tan de prisa es una de las grandes paradojas de nuestro tiempo. Es el talante de la frivolidad superficial: «dos defectos de nuestra civilización moderna: enseña derechos y no obligaciones; carece de autoctonía; es decir, que consiste en medios y no en actitudes últimas; deja *inculto* el fondo de la existencia, aquello de la vida del hombre que es lo absoluto o a través de lo cual ésta se hinca en lo absoluto. En este sentido, nuestra civilización es superficial, y aceptarla o no, tomarla todo o sólo en parte, es cuestión de capricho. Por eso con facilidad creciente vemos desentenderse de su decálogo a las gentes, o tomar de éste sólo lo que en cada caso les place» ¹¹.

Hay que hacer la ciencia favorable a la vida humana que la hizo, de lo contrario vendrá el desinterés. La ciencia es necesaria al destino del hombre, especialmente del hombre europeo. La universidad debe ser el campamento de la ciencia, no anquilosarse, estar vigilante siempre en todo 'lo humano y lo divino'. La ciencia debe ser ciencia de la vida frente a la frivolidad y el frenesí de la incultura. «Entendamos por cultura lo que es más discreto: Un sistema de actitudes ante la vida que tenga sentido, coherencia, eficacia. La vida es primeramente un conjunto de problemas esenciales a que el hombre responde con un conjunto de soluciones: la cultura. Como son posibles muchos conjuntos de soluciones, quiere decirse que han existido y existen muchas culturas. Lo que no ha existido nunca es una cultura absoluta, esto es, una cultura que responda victoriosamente a toda objeción. Las que el pasado y el presente nos ofrecen son más o menos imperfectas: cabe establecer entre ellas una jerarquía, pero no hay ninguna libre de inconvenientes, manquedades o parcialidad. La cultura única y propiamente tal es sólo un ideal y puede definírsela como Aristóteles la *Metafísica* o ciencia única, a la cual llama 'la que se busca'» ¹².

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*, 719-720.

12. VI 113-114; TAO (1942): «Teoría de Andalucía», *El Sol* (4.1927).

Con sus limitaciones, cada cultura intenta ser lo firme frente a lo vacío, lo fijo frente a lo pasajero. Para los griegos cultura «es lo claro frente a lo oscuro. Cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad. E inventan el concepto como instrumento, no para sustituir a la espontaneidad vital, sino para asegurarla»¹³.

Las ideas no son independientes de la vida, no andan solas, como cree Maeztu que piensa Ortega: «Leyendo esto me he puesto a recordar los tiempos, no muy lejanos, en que, unidos por estrecha amistad, íbamos a lo largo de estas calles torvas madrileñas, como un hermano mayor y un hermano menor, entretejiendo nuestros puros y ardientes ensueños de acción ideal. Y no acierto a comprender cómo aquella no rota fraternidad ha venido cayendo tanto que hoy me hace usted decir y pensar cosas tan ineptas. No, querido Ramiro; el intelectualismo (?), el idealismo que yo definiendo, no llevan a creer que las ideas andan solas»¹⁴.

El hombre tiene una misión de claridad sobre la vida e incluso sobre su límite, la muerte. «Esta misión no le ha sido revelada por Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. La lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución. Dentro de su pecho se levanta perpetuamente una inmensa ambición de claridad —como Goethe, haciéndose un lugar en la hilera de las altas cimas humanas cantaba:

*Yo me declaro del linaje de esos
Que de lo oscuro hacia lo claro aspiran.*

Y a la hora de morir, en la plenitud de un día, cara la primavera inminente, lanza en un clamor postrero un último deseo, la última saeta del viejo arquero ejemplar:

*¡Luz, más luz!*¹⁵.

La claridad no es la vida sino su plenitud. La claridad transforma la vida. Todo el poder de Bismarck se estrelló contra la utopía de Lasalle, Marx y '¡los católicos!' Las ideas, la cultura, esas son las fuerzas reales. Ortega quiere que las ideas se conviertan en vida, en realidad, pero también que tengan orden, que formen vivamente sistema: «Un hábito mental que no he logrado dominar me impele a ver todos los asuntos sistemáticamente»... «La verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema»¹⁶. El sistema no se opone a la profundidad ni al sentido del misterio. Platón declara el quehacer filosófico 'imitación

13. I 355; MQ (1914): «Cultura-seguridad».

14. I 439; POC (1916): «¿Hombres o ideas?» (6.1908).

15. I 357; MQ (1914): «La luz como imperativo».

16. I 439-440; POC (1916): «¿Hombres o ideas?» (6.1908).

de Dios' como Tomás de Kempis habla de la 'imitación de Cristo; el «libro X de la *Ética Nicomaquea* y el libro XII de la *Metafísica* lo declaran en tesis solemne donde culmina toda la arquitectura del aristotelismo»¹⁷. Ortega se queja de que no se haya tomado en serio nunca, en las historias de la filosofía, este aspecto de Platón y Aristóteles.

Es necesario llegar a rescatar esas profundidades. De lo contrario se vive aún en el siglo XVIII. Según Ortega hay gente que vive todavía en el siglo XVIII que es la época de la fraseología. El XIX fue la ruptura con ese estilo, la nueva sinceridad social e individual. El XVIII es parlamentario y filantrópico. Cuando esto se rompe se va a la acción directa, contra lo convencional: El trato social prescinde de la buena educación y los modales. Lo primitivo se apodera de la vida pública y acontece, lo que llama Rathenau, «'la invasión vertical de los bárbaros'»¹⁸. Lo inmediato se impone totalmente y la religión se ve ahogada por los intereses productivos. La ciencia pierde su orientación, el sentido de sus límites e invade y avasalla, imperialmente, todo. La realidad que es siempre equívoca, se convierte en unívoca. Es la utopía racionalista del conocimiento que no deja lugar a duda ni a misterio alguno. Y, como la vida no es así, estas épocas se vuelven insinceras: «La fraseología no es sino el utopismo como método intelectual. En vez de ajustar el pensamiento a lo que son las cosas, el utopismo supone que la realidad se ajusta al perfil abstracto, formalista, que abandonado a sí mismo dibuja el intelecto. Yo consideraría como lugar clásico de este régimen intelectual esta frase de Leibniz: *Le fond des choses est partout le même, ce qui est une maxime fondamentale chez moi, et qui règne dans toute ma philosophie. Et je ne conçois les choses inconnues ou confusément connues que de la manière de celles qui nous sont distinctement connues: ce qui rend la philosophie bien aissée.* (Nouveaux essais, libro IV, capítulo XVII: De la raison)»¹⁹. Leibniz lo que desconoce lo asimila a lo conocido. Se hace, así, la ilusión de no desconocer nada, «puesto que anticipamos que lo desconocido no será diferente de lo conocido»²⁰. Eso cree el racionalismo, pero la realidad es siempre sorprendente, diferente e inesperada y requiere una filosofía vigilante, en constante alerta: «Esto distingue el pensar alerta del pensar inerte. Nunca se ha creído tanto que *se sabía* lo que era el mundo todo como en los últimos siglos. Era natural; se había previamente extirpado su carácter problemático, se le había vaciado de cuestiones, enigmas y sorpresas... La creencia utópica implica, en consecuencia, una radical insince-

17. VI 382; *Prólogos* (1914-1943): «A la '*Historia de la Filosofía*' de Emile Bréhier», Buenos Aires (1942).

18. II 489; E V (1926): «Fraseología y sinceridad».

19. II 483.

20. *Ibid.*, 484.

ridad»²¹. El individuo culto se ajustaba a lo que se espera de él, no deja traslucir su intimidad ni escucha las voces del silencio dentro de él. Lo que no está bien visto socialmente queda terminantemente prohibido. No hay lo otro, posible o misterioso; no hay nada nuevo bajo el sol; todo está previamente definido, no hay lugar a la íntima creencia, ni a la creación auténtica.

La persona queda así cautiva del contorno social. No se deja aparecer el 'núcleo decisivo' de cada uno: «Así, en la vida de sociedad solemos reprimir las intervenciones de nuestro 'yo' auténtico, encargando de regir nuestras palabras y movimientos a un 'yo' social, invención nuestra, que situamos en la propia periferia para que engrane mediante 'convencionalismos' con el 'yo' social de las otras personas que tratamos»²². Se forma así una personalidad falsa que impide crecer nuestras creencias más verdaderas y lanzarnos a las fronteras de la vida donde aparece siempre lo fundamental. «Nuestras convicciones más arraigadas, más indubitables, son las más sospechosas. Ellas constituyen nuestros límites, nuestros confines, nuestra prisión. Poca es la vida si no piafa en ella un afán formidable de ampliar sus fronteras. Se vive en la proporción en que se ansía vivir más»²³.

Hoy necesita el hombre huir de la mecanización de la vida y recuperar la cultura profunda del corazón frente al intelectualismo abstracto que espera todo de la razón. De los Vedas a Descartes, según Ortega, se confía demasiado en el pensamiento. Incluso Pascal llama al hombre caña pensante. Y se ha dicho que *ignoti nulla cupido*, ojos que no ven corazón que no siente; por tanto la cabeza priva, pero ¿amamos lo que vemos o vemos lo que amamos? Hoy día hay mejor técnica pero más incultura cordial, menos cultura profunda. «Porque es de advertir que esta palabra, tan manejada por los alemanes en la última centuria, fue usada primeramente por un español, Luis Vives, quien la escogió para significar con preferencia cultivo del corazón, *cultura animi*. El detalle es tanto más de estimar cuanto que en la época de Vives, en el Renacimiento, dominaba plenamente el intelectualismo: todo lo bueno se esperaba de la cabeza»²⁴. Pero las raíces de la cabeza están en el corazón y hay actualmente un malestar en la cultura profunda que pide una atención urgente. El corazón tiene dimensiones que el racionalismo y la cultura de las ideas desconocen y no pocas des-oyen y des-atenden.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*, 551; E VI (1927): «Nuevas cosas antiguas» (1926).

23. III 367; DAIN (1925).

24. VI 149; TAO (1942): «Corazón y cabeza», *La Nación* (Buenos Aires 7.1927).

2.1 Ideas y creencias

La verdadera sabiduría es muy poco frecuente. En muchas ocasiones las convicciones absolutas no son sino absoluta arbitrariedad. Asfixia, con frecuencia opresora, de ideas y afirmaciones *urbi et orbi*, para todos y para nadie. La vida es así desorientación, ambiente irrespirable. Conviene, pues, tener la caridad de pensar bien lo que vamos a decir y a quién vamos a hablar porque «La palabra es un sacramento de muy delicada administración»²⁵. Ya Job preguntaba a amigos, viajeros y mercaderes de todo el mundo: «*Unde sapientia venit et quis est locus intelligentiae?* ¿Sabéis de algún lugar del mundo donde la inteligencia exista?»²⁶.

No es fácil enseñar las auténticas verdades, las que nos conducen a las profundidades de la vida. «En el libro de un pensador chino, que vivió por el siglo IV antes de Cristo, Chuang Tse, se hace hablar a personajes simbólicos, y uno de ellos, a quien llama el Dios del Mar del Norte, dice: ‘¿cómo podré hablar del mar con la rana si no ha salido de su charca? ¿Cómo podré hablar del hielo con el pájaro de estío si está retenido en su estación? ¿Cómo podré hablar con el sabio acerca de la Vida si es prisionero de su doctrina?’»²⁷.

El hombre vive de la ciencia, de sus ideas, en sus creencias. Las ideas se dan en la historia de un hombre que las necesita. La ciencia es parte de otra dimensión más profunda que es la creencia. El ser humano pasa de unas creencias a otras y en ese tránsito vive como entre dos creencias, «sin sentirse instalado en ninguna, por tanto en sustancial *crisis*»²⁸.

Nuestra época, tan hosca e insegura, si merece la pena es porque no se vive, no se quiere vivir de simples frases, de las retahílas del buen viejo tiempo burgués. No basta con cuatro argumentos más o menos ingeniosos. Se sabe bien que: «Se razona lo dudoso, lo probable, lo que no creemos del todo»²⁹. No nos basta con tener la impresión de independencia, autonomía y libertad. Hay que examinar la experiencia a fondo. «Cada cual cree vivir por su cuenta en virtud de razones que supone personalísimas. Pero el hecho es que bajo esa superficie de nuestra conciencia actúan las grandes fuerzas anónimas, los poderosos alisios de la historia, soplos gigantes que nos movilizan a su capricho»³⁰.

En cada instante nos encontramos con determinadas convicciones radica-

25. IV 116; RM: «Prólogo para franceses», Holanda (5.1937).

26. IV 116.

27. *Ibid.*, 322-323; MU (1930).

28. V 12; EG (1933).

29. III 424; «El arte en presente y en pretérito» (1925?).

30. III 478; «Dinámica del tiempo», *El Sol* (3.7.1927).

les y esta articulación de convicciones últimas hace de lo caótico el sentido, del caos el cosmos, de la multiplicidad desordenada el universo de la circunstancia. El mundo es la solución al caos. «No hay vida sin últimas certidumbres: el escéptico está convencido de que todo es dudoso»³¹. El mundo del escéptico es un mar de dudas. La vida de cada cual es una interpretación vital. El pensamiento de cada época nos atraviesa y se pregunta por el hombre, por el mundo, por la muerte y por '¿qué hay más allá?'. La vida es preocupación pero en cada época preocupa una cosa distinta; y toda vida supone convicciones radicales y un puesto para el hombre y un momento técnico³². Con frecuencia sustituimos las cosas por las palabras, eso es vivir en quiebra porque «cada cual vive con sus pensamientos y si éstos son falsos, son vacíos, falsifican su vida, se estafa a sí mismo»³³.

Hoy el hombre europeo vive de la fe en la ciencia. Si ésta le falla siente pánico y terror. Las creencias colectivas o 'ideas de una época' son vigentes por sí mismas, las aceptamos sin más y puede decirse que las recibimos al nacer como único mundo vigente y real. La crisis histórica significa el derrumbamiento del mundo que se tenía, es una catástrofe de convicciones. Lo mismo se puede decir de la crisis personal. Durante cierta época de la vida se puede mantener una simulación de convicciones y su desorientación. Hacia los 40 años, se necesita 'estar en la verdad', no se pueden fingir las convicciones. La vida sin convicciones es una vida 'vacía de sí misma'. No hay hombre sin convicciones. Una vida sin orientación, a la desesperada, es terrible y conduce el ser humano a la «venganza por el vacío de su vida que le incita a gozar brutalmente, cínicamente de lo que encuentra a su paso —carne, lujo poderío. La vida toma un sabor amargo— pronto toparemos con la acedia de Petrarca, el primer renacentista»³⁴.

La vida humana tiene horror al vacío y no puede vivir del cinismo y la desesperación, o del escepticismo, por mucho tiempo, se buscará una nueva fe; pues aunque cada uno vive su vida a pulso y en vilo necesita convicciones fundamentales sobre los problemas más importantes de la vida; tiene que ponerse de acuerdo consigo mismo y no vivir alienado, de lo ajeno, sin autenticidad y en falsedad, desmoralizado. Esto no sería vivir la vida sino desvivirla. Actualmente la ciencia ha sustituido a la vida, se vive de la fe en la ciencia como el medieval vivía de la fe en Dios³⁵. Algo parecido y a la vez muy diferente.

Para Ortega, la ciencia está mucho más cerca de la poesía de lo que pare-

31. V 25; EG (1933).

32. V 26.

33. *Ibid.*, 30.

34. *Ibid.*, 71.

35. *Ibid.*, 82.

ce. Como el arte, tiene una función humana. «Sin duda, en comparación con una novela, la ciencia parece la realidad misma. Pero en comparación con la realidad auténtica se advierte lo que la ciencia tiene de novela, de fantasía, de construcción mental, de edificio imaginario... No hay modo de entender bien al hombre si no se repara en que la matemática brota de la misma raíz que la poesía, del don imaginativo»³⁶.

Si el hombre se pierde en las cosas, al reducir la ciencia a lo inmediato, se pierde a sí mismo. El hombre culto puede perderse en los saberes. El hombre medio vive de pseudo-convicciones, se finge creencias y se alcoholiza con las más fáciles y tópicas que son las más radicales. Antes maravillaba la serenidad del campesino, pero hoy, muchos de ellos, comienzan a creer en cosas que no creen realmente; sólo se ha socializado de modo superficial: «La solución, la salvación es encontrarse, volver a coincidir consigo, estar bien en claro sobre cuál es mi sincera actitud ante cada cosa»³⁷.

El hombre, quiéralo o no, siempre está en alguna creencia, pero a veces no sabe o no quiere saber cuál es la auténtica. No se trata de lo intelectual o científico por sí mismo sino en lo que es respuesta a su naufragio, lo que es y hace filosofía. A veces puede estar en la duda. Dudar es un modo de estar pero no puede estar sin nada. Las ideas, ciertamente influyen, pero la vida humana se mueve sobre las creencias. Las ideas aparecen como interpretaciones del mundo. Las creencias parecen la realidad misma. No son razonamientos. «Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, ‘creencias’ constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son ideas radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma —son nuestro mundo y nuestro ser—, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podrían muy bien no habérsenos ocurrido»³⁸.

Por las ideas luchamos, en las creencias *estamos*. No necesitamos hacer nada con ellas, ni siquiera inventarlas. Todo lo contrario de lo que pasa con las ocurrencias: «El lenguaje vulgar ha inventado certeramente la expresión ‘estar en la creencia’. En efecto, en la creencia se está y la ocurrencia se tiene y se sostiene, pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros»³⁹. Las creencias no necesitamos formularlas como las teorías, basta con aludir las

36. *Ibid.*, 391; 394.

37. *Ibid.*, 86.

38. V 384; IC (10.1940; 12.1934). Cfr. también CANDAU PARIAS, A., *Ideas y creencias en Ortega* (Cursillo de doctorado 28.5.1984). Y la Conferencia en el Colegio Mayor Menéndez Pelayo 14.3.1984 con el mismo tema.

39. V 384.

«como solemos hacer con todo lo que nos es la realidad misma»⁴⁰. Con las creencias contamos siempre y por eso las creencias son efectivas como es efectiva la calle sobre cuya presencia no nos preguntamos. Las ideas nos resuelven problemas concretos, las creencias son el fundamento de la vida e inventariarlas sería construir la historia real de la humanidad. «Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas ‘vivimos, nos movemos y somos’»⁴¹.

La vida intelectual, por muy importante que sea, no es nuestra auténtica vida pues «*nuestra idea de la realidad no es nuestra realidad*»⁴². Con nuestras ideas nos sentimos azorados, no sabemos qué hacer con ellas, aunque nos parezcan evidentes no creemos del todo en ellas, no nos sentimos tranquilos y seguros aunque nos parezcan ciertas. «Por eso importa mucho que, ante todo, aprendamos a separar con toda limpieza la ‘vida intelectual’ —que, claro está, no es tal vida— de la vida viviente, de la real, de la que somos»⁴³. La vida, la realidad, no es un punto de vista, es lo que nosotros no ponemos y con lo que nos topamos sin querer, no depende de nuestra voluntad o de nuestras ideas por ser el fondo de toda referencia y de toda perspectiva: «El único punto de vista que no es particular y relativo es el de la vida, por la sencilla razón de que todos los demás se dan dentro de ésta y son meras especializaciones de aquél»⁴⁴.

Al ser las ideas sólo dimensiones de la realidad consideramos un gran riesgo comprometernos totalmente con ellas. Sabemos la posibilidad de equivocarnos, no las podemos usar como creencias. «De otro modo, no apreciaríamos el ser ‘consecuente con sus sus ideas’ como algo especialmente heroico»⁴⁵. Se trata de una apuesta, con su propio riesgo, por una parte o dimensión de la realidad en un momento determinado. La historia sería la descripción de estas apuestas por las ideas que fueron vigentes, como creencias, en una época determinada y orientaron la vida de los hombres. «Pues es evidente que el argumento del drama en que la vida consiste es distinto si se está *en la creencia* de que un Dios omnipotente y benévolo existe que si se está en la creencia contraria. Y también es distinta la vida, aunque la diferencia sea menor, de quien cree en la capacidad absoluta de la razón para descubrir la reali-

40. *Ibid.*, 385.

41. *Ibid.*, 387.

42. *Ibid.*, 388.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*, 385.

45. *Ibid.*, 390.

dad, como se creía a fines del siglo XVII en Francia, y quien cree, como los positivistas de 1860, que la razón es por esencia conocimiento relativo»⁴⁶.

El hombre es crédulo y las creencias son su tierra firme, su estrato profundo. ¿Y si no hubiera tierra firme? «Dejamos intacta la cuestión de si bajo ese estrato más profundo no hay aún algo más, un fondo metafísico al que ni siquiera llegan nuestras creencias»⁴⁷. La duda es un escotillón en las creencias. La duda verdadera es también una creencia del mismo nivel, que está en la estructura de la vida: «También en la duda *se está*. Sólo que en este caso el estar tiene un carácter terrible. En la duda se está como se está en un abismo, es decir, cayendo. Es pues, la negación de la estabilidad. De pronto sentimos que bajo nuestras plantas falla la firmeza terrestre y nos parece caer, caer en el vacío, sin poder valernos, sin poder hacer nada para afirmarnos, para vivir. Viene a ser como la muerte dentro de la vida, como asistir a la anulación de nuestra propia existencia»⁴⁸.

En la duda también creemos, por ello la somos, y estamos en ella. Si no fuera así la duda no sería duda. Por eso actúa en nuestra vida lo mismo que una creencia. «La diferencia entre la fe y la duda no consiste, pues, en el creer. La duda no es un 'no creer' frente al creer, ni es un 'creer que no' frente a un 'creer que sí'. El elemento diferencial está en lo que se cree. La fe cree en que Dios existe o que Dios no existe. Nos *sitúa*, pues, en una realidad, positiva o 'negativa', pero inequívoca, y, por eso, al estar en ella nos sentimos colocados en algo estable»⁴⁹. La duda, por el contrario, nos coloca en una realidad inestable, bicéfala, ambigua; la duda es la vida en «un terremoto permanente y definitivo»⁵⁰. Por eso decimos 'hallarse en un mar de dudas'. No se encuentra nada sólido donde hacer pie. Es el anuncio del naufragio, la creencia a la deriva que obliga a pensar en buscar un nuevo apoyo o salvavidas. Así se inventa de nuevo el mundo, la tierra firme y sólida donde vivir la vida.

2.1.1. *Fe y razón, ciencia y creencia*

También es posible que esa futura tierra sólida no aparezca nunca ya más, que todo haya quedado sepultado bajo el océano, envuelto en un mar de dudas. Hoy, ciertamente, nos parece que no hay nada sólido y estable; vivimos siempre sobre tierras movedizas. Incluso lo más firme como es la ciencia nos parece casi fantástico. El papel del entendimiento humano parece ahora

46. *Ibid.*, 391.

47. *Ibid.*, 392 nota 2.

48. *Ibid.*, 392. Es como un estado agónico permanente.

49. *Ibid.*, 393.

50. *Ibid.*

ridículo. Hace ya mucho tiempo que se tiene esta sensación. «Al menos, Platón declara literalmente, del modo más formal y en la coyuntura más solemne, que el filósofo tiene una misión de ridiculez. (Véase el diálogo *Parménides*). No se crea que es cosa tan fácil cumplirla. Requiere una especie de coraje que ha solido faltar a los grandes guerreros y a los más atroces revolucionarios. Éstos y aquéllos han solido ser gente bastante vanidosa y se les encogía el ombligo cuando se trataba simplemente, de quedar en ridículo. De aquí que con venga a la humanidad aprovechar el heroísmo peculiar de los filósofos.

No se puede vivir sin alguna instancia última cuya plena vigencia sintamos sobre nosotros. A ella referimos todas nuestras dudas y disputas como a un tribunal supremo»⁵¹.

En los últimos siglos esa instancia última era la razón. Hoy día la fe en la razón se obnubila y no se ve clara otra alternativa. «Ahora bien, no es posible que una fe muera si no es porque otra fe ha nacido; por el mismo motivo que es imposible caer en la cuenta de un error sin encontrarse *ipso facto* sobre el suelo de una nueva verdad. Se trataría, pues, en nuestro caso de que la fe en la razón sufre una enfermedad, pero no de que haya muerto. Preparemos la convalecencia»⁵². Se trata de una avería en el ómnibus de la vida y cada uno debe hacer lo que pueda sin presunción. «Por eso yo estoy, súcubo bajo la panza del motor, apañando uno de sus rodamientos más secretos»⁵³.

Cuando las creencias, en las que confiábamos completamente, dan quiebra intentamos reconstruirlas o recomponerlas por medio de las ideas. Éstas, ya sean científicas, religiosas o populares, tratan de venir en socorro de la creencia que se viene abajo. «Porque la realidad plena y auténtica no es sino aquello en que creemos. Mas las ideas nacen de la duda, es decir, en un vacío o hueco de creencia. Por tanto, lo que ideamos no nos es realidad plena y auténtica. ¿Qué nos es entonces? Se advierte desde luego, el carácter ortopédico de las ideas: actúan allí donde una creencia se ha roto o debilitado»⁵⁴.

Cuando una idea pasa a ser creída deja de ser tal y se confunde con la realidad: «creer en una idea significa creer que es la realidad, por tanto, dejar de verla como mera idea»⁵⁵.

El físico sabe muy bien que su idea de la realidad no es la realidad; otra cosa sería confundir lo interior con lo exterior. Confundir las ideas físicas, lo que solemos llamar el mundo físico, con la realidad es como confundir el mapa de un país con el país. Nunca una idea es igual a lo que se refiere: «El físico

51. *Ibid.*, 396.

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*, 397.

54. *Ibid.*, 398.

55. *Ibid.*, 402.

sabe muy bien que *lo que dice su teoría no lo hay* en la realidad»⁵⁶. Lo que solemos llamar realidad lo vamos viendo y haciendo poco a poco: «la fantasía tiene fama de ser la loca de la casa. Mas la ciencia y la filosofía, ¿qué otra cosa son sino fantasía? El punto matemático, el triángulo geométrico, el átomo físico, no poseerían las exactas calidades que los constituyen si no fuesen meras construcciones mentales. Cuando queremos encontrarlos en la realidad, esto es, en lo perceptible y no imaginario, tenemos que recurrir a la medida, e *ipso facto* se degrada su exactitud y se convierten en un inevitable poco más o menos. ¡Qué casualidad! Lo propio que acontece a los personajes poéticos. Es indubitable: el triángulo y Hamlet tienen el mismo *pedigree*. Son hijos de la loca de la casa, fantasmagorías»⁵⁷.

Toda realidad, también aquella en la que creemos vivir, es obra de otros hombres. Olvidar la historia que nos explica básicamente al hombre sería, en este sentido, suicida. Así la idea de Tierra se va construyendo en varios siglos, después de varios tanteos y propuestas. La realidad originaria es puro enigma: «Para topar con ésta en su efectiva desnudez fuera preciso quitar de sobre ella todas esas creencias de ahora y de otros tiempos, los cuales son no más que interpretaciones ideadas por el hombre de lo que encuentra al vivir, en sí mismo y en su contorno. Antes de toda interpretación, la tierra no es ni siquiera una ‘cosa’, porque ‘cosa’ es ya una figura de ser, un modo de comportarse algo (opuesto, por ejemplo, a ‘fantasma’) construido por nuestra mente para explicarse aquella realidad primaria»⁵⁸.

El mundo, la tierra es un conjunto de facilidades y dificultades, un enigma propuesto a nuestro existir. Desde él vamos haciendo nuestro mundo y el mundo de todos, pero seguimos en el enigma: «Encontrarse viviendo es encontrarse irremediamente sumergido en lo enigmático. A este primario y preintelectual enigma reacciona el hombre haciendo funcionar su aparato intelectual, que es, sobre todo imaginación. Crea el mundo matemático, el mundo físico, el mundo religioso, moral, político y poético, que son efectivamente ‘mundos’, porque tienen figura y son un orden, un plano. Esos mundos imaginarios son confrontados con el enigma de la auténtica realidad y son aceptados cuando parecen ajustarse a ésta con máxima aproximación. Pero, bien entendido, no se confunden nunca con la realidad misma»⁵⁹.

Los errores al descubierto, nos deben aprovechar. Sabemos que el mundo exterior es lo que creemos que es la realidad. Hay además un conjunto de

56. *Ibid.*

57. *Ibid.*, 403-404.

58. *Ibid.*, 399.

59. *Ibid.*, 400.

mundos interiores como el del conocimiento, la religión, la poesía o la experiencia de la vida. «El hombre está condenado a ser novelista. El posible acierto de sus fantasmagorías será todo lo imposible que se quiera; pero, aun así, ésa es la única probabilidad con que el hombre cuenta para subsistir. La prueba es tan arriesgada que ésta es la hora en que todavía no ha conseguido con holgada suficiencia resolver su problema y *estar en lo cierto* o acertar» ⁶⁰.

Hay que intentar aclarar en qué medida el hombre posee esa pluralidad de mundos íntimos y, por tanto, en qué sentido es religioso, científico, poeta, filósofo u hombre de mundo (el 'discreto' de Gracián). En cada época un mundo parece ser más real que los otros. La poesía en los griegos, la religión en lo medieval, la ciencia en el moderno. «Sostengo que la conciencia europea arrastra el pecado de hablar ligeramente sobre esa pluralidad de mundos, que nunca se ha ocupado de verdad en aclarar sus relaciones y en qué consisten últimamente» ⁶¹. La ciencia no nos responde de sus fundamentos ni de su distinción de la religión o la filosofía. El hombre de ciencia debe vivir en permanente combate con el escepticismo. En cambio la creencia es certeza recibida y heredada sin más. Ha sido Dilthey el que se ha planteado realmente los problemas entre la ciencia, la religión o la literatura. Vio que todas tienen algo en común: «Cervantes o Shakespeare nos dan una idea del mundo como Aristóteles o Newton. Y la religión no es cosa que no tenga que ver con el universo» ⁶². Pero tampoco se puede confundir la religión con cualquier cosa o con todas a la vez. Aunque el hombre tenga esencialmente muchas disposiciones fundamentales como la religión, la filosofía o la matemática, o la ciencia en general de por sí. «Por tanto que el hombre es religioso porque sí, y conoce en filosofía o matemática porque sí, y hace porque sí poesía —donde 'porque sí' significa que tiene la religión, el conocimiento y la poesía como 'facultades' o permanentes disponibilidades. Y, en todo instante, el hombre sería todas esas cosas —religioso, filósofo, científico, poeta—, bien que con una u otra dosis y proporción» ⁶³.

Eso no quiere decir que se va a la realidad como un emperador y se le impone lo que nosotros llevamos ya puesto. Eso es el absolutismo de Hegel que, como dice Ortega, es una enormidad, en todos los sentidos. Otra cosa es que investiguemos, en lo posible, las realidades más profundas, en la vida y en la historia: «La historia se convierte así en conocimiento de profundidades». ... «Hay que convertirse en minero de humanidades» ⁶⁴. Es la investigación y ex-

60. *Ibid.*, 405.

61. *Ibid.*, 407.

62. *Ibid.*, 408.

63. *Ibid.*

64. *Ibid.*, 500; «Vives», *La Nación* (Buenos Aires 12.1940).

cavación o arqueología de las creencias y los estados por los que pasan; su relación con todas las cosas del mundo, pues: «Se refieren a los órdenes más diferentes del universo —no se entienda por creencias sólo las religiosas. Lo esencial en ellas es que tienen para nosotros el carácter de realidades y no de meros pensamientos nuestros, por ‘científicos’ que estos sean. Tanto es así, que muchas de nuestras creencias actúan eficazmente en nuestra vida sin que nos apercebamos de ellas— tan fundamentales, tan elementales son para nosotros. Se vive siempre *desde* ciertas creencias, y por lo mismo no las vemos, como no vemos el espacio de tierra sobre la que tenemos puestos los pies y que nos sostiene»⁶⁵.

La creencia es siempre verdad y seguridad, en la que estamos, no necesita razones ni motivos, aunque los tenga. Porque si los necesita, verdaderamente, ya no es creencia. «Tenían razón los teólogos cuando hablaban de que la fe es ciega. Sólo que ellos tenían de la fe una idea menos franca y resuelta que yo. Esos teólogos eran, en el fondo, *snobs* de la razón, a la cual miraban constantemente con el rabillo del ojo y delante de la cual no querían quedar mal. La razón ha sido y *será siempre* lo esencialmente ‘distinguido’. Por eso el snobismo ante ella está muy justificado y ha sido de gran fecundidad en el desarrollo humano. Ha sido menester que llegemos a la bestialidad de nuestro tiempo, que acaso no tenga par en todo el pretérito, para que ese snobismo casi desaparezca. El hombre-masa, en efecto, *Cree* que lo sabe todo sin necesidad de razón. A ese snobismo de los teólogos medievales debemos nuestra presente destreza mental. El maravilloso escolasticismo fue la piedra de afilar sobre la cual, durante cinco siglos, se estuvo afinando el corte del intelecto occidental»⁶⁶.

Cuando creemos totalmente en algo no necesitamos muchas razones. La fe viva es incuestionable, no precisa de argumentos notables y nos envuelve como un medio protector, la llevamos dentro, es nuestra experiencia más segura, no nos es problema, es siempre nuestra vida. «La fe, al menos el prototipo de una fe, es siempre ‘la fe de nuestros padres’, es decir, algo que estaba ya ahí antes de que nosotros llegásemos. De las meras ideas se entra y se sale, tienen puertas y ventanas. Pero la creencia es algo, en efecto, mágico: se está en ella, y entonces es para nosotros la realidad misma. Un buen día nos despertamos, y no menos mágicamente se ha volatilizado, sin dejar rastro. Una idea superada, en cambio, deja indeleble huella en la nueva idea con que la sustituimos»⁶⁷.

65. V 500.

66. *Ibid.*, 501.

67. *Ibid.*, 502.

En tiempos de Vives, las creencias medievales se volatilizan 'como tal fe plenaria y colectiva' que antes era absolutamente firme. Es una situación tremenda: «Cuando se ha aprendido a ver lo que para la vida humana representa una fe sólida y a la vez rica en contenido, no hay hecho que supere en dramatismo a su volatilización»⁶⁸. La falta de un estudio serio sobre la volatilización de la fe medieval y sus causas indica hasta qué punto lo que se llama historia no lo es propiamente. El suceso más grave de la historia occidental está propiamente sin estudiar. El medieval vive en seguridad. El moderno sobre la duda. El medieval se hace innumerables cuestiones pero el marco de la situación permanece incuestionable. La época moderna vive en un mar de dudas. Todo en ella es cuestionable e investigable. La razón es sólo una brújula de navegar en un océano de inseguridades. En el medieval hasta los estados sociales son seguros, modos perennes de vida humana. La modernidad vive en la duda constante. La religión medieval es, en cambio, inmutable como las órbitas de los astros: «Hay, pues, una diferencia radical en el carácter mismo de la fe entre la medieval y la moderna. Es evidente que vivir significa una tarea muy distinta cuando consiste en hallarse instalado dentro de un universo cuyas facciones principales son algo sobre lo que ni se tiene ni cabe la menor duda, y cuando equivale a encontrarse en un mundo donde no solamente todo es cuestionable, sino que —esto es lo exorbitante del caso— ese mundo existe sólo en la medida en que lo hacemos cuestión»⁶⁹.

Hacia mediados del siglo XVIII había una gran fe en la cultura. Pero las cosas cambian. Así en Goethe, «mientras el piso bajo de su persona permanecía adscrito a ella plenamente, es decir, creía en ella como se cree siempre cuando de verdad se cree, a saber, con fe de carbonero, por las regiones más peraltadas de su ser pasaban tormentas de duda respecto a esa cultura, grandes fulguraciones de inquietud respecto a su valor y su firmeza»⁷⁰.

Todavía en el pasado siglo se tenía fe en la razón. Hoy todo ha cambiado. En tiempos de Descartes la razón era la salvación. La matemática proporcionaba al hombre un poder sin límites. No había problema insoluble. Por el contrario: «En el siglo XVI, las gentes de Europa habían perdido la fe en Dios, en la revelación, bien porque la hubiesen en absoluto perdido, bien porque hubiese dejado en ellos de ser fe viva. Los teólogos hacen una distinción muy perspicaz y que pudiera aclararnos no pocas cosas del presente, una distinción entre la fe viva y la fe inerte. Generalizando el asunto, yo formularía así esta

68. *Ibid.*

69. *Ibid.*, 503-504.

70. IX 610 nota 1; (*Goethe y los amigos del país*), en *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País* 17 (1961).

distinción: creemos en algo con fe viva cuando esa creencia nos basta para vivir, y creemos en algo con fe muerta, con fe inerte, cuando, sin haberla abandonado, *estando en ella todavía*, no actúa eficazmente en nuestra vida. La arrastramos inválida a nuestra espalda, forma aún parte de nosotros, pero yaciendo inactiva en el desván de nuestra alma. No apoyamos nuestra existencia en aquel algo creído, no brotan ya espontáneamente de esta fe las incitaciones y orientaciones para vivir. La prueba de ello, que se nos olvida a toda hora que aún creemos eso, mientras que la fe viva es presencia permanente y activísima de la entidad en que creemos. (De aquí el fenómeno perfectamente natural que el místico llama 'la presencia de Dios'. También el amor vivo se distingue del amor inerte y arrastrado en que lo amado nos es, sin síncope ni eclipse, presente. No tenemos que ir a buscarlo con la atención, sino, al revés, nos cuesta trabajo quitárnoslo de delante de los ojos íntimos. Lo cual no quiere decir que estemos siempre, ni siquiera con frecuencia, pensando en ello sino que constantemente 'contamos con ello')⁷¹. También Stuart Mill en *On liberty*, cap. II distingue entre 'creencias vivas' y 'creencias muertas, inertes'.

El medieval creía con fe viva en un ser todopoderoso y omnisciente que le descubriría todo lo necesario para su vida. Pero poco a poco esa creencia se debilita, desnute y se convierte en fe parálitica, ineficaz y cansada. Ya no basta tener fe para aclararse en las relaciones con el mundo. El hombre se siente perdido en la selva bronca del universo: «El siglo XV y el XVI son, por eso, dos siglos de enorme desazón, de atroz inquietud; como hoy diríamos, de crisis. De ellos salva al hombre occidental una nueva fe, una nueva creencia: la fe en la razón, en las *nuove science*. El hombre recaído renace. El Renacimiento es la inquietud parturienta de una nueva confianza fundada en la razón físico-matemática, nueva mediadora entre el hombre y el mundo»⁷². Las creencias dejan de ser evidentes poco a poco, la fe puede, incluso ser irracional. Hay una gran tribulación en las relaciones de la fe y la razón. El crédito de la fe en la razón sufre entonces, como después en el romanticismo, una gravísima crisis.

En todo caso, el diagnóstico de la vida de un hombre o de un pueblo se hace por el descubrimiento de sus creencias fundamentales. El hombre es lo que son sus creencias: «Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Vivimos de ellas y, por lo mismo, no solemos pensar en ellas. Pensamos en lo que nos es más o menos cuestión. Por eso decimos que *tenemos* estas o las otras ideas; pero nuestras creencias, más que tenerlas, las somos»⁷³.

71. VI 17; HS (1935).

72. VI 18.

73. *Ibid.*

Aparte lo que cada uno crea, su personal estado de fe, hay en cada época un determinado estado de vigencias sociales que son independientes de cada individuo como lo son las piedras del paisaje. Algo con lo que hay que contar se quiera o no, es como una norma social que a todos concierne sin previo aviso. «A este carácter de la fe social doy el nombre de vigencia. Se dice de una ley que es vigente cuando sus efectos no dependen de que yo la reconozca, sino que actúa y opera prescindiendo de mi adhesión. Pues lo mismo la creencia colectiva, para existir y gravitar sobre mí y acaso aplastarme, no necesita de que yo, individuo determinado, crea en ella» ⁷⁴.

Pero la creencia personal puede ser ingenua, mera adhesión incondicional, o también crítica y cruzada por la duda: «La duda vive alojada dentro de la certeza como la larva del insecto en el fruto. La duda respira certeza si no se ahogaría» ⁷⁵. El escepticismo total es un episodio de la vida. Pero un cierto escepticismo crítico forma parte de la lucha por la verdad. A esa verdad llegamos, de ordinario, por la duda puesto que en la historia cada brazo en alto empuña su verdad y la verdad de unos lucha contra la de otros. «Vemos cómo cada época está constituida en definitiva por unas cuantas propensiones y unas cuantas cegueras, dentro de las cuales viven los individuos» ⁷⁶. Nuestro tiempo es un tiempo de dudas. Faltan con frecuencia ideas claras, profundas, capaces de guiar a la humanidad; es una gran debilidad espiritual no siempre bien reconocida y a veces confundida con la salud.

Hacia 1915 cree Ortega en la verdad absoluta, igual para todos los habitantes del mundo, también del otro mundo, para el ángel o para Dios. El escepticismo lo juzga absurdo, lo mismo el subjetivismo. Y piensa también que la ciencia es muy distinta de la fe puesto que se atiene a razones: «Necesitamos saber que en la ciencia aspiramos a creer en vista de fundamentos, de pruebas. Y la prueba y el fundamento, claro es que sólo existen en el mundo porque la duda es posible: como baluarte contra la duda necesita la verdad de su fundamento, y esto, sólo esto, sólo estar asegurada frente a la duda diferencia la verdad de la fe» ⁷⁷. Ni el psicologismo ni el biologismo son explicaciones suficientes de la verdad: «La lógica es la física del pensar o no es nada en absoluto. (Theod. Lipps: *Die Aufgaben der Erkenntnis theorie*, 1880, Philos. Monatsh, XVI, 530 ss.)» ⁷⁸.

74. *Ibid.*, 19.

75. XII 412; IP (1914-1916).

76. XII 415.

77. *Ibid.*, 422.

78. *Ibid.*, 421. Toda esta obra de Ortega (*Investigaciones Psicológicas*, 1914-1916), evidencia la influencia de Husserl. En la página 179 de esta edición que citamos dice: «Sea dicho con perdón de Descartes y de mi maestro Husserl».

La verdad ahora es algo a lo que corresponde una realidad. Algo trascendente que no depende del sujeto solamente o de su conciencia sino que la realidad tiene un *ser*, algo difícil de definir: «Mas para el caso nos basta advertir que *ser* significa esa capacidad que hace de las cosas cosas, de la realidad realidad y, en virtud de la cual, las cosas y la realidad no consisten en meras ficciones, no dependen de una subjetividad»⁷⁹. Ese ser no nace ni muere con mi acto de creer, con lo que yo crea o no crea. Las confusiones en este nivel traen desviaciones en todas las demás realidades: «Estamos manejando las verdades donde flotan todas las demás; y no sólo las demás verdades sino también donde vive inmerso nuestro corazón; nuestra ciencia y nuestro arte, nuestra economía y nuestro derecho, nuestra ética y nuestro Dios respirarán aquella atmósfera que ahora le preparemos»⁸⁰.

Para el griego el ser está, igual que la naturaleza, siempre ahí, como está Dios para el cristiano. La verdad consiste, simplemente en descubrirlo. Hay, por tanto, una creencia previa en el ser latente de las cosas. «Y como esa opinión es previa a toda prueba o razón y supuesto de toda razón o prueba quiere decirse que es simplemente una creencia, en cuanto tal nada diferente de la fe religiosa»⁸¹. En Grecia la razón es, por tanto, una fe. De otra parte, no siempre se vió que el cristianismo era también razón: «La razón era, pues, una fe. Por eso, y sólo por eso —no por otros atributos y gracias peculiares— pudo combatir con la fe religiosa hasta entonces vigente. Viceversa, se ha desconocido que la fe religiosa es también razón, porque se tenía de esta última una idea angosta y fortuita. Se pretendía que la razón era sólo lo que se hacía en los laboratorios o el cabalismo de los matemáticos. La pretensión, contemplada desde hoy, resulta bastante ridícula y parece como una forma entre mil de provincialismo intelectual. La verdad es que lo específico de la fe religiosa se sostiene sobre una construcción tan conceptual como puede ser la didáctica o la física. Me parece en alto grado sorprendente que hasta la fecha no exista —al menos yo no la conozco— una exposición del cristianismo como puro sistema de ideas, pareja a la que puede hacerse del platonismo, del kantismo o del positivismo. Si existiese —y es bien fácil de hacer—, se vería su parentesco con todas las demás teorías como tales y no parecería la religión tan abruptamente separada de la ideología»⁸².

Razón y pensamiento es todo lo que nos pone en contacto con una realidad trascendente. Así en Descartes el pensamiento descubre el ser: «*La vérité*

79. XII 431.

80. *Ibid.*, 432.

81. V 532; «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», en *Logos*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1941).

82. VI 46; HS (1935).

*étant une même chose avec l'être...»*⁸³. No ocurre lo mismo en el subjetivismo. Por eso, según Ortega, Descartes —aunque prepara el idealismo—, no es subjetivista, busca lo infinito, a Dios. Se debe dejar por tanto a los intelectuales y volver a los hombres de la razón verdadera y de la revelación. Y remacha Ortega: «Era más cartesiano que nunca Bordas-Demoulin cuando advierte que la libertad divina, al crear las verdades y colocarlas en nuestro espíritu, parece que da a nuestro conocimiento un carácter de revelación. Véase Hamelin, *Le système de Descartes*, página 233»⁸⁴.

Así pues las ideas por sí mismas no valen nada, son un mero juego de prestidigitación que primero divierte y luego desespera. El hombre, en cambio, es un ser de realidades, sin ellas no acierta a distinguir entre la ficción y la verdad auténtica. Todo conocimiento auténtico nos descubre algo real: «El hombre necesita una nueva revelación. Porque se pierde dentro de su arbitraria e ilimitada cabalística interior cuando no puede contrastar ésta y disciplinarla en el choque con algo que sepa a auténtica e inexorable realidad. Ésta es el único pedagogo y gobernante del hombre. Sin su presencia inexorable y patética, ni hay en serio cultura, ni hay Estado, ni hay siquiera —y esto es lo más terrible— realidad en la propia vida personal. Cuando el hombre se queda o cree quedarse solo, sin otra realidad, distinta de sus ideas, que le limite crudamente, pierde la sensación de su propia realidad, se vuelve ante sí mismo entidad imaginaria, espectral, fantasmagórica. Sólo bajo la presión formidable de alguna trascendencia se hace nuestra persona compacta y sólida y se produce en nosotros una discriminación entre lo que, en efecto, somos y lo que meramente imaginamos ser»⁸⁵.

La física actual, como es bien sabido, no nos pone en relación con ninguna realidad definitiva por eso se le ha perdido el respeto, sólo nos ofrece cosas útiles para la vida inmediata pero no para los problemas decisivos. Se ha desvanecido, por eso, la fe en ella. Resulta ser un misterio artificial: «La física no nos pone en contacto con ninguna trascendencia. La llamada naturaleza, por lo menos lo que bajo este nombre escruta el físico, resulta ser un aparato de su propia fabricación que interpone entre la auténtica realidad y su persona. Y, correlativamente, el mundo físico aparece, no como realidad sino como una gran máquina apta para que el hombre la maneje y aproveche. Lo que hoy queda de la fe en la física se reduce a fe en sus utilidades. Lo que tiene de real —de nueva idea— es sólo lo que tiene de útil. Por eso se ha perdido el miedo a la física, y con el miedo, respeto, y con el respeto, entusiasmo»⁸⁶.

83. VI 47 nota 1.

84. *Ibid.*, 48 nota 1.

85. *Ibid.*, 47-48.

86. *Ibid.*, 48-49.

La fe en la ciencia provoca hoy sonrisas entre sus mejores cultivadores. Ya no tiene el apoyo social que tenía. No nos dice nada que valga la pena, de verdad, para la vida humana y esto es tremendo. Nos remite siempre a las calendas griegas. El fracaso de la razón física deja paso a la razón vital: «Todo mi pensamiento filosófico ha emanado de esta idea de las calendas griegas. Ahí está en simiente toda mi idea de la vida como realidad radical y del conocimiento como función interna a nuestra vida y no independiente o utópica. Como Einstein decía, por aquellos años, que es preciso, en física, construir conceptos que hagan imposible el movimiento continuo (el movimiento continuo no se puede medir, y ante una realidad inmensurable la física es imposible), yo pensaba que era preciso elaborar una filosofía partiendo, como de su principio formal, de excluir las calendas griegas. Porque la vida es lo contrario que estas calendas. La vida es prisa y necesita con urgencia saber a qué atenerse y es preciso hacer de esta urgencia el método de la verdad. El progresismo que colocaba la verdad en un vago mañana ha sido el opio entontecedor de la humanidad. Verdad es lo que ahora es verdad y no lo que se va a descubrir en un futuro indeterminado»⁸⁷.

La ciencia no sabe qué decir sobre el hombre. Y la pérdida de la fe en Dios dejó al hombre solo a merced de su naturaleza. Se crea la fe en la razón física-matemática y finalmente se llega a la desilusión de todo. «Así, la pérdida de la fe en Dios deja al hombre solo con su naturaleza, con lo que tiene. De esta naturaleza forma parte el intelecto, y el hombre, obligado a atenerse a él, se forja la fe en la razón físico-matemática. Ahora, perdida también —en la forma descrita— la fe en esa razón, se ve el hombre forzado a hacer pie en lo único que le queda, y que es su desilusionado vivir. He aquí por qué en nuestros días comienza a descubrirse la gran realidad de la vida como tal, de que el intelecto no es más que una simple función y que posee, en consecuencia, un carácter de realidad más radical que todos los mundos contruidos por el intelecto. Nos encontramos, pues, en una disposición que podía denominarse ‘cartesianismo de la vida’ y no de la *cogitatio*»⁸⁸.

La realidad ineludible, absoluta, es como una revelación, único pedagogo verdadero del hombre, sólo la vida enseña. Cuando esa auténtica realidad se hunde el hombre cae en el apasionamiento elemental y la fantasmagoría. Sin esa realidad fundamental no hay nada que sostenga al hombre, ni cultura, ni Estado, ni orientación, ni vida personal. No hay concordancia, ni vigencia social común alguna, el hombre queda dividido y a la deriva: «El hueco de la fe tiene que ser llenado con el gas del apasionamiento, que proporciona a las al-

87. *Ibid.*, 22.

88. *Ibid.*, 49.

mas una ilusión aerostática. Cada cual proclama lo que le dicta su interés o su capricho o su manía intelectual: para huir del vacío íntimo y para sentirse apoyado, corre a alistarse bajo cualquier bandera que pasa por la calle. Con frecuencia es el más frívolo y superficial amor propio quien decide el partido que se toma. Porque, partida la sociedad, no quedan en ella más que partidos. En estas épocas se pregunta a todo el mundo si 'es de los unos o de los otros', lo contrario de lo que pasa en las épocas creyentes»⁸⁹.

Las creencias, como todas las cosas, hay que rehacerlas y arreglarlas, renovarlas, muchas veces en la vida. Los enciclopedistas pretendieron darnos algo definitivo. Se quedaron en puras instrucciones pragmáticas. No tenían una verdadera creencia común. Tenían una ciencia práctica para gobernar y llegar rápidamente al poder. Es un apetito de mando, no una sabiduría. Esto ha sido una gran desgracia para Europa: «La ausencia de una auténtica fe europea es la enfermedad radical que late bajo todo el melodrama de las congojas presentes. Aun las minorías —salvo grupos mínimos— han vivido de expedientes intelectuales y en las ideas ha faltado lo que es el único regulador de la caótica mente humana: el sistema. Se ha echado esto menos de ver porque durante la última centuria fue bien Occidente, en el orden material. Mas apenas, en lo que va de este siglo, el orden económico ha comenzado a crujiar, las almas han comenzado a sentir terriblemente su enorme vacío de fe, de convicciones, de evidencias»⁹⁰.

2.1.2. *Pensamiento, vigencias y creencias*

Tras la pérdida de la fe medieval, la fe en la razón físico-matemática también se va perdiendo, ya no sostiene la vida del hombre europeo, deja de ser algo vivo y fuente de orientación y confianza vital. Esa creencia no actúa ya eficazmente en su vida, no se mueve, ni vive propiamente en ella y de ella. Carece de vigencia social propia, no envuelve ya el aire de la época que respiramos, ni da seguridad; todo obliga a exigentes cuidados y cuitas. Por el contrario, en la época anterior: «El que cree discrepar está, sin advertirlo, ganado subterráneamente por la creencia vigente y es de ésta y no de aquella discrepancia de quien en verdad vive»⁹¹.

Ante las creencias, las ideas son meras ideas, ocurrencias, mejores o peores, inventos o invenciones más o menos geniales y subjetivas. «Pero otras ve-

89. *Ibid.*, 62-63; «Del Imperio romano», *La Nación* (Buenos Aires, verano 1940).

90. VI 363; *Prólogos* (1914-1943): «A un Diccionario enciclopédico abreviado», Espasa Calpe, Buenos Aires 1939.

91. ORTEGA Y GASSET, J., *La situación de la ciencia y la razón histórica*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 14.

ces la idea desaparece como tal idea y se convierte en puro modo de patética presencia que una realidad absoluta elige. Entonces la idea no nos parece ni idea ni nuestra. Lo trascendente se nos descubre por sí mismo, nos invade e inunda, y esto es la revelación»⁹².

Todo auténtico pensamiento tiene que verse las caras con la realidad, con la trascendencia, con la vida y ésta, como dijo Dilthey, «‘es una misteriosa trama de azar, destino y carácter’». (Dilthey, *Obras completas*, VII, 74)⁹³. Por ejemplo, Aristarco y Copérnico no se conocen y hacen descubrimientos semejantes. O san Agustín y Descartes tienen la experiencia cristiana pero no se influyen *sensu estricto* en el tema de la duda y el *cogito*. Coinciden muchas expresiones, pero son dos tesis filosóficas distintas. No hay continuidad entre ellos como puede suponer una metodología ingenua. De modo que el mismo pensamiento puede ser el mismo y no ser lo mismo: «Lo único que de verdad une a Descartes con san Agustín es algo tan básico, que no está en ninguna tesis ni fórmula posible de ninguno de los dos, algo precisamente que los historiadores no han visto o no se han atrevido a declarar, a saber: que la filosofía de Descartes como tal —no, pues, el individuo Descartes, sino su doctrina formal— es la continuación del cristianismo y supone la gran experiencia humana que éste es. Pero, claro está, ese cristianismo ‘fuente’ de Descartes no es san Agustín ni san Anselmo, ni mucho menos esta o la otra idea particular de ningún Padre de la Iglesia. En cambio, hablar de san Agustín como fuente *sensu stricto* del *cogito*, que es una tesis particular, si bien decisiva en el cartesianismo, resulta ridículo, y lo será tanto cuantas mayores coincidencias literales se encuentren. Bastaría para rechazar esa filiación hacerse cargo de que las frases de san Agustín estaban ahí desde hacía trece siglos patentes a todos, sin que de esa fuente manase el *cogito* —¡qué casualidad!— hasta el decenio de 1620»⁹⁴.

La adscripción a un tiempo es la clave para comprender a un autor, porque cada época es una comunidad de ideas vivas en acción que otra época probablemente ya no comparte. La verdadera historia consiste en revivir la vida profunda y auténtica de cada tiempo. En efecto, «¡Imagínese que de pronto todas esas ideas momificadas e inertes que la tradicional historia de la filosofía nos propone, entrasen en resurrección, que comenzasen a vivir, esto es, a ejercer su función, a cumplir su papel en la existencia de esos hombres que las pensaron! *Ipsa facto* todas esas extrañas combinaciones de ideas se iluminarían en una universal ‘evidencia’, es decir, que al hacernos sus historiadores

92. *Ibid.*, 20.

93. VI 169; TAO (1942): «Guillermo Dilthey y la idea de vida» (1933).

94. VI 168-169 nota 1.

las reviviríamos e imaginariamente nos satisfarían como satisficieron a sus creadores y a los que les siguieron como discípulos y adictos»⁹⁵.

La convención social nos invita a la inautenticidad, a repetir siempre lo mismo. Pero hay que conquistar lo heredado, hay que recrear las creencias. Debemos buscar la intratradición de la tradición, no basta vivirla instintivamente, mecánicamente, porque la tradición es el sustituto del instinto en el hombre, y se vive como instintivamente, como sin darse cuenta, y: «Esta es la vida del puro 'creyente', de la radical 'fe'»⁹⁶. Tampoco se trata de seguir el prurito de originalidad sin más: «El pujo de 'originalidad', que consiste en buscar deliberadamente diferenciarnos de los demás, es una estúpida ocupación»⁹⁷.

El pensamiento, surge, según ya dijimos, al caer o debilitarse la fe y encontrarse el hombre en un mar de dudas. La filosofía es «el tratamiento a que el hombre somete la tremebunda herida abierta en lo más profundo de su persona por la fe al marcharse... Por eso la filosofía parece ir contra la 'tradición' y contra la 'fe'. Mas no hay tal. No es ella quien mató a ésta, sino, al contrario, porque éstas murieron o se debilitaron no tuvo más remedio la filosofía que intentar, bien que mal, sustituirlas. Por una óptica ridícula, propia a las cosas humanas, el sucesor aparece como suplantador, un enemigo y asesino, cuando en rigor no hace sino servir al que se fue, intentando prologar su virtud y, para ello, ocupando su puesto vacío»⁹⁸. Como dice Ortega en otro lugar: «Duda, probabilidad, etc., son en rigor modalidades de la creencia, como el estar sano y el estar enfermo, modalidades del ser vivo»⁹⁹.

La Edad Media va haciendo una filosofía más independiente al atenuarse la fe. Pero la pérdida de la fe no lleva sin más a la filosofía. Hay también una cultura de la desesperación. También entonces, como ahora, como en tiempos de Cicerón y los académicos: «Estamos poseídos por la desesperación de no poder conocer. La brecha que esta desesperación representaba abrió al cristianismo la entrada en la historia»¹⁰⁰.

La filosofía, que nace de la desesperación busca una salida a ella. Es a la vez 'poros', camino, senda y 'aporía', paradoja, mezcla de solución y disolución, de salvación y condena a un trabajo hercúleo de abrirse camino entre los

95. *Ibid.*, 393; *Prólogos* (1914-1943): «A la 'Historia de la Filosofía' de Emile Bréhier», Buenos Aires (1942).

96. VI 404.

97. *Ibid.*, 403.

98. *Ibid.*, 405.

99. XII 434. IP (1914-1916).

100. VI 406 nota; *Prólogos* (1914-1916): «A la 'Historia de la Filosofía' de Emile Bréhier», Buenos Aires (1942). Ortega cita el *De finibus*, II, XIV, de Cicerón, y traduce la expresión «*quasi desperata cognitioni certí*», del modo citado.

obstáculos, la obscuridad y la niebla. «La filosofía, nacida de la desesperación no se queda sin más en ella. La filosofía cree haber encontrado una salida en el terrible e impenetrable acantilado: es, precisamente, una 'vía'. Por ello esta palabra 'vía' —*hodós, métodos*— es la que se repite más en los primeros filósofos (Parménides, Heráclito). *Lo cual indica que la filosofía es también una fe.* Consiste en creer que el hombre posee una facultad —la 'razón'— que le permite descubrir la auténtica realidad e instalarse en ella.

Esta fe inicia la peculiar tradición que es la filosofía; mezcla, pues de lucidez y ceguera. Dentro de ella estamos. Queda siempre en el hombre una última dosis de sonambulismo, residuo del animal que un tiempo fue» ¹⁰¹.

En las creencias, como en el pensamiento, hay siempre el peligro de estar por inercia. Seguir simplemente en la misma dirección porque antes se pensaba o se vivía así, se iba por ahí. Es necesario vivir siempre vigilantes, siempre alerta para responder a cada situación y circunstancia. El animal no tiene interioridad, intimidad, ni entraña; el hombre sí y por eso humaniza el mundo: No dispara rígidamente su vivencia o sus prejuicios sino que pone entre él y los demás el respeto en vez de la precipitación irreflexiva. La meditación descubre la verdad, lo que debe ser realmente estimado o des-atendido. El pensador es centinela de la creación. En esa vigilia de la verdad, dice Ortega «mi grande amigo Max Scheler... se murió de no poder dormir» ¹⁰².

El hombre tiene, especialmente hoy, una misión de claridad porque la verdad, en cierto sentido, está actualmente más moribunda que nunca. Lo dijo Goethe, como ya hemos visto. Ortega lo proclama de nuevo: «Volvamos —repito— de los mitos a las ideas claras y distintas, como hace tres siglos las llamó con solemnidad programática la mente más acerada que ha habido en Occidente: Renato Descartes, 'aquel caballero francés que echó a andar con tan buen paso, decía Péguy'» ¹⁰³.

Quizás, de paso, evitaremos que los hombres se sigan matando por las ideas irracionalmente. Hay que desdramatizar las convicciones. Es cierto que las creencias tienden a ser absolutas, pertenecen al fondo de nuestro ser: «En una obra de Baroja, un personaje dice a otro: 'Este hombre cree en la anarquía como en la Virgen del Pilar', a lo que comenta un tercero: 'En todo lo que se cree se cree igual'» ¹⁰⁴. También es cierto que lo que más vale corre

101. VI 406-407.

102. VII 85; HG (1949-1950): «Ensimismamiento y alteración», Buenos Aires (1939).

103. VII 98.

104. *Ibid.*, 346; QF (1929). Se refiere a la novela de BAROJA, P., *Aurora roja*, Cfr. *Id.*, *Obras completas*, I, Biblioteca Nueva, Madrid 1946, 585: «—Creía en la anarquía como en la Virgen del Pilar. —En todo lo que se cree se cree lo mismo—, contestó Juan». Observar toda la progresión *Aurora* de Nietzsche o J. Boehme, *Aurora roja* de Baroja, y *Aurora de la razón histórica*, que Ortega prometió.

siempre el mayor peligro. Por ejemplo, el hambre real es siempre más fuerte que el hambre y sed de justicia. Pero no lo es menos que lo más etéreo del mundo, que es la verdad, tiene mayor poder que el puño más fuerte. La idea, la cultura, debe seducir la biología para guiarla y apoyarse en ella. El creyente puede y debe tomar distancias críticas de su fe. Ortega se opone al progresismo ingenuo e irreflexivo de su tiempo, sencillamente porque «el hombre puede tener y sostener ideas contrarias a las *creencias en que está*. Es más, que en alguna medida esto es lo normal»¹⁰⁵.

Ser pensador es precisamente usar la capacidad de explicitar los prejuicios latentes y distinguirlos de las verdades. Quizá ser intelectual, decía Ortega, en vez de ser algo envidiable se reduce simplemente a saldar las deudas de claridad que cada uno tiene consigo mismo. Ni la filosofía ni la creencia tienen por qué ser ciegas. «De aquí que una filosofía tiene bajo el estrato de sus principios patentes e ideomáticos otros latentes que no son ideomas manifiestos a la mente del autor, justamente porque son el autor mismo como realidad viviente, porque son las *creencias en que está*, ‘en que es, vive y se mueve’; como los cristianos en Cristo, según san Pablo. Una ‘creencia’ no es un ideoma, sino un *draoma*, una acción viviente o ingrediente invisible en ella. Mirada desde sus causas latentes, una filosofía es, no un sistema de ideomas, sino un ‘sistema’ de acciones vitales— de *draomas*, y éste tiene sus principios propios, distintos de los patentes, y que son por esencia latentes»¹⁰⁶.

Las creencias tienen diversos niveles y esto obliga al pensador a convertirse en ‘minero de humanidades’. Las creencias tienen diversos estratos que nos sostienen. «Sin meternos en más finuras topamos, desde luego, con estos tres estados de una misma creencia: cuando es fe viva, cuando es fe inerte o ‘muerta’ y cuando es duda»¹⁰⁷. El pensador puede actuar sobre esas distintas capas. A veces las creencias difuntas perduran por mucho tiempo. Se han vuelto meras palabras. Nadie ha venido a removerlas. En tiempos de Heráclito la religión popular tradicional ya no es vital, ni sus fieles la viven con claridad. No obstante, no desaparece del todo. «La mitología es de una tenacidad terrible una vez muerta. Mientras una creencia que no es la nuestra sigue viva en otros, la tomamos en serio y combatimos con ella, por lo menos, cuidamos que nuestro decir no se confunda con el de los que la creen. Mas cuando nos parece que una creencia está ya momificada, que es puro pasado, se nos convierte en simple e inocua ‘manera de decir’»¹⁰⁸.

105. IX 606-607; «Alrededor de Goethe», Madrid (24.11.1949).

106. VIII 259; IL (1947). La expresión paulina es la única que Ortega ha subrayado de *La Ciudad de Dios* de san Agustín. BO. Y la utiliza muchas veces.

107. IX 721; «Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia». PPHA (1951-1954), Munich (2.1954).

108. IX 400; OEF (1943-1953): «(La actitud de Parménides y Heráclito)».

Es posible descubrir las creencias de un hombre aunque él no se dé cuenta que actúan en él. El hombre, aun el más escéptico, es bastante crédulo. Cree muchas cosas que ni siquiera advierte porque las identifica con la realidad indudable. Así pueden ser las creencias más o menos auténticas o incluso espúreas. Cuando no se rehacen las creencias, y se contrastan con la vida y la circunstancia concreta, fácilmente se cae en la estupidez ¹⁰⁹. Por tanto no hay hostilidad entre pensamiento y religión, entre filosofía y fe, antes al contrario: «Cien Voltaires comprimidos en una pastilla no bastan para ocasionar la menor dubitación en un hombre de verdad creyente. Por esto, me quejaba antes de que no se hubiese hecho con alguna minucia la emocionante historia de las ‘pérdidas de fe’ que tantas veces han sobrevenido en el humano pasado» ¹¹⁰.

2.2. EL YO EMPÍRICO, EL YO ÍDEAL, LAS PERSONAS Y LAS COSAS

2.2.1. *La realidad es algo más*

La vida no se agota en el conjunto de perspectivas que sobre ella circulan. Ni se puede reducir a la carne ni puede vivir sólo del espíritu. Es algo más que biología y algo más que fantasmas. Es una realidad viva. No puramente mineral, pero concreta. Sin esa materialidad y sin ese algo más el mundo no es mundo ni las cosas son lo que son. Por una parte está lo concreto: «Porque cultura no es otra cosa sino esa premeditada, astuta, vuelta que se toma con el pensamiento —que es generalizador— para echar bien la cadena al cuello de lo concreto» ¹¹¹. Por otro lado está el más allá de lo concreto. De Rembrandt, observa Ortega que ponía en los utensilios de menaje el aura de lo santo: «Y es como si nos dijera en delicada amonestación: ¡Santificadas sean las cosas! ¡Amadlas, amadlas! Cada cosa es una hada que reviste de miseria y vulgaridad sus tesoros interiores, y es una virgen que ha de ser enamorada para hacerse fecunda» ¹¹². El odio destruye la intimidad y el mundo. El amor lo salva, lo pone al descubierto en la humanidad y así lo transfigura con el espíritu concreto y queda ‘transfigurado, transubstanciado, salvado’. Son las salvaciones orteguianas: Tratar de llevar cada cosa a su plenitud.

Es una nueva sensibilidad que nos centra en el universo y nos hace verlo en su novedad. Es Azorín que desvirtúa el poder corruptor del tiempo. «Y todas las cosas dentro de ese irónico espacio comienzan una existencia virtual, viven sin vivir en sí, y mueren porque no mueren, gozando de una vitalidad

109. VIII 313; IL (1947).

110. VIII 312-313.

111. I 284; «Vieja y nueva política», Conferencia (23.3.1914).

112. I 312; MQ (1914).

esencial y simbólica que les ha labrado el ingenioso triunfo del artista sobre la tercera dimensión. De análoga manera Azorín reduce pasado y futuro a la sola dimensión del presente y en ella los hace cohabitar: dentro del presente yace el pasado en condensación y se halla el futuro preformado»¹¹³.

Todas las cosas tienen su dimensión profunda, incluidas las más ordinarias. El hombre no vive sobre todo, y se puede decir que no vive casi nunca, en general, de los grandes valores, sino de su presencia pequeña y cotidiana. Hay que perfeccionar precisamente lo valetudinario. «En mi opinión, toda necesidad, si se la potencia, llega a convertirse en un nuevo ámbito de cultura. Bueno fuera que el hombre se hallara siempre reducido a los valores superiores descubiertos hasta aquí: ciencia y justicia, arte y religión. A su tiempo nacerá un Newton del placer y un Kant de las ambiciones»¹¹⁴. La sensibilidad para ser realidad nos centra en el universo.

Lo profundo se manifiesta en lo superficial, se oculta tras la superficie, pero sólo se manifiesta en ella. «El bosque está siempre un poco más allá de donde nosotros estamos»¹¹⁵. Lo presente de él es sólo un pretexto para que lo demás esté oculto y distante. Por eso en todos los idiomas la palabra 'bosque' tiene un halo de misterio, de invisibilidad que hace las cosas nuevas. Lo material tiene siempre otra dimensión, otra profundidad; y podemos caer por comodidad en un pecado capital cordial: la falta de amor por la que obligamos a las cosas a ser lo que no son. «Nada hay tan ilícito como empequeñecer el mundo por medio de nuestras manías y cegueras, disminuir la realidad, suprimir imaginariamente pedazos de lo que es»¹¹⁶. Y no servirá de ninguna disculpa decir que las profundidades nos ahogan; cierto que exigen esfuerzo, tiempo y compromiso de verdad. Pero ese es el reto: «El mundo profundo es tan claro como el superficial, sólo que exige más de nosotros»¹¹⁷.

Se dice que nos invade el mundo exterior. En verdad el predominio de los sentidos arguye falta de potencia interior. Es necesario acoger generosamente lo sensible para que coopere profundamente a la riqueza de cada personalidad. Llegamos así a la profundidad pero no con una vida y una realidad escañalada. «Como para el sensual el órgano es la retina, el paladar, las pulpas de los dedos, etc., el meditador posee el órgano del concepto. El concepto es el órgano normal de la profundidad»¹¹⁸. Cada cosa tiene una potencia secreta de ser más y se fecunda con la vida de otras cosas. La Naturaleza es la estruc-

113. I 239-240; «Nuevo libro de Azorín», *El Imparcial* (11.6.1911).

114. I 320; MQ (1914).

115. I 331; MQ (1914).

116. I 332; MQ (1914).

117. I 335; MQ (1914).

118. I 349; MQ (1914).

tura de este proceso: «Y es obra de amor naturaleza, porque significa generación, engendro de unas cosas en las otras, nacer la una de la otra donde estaba premeditada, preformada, virtualmente inclusa»¹¹⁹. La primavera es como la explosión visible de esa creación. Y en el Escorial, decía Ortega, «La primavera pasa por aquí rauda, instantánea y excesiva como una imagen erótica por el alma acerada de un cenobiarca»¹²⁰.

A veces el mundo exterior nos avasalla. Aunque también lo profundo es exterior a nosotros, no nos invade lo mismo, no nos ahorra el esfuerzo. «¡El mundo exterior! Pero ¿es que los mundos insensibles —las tierras profundas— no son también exteriores al sujeto? Sin duda alguna: son exteriores y aun en grado eminente. La única diferencia está en que la ‘realidad’ —la fiera, la pantera— cae sobre nosotros de una manera violenta, penetrándonos por las brechas de los sentidos mientras la idealidad sólo se entrega a nuestro esfuerzo. Y andamos en peligro de que esa invasión de lo externo nos desaloje de nosotros mismos, vacíe nuestra intimidad, y exentos de ella quedemos transformados en postigos de camino real por donde va y viene el tropel de las cosas»¹²¹.

Nuestro tiempo se caracteriza por hablar siempre de realismo. Tenemos la ilusión de la apariencia. No todas las épocas han sido así, sería vano e inhumano pretender que lo fueran. Para nosotros «real es lo sensible, lo que ojos y oídos nos van volcando dentro: hemos sido educados por una edad rencorosa que había laminado el universo y hecho de él una superficie, una pura apariencia. Cuando buscamos la realidad, buscamos las apariencias. Mas el griego entendía por realidad todo lo contrario; real es lo esencial, lo profundo y latente; no la apariencia, sino las fuentes vivas de toda apariencia. Plotino no pudo nunca determinarse a que le hicieran un retrato, porque era esto, según él, legar al mundo la sombra de una sombra»¹²².

Lo espectacular es pura exterioridad sin verdadero ser. Lo que llamamos realidad es, con frecuencia solamente, lo inerte sin vida, pura mecánica, pura soledad sin verdadera presencia. No da lugar a la sorpresa ni a la ventura. «Los hombres más finos han sentido siempre un secreto placer en verse pobres y ser nadie. Los rangos económicos y sociales se fundan en un principio de utilidad, y el hombre exquisito sabe desde hace dos mil años que a las cosas óptimas del universo les acontece ser inútiles»¹²³.

La pintura de Velázquez une perfectamente lo ideal en lo humilde. A ca-

119. I 350; MQ (1914).

120. I 329; MQ (1914).

121. I 349; MQ (1914).

122. I 373; MQ (1914).

123. I 409; «Cuadros de viaje»: «Se van, se van», *España* (9.9.1915).

da cosa le ocurre ser como un milagro, sin brillo, pero con una 'arisca independencia'. Ahí todo es real pero todo es posible. No es una monótona coincidencia sino una sencilla indocilidad donde reina secretamente el espíritu de aventura. Y «La aventura quiebra como un cristal la opresora, insistente realidad. Es lo previsto (sic), lo impensado, lo nuevo. Cada aventura es un nuevo nacer del mundo, un proceso único. ¿No ha de ser interesante?»¹²⁴.

Los dioses alegres ponen en el mundo antiguo ese aire de lo irreal, lo imposible presente en la vida ordinaria: «Los dioses significan una dinastía, bajo la cual lo imposible es posible. Donde ellos reinan, lo normal no existe: emana de su trono omnímodo desorden. La Constitución que han jurado tiene un solo artículo: *Se permite la aventura*»¹²⁵. Todo lo importante entre los hombres, lo grande para la humanidad, tiene un aire de irrealidad en la vida habitual. Pero siempre ha sido intentado sin descanso: «También justicia y verdad, la obra toda del espíritu, son espejismos que se producen en la materia. La cultura —la vertiente ideal de las cosas— pretende establecerse como un mundo aparte y suficiente, adonde podamos trasladar nuestras entrañas. Esto es una ilusión, y sólo mirada como ilusión, sólo propuesta como un espejismo sobre la tierra, está la cultura puesta en su lugar»¹²⁶. Hoy hay que unir más, naturaleza y cultura; por ejemplo, ya no es tan claro, ni en ciencias, el puro mecanicismo determinista, se le sigue invocando pero todo es muy incierto, ni siquiera lo peor es seguro. Bergson fue antes de Ortega y para su tiempo una orientación nueva en la parálisis determinista general de la época. La biología actual vgr., E. Morin, Ayala, etc, no avala tampoco esa ideología: «Dar como fundamento al determinismo histórico nociones biológicas es tan ilusorio, que un pensador sutil de nuestros días el doctor melifluo Mr. Bergson, ha podido restaurar, merced a ellas, el extremo indeterminismo. Un cerebro es para Bergson una fábrica de indeterminaciones, un aparato de liberación»¹²⁷.

2.2.2. *El yo y lo otro*

De todos modos naturaleza y cultura se contraponen. La naturaleza es espontánea e inmediata, la cultura es mediación y humanidad cultivada: «Cuando un hombre recibe una bofetada, la naturaleza le incita a un movimiento reflejo y espontáneo, que suele ser otra bofetada; a veces el movimiento reflejo es un puntapié. Jesús, hombre de Siria, sintió cuando le abofetearon una meji-

124. I 379; MQ (1914). No es vano el título sobre Ortega de CEREZO, P., *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona 1984.

125. I 377; MQ (1914).

126. I 385; MQ (1914).

127. I 413; «La guerra, el pueblo y los dioses», *Summa* (15.12.1915).

lla ese mismo impulso; pero como era además un Dios, acertó a dominarlo, y poniendo al escarnio la otra mejilla creó una de las formas superiores de la cultura: el espíritu de sacrificio y paciencia»¹²⁸.

Lo natural sin cultivar es chabacanería, brutalidad: «Lo sincero, lo espontáneo en el hombre es, sin disputa, el gorila»¹²⁹. Todo cinismo se adorna siempre con aire de franqueza para entrar en sociedad. Así se deja mandar al animal que llevamos dentro, no al hombre verdadero, no a nuestro auténtico yo. «Según Fichte, el destino del hombre es la sustitución de su *yo* individual por el *yo* superior. No asuste esta fórmula metafísica: ese *yo* superior no es cosa vaga e indescriptible; es meramente el conjunto de las normas: el código de nuestra sociedad, la ley lógica, la regla moral, el ideal estético. Es, también, la buena educación. Cada acto que realizamos nos propone el dilema conocidísimo: o seguir nuestro gusto o ajustar nuestra voluntad a la ley superior. Cuando Ignacio de Loyola, dudando entre si volvería a zarandear al moro aquel blasfemo de la Virgen o continuar su jornada a Manresa, dejó la decisión a la mula que cabalgaba, quiso darnos lo que se llama un ejemplo negativo, y era como decirnos: ‘No hagáis nunca lo que yo ahora hago: que en vuestros actos no decida nunca vuestra mula’»¹³⁰.

El noble aspira a ley y orden, el grosero a su capricho. Cultura es sacrificio y gratuidad. «El romanticismo, el anarquismo, el energumenismo acaso no sean más que ensayos para justificar la debilidad del hombre en la pugna con su orangután interior»¹³¹. El yo individualista, egoísta, cerrado y sin transcendencia no importa. Ese es el falso yo. Por eso Ortega decía: «El yo, la terrible cosa del yo, que solía hacer recordar a Renan el agujero cónico de la voraz *formica leo*, me interesa muy raras veces cuando se trata del yo ajeno, pero nunca cuando se trata del propio yo, y si no resultara de excesiva rimbombancia, en lugar de yo, escribiría siempre nosotros, como hacían los griegos, hombres de ánimo enredado y objetivo, que llevaban la galantería hasta la metafísica»¹³².

El yo egoísta es interesado, no mira más allá de sus utilidades e intereses. Renan piensa que más allá de lo útil siempre hay una realidad verdaderamente interesante, por eso decía: «‘Admiro la libación antigua: Echar un poco de

128. I 459; POC (1916): «Renan. La libación» (4.1909).

129. I 461; POC (1916): «Renan. La libación» (4.1909).

130. I 461-462; POC (1916): «Renan. La libación» (4.1909).

131. I 462; POC (1916): «Renan. La libación» (4.1909).

132. I 439; POC (1916): «¿Hombres o ideas?» (6.1908). Sobre el tema del yo véase también: GUENON, *L'Homme et son devenir selon le Vedantâ*, Bossard, Paris 1925, 35; 75; 207 ss, donde se distingue el ‘soi’, que es transcendencia del ‘moi’, que es individualidad; y diversos estados según las conciencias; y el viaje de liberación divina. BO. También sobre el falso y el verdadero yo cfr. DEUSSEN, P., *Die Geheimlehre des Veda*, Brodtkhaus, Leipzig 1921.

nuestro bien no se sabe a quién. Ahora se diría: *¿Ud (sic) quid perditio haec? ¿A qué este derroche? Es inútil. ¡Ah es inútil! ¿Por ventura lo invisible no es nada? Me agrada que se le hagan sacrificios, aunque sólo fuera por probar la realidad de lo que no es palpable'»*¹³³.

El auténtico yo nos conduce al misterio, a lo que no es él mismo. «Recordad los versos más citados de Goethe: 'Suma delicia de las criaturas sólo es la Personalidad' (el ser sí mismo)... Vamos a palpar, temblando de placer, las morbideces del yo»¹³⁴. El yo es lo más problemático, nuestra profundidad personal. Por eso es tan importante saber si cree cada uno, en el fondo, lo que parece creer en la vida normal. Es una arqueología de la intimidad, comenzar a conocerse realmente. «¡Vano empeño! Las capas geológicas de *mi fondo* se suceden unas bajo otras, con su fauna variada, suave o atroz. Yo no soy últimamente éste, ni éste de más abajo. Son falsos yos que me han colonizado, que han venido de fuera: ideas recibidas, preferencias que el contorno me ha impuesto, sentimientos de contagio, personalidades mías que en todo momento puedo revocar, sustituir, modificar. Y yo, incitado por Goethe a esta excursión vertical, busco mi yo *mismo*, no un yo cualquiera: mi yo necesario e irrevocable»¹³⁵.

Nuestra intimidad, nuestro yo, nuestro fondo es abismático por eso no es fácil comprendernos. Cada hombre es una gran profundidad. Y la vida, al ser constitutivamente quehacer y estarse haciendo o des-haciendo, no es fácil de sorprender en su realidad definitiva. El hombre es a la vez dentro y fuera. Lo interior, el alma, no es una cosa espiritual contrapuesta a lo corporal, sino algo más sutil y espectral. En cambio el yo auténtico es norma de conducta, como una guía, en el quehacer sin descanso de la vida por llegar a ser sí misma, perpetua aspiración, nunca del todo cumplida: «Esta es la diferencia entre Dios y nosotros. Él está dentro de sí, flota en sí mismo, lo que le rodea no es diferente de lo que él es... Pero la vida humana es precisamente la lucha, el esfuerzo, siempre más o menos fallido de ser sí mismo»¹³⁶.

En la antigüedad no hay propiamente yo, sólo hay nosotros. San Agustín es una excepción, un brote inusitado de modernidad en el mundo antiguo. Su discurso es grito humano auténtico. «No sólo escribe sus confesiones —género literario en el que el punto de 'hablada' coincide exactamente con la criatura real que escribe—, sino que toda su obra, es, efecto, confesión, como la de Chateaubriand. Por eso suena a grito. El estilo de san Agustín es un grito pelado, aunque bastante retorcido»¹³⁷.

133. I 463; POC (1916); «Renan. La libación» (4.1909).

134. XII 139; LM (1932-1933) (30.3.1933).

135. XII 140; LM (1932-1933) (30.3.1933).

136. XII 140.

137. IV 389; GD (1932); «Prólogo-conversación» (con Fernando Vela). Sin fecha.

Hay hombres que viven en sí mismos y hay personas que apenas entran en sí. El alemán vive hacia dentro. El meridional hacia fuera. También aquí san Agustín es una excepción. Hay muchas situaciones diversas; por ejemplo: «El que nace solitario jamás hallará compañía que no sea una ficción»¹³⁸. En cambio, entre los mediterráneos hasta el alma parece cuerpo. Sócrates avisa al meridional: Conócete a ti mismo. Fichte, niño terrible del kantismo, dice Ortega, identifica el yo con el ser-para-sí. Aristóteles reserva para Dios el ser-para-sí. Toda intimidad supone soledad: «En plena Edad Media, tiene la audacia el maestro Eckhart de afirmar que la realidad suma —la divina— se halla, no fuera, sino en lo más íntimo de la persona, y llama a esa realidad ‘el desierto silencioso de Dios’. Leibniz fabricará intelectualmente un mundo compuesto de *yos*, en cada uno de los cuales nada penetra. Las mónadas no tienen ventanas. Kant da el paso decisivo. Deja sólo una mónada, deja un solo y único yo, centro y periferia de toda realidad»¹³⁹.

Ortega habla de tres *yoes* distintos que integran de modo trinitario nuestra persona: el yo de la esfera psicocorporal, el del alma y el yo espiritual y mental. Hay que preguntarse cuál de los tres somos verdaderamente. Así aprendemos a distinguir entre lo que meramente nos es evidente, lo que realmente es, y lo que debe ser. Como dice Ortega: «Cuando obramos en virtud de un deber penoso, lo hacemos en contra de una porción de inclinaciones opuestas que en nosotros hay, frente a las cuales se yergue ese núcleo personalísimo del ‘yo’ que quiere, monarca riguroso de un Estado inquieto. Esas inclinaciones dominadas son ciertamente ‘mías’ pero no son ‘yo’. Por eso me advierto como colocado fuera de ellas, frente a ellas, en contra de ellas; es decir, ‘yo’ en contra de ‘mí’»¹⁴⁰.

Entonces nos preguntamos por nuestro verdadero yo, por cuál es nuestra auténtica persona. Ortega distingue, como Klages y Max Scheler, entre el espíritu que es lo racional, o mejor, la realidad más serena y el alma que es el torbellino del deseo: «Esto nos lleva a una capital distinción psicológica entre el espíritu —facultad no individual— y el alma, que es nuestra persona, en cuanto diferente de las demás. El espíritu carece de sentimientos: piensa y quiere. El alma es quien desea, ama, odia, se alegra y se compunge, sueña e imagina. Ambos poderes coliden perpetuamente dentro de nosotros, siendo de notar que el espíritu se ocupa principalmente en detener el automatismo de nuestra alma»¹⁴¹.

138. IV 35; «Kant. Reflexiones de un centenario» (1724-1924). III, en *Revista de Occidente* (1924).

139. IV 38.

140. II 461; E V (1926): «Vitalidad, alma, espíritu. III» (5.1924).

141. II 588; E VII (1930): «Sobre la expresión fenómeno cósmico» (8.1925).

El yo no es sólo el que sigue las leyes verdaderas de la lógica y la matemática sino también las de la ética frente a lo que en nosotros las esquivamos. «¿Quién es en nosotros el verdadero e individual personaje? El viejo racionalista prefería suponer que somos eminentemente el yo que recapacita y resuelve. Pero ese yo es, en rigor, idéntico en todos. El yo que piensa la geometría es ubicuo y genérico. Por otra parte, funciona en la medida que se supedita a las leyes generales y objetivas de la lógica o la ética»¹⁴². La persona es también su alma, lo que no es tan dócil y es en cada uno especial, todo un océano insondable: «Cuando hablamos con alguien estamos 'viendo' su alma como un mapa marino abierto ante nosotros. Y elegimos lo que se puede decir y excusamos lo que se debe callar, esquivando así los arrecifes de aquel alma, cuya figura nos parece palpar con unas manos místicas que de nuestra mente brotan»¹⁴³. Algunos son verdaderos zahoríes del alma, otros, por el contrario, carecen verdaderamente de sensibilidad. No descubren el significado ni del gesto, ni de la desnudez, ni del vestido. No distinguen el estilo de cada persona, su verdadera personalidad, de su apariencia puramente exterior. Siempre lo externo nos remite más allá. La palabra y el gesto se evaporan. La obra y el escrito, del alma, quedan: «No es desdeñable enseñanza que la materia, lo más opuesto al alma, sea la encargada de hacer vivir a ésta. El resto del espíritu que no ha logrado materializarse se evapora»¹⁴⁴.

En cualquier caso al pensar o al querer abandonamos, en cierto modo, nuestra individualidad, dejamos el individualismo para adentrarnos en el orbe universal de todos. «De suerte que aun siendo lo más personal que hay en nosotros —si por persona se entiende ser origen de los propios actos—, el espíritu, en rigor, no vive de sí mismo, sino de la Verdad, de la Norma, etc., etc.»¹⁴⁵. El espíritu no vive de sí mismo ni descansa en sí, tiene su fundamento en un 'orbe universal y transubjetivo'. Si funcionase por sí mismo a lo genio, a su gusto, no sería verdaderamente espíritu: «Parejamente define Kant la voluntad espiritual por el imperativo categórico, según el cual sólo se puede querer lo que todos pueden querer. De modo que el espíritu, intelectual o volitivo, excluye la exclusión, elimina la singularidad, nos suma e identifica con los demás, al paso que el alma vive de sí misma y por su cuenta, aparte del mundo y de todo otro sujeto, llevándose a sí misma en vilo y sin apoyo en orbe objetivo alguno. Pensar es salir fuera de sí y diluirse en la región del espíritu universal. Amar, en cambio, es situarse fuera de todo lo que no sea yo y ejer-

142. II 588.

143. *Ibid.*, 589; E VII (1930).

144. II 711; E VIII (1934): «Egipcios», en *Revista de Occidente* (1925).

145. II 467; E V (1926): «Vitalidad, alma y espíritu» (5.1924).

cer por propio impulso y propio riesgo esa peculiar acción sentimental. El alma, forma, pues, un recinto privado frente al resto del universo, que es, en cierto modo región de lo público. El alma es 'morada', aposento, lugar acotado para el individuo como tal, que vive así 'desde' sí mismo y 'sobre' sí mismo, no 'desde' la lógica o 'desde' el deber, apoyándose 'sobre' la Verdad eterna y la eterna Norma»¹⁴⁶.

Frente al capricho, a la insolencia, al Dios de la pereza o la africanización de España, Ortega propone mantener la dignidad y el gesto eterno del espíritu. «La materia no es nada; el orden, la medida, la ficción, lo convencional, la postura, son todo. Debemos exclamar como una vez Renán: 'Me gusta ponerme de rodillas delante de nada'»¹⁴⁷. Spinoza fecundó en Renán su «sensibilidad poética para las realidades metafísicas»¹⁴⁸. También Spinoza influye ampliamente en Goethe. Dice Ortega: «Imaginad un hombre severo y puro, veraz y todo lleno de temblores divinos: dentro de su pecho sigue ardiendo la zarza inextinguible desde la cual habla Dios a los hijos de la romántica nación judaica, pueblo triste y lírico que ocupa el primer lugar en la estadística de los productores de melancolía. Ese hombre, usando de la claridad geométrica, nos dice que cada cosa, si sabemos orientarla hacia la eternidad, puede servirnos de fórmula para expresar el resto de las cosas»¹⁴⁹. Para Ortega el panteísmo de Spinoza es la filosofía gremial propia de los poetas.

Esto no debe significar la perdición en las brumas idealistas o panteístas. Para Ortega el idealismo no debe ser imbecilización. «El idealismo verdaderamente habría de llamarse realismo»¹⁵⁰. Para Cézanne arte es 'realización'. Ortega lo llama individualización pero es lo mismo. Ni el hombre ni las cosas deben perderse en la bruma; han de concretarse y perfeccionarse; como el caballero de la mano al pecho del Greco en la vida real era una persona cualquiera. «El Greco fue quien, en su cuadro, lo individualizó, lo concretó, lo realizó para toda la eternidad»¹⁵¹.

Todo eso no debe autorizar al egoísmo y el individualismo subjetivista. Precisamente el hombre, entre el orangután y Dios, anda a la búsqueda de una orientación eterna y objetiva pero siempre cae en los subjetivismos. Dice Ortega: «En tanto no llegamos a Dios, y diluyéndonos en él perdemos la secreta lepra de la subjetividad». («Repito que esto es blasfemia. (Nota de 1915)»), del

146. II 467. Para Natorp y Simmel la conciencia es el origen de la religión, cfr. SCHOLZ, S., *Religionsphilosophie*, Reuter, Berlin² 1922, 273-274. BO.

147. I 463; POC (1916): «Renan. La libación» (4.1909).

148. I 463.

149. *Ibid.*, 463-464.

150. *Ibid.*, 486; POC (1916): «Adán en el Paraíso» (1910).

151. I 487.

yo individual, vivimos en una atmósfera de error, y hemos de limitarnos a preferir unos errores a otros para orientarnos de la manera menos mala posible»¹⁵². En este sentido: «La liberación es la ausencia de todo sentimiento del yo, la libertad de la mente, la libertad de acción»¹⁵³.

Es preciso salir de la niebla hacia la claridad, de la irracionalidad subjetiva hacia la filosofía estricta y exigente. Desde muy pronto lo aceptó así Ortega: «Cohen obligó a tomar contacto íntimo con la filosofía difícil y, sobre todo, renovó la voluntad de sistema, que es lo específico de la inspiración filosófica»¹⁵⁴.

Desde muy pronto Ortega pone en boca de su seudónimo, el místico Rubín de Cendoya, estas decisivas palabras: «Por una idea diéramos nuestra escasa fortuna; por una teoría, nuestra vida; por un sistema, yo no sé que diéramos por un sistema. De todos modos, el paisaje no excluye nunca la teoría: el paisaje es pedagogo»¹⁵⁵. No hay lugar, pues, para el irracionalismo subjetivista. Como afirma Ortega en otro lugar: «Cuando hemos descrito acertadamente un fenómeno hemos formulado una verdad absoluta; que, según veremos, un entendimiento divino o, lo que es lo mismo, un entendimiento infinito si lo hubiera, no puede menos de reconocer y es también para él válida»¹⁵⁶. Pero esa claridad, tan husserliana, no impide, en ese mismo momento, afirmar el sistema de la razón vital. «Pero renunciemos al sugestivo tema —para mí personalmente de importancia sin par, como ocurre siempre al padre con el hijo— de exponer en qué consista concreta y metódicamente ese ‘sistema de la razón vital’»¹⁵⁷.

En efecto, es en la vida donde encontramos, la verdad, el hombre y el ser. «El hombre es el problema de la vida»¹⁵⁸. No se trata de biología. Tampoco es cuestión de hacer falsa mística: «Nada menos místico que lo que yo quiero decir: todas las cosas viven»¹⁵⁹. La vida es lo mismo que el ser. Y el ser de las cosas tiene un sentido relacional. Donde quiera que pisamos, como dice el proverbio, hay cien senderos. «Según esto, la esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones»¹⁶⁰.

152. *Ibid.*, 447; POC (1916): «Renan. Introducción metódica» (4.1909).

153. KRISHNAMURTI, *Annales 1931*, Revista de la Estrella, 1932, 73. BO.

154. Citado de ‘Prólogo para alemanes’ VIII 27 por GALLEGO MORELL, A., *Ortega en Marburg*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 441.

155. I 494; POC (1916): «Al margen del libro ‘Los Iberos’» (8.1909).

156. XII 391-392; IP (1914-1916).

157. XII 392.

158. I 481; «Adán en el Paraíso» (1910).

159. I 481.

160. *Ibid.*

2.2.3. *La vida y la ciencia, el ser del hombre y el de las cosas.*

La ciencia, generalmente, no se hace cuestión de sus principios y creencias. Se vive en la seguridad de los propios supuestos: «La verdad de esos principios se da por supuesta como el valor en la hoja de servicio de los militares»¹⁶¹. Esto lleva a la ciencia, en algunas ocasiones, a situaciones ridículas cuando se la utiliza como la nueva magia. Por eso dice irónicamente la zarzuela española: «*Hoy las ciencias adelantan / que es una barbaridaz...*» (sic)¹⁶².

Al contrario de la ciencia, la filosofía vive en duda permanente desde sus fundamentos. La filosofía es siempre «corrección radical de sí misma»¹⁶³. El filósofo se aleja de la opinión corriente y sus supuestas seguridades: «La duda es consustancial a la filosofía»... «Se dice que los filósofos no están nunca de acuerdo en lo decisivo como lo están los físicos o los matemáticos. La realidad no es ésta, claro está»¹⁶⁴. La filosofía es insigne retirada, anábasis. Descartes se retiró de todo, recogido en sí, era el 'Señor D'Ecart', el «Señor Aparte»¹⁶⁵. Tal es el prototipo del filósofo y también un verdadero moderno. Y sin embargo «Esta retirada de la opinión pública proyecta sobre el filósofo un esencial anacronismo». ... «Por tanto, la cosa será lamentable pero es así: *opinión pública y filosofía* se son mutuamente anacrónicas. La opinión pública está siempre retrasada, la filosófica es siempre prematura»¹⁶⁶.

Le falta a la opinión pública, como a la ciencia, el saber ir al fondo de la cuestión. Así «La ciencia se afana por descubrir *el ser* inagotable que constituye la vitalidad de cada cosa. Pero el método que emplea compra la exactitud a costa de no lograr nunca del todo su empeño»¹⁶⁷. La verdadera física está más allá de lo inmediato. Los cuerpos físicos se mueven, pesan, etc, pero la física no: «Es que, señores, la física está más allá de los hechos físicos: la física es un hecho metafísico». ... «Ciencia, moral y arte son los hechos específicamente humanos. Y viceversa, ser hombre es participar en la ciencia, en la moral, en el arte»¹⁶⁸. El arte recompone la unidad entre la naturaleza y el espíritu que la ciencia ha roto: «La ciencia rompe la unidad de la vida en dos mundos: naturaleza y espíritu. Al buscar el arte la forma de la totalidad tiene que fundir nuevamente esas dos caras de lo vital. Nada hay que sea sólo materia, la mate-

161. XII 159; SRH. *La razón histórica*, Buenos Aires (1940).

162. XII 160.

163. *Ibid.*

164. *Ibid.*

165. *Ibid.*, 162.

166. *Ibid.*

167. I 482; POC (1916): «Adán en el Paraíso» (1910).

168. I 512; POC (1916): «La pedagogía social como programa político», Bilbao (12.3.1910). El individuo no es el individuo biológico.

ria misma es una idea; nada hay que sea sólo espíritu, el sentimiento más delicado es una vibración nerviosa»¹⁶⁹.

La persona no puede ser plenamente conocida con los métodos naturalistas; en cada ser, persona o cosa, se encarna todo el mundo-universo, es una totalidad infinita de relaciones. La emoción de las perspectivas infinitas deja en nosotros como un 'poso divino'. «La infinidad de las relaciones es inasequible; el arte busca y produce una totalidad ficticia, una *como* infinitud»¹⁷⁰. En esa totalidad, «diríase que de pronto, sin previo aprendizaje, hemos sido elevados a una intuición suprahumana»¹⁷¹. Para Ortega el arte de Zuloaga es la plástica de esa aparición, la antiinercia, la antimateria, la antitritivialidad: «Diríase de algunos cuadros de Zuloaga que son como desfiladeros por donde irrumpe procelosamente un dinamismo superior a ellos e independiente de ellos»¹⁷². Zuloaga es la antivulgaridad y es realmente la vitalidad que trata de «desarticular las formas triviales, las formas materializadas, y con un leve toque, articularlas según el Espíritu»¹⁷³. Zuloaga pinta lo material, la crueldad de los seres donde cada cual es enemigo de sí mismo y todos ignoran qué es amor, admiración, lo esencial de la vida y en definitiva el arte: «Me refiero a Valle-Inclán, cuando dice: 'El Arte es el arte de lo eterno, de lo que no tiene edad'»¹⁷⁴. Y lo eterno es lo necesario, aquello sin lo cual no se puede vivir pues la vida ya no es vida cuando falta.

Eso no quiere decir que la forma ideal de vivir sea al modo como se suele decir del alemán que para machacar en un mortero tiene que plantearse antes el problema de la armonía universal y lo que significa su acto dentro de ella¹⁷⁵. El entendimiento es sólo una parte de nuestra vida, están también las creencias, la verdad científica y su aplicación a la vida: «Las *creencias*, es decir, todo aquello con que, queramos o no, contamos —forman el estrato de pavorosa-seriedad que es constitutiva y últimamente vivir. La *verdad científica*, en cambio, la *teoría*, pertenece como la literatura al orbe irreal de la fantasía. Lo serio de la teoría es su aplicación, su práctica. Toda teoría es, en principio, practicable; pero ella, la teoría misma, es irrealidad e imaginación. De aquí que el temple adecuado de teorizar —proseguía yo— no sea la abrumadora seriedad del vivir, sino la alcióonica jovialidad del deporte»¹⁷⁶.

169. I 485; POC (1916): «Adán en el Paraíso» (1910).

170. I 484; POC (1916): «Adán en el Paraíso» (1910).

171. I 484; POC (1916): «Adán en el Paraíso» (1910).

172. I 538; POC (1916): «La estética de 'El enano Gregorio el botero'».

173. I 540; POC (1916): «La estética de 'El enano Gregorio el botero'».

174. I 542; POC (1916): «La estética de 'El enano Gregorio el botero'».

175. I 493; POC (1916): «La estética de 'El enano Gregorio el botero'».

176. XII 166; SRH. *La razón histórica*, Buenos Aires (1940).

De ahí no se debe deducir que la filosofía o la ciencia son cosa de capricho. Dentro de cada uno hay como una especie de gorila pero también un hombre capaz de «sentir emociones de valor trascendente»¹⁷⁷. Existe ciertamente el ser humano caprichoso. «Mas a la vera de ese mundo sólo nuestro, de ese *yo* individual y caprichoso, hay otro *yo* que piensa la verdad común a todos, la bondad general, la universal belleza»¹⁷⁸. El diálogo entre una y otra dimensión es fundamental a fin de conseguir la integración del hombre. No hay sólo lo material, no existe tampoco separado lo espiritual; ambos se complementan mutuamente: «Ojos, oídos, tacto son la hacienda del espíritu; el poeta muy especialmente tiene que comenzar por una amplia cultura de los sentidos»¹⁷⁹. Eso es la sensualidad cultivada. El tacto es nuestro cuerpo a cuerpo con las cosas, un espíritu puro no tropezaría con este mundo. «El hombre es, pues, ante todo, alguien que está en un cuerpo y que en este sentido —repárese, sólo en este sentido— sólo es su cuerpo». ... Los griegos en cambio, «dado que en griego cuerpo es *sôma* y tumba *sêma*, repetían *sôma sêma* —cuerpo-tumba, cuerpo-cárcel»¹⁸⁰. Para nosotros lo material refiere a lo resurreccional, la limitación a lo infinito, nuestros pensamientos a un mundo, nuestra vida a un paisaje. Cuando perdemos esa otra dimensión, «Como nos han quitado la otra mitad de nuestro ser, sentimos el dolor de la amputación en la mitad que nos queda»¹⁸¹. Son éstos, pensamientos de Ortega en una fiesta de Resurrección en el Escorial, donde se ven las nubes que nuestros pintores colocan detrás de nuestros Crucificados, «nubes de gloria y de triunfo después de la muerte.

El Monasterio es un sepulcro inmenso, sobre el cual este cielo de abril parece el escenario dispuesto a una resurrección»¹⁸². El viento indomable lo sojuzga todo estos días como «un tremendo ser, todo ímpetu y coraje, pasión y voluntad». ... «No en vano ha sido el viento siempre para la imaginación humana símbolo de la divinidad, del puro espíritu. En la Biblia suele Dios presentarse bajo la especie de un vendaval, y Ariel, el ángel de las ideas, camina precedido de ráfagas. Mientras por materia entendemos lo inerte, buscamos con el concepto de espíritu el principio que triunfa de la materia, que la mueve y agita, que la informa y transforma y en todo instante pugna contra su poder negativo, contra su trágica pasividad. Y, en efecto, hallamos en el viento una criatura que, con un mínimo de materia, posee un máximo de movilidad: su

177. I 512; POC (1916): «La pedagogía social como programa político», Bilbao (12.3.1910).

178. I 521; POC (1916): «La pedagogía social como programa político», Bilbao (12.3.1910).

179. I 572; POC (1916): «Los versos de Antonio Machado».

180. VII 125; HG (1949-1950).

181. II 149; E II (191): «Muerte y resurrección» (1917).

182. II 150; E II (1917): «Muerte y resurrección» (1917).

ser es su movimiento, su perpetuo sostenerse a sí mismo, trascender de sí mismo, derramarse más allá de sí mismo. No es casi cuerpo, es todo acción: su esencia es su inquietud. Y esto es, de uno u otro modo, en definitiva, el espíritu: sobre la mole muerta del universo una inquietud y un temblor»¹⁸³.

El cuerpo humano es más que cuerpo, la carne humana tiene interioridad. Es la intimidad de la vida, un secreto, un arcano: «En el caso del hombre, esta intimidad de lo vital se potencia y enriquece desmesuradamente merced a la riqueza de su alma. El hombre exterior está habitado por un hombre interior. Tras del cuerpo está emboscada el alma»¹⁸⁴. Entre lo patente y lo latente, «La carne nos presenta de golpe, y a la vez un cuerpo y un alma, en indisoluble unidad». ... «Vida orgánica es siempre intimidad, realidad oculta, como lo es el alma o el espíritu»¹⁸⁵. Esa unidad es indiferente a las teorías materialistas o positivistas. Esa intimidad es el cuerpo que nos la presenta inseparable del alma: «Nuestra carne es un medio transparente donde da sus refracciones la intimidad que la habita»¹⁸⁶. La carne humana tiene sentido. Los griegos llamaron 'logos' a lo que hace sentido y tiene sentido, los latinos lo tradujeron por 'verbo'. «Pues bien: en el cuerpo del hombre el verbo se hace carne; en rigor, toda carne encarna un verbo, un sentido. Porque la carne es expresión, es símbolo patente de una realidad latente. La carne es jeroglífico. Es la expresión como fenómeno cósmico»¹⁸⁷. El mundo expresa el alma, no hay materialismo ni espiritualismo. Pero la biología utilitarista que es violenta e imperialista no explica el enigma de lo débil y su belleza.

El hombre no es, por lo tanto, un ser puramente biológico. Como lo dice Ortega: «Ahora debemos preguntarnos: ¿es el hombre un individuo biológico, un puro organismo? La contestación será inequívoca; no: no es sólo un caso de la biología, puesto que es la biología misma. No es sólo un grado en la escala zoológica, puesto que es él quien construye la escala entera»¹⁸⁸. No hay cuerpo sólo como no hay espíritu solamente: «El espíritu, psique o como quiera llamarse al conjunto de los fenómenos de conciencia, se da siempre fundido con el cuerpo, y al querer pensarlo aparte se ha tendido siempre a corporizarlo. Milenios de esfuerzo ha costado al hombre aislar esa pura intimidad psíquica que dentro de sí mismo sentía o presumía alojada en el interior de los otros cuerpos vivos»¹⁸⁹. La conciencia es todo y no es nada, es lo mejor y lo

183. II 150-151; E II (1917): «Muerte y resurrección (1917).

184. II 578; E VII (1930): «Sobre la expresión fenómeno cósmico» (8.1925).

185. II 579; E VII (1930): «Sobre la expresión fenómeno cósmico» (8.1925).

186. II 580; E VII (1930): «Sobre la expresión fenómeno cósmico» (8.1925).

187. II 580; E VII (1930): «Sobre la expresión fenómeno cósmico» (8.1925).

188. I 511; POC (1916): «La pedagogía social como programa político», Bilbao (12.3.1910).

189. II 395; E IV (1925): «Las dos grandes metáforas» (1924).

más engañoso. Podemos engañarnos a nosotros mismos; y, como en la modernidad la conciencia es creación, podemos hacer cosas falsas. En cualquier caso: «Goethe concede la palma del universo ‘a la eterna inquieta, eterna moza, hija de Júpiter, la Fantasía’. Leibniz reducirá lo real a la mónada, que consiste puramente en un poder espontáneo de representar. Kant hará girar su sistema como sobre un gozne, sobre la *Einbildungskraft*, imaginación. Schopenhauer nos dirá que es el mundo nuestra representación, la gran fantasmagoría, telón irreal de imágenes que proyecta el oculto apetito cósmico. Y Nietzsche joven no acertará a explicarse el mundo sino como juego escénico de un dios aburrido. ‘Sueño es el mundo y humo a los ojos de un eterno descontento’.

Entretanto, el yo ha sido favorecido por el más sorprendente cambio de fortuna. Como en las consejas de Oriente, el que era mendigo se despierta príncipe. Leibniz se atreve a llamar al hombre *un petit Dieu*. Kant hace del yo sumo legislador de la naturaleza. Y Fichte, desmesurado como siempre, no se contentará con menos que decir: el Yo es todo»¹⁹⁰.

2.2.4. *El hombre y sus valores*

En todo caso la ética nueva y eterna nos invita al respeto, a tratar al otro como a mí mismo, como a otro yo, no como una cosa a la que se utiliza y se deja sino como un fin en sí mismo, como un auténtico yo que es a la vez prójimo: «Usar, utilizar sólo podemos las cosas. Y viceversa: cosas son los puntos donde se inserta nuestra actividad utilitaria. Ahora bien: ante todo podemos situarnos en actitud utilitaria, salvo ante una cosa, salvo ante una sola cosa, ante una única cosa: Yo.

Kant reduce la moral a su conocida fórmula: obra de tal manera que no emplees sólo como medios a los otros hombres, que sean como fines de tus propios actos. Hacer, como Kant, de estas palabras la expresión de una norma y el esquema de todo deber equivale a declarar que de hecho cada uno de nosotros usa de los demás congéneres, los trata como cosas. El imperativo de Kant, en sus varios dictados, aspira a que los demás hombres sean para nosotros personas, no utilidades, cosas. Y esta dignidad de la persona le sobreviene a algo cuando cumplimos la máxima inmortal del Evangelio: trata al prójimo como a ti mismo. Hacer de algo un *yo mismo* es el único medio para que deje de ser cosa»¹⁹¹. La buena voluntad es la que hace del *tú* y del *él*, lejanos y grises, un auténtico yo.

Por este camino el amor hace que cada ser llegue verdaderamente a ser lo

190. II 399; E IV (1925): «Las dos grandes metáforas» (1924).

191. VI 250; *Prólogos* (1914-1943): «Ensayo de Estética a manera de Prólogo» (1914).

que es. El amor nos revela el ser auténtico de las cosas y las personas: Al percibir, forma una trama mística donde cada cosa nace en su 'intransferible ideal'. El amor es activo y salvador, por él la realidad se convierte en el origen de todas las cosas incluidas sus normas y aspiraciones. Sin amor el mundo se vuelve como Hamlet del que dijo Mallarmé que era 'el Señor latente que no puede llegar a ser'»¹⁹².

En cambio, por el dolor descubrimos la soledad de cada cosa, su línea negra de limitación que encierra a cada ser «dentro de sí, *sin ventanas hacia fuera*, como Leibniz decía, pero sin el infinito que este hombre contento metía dentro de cada uno»¹⁹³. El dolor aprieta al ser humano contra el no ser, nuestra realidad contra lo real. El hombre es como el centauro, a la vez realidad sensual y conciencia ausente. No hay positivismo de lo inmediato, aislado. Ortega está por el «positivismo absoluto contra parcial positivismo. Deducciones, teorías, sistemas son verdad si cuanto en ellas y en ellos se dice ha sido tomado por visión directa de los mismos objetos, de los fenómenos mismos»¹⁹⁴. El centauro es el hombre total, preceptor de héroes, Chirón¹⁹⁵. Es la intuición como unión de lo sensible y lo infinito. Todo conocimiento sensible contiene lo infinito¹⁹⁶. Pero no hay que confundir, hay que permanecer en todas las cosas, no fugarse al otro mundo. Así todas las cosas en su dimensión perfecta nos indican lo absoluto. Las ruinas son la nostalgia infinita de lo divino y perfecto: «Las formas del objeto se nos presentan desde luego como partes rotas y mancadas de algo que fue íntegro y luego violentado: en la manera de defecto y de falta pervive idealmente el entero edificio en aquella su parte restante, está en ella aludido y como recordado. Esta reminiscencia del todo en la parte, esta nostalgia de la parte hacia el todo, este conservar lo roto su herida y perpetuar su lamento por la pasada salud e integridad, es el motivo fenomenológico en que se funda la característica melancólica de las ruinas»¹⁹⁷.

Lo real y lo irreal se remiten mutuamente. Quizá este fue, dice Ortega, el pecado original: la ruptura entre lo real y, su misterio, lo irreal. El realismo bronco olvida el esplendor original y vocacional de las cosas; a lo más, lo reduce, malamente, al resplandor fascinante y seductor de las mismas, no su auténtica apoteosis, su divina humildad, sino su soberbio idealismo: «Tácita o paladinamente, la vida de cada ser es un ensayo de apoteosis. De lo que en no-

192. II 38; E I (1916): «Estética en el Tranvía» (1916).

193. II 32; E I (1916): «Cuando no hay alegría» (1916).

194. II 66; E I (1916): «Conciencia, objeto y las tres distancias de éste» (1915-1916).

195. DUMEZIL, G., *Le problème des Centaures*, P. Guethner, Paris 1929, 168.

196. MULLER, M., *Origine et Développement de la Religion*, C. Reinwald, Paris 1879, 32: En todo conocimiento sensible se contiene el infinito.

197. XII 382; IP (1914-1916).

sotros hallamos mejor, quisiéramos hacer lo óptimo del universo. Según Voltaire, si un pavo real pudiera hablar, diría que tiene alma, y que ese alma está en la cola. La filosofía de Kant es una gigantesca apología de la reflexión y una diatriba contra todos los primeros movimientos. En lógica descalifica a la percepción, que es un acto primario de la conciencia»¹⁹⁸. En Kant nada es perfecto cuando es espontáneo, todo lo invade la reflexión. También la ética, que es sobre todo, para él, deber ser. Según Ortega, Kant «Padece ontofobia. Cuando la realidad radiante le cerca, siente la necesidad de abrigo y coraza para defenderse de ella»¹⁹⁹. De este modo ha creado un transcendentalismo gris y una metafísica neutra.

En esta línea del deber por el deber la moral cae en gesticulaciones, contratos de seguridad y comedias virtuosas; Ortega propone lo contrario: «Yo confieso que la virtud y la 'misión' me parecen insoportables cuando no avergüenzan a quien las posee hasta el punto de que se esfuerce a toda hora en ocultarlas y camuflarlas con las máscaras antagónicas»²⁰⁰.

El hombre no debe creerse fácilmente portavoz de Dios, como ocurría en las culturas antiguas, ni entenderse a sí mismo como un ser ideal y abstracto: «El yo —continúa— que se supone hablando en las literaturas arcaicas no es el hombre individual que escribe o compone, ni siquiera el hombre genérico, sino el Dios que inspira al hombre; el hombre habla suponiendo que en él habla Dios. El poeta comienza por ser ventríloquo de Dios. Luego ya no es Dios, pero es la musa. La épica griega y latina empiezan atribuyendo su poesía a la musa. Después el alguien que se supone hablando se hace humano, pero aún es el hombre genérico, abstracto. Es el gremio el que habla en el hombre, *el* rapsoda, *el* bardo, *el* profeta, *el* general, *el* legislador o bien el más abstracto de todos los abstractos, ese alguien genérico, sin cédula de vecindad: *el* poeta, *el* poeta como tal, no Fulano, a quien acontece ser poeta a ratos»²⁰¹.

Tampoco debe confundirse el hombre con la naturaleza. El hombre aunque es afín es a la vez distinto de ella. El hombre ciertamente «es a un tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico, que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella. Dante diría que está en ella como las barcas arrimadas a la marina, con media quilla en la playa y la otra media en la costa. Lo que tiene de natural se realiza por sí mismo: no le es cuestión. Mas, por lo mismo, no lo siente como su auténtico ser»²⁰². El ser auténtico del hombre es principalmente su

198. IV 42; «Kant. Reflexiones de un centenario (1724-1924)», en *Revista de Occidente* (1924).

199. IV 43; «Kant».

200. II 435; E V (1926): «Notas del vago estío» (8.9.1925).

201. IV 388; GD (1932): «Prólogo-conversación» (con Fernando Vela). Sin fecha.

202. V 338; EA (MT 1933). «En cambio su porción extranatural no es, desde luego, y sin

programa, pero no el pensar simplemente su programa sino su serlo él mismo. No basta saber que hay una dimensión corporal y otra espiritual. El hombre es sobre todo una misión, lo que va a ser, su vocación y su yo coinciden. El hombre es lo que espera ser. Como dice Ortega la montaña levanta su mano y el cielo nos llama: «El caso es que todos hemos esperado una carta de un Rey. Es más: si por *yo* entendemos, no esa personalidad externa, periférica, convencional que se ocupa en los negocios, en la política, en la lucha social; si por *yo* entendemos el núcleo profundo e íntimo de nuestro ser, bien podemos decir que no hemos hecho en la vida otra cosa que esperar esa carta inverosímil. Lo demás que hemos hecho ha sido faena impuesta por el medio»²⁰³.

Cada uno tenemos nuestro mundo interior. Nuestra condición es diferente del animal que no tiene huésped interior ni dimensión de profundidad. Él siente hacia fuera sobre todo, siempre está pendiente de lo externo, alienado. En cambio el hombre se recoge en sí mismo. Tiene su mundo personal, interior, es capaz de intimidad y tiene poder de ensimismarse: «Ese movimiento merced al cual desatendemos la realidad unos momentos para atender a nuestras ideas es lo específico del hombre y se llama 'ensimismarse'»²⁰⁴. El ensimismamiento no es la borrachera de sí mismo. El alcohol no nos quita la tristeza ni los problemas sino que los ahoga. Bien lo supo M. Scheler. Es necesario un equilibrio entre sensibilidad exterior e interior. Los grandes hombres han sabido entregar lo mejor de su intimidad en sus obras que han surgido, a su vez, de lo más profundo de su alma, han sabido ser ellos mismos en el compromiso más perfecto y concreto. Han hecho de su trabajo una obra de arte y no una cosa rutinaria y amorfa. Su generosidad ha sido su máximo deber y su ley ha sido su generosidad. Así han surgido los grandes horizontes de mundos nuevos. En cambio, según Ortega: «La vida española ha carecido en los últimos tiempos de lo más necesario, que es, paradójicamente dicho, el lujo vital. La vida tiene la peregrina condición de que sólo le basta lo que le sobra. Cuando es sana, es rebose de sí misma; como dice Nietzsche, es más vivir, es lujo de vida. Y una de las formas más esenciales del lujo vital es la creación de mitos. Por eso toda época de vitalidad ascendente es gran inventora de mitos. El mito es un regalo que hacemos a la sórdida realidad y como una inyección de fantasmagoría que ponemos a las cosas, las cuales quedan entonces cargadas de

más realizada, sino que consiste, por lo pronto, en una mera pretensión de ser, en un proyecto de vida. Esto es lo que sentimos como nuestro verdadero ser, lo que llamamos nuestra personalidad, nuestro yo. No ha de interpretarse esa porción extranatural y antinatural de nuestro ser en el sentido del viejo espiritualismo. No me interesan ahora los angelitos, ni siquiera eso que se ha llamado espíritu, idea confusa cargada de mágicos reflejos».

203. III 18; «Estafeta romántica», *El Sol*. (3.3.1918).

204. V 401; IC (10.1940-12.1934).

reverberaciones y chisporroteos, sublimes o bufones. El espíritu mítico viene a ser un fabricante de auroras boreales»²⁰⁵.

Se ha abusado mucho de la visión utilitaria y ha faltado generosidad vital. También al hombre se le ha visto como a las cosas sólo por su utilidad, hasta la persona y su yo se ha convertido en un objeto útil, vendedor de intimidad, pagada a buen precio. La historia recordará el siglo XX, dice G. Steiner, como aquella época en la que la intimidad humana ha sido avasallada. Pero el hombre no puede ser nunca un ser utilitario. Todo, mirado desde dentro de sí, «es yo. Ahora vemos por qué no podemos situarnos en postura utilitaria ante el 'yo': simplemente porque no podemos situarnos *ante él*, porque es indisoluble el estado de perfecta compenetración con algo, porque es todo en cuanto intimidad»²⁰⁶. El subjetivismo moderno es la confusión y el espejismo de la intimidad. Desde Fichte hasta hoy, el yo es como pura prestidigitación, un objeto de bolsillo sin auténtica intimidad, usado según la moda. «Pero *la verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose*, está a igual distancia de la imagen de lo externo como de lo interno.

La intimidad no puede ser objeto nuestro ni de la ciencia, ni en el pensar práctico, ni en el representar maquinativo. Y, sin embargo, es el verdadero ser de cada cosa, lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud»²⁰⁷. El subjetivismo es como el pecado original de nuestra época. En cambio el alma de las cosas y del hombre es su auténtica realidad: «El yo que representa, el Real cuyos estados son las representaciones, es lo que llamamos alma. Pero entiéndase bien que ese yo no es el que percibimos; lo que ordinariamente denominamos así es una complexión de representaciones, un yo empírico, una representación entre otras, cuya formación constituye un problema particular de la psicología. El yo puro, el alma, es, en cambio, el principio general de ésta»²⁰⁸. Ese principio es distinto de las construcciones secundarias que pueden ser desacertadas y obligan al método de la suspicacia no solamente respecto a la *libido*, con su bondad y su astucia, como hizo Freud, sino también al estudio de las mitologías, las religiones, las formas sociológicas, con el fin de conocer, en verdad, el secreto de la vida, del hombre y de los posibles valores.

Ha sido el campo de los valores una conquista principal del siglo XX. El tema de los valores no es una moda: «Se trata de una de las más fértiles con-

205. VI 227; «Brindis» (1917-1927): «En un banquete en su honor en 'Pombo'», Madrid (1922).

206. VI 252; *Prólogos* (1914-1943): «Ensayo de Estética a manera de Prólogo» (1914).

207. VI 254; *Prólogos* (1914-1943): «Ensayo de Estética a manera de Prólogo» (1914).

208. VI 280; *Prólogos* a «Pedagogía general derivada del fin de la educación», de J.F. Herbart (1914).

quistas que el siglo XX ha hecho y, a la par, de uno de los rasgos fisiognómicos que mejor definen el perfil de la época actual»²⁰⁹. La palabra valor está muy presente en Kant. También en Nietzsche con su 'transmutación de los valores'. No se trata del valor económico, ni tampoco de la filosofía de los valores de Rickert propiamente. La categoría de valor es nueva y generalmente no fue muy especificada por los filósofos del ser. Solía esconderse tras la categoría de bien y lo bueno. El bien es valor positivo y el mal valor negativo. Ciertamente la conciencia del valor es tan antigua como la conciencia objetual o de objetos. A. Meignon y Brentano fueron los primeros investigadores de la teoría del valor. Ya no nos encerramos en el mundo de las cosas, también buscamos un mundo de valores: «No nos contentamos, pues, con percibir, analizar, ordenar y explicar las cosas según su ser, sino que las estimamos o desestimamos, las preferimos o posponemos; en suma, las valoramos. Y si en cuanto objetos nos aparecen ordenadas en series tempoespaciales de causas y efectos, en cuanto valoradas aparecen acomodadas en una amplísima jerarquía constituida por una perspectiva de rangos valorativos.

Si por mundo entendemos la ordenación unitaria de los objetos, tenemos dos mundos, dos ordenaciones distintas pero compenetradas: el mundo del ser y el mundo del valer. La constitución del uno carece de vigencia en la del otro; por ventura, lo que *es* nos parece *no valer* nada, y, en cambio, lo que *no es* se nos impone como un valor máximo. Ejemplo: la perfecta justicia nunca lograda y siempre ambicionada»²¹⁰.

Hay muchas clases de valores, pero la conciencia de valor, también en un sentido no económico, es de las más primitivas. Las cosas antes inertes y sin valor comienzan a vibrar y a emitir interés, sentidos nuevos y a despertar un nuevo mundo. Es la cinegética del sentido, el dardo que une el hombre y el mundo. El pensamiento es una dialéctica de caza entre el hombre y el mundo, su sentido. Es Dionysos que despierta nuevos horizontes en la igualdad racional de cada día. «Dionysos es el dios cazador; 'diestro cinegeta' —*Kynegetas sophós*— le llama Eurípides en las Bacantes: '¡Sí, sí —responde el coro—; el dios es cazador!'. Y hay una vibración universal. Y a las cosas antes inertes y flácidas les han salido nervios, y gesticulan, anuncian, presagian. ¡Ya está ahí, ya está ahí la jauría: baba densa, jadeo, coral de encías, y los arcos de los rabos inquietos fustigando el paisaje! Difícil contenerlos»²¹¹.

209. VI 315; *Prólogos* «Introducción a una estimativa» en *Revista de Occidente* 4 (1923).

210. VI 318; *Prólogos*: «Introducción a una estimativa», en *Revista de Occidente* 4 (1923).

211. VI 455-456; «A 'Veinte años de caza mayor' del Conde de Yeves», Lisboa (6.1942). Los animales: «No pueden más de ganas de cazar. Les rezuma por el ojo, morro y pelambre. Fan-

La atención se centra fuera totalmente. «De pronto, un ladrido de can apuñala el silencio reinante»²¹². Y el miedo de la res perseguida succiona el paisaje. El miedo que es la profesión del animal, del hombre salvaje, frente al hogar que es el refugio del miedo: el amor y la sabiduría. Es el hombre también un gran cazador: de valores, de ideales, de lo humano y lo divino. Siempre alerta va a la captura del mundo, despertador, de sorpresa en sorpresa con su olfato. Es el amor y la muerte, la lucha del hombre y su mundo, con su circunstancia, entre los riscos y el valle de la vida. También, en definitiva: «*Pertenece al buen cazador un fondo inquieto de conciencia ante la muerte que va a dar al encantador animal*. No tiene una última y consolidada seguridad de que su conducta sea correcta. Pero, entiéndase bien, tampoco está seguro de lo contrario»²¹³. Es la duda perenne ante la última pregunta, es el respeto y el silencio ante el misterio de la sabiduría y el amor, la vida..., es la filosofía.

El hombre no se deja encerrar por el paisaje, es un luchador en la naturaleza. Él crea su mundo, su algo más, su propio valor y el valor diferente de las cosas. El hombre no se deja arrollar por lo natural como no se deja conquistar sin más por el paisaje habitual: «Empujado por la razón, que es un formidable viento —‘espíritu’ quiere decir viento—, el hombre está condenado a progresar y esto significa que está condenado a *irse* cada vez más lejos de la naturaleza, a construir en su hueco una sobrenaturaleza»²¹⁴. Tal es la obra del espíritu humano, entre el animal y el ángel, la cinegética de la sabiduría, del valor y del sentido del mundo como ha visto la Nueva Filosofía. El ser y el pensar unidos, en el hombre, nunca estabilizados, siempre a la búsqueda, a la caza del sentido y la superación ética de lo humano. Es el hombre, medio animal, medio ángel, descubridor de realidades, mensajero de otros mundos, siempre a la expectativa.

tasmas de reses veloces atraviesan sus caletres enardecidos de can pura sangre, mientras, por dentro, están ellos ya en carrera loca».

212. VI 456; «A ‘Veinte años de caza mayor’ del Conde de Yebes», Lisboa (6.1942).

213. VI 462; «A ‘Veinte años de caza mayor’ del Conde de Yebes», Lisboa (6.1942).

214. VI 452; «‘Veinte años de caza mayor’ del Conde de Yebes», Lisboa (6.1942).

2.3. LA CRISIS MODERNISTA Y LA RELIGIÓN. BULTMANN, BLONDEL, GUARDINI

2.3.1. *La crisis de la modernidad*

Puede decirse que la crisis de la cultura occidental es la crisis del humanismo europeo. Como en la vida hay que arreglar muchas veces los muebles y aun las casas mismas, del mismo modo hay que reparar constantemente el hogar de las ideas. Con la difusión de la Enciclopedia la religión se vio envuelta en una nueva situación. El caso de Ortega no es ajeno a esta circunstancia. Como dice un cronista de una conferencia sobre lo religioso en Ortega: «Julían Marías nos hizo ver en su conferencia que la pérdida de la fe en Ortega fue un fenómeno similar al de otros intelectuales europeos coetáneos suyos. Fenómeno en el que no estuvo ajena la actitud a la defensiva que adoptó la Iglesia ante el modernismo, cuyos elementos positivos para el catolicismo se han tomado en el Vaticano II, especialmente en la 'Gaudium et Spes'. En su conferencia dijo también que 'el impacto del cristianismo sobre la filosofía, lejos de pertenecer al pasado, no ha llegado todavía. Y creo que el cristianismo al filosofar apenas se ha atrevido a ser cristiano»²¹⁵.

La Ilustración fue, es, la última fe común de Europa. Antes el hombre europeo tenía una fe común en Dios. Después se creyó bastante en la ciencia. En la modernidad y el siglo XIX, se produce un choque importante entre ambas creencias. Una fe sólo cede ante otra fe. Entre tanto se produce la duda cartesiana y otras muchas dudas concretas. Se comienza a dudar de las tradiciones cada vez más: «Llevamos sobre todo tres siglos durante los cuales para las gentes vivir era libertarse de algo, de alguna tradición. Por tanto, llevamos tres siglos de liberalismo, de combate contra lo constituido como tal, contra la autoridad política, contra el dogma religioso, contra el escolasticismo científico, contra la norma poética»²¹⁶. El sentido de la vida era como un combate negador, se necesitaba crear para negar: «Este sentido de la vida como un esfuerzo negador, aparece, efectivamente, en la segunda generación romántica con un tamiz diabólico, satánico y 'perverso'. Barbey d'Aurevilly asienta la poesía en la emoción gramática de la blasfemia. La blasfemia es el frenesí de

215. GORDON, M., *Julían Marías en Roma*, en *Ya* (Madrid 20.1.1984). Para la crisis del humanismo europeo puede verse: FORSTHOFF, H., *Das Ende der humanistischen Illusion*, Barenin 1933. No es este el momento de entrar en la temática modernismo y post-modernismo, cfr. LYOTARD, J.F., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid 1984; DIAZ, C., *Escucha, posmoderno*, Paulinas, Madrid 1985; SMITH, H., *Beyond the Post-Modern Mind*, Crossroad, New York 1982; BAUDRILLARD, J., *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona 1984.

216. VI 228; «Brindis» (1917-1939): «En un banquete en su honor en 'Pombo'», Madrid (1922).

la aniquilación que necesita resucitar perpetuamente a su víctima para complacerse de nuevo en yugularla. Así Barbey necesita ser tradicionalista y creyente para poder blasfemar del pasado y de Dios. Baudelaire va a descubrir la belleza en la Venus negra, que es la plástica negación de la Venus clásica, la Venus cándida»²¹⁷.

Poco a poco la negación deja paso a la fe en el progreso. Todo el mundo está convencido de la necesidad de progresar. También los cristianos están convencidos de ello. Hasta el conservador cree que el progresista es verdadero creyente y religioso y de que toda la humanidad, sociedad, debe trabajar «por la mejora de la vida moral y física de la clase más pobre; la sociedad debe organizarse de la manera más conveniente para alcanzar esta gran meta»²¹⁸.

El proyecto se presenta sobre todo a los sabios, artistas e industriales y, no directamente, al pueblo por la religión, pues esa es la gran nueva meta religiosa. La realeza sólo sería legítima si hace concurrir a los ricos «a la mejora de la existencia moral y física de los pobres»²¹⁹. El cristianismo renacentista quiso crear esta nobleza pero no lo consiguió. Se ha abandonado el genio del cristianismo y se recurrió a la fuerza del cesarismo.

José de Maistre avisaba que no se podría vivir más sin religión en la tierra, que hay que cerrar el siglo XVIII para siempre y que el nuevo hombre de genio reconciliará la ciencia y la religión: «La aparición de este hombre no puede ser lejana, y puede ser que ya exista»²²⁰. Todo cambio es lento pero estaríamos ante una nueva era religiosa. S. Simón sería uno de sus fundadores. La nueva época metafísica estaba ya rompiendo el alba. El kantismo chato va poco a poco a desaparecer. Pero entre tanto ha habido toda una época altamente gris a este respecto. «Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Yo dudo mucho que quien no haya hecho cosa parecida pueda ver con claridad el sentido de nuestro tiempo. En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones.

217. VI 228; «Brindis» (1917-1939): «En un banquete en su honor en 'Pombo'», Madrid (1922).

218. RODRIGUEZ, E., *Nouveau christianisme. Lettres de E. Rodrigues sur la religion et la politique. L'éducation du Genre Humaine de Lessing*, Globe, Paris 1832, 82: Toda sociedad debe trabajar «à l'amélioration de l'existence morale et physique de la classe la plus pauvre; la société doit s'organiser de la manière la plus convenable pour lui faire atteindre ce grand but». BO.

219. *Ibid.*, 88: La realeza solamente es legítima si hace concurrir a los ricos a «l'amélioration de l'existence morale et physique des pauvres».

220. *Ibid.* Citado de las *Soirées de Saint Pétersbourg*, II, 308, 317; 324: «Il faut nous tenir prêts pour un événement immense dans l'ordre divin, vers lequel nous marchons avec une vitesse accélérée, qui doit frapper tous les observateurs. Il n'y a plus de religion sur la terre, le genre humain ne peut rester en cet état... mais attendez que l'AFFINITÉ NATURELLE DE LA RELIGION ET DE LA SCIENCE les réunisse dans la tête d'un seul homme, et peut-être même existe-t-il déjà». BO.

Merced al genio de Kant, se ve en su filosofía funcionar la vasta vida occidental de los cuatro últimos siglos, simplificada en un aparato de relojería»²²¹.

Así como Kant ha colocado el *noumenon* entre paréntesis ha afinado también la metafísica según el ejemplo de las ciencias de este mundo: la física y la matemática, especialmente. El moderno no se permitirá duda alguna sobre este mundo nuestro, inmediato. El universo se afirma en sí mismo y no puede ser sometido con desprecio a superiores instancias. Ortega se encuentra también en esta dirección: «He leído varias veces la obra del Padre Nieremberg que se titula *Diferencia entre lo temporal y lo eterno*, sin que ninguna de ellas lograra persuadirme. Esta sobrestima de las cosas llamadas eternas, que nos dejó en herencia Platón, me parece entre perversa y pueril, resto de la antigua y naciente dialéctica. Veo en ella la apoteosis de fáciles esquemas y una subversión de los débiles contra el destino grandioso de la vida»²²². El mundo tiene valor propio y no se le puede vituperar en base a las limitaciones humanas o a defectos pasajeros; menos aún, acusarlo de temporalidad cuando esta es su misma esencia y fundamento. El hombre moderno no admite escepticismo alguno respecto a este mundo. «Hoy ya empieza a notarse el error. El escepticismo no es, menos que el ascetismo, una postura rígida, abstracta, ciega y vacía. Sonreír de todo es tan estúpido y tan fácil como volver a todos las espaldas. Cuando menos, quisiéramos que la perspectiva, el claroscuro, el colorido del universo, se reflejasen en nuestro rostro con una variedad de gestos»²²³. Y Ortega apostilla la relación tiempo-eternidad, mundo físico y ultramundo, de la forma siguiente: «Para dar en rostro a las acusaciones de coquetería y caprichosidad con que solían hostilizarla, Ninón de Lenclos había elegido, a guisa de emblema, una veleta. Bajo ella hizo poner esta frase castellana: *No mudo, si no mudan*. Esta gentil paradoja, donde se encarga a la veleta de simbolizar la verdadera constancia, me parece un pensamiento magnífico. La veleta fija siempre hacia el ábrego no es por ello más constante que las otras; es sencillamente una veleta mohosa y paralítica»²²⁴.

El dinamismo del mundo moderno no disminuye en nada su valor y autonomía. El moderno no admitirá más un cristianismo que somete lo temporal a lo eterno, que desprecia aquél por éste. El hombre moderno no admitirá ninguna de estas afirmaciones del cristianismo medieval: «Lo temporal es una fluencia de miserias, que se ennoblece al desembocar en lo eterno. Esta vida es buena sólo como tránsito y adaptación a la otra. En lugar de vivirla por ella

221. IV 25; «Kant. Reflexiones de un centenario (1724-1924)», en *Revista de Occidente* (1924).

222. II 232; E III (1921): «Leyendo 'La petit de Pierre' de Anatole France» (1919).

223. II 234; E III (1921): «Leyendo 'Le petit de Pierre' de Anatole France» (1919).

224. II 234.

misma, debe el hombre convertirla en un ejercicio y entrenamiento constante para la muerte, hora en que comienza la vida verdadera. Entrenamiento es, acaso, la palabra contemporánea que mejor traduce lo que el cristianismo llama ascetismo»²²⁵.

Se establece una gran batalla entre el entusiasmo vital moderno y el desdén cristiano medieval de la vida. El vitalismo moderno arroja al cristianismo: «Los siglos modernos representan una cruzada contra el cristianismo. La ciencia, la razón ha ido demoliendo este trasmundo celestial que el cristianismo había erigido en la frontera de ultratumba. A mediados del siglo XVIII, el más allá divino se había evaporado. Sólo quedaba a los hombres esta vida. Parece haber llegado la hora en que los valores vitales van a ser, por fin, revelados»²²⁶. No obstante no ocurre todo como se esperaba. La ciencia misma no toma aún un sentido vitalista. Es la cultura la que toma el lugar de la religión. Todo se pone en función de la cultura: «Sólo puesta al servicio de la cultura —lo Bueno, lo Bello, lo Verdadero— adquiere peso estimativo y dignidad. El culturalismo es un cristianismo sin Dios. Los atributos de esta soberana realidad —Bondad, Verdad, Belleza— han sido desarticulados, desmontados de la persona divina, y, una vez sueltos, se les ha deificado»²²⁷. Toda la vida queda sometida al progreso, al futuro, al mañana, a la cultura: «Queda a perpetuidad la existencia real reducida a mero tránsito hacia un futuro utópico. Culturalismo, progresismo, futurismo, utopismo son un solo y único *ismo*. Bajo una u otra denominación hallamos siempre una actitud, para la cual es la vida por sí misma indiferente, y sólo se hace valiosa como instrumento y substrato de ese 'más allá' cultural»²²⁸. Hay, por tanto, una distancia considerable entre la pretensión de Ortega y el culturalismo, el progresismo y el utopismo moderno.

2.3.2. *El modernismo en la religión*

La nueva situación de la ciencia y de la sociedad industrial crea una serie de problemas a la religión. Así el progreso, la productividad y la creatividad toman aires religiosos y se exalta el trabajo y la laboriosidad como el origen de todas las cosas. Se cita el dicho de san Antonio de Padua, con un sentido de discernimiento entre religión verdadera y falsa: «Clerici sunt infructuosi et laici fructuosi»²²⁹. La nueva religión es la producción. Quien no es trabajador

225. III 184; TNT (1923).

226. III 184; TNT (1923).

227. III 185; TNT (1923).

228. III 185; TNT (1923).

229. I 430; POC (1916): «Sobre 'El Santo'» (1908).

no ayuda a los pobres y por tanto no es religioso según el programa ya citado de J. de Maistre. Al final se encerrará a los pobres por no trabajar y a todos los vagos por malos. Pero esto se lo dejamos a Foucault...

En cualquier caso hay un choque con la ciencia y un problema con la justicia social que afectan directamente a la religión. Hay que modernizar la religión y ponerla a la altura de los tiempos en punto a ciencia y a justicia. Y en todo lo demás. Según Ortega: «La intención de los modernistas no puede ser más piadosa en este respecto: quieren alhajarnos la mansión solariega del Evangelio, según el 'confort' moderno, para que no echemos de menos nuestras nuevas costumbres mentales de crítica, de racionalidad. ¡Benditos sean! Los romanos primitivos, para lograr la paz con los dioses —*pacem deorum quaerere*— hacían sacrificios en sus altares domésticos; los modernistas, más piadosos, sacrifican la quietud de sus corazones para ponernos a nosotros en paz con la divinidad. No abrigo esperanza de que su labor rinda frutos; pero merece fervorosas simpatías»²³⁰.

Para Ortega *El Santo* de A. Fogazzaro es el símbolo del modernismo italiano. Su lectura ha despertado de nuevo el sentimiento religioso de Ortega que forma parte de una problema doloroso del alma contemporánea. Dejemos la palabra a Ortega mismo: «En él se propone con energía un problema doliente del alma contemporánea sobre el cual obliga a meditar, reteniendo algún tiempo el ánimo en esa atmósfera problemática. Yo debo gratitud a este libro; leyéndolo he sentido lo que mucho tiempo hace no he podido gustar: la emoción católica. El hervor religioso que empuja por el mundo, temblando y ardiendo, el alma de Pedro Maironi, toda acongojada de misticismo, esponja empapada de caridad, ha reanimado algunas cenizas que acaso quedaban ocultas en las rendijas de mi hogar espiritual. No han llegado a dar fuego mis cenizas místicas; probablemente no lo darán nunca. Mas esta fórmula del futuro catolicismo, predicada en *El Santo*, nos hace pensar a los que vivimos apartados de toda Iglesia: si fuera tal el catolicismo, ¿no podríamos nosotros ser también algún día católicos? ¿No podríamos gozar de esas blandas albricias con que obsequia la fe a quien visita? Son estas albricias un consuelo pleuario para la grande melancolía y una disciplina más prieta para la voluntad; ¿no han de ser apetecibles?»²³¹. Ortega se ha hecho una pregunta que tardará muchos años en contestar, si es que lo hizo definitivamente. En cualquier caso, por estas fechas de 1908 tenía claro varias cosas: Que la religión no es algo superfluo; que su ausencia es una desgracia humana como la del ciego o la de quien carece de sentido artístico. Y que la ciencia no puede contestar a lo últi-

230. I 431-432; POC (1916); «Sobre 'El Santo'» (1908).

231. I 430-1; POC (1916); «Sobre 'El Santo'» (1908).

mo y decisivo en la vida como lo intenta la religión. Veamos sus palabras: «Nunca olvidaré que cierto día, en un pasillo del Ateneo, me confesó un ingenuo ateneísta que él había nacido sin el prejuicio religioso. Y esto me lo decía, poco más o menos, con el tono y el gesto que hubiera podido declararme: Yo ¿sabe usted?, he nacido sin el rudimento del tercer párpado.

Semejante manera de considerar la religión es profundamente chabacana. Yo no concibo que ningún hombre, el cual aspire a hechir su espíritu indefinidamente, pueda renunciar sin dolor al mundo de lo religioso; a mí, al menos, me produce enorme pesar sentirme excluido de la participación en ese mundo. Porque hay un sentido religioso, como hay un sentido estético y un sentido del olfato, del tacto, de la visión. El tacto crea el mundo de la corporeidad; la retina, el mundo cambiante de los colores; el olfato, hace dobles los jardines, suscitando, junto al jardín de flores, un jardín de aromas. Y hay ciegos y hay insensibles, y cada sentido que falta es un mundo menos que posee la fantasía, facultad andariega y vagabunda. Pues si hay un mundo de superficies, el del tacto, y un mundo de bellezas, hay también un mundo, más allá, de realidades religiosas. ¿No compadecemos al hermano nuestro falto de sentido estético? A este amigo mío ateneísta faltaba la agudeza de nervios requerida para sentir, al punto que se entra en contacto con las cosas, esa otra vida de segundo plano que ellas tienen, su vida religiosa, su latir divino. Porque es lo cierto que sublimando toda cosa hasta su última determinación, llega un instante en que la ciencia acaba sin acabar la cosa; este núcleo trascientífico de las cosas es su religiosidad»²³².

Ortega es aún más explícito y se cubre contra posibles malentendidos: «Los fanáticos cometerán tal vez la indelicadeza de pensar que esta simpatía nuestra hacia los modernistas no es sino el natural alborozo ante una enfermedad grave que sobrecoge a la Iglesia. Nada de eso: es mucho más noble y discreto el origen de nuestra simpatía. Una Iglesia amplia y salubre, que acertara a superar la cruda antinomia entre el dogmatismo teológico y la ciencia, nos parecería la más potente institución de cultura: esta Iglesia sería la gran máquina de educación del género humano. Por eso, todo intento que fomente la venida de esa Iglesia parecerá simpático, tendrá derecho a que le ofrezcamos el rescoldo caliente de nuestros deseos y esperanzas. Probablemente los fanáticos se obstinarán en no creer tan limpias nuestras intenciones; en general, he observado que los hombres de mucha fe se consideran exentos en la práctica vital del ejercicio de la buena fe»²³³. En el artículo sobre Bultmann, como veremos detenidamente más adelante, concreta más este programa al pedir un

232. I 431; POC (1916): «Sobre 'El Santo'» (1908).

233. I 432; POC (1916): «Sobre 'El Santo'» (1908).

grupo de intelectuales católicos que libren al catolicismo de su rémoras, especialmente en España, como ya se hacía en otros países al crear una sensibilidad católica nueva y actual vgr. Scheler, Guardini, Przywara²³⁴. Volveremos sobre este asunto.

Para Ortega hay como dos corrientes básicas en el modernismo que podemos llamar origenismo y franciscanismo. «En realidad, no se dan aparte una de otra: son dos momentos de una fuerza única, que, manando de los fondos inagotables de religiosidad que hay en el hombre, va expandiéndose veloz y poderosa por los ámbitos católicos, y va rodando fecunda por todas las torrenteras de la tradición romana»²³⁵.

Por origenismo entiende Ortega el amor a la verdad, el deseo de veracidad y de ciencia: «El origenismo es la fe, buscando al entendimiento con la pasión de una fiera enclada —*fides quaerens intellectum*—. Es preciso que el viejo mundo de la fe y el nuevo mundo de la ciencia encajen perfectamente para formar la esfera del universo espiritual»²³⁶. Se pide que la doctrina de la doble verdad sea abolida para siempre. Y se pide una Iglesia sin miedo a la verdad y su investigación para evitar problemas a los creyentes maduros y a los no creyentes que se acercan a ella con interés. Pero, según el autor de *El Santo*, para desgracia de todos, la realidad es aún muy otra: «‘La Iglesia católica, que se proclama fuente de verdad, impide hoy la investigación de la verdad, cuando se ejercita sobre sus fundamentos, sus libros sagrados, las fórmulas de sus dogmas, su pretendida infalibilidad. Para nosotros esto significa que la Iglesia no tiene ya fe en sí misma. La Iglesia católica, que se proclama ministro de la vida, encadena y ahoga hoy todo aquello que dentro de ella vive juvenilmente; apuntala todas sus ruinosas antiguallas. Para nosotros esto significa muerte, una muerte lejana, pero ineludible. La Iglesia católica, que proclama que quiere renovar todo en Cristo, es hostil a los que queremos disputar a los enemigos de Cristo el llevar la dirección del progreso social. Para nosotros esto y otras muchas cosas significan llevar a Cristo en los labios y no en el corazón. Tal es hoy en día la Iglesia católica’»²³⁷. No conviene dejar escapar el sentido de renovación, de rejuvenecimiento de la vida postulado por los modernistas y tan característico de Ortega.

Por franciscanismo se entiende una renovación de la práctica evangélica

234. III 565; EL (1927): «Un diálogo» Y III 522; EL (1927): «La forma como método histórico».

235. I 432; POC (1916): «Sobre ‘El Santo’» (1908).

236. I 432; POC (1916): «Sobre ‘El Santo’» (1908).

237. I 432-433; POC (1916): «Sobre ‘El Santo’» (1908).

en la pobreza, contra la avaricia y por la justicia social. La avaricia corrompe la acción eclesial del papa, los obispos y los sacerdotes que deben ser pobres pero no lo son y así son complacientes con la injusticia. Lo que se busca es lo siguiente: «Taxativamente lo declara otro personaje: 'Los tiempos, señores, piden una acción franciscana. Pero yo no veo señal de ella. Veo a las antiguas órdenes religiosas que ya no tienen fuerza para obrar sobre la sociedad. Veo una democracia cristiana administrativa y política que no tiene el espíritu de San Francisco, que no ama la santa Pobreza. Veo una sociedad de estudios franciscanos ¡juguetes intelectuales! Yo desearía que se suscitase una acción franciscana. ¡Si se quiere, una reforma católica!»²³⁸.

Ortega ve la tradición jesuítica como contraria a la simplicidad dogmática y a una ética exigente. La reforma modernista tendría un fino sentido de la moral esencial y de la racionalidad que exige la humanidad actual: «Es preciso, de un lado, podar el árbol dogmático, demasiado frondoso para el clima intelectual moderno, dar mayor fluidez a la creencia, sutillar la pesadumbre teológica: se hace forzosa una reforma de la letra católica. Por otro lado, es menester volver a la vida evangélica, y a través de la entusiasta nerviosidad franciscana ejercitar la otra virtud moderna, la virtud política, el socialismo»²³⁹.

La religión debe ser el hogar de la cultura como lo pensara Goethe. Así lo dice también Ortega por boca de su personaje Rubín de Cendoya. La religión es algo generoso, como algo superfluo. No cubre una necesidad inmediata, que no es tan humana como animal, de alimento o de vestido. Nada puede surgir tampoco de la frivolidad ni del diletantismo. El hombre quiere algo más. Ortega trae a cuento el dicho de Jesús: 'No sólo de pan vive el hombre'. La religión es fuente de creatividad y humanidad cuando es verdadera: «Decía Goethe que los hombres no son productivos sino mientras son religiosos: cuando les falta la incitación religiosa se ven reducidos a imitar, a repetir en ciencia, en arte, en poesía. Tal y como Goethe debió pensar esto me parece gran verdad; la emoción de lo divino ha sido el hogar de la cultura y probablemente lo será siempre»²⁴⁰. Añade Ortega como ejemplo de la influencia religiosa sobre la cultura la creación del sánscrito con toda su riqueza gramatical; igualmente los estudios griegos se han enriquecido por el interés teológico-religioso del Nuevo Testamento.

Para Ortega la emoción religiosa no es la cultura pero es el hogar donde se condimenta, la fuerza interior que la impulsa. Esta «emoción religiosa a

238. I 433; POC (1916): «Sobre 'El Santo'» (1903).

239. I 433-434; POC (1916): «Sobre 'El Santo'» (1908).

240. I 435; POC (1916): «Sobre 'El Santo'» (1908).

que Goethe se refiere en las palabras que antes he citado es el respeto. Algunos espíritus groseros podrían confundir el ateísmo y la irreligiosidad: sin embargo, han sido y seguirán siendo cosas distintas. Todo hombre que piense: 'la vida es una cosa seria', es un hombre íntimamente religioso. La verdadera irreligiosidad es la falta de respeto hacia lo que hay encima de nosotros y a nuestro lado, y más abajo. La frivolidad es la impiedad, la 'asebeia' maldita, asesina de razas, de ciudades, de individuos; ella debió ser la más grave tentación de san Antonio, y yo espero que vendrá un tiempo más sutil y profundo que el nuestro en que, perdonándole al Diablo todas sus jugarretas en lo concupiscible, se le execre tan sólo porque es un ser frívolo».²⁴¹ Un pueblo respetuoso nunca falla en porvenir. Ortega invita a los jóvenes españoles a no perder el sentido del respeto y del problema del mundo, incógnita dolorosa que incita a buscar sin descanso su solución: «Y ahora os pregunto: ¿qué otra cosa es la cultura sino la labor paulatina de la humanidad para acercarse más y más a la solución del problema del mundo? Ved, pues, cómo la cultura nace de la emoción religiosa»²⁴².

Ortega se pregunta cómo es que si la cultura, la ciencia en su caso, procede del sentido religioso, andan siempre en desacuerdo la ciencia y la religión. Y contesta con Rubín Cendoya: «—Ahí tienes, hermano Esturión— repuso el místico español—, lo que ha dado interés supremo a la algarada modernista: la cuestión de las relaciones entre la fe y la ciencia, que es eterna y brava, en que todos debemos tomar posiciones, porque anda en juego la suerte de la cultura y el porvenir del respeto»²⁴³. Según Ortega, el modernismo ha purificado la religión y la ha vuelto a su vigor prístino y a su purificación ardiente, y ha renovado la cultura clásica que se destruía y ha creado la nueva crítica historiográfica católica con Loisy y P. Duchesne. «Mas no es esto solo: el modernismo no se ha contentado con crear una nueva filología: su poderosa religiosidad —¡acordaos de las palabras de Goethe!— le ha permitido labrar nuevas soluciones filosóficas y de sociología, éticas, políticas y teológicas. La novela de que hablamos nos permite, en fin, esperar una nueva estética del catolicismo. Juan Selva es una legión gloriosa: se llama Tyrrell, Hertling, Le Roy, Labertonniere, Murri, Blondel, Schroer, Minnoch... todos esos hombres, en una palabra a quienes la última encíclica llama necios y acusa de estar llenos de vanidad como odres henchidos —*spiritu vanitatis ut uter distenti*»²⁴⁴.

Ortega desea para sus paisanos el respeto, la noble religiosidad de los pro-

241. I 436; POC (1916): «Sobre 'El Santo'» (1908).

242. I 436; POC (1916): «Sobre 'El Santo'» (1908).

243. I 437; POC (1916): «Sobre 'El Santo'» (1908).

244. I 437; POC (1916): «Sobre 'El Santo'» (1908).

blemas y la cultura. Pero encuentra en su tierra algo bien distinto «Mirad que es terrible y amenazador ver a nuestra anémica conciencia nacional oscilar desde centurias entre la fe del carbonero y un escepticismo también del carbonero. Si aquélla me mueve a compasión, éste suele infundirme asco; ambas, empero, me dan vergüenza»²⁴⁵.

La propuesta de Ortega es abandonar los insultos contra lo que no es el catolicismo tradicionalista y las alabanzas injustificadas de éste que impiden tratar los verdaderos problemas. Eso es vivir a golpes. Y así: «Nunca se repiensa con noble y efectivo esfuerzo la magnífica tesis católica, a fin de aproximarla a nuestra mente actual, o bien con ánimo de mostrar concretamente su fertilidad en tal o cual cuestión. Semejante catolicismo es un comodín que justifica la ignavia. Contrasta superlativamente con la egregia labor que durante estos mismos años están haciendo los católicos alemanes. Hombres como Scheler, Guardini, Przywara, se han tomado el trabajo de recrear una sensibilidad católica partiendo del alma actual. No se trata de renovar el catolicismo en su cuerpo dogmático ('modernismo'), sino de renovar el camino entre la mente y los dogmas. De este modo han conseguido, sin pérdida alguna del tesoro tradicional, alumbrar en nuestro propio fondo una predisposición católica, cuya latente vena desconocíamos. Una obra así es propia de auténticos pensadores»²⁴⁶.

Como se ve Ortega no pide tanto como los modernistas radicales, se contenta con un auténtico pensamiento de raigambre católica actual. Él mismo acepta, en el fondo, esta labor renovadora y cita algunos de sus autores, auténticos pensadores. Por el contrario encuentra, entre los católicos franceses, un catolicismo de gentes políticas que atacan y defienden pero no piensan. Y remacha Ortega que este catolicismo y su cultura es como la cultura comunista ortodoxa, estatalista. Esos católicos: «Atacan y defienden; no meditan. Insultan y enconan; no investigan. Usan del catolicismo como de una maza. Se ve demasiado pronto que su afán no es el triunfo de la verdad, sino apetito de mando. La actitud que han tomado la han aprendido de los sindicalistas, comunistas, etc. Porque hubo un tiempo en que, como ahora a ciertos católicos les basta con declararse católicos para asumir todas las sabidurías, los socialistas extremos creían poseer en cifra todas las verdades y desdeñaban la ciencia burguesa. También entonces había una crítica literaria socialista donde volcaban toda su miseria mental y todo su rencor las almas menos bellas del tiempo»²⁴⁷.

245. I 438; POC (1916): «Sobre 'El Santo'» (1908).

246. III 565; EL (1927): «Un diálogo».

247. III 565; EL (1927): «Un diálogo».

Para Ortega no se puede derivar sin más del catolicismo un tipo de estética o filosofía o ciencia concreta. Por el contrario los católicos debieran oponerse abiertamente a esa idea: «precisamente, la suma originalidad del catolicismo frente a todas las demás religiones es que separa de manera radical la fe de la ciencia y a la vez postula la una para la otra sin allanar violentamente su fecunda diferencia. La *fides quaerens intellectum* de san Anselmo es acaso el lema más fértil que se ha inventado y el que más agudamente define la mente del hombre. La fe que siente su propia plenitud en forma de enorme sed de intelecto —no de petulante satisfacción propia, no suponiéndose, ya sin más, intelecto—; he ahí la audacia admirable del catolicismo. La fe no se contenta consigo misma: exige pruebas de la existencia de Dios, pruebas racionales, por $a + b$. No es una fe holgazana, no exonera de la fatiga intelectual, no nos da la ciencia, sino que, al revés, la exige»²⁴⁸.

Ortega cree que no hay que confundir catolicismo con tomismo, según hacen algunos católicos franceses. Frente a la confusión actual, para Ortega, la solución no está en retroceder a un fundamentalismo tomista, aparte de que Sto. Tomás no fue tomista ni fundamentalista como lo prueban sus dificultades con la doctrina oficial. Ortega cree que hay que afrontar la actual situación, un tanto confusa y difícil, como es, ya que al fin y al cabo es también un destino de Dios para nosotros: «—Es cierto: vivimos en una espléndida confusión. Pero, ¡qué le vamos a hacer! Dios impone a la Historia épocas que parecen claras y épocas que parecen confusas. Nuestro deber es aceptar lealmente la hora a que hemos sido citados sobre el planeta, y si es de confusión, confundirnos denodadamente, sin ahorrar esfuerzo, la pupila alerta y el corazón lo más poroso posible. Lo otro es ilusorio —en ciencia como en arte. Pregonar el tomismo como un específico no nos adelanta nada, como nada adelanta al artista que bracea angustiosamente naufrago en la tormenta del arte invitarle al clasicismo. La vida del hombre y el curso de la historia son cosas más graves y más trágicas que todo eso. ¡Bueno fuera que estuviese en nuestra mano ser en cada momento lo que nos viniese en gana: tomistas y clásicos, por ejemplo»²⁴⁹. Hay que enfrentarse a los problemas y trabajar con esfuerzo por resolverlos, no alquilar soluciones que no vienen a cuento: «El deber del hombre no es poseer, sea como sea, soluciones, sino aceptar sea como sea, los problemas. Y éstos son siempre actuales, son el destino de cada generación»²⁵⁰.

Tampoco hoy nos es posible una estética narcisista, por más que tanto en tiempo de Ortega como en el nuestro algunos sigan empeñados en ella. Según

248. III 565-566; EL (1927): Un diálogo».

249. III 566; EL (1927): «Un diálogo».

250. III 566; EL (1927): «Un diálogo».

Ortega: «Este narcisismo no es sino el síntoma que en el arte trasparece de un modo de ser general, el cual topamos parejamente en todas las dimensiones de la vida presente: la estrechez de alma. Las nuevas generaciones, al paio de sus excelentes dotes, han nacido condenadas a ser almas angostas, sin aptitud de dilatación y porosidad. Por eso no son entusiastas de nada y curiosas de muy poco»²⁵¹. Hay que andar hacia los demás hacia lo otro fuera de sí mismo. Sólo así es posible una estética y un sentido de la vida auténticamente católico, universal. Hay que ir a lo fundamental, las 'cuestiones sustantivas' y dejarse de prédicas y teatro de gestos. No se puede vivir ya de complacencia en sí mismo, ciego a todo lo maravilloso, y sin darse cuenta de los problemas e incoherencias del hombre actual. Ortega está de acuerdo con Mauriac en el nuevo tipo de sensibilidad católica que se necesita: «En una conferencia sobre 'La novela de hoy', François Mauriac se plantea así la cuestión: 'El novelista nos presenta a los hombres en conflicto: conflicto de Dios y del hombre en la religión, conflicto del hombre y la mujer en el amor, conflicto del hombre consigo mismo. Ahora bien; si hubiese que definir en novelista este tiempo de trasguerra, diríamos que es una época en que disminuyen cada vez más los conflictos de que la novela había vivido hasta ahora'. ('Le Roman d'aujourd'hui' *Revue Hebdomadaire*, 19 de febrero de 1927). El señor Mauriac es católico; el señor Massis, también. Sin embargo, el tema de la novela da ocasión para que el señor Mauriac sostenga en todos los puntos una tesis contradictoria de la del señor Massis. Lo cual demuestra andando que el catolicismo no nos proporciona una doctrina estética, como el señor Massis pretende»²⁵². Mauriac propone, frente a la aparente coherencia de los personajes de Balzac, la más realista incoherencia de los héroes de Dostoyewsky. Hay que ponerse al día. Del mismo modo, para Ortega, es imprescindible modernizar y actualizar la religión si se quiere que entronque con la dimensión profunda del hombre actual.

2.3.3. *La mentalidad moderna y las creencias*

A la mentalidad moderna le sobra congoja y le falta serenidad. Toda su preocupación consiste en no equivocarse, le importa más no errar que saber; de ahí el criticismo y la duda permanente. Toda la filosofía moderna nace, según Ortega, de este «horror al error»²⁵³. Eso se ve en Descartes y se ve en Kant. El hombre moderno es suspicaz. Ve el mundo como caos y no como

251. III 569; EL (1927): «Cuestiones novelescas».

252. III 571; EL (1927): «Cuestiones novelescas».

253. IV 28; «Kant. Reflexiones de un centenario (1724-1924)», en *Revista de Occidente* (1924).

cosmos que decían los antiguos. Descartes es duda permanente, Kant es suma cautela, la cima de la desconfianza: «Esta ciencia del no querer saber y del querer no errar, es el criticismo»²⁵⁴.

El pensamiento moderno es defensivo, como lo son las tres *Críticas* de Kant. El derecho también trata más de evitar o corregir abusos que de establecer usos. El pensamiento antiguo es seguro como el guerrero, la mentalidad moderna es desconfiada como el buen burgués y busca seguridad por el derecho y la economía. El criticismo y el capitalismo son dos fenómenos paralelos. Y Ortega observa de paso: «Esta relación que apunto entre la filosofía de Kant y el capitalismo burgués no implica una adhesión a las doctrinas del materialismo histórico. Para éste, las variaciones de la organización económica son la verdadera realidad y la causa de todas las demás manifestaciones históricas. Ciencia, derecho, religión, arte, constituyen una superestructura que se modela sobre la única estructura originaria que es la de los medios económicos. Tal doctrina, cien veces convicta de error, no puede interesarme. No digo, pues, que la filosofía crítica sea un efecto del capitalismo, sino que ambas cosas son creaciones paralelas de un tipo humano donde la suspicacia predomina»²⁵⁵.

Si tras toda filosofía hay un fenómeno biológico que es el tipo humano que la ha creado, Ortega considera que la suspicacia no es un buen método. Esto le ha separado siempre del existencialismo sartreano. «El suspicaz se engaña a sí mismo creyendo que puede eliminar su propia ingenuidad. Antes de conocer el ser no es posible conocer el conocimiento, porque éste implica ya una cierta idea de lo real. Kant, al huir de la ontología, cae, sin advertirlo, prisionero de ella. En definitiva, mejor que la suspicacia es una confianza vivaz y alerta. Queramos o no, flotamos en ingenuidad, y el más ingenuo es el que cree haberla eludido.

Según esto, el kantismo podía denominarse con el subtítulo de la obra de Beaumarchais: 'El barbero de Sevilla, o *La inútil precaución*'»²⁵⁶.

El pensamiento moderno es además progresista y positivista. Estos son para Ortega los grandes prejuicios del siglo XIX. Es la autoridad mística de lo moderno: todo está claro, todo va bien. L. Mumford nos diría que el progresismo es la buena imagen que tiene de sí misma la burguesía. Ortega rechaza el miedo a no ser moderno o a no ser progresista que atenaza a muchos. Lo dice

254. IV 30; «Kant. Reflexiones de un centenario (1724-1924)», en *Revista de Occidente* (1924).

255. IV 31; «Kant. Reflexiones de un centenario (1724-1924)», en *Revista de Occidente* (1924).

256. IV 32; «Kant. Reflexiones de un centenario (1724-1924)», en *Revista de Occidente* (1924).

así: «Experiencias repetidas me han hecho ver que la mayor y mejor parte de la juventud es prisionera de la mística autoridad que lo *moderno* —es decir, el *siglo XIX*— sobre sus emociones ejerce. De modo que precisamente la época en que se proclama la mutabilidad progrediente de las ideas, de las instituciones, de lo humano en general, es la que con mayor eficacia finge un carácter de eternidad, de inmutabilidad a su genuina y transitoria conducta. Hay quien cree que es intolerable la supresión de los hilos en el telégrafo sin hilos.

Por mi parte, la suerte está echada. No soy nada *moderno*; pero muy *siglo XX*»²⁵⁷. Lo mismo puede decirse del positivismo, hay que ser positivista hasta el final: admitir sólo pero todo lo que somos capaces de conocer.

Siempre habrá un problema entre lo concreto y la universalidad, entre lo positivo y lo absoluto, entre la historia y la verdad. Es el tema de nuestro tiempo, la forma de la modernidad. «La verdad es histórica. Cómo, no obstante, puede y tiene que pretender la verdad ser sobrehistórica, sin relatividades, absoluta, es la gran cuestión. Muchos de mis lectores saben ya que para mí el resolver dentro de lo posible esa cuestión constituye ‘el tema de nuestro tiempo’»²⁵⁸. Ante esta situación tan difícil se necesita mucha autenticidad. Ante las contradicciones, reales o aparentes, hay que mantenerse en pie y afrontar los problemas. No hay que hurtar el bulto a la situación con la huida o la creencia precipitada y temerosa que no busca ya una renovación al darse por vencida. Hay que modernizar el pensamiento y modernizar la religión, desertar no es solución. Peor es aún, satisfecho, no darse por aludido. Ortega describe perfectamente la situación: «El que *cree* copérmicamente que el sol no cae en el horizonte, sigue *viéndolo* caer, y como el ver implica una convicción primaria, sigue *creyéndolo*. Lo que pasa es que su *creencia* científica detiene, constantemente, los efectos de su creencia primaria o espontánea. Así, ese católico niega, con su creencia dogmática, su propia, *auténtica* creencia liberal. Esta alusión al caso de ese católico va aquí sólo como ejemplo para aclarar la idea que expongo ahora; pero no se refiere a él la censura radical que dirijo al hombre-masa de nuestro tiempo, al ‘señorito satisfecho’. Coincide con éste sólo en un punto. Lo que echo en cara al ‘señorito satisfecho’ es la falta de autenticidad en casi todo su ser. El católico no es auténtico en algunos puntos de su ser. Pero aun esta coincidencia parcial es sólo aparente. El católico no es auténtico en una parte de su ser —todo lo que tiene, quiera o no, de hombre moderno— *porque* quiere ser fiel a otra parte efectiva de su ser, que es su fe religiosa. Esto significa que el destino de ese católico es en sí mismo trágico. Y al aceptar esa porción de inautenticidad cumple con su deber. El ‘señorito satis-

257. II 24: E I (1916): «Nada ‘moderno’ y ‘muy siglo XX’» (1916).

258. IV 99-100; «¿Por qué se vuelve a la filosofía? III», *La Nación* (Buenos Aires 28.9.1930).

fecho', en cambio, deserta de sí mismo por pura frivolidad y del todo, precisamente para eludir toda tragedia»²⁵⁹.

Nadie puede eludir tranquilamente el reto de la modernidad. Hay que afrontar la crisis. Ésta según Ortega viene de 1600 donde la modernidad comienza a nacer. Allí vemos sus entrañas estremecidas. Entre la crisis de 1600 y la gran crisis actual hay una relación profunda: «ahora tenemos que salir precisamente de donde entonces se entró.

Entonces nació un hombre nuevo, una 'variedad' de nuestra especie no sida hasta aquella fecha y que no volverá a ser: es el hombre 'moderno' que comienza por ser el hombre cartesiano. Y es ya por sí curioso notar que este hombre cartesiano se dio perfecta cuenta de que era hombre nuevo, un hombre que nacía, o lo que es igual, *el* hombre que re-nacía. En rigor, antes de que ese hombre nuevo existiese con plenitud se presiente a sí mismo y hasta se busca un hombre. A fines del siglo XIV y durante todo el XV comienza ya a hablarse de 'modernidad'. En la teología y filosofía de las Universidades se distingue la *via antiqua* y la *via moderna* y a los ejercicios religiosos tradicionales se opone lo que se llamó *devotio moderna*, que triunfa hacia 1500»²⁶⁰.

En el Renacimiento se presiente la modernidad pero no acontece hasta Galileo y Descartes. Cuando muere Descartes ya se ha roto la Edad Media y su coraza; hay que abandonar el barco a la deriva. El hogar de la modernidad aparece en el horizonte ya definido. En la Edad Media la orientación viene de la filosofía y la teología. En la modernidad la vida viene de la ciencia. La confusión de la vida y la ciencia es la Edad Moderna para Ortega: «Se vive *de* la ciencia. Por eso Taine hacía notar que como en otro tiempo el hombre recibía sus dogmas de los Concilios, luego optó por recibirlos de la Academia de Ciencias. A primera vista nada nos parece más lógico y discreto. ¿Quién mejor puede orientarnos en nuestra vida que la ciencia? ¿Vamos a volver a la teología?

Que este razonamiento nos parezca tan eficiente revela sólo que aún tenemos un pie en la modernidad. Este curso se propone precisamente aclarar cómo fue que el hombre cobró esa fe última en la ciencia, en la razón pura. Pero es posible que al aclararnos esto descubramos que esa confusión de la perspectiva científica con la vital tiene sus inconvenientes, es una perspectiva falsa como lo fue hacer de la perspectiva religiosa, teológica la perspectiva vital. Veremos, en efecto, cómo la vida no tolera que se la suplante ni con la fe revelada ni con la razón pura. Por eso se produjo la crisis del Renacimiento; por eso se ha abierto ante nosotros, tenebrosa, enigmática, una nueva crisis»²⁶¹. En

259. IV 212 nota 1; RM (1930).

260. V 56-57; EG (1933).

261. V 66-67; EG (1933).

nuestra crisis la razón vital se alza frente a la razón pura, como se alzó ésta frente a la revelación; la ciencia ha venido a sustituirla y quiere imperar frente al cinismo que siempre es cambio cultural. En este proceso en que la teología deja de ser fehaciente y la ciencia trata de tomar el relevo se produce la confrontación entre ciencia y religión. Esta lucha por la hegemonía desemboca por parte eclesiástica en la condena de los copernicanos y el caso Galileo; pero la ciencia no se iba a dejar intimidar. El conflicto era general y en toda la línea. Incluso en España, contrariamente a la opinión de Feijóo, se produjo una situación difícil. Feijóo cree que en España *nec si Copernicus est audivimus*. Pero Ortega disiente sobre esta apreciación en los siguientes términos: «El Padre Feijóo juzga por lo que era la España de su tiempo. Pero se equivoca creyendo que la España de otras generaciones fue así. No; no era inútil la condenación del Santo Oficio para España; no es cierto que no se hubiese ni oído hablar de Copérnico. Si Feijóo hubiese leído el decreto de condenación del copernicanismo de 1616, se habría encontrado con la sorpresa de que iba ella contra dos libros y un folleto. Los dos libros son éstos: el *De revolutionibus orbium caelestium* del propio Copérnico, publicado en 1543, y un *Comentario a Job*, de Didacus Astunica, publicado en 1584, antes que la obra de Bruno. Pues bien, Didacus Astunica no es sino Fray Diego de Zúñiga, un agustino español, que es, por lo visto, el primer hombre que con toda solemnidad y decisión se adscribe al copernicalismo y hace valientemente gemir las prensas de Toledo bajo la nueva y maravillosa idea. Sea ello recordado en honor de este frailecito celtibero y valga la rectificación a Feijóo como advertencia para quien no distingue de tiempos, es decir, de generaciones, y no sospecha la diferencia increíble que hay entre un pueblo que ha perdido la forma y ese mismo pueblo cuando vive una generación en plena forma»²⁶².

El cambio de horizonte vital es enorme. No se trata de tal o cual cambio en el mundo sino de que el mundo, como tal, ha cambiado. La razón físico-matemática, para afrontar la lucha con el contorno, y la razón de Estado, como organización social, van a ser las nuevas creencias básicas de la humanidad europea: «Esas dos razones son el hombre moderno»²⁶³. Todo este trasfondo se va a asumir al paso del tiempo. Desde Copérnico y Leonardo la nueva ciencia se afianza poco a poco. En Giordano Bruno se ensaya ya una nueva religión conforme a la nueva visión del mundo; pero la propuesta de Bruno no es aceptada sino condenada fatalmente: «Es menester llegar al gigante Gior-

262. V 65. En la biblioteca del Paseo de Filipinos 7, Valladolid, hay un ejemplar de la obra en el que está tachado con tinta totalmente el pasaje que se refiere a que el sol se mueve. Es ilegible. En otro ejemplar los censores arrancaron totalmente las páginas en cuestión. Y hay otro ejemplar que salvó de la censura.

263. *Ibid.*, 134; EG (1933).

dano Bruno, al frailote heroico y enorme, especie de Hércules espiritual, perenne luchador con monstruos, para hallar alguien en quien la teoría copernicana se ha convertido de invento particular en cambio del mundo. Ahora bien: por mi cuenta Giordano Bruno está de Copérnico a una distancia de cinco generaciones»²⁶⁴.

El medievo está ya en ruina. Ortega ve la historia del siglo V al XV como una trayectoria balística por la que el hombre intenta elevarse al mundo de lo alto pero, finalmente, cae de nuevo en esta tierra. Según el análisis de HUIZINGA, *El otoño de la edad media*, citado por Ortega, el siglo XV es la gran crisis europea de la caída del medievo, y el nacimiento del hombre moderno que confía en sí mismo y en el mundo. En el siglo XV, el hombre está perdido como hoy: «Exactamente como hoy está el hombre. Aún cree en el mundo medieval, es decir, en el trasmundo sobrenatural de Dios, pero cree sin fe viva. Su fe es ya habitual, inerte: lo cual, bien entendido, no quiere decir que fuese insincera. Ya analizaremos esto un poco, porque entenderlo es decisivo para entender el hombre moderno y aún contemporáneo. Pero junto a esa fe consuetudinaria en lo sobrenatural, siente una confianza nueva en este mundo y en sí mismo. Empiezan a interesarle las cosas, las tareas sociales, los hombres; en suma, la naturaleza por sí misma. Las almas miran a la vez a uno y otro mundo, disociadas entre ambos; es decir, bizquean. Vitalmente casi todos los hombres, representativos de este siglo son bizcos. Y experimentamos ante ellos la peculiar desorientación en que solemos hallarnos ante un bizco, porque no sabemos bien a dónde mira»²⁶⁵. La reforma protestante ya es un cristianismo moderno. Se interesa por este mundo muchísimo aunque no sabe aún bien qué hacer.

En el siglo XV todo es agobiante, falta la gracia de la novedad, la esperanza creativa. Todo está ritualizado. Como antes del hombre moderno: «Todo se ha vuelto tópico inerte y complicadísimo: el derecho, la administración, la ciencia, la teología. En vez de ser claro y sobrio repertorio de soluciones vitales, la cultura se ha hecho abrumadora, se ha hecho mamotreto. El vocablo viene de esta época. Mamotreto no es sino *Mammetrectus*, el nombre de un voluminoso comentario gramatical que pesó sobre la mocedad de los mejores hombres del XV. Erasmo conservó un odio intangible contra él, y en sus diálogos y epístolas amontonará burlas y sarcasmos, asegurándole un desprestigio inmortal»²⁶⁶. El hombre moderno no cree ya en rituales absolutos, ni en vacías solemnidades; el pasado no tiene ya futuro, su fe es inerte, y el hombre

264. V 64; EG (1933).

265. V 142; EG (1933).

266. V 161; EG (1933).

moderno se orienta al porvenir: «El hombre moderno va a orientarse en el porvenir y no como el medio y antiguo en el pretérito. Jorge Manrique expresa el tópico antiguo y medieval; según él, cualquier tiempo pasado fue mejor. Bacon y Descartes son los primeros que creen radicalmente lo contrario: que el tiempo futuro, no más que por ser futuro, será mejor»²⁶⁷. Se intenta aún reformar y conservar, el hombre se agarra, por algún tiempo, 'a la tabla flotante que es Dios', pero la suerte está echada. El Renacimiento afirma el hombre y el mundo. Se vuelve al mundo natural, a la ciencia natural, al derecho natural, a la religión natural, a la moral natural que Rousseau cumplirá del todo. «El hombre, se supone, está en posesión de un arsenal nativo de medios *que le bastan*. Se basta a sí mismo. Es-se cree otra vez suficiente, y no como al fin del mundo antiguo, indigente. Huelga Dios»²⁶⁸. Es la rebelión contra la asfixia que de lejos parece un salvajismo, vuelta, a los orígenes y al buen salvaje. En 1400 parece el fin del mundo. Juan Gerson, canciller de la Universidad de París y a quien por mucho tiempo se le atribuyó *La Imitación de Cristo* dice que el mundo chochea. Las creencias medievales sufren un cataclismo. «¿Qué pueden hacer en tal situación los hombres mejores? A su espalda tienen un cristianismo inerte, anquilosado, formalista, sin fe viva. Delante tienen el acantilado de un mundo intransformable. Si no es posible la transformación, ni la in-novación —el único cambio posible es volver atrás, retornar a las formas primarias y puras de la religión, del saber, de la poesía—, a los evangelios de la ciencia clásica, a los poetas romanos. La solución será la reformación y la re-novación, la *restitutio*, la *re-nascencia*»²⁶⁹.

En ese momento no se ve la posibilidad aún de una actualización o modernización de la religión. En el medievo todo estaba previsto, todo cambio se consideraba antinatural y monstruoso. El problema se mantiene *velis nolis* estancado y sin salida. La situación tanto a la caída del medievo como en el siglo XIX se califica de insostenible y agobiante: «Todo esto hacía que los hombres mejores sintieran asfixia. Todos los arrequives y requilorios y formalismos y caligrafías se enrollaban en las almas, como lianas de un trópico espiritual, y habían interceptado el contacto de éstas con los principios fundamentales de la religión y del saber.

El mundo, dice Erasmo, está sobrecargado de 'valoraciones humanas', de opiniones y dogmas eclesiásticos; pesa sobre él la autoridad tiránica de las Órdenes religiosas, y bajo toda esa balumba 'cultural' está debilitado el vigor de la doctrina evangélica» «HUIZINGA, *Erasmus*, pág. 116»²⁷⁰. Se anuncia un terremoto en las creencias.

267. V 162; EG (1933).

268. V 497; «Vives», *La Nación* (Buenos Aires 12.1940).

269. V 507; «Vives», *La Nación* (Buenos Aires 12.1940).

270. V 506; «Vives», *La Nación* (Buenos Aires 12.1940).

2.3.3.1. *La temporalidad humana y la historia en la modernidad*

Dilthey descubre, hacia 1860, que la vida no es ni la física ni lo psíquico sino que «Es lo que me pasa a mí y lo que te pasa a ti, donde yo o tú no somos sino eso que nos pasa»²⁷¹. Los fenómenos físicos o psíquicos de nuestra vida son como algo desordenado pero con ciertas conexiones; las creencias son la arquitectura concreta de cada vida. Así construimos la vida en tierra firme. Pero a veces hay algún que otro terremoto. Hasta el siglo XV el hombre cree en un ser infinito, poderoso y bueno. Surge entonces un cambio profundo en esa fe. «El hombre moderno sustituye a la fe en Dios por la fe en la razón. La razón no es sino una fe como la otra. Antes era Dios quien revelaba al hombre lo necesario para cumplir su destino. Ahora se cree que el intelecto humano es un maravilloso instrumento que si lo hacemos funcionar bien nos revela el ser de las cosas... Que nuestras ideas dejen de pronto de ser meras ideas nuestras y en ellas aparezca, *se revele* el ser de las cosas: eso es la razón»²⁷².

La fe en la razón da muy buenos resultados en las ciencias. «Se comprende muy bien que todavía hace treinta años fuese la razón la instancia última que había en Europa, la norma máxima y como un Dios intramundano»²⁷³. Pero esta razón científica fracasa en los problemas humanos. No encuentra el ser del hombre, porque no lo tiene. Hay que abandonar entonces el eleatismo y el naturalismo.

Hay que recurrir a otro tipo de filosofía, la vía de la ‘razón histórica’: «Esto nos obliga a ‘desnaturalizar’ todos los conceptos... y someterlos a una radical ‘historización’. Nada de lo que el hombre ha sido, es o será, lo ha sido, lo es ni lo será de una vez para siempre, sino que ha *llegado a serlo* un buen día y otro buen día *dejará de serlo*»²⁷⁴. No existe *el* hombre sino este hombre concreto con su repertorio geográfico cultural y cronológico. Por eso «toda noción referente a la vida específicamente humana es función del tiempo histórico.

Pues lo sugerido aquí a propósito del conocimiento, habría de ser ejecutado también con respecto a la poesía, al derecho, al lenguaje, a la religión, a la ‘sapientia’ o experiencia de la vida, etc. Llamar igualmente poesía a lo que los griegos del siglo VII oían en los versos de Homero y una *Nuit* de Musset, es estar resuelto a confundir demasiado las cosas. Como es parejamente entre-

271. XII 326; SRH. *La razón histórica*. Lisboa 1944. Apéndice III: «Aurora de la razón histórica» (4.6.1935). (Es como un resumen de *La razón histórica*).

272. XII 327-328; SRH. *La razón histórica*. Apéndice III; «Aurora de la razón histórica» (4.6.1935), Lisboa (1944).

273. XII 328; SRH. *La razón histórica*. Apéndice III: «Aurora de la razón histórica» (4.6.1935), Lisboa (1944).

274. V 538; «Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y su demiurgia» (1941).

garse al equívoco llamar religión a lo que el romano de la primera guerra púnica, creía, sentía en relación a sus dioses, y al Cristianismo, o aun dentro del Cristianismo no advertir la heterogeneidad radical entre el Cristianismo de san Agustín y el de Newman. (El catolicismo representa frente al protestantismo la viva conciencia de la dimensión histórica que posee la religión, no obstante su perdurabilidad). Quien quiera entender el hombre, que es una realidad *in via*, un ser sustancialmente peregrino, tiene que echar por la borda todos los conceptos quietos y aprender a pensar con nociones en marcha incesante. (Véase mis libros *Towards a Philosophy of History*. New York, Norton 1941. IC, *Historia como Sistema*, Revista de Occidente, Madrid 1941). (Véase t. VI, O.C.)». ²⁷⁵.

El hombre se hace su programa vital que cree responder a su verdadero ser, pero lo reforma siempre: «Inexorablemente, el hombre evita ser lo que fue» ²⁷⁶. Tal es la dialéctica histórica que es algo más que la mecánica lógica. Por lo tanto, también: «Ese peregrino del ser, ese sustancial emigrante, es el hombre. Por eso carece de sentido poner límites a lo que el hombre es capaz de ser... En suma, que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia —como *res gestae*— al hombre. Una vez más tropezamos con la posible aplicación de conceptos teológicos a la realidad humana. *Deus, cui hoc est natura quod fecerit...*, dice san Agustín. (*De Genesi ad litteram*, VI, 13,24; *Patrología latina*, t. 24). Tampoco el hombre tiene otra ‘naturaleza’ que lo que ha hecho» ²⁷⁷.

Para Ortega es ridículo atacar el historicismo porque dice que lo humano es mudadizo e inestable. Precisamente así es en realidad. Por el contrario, el ser estático no es posible y el cambio es la condición del progreso. El error progresista es creer que siempre se progresa hacia lo mejor. «Esto sólo podrá decirlo *a posteriori* la razón histórica concreta. Esta es la gran averiguación que de ella esperamos, puesto que de ella esperamos la aclaración de la realidad humana, y con ello de qué es lo bueno, qué es lo malo, qué es lo mejor y qué es lo peor. Pero el carácter simplemente progresivo de nuestra vida sí es cosa que cabe afirmar *a priori*, con plena evidencia y con seguridad incomparable a la que ha llevado a suponer la improgresividad de la naturaleza, es decir, la ‘invariabilidad de sus leyes’. El mismo conocimiento que nos descubre la variación del hombre nos hace patente su consistencia progresiva» ²⁷⁸.

275. V 540.

276. VI 40; HS (1935).

277. VI 41; HS (1935).

278. VI 42; HS (1935).

La ciencia físico-matemática busca en el hombre una cosa-naturaleza que el hombre no tiene y por eso no se puede encontrar. La fe en la razón científico-técnica es una idea que nace en 1700. Antes no existía tal actitud y actualmente ya está en crisis de nuevo. «No hay, por tanto, que lagrimar demasiado sobre la mudanza de todo lo humano. Es precisamente nuestro privilegio ontológico. Sólo progresa quien no está vinculado a lo que ayer era, preso para siempre en ese ser que ya es, sino que puede emigrar de ese ser a otro»²⁷⁹.

Tampoco la experiencia debe ser una dogmática o convertirse en un imperialismo de los sentidos. En esta línea la edad moderna hoy está muerta. «Y es preciso, ante todo, que rehusemos el crédito a su dogma principal, aquel pensamiento subversivo y nihilista que deslizaba en el oído de cada hombre buscando halagar a las almas plebeyas: 'Lo que tú ves, eso es lo real'. No; nada de eso. Para percibir una realidad es necesario previamente convertirse en órgano adecuado para que ella penetre en nosotros»²⁸⁰. La realidad humana es indócil, no es evidente sin más, necesita de la ciencia histórica que capta a la vez lo íntimo y lo objetivo, como es la realidad humana, para darle alcance. No sirve un conocimiento mecánico de lo humano. «La insumisión del hecho humano a esa intelección mecanicista es lo que lleva a reparar en él y le proporciona el carácter de realidad propia. La cosa es sorprendente, pero innegable: nada aparece ante nosotros como realidad sino en la medida en que es indócil»²⁸¹. Tal es el sentido histórico de Turgot, Concordet y Lessing. Pero en el siglo XVIII todavía es racionalista y naturalista. Allí: «hay una religión natural —es decir, racional. Idéntica a sí misma bajo todas sus deformaciones históricas. Hay un derecho natural y un arte esencial y una ciencia única e invariable. Ahora bien: esto es declarar que la verdadera 'naturaleza' humana no es histórica, que las formas de lo histórico son, en rigor, deformaciones del hombre»²⁸².

La 'sustancia' del hombre es precisamente lo histórico. La naturaleza del hombre es la historia. «Su ser es innumerable y multiforme: en cada tiempo, en cada lugar, es otro. Ver esto, sumergirse en ese kaleidoscopio de lo mudable histórico, descubrir sus figuras sin cuento, atendiendo precisamente a lo que tiene cada una de peculiar, de indócil y arisco, de simpar y exclusivo —esa

279. VI 42; HS (1935). Antes de 1700 «la fe en Dios, va más o menos inercial, sigue vigente»: VI 42.

280. *Ibid.*, 133; TAO (1942): «Introducción a Don Juan», *El Sol* (6.1921).

281. VI 178; TAO (1942): «Guillermo Dilthey y la idea de vida», en *Revista de Occidente* (1933-1934).

282. VI 180; TAO (1942): «Guillermo Dilthey y la idea de vida», en *Revista de Occidente* (1933-1934).

es la faena de la 'escuela histórica'. Por eso he dicho que en ella, por vez primera, se enfrenta la conciencia científica con lo humano en su realidad y no en sus meras idealizaciones. El hombre de Aristóteles, como el de Descartes, no es el hombre que se puede encontrar y porque se le encuentra ahí, se le ve, sino una abstracción de ese hombre, una idealización constructiva de su nuda y plena realidad»²⁸³. La escuela histórica se extiende a todo, incluidas las religiones. Pero si no hay sentido histórico, a la caída de la *raison* le puede sustituir la trivialidad, lo folklórico o simplemente el escepticismo²⁸⁴. Lo mismo ocurre si la historia se remite a los hechos, sin más, como algo absoluto en sí. El sentido histórico auténtico implica algo más: «Sin una idea previa y resuelta sobre qué sea Religión como actividad subjetiva del hombre, no hay modo de apresar siquiera el hecho en cuestión. En suma, que la 'escuela histórica' se queda, como antes dije, en mero ver y no se constituye en efectivo pensar histórico, no es de verdad historia. La cosa es más grave de lo que parece. Porque cabría suponer —ya veremos con qué enorme error— que el hombre puede prescindir de su historia. Pero la realidad humana no es sólo actual. Dios, el mundo, el Estado, la sociedad, el arte son problemas que irremediablemente nos afectan, por sí mismos, no ya como hechos del pasado. De aquí que la ciencia de lo humano no sea sólo la historia, *sensu stricto*, sino la Teología, la Filosofía o interpretación del mundo, la Jurisprudencia, la Sociología, la Estética, etc. Cortado el camino para que el hombre pueda, con la ingenuidad y confianza de antaño, intentar *directamente* una verdad absoluta respecto a los problemas de todas estas ciencias, en que nuestras convicciones y nuestros actos tienen que orientarse, no nos queda otra ruta, para poder constituir las, que el estudio histórico de lo que han sido hasta aquí las ideas humanas sobre estos temas»²⁸⁵. Se busca la sangre vital de la historia y de todo cuanto en ella acontece y no un abstracto racionalismo que es insensible a realidades fundamentales. La nueva situación, tras la nueva ciencia tipificada por Einstein, exige, según Ortega, una nueva moral, una nueva política y una nueva técnica²⁸⁶ más allá de los tópicos de la modernidad.

283. VI 181; TAO (1942): «Guillermo Dilthey y la idea de vida», en *Revista de Occidente* (1933-1934).

284. VI 182; TAO (1942): «Guillermo Dilthey y la idea de vida», en *Revista de Occidente* (1933-1934).

285. VI 185; TAO (1942): «Guillermo Dilthey y la idea de vida», en *Revista de Occidente* (1933-1934).

286. VI 307; *Prólogos* (1914-1943): «A 'Teoría de la relatividad de Einstein y sus fundamentos físicos', de Max Born» (1922), Biblioteca de Ideas del Siglo XX.

2.3.4. *Modernidad e interioridad, realidad y religión*

Comienza ahora la restauración de una nueva filosofía. El influjo silencioso de Brentano comienza a cambiar el pensamiento. «Convencido de que pesaba sobre él la sublime misión de restaurar la verdadera filosofía, echada a perder por Kant y sus descendientes, vivió concentrado sobre las cuestiones esenciales de la metafísica, la ética y la psicología. Fortuna o genialidad le atrajo, como discípulos, los hombres jóvenes que luego han influido más decisivamente en el pensamiento europeo: Husserl, Meignon, Stumpf, Ehrenfels, etc. Puede decirse que la filosofía actual de tipo más riguroso y científico procede de Brentano, a través de sus grandes discípulos»²⁸⁷. Se comienza la restauración de la metafísica y la creación de la filosofía de los valores. Las cosas ya no están siempre perfectamente claras y limpias, se ha de pasar constantemente por una nube de influencias menores de tinte escéptico, epicúreo y estoico. Hay que superar también un cierto cinismo tan propio de los tiempos que corren. Ya no se puede caer en el estatismo aristotélico. Hay que contar con el dinamismo y el historicismo moderno aunque se intente una verdad absoluta y transparente. No es lícito recaer en Aristóteles sin más, porque sabemos de Leibniz, Hegel y otros. Ciertamente es que la modernidad aunque pasa, sin embargo, como todo lo que pasa, queda. «Si llamamos terminar alcanzar un movimiento su término, el pensar, y, en general, la *enérgeia* han terminado, desde luego; pero como éste su término es precisamente el moverse mismo del pensar tiene que empezar de nuevo, en giro infinito sobre sí mismo en una incesante actualización de la posibilidad —que es lo que llamamos realidad—. Esto será la mónada de Leibniz, el ‘yo trascendental’ de Kant, el ‘Geist’ de Hegel, la ‘voluntad’ de Schopenhauer, el ‘élan vital’ de Bergson.

La rítmica evasión y recaída de Aristóteles en el ser estático se documenta en la dualidad de términos con que domina (sic) el pleno ser —energía y entelequia. Entelequia es el ser como término *quieto*, estadizo, del movimiento que lo ha producido: *telos* es la meta. Energía, en cambio, es el movimiento que al terminar en sí mismo no tiene más remedio que recomenzar. El que viaja por viajar, al llegar a la hostería tiene ya que irse, y eso es vivir y ser. En la entelequia perdura dentro de Aristóteles la noción visual del ser —el ser como aspecto, figura y espectáculo— que recibió de Platón. En cambio, la *energía* será la noción moderna por excelencia. ‘En el principio fue el acto’ —dirá Goethe. Y Fichte: ‘el ser es pura agilidad’»²⁸⁸.

287. VI 338; *Prólogos* (1914-1943): «A ‘Psicología’ de Francisco Brentano», Madrid (8.1916). (Publicado sin firma).

288. VI 416 nota (*) *Prólogos* (1914-1943): «A ‘Historia de la Filosofía’ de Emile Bréhier», Buenos Aires (1942).

Todo está en continuo cambio. A la vez somos y no somos, vivimos de nosotros mismos y de nuestro ambiente. La vida es cautividad y libertad, opresión y filosofía. El pensamiento se depura en la adversidad. Aunque a veces las humanidades se han anquilosado y convertido en un puro reino de gramáticos, con frecuencia han transmitido una auténtica humanidad tanto como la ciencia. Hoy aceptamos que se diga con desdén que la filosofía no es una ciencia pues «recogiéndolo en el aire lo devolvemos diciendo: la filosofía no es una ciencia, porque es mucho más»²⁸⁹. El tema de nuestro tiempo consiste precisamente en la reconciliación de todas las dimensiones y perspectivas, de la verdad histórica y suprahistórica, del escepticismo y la afirmación verdadera. El vigor intelectual se mide por la capacidad de soportar y conllevar esta situación. Hoy vivimos «la confianza en la desconfianza»²⁹⁰. La pura confianza sería ingenuidad, la desconfianza total pura neurastenia.

El sino de nuestro tiempo es avanzar entre obscuridades; la duda metódica es la filosofía misma. «Sin dudar no hay probar, no hay saber»²⁹¹. No se puede vivir en el pasado. Hay que pasar por la modernidad para avanzar: «No hay otro modo para ser más que moderno que haberlo sido profundamente. Por eso los seminarios eclesíasticos españoles no han conseguido superar las ideas modernas —porque no han querido realmente aceptarlas, sino que tozadamente se las han dejado fuera, para siempre, sin digerir ni asimilar. Al revés que en la vida de los cuerpos, en la vida del espíritu las ideas nuevas, las ideas hijas llevan en el vientre a sus madres»²⁹².

La modernidad pasa por la interioridad, por el sujeto vuelto a sí mismo. El mundo antiguo es hacia fuera, el moderno hacia dentro. El yo moderno, la conciencia, es intimidad y nada más. El yo es soledad radical en su esencia. Por eso el Dios cosmológico aristotélico-escolástico no tiene futuro; porque saberse es la forma de la modernidad: «Tampoco la forma aristotélica consiste en ese saberse y tampoco el Dios de Aristóteles —a pesar de su definición, como espero veamos— ni tampoco el Logos de Filón, Plotino y San Juan Evangelista, ni tampoco el alma de Santo Tomás de Aquino. Se trata, en efecto (sic) de la noción más peculiar de la modernidad»²⁹³.

El hombre moderno atiende sobre todo a su intimidad. Y el yo es lo que atiende, lo demás no existe para él. Hay, pues, como un absurdo o contradicción entre la intimidad, romántica, y el mundo real exterior. Por una parte el hombre puede decir: soy intimidad; pero a la vez: «Estoy perpetuamente

289. VII 300; QF (1929): Lección 3.^a (Viernes 12.4).

290. VII 302; QF (1929): Lección 3.^a (Viernes 12.4).

291. VII 370; QF (1929): Lección 7.^a (Viernes 3.5).

292. VII 370; QF (1929): Lección 7.^a (Viernes 3.5).

293. VII 372; QF (1929): Lección 7.^a (Viernes 3.5).

arrestado dentro de mí. Soy Universo, pero, por lo mismo, soy uno... solo. El elemento de que estoy hecho, el hilo de que estoy tejido es soledad»²⁹⁴. El hombre es así dual, sólo el pensamiento es pura agilidad, siempre autígeno: «El pensamiento es el verdadero, el único automóvil»²⁹⁵. El animal vive fuera de sí, el pensamiento en sí mismo, el hombre es intermediario. El hombre antiguo vive para los cuerpos, para la naturaleza exterior. El moderno se ha metido en sí mismo, se ha descubierto a sí mismo, vive el más allá, ya no es hortaliza: «*Cogito, sum*. ¡Endiablada aventura! ¡Endiablada? ¿No será más bien divina? ¿No es lo más probable que en un hecho tan extraordinario se haya tomado Dios el trabajo de intervenir muy especialmente? Pero ¿qué Dios —el cristiano—? Sí, el cristiano, sólo el cristiano. Pero ¿cómo, en el descubrimiento específicamente moderno de que brota, como de una simiente, toda la edad anticristiana, va a haber intervenido nominativamente el Dios cristiano? Esta posibilidad inquieta a los cristianos e irrita a los anticristianos, a los modernos. El cristiano es anti-moderno: se ha colocado cómodamente, de una vez para siempre, frente y contra la modernidad. No la acepta. Es hija de Satán. Y ahora se le anuncia que la modernidad es un fruto maduro de la idea de Dios. Por su parte el moderno es anti-cristiano, cree que la modernidad nace frente y contra la idea religiosa. Ahora se le invita a reconocerse, precisamente en cuanto moderno, como hijo de Dios. Esto irrita. Es trastornar los tópicos de la historia, es proponer un cambio de convicciones. El anti-cristiano y el anti-moderno no quieren esforzarse en cambiar: prefieren la inercia. Ser, lo hemos visto, es pura agilidad, movimiento incesante. El anti-cristiano y el anti-moderno no quieren moverse, no quieren ser: por eso se contentan con anti-ser.

El descubrimiento de la subjetividad tiene dos hondas raíces históricas: una negativa y otra positiva. La negativa es el escepticismo; la positiva es el cristianismo. Ni aquella sin ésta ni ésta sin aquella hubieran podido dar tal resultado»²⁹⁶.

Como se ve, Ortega no considera opuestos modernidad y cristianismo sino que los supone complementarios. Es bien sabido que también la Nueva Filosofía atribuye al cristianismo el descubrimiento de la interioridad y por tanto del hombre, sujeto, actual. Esto justifica, de paso, la actualidad de la interioridad agustiniana. Ortega no cree inventar nada al hacer estas afirmaciones, solamente refleja el clima vital como el fraile capuchino señala el clima temporal: «Pues yo soy un poco ese fraile, bien que exclaustro»²⁹⁷.

294. VII 377; QF (1929): Lección 8.^a (Martes 7.5).

295. VII 376; QF (1929): Lección 8.^a (Martes 7.5).

296. VII 382-3; QF (1929): Lección 8.^a (Martes 7.5).

297. IX 78; IHU (1948-1949).

Según Ortega hay que suscitar la historia frente a la naturaleza, las humanidades frente a las naturalidades. Como las cosas físicas también el hombre y el mundo están en continuo cambio. Y es de sospechar que también en Dios existe el mismo dinamismo: «Verdad o no, es magnífica, es emocionante esta idea de Dios como una rítmica e incansable pulsación creadora»²⁹⁸.

No podemos volver al naturalismo pero tampoco al idealismo. El yo idealista es como el mundo que le parece un tumor a operar. El yo es así el emperador de China, un *petit Dieu*, un solitario inoperante, sin compañía, autoerótico, necesita salir de sí, ser a la vez 'íntimo y exótico', interioridad y apertura. La duda ha arrojado al hombre de la realidad exterior, en exilio hacia sí mismo con gesto melancólico: «La Edad Moderna es melancólica y toda ella, más o menos, romántica. San Agustín, que fue el primer romántico, formidable, gigantesco en todo, es la ingenuidad filosófica»²⁹⁹. San Agustín es el hombre expulsado del paraíso, el hombre desnudo, que se descubre así mismo, se vuelve a sí mismo ensimismado. El vestido es la frontera entre el yo íntimo y el mundo exterior y extraño³⁰⁰. Nace de aquí un pensamiento íntimo y verdadero soldador del mundo interior y el exterior, no libresco sino vital que va a dar el jaque mate al estatismo aristotélico. En ello está empeñado Ortega. Hay que dejar ya Grecia y su encanto. Según Ortega muchos pensadores han recaído «en el ser inerte de la ontología griega»³⁰¹. Pero Ortega está dispuesto a todo: «les vamos a contradecir en lo más esencial»³⁰². También, continúa Ortega, en el motor inmóvil Dios y en la sustancia³⁰³. Los escolásticos creían en la experiencia y en los sentidos pero no siguieron el camino de la ciencia. Descartes es la abolición de la fe naturalista escolástica: «En la enumeración llegamos hasta la toma de la Bastilla escolástica que es la abolición de la fe en los sentidos como principio teorético. Aquí sufrimos un parón de esos que han abundado tanto en este estudio. El asunto lo merecía, porque en él está la divisoria de las aguas científicas, que vierten de un lado, al 'modo de pensar' escolástico; de otro, al 'modo de pensar' moderno»³⁰⁴. Es el fin del pensar cosista y sensualista.

El cambio de la modernidad implica inseguridad, inquietud, no poder recaer en la paz eterna, hay riesgo, ventajas y desventajas. «Ello es que enriquecimiento significa modernidad y que modernidad es germinante ilegitimidad,

298. IX 81 nota 1; IHU (1948-1949).

299. VII 389; QF (1929): Lección 9.^a (Viernes 10.5).

300. VII 389 nota 1; QF (1929): Lección 9.^a (Viernes 10.5).

301. VII 396; QF (1929): Lección 9.^a (Viernes 10.5).

302. VII 397; QF (1929): Lección 9.^a (Viernes 10.5).

303. VII 398; QF (1929): Lección 9.^a (Viernes 10.5).

304. VIII 257; IL (1947).

vida sin firmes sacramentos. Pero si modernidad significa la vida sin sacramento, tiene evidentemente otras ventajas sobre la legítima, puesto que acontece de manera inexorable que triunfa muy pronto sobre la tradicionalidad legítima. Estas ventajas de la modernidad son limitadas a su vez por nuevas desventajas»³⁰⁵.

La vida humana es siempre así, camino y no posada, incertidumbre y no seguridad eterna. Precisamente «lo más valioso en el hombre es un eterno y como divino descontento; descontento que es una especie de amor sin amado y como dolor que sentimos en miembros que no tenemos. El hombre es el único ser que echa de menos lo que nunca ha tenido. Y el conjunto de lo que echamos de menos sin haberlo tenido nunca es lo que llamamos felicidad. De aquí podría partir una meditación de la felicidad, un análisis de esa extraña condición que hace del hombre el único ser infeliz precisamente porque necesita ser feliz. Esto es: porque necesita ser lo que no es»³⁰⁶. Según Ortega el hombre es precisamente ese animal fronterizo, entre humano y animal, entre ángel y bestia... Para Ortega, sólo en los seminarios hay todavía gente que piensa en separar radicalmente el hombre del animal. Eso es absurdo y funesto porque rompe la sintonía sustancial entre el hombre y el medio. Es ya, de por sí, el hombre un animal desequilibrado, esa es su miseria y su esplendor: «Por eso es preciso representarse el origen del hombre en una imagen lo más antitarwiniiana que cabe, la cual no puede consistir, como piensan ingenua y tozudamente en los seminarios, en separar radicalmente al hombre del animal, cosa sobremanera insensata, sin agudeza ni coraje intelectual para tomar el problema por los cuernos, sino más bien como un animal que escapa a la animalidad, que se evade o se fuga de ella»³⁰⁷.

Ortega no cree que podamos afrontar los problemas actuales con un historicismo beato al estilo de Toynbee. Para nuestro autor este historiador no es un hombre de razón, de ciencia ni de teoría: «Es un hombre que cree con fe de carbonero en ciertas cosas filantrópicas que culminan en un extraño misticismo de la historia; y que cree porque sí, como se cree siempre. Eso es lo propio del *habitus creditivus* de que hablan los teólogos, lo cual está muy bien, pero no tiene nada que ver con teorizar, con pensar en vista de los hechos y de las razones»³⁰⁸. Para Ortega, Toynbee es un predicador, un ético de la historia, no un historiador: «Estas beaterías y este eticismo tan inoportuno dan ganas de contar el consabido cuento del monaguillo que no sabía ayudar a misa y

305. IX 130; IHU (1948-1949).

306. IX 190; IHU (1948-1949).

307. IX 189; IHU (1948-1949).

308. IX 192; IHU (1948-1949).

cuando el sacerdote pronunciaba sus expresiones rituales respondía invariablemente: 'Bendito y alabado sea el Santísimo Sacramento'. Hasta que, cansado de ello, el sacerdote se volvió y le dijo: 'Niño, eso es muy bueno, pero no viene al caso'»³⁰⁹.

No se pueden ocultar los problemas bajo capa de religión, como parece hacer Toynbee: «Y no hay camino más seguro para no resolver un problema que ignorarlo, que darlo por inexistente. Es el inconveniente perpetuo de la beatería. La mirada beata mira hacia lo alto en constante arrobo —y, por eso, no ve; es ciega para las cosas que tiene delante»³¹⁰. Lo moderno es cultura laica e intramundana como Erasmo o el Kempis. La filosofía pasa a primer plano. Es un cambio pero sin salir aún del todo de las creencias anteriores, vgr., Petrarca no es ateo pero su fe se la echa a las espaldas y el mundo le queda delante. En esa época hay *spleen*, acedia e insatisfacción. Es el hombre moderno como Vives. «Me importa aquí reiterar que al hablar de la *Imitación de Cristo*, de la 'Devotio Moderna', de Erasmo, de Petrarca, de quien estoy hablando ahora es propiamente de Vives; porque todo eso está actuando en él, formando las entrañas de su personalidad. La 'Devotio Moderna' es Erasmo, y Vives era erasmista; Petrarca es la fuente del humanismo, y Vives era humanista, tal vez el último humanista y, por lo mismo, el primero en quien asoma con tono normal —y no prematuro, alborotado y confuso como en Petrarca— la modernidad»³¹¹.

En el moderno todo es intramundano incluida la religión. Se glorifica el trabajo y se atiende principalmente al hombre en vez de ir a ocuparse de Dios. Dios pasa al segundo plano del paisaje. Destaca en cambio, la riqueza, el arte, el entusiasmo por lo humano, y se democratiza la religión. Todo mundo tiene acceso directo a Dios. Lo clerical entra en las rebajas y lo secular se afirma cada vez más. La beatería del pasado es cada vez menos. La tierra es habas contadas, ya no hay tierra prometida sino mundo finito a investigar. Antes: «Al sentir la tierra como infinita, era esta promesa y esperanza de lo inesperado»³¹². Tampoco la naturaleza es igual de divina. Goethe insistió sobre el hombre en la naturaleza; hoy nos aparece el hombre como rebelde y desertor de la animalidad y de la naturaleza glorificada. «El hombre es el glorioso ani-

309. IX 193; IHU (1948-1949).

310. IX 240; IHU (1948-1949): «Apéndices II: El hombre español».

311. IX 534; «Juan Vives y su mundo», Buenos Aires (12.11.1940). Para Erasmo la religión no es piedad pía sino que sirve o no sirve al hombre (*monacatus non est pietas*): ERASMO DE ROTTERDAM, *Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, ed. Dámaso Alonso, prólogo de Marcel Bataillon. ID., *Paraclesis o exhortación al estudio de las letras divinas*, ed. Dámaso Alonso, Madrid 1932, 59. BO.

312. IX 547; «La cultura de las habas contadas» (sin fecha). (Era como una introducción a Velázquez).

ma' inadaptado... Mi tesis es antidarwinista sin ser ingenuamente creacionista»³¹³.

La civilización occidental ha entrado en crisis. El hombre se ha ahogado en su propia abundancia. Ortega grita: la civilización occidental ha muerto, ¡viva la civilización occidental! Según Ortega nunca ha habido en occidente una civilización puramente cristiana: «No es menos arbitrario llamar formalmente *cristiana* a la civilización occidental. El cristianismo no es un principio exclusivo de nuestra civilización, sino que actúa en otras civilizaciones y, además, los occidentales no han vivido exclusivamente de la fe en Dios, sino también de otra fe, que los ha preocupado de un modo radicalmente distinto e independiente de la fe religiosa, es decir, la fe en la ciencia, en la razón. El *trivium* y el *cuadrivium* respondían ya, desde su aparición, a un culto a la razón»³¹⁴. La física y la lógica se convierten en la caja fuerte para afrontar la vida con seguridad. Ahora bien, como Heisenberg 'fabrica' la ciencia y Gödel demuestra que la lógica es una utopía hay que inventar de nuevo el porvenir. «Hay que inventar. ¡Pues bien! ustedes los jóvenes —muchachos y muchachas—, a ello»³¹⁵.

En todo este último proceso se produce la batalla de la cultura y el catolicismo moderno que ha llevado a una reforma del catolicismo de conformidad con el pensamiento moderno. Es la obra de Loisy en Francia, Murri y Fogazzaro en Italia, Schell en Alemania y Tyrrel en Inglaterra. Pero con Pío X se produce el antimodernismo³¹⁶. Ahora bien, suprimir las respuestas a la crisis autoritariamente no es suprimir la crisis. Se quiera o no se va hacia un tiempo nuevo y un mundo nuevo, y en todos los campos del saber y de la vida se ha producido una explosión de crisis. Es decir que hay crisis en «la moral, la política, la religión, en suma, la cultura íntegramente»³¹⁷. Es una crisis como en el Renacimiento, crisis en profundidad y crisis de alturas, de lo humano y de lo divino. Y la crisis no se puede obviar, hay que librar un duro combate con la duda y el caos: «Sólo en combate con la duda absoluta puede fundarse la verdad absoluta.

Por eso decía Herbart que es la duda el comienzo de la ciencia. Sócrates, en cambio, dice que la ciencia primaria consiste en saber que no se sabe, la

313. IX 583; «Goethe sin Weimar. II». (Conferencia en Hamburgo 2.9.1949; en Berlín y Stuttgart 7 y 9.9.1949).

314. IX 662; «Pasado y porvenir para el hombre actual», en *Recontres internationales de Genève 1951*. PPHA (1951-1954).

315. IX 663; «Pasado y porvenir para el hombre actual», en *Recontres internationales de Genève 1951*. PPHA (1951-1954).

316. WIEGANG, F., *Dogmengeschichte*, W. de Gruyter, Berlín 1928, 119-120. BO.

317. XII 345; IP (1914-1916).

ironía. Platón por su parte afirma que la sabiduría comienza con la θαυμάζειν (asombro): con la divina sorpresa, con el maravillarse. En el primer libro de la Biblia, en aquellos primeros capítulos donde se resume todo el saber de aquella raza tórrida en aquella época ardiente, nos dice el sabio autor que lo primero que él sabe es la existencia del caos: 'En el comienzo era el caos'³¹⁸. Hay que vivir alerta a lo imprevisible para poder descubrir la nueva vida del nuevo mundo con sus nuevas potencialidades y valores. Hay que dejar la beatería del pasado. Nuestra casa es la modernidad. Y, según Ortega «el padre de la absoluta modernidad: Renato Descartes»³¹⁹. Comienza un nuevo mundo, sorprendente, irreductible a los esquemas inveterados. Este nuevo horizonte parece como ajeno a la realidad. Siempre es difícil armonizar lo antiguo y lo nuevo: «El tema de España, o por parafrasear a Ortega, el tema de nuestro tiempo era explícitamente la síntesis de modernidad y tradición, que el mismo Ortega formula en la célebre tesis de una 'razón vital'»³²⁰. Por lo que hace al cristianismo, un Lessing o un Renan limpió los establos de la teología, fue crítico, pidió un Dios vivo, crea con S. Simon el nuevo cristianismo con la justicia y la caridad como señal de los cristianos, llama a la acción y defiende el alma *naturaliter christiana*; se interesa más por la fe viva y la ciencia que por la autoridad³²¹. Dios es más que la jerarquía.

2.4. LA CIENCIA, LA RELIGIÓN Y EL PROBLEMA DE LA BEATERÍA

2.4.1. *La verdad de la ciencia y la verdad de la religión*

En la Edad Media rige una fe viva en la religión. Dios es el origen de todas las cosas y da todo al hombre. En la Edad Moderna es la ciencia la que proporcionaba al hombre cuanto necesita y aún más. Con Einstein, H. Weyl y Schroedinger esa fe en la ciencia se modifica. Según Ortega la generación de

318. XII 370; IP (1914-1916).

319. IX 536; «Juan Vives y su mundo», Buenos Aires (12.11.1940). En Descartes, según Blondel, hay ya un cierto agnosticismo, ya no se reconoce, como los medievales, a Dios en el orden de las cosas: Cfr. GOUHIER, H., *La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, Paris 1924, 295. BO. Este autor insiste en no identificar apresuradamente Descartes y S. Agustín según mantiene también Ortega. Descartes es, según Gouhier, un nuevo Pelagio, cfr. *Ibid.*, 8. El hombre moderno autosuficiente repite el pelagianismo con frecuencia. Descartes intentaba aproximar religión y ciencia, vgr. Eucaristía y materia, cfr. *Ibid.*, 26. Acerca metafísica y física, cfr. *Ibid.*, 109. Se centra en la interioridad, Dios y el alma, cfr. *Ibid.*, 126. Descartes, cfr. *Ibid.*, 162, insiste en el valor de la razón para la fe (Carta a Huyghens 13.10.1643) cfr. *Ibid.*, 238.

320. SUBIRATS, E., *El humanismo retórico y el ataque a la modernidad*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 213.

321. FONTANES, E., *Le christianisme moderne. Étude sur Lessing*, G. Baillièrre, Paris 1867, VIII, 17; 16; 20, 29, BO. Rousseau critica la falta de equidad de los cristianos en nombre de Dios, cfr. *Ibid.*, 66. nota 1.

1910, que es la suya, marca el fin de Bacon, Galileo y Descartes. Hasta estas fechas se «Vivía con fe viva de la ciencia»³²². La fe en la ciencia era entonces una religión. Esto no quiere decir una fe en Dios. Es algo, más bien, parecido al budismo que es una religión sin un Dios definido, una religión atea. Según Ortega si decimos que Dios es el complemento del hombre y su sentido, entonces ocurrirá que todo lo que dé sentido y complemento al hombre será Dios. Así Croce hablaba de la religión de la libertad³²³. Otros en cambio estimaban mucho la ciencia pero no la tenían por una religión en vez de Dios. En cualquier caso, según Ortega: «Lo que sí cabe con pleno sentido sostener es que una religión sin Dios es una religión falsa, equivocada. Yo no entro ni salgo ahora en la cuestión porque el pensamiento que estoy enunciando no roza y menos perturba ninguna convicción religiosa determinada. Lleva otra intención y trayectoria»³²⁴.

Para Ortega, veinte años después de 1910, la fe en la ciencia es una fe inerte, provoca sonrisas y carece de apoyo social. Ello no debe entenderse como que el científico debe ser turulato y no beligerante en lo esencial. En ese caso se dejaría vía libre a los más irracionales³²⁵. La ciencia tiene que intervenir en los grandes cambios humanos. Pero la ciencia no puede llegar a todo. En concreto: «Lo humano se escapa de la razón físico-matemática como el agua en una canastilla»³²⁶. La ciencia busca para el hombre una naturaleza, una consistencia permanente de acuerdo con la razón naturalista. Por un lado: «El hombre no puede esperar más. Necesita que la ciencia le aclare los problemas humanos. Está ya en el fondo un poco cansado de astros y de reacciones nerviosas y de átomos. Las primeras generaciones racionalistas creyeron con su ciencia física poder aclarar el destino humano»³²⁷. Por otro lado, hoy eso no lo cree nadie, el hombre no tiene naturaleza, por tanto la física es incompetente para hablar del hombre. La vida humana es otra cosa. El fisicismo deja a la espalda «esa extraña realidad que es la vida humana. Y así, mientras los naturalistas vacaban beatamente absortos, a sus menesteres profesionales, le ha venido en gana a esa extraña realidad cambiar el cuadrante y al entusiasmo por la ciencia ha sucedido tibieza, despego, ¡quién sabe si, mañana, franca hostilidad!»³²⁸. Ortega lo predijo y el científico español Blas Cabrera fue tes-

322. ORTEGA Y GASSET, J., *La situación de la ciencia y la razón histórica*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 10. (Tomado de *La Nación* (Buenos Aires 16.12.1934).

323. ORTEGA Y GASSET, J., *La situación de la ciencia y la razón histórica*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 12.

324. *Ibid.*, 11.

325. *Ibid.*, 15.

326. *Ibid.*, 16.

327. *Ibid.*, 17.

328. *Ibid.*

tigo de ello. El balance definitivo de la razón física en lo relativo a los problemas definitivos del hombre es francamente deficitario: «En el balance inexorable que es en cada instante el vivir, la razón física con todo su parcial esplendor no impide un resultado terriblemente deficitario. Es más, el desequilibrio entre la perfección de su eficiencia parcial y su falla para los efectos de totalidad, los definitivos, es tal que, a mi juicio, ha contribuido a exasperar la desazón universal»³²⁹. Ortega se extrañó de las teorías de Loeb sobre los tropismos como explicación de la ética, y eso le puso en guardia. Por el contrario, «Cuando salimos de esta beatería científica que rinde idolátrico culto a los métodos preestablecidos, y nos asomamos al pensamiento de Einstein, llega a nosotros como un fresco viento de mañana»³³⁰. Para Ortega toda su filosofía se afirma en no dejar los problemas definitivos, los problemas de la vida, a merced de las *calendas griegas*. Eso no sería razonable, sino que: «Era una curiosa manera de existir a cargo de la posteridad dejando la propia vida sin cimientos, raíces ni encaje profundo»³³¹. Solamente el drama de la vida del hombre nos pone en contacto con la realidad. La insuficiencia de la razón física da paso a la razón vital. Ésta nos pone en contacto con la realidad trascendente de nuestro destino, es una nueva revelación: «Yo os digo que en la ciencia del hombre fermenta la nueva y tremebunda revelación. El reino de la razón no ha concluido. ¡Ha muerto la razón física! ¡Viva la razón histórica viviente!»³³².

Ortega así como habló contra el terrorismo de los laboratorios se negó a la orgía idealista. Sabe que la filosofía ha de confrontarse con otros saberes en una especie de mercado común de las ciencias. Ortega no fue positivista a pesar de las apreciaciones de Heidegger al respecto. Y formuló, Ortega, la teoría conjetural del conocimiento antes que Popper³³³ pues sabía que utilizar bien los errores es fundamental para el progreso. «En suma, Ortega —sea lo que sea lo que se haya escrito al respecto— no cedió jamás a la tentación de seguir a los *maîtres à penser* de su tiempo —Bergson, Croce, Husserl y Heidegger— en su problemática anticientífica, ni compartió jamás su concepción panfilosófica del saber»³³⁴.

El saber científico nunca es ni puro empirismo ni pura especulación. «En resumen: la ciencia no significa nunca *empiria*, observación privada de presu-

329. *Ibid.*, 18.

330. *Ibid.*, 19.

331. *Ibid.*

332. *Ibid.*, 22.

333. PELLICANI, L., *La teoría epistemológica de Ortega y Gasset*, en *Cuadernos Hispánico-americanos* 403-405 (1984) 71.

334. *Ibid.*

puestos teóricos, sino todo lo contrario: construcción *a priori*»³³⁵. Así fue Galileo, en gran parte. Pero esto no significa llamar de nuevo al idealismo esencialista al estilo de Hegel. La corroboración empírica es donde se ve si la teoría ha acertado o no. Esto no puede ser decidido sin más por una sociedad cerrada. «En resumen: la razón pertenece al reino del *Sollen*, no ya del *Sein*, y, precisamente por esto, ella es una *norma agendi*»³³⁶. Con frecuencia el científico y el intelectual no se dan cuenta de que toda verdad es un instrumento de poder y de atribuirse seguridad el hombre cuando le falta. Tal es la perspectiva de Nietzsche³³⁷.

Ortega lucha contra el imperialismo de la ciencia y el positivismo excesivo pero nunca contra la ciencia. Sabía que la filosofía tiene que meditar sobre la ciencia. «Sabido es cómo Ortega, desde sus primeros escritos, combate contra el positivismo romo del siglo XIX, referido de manera muy especial al darwinismo imperante en esa centuria. En 1911 ya tenía claro también que 'no es la filosofía, como en los tiempos idílicos de Cousin y Renan, una especie de retórica, sino la reflexión sobre la compleja metodología de las ciencias...' ('Aleman, Latín y Griego')»³³⁸.

La filosofía de Ortega pasa por la metodología de la nueva biología. La idea de mundo circundante y de plan están influyendo a través de von Uéxküll en el pensamiento orteguiano. La nueva biología le marca a Ortega. Su filosofía bebió de una manera muy especial en la biología. Como dice un autor: «Creemos, incluso, que su sueño fue precisamente el convertirse en el Hugo de Vries que botanizase la Historia»³³⁹. Esto no ha de entenderse mal, ya que Ortega distingue perfectamente, según ya lo hiciera Dilthey, entre biología y biografía. Pero de hecho la biología influye incluso en la concepción orteguiana del más allá: «Hasta la misma vida bienaventurada extiende Ortega su rejilla biológica '*La bienaventuranza tiene un carácter biológico, y el día, tal vez menos lejano de lo que el lector sospecha, en que se elabore una biología general, de que la usada sólo será un capítulo, la fauna y la fisiología celestiales serán definidas y estudiadas biológicamente, como una de tantas formas 'posibles' de vida*'. (El subrayado es de Ortega y no creemos que tenga otra intención más que la meramente pleonástica)»³⁴⁰.

335. *Ibid.*, 73.

336. *Ibid.*, 79.

337. LYNCH, E., *La perspectiva y la crítica del conocimiento*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 91.

338. BENAVIDES, M., *La retícula biológica en el pensamiento de Ortega*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 105.

339. *Ibid.*, 114.

340. *Ibid.*, 116.

La idea de vida está al fondo de la filosofía de Ortega. «Morón Arroyo sintetiza las cuatro presuntas etapas de Ortega de la siguiente manera: Con esto hemos llegado a demostrar la tesis fundamental de este libro; la vida es cuatro cosas, de las cuales una es radical respecto de las demás: Ortega hace a las cuatro sucesivamente realidad radical: La vida es ideal (escritos de juventud); la vida es pluralidad, situación, circunstancia (*Meditaciones del Quijote*); la vida es impulso interior (*El tema de nuestro tiempo*); la vida es facticidad, lo que hago y lo que me pasa (*¿Qué es filosofía?*) ¿Quién está al fondo de este cambio? Nosotros pensamos sencillamente que la nueva biología con sus conceptos teóricos fundamentales: el protoplasma (la vida como fluido indócil de que habla Ortega), el concepto de mundo circundante y la distinción entre mundo perceptible y mundo de *efectos*»³⁴¹.

Para algunos autores la rejilla biológica es más determinante que Simmel, Max Scheler, Splenger o Heidegger. El principio de superfluidad de Ralph y Uexküll es muy importante³⁴². Especialmente frente al utilitarismo darwinista.

En cualquier caso, tampoco hay en Ortega un papanatismo de la ciencia. Él sabe que cambia constantemente aquello a que se llama ciencia. Y junto a la ciencia hay otras formas espirituales como, por ejemplo, «el socialismo en nuestros días— y otros, en fin, después de leve modificación, ingresan en la plenitud de la certidumbre científica»³⁴³. Para Ortega no hay una ciencia exclusiva y unificada, ni existe la ciencia en sí: «La ciencia de mañana es distinta a la de hoy y la de ayer; por tanto, no es la ciencia»³⁴⁴. Con todo hay que distinguir, vgr., la ciencia se ejerce contra el mito aunque procede de él: «Históricamente la ciencia procede del mito, o como ha dicho Cohen, es ‘el desenvolvimiento de lo que hay de serio en el mito mediante la remoción del momento subjetivo emocional’»³⁴⁵.

Aunque la ciencia se ejerce contra el mito no debe intentar suprimirlo por la fuerza, como no se debe intentar borrar, *manu militari* el error y menos aún la interioridad. La ciencia no debe abolir las demás dimensiones de la vida del hombre y menos pretender exterminar «a mano airada, mecánica y externamente el resto de nuestra vida interior, que no es sólo el más extenso sino el que encierra la potencialidad del porvenir mismo de la ciencia. El amor de la

341. *Ibid.*, 117. En Ortega hay muchas teorías diferentes sobre la vida, de ahí los problemas y confusiones: CANDAU, A., Curso de doctorado, 1984.

342. BENAVIDES, M., *La retícula biológica en el pensamiento de Ortega*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 118.

343. I 217; «Psicoanálisis, ciencia problemática», *La Lectura*, III (1911) 139; 391.

344. I 217.

345. *Ibid.*, 218.

verdad, suprema energía del ánimo, no debe llegar a convertirse en odio al error, pues, de él vive la verdad; gracias a que él existe se sabe que es verdad. Si el error se suprimiera mágicamente la verdad dejaría de ser verdad y se convertiría en dogma. Del mismo modo, la virtud, recluida en cenobios suntuosos, se alimenta de los vicios colindantes»³⁴⁶.

Según Ortega hay que animar, sin miedo al error, el desarrollo cultural. Éste se hace por interés racional o sugestivo; España ha sido un país de ánimo flojo para lo racional, «pocos temperamentos son atraídos a la actividad científica directamente por el influjo racional. Alabado sea Dios que proveyó el defecto poniendo junto a éste el influjo sugestivo»³⁴⁷. Observa Ortega también que frente al defecto español de actuar sin contar con la obra ajena, hoy no cabe en la ciencia el *robinsonismo* y es necesario seguir los problemas a través de su historia antigua y actual³⁴⁸. Es necesario empeño y cariño investigador. La difusión de la ciencia es «una excelente obra de expansión cultural, quiero decir, una obra de caridad»³⁴⁹. Aunque el científico va directo al problema, la verdad científica no se rinde sino a una labor tesonera, a una tarea de caza y acceso permanente. Y como en la ciencia, en las grandes obras creativas de la humanidad, la verdad: «No se rinde al arma: se rinde, si acaso, al culto meditativo. Una obra del rango del *Quijote* tiene que ser tomada como Jericó. En amplios giros, nuestros pensamientos y nuestras emociones, han de ir estrechando lentamente, dando al aire como sonos de ideales trompetas»³⁵⁰. Para el insensato y descuidado no existe la ciencia, como no existe la religión ni existe el arte³⁵¹, y sin embargo, todo hombre es «fatalmente atraído por la obra inmortal»³⁵².

Ahora bien, el destino y el talante de la burguesía es el abandono de los problemas inmortales y últimos: «El burgués es mercader, fabricante, juez y abogado. Deja al guerrero el afán de dominar a los hombres y se preocupa de dominar las cosas. Crea la técnica, que es la cultura de los medios materiales; crea la policía y la justicia pública, que son la cultura de los medios sociales. El día que triunfó y pudo desalojar al guerrero y al sacerdote, la humanidad europea quedó confinada a una cultura toda de medios y de intermedios. En ella hemos sido educados, de ellas (sic) aspiramos a evadirnos. Era natural que

346. *Ibid.*

347. *Ibid.*

348. *Ibid.*, 229-230.

349. *Ibid.*, 237 nota 1.

350. *Ibid.*, 327; MQ (1914).

351. *Ibid.*, 326; MQ (1914).

352. *Ibid.*, 327.

bajo la constelación de la burguesía la ciencia experimental celebre su hora culminante.

La nueva pleamar filosófica revela que un nuevo tipo de hombre inicia su dominación. Yo he procurado reiteradamente y, desde distintas vertientes sugerir su perfil: es el hombre para quien la vida tiene un sentido deportivo y festivo»³⁵³. El burgués es el mercado, el sacerdote y la Iglesia le interesan en cuanto le ayudan a vender o con vistas a comprar la vida ultraterrena. La única razón que le interesa es la que apoya sus intereses en este mundo. La ciencia experimental es su mejor aliada. Ella le ofrece rigor y exactitud en la conquista de este mundo y de sus fieles intereses. Pero este no es el único horizonte del hombre ni de la sabiduría humana. La ciencia y sus admirables conquistas, rigurosas y exactas, están bien. «Pero estas admirables calidades son conquistadas por la ciencia experimental a cambio de mantenerse en un plano de problemas secundarios, dejando intactas las últimas, las decisivas cuestiones. De esta renuncia hace su virtud esencial y no será necesario recalcar que por ello sólo merece aplausos. Pero la ciencia experimental es sólo una exigua porción de la mente y el organismo humanos. Donde ella se para no se para el hombre»³⁵⁴.

El científico renuncia a buscar en las profundidades no físicas del universo. El físico renuncia indagar sobre 'el primer principio del universo', pero al físico como hombre «se le va el alma hacia esa primera y enigmática causa»³⁵⁵. Y no se puede eliminar el problema con prohibiciones y condenas de acientificismo. Como lo dice muy bien Ortega: «Violentamente quiso el pasado siglo frenar la mente humana allí donde la exactitud finiquita. Esta violencia, este volverse de espaldas a los últimos problemas, se llamó 'agnosticismo'. He aquí lo que ya no está justificado ni es plausible. Porque la ciencia experimental sea incapaz de resolver a su manera esas cuestiones fundamentales, no es cosa de que haciendo ante ellas un gracioso gesto de zorra ante las uvas altaneras las llame 'mitos' y nos invite a abandonarlas. ¿Cómo se puede vivir sordo a las postreras, dramáticas preguntas? ¿De dónde viene el mundo, adónde va? ¿Cuál es la potencia definitiva del cosmos? ¿Cuál el sentido esencial de la vida? No podemos alentar confinados en una zona de temas intermedios, secundarios. Necesitamos una perspectiva íntegra, con primero y último plano, no un paisaje mutilado, no un horizonte al que se ha amputado la palpación incitadora de las postreras lontananzas. Sin puntos cardinales, nuestros pasos carecerían de orientación. Y no es pretexto bastante para esa insen-

353. III 348; «Pleamar filosófica», *La Nación* (Buenos Aires 10.5.1925).

354. II 607; E VII (1930): «El origen deportivo del Estado» (1924).

355. II 607; E VII (1930): «El origen deportivo del Estado» (1924).

sibilidad hacia las últimas cuestiones declarar que no se ha hallado manera de resolverlas. ¡Razón de más para sentir en la raíz de nuestro ser su presión y su herida! ¿A quién le ha quitado nunca el hambre saber que no podrá comer? Aun insolubles seguirán esas interrogaciones alzándose patéticas en la comba faz nocturna y haciéndonos sus guiños de estrella —las estrellas, según Heine, son inquietos pensamientos de oro que tiene la noche. El Norte y el Sur nos orientan, sin necesidad de ser ciudades asequibles, para las cuales quepa tomar un billete de ferrocarril.

Quiero decir con esto que no nos es dado renunciar a la adopción de posiciones ante los temas últimos: queramos o no, de uno u otro rostro, se incorporan en nosotros. La 'verdad científica' es una verdad exacta, pero incompleta y penúltima, que se integra forzosamente en otra especie de verdad, última y completa, aunque inexacta, a la cual no habría inconveniente en llamar 'mito'. La verdad científica flota, pues, en mitología, y la ciencia misma, como totalidad, es un mito, el admirable mito europeo»³⁵⁶. Una cita tan extensa vale la pena para descubrir exactamente la postura de Ortega ante la verdad de la ciencia y la verdad de la religión.

Lo que ocurre es que en las cuestiones últimas, como en la dimensión más alta de la ciencia, las palabras empiezan a cojear y a hacer huelga. Como en la metáfora, tienen cierta propiedad y a la vez bastante impropiidad. La metáfora coincide y disiente. Goethe decía que 'las cosas son diferencias que nosotros ponemos'. La metáfora, como todo lenguaje vivo, ya científico o metacientífico, a la vez que dice también desdice. Algo así como quien avisado exclama: «Es firme, pero no de roca. Del mismo modo, el cantor dedica a Dios su himno *non suavem cibum*, que es dulce, pero no es un manjar. La ribera avanza rugiendo, 'pero no es un toro'; el rey es bueno, 'pero no es un padre'»³⁵⁷.

Todo lenguaje, como toda realidad, es un poco relativo. Y esta realidad relativa es la única realidad absoluta. Ésta es la genialidad clave de Einstein en su teoría de la relatividad: «No sería falto de toda mesura afirmar que éste es el punto en que la genialidad ha insertado su divina fuerza, su aventurero empujón, su audacia sublime, de arcángel. Dado este punto, el resto de la teoría podría haberse encargado a la mera discreción»³⁵⁸. Según Ortega, la más trivial falsificación de la teoría de la relatividad sería asociarla al relativismo filosófico. Einstein no hace al hombre el centro del universo y demuestra que Galileo es un provinciano que se cree el centro del mundo como toda la ciencia³⁵⁹.

356. II 608; E VII (1930): «El origen deportivo del Estado» (1924).

357. II 393; E IV (1925): «Las dos grandes metáfora» (1924).

358. III 232; «El sentido histórico de la teoría de Einstein», (sin fecha).

359. III 234; «El sentido histórico de la teoría de Einstein», (sin fecha).

Para Ortega, no es admisible un monismo cultural, sea el que sea. Para un oriental no es ciencia un saber que deja «intactas las grandes cuestiones últimas»³⁶⁰. Lo europeo no es, a su vez, una receta sino «una divina angustia y un sublime malestar»³⁶¹. Por tanto la validez absoluta de una cultura, incluso si es la propia, es un asunto muy problemático. En esto no está de acuerdo Ortega con E. de Ors. Para Ortega no hay una única cultura ideal. «Cultura es el conjunto de reacciones intelectuales y prácticas en que se realizan ciertas normas ungidas por nosotros de un valor absoluto y decisivo»³⁶².

Del mismo modo no hay una sola clase de vitalismo. Tenemos el biologismo y la entelequia vitalista de Driesch. Ortega se muestra incompatible con el vitalismo *sensu stricto* y ve en el puro biologismo que estudia los fenómenos vitales en su arisca peculiaridad un fecundo porvenir. En todo caso, no hay una disciplina imperial que suplante a las otras como Wagner intentó sustituir la religión y la metafísica por la música. Hay niveles tan fundamentales que por nada pueden ser suplantados y a su vez no deben pretender invadir de forma avasalladora las otras realidades que tienen su propio valor irremplazable por humilde y sencillo que sea³⁶³. Ni la ciencia puede sustituir a la religión ni ésta prescindir de la ciencia.

2.4.2. *El choque y la progresión entre ciencia, metafísica y religión*

Aunque cada uno vive su vida, Galileo nos interesa a todos, según Ortega, porque 'es la iniciación de la Edad Moderna'. Es por consiguiente incitador nuestro. La modernidad que comienza con Galileo termina bajo nuestros pies. Estamos saliendo de ella, por eso hay una fuerte crisis de paradigmas. Los romanos creían en Abeona y Adeona como divinidades de la salida y de la entrada: «Si, en vez de dios pagano, decimos, con un vocablo cristianizado, patrono, nada puede parecer más justificado que hacer de Galileo patrono *abeona* en nuestra salida de la modernidad, patrono *adeona* de nuestro ingreso en un futuro palpitante de misterio»³⁶⁴.

Para Ortega el caso Galileo es un hecho lamentable para la religión y para la ciencia. Para la ciencia porque no se la dejaba seguir su camino, para la religión porque las intrigas eran más importantes que los dogmas. «En junio de 1633, Galileo Galilei, de setenta años, fue obligado a arrodillarse delante del Tribunal Inquisitorial, en Roma, y a abjurar de la teoría copernicana, concep-

360. III 262; «El sentido histórico», *El Sol* (10.7.1924).

361. III 264; «El sentido histórico», *El Sol* (10.7.1924).

362. III 262; «El sentido histórico», *El Sol* (10.7.1924).

363. III 272; «Ni vitalismo ni racionalismo», en *Revista de Occidente* (1924).

364. V 14-15; EG (1933).

ción que hizo posible la física moderna»³⁶⁵. Según Ortega, la escena fue originada «más que en reservas dogmáticas de la Iglesia, en menudas intrigas de grupos particulares»³⁶⁶.

No hace falta decir que la Iglesia católica pierde siempre credibilidad cuando no reconcilia la fe y la ciencia, y, sobre todo, cuando da la impresión de oponerse a ellas³⁶⁷. Tanto en el caso Galileo como en la condena de los copernicanos, se ha dado la impresión de que la Iglesia oficial desconfía de la ciencia. Por el contrario, siempre ha habido hombres religiosos que se han mostrado profundamente solidarios de la investigación. Anatole France dijo de Renán que amó la fe y la ciencia, y afirmó sin vacilar: «El triunfo de Renán es el triunfo de la ciencia»³⁶⁸.

Según Ortega, ha causado gran retraso al estudio del hombre y el mundo la mezcla confusa entre ciencia y religión. En ocasiones la Iglesia ha tardado excesivamente en admitir la separación de una cosa y otra: lo que debe ser de lo que es. Del mismo modo el positivismo ha querido arrollar, inútilmente, las dimensiones espirituales de la vida ya que éstas aparecían continuamente de nuevo. La falta de discernimiento de la ciencia, la ética y la religión ha causado también grandes males a las ciencias históricas: «La situación verdaderamente ominosa, ridícula, caquética, en que se hallan aún las ciencias históricas —tan retrasadas respecto a las naturales— procede de que en el estudio de los astros y de la electricidad, de los cuerpos químicos y de la geología, nadie hace ya intervenir los 'ideales', la ética ni la religión. Esta pulcra disociación no fue obra mollar. Ha costado siglos de lucha. Recuérdese que hasta después de 1800 la Iglesia no retira del índice, oficialmente, los libros en que se sostiene la mecánica copernicana. La tierra —pensaban muchos— no *debe* moverse. Y, sin embargo, se movía. Igualmente, el positivismo de viejo cuño, que es una divinización de lo sensible, se negaba y se niega a admitir como hecho cuanto no sea fenómeno táctil o visual. Y, sin embargo, la idea pura, los fenómenos espirituales, existen con no menor evidencia: son hechos que se dan al lado de los sensibles y con pareja espontaneidad»³⁶⁹.

A Galileo le hacen desdecirse pero eso no cambia la situación, ni anula su amor a la verdad y a la ciencia, ni destruye la realidad que afirmaba: «Galileo tuvo la debilidad de desdecirse ante un tribunal ridículo de mentecatos tonsurados y, sin embargo, amó la verdad con tan ardiente y fecundo amor, que las

365. V 13; EG (1933).

366. V 13; EG (1933).

367. I 433; POC (1916): «Sobre 'El Santo'» (1908).

368. I 448; «Renan» (4.1909).

369. III 303; «Las Atlántidas» (1924).

almas sabias que aún hoy nacen, no son más que retoños de sus viriles contemplaciones. Pero había descubierto una ley natural, ¿que importa que él la proclamara? *Eppur si mouve*; la ley está ahí, quiérase o no... Cuantos luego vengan, allí la hallarán. Renán conocía muy bien esta distinción entre los dos amores y sabía que la ciencia no necesita de mártires, de testigos»³⁷⁰.

Hoy día sabemos además que no es necesario ni conveniente unificar todos los puntos de vista en una visión absolutista, única y abstracta. Tal perspectiva única y rígida ni existe ni es apropiada a los seres humanos. La teoría de Einstein viene a justificar la multiplicidad y termina por abolir la inercia absoluta de los problemas humanos. Los espacios y los tiempos absolutos de Newton han quedado atrás. También se ha esfumado la validez absoluta de la ciencia en su forma rígida y totalitaria. «Newton llama al espacio absoluto *sensorium Dei*, el órgano visual de Dios; podríamos decir la perspectiva divina. Pero apenas se piensa hasta el final esta idea de una perspectiva que no está tomada desde ningún lugar determinado y exclusivo, se descubre su índole contradictoria y absurda. No hay un espacio absoluto porque no hay una perspectiva absoluta. Para ser absoluto, el espacio tiene que dejar de ser real —espacio lleno de cosas— y convertirse en una abstracción.

La teoría de Einstein es una maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista. Amplíese esta idea a lo moral, y a lo estético, y se tendrá una nueva manera de sentir la historia y la vida.

El individuo, para conquistar el máximo posible de verdad, no deberá, como durante centurias se le ha predicado, suplantar su espontáneo punto de vista por otro ejemplar y normativo, que solía llamarse ‘visión de las cosas *sub specie aeternitatis!*’. El punto de vista de la eternidad es ciego, no ve nada, no existe. En vez de esto, procurará ser fiel al imperativo unipersonal que representa su individualidad.

Lo propio acontece con los pueblos. En lugar de tener por bárbaras las culturas no europeas, empezaremos a respetarlas como estilos de enfrentamiento con el cosmos equivalentes al nuestro. Hay una perspectiva china tan justificada como la perspectiva occidental»³⁷¹.

Esta explicación orteguiana nos invita a no reducir la perspectiva científica anegándola en la religiosa y viceversa a no borrar la dimensión religiosa del horizonte científico. En definitiva ninguna puede suplir a la otra. La ciencia tiene su perfecto cometido en el mundo humano inmediato. Cuando va más allá y se mete a religión, vemos que: «La ciencia acota un mísero recinto lumi-

370. I 44-450; POC (1916); «Renán» (4.1909).

371. III 237; «El sentido histórico de la teoría de Einstein», (sin fecha).

noso sobre la infinita tiniebla de lo desconocido»³⁷². La ciencia pide como complemento la metafísica, según Ortega. Poco a poco se va dejando la idea fisicista de substancia y se pasa a la de función. En el siglo XVIII hay de nuevo un retroceso. Pero Hermann Weyl se pregunta de nuevo ¿*Qué es la materia?*, y con Bohr, Eddington y Einstein se «llega a la sorprendente conclusión de que la nueva física conduce a una idea ‘inmaterial’ de la materia, cuya expresión más adecuada sería la mónada de Leibniz»³⁷³. La materia ha muerto, así que ¡viva la mónada! En efecto: «La física es por esencia relacionalista, palabra insoportable, pero que expresa más exactamente lo que Einstein sugiere con el equívoco término ‘relativista’»³⁷⁴. Hermann Weyl se orienta hacia la relacionalidad y la metafísica: «Este es el espíritu que anima al folleto de Weyl. Como él, las mejores cabezas creadoras con que hoy cuenta Europa se orientan, ‘sin desvirtuar la física’, hacia una metafísica. Y la metafísica es, ante todo, meditación de las sustancias»³⁷⁵. Según Ortega, también en ética y en política se vuelve hacia las personas. También según Ortega: «La nueva física relativista se aproxima más a Aristóteles y a Sto. Tomás que a Kant. Yo lo siento mucho; pero no tengo influencia en el distrito para variar la situación»³⁷⁶.

De todas las maneras la sustancia tradicional ya ha perdido el sentido. Más, entre la sustancia abstracta y la función sin soporte ni fundamento «cabe una excelente posición intermedia. La sustancia como fuerza; por tanto, como germen de acción. Ahora bien, esto es la mónada de Leibniz»³⁷⁷.

Los científicos hoy se plantean cuestiones filosóficas últimas aunque no las pueden responder; solamente la ciencia mantiene hoy sólidamente su prestigio: «Ni la religión, ni el arte, ni la política, ni la economía, han cumplido sus promesas privativas; sólo la ciencia cumple la suya. Cada día descubre una ley cósmica, nueva, un nuevo hecho, un nuevo nexo riguroso entre los fenómenos naturales»³⁷⁸. Ahora bien, la ciencia no responde a los problemas decisivos y fundamentales para el hombre. Al contrario, «de no intentar resolver tan graves y últimos problemas, ha venido a hacer su virtud máxima. Los métodos que emplea son exactos, pero incapaces de responder a las postreras preguntas»³⁷⁹.

372. I 458; POC (1916): «Renan» (4.1909).

373. III 340; «La resurrección de la mónada», *El Sol* (12.2.1925).

374. III 341; «La resurrección de la mónada», *El Sol* (12.2.1925).

375. III 341; «La resurrección de la mónada», *El Sol* (12.2.1925).

376. III 341 nota 1; «La resurrección de la mónada», *El Sol* (12.2.1925).

377. III 343; «Pleamar filosófica», *La Nación* (Buenos Aires 10.5.1925).

378. III 344; «Pleamar filosófica», *La Nación* (Buenos Aires 10.5.1925).

379. III 345; «Pleamar filosófica», *La Nación* (Buenos Aires 10.5.1925).

La ciencia, incluso, ha hecho de esta situación un imperialismo. Antes, por encima de la ciencia experimental estaba la *philosophia prima* «que era un conocimiento esencial de las primeras y últimas realidades, de las definitivas»³⁸⁰. Pero ahora la ciencia llama 'mito' a todo lo no experimental. Y sin embargo, las cuestiones últimas no dejan de ser importantes. En efecto: «Cuando a una perspectiva le amputamos violentamente el último plano, el que era sólo penúltimo pasa automáticamente a hacerse extremo. Quiero decir con esto que no se halla en nuestra mano renunciar a la adopción de posiciones ante los temas últimos, porque si nos quedamos en una posición penúltima, queramos o no, se alza ésta, bien que fraudulentamente, con todos los atributos de la ultimidad.

Así la física subversiva no tuvo más remedio que tomar actitud de soberana intelectual, produciendo una pésima filosofía: materialismo o positivismo. El materialismo consistía simplemente en la divinización de la materia. Como el físico maneja la materia, pero ignora lo que es, hizo con ella lo que el salvaje que no sabe qué es el rayo y por eso lo diviniza. Mas cauteloso, el positivismo renuncia a intentar apoteosis. Convencido de que la física sólo puede resolver las cuestiones penúltimas, declara que es imposible resolver las últimas. Y haciendo, como otra vez he dicho, un gracioso gesto de zorra ante uvas altas, las llama mitos, predica el agnosticismo, es decir, el abandono de los problemas supremos»³⁸¹.

La ciencia, controlada por la burguesía, abandonó las cuestiones últimas. Lo mismo hizo el arte, pero poco a poco la situación se mueve en un proceso de cambio. El arte nuevo ya no halaga el gusto burgués de la realidad inmediata, el imperativo de la inmediatez y la experiencia, por eso a muchos les irrita el nuevo arte y en cierta manera los asusta: «El arte joven, con sólo presentarse, obliga, al buen burgués a sentirse tal y como es: buen burgués, ente incapaz de sacramentos artísticos, ciego y sordo a toda belleza pura. Ahora bien: esto no puede hacerse impunemente después de cien años de halago omnímodo a la masa y apoteosis del 'pueblo'... Donde quiera que las jóvenes musas se presentan, la masa las cocea... Decía el evangelista: *Nolite fieri sicut equus et mulus quibus non est intellectus*. No seáis como el caballo y el mulo, que carecen de entendimiento. La masa cocea y no entiende. Intentemos nosotros hacer lo inverso. Extraigamos del arte joven su principio esencial, y entonces veremos en qué profundo sentido es impopular»³⁸².

Como ya dijo Platón el arte no es cosmética. No vale confundir el placer

380. III 346; «Pleamar filosófica», *La Nacion* (Buenos Aires 10.5.1925).

381. III 347-348; «Pleamar filosófica», *La Nacion* (Buenos Aires 10.5.1925).

382. III 355-356; DAIN (1925).

vulgar con el regocijo profundo. El verdadero placer es inteligente, perspicaz, estético. El placer naturalista ha terminado. Debussy es ultraterreno, no naturalista: «Debussy deshumanizó la música, y por ello data de él la nueva era del arte sonoro»³⁸³. Lo mismo hizo Mallarmé en poesía. Hay que distinguir bien unas cosas de otras. La poesía no es simplemente la vida, es también voz anónima. Y además: «La poesía es hoy el álgebra superior de las metáforas»³⁸⁴. El realismo naturalista ya no es apropiado a nuestro tiempo. Ha pasado el tiempo del sentido común vulgarizado. Todo es hoy invención, en ciencia, en arte, en tiempo libre. Hasta la danza en Diaguilev es puro juego e invento. Es la generosidad jocosa de la vida frente a las solteronas puritanas inglesas, impenitentemente virginales, cabezas llenas de ideas falsas que les permiten flotar. Maravilloso pueblo inglés, lleno de sentido común hecho de Biblia y snobismo³⁸⁵.

La ciencia no es seria como la gobernación. El sabio parece un niño. La ciencia es un lujo vital de atención. La inteligencia desinteresada, según Köhler, diferencia al hombre del animal. Éste es puro reflejo, instinto y asociación. La inteligencia se percata de las relaciones entre las cosas. El mono es instrumental. El hombre auténtico es gratuito: «El interés desinteresado, la curiosidad hacia los objetos, mide, con rara exactitud, la dosis de fuerza vital que poseemos»³⁸⁶. La verdadera ciencia es lo más opuesto al sentido común, al cálculo de intereses, los grandes científicos contradicen, con frecuencia a la ciencia y así ésta aparece como dogma que es lo más contradictorio con ella, vgr., el dogma del hombre mono. Hay quien cree que el hombre es muy antiguo, muy previo a otros animales. «Tal es la concepción de la descendencia humana según la teoría canónica. ¿Cuál es la verdad? Desde el punto de vista de la verdadera cultura, no es lo más importante decidir. Cultura es, frente a dogma, discusión permanente. Por esta razón conviene presentar frente a la idea canónica la revolucionaria. Conviene, conviene la herejía —como en la Iglesia— en la ciencia»³⁸⁷. Darwin defendió la selección natural. Está bien; pero a veces no se ve la lucha entre las especies, según Ortega. Hay también mucha coexistencia pacífica.

También las ciencias, incluida la teología, luchan entre sí. Pero hay también muchas treguas de Dios entre ellas. Hay un imperialismo de las ciencias pero a la vez bizquean y se avergüenzan de no ser las otras ciencias. Hay más: «La teología, ciencia de lo divino, anhela con voluptuoso afán ser manejada

383. III 371; DAIN (1925).

384. III 372; DAIN (1925).

385. III 453-454; «Charla, nada más», *El Sol* (22.5.1927).

386. III 575; «La inteligencia de los chimpancés»; EL (1927).

387. III 557; «La querrela entre el hombre y el mono»; EL (1927).

como las ciencias humanas; quería ser racional y razonable, igual que aquellos hijos de Dios que aparecen en el Génesis seducidos por las encantadoras hijas de los hombres. Lo más característico del siglo pasado fue que en él cada cual vivía empeñado en ser otro del que era. Nadie aceptaba su destino. La edad del 'fuera de sí'»³⁸⁸. Es el tiempo de las utopías, de lo desmesurado, hasta Dios era desmesurado (*exuperantissimus*). De ahí que todo saber de medidas exactas le pareciera al teólogo y al filósofo un poco pretencioso y falso: «Visto desde la altura filosófica, todo otro saber tiene un carácter de ingenuidad y de relativa falsedad, es decir, que se vuelve otra vez problemático. Por eso Nicolás Cusano llamaba a las ciencias *docta ignorantia*»³⁸⁹.

Hay que aceptar, no obstante la providencialidad, según Ortega, de la limitación y el error, en la ciencia y en el hombre. Galileo era un mensurador matemático del universo infinito. La ciencia trata de saber aunque nunca se puede saber del todo. El conocimiento trata de apresar lo que siempre se escapa en gran parte. Ese es el destino del hombre, científico, teólogo o soñador. En efecto: «Todo lo que somos positivamente lo somos gracias a alguna limitación. Y este ser limitados, este ser mancos, es lo que se llama destino, vida. Lo que nos falta y nos oprime es lo que nos constituye y nos sostiene. Por tanto, aceptemos el destino»³⁹⁰.

2.4.3. Ciencia, técnica, positivismo y religión

El prestigio de la física, de la ciencia, se debe a su poder de crear la máquina y la medicina. La ciencia es útil. Eso lleva a una devoción del bienestar y a un imperialismo de la física. La acción ventajosa define el poder y la sabiduría en Comte y también en Boltzmann. La verdad es la utilidad y el éxito. Como el triunfo entusiasmo y ciega al hombre, la ciencia terminó en un terrorismo de los laboratorios: «La buena fortuna, el favor del ambiente social, suele exorbitarnos, nos hace petulantes y agresivos. Esto ha acontecido al físico, y por eso la vida intelectual de Europa ha padecido durante casi cien años lo que pudiera llamarse el 'terrorismo de los laboratorios'»³⁹¹.

El casi nulo valor teórico del pragmatismo no quiere indicar desdén hacia el pragmatismo humano. Tiene que haber acción pero también contemplación. Así pues: «No se confunda la escasa estimación que el pragmatismo me-

388. IV 64; «Vicisitudes en las ciencias», *El Sol* (6.3.1930).

389. VII 335; QF (1929).

390. IV 68; «Vicisitudes en las ciencias», *El Sol* (9.3.1930).

391. IV 98; «¿Por qué se vuelve a la filosofía?», *La Nación* (Buenos Aires 21.9.1930). Cfr. PÉREZ LABORDA, A., *Ortega: El lugar de las ciencias*, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 10 (1983) 102.

rece en cuanto filosofía y tesis general con un desdén preconcebido, arbitrario y beato hacia el hecho del practicismo humano en beneficio de la pura contemplación. Aquí intentamos retorcer el pescuezo a toda beatería, inclusive la beatería científica y cultural que se extasía ante el puro conocimiento sin hacerse dramática cuestión de él. Esto nos separa radicalmente de los pensadores antiguos —de Platón como de Aristóteles— y ha de constituir uno de los temas más graves de nuestra meditación. Al descender al problema decisivo, que es la definición de ‘nuestra vida’, trataremos de hacer una valiente anatomía de esa perenne dualidad que desdobra a la vida en *vita contemplativa* y *vita activa*, en acción y contemplación, en Marta y María»³⁹².

Ahora bien, no hay que confundir nunca la ciencia con la vigencia. Pues, por lo demás: «El que hoy se *crea* más que nada en la ciencia no es a su vez un hecho científico, sino una fe vital —por tanto, una convicción característica de nuestra cultura. Hace quinientos años se creía en los Concilios, y el contenido de la cultura emanaba en buena porción de ellos»³⁹³. También hoy la fe en la ciencia sufre una crisis, pero: «No hay mejor síntoma de la madurez en un ciencia que la crisis de principios»³⁹⁴. Ya sabemos que la energía de un hombre científico y el vigor de su ciencia estriba en su capacidad de soportar la duda y enfrentarse a ella, en analizarse y ponerse continuamente en cuestión. Es natural que también la filosofía pase por estas situaciones azarosas. Al fin y al cabo la ciencia es de lo que el hombre maneja, la filosofía va aún más allá.

Solamente el hombre masa no se cuestiona nada. Para él todo es bruma e indiferencia. Cuando el hombre de ciencia se reduce a lo más inmediato y pierde el sentido general de su saber, se convierte en un diletante. Sabe de su parcela y cree, por ello, saber de todo: «Quien quiera puede observar la estupidez con que piensan, juzgan y actúan hoy en política, en arte, en religión y en los problemas generales de la vida y el mundo los ‘hombres de ciencia’, y claro es, tras ellos, médicos, ingenieros, financieros, profesores, etc. Esta condición de ‘no escuchar’, de no someterse a instancias superiores, que reiteradamente he presentado como característica del hombre-masa, llega al colmo precisamente en estos hombres parcialmente cualificados. Ellos simbolizan, y en gran parte constituyen, el imperio actual de las masas, y su barbarie es la causa más inmediata de la desmoralización europea»³⁹⁵.

392. IV 97; «¿Por qué se vuelve a la filosofía?», *La Nación* (Buenos Aires 21.9.1930). NATAL, D., *Significación humana de la técnica en Ortega*, en *Estudio Agustiniano* 20 (1985) 327-335.

393. IV 343; MU (1930).

394. IV 100; «¿Por qué se vuelve a la filosofía?», *La Nación* (Buenos Aires 28.9.1930).

395. IV 219; RM (1930).

El especialismo sin cultura ha roto Europa en trozos. Como la física lo ha invadido todo, el hombre culto debiera conocer fundamentalmente lo importante de esta ciencia y las otras semejantes, vgr., la biología. El hombre con responsabilidad social no debiera ignorar las claves científicas actuales del cosmos. Éstas influyen en todo lo demás: «La física y su modo mental es una de las grandes ruedas íntimas del alma humana contemporánea. En ella desembocan cuatro siglos de entrenamiento intelectual y su doctrina está mezclada con todas las demás cosas esenciales del hombre vigente —con su idea de Dios y de la sociedad, de la materia y de lo que no es materia. Puede uno ignorarla, sin que esta ignorancia implique ignominia ni desdoro ni aun defecto, a saber: cuando se es un humilde pastor en los puestos serranos o un labrantín adscrito a la gleba o un obrero manual esclavizado por la máquina. Pero el señor que dice ser médico o magistrado o general o filólogo u obispo —es decir, que pertenece a la clase directiva de la sociedad—, si ignora lo que es hoy el cosmos físico para el hombre europeo es un perfecto bárbaro, por mucho que sepa de sus leyes, de sus mejunjes o de sus santos padres»³⁹⁶.

La ciencia tiene una cierta mística. La palabra 'electricidad' fascina al hombre del siglo XIX tanto como la libertad. Ambas son el más allá de lo evidente. La búsqueda de la luz de sí mismo y de la iluminación del mundo, liberación para sí mismo y para los demás³⁹⁷. Al fin y al cabo, como dijo Hegel, pensamos con las cosas. «La razón, de la cual se ha dicho que rige el mundo, es una palabra tan indeterminada como la de Providencia. Se habla siempre de la razón (*logos*), sin saber indicar cuál sea su determinación, cuál sea el criterio según el cual podemos juzgar si algo es racional o irracional. La razón *determinada es la cosa*»³⁹⁸. Tal es la síntesis de Aristóteles y Descartes ya libre de ambos. De acuerdo con Ortega y Leibniz: «La concreción sólo es inteligible previa una abstracción o análisis. La física es una concreción de la 'metafísica'»³⁹⁹.

La ciencia es teoría y experiencia, es un saber a priori confirmado a posteriori. Weyl habla de teoría y 'hechos'. Primero se analiza la naturaleza y luego se mira a los hechos. La física toca solamente en algunos puntos al mundo. Lo mismo pasa con la Historia y los documentos. Newton y Einstein no han encontrado datos espontáneamente sino que los han demandado. La Historia misma es una construcción, no un agregado de hechos. La prueba es que a ve-

396. IV 323-324; MU (1930).

397. IV 425; «Goethe, el libertador». GD (1932).

398. IV 539; GD (1932); «La 'Filosofía de la Historia' de Hegel y la historiología», en *Revista de Occidente* (1928).

399. IV 537; GD (1932); «La 'Filosofía de la Historia' de Hegel y la historiología», en *Revista de Occidente* (1928).

ces, las fuentes han empantanado la historia. Toda ciencia es hipótesis previa, indicaciones dirigidas por un supuesto de indagación. «‘Todo hecho es ya teoría’, dijo Goethe»⁴⁰⁰. Antiguamente parecía que en la ciencia sólo había teorías. Después se tuvo la impresión de que todo eran hechos. Finalmente, ahora, es como algo intermedio, una cosa que tiene forma, estructura⁴⁰¹. En un primer momento parecía también que la materia era lo más determinado, en tiempo de Ortega parecía como lo menos determinado que existe. Lo mismo la física se reduce, a veces, a lo métrico y se fundamenta en su método; sin método la realidad se hace dogmática. La física aprovecha también la realidad que nos resiste, nos es objeto, para que nos sirva en la vida. Como el buen pedagogo que sabe guiar al deficiente para que no estorbe y se ayude a sí mismo y a los demás⁴⁰².

La física, como las demás ciencias, en general, incluidas las teológicas aceptan su destino, no quieren estar sometidas a otros métodos ni tampoco abarcar campos del saber que no les pertenecen. Se rechaza frontalmente la beatería. El sometimiento incondicional de unos campos, teóricos o prácticos, a otros como si la teología pudiera arreglar la física o ésta llegar a las dimensiones trascendentales del mundo. Cada uno debe mirar de frente su tarea y cumplirla. A nada conduce poner los ojos en blanco y mirar a lo que no viene a cuento. La religión no puede sustituir a la ciencia, ésta no puede salirse de este mundo. Pero tampoco puede vivirse por partida doble. Unos días por la ciencia y los domingos de religión. El creyente debe saberse muy bien la ciencia. El científico debe conocer sus límites. Es una tensión de ambos en un mismo ser humano. Es también una necesidad de armonía.

El problema no es nada fácil. Tal es el destino del hombre actual. Una tarea ineludible. La situación es dura. No caben arreglos fáciles. Como dice Ortega, el planeta se ha puesto nervioso y hay que recomendar serenidad. H. Dingler ha dado como un trallazo a Dirac, Eddington y Milne al acusarlos de nuevo aristotelismo que cree que el hombre es la medida de todas las cosas. Se recomienda el experimento y la observación de la naturaleza. Descartes acusa a Aristóteles y la escolástica de sensualistas, Dingler de teóricos. Lo que dice Dingler es lo que se discute hace trescientos años. Hay que ver la relación entre hechos y teorías⁴⁰³. Ortega repite una y otra vez el ejemplo del guar-

400. IV 531; GD (1932); «La ‘Filosofía de la Historia’ de Hegel y la historiología», en *Revista de Occidente* (1928).

401. IV 531; GD (1932); «La ‘Filosofía de la Historia’ de Hegel y la historiología», en *Revista de Occidente* (1928).

402. IV 533; GD (1932); «La ‘Filosofía de la Historia’ de Hegel y la historiología», en *Revista de Occidente* (1928).

403. V 272; 275; 276; «Bronca en la Física», *La Nación* (Buenos Aires 19.9.1937) y (10.10.1937).

darropa del teatro, la relación entre los números y los sobretodos, para mostrar la relación entre la física y la realidad: es el sentido pitagórico del mundo retenido en fichas y fórmulas. Pero eso no es toda la realidad. La física sirve, no obstante, para muchas cosas y es una ciencia efectiva casi siempre. La filosofía, como la teología, no sirve para nada y por eso Ortega se ha hecho filósofo, pues lo que sirve para algo es 'servil' ⁴⁰⁴. Entre tanto, los físicos van sonámbulos en su física. Y para evitar eso, hace filosofía el físico Eddington; Einstein rompe con el sonambulismo y crea el tipo de físico que desea saber, globalmente, por dónde se anda en el mundo. Implica así una nueva moral y una nueva técnica. Es la audacia de la necesidad de sentido que vive vigilante en las fronteras de la propia técnica. Es también la llamada a la audacia de lo religioso que vive tranquilo soñando envuelto felizmente en sus dogmas.

El revuelo en las ciencias naturales o revolución biológica, es para Ortega un paradigma de cómo se debería proceder en los demás campos y saberes. Es una nueva forma de acercarse a los problemas de la vida que Ortega personifica en Uexküll: «Debo aclarar que sobre mí han ejercido, desde 1913, gran influencia estas meditaciones biológicas. Esta influencia no ha sido meramente científica, sino cordial. No conozco sugerencias más eficaces que la de este pensador, para poner orden, serenidad y optimismo sobre el desarreglo del alma contemporánea» ⁴⁰⁵.

La realidad se nos dice y a la vez se nos oculta. Es simultáneamente jergológico y revelación. Ni siquiera los hechos son hechos sin más: «Los hechos no nos dicen nada espontáneamente» ⁴⁰⁶. La realidad tiene diversos niveles insoslayables. La ciencia es ciertamente una dimensión. «Pero no se crea que el mundo real nos fuerza sólo a reaccionar con ideas científicas y filosóficas. El mundo del conocimiento es sólo uno de los muchos mundos interiores. Junto a él está el mundo de la religión y el mundo poético y el mundo de la *sagesse* o 'experiencia de la vida'» ⁴⁰⁷.

Hay que hacerse cargo de todos esos mundos. Incluso la ciencia tiene una dimensión común con la poesía; viven en las mismas y a la vez distintas galaxias. Ambas son obra de fantasía: «Lo que se llama pensamiento científico no es sino fantasía exacta. Más aún: a poco que se reflexione se advertirá que la realidad no es nunca exacta y que sólo puede ser exacto lo fantástico (el punto matemático, el átomo, el concepto en general y el personaje poético). Ahora bien, lo fantástico es lo más opuesto a lo real; y, en efecto, todos los mundos

404. V 278; «Bronca en la Física», *La Nación* (Buenos Aires 10.10.1937).

405. VI 308; *Prólogos* (1914-1943): «A 'Ideas para una concepción biológica del mundo' de J. von Uexküll» (1922).

406. V 283; «Bronca en la Física», *La Nación* (Buenos Aires 26.10.1937).

407. V 406; IC (1040) (12.1934).

forjados por nuestras ideas se oponen en nosotros a lo que sentimos como la realidad misma, al 'mundo exterior'»⁴⁰⁸.

La poesía es el grado supremo de lo fantástico. Frente a ella la ciencia nos parece la realidad misma. «Perfectamente; pero, si el mundo de la ciencia nos parece casi real *comparado* con el p^oético, no olvidemos que también es fantástico y que, *comparado con la realidad*, no es sino fantasmagoría. Pero esta doble advertencia nos permite observar que esos varios 'mundos interiores' son encajados por nosotros dentro del mundo real o exterior, formando una gigantesca articulación. Quiero decir que uno de ellos, el religioso, por ejemplo, o el científico, nos parece ser el más próximo a la realidad, que sobre él va montado el de la *sagesse* o experiencia espontánea de la vida, y en torno a éste el de la poesía. El hecho es que vivimos cada uno de esos mundos con una dosis de 'seriedad' diferente o, viceversa, con grados diversos de ironía»⁴⁰⁹.

En cada época los diversos mundos se articulan de muy diferentes maneras y predomina un mundo u otro frente a los demás. Nunca se han aclarado bien sus relaciones ni sus razones de preferencia: «Con esto desembocamos en la gran cuestión. Sostengo que la conciencia europea arrastra el pecado de hablar ligeramente sobre esa pluralidad de mundos, que nunca se ha ocupado de verdad en aclarar sus relaciones y en qué consisten últimamente. Las ciencias son maravillosas en sus contenidos propios, pero cuando se pregunta a quemarropa qué es la ciencia, como ocupación del hombre, frente a la filosofía, la religión, la sapiencia, etc..., sólo se nos responden las más vagas nociones»⁴¹⁰.

Hay que revisar siempre las certezas porque, con frecuencia, surge la duda. En eso se distinguen el hombre de ciencia y aquel otro que no se cuestiona las cosas: «El hombre de ciencia tiene que estar constantemente ensayando dudar de sus propias verdades. Éstas sólo son verdades de conocimiento en la medida en que resisten toda posible duda. Viven, pues, de un permanente boxeo con el ecepticismo (sic). Ese boxeo se llama prueba»⁴¹¹.

Hoy día no se puede vivir con una certeza de regalo. Hay que hacer la confrontación de unas dimensiones con otras. Sin embargo, con frecuencia, las cosas no se desarrollan así. Como dice muy bien Ortega: «Que yo sepa, únicamente Dilthey plantea la cuestión con alguna amplitud y se cree obligado, para decirnos qué es filosofía, a decirnos también qué es ciencia y qué es religión y qué es literatura. (Si bien no lo hace suficientemente a fondo, aparte del

408. V 406; IC (1040) (12.1934).

409. V 406; IC (1040) (12.1934).

410. V 407; IC (1040) (12.1934).

411. V 407; IC (1040) (12.1934).

error radical a que los párrafos siguientes se refieren). Porque es bien claro que todas estas cosas tienen algo de común. Cervantes o Shakespeare nos dan una idea del mundo como Aristóteles o Newton. Y la religión no es cosa que no tenga que ver con el universo»⁴¹².

Ahora bien, para Ortega, Dilthey piensa que el hombre es científico, filósofo, poeta, 'porque sí' o que tiene esas facultades permanentes. De este modo se llama religión a cualquier cosa y ciencia a cualquier cosa. Esta manera de enfocar los problemas, tiene que «sufrir cuando menos una revisión, y probablemente una profunda reforma»⁴¹³.

Plantear la cuestión como Dilthey y otros lleva a la confusión de unas cosas con otras, y a decir que en todo instante el hombre es a la vez religioso, científico y poeta. «Al pensar esto, claro es que reconocían lo siguiente: el concepto de religión, de filosofía, de ciencia, de poesía, sólo se puede formar en vista de ciertas faenas humanas, conductas, obras muy determinadas, que aparecen en ciertas fechas y lugares de la historia. Por ejemplo, para no entretenernos sino en lo más claro, la filosofía sólo toma una figura clara desde el siglo V en Grecia; la ciencia sólo se perfila con peculiar e inequívoca fisonomía desde el siglo XVII en Europa. Pero, una vez que ante un hacer humano cronológicamente determinado se ha formado una idea clara, se busca en toda época histórica algo que se le parezca, muy poco, y se concluye, en vista de ello, que el hombre también en esa época era religioso, científico, poeta. Es decir, que no ha servido de nada formar una idea clara de cada una de estas cosas, sino que luego se la envaguece y eterniza para poderla aplicar a fenómenos muy dispares entre sí»⁴¹⁴.

De este modo se puede llamar ciencia a cualquier cosa, religión a cualquier experiencia, vgr., el budismo, y poesía a cualquier producto verbal. No hace falta decir que hay que respetar niveles y no generalizar la confusión.

2.4.4. *Ciencia, humanidad y religión*

En cualquier caso, la sabiduría debe ser independiente de los poderes interesados. En el mundo medieval el rumor de la universidad europea anuncia un nuevo estilo de vida que sale ganador frente a los soldados, los mercaderes o peregrinos a Santiago y Tierra Santa. Esa Universidad pone gracia y alegría en la vida social. Y la enseñanza, la pedantería es la nueva y verdadera revolución⁴¹⁵. La Universidad ha sido consustancial con Europa como el

412. V 408; IC (1040) (12.1934).

413. V 409; IC (1040) (12.1934).

414. V 408-409; IC (1040) (12.1934).

415. V 466; IC (10.1940): «En el centenario de una Universidad» (Granada 1932).

mandarinato con China. Pero no por su carácter estatal, sino como realidad social. La Universidad: «Era el Saber constituido como poder social. De aquí que apenas gana sus primeras batallas la Universidad se constituya con fuero propio y originales franquías. Frente al poder político, que es la fuerza, y la Iglesia, que es el poder trascendente, la magia de la Universidad se alzó con genuino y exclusivo y auténtico poder espiritual: era la Inteligencia como tal, exenta, nuda y por sí, que por vez primera en el planeta tenía la audacia de ser directamente y, por decirlo así, en persona, una energía histórica. ¡La inteligencia como institución!»⁴¹⁶.

La Universidad era el asiento seguro de la sabiduría que conduce al hombre con ineluctable seguridad. Ciertamente que hoy también en la sede de las ciencias hay inseguridad. La fe en su poder racional ha entrado igualmente en crisis y la humanidad ha perdido su guía secular. Hay crisis de fundamentos, es la gran crisis de las ciencias que anunciara Husserl y que todo el mundo conoce. Es la pérdida sustancial de la fe en la ciencia: «‘Esa gran fe, un tiempo sustitutivo de la fe religiosa, la fe en que la ciencia lleva a la verdad — a un conocimiento de sí mismo, del mundo, de Dios, efectivamente racional y a través de él a una vida, siempre capaz de ser mejorada, pero digna en verdad y, desde luego, de ser vivida— ha perdido incuestionablemente su vigor en amplios círculos. Por ello se vive en un mundo que se nos ha hecho incomprensible, en el cual se preguntan las gentes en vano por su *para qué*, por su sentido antaño indubitable, tan plenamente reconocido por entendimiento y voluntad’» (Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, 1929, pág. 4-5)⁴¹⁷.

La biología y la psicología ya no nos aclaran lo esencial del hombre. Éste se les escapa en sus investigaciones. En efecto, «el fisicismo nos ha habituado a dejar a nuestra espalda, como entidad sin importancia ni realidad, precisamente esa extraña realidad que es la vida humana. Y así, mientras los naturalistas vacan, beatamente absortos, a sus menesteres profesionales, le ha venido en gana a esa extraña realidad de cambiar el cuadrante, y al entusiasmo por la ciencia ha sucedido tibieza, despegue, ¿quién sabe si, mañana, franca hostilidad»⁴¹⁸.

Como alternativa surgieron las ciencias del espíritu. Pero también en ellas encontramos hoy la tempestad. Quisieron imitar a las otras ciencias pero han fracasado igualmente. Se creó una especie de atletismo espiritual que era un mal duplicado del poder y la fuerza física de la naturaleza. Tanto Hegel como Comte violentaron al hombre. Su interpretación es arbitraria, fallida y man-

416. V 465; 1C (1040) (10.1940): «En el centenario de una Universidad» (Granada 1932).

417. V 521; «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», en *Logos*, Revista de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (1941).

418. VI 25; HS (1935).

tiene el antagonismo entre espíritu y naturaleza. Además se crearon utopías absurdas sobre la humanidad ⁴¹⁹.

Frente a ese espíritu humano naturalizado se detuvo Schopenhauer como frente al desafío de un engaño nuevo: «*Geist? Wer is denn der Bursche?*» «¿Espíritu? ¿Quién es ese mozo?» pregunta Schopenhauer, malhumorado e insolente, pero no sin sobra de razón. Este gran concepto utópico de espíritu pretendía oponerse al de la naturaleza. Se presentía que la naturaleza no era la única realidad y, sobre todo, que no era la primaria o fundamental. Cuando más se la apretaba, más parecía depender de lo humano. El idealismo alemán, como el positivismo de Comte, significan el ensayo de poner al hombre antes que la naturaleza. Fue aquel quien dio al hombre, en cuanto no es naturaleza, el nombre de *Geist*, espíritu» ⁴²⁰. Pero al comprender el espíritu de forma naturalista a su vez se cayó en los mismos inconvenientes y quedó sometido a la crisis actual y al fracaso de la vuelta a la naturaleza. Pues hoy la vuelta a la naturaleza ha caído, la razón se ha forjado con esfuerzo y ya no es natural, ni la naturaleza ni la materia tienen un ser fijo. «Ni el mundo ni el hombre *son*: todo está en marcha. Viene de —va hacia— no se sabe aún dónde. Sólo se sabe que es cambio, mudanza, peregrinación. Hay que crear nuevas virtudes en el hombre que le permitan vivir enérgica y jovialmente en medio de la radical inquietud. Nuestro lema ha de ser éste: *Mobilis in mobili*» ⁴²¹.

Las épocas y las ideas son como los climas y las plantas, aparecen y desaparecen. Las ideas hacen a veces camino subterráneo hasta que «la atmósfera las solicita y halaga» ⁴²². Todo está en cambio. Minkowsky y Einstein eclipsan la geometría y la ciencia tradicional. Hay nuevos aires en la ciencia y la cultura. Ortega fundó precisamente la *Revista de Occidente* para orientarse en los nuevos vientos que soplan en la realidad contemporánea: captar el panorama de la nueva humanidad europea, americana o española. «En la sazón presente adquiere mayor urgencia este afán de conocer ‘por dónde va el mundo’, pues surgen dondequiera los síntomas de una profunda transformación en las ideas, en los sentimientos, en las maneras, en las instituciones. Muchas gentes comienzan a sentir la penosa impresión de ver su existencia invadida por el caos. Y, sin embargo, un poco de claridad, otro poco de orden y suficiente jerarquía en la información les revelaría pronto el plano de la nueva arquitectura en que la vida occidental se está reconstruyendo» ⁴²³.

419. VI 26; 27; HS (1935).

420. VI 25-26; HS (1935).

421. V 498; «Vives», *La Nación* (Buenos Aires 12.1940).

422. VI 312; *Prólogos* (1914-1943): «A ‘Geometrías no euclidianas’ de Roberto Bonola» (1923).

423. VI 313; *Prólogos* (1914-1943): «Al primer número de la *Revista de Occidente* (7.1923. (Sin firma).

Hay que reunir a los espíritus que aspiran a ver claro ante la nueva situación. Lo viejo pasa, viene algo nuevo y no se quieren tinieblas: «¡Claridad, claridad, demandan ante todo los tiempos que vienen! El viejo cariz de la existencia va siendo arrumbado vertiginosamente, y adopta el presente nueva faz y entrañas nuevas. Hay en el aire occidental disueltas emociones de viaje: la alegría de partir, el temblor de la peripecia, la ilusión de llegar y el miedo a perderse»⁴²⁴.

Hoy el saber es oceánico y la posibilidad del naufragio infunde temor. Pero el deber actual es navegar: «Somos siervos de la gleba cultural. Queramos o no, tenemos que manejar nuestra sabiduría, flotar en ella como en un elemento proceloso»⁴²⁵. Estamos perdidos entre máquinas. Sin embargo no debemos oponernos a ellas sino ponerlas al servicio del hombre. El antimaquinismo es una beatería que ya no tiene sentido. Lo que hace falta es una nueva máquina para utilizar las demás. «O, dicho en otros términos: es preciso suscitar una nueva sabiduría... Esto —y no retroceder de la máquina al cocotero— es lo que reclama la altitud de los tiempos. Después de todo, lo que dijo el mismo siglo XVIII del Regente francés: que tenía todos los talentos, salvo el talento de usar de ellos. Hemos menester máquinas para las máquinas»⁴²⁶.

Hoy existe un anhelo de simplificación. Se trata de podar lo superfluo de la cultura, descargar en las máquinas lo que sea posible confiarles, facilitar el acceso y la utilización de los saberes. Ahora bien, no se trata de volver al grito de la selva ni de caer alternativamente en el miedo a la selva y el miedo a la cultura: «De modo que crea ésta para curar su miedo al aspecto primario de la vida, lo que llamo la selva, donde reina Pan —el dios del terror—, y luego experimenta ese mismo pavor pánico ante la cultura, que se siente como una nueva selva que ha brotado de él, pero ha acabado por rodearlo, creciendo insumisa, y amenaza con estrangularlo. Entonces el hombre siente una primera reacción de nostalgia hacia la selva original: es el movimiento siempre reiterado en ciertas horas históricas de 'retorno a la naturaleza', a lo 'primitivo', a la sencillez de las épocas aurales. Es un instante peligroso. Si este movimiento se consolida puede convertirse en una insensata destrucción de lo que ha tardado siglos y siglos en edificarse. A eso llamaría yo la falsa simplificación, que es en rigor, barbarización. El bárbaro destruye por donde quiera que pasa: es un gran fabricante de ruinas»⁴²⁷.

424. VI 314; *Prólogos* (1914-1943): «Al primer número de la *Revista de Occidente* (7.1923). (Sin firma).

425. VI 364; *Prólogos* (1914-1943): «A un diccionario enciclopédico abreviado», Espasa Calpe, (Buenos Aires 12.1939).

426. VI 365; *Prólogos* (1914-1943): «A un diccionario enciclopédico abreviado», Espasa Calpe, (Buenos Aires 12.1939).

427. VI 365; *Prólogos* (1914-1943): «A un diccionario enciclopédico abreviado», Espasa Calpe, (Buenos Aires 12.1939).

Esto no debe llevar nunca a la beatería de la cultura. «La beatería no es culto ni entusiasmo, sino la forma indiscreta de ambos»⁴²⁸. Ha habido una beatería de Platón que ha llevado a descuidar el resto del pensamiento, como ha habido una beatería de las humanidades que ha descuidado las investigaciones científicas del humanismo y la escolástica hasta que Duhem las puso al descubierto y mostró su proximidad en algunos aspectos a la física moderna⁴²⁹. Como hay una beatería de la ciencia que convierte a la filosofía en una mera superestructura de la imagen física del mundo.

Hay también una beatería de la naturaleza, de la seguridad y de la realidad inmovible de las cosas y del mundo: «Esa brutal seguridad ante lo que es —en absoluto o por ahora— indiscernible, representa bajo sus facies de ternura ultrasensible una forma peculiar de barbarie, amamantada en la doble teta de la estupidez y la petulancia. Perdone el lector este exabrupto, pero nada en el universo me irrita tanto como ver las gentes sentirse demasiado seguras de lo que no pueden estarlo, y al cruzar por mi recuerdo esta señora ha salido a ladrarle el mero mastín que acaso soy»⁴³⁰.

El 'imperialismo de la física' se debe a su pragmatismo, a la burguesía industrial, al deseo de alojarse cómodamente en el mundo. Y sin embargo, «el afán de confortabilidad, última *ratio* de la preferencia para la física, no es un índice de superioridad»⁴³¹. Actualmente la 'devoción por lo cómodo' obliga a un estudio del problema. No se trata de un desdén 'beato' por el pragmatismo. «Aquí intentamos retorcer el pescuezo a toda beatería, inclusive a la beatería científica y cultural que se extasía ante el puro conocimiento sin hacerse dramática cuestión de él»⁴³². Cuando la humanidad concede excesivos favores a una ciencia o saber concreto le pone en peligro de desorbitación. Pasa a las ciencias como pasa a los hombres: su buena fortuna, el aplauso social suele exorbitarlas y las vuelve petulantes y agresivas⁴³³.

Como ya hemos visto, la física, según nos dice Mach, Einstein y Weyl, es un conocimiento como el de las prendas de vestir del ropero del Kursaal: fórmulas indicativas de realidades. Siempre resta el misterio. Por ello todas las ciencias quieren ser más que lo que son e incluso lo que no son: la física metafísica, la música hasta religión, la política un 'credo religioso'. Cada ciencia

428. VI 383; *Prólogos* (1914-1943): «A *Historia de la Filosofía* de Emile Bréhier», (Buenos Aires 1943).

429. VI 384; 385 nota 1; *Prólogos* (1914-1943): «A *Historia de la Filosofía* de Emile Bréhier, (Buenos Aires 1943).

430. VI 467; *Prólogos* (1914-1943): «A *Veinte años de caza mayor* del Conde de Yebes» (6.1942).

431. VII 296; QF (1929): Lección 2.^a.

432. VII 297; QF (1929): Lección 2.^a.

433. VII 298; QF (1929): Lección 2.^a.

pretende, sin embargo, eliminar tuteladas. Actualmente el físico tienta aguas filosóficas. La filosofía busca el sentido del Universo como la totalidad desconocida e integral que incluso admite que pueda ser un problema insoluble. La ciencia renuncia a las últimas preguntas pero al físico, según quedó dicho, se le va el alma tras ellas ⁴³⁴. Como se sabe muy bien: «Donde acaba la física no acaba el problema; el hombre que hay detrás del científico necesita una verdad integral, y quiera o no, por la constitución misma de su vida se forma una concepción enteriza del Universo». ...«Una verdad puede ser muy exacta y ser, no obstante, muy poco verdad» ⁴³⁵.

La filosofía antes era una ‘criada para todo’ que decía unas ‘reverendas vaguegades’. Y el hombre se instalaba, a su vez, en la física como por inercia y desde ella explicaba todo lo que quedaba extramuros. «Esta física más allá de la física era la metafísica —por tanto, una física fuera de sí—. (Todavía la filosofía actual inglesa: Russell o Whitehead)» ⁴³⁶.

En filosofía no vale, sin embargo, resbalar. Hay que llegar a un ‘fértil buceo sin escafandra’. Y es algo inevitable. El hombre descubre la tragedia ontológica de las cosas, su no ser, y por eso filosofa ⁴³⁷. El problema filosófico es ilimitado, es lo real y lo transreal, si lo hay: «No sólo es el problema de lo absoluto, sino que es absolutamente problema» ⁴³⁸. Lo que nos es dado son las cosas, no ‘su ser’. Mirar es ver lo que está ahí pero «conocer es buscar lo que no está ahí: el ser de las cosas. Es precisamente un no contentarse con lo que se puede ver, antes bien, un negar lo que se ve como insuficiente y postular lo invisible, el ‘más allá’, esencial» ⁴³⁹. El hombre «se pregunta por el trasmundo del ser y se extenúa en llegar a él»... «El hombre se compone de lo que tiene ‘y de lo que le falta’»... «Ni Dios ni la bestia tienen esta condición. Dios sabe todo y por eso no conoce. Pero el hombre es la insuficiencia viviente, el hombre necesita saber, percibe desesperadamente que ignora. Esto es lo que conviene analizar. ¿Por qué al hombre le duele su ignorancia, como pudiera dolerle un miembro que nunca hubiese tenido?» ⁴⁴⁰.

En los siglos XVI y XVII las ciencias progresan cada vez más y la filosofía deja de ser *el* conocimiento, *el* saber y se queda en *un* conocimiento, *un* saber frente a otros: Ya no está, pues, sola frente al Ser ⁴⁴¹. La filosofía emula a las

434. VII 311; QF (1929): Lección 2.^a.

435. VII 316; QF (1929): Lección 4.^a.

436. VII 317; QF (1929): Lección 4.^a.

437. VII 323; QF (1929): Lección 4.^a.

438. VII 321; QF (1929): Lección 4.^a.

439. VII 313; QF (1929): Lección 3.^a.

440. VII 314; QF (1929): Lección 3.^a.

441. VIII 73; IL (1947).

ciencias por el rigor de su método. En Kant el verdadero método de la metafísica es idéntico al que Newton introdujo en la ciencia natural con tanto provecho. La filosofía bizquea de este modo hacia las ciencias. «Puede documentarse toda esta etapa sin más que recordar la conocida fórmula de Kant en su memoria premiada —*Investigación sobre la claridad de los principios en teología natural y moral*— de 1763: ‘El verdadero método de la Metafísica es en el fondo idéntico al que Newton introdujo en la ciencia natural y que ha sido allí de tan fértiles consecuencias’. (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral. Zweite Betrachtung*)»⁴⁴².

La física a su vez al filosofizarse produce el materialismo. Pretende ser lo que no es ilimitadamente, sustituir a la realidad integral. Esa física, segura de sí misma no se cuestiona su mundo. Le parece algo indubitable. No es ese saber que tolera la duda para llegar a la prueba final. Esa física absoluta nunca se ha preguntado algo como esto: «Tal vez todo lo que me rodea, todo el mundo exterior en que vivo es sólo una vasta alucinación»⁴⁴³. Esa física aún no sabe que no hay isomorfismo entre la descripción científica del mundo y el mundo. Que la física no es un mero reflejo del mundo; que no hay modelos absolutos y objetivos sino probabilidad. Lo mismo se diría de la materia. Hacia 1750 comienza el reinado de la física que es necesaria para la felicidad frente a la hostilidad del mundo. Surge la posibilidad de una técnica infinita que lleve al hombre a reconciliarse y coincidir con el mundo y eso sería la felicidad. Pero hay también el *choc algebraico* que es un mal de montaña y nos pone en relación con las mayores alturas. Es un buen síntoma. Ya no tratamos con cifras inconfundibles sino con incógnitas⁴⁴⁴. Surgen problemas filosóficos.

El método en filosofía es aproximadamente lo contrario del de la ciencia. En ésta los problemas son solubles, en la filosofía los problemas se plantan ante el hombre quiera éste o no. Los problemas de la filosofía son misterio y drama, son absoluto problema, muy poco solubles, muy poco medibles y exactos⁴⁴⁵. Kant mismo, a pesar de todo, se parece muy poco a Newton. Hay varias lecturas de Kant; pero en cualquier caso, él mismo advierte en la *Crítica de la Razón Pura* que es poco digno de la filosofía pavonearse con dogmático andar y gloriarse de los títulos propios de la matemática⁴⁴⁶. La filosofía es, sobre todo, los primeros y últimos principios. Principios definitivos. La ciencia es, sobre todo, el resultado inmediato del conocer. Algo práctico.

Para Ortega, ‘toda teoría, salvo la teoría de la teoría, es una práctica’. Y

442. VIII 74; IL (1947).

443. VII 363; QF (1929); Lección 7.^a.

444. VIII 94; IL (1947).

445. VIII 83; IL (1947).

446. VIII 84 nota 1; 85 nota 1; IL (1947).

continúa nuestro autor: «Para mí, ese practicismo teórico es característico del gran creador de ciencia, en oposición al filósofo. La mayor parte de las ciencias ha sido engendrada en un estado que podríamos llamar de ‘sonambulismo teórico’»⁴⁴⁷. Por el contrario el exceso de principios ha estropeado la filosofía: «La abundancia desprestigia a los principios como a los príncipes. Nos parecían muchos los que Leibniz maneja e introduce; tantos, que por ello me arrojé a llamarle ‘principalista’»⁴⁴⁸. No obstante este defecto de la filosofía, la metodología aristotélica fue, según Ortega, muy aceptada en la vida científica. «En Aristóteles, hasta el error y la insuficiencia llevan siempre dentro luz»⁴⁴⁹. Aristóteles, para Ortega, es conocer lo que ‘está ahí’. Platón es la genial *fuga para acercarse*⁴⁵⁰. Aristóteles es el sentido común y la opinión pública. La sensación aristotélica es un cierto conocimiento. Funciona mecánicamente pero también hay una *libertad de imaginar*⁴⁵¹, cuando es revelado el ser de las cosas por la sensación y el logos. La fantasía es algo más que lo pragmático. Hay una relación entre inteligencia e imaginación. Tenemos, pues, esto: «el hombre es libre para interpretar las cosas en que fatalmente (= no libremente) está inserto»⁴⁵².

Hay además, en esta filosofía, una cierta continuidad entre mundo natural y Dios. Si bien, aunque hay entendimiento agente, el entendimiento no es algo divino. Pero para el filósofo hay una *responsabilidad sistemática*, establecer cierta continuidad, cierta relación sistemática entre el orden natural y Dios. Para el filósofo «el sistema es un deber»⁴⁵³. Las ideas no son la realidad. «Las ideas son las cosas sin serlas ‘en realidad’. La idealidad no es sino una forma de existencia opuesta a la existencia real y que sólo frente a ésta y contra ésta puede entenderse»⁴⁵⁴. Por el contrario, el mero pragmatismo es un escepticismo. No cree en nada, solamente hace. Tampoco las creencias, por otro lado, son la realidad. Y esto, dice Ortega, no debe irritar a los poetas «divinamente incapaces de comprender nada por expresa y benéfica voluntad de Dios»⁴⁵⁵. Ni debe enfadar a los científicos esa diferencia entre creencia y realidad. Ya no puede tener la filosofía ni la ciencia la pesadumbre de antaño: El fisicismo feroz consabido. Por ello la filosofía debe ser jovial; la religión no

447. VIII 131 nota 1; IL (1947).

448. VIII 153; IL (1947).

449. VIII 154; IL (1947).

450. VIII 157; IL (1947).

451. VIII 160; IL (1947).

452. VIII 161; IL (1947).

453. VIII 163; IL (1947).

454. VIII 375; MPJ (1958): «Para dos revistas argentinas»; *La Nación* (Buenos Aires 27.4.1924).

455. VIII 305; IL (1947).

deberá ser patética, ni siquiera con el patetismo provinciano del existencialismo parisino o de villorrio ⁴⁵⁶. Con ello no se llama a la irresponsabilidad. «El juego es precisamente lo que no puede existir sin una peculiar seriedad que consiste en ‘cumplir sus reglas’» ⁴⁵⁷. El juego del filósofo es cumplir su misión de descifrar enigmas. También hay una plaga de pseudointelectuales. El mito, origen de la filosofía, está entre el cuento y la veracidad. «Un paso más y estamos en la religión que es un creer a pie juntillas en *cierta idea del Universo*» ⁴⁵⁸. Poesía, mito y religión tienen continuidad, un frente común. Y no hay hostilidad entre filosofía y religión ⁴⁵⁹.

2.4.5. *La ciencia y la vida ahuyentan la beatería, no la religión*

La beatería es todo lo contrario de la cruda realidad. La beatería induce a endulzar los problemas, a ponerles bolas en los cuernos. Es una forma de vida falsa y descuidada. Por el contrario la verdadera religión es cuidadosa y preocupada. «Este sentido originario de *cura* o cuidados pervive en nuestras voces vigentes curador, procurador, procurar, curar; y en la misma palabra ‘cura’, que vino al sacerdote porque éste tiene cura de almas. Curiosidad es, pues, cuidadosidad, preocupación. Como viceversa, *incuria* es descuido, despreocupación; y seguridad, *securitas*, es ausencia de cuidados y preocupaciones» ⁴⁶⁰.

La beatería es una desfiguración de la vida: su falsificación. La religión es algo constitutivo del hombre mientras que la beatería es su falsificación absoluta: es como la apariencia de preocuparse por algo que nada le preocupa al beato. La beatería es el paradigma de la falsedad al que solamente supera, en materia menos grave, el contribuyente y el estudiante: «El hombre puede ser hombre de ciencia, u hombre de negocios, u hombre político, u hombre religioso porque todas estas cosas son, como veremos, necesidades constitutivas e inmediatas de la condición humana. Pero el hombre por sí mismo no sería nunca estudiante, como el hombre por sí mismo no sería nunca contribuyente» ⁴⁶¹.

Hay una beatería de la ciencia como hay una beatería de la cultura. En Occidente es evidente la beatería de lo griego, de lo clásico, no se mira imparcialmente lo helénico sino que se ve siempre con un halo místico: «La forma

456. VIII 306; 307 nota 1 IL (1947).

457. VIII 307; IL (1947).

458. VIII 309; IL (1947).

459. VIII 312; IL (1947).

460. XII 20; LM (1932-1933).

461. XII 22; LM (1932-1933).

de mirar a Grecia ha sido siempre extática, de adoración y culto. No hay peor actitud para enterarse de lo que una cosa es: comienza dando a ésta por su puesta y se dedica desde luego a ejecutar ante el ídolo los grandes gestos rituales, el fervoroso descoyuntamiento. '¡Ah! ¡Oh! ¡Grecia! ¡El clasicismo!'" 462.

La beatería excomulga al que no sea fiel a la propia secta. Y ocurre que como hay una beatería de lo griego, de todas las cosas y actividades humanas se puede hacer una beatería: «De todo cabe una beatería. Como la hay religiosa, la hay política. Casi todos los políticos radicales son, sincera o fingidamente, beatos de la democracia. Pues bien: existe una beatería de la cultura en general y del helenismo en particular. Y es curioso notar que, dondequiera, se presenta la beatería con idénticos síntomas: tendencia al deliquio y al aspaviento, postura de ojos en blanco, gesto de desolación irremediable ante el escéptico infiel, privado de la gracia suficiente» 463.

La beatería tiende a excluir. Es inhumana como punto de partida. Saca a la personalidad de la normalidad. Y no se trata de evitar una tipología de ideal que es necesaria siempre, sino de una humanidad ridícula y farisaica. El ideal está bien, vgr., en la novela: «Una monja de novela tiene, claro está, que ser monja: pero de una *monjedad* inaudita hasta entonces y mucho más verídica» 464. Así lo consigue en sus novelas Miró. Del mismo modo es muy humano e interesante una abadesa que se dedica a espantar lo sobrenatural. No es la monja beata, dulcera y más embobada que piadosa. El beato, en general, está seguro de sí mismo, cree que todo lo sabe definitivamente. Mientras que el ser humano leal sabe cuánto ignoramos realmente: en ciencia, en arte, en religión, en literatura. Ortega que aborrecía la beatería confesaba que no sabemos nada de Miró, ni de Galdós, ni de Valera, ni de Valle ni de Baroja o Azorín 465.

El deber intelectual consiste en ver las cosas como son y no acercarse a ellas con los ojos untados de nociones beatíficas y prefabricadas 466. También es un deber intelectual darse cuenta de que la inteligencia es para la vida. Se piensa para descubrir el mundo y encajarlo en sí mismo, reconciliarse con la realidad. Si se somete la vida a la idea se cae alternativamente en la beatería o en la insolencia de la cultura; «—ser beato y ser insolente— son dos modos falsos, irreales, de existencia, o dicho de otra forma, que el hombre no puede, aunque quiera, ser de verdad *beato*, ni ser de verdad insolente. Y cuando es lo uno o lo otro, es que no quiere ser de verdad. El hombre se hace histrión de sí mismo» 467.

462. III 534; «Ética de los griegos»; EL (1927).

463. III 534; «Ética de los griegos»; EL (1927).

464. III 548; «El obispo leproso»; EL (1927).

465. III 550; «El obispo leproso»; EL (1927).

466. VI 75-75; «Del Imperio romano», *La Nación* (Buenos Aires, verano de 1940).

467. V 88; EG (1933).

La beatería es la falsificación del hombre, de lo mejor del ser humano; pero eso no debe llevar a dejar de admirar a los grandes hombres o a los más fieles ejemplos de la amistad humana como la de Escipión Emiliano y Polibio, u otros nobles valores de humanidad, siempre que esa admiración sea una actitud vital y auténtica y no un aspaviento meramente académico. La admiración de lo mejor no puede ser una beatería pedante. Ortega lo exponía así: «No se trata de una beatería académica. Sobre haber yo creado el mote ‘beatería de la cultura’, hay que la he perseguido sin descanso por todos los rincones. Durante casi cuarenta años, mientras he existido, me he extenuado, jornada tras jornada, en empujar a mis compatriotas y a todo el mundo de habla española hacia una cultura sin beatería, en que todo fuera vivaz y auténtico, que es- (sic) estimase lo estimable y cercenase lo falaz. Pero es menester que la gente deje de ser bestia y acierte a estremecerse cuando es hora de temblar, que no es sólo la de la muerte, sino siempre que hay a la vista algún síntoma de soberana humanidad. Otra cosa es aldeanismo y estolidez»⁴⁶⁸.

Hay una beatería de lo abstracto como hay una beatería de lo universal o utópico como es, para Ortega, el falso universal comunista. Ambas beaterías proceden del mundo ideal de Platón que es «el Mississipi de la beatería»⁴⁶⁹. Ortega busca entender lo inteligible, no el prejuicio beato del mundo. Admite que hay una especie sensible y otra inteligible pero no está de acuerdo con santo Tomás en que ‘sunt alterius generis’ (*De Anima*, art. 4)⁴⁷⁰. Constatemos que solamente, mucho más tarde, Zubiri supera con su ‘inteligencia sentiente’ la alternativa ‘idealismo o empirismo’ y evita así los fracasos sociales de ambas filosofías. No podemos entrar en ello... Pero solamente en esa línea vendrá la muerte definitiva de la beatería. De la santa materia o del santo ideal... que en el fondo viene a ser igual.

Hay una beatería del arte. Velázquez es todo lo contrario de esa beatería, aunque fue a Ntra. Señora de Loreto como Descartes; Velázquez es lo contrario del espectáculo beato religioso o artístico. Velázquez, según Ortega, ha sabido no existir⁴⁷¹. Frente al hispano que habla mucho, Velázquez se retira. Como se recoge Zurbarán sumergido en «conventos excéntricos, pintando hábitos de fraile de un patético blancor»⁴⁷². Hay envidia y silencio en torno a Velázquez que no se importa de lo que piense el beato del arte, sin talento, ya que la fama buena nunca es mucha. A Velázquez: «la ‘beatería artística’ le re-

468. VI 429-430; *Prólogos* (1914-1943): «A ‘Veinte años de caza mayor’ del Conde de Yebes», (Lisboa 6.1942).

469. VIII 164; *IL* (1947).

470. VIII 165 nota.

471. VIII 462; *Velázquez* (1943).

472. VIII 463; *Velázquez* (1943).

pugnaba, y algunos síntomas nos permiten sospechar que le parecía insufrible el tipo de 'hombre artista'»⁴⁷³. Su pintura es gratuita y no para un espectáculo o recompensa. Por ello, con inaudito gesto, devuelve al papa una cadena de oro que le envía por el retrato de Inocencio X⁴⁷⁴. Al fin y al cabo era una cadena, y como pago. El beato nunca es, a la postre, gratuito. El hombre sincero sí. Ortega opone este talante de la sinceridad a la beatería. Y rechaza toda beatería a la vez que llama a la claridad y el estudio. Y nos exhorta: «Séanos repugnante toda beatería, religiosa o laica, con sus derretimientos y untuosidades, su postura de ojos en blanco, su tozudez y su incapacidad de ver las cosas por los cuatro costados»⁴⁷⁵.

Hay que volver al hombre normal, ni beatífico ni demoníaco, al hombre mediador entre la materia y lo divino. Ese ser humano del que pueda decirse: «Si, pues, existe una ciencia, habrá algún ser que la lleve dentro de sí, que la ejercite, y este ser, no pudiendo llamarse Dios ni materia, se llamará hombre. En el hombre la materia se justifica, se diviniza»⁴⁷⁶.

Es preciso enfrentarse, sin beatería, a las cosas. Dejar la beatería de las tradiciones y del sentido común. Ir a la realidad misma. Las ciencias nos dan una orientación parcial, aunque importante, en la realidad. En lo definitivo, en la pregunta por el ser del ser de las cosas, en la dimensión metafísica, las ciencias viven en perfecta desorientación. No se entra a fondo en el problema. El hombre huye demasiado fácilmente a la superficie por temor a lo insustancial de su ser: «El hombre y su circunstancia pelotean el problema del ser —se lo devuelven uno al otro—, lo que indica que el problema del ser es el de lo uno y lo otro, el del hombre y su circunstancia; el de Todo.

El hecho radical e irremediable es que el hombre viviendo se encuentra con que ni las cosas ni él tienen ser; con que no tiene más remedio que hacer algo para vivir, que decidir su hacer en cada instante, o lo que es igual, que decidir su ser, y esto incluye, como hemos visto, el ser de las cosas.

Pero el mundo significa un orden unitario de las cosas: es el ser de ésta, y ésta y todas las cosas articulado en un ser universal»⁴⁷⁷. En esa situación el filósofo padece la soledad de las profundidades y del corredor de fondo, bucea solo como el submarinista; se retira de la opinión pública. «Para el filósofo todas esas opiniones son ídolos, *idola fori*, 'las voces de la plazuela', dijo Ba-

473. VIII 466; *Velázquez* (1943).

474. VIII 466; *Velázquez* (1943).

475. XI 77; «Maura o la política», *El Sol* (22.12.1925).

476. X 58; «La moral visigótica», *Faro* (10.5.1908).

477. XII 95; LM (1932-1933).

con»⁴⁷⁸. Humanamente el pensador se encuentra retirado, un poco ajeno al sentido común; eso no quiere decir que la filosofía esté alejada del hombre de la calle. Por el contrario la filosofía se retira para volver a la carga en profundidad y con el apoyo que sostiene al hombre normal en la vida.

No es, por tanto, el caso que las ciencias ya no valgan, es que hay que ir al fondo de la cuestión. «Creer en la ciencia no exige que creamos en sus mudables teorías, sino sólo que nos persuadamos de ellas. Esto nos llevó a comparar la diferente marcha intelectual en la filosofía y en las ciencias»⁴⁷⁹. La ciencia no puede descubrir la naturaleza del hombre; quizá porque el hombre no tiene naturaleza. Su realidad es principalmente pasajera; «el hombre es *pasar*, es irle pasando cosa tras cosa, es pasarle ser estoico, ser cristiano, ser racionalista, ser positivista, ser lo que ahora vaya a ser... El hombre es la hembra de la época paleolítica de la cual sale la *Marquise* de Pompadour, es el indio brasileño que no puede contar más que hasta cinco, y es Henri Poincaré y Newton, es Gengis-Kan y San Francisco, es Pericles y Charles Chaplin»⁴⁸⁰.

El hombre es un ser transeúnte y transitorio. Y eso, con no ser mucho, no es poco. «Recuerdan la frase aquella de Séneca que tanto gustaba a Schopenhauer y que puso como lema en uno de sus libros: 'Si alguien, después de estar corriendo todo el día, consigue llegar al atardecer, ya es bastante...'⁴⁸¹. No es que el hombre haya desaparecido, no es que la ciencia ya no exista. Es que se detecta como una gran falla de consecuencias imprevisibles: lo que se ha llamado la 'crisis de fundamentos' en las ciencias. Crisis en las matemáticas. Brouwer nos habla de la *soi-disant* lógica. La lógica es ilógica: Esto «es lo que llamo —y no me parece exagerada la imagen— el terremoto en la razón»⁴⁸². Puede que a alguno le traiga sin cuidado. Eso es muy fácil de decir, «*lo más fácil es decir cosas muy rotundas*, que parezcan inequívocas, decir cosas irresponsables y gratuitamente. Pero la vida no es fácil, lo que *es fácil es decir eso*: que le trae a uno sin cuidado esto o aquello, pero es difícil que eso —el traer sin cuidado ciertas cosas— acontezca realmente, sea»⁴⁸³.

Según Husserl, que para Ortega es, sin comparación, el filósofo que ha ejercido más influencia en la investigación filosófica en lo que va de siglo⁴⁸⁴, el mundo se ha hecho incomprensible. La fe en la ciencia se diluye, no se trata de que el común de las gentes vacile sobre ella o de que el científico haya per-

478. XII 161; SRH. *La Razón histórica*, Buenos Aires (1940).

479. XII 167; SRH. *La Razón histórica*, Buenos Aires (1940).

480. XII 236-237; SRH. *La Razón histórica*, Buenos Aires (1940).

481. XII 237; SRH. *La Razón histórica*, Buenos Aires (1940).

482. XII 288; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

483. XII 288; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

484. XII 285; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

dido su fe en ella, «*es la ciencia misma quien ha perdido confianza en sí misma*»⁴⁸⁵. Con esta caída queda afectada la fe en la razón occidental y también la religión, «porque el cristianismo, la fe religiosa se sintió obligada desde San Anselmo, por tanto desde el siglo XI a apoyarse en la razón, en la inteligencia, necesidad que expresa su famosa frase programática: *Fides quaerens intellectus*, que la fe se procure inteligencia»⁴⁸⁶.

Esa fe se quiso sustituir por la fe en la ciencia. Después de un período de dominio durante algunos siglos: «‘Esa gran fe, en un tiempo sustitutivo de la fe religiosa, la fe en que la ciencia lleva a la verdad —a un conocimiento de sí mismo, del mundo, de Dios, efectivamente racional y a través de él y a una vida siempre capaz de ser mejorada, pero digna en verdad y, desde luego, de ser vivida— ha perdido incuestionablemente su vigor en amplios círculos’»⁴⁸⁷. Ortega comparte totalmente este diagnóstico de Husserl recogido de la obra de este autor y publicada en 1929, *Formale und Transzendente Logik*.

Es necesaria la ciencia pero es necesaria la filosofía. Verdad es que Grecia, con su apoteosis metafísica, y después el intelectualismo católico han exagerado. Obligan a Dios mismo a ser razonable: y el Logos era Dios⁴⁸⁸, la Razón misma era Dios. La ciencia no es la filosofía; pero el cambio científico de Einstein es a la vez un cambio filosófico. La filosofía no es la ciencia. «Pero cuando una ciencia se halla en crisis radical y se intenta su reforma, se hace obra de carácter filosófico»⁴⁸⁹. No se puede reducir una cosa a otra. Sin embargo hay un cierto prurito de extender un método al campo del otro vgr. la ciencia a la filosofía y viceversa. «Yo no me permito, ni aun vagamente, sentenciar cuál de estas dos cosas tiene más alto rango entre los valores absolutos: la perogrullada o el misterio. Sólo indico que son cosas completamente distintas la ciencia y la mística. Y ahora vamos a intentar hacer ciencia. Es, por tanto, nuestro enemigo el misterio y donde lo hallemos, con muchísimo respeto, deberemos quebrarle la cabeza con el cuento de la lanza»⁴⁹⁰.

No se trata de producir enfrentamientos. A propósito de la evolución Ortega clarifica la relación entre ciencia, filosofía y religión: «Ni ésta ni ninguna de las demás cosas que yo diga en este curso puede causar erosión alguna en la fe cristiana de nadie. Esto no es peculiar a mi pensamiento filosófico, sino que

485. XII 286; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944). (Y por tanto, dice Ortega, este es un hecho científico).

486. XII 286; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

487. XII 285; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

488. XII 307; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

489. XII 348; IP (1914-1916).

490. XII 368; IP (1914-1916).

es oportuno afirmar que desde hace cincuenta años ninguna filosofía, al menos entre las notorias y vigentes, ha entrado en colisión con la fe religiosa»⁴⁹¹.

La filosofía trata siempre y es fundamentalmente problema. La teología, según Ortega, ofrece fundamentalmente soluciones. Por ejemplo, la teología del hombre creado en estado sobrenatural es muy distinta de la idea filosófica del hombre. «Hasta qué punto no tiene que ver esta idea teológica de la *natura humana* y la filosofía, se revela en que a la *natura humana integra*, según los teólogos, pertenece la inmortalidad física *donum superadditum praeternaturale*. Ahora bien, como veremos, para la filosofía la posibilidad más constitutiva del hombre es precisamente el que puede morir corporalmente y de hecho ha muerto siempre. El primer hombre según el dogma, Adán, que era, antes del pecado, inmortal, es evidentemente un personaje por completo distinto del primer hombre que se parecía tanto a un orangután, porque este primer hombre era desde luego mortal»⁴⁹².

Para Ortega hay que evitar la beatería de los prejuicios. Los hombres del siglo XIX, por ejemplo, sentían terror ante la palabra alma; era para ellos un verdadero tabú. «Con orgullo proclamaba Federico Alberto Lange las excelencias de una 'psicología sin alma', sin alma, mas por lo visto, con psique. Interpretaban la victoria sobre el vocablo como una victoria sobre la cosa y sobre el problema»⁴⁹³. La conquista de la libertad de pensamiento no es solamente libertad de la Iglesia o del Estado, es también libertad de los prejuicios del científico y de los amores y odios sociales: «Ello demuestra que la conquista de la libertad de pensamiento, con ser tan importante, no ha libertado a la ciencia sino de las trabas y prejuicios más externos. La libertad ante la Iglesia y el Estado, útil para la expansión social de la ciencia, no ha influido, claro está, en la expansión íntima de la ciencia misma, en la purificación e intensificación del pensar científico. Para el progreso interior y no meramente social de la ciencia, más importante que la liberación ante la Iglesia y el Estado es conquistar la liberación de ciertos prejuicios mucho más íntimamente ligados a la actividad misma del intelecto. Hay que liberar la ciencia de los prejuicios del hombre científico, de aquellas perturbaciones que a la pura intelección traen los amores y odios políticos, estéticos, económicos y en general vitales del hombre científico»⁴⁹⁴.

No se puede asimilar la metafísica a la física, tampoco en psicología. En cualquier caso todo es misterioso. No sólo el alma también el cuerpo. Y tam-

491. XII 320; SRH. *La Razón histórica*. Apéndice I (Teología y filosofía), Lisboa (1944).

492. XII 321; SRH. *La Razón histórica*. Apéndice I (Teología y filosofía), Lisboa (1944).

493. XII 362; IP (1914-1916).

494. XII 362-363; IP (1914-1916).

bién las realidades físicas. Hay en todo algo de la vida y hay también una cierta especie de eternidad ⁴⁹⁵. No se puede ya estudiar el alma como realidad piadosa pero tampoco abordar la física como realidad impía.

La investigación es lo contrario de la beatería y de los presupuestos establecidos. Hay que revisar sin beatería esos presupuestos a fondo. El sentido común, el sentido beato, no sirve a la novedad continua de la ciencia. Tampoco puede apoyarse el pensamiento auténtico en las certidumbres adquiridas por herencia sagrada. «En este sentido, como indicaba Kant, es la filosofía lo contrario del sentido común, de la evidencia por tradición. Su destino consiste, precisamente, en perforar ese sentido común, en superarlo e instaurar a ultranza de él el sentido filosófico» ⁴⁹⁶.

Puesto que la antigua tradición, beata y sagrada, como la técnica moderna, tiende a hipostasiarse como última realidad que justifica todo, con verdadera inercia espiritual ⁴⁹⁷, el investigador cobra siempre un aire antibeato que le confunde fácilmente con el impío. Pero la verdadera impiedad es la trivialidad, la frivolidad, y la utilización interesada y amoral de todas las cosas. Cierro que en el fondo el pensador es un poco indecente: pone la realidad al desnudo. Ésta pone al beato fuera de sí, le saca de sus casillas y de sus tradicionales categorías.

2.5. EL MUNDO, EL CONOCIMIENTO Y DIOS: EXPERIENCIA RELIGIOSA Y EXPERIENCIA ESTÉTICA

2.5.1. *Conocimiento, mundo y divinidad*

Es la realidad un enigma que el hombre trata de resolver por medio del conocimiento. Con sus categorías trata el ser humano de apresar el mundo y contenerlo, pero éste se le escapa continuamente de forma sorprendente e imprevisible. Es la vida un problema heroico y cuanto hace el hombre es para resolverlo tanto en ciencia como en moral como en arte. Lo que pasa en arte ocurre en la ciencia y en la moral: siempre queda algo 'último e irreductible'. Y «Como veremos, es característico del problema propio al arte ser insoluble» ⁴⁹⁸. Siempre hay algo que falta, una dimensión radical; y ese es el tema ideal de cada arte, la dirección de todo conocimiento que avanza hacia su me-

495. XII 363; IP (1914-1916).

496. XII 489; «Apéndice: Sensación, construcción e intuición. IV Congreso de la 'Asociación Española para el Progreso de las Ciencias'» (Madrid junio de 1913).

497. McCLINTOCK, R., *Man and his circumstances: Ortega as educator*, Teachers college Press, Columbia University Press, New York 1971, 381; 384.

498. I 479; POC (1916): «Adán en el Paraíso» (1910).

ta hacia el 'fin de los tiempos'. «Y este punto en el infinito marca la dirección, el sentido, el ser de cada arte»⁴⁹⁹.

El conocimiento, como el arte, trata de ser fiel a lo real, pero no es lo real. La tarea de Kant ha sido tratar de conocer la realidad y luego liberarla de los prejuicios del conocimiento para dar con la realidad misma propiamente. Hay pues que desintelectualizar lo real, rescatarlo de la razón en la intuición desnuda. «En la formidable cruzada de liberación del hombre que es la misión del intelecto, ha llegado un momento en que necesita este liberarse de su más íntima esclavitud, esto es, de sí mismo. De donde resulta que, precisamente por habernos Kant enseñado que el pensamiento tiene *sus* formas propias que proyecta sobre lo real, el fin del proceso por él iniciado consiste en extirpar a lo real sus formas, que le son, a la vez, inevitables y ajenas, y aprender a pensar en un perpetuo ¡alerta! en un incesante *modus ponendo tollens*. En suma: tenemos que aprender a desintelectualizar lo real a fin de serle fieles»⁵⁰⁰.

La realidad no es el pensamiento ni viceversa como pretende el eleatismo. El pensamiento es la realidad pero sin serla. Es necesario abandonar el naturalismo idealista tradicional. El pensamiento no es 'idéntico' a la realidad. «Donde ese sutil atributo perdure sigue habiendo naturalismo, ser invariable. El naturalismo es en su raíz, intelectualismo (= proyección sobre lo real del modo de ser peculiar a los conceptos). Renunciemos alegremente, valerosamente, a la comodidad de presumir que lo real es lógico y reconozcamos que lo único lógico es el pensamiento»⁵⁰¹.

Es cierto que sobre las apariencias no hay engaño pero no lo es menos que en cuanto se va más allá, con valoraciones y juicios, la posibilidad de equivocarse aumenta notablemente. Ya de por sí no parece que el juicio lógico sea igual que una afirmación de identidad sino otra cosa: «Cuando Jesús señalando a la moneda dice 'esto es del César', significa la relación de pertenencia entre la moneda y la cesárea autoridad. En fin, cuando digo que 'esta rosa es blanca' no digo que rosa y blanca sean lo mismo»⁵⁰². En todo caso el juicio es siempre un asentimiento o un disentimiento. Y siempre aclara al sujeto, o es mera tautología. Es, pues, un hecho extraordinario el del conocimiento. Por él los misterios de la vida y del mundo se dejan dominar por el hombre, y le llevan a la frontera de lo infinito: «¡Cuestión magnífica y sagrada para el hombre que, en esto que Kant llamaba el *faktum* de la Astronomía, el hecho

499. I 479; POC (1916): «Adán en el Paraíso» (1910).

500. VI 30; HS (1935).

501. VI 30; HS (1935).

502. XII 403; IP (1914-1916).

de las Astronomía puede encontrar el punto firme donde erguirse y dar altivo la cara al infinito y misterioso Universo!»⁵⁰³.

Ortega distingue entre autonomía y pantonomía del conocimiento. Y afirma la filosofía como pantonómica: «Al ser conocimiento del universo lleva en su seno un afán de universalidad y totalidad que nuestro autor designa con el nombre de pantonomía»⁵⁰⁴. El principio de pantonomía significa que todo conocimiento va mucho más allá que sus categorías limitadas e inmediatas. Entra en el misterio de la realidad con una profundidad religiosa. Ciertamente «el mundo (es) un problema, una dolorosa incógnita obsesionante y opresora que es preciso resolver, o cuando menos aproximarse indefinidamente a su solución.

Y ahora os pregunto: ¿qué otra cosa es la cultura sino la labor paulatina de la humanidad para acercarse más y más a la solución del problema del mundo? Ved, pues, cómo la cultura nace de la emoción religiosa»⁵⁰⁵. La cultura es una exégesis de la vida y ésta, como ya dejamos recogido en otro lugar, es para Ortega «el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces»⁵⁰⁶. Eckhart decía que Dios es el fundamento, el ser de las creaturas⁵⁰⁷. Y Fr. Luis de León que todas las cosas están unas en otras y todas en Dios y teniendo todas su ser y yo el suyo⁵⁰⁸. Y Ortega en la onda de Spinoza y Renan escribe: «¿Quién, iniciado en ese parentesco solemne de las cosas todas, puede desdeñar nada por baladí? A la postre, el panteísmo se resuelve en la exclusión de todo desdén, o, como dice el propio Renan, en la exclusión de toda exclusión. Se le ha acusado de diletantismo y acaso no haya opuesto la debida resistencia a las seducciones con que somos requeridos de todas partes. Pero, en el fondo, sus divagaciones proceden de esta convicción panteísta: cada cosa está impregnada de Dios, cada cosa se brinda a servirnos de Eucaristía»⁵⁰⁹. Es una manera de encontrar a Dios en todas las cosas, especialmente en las humildes, y no sólo en los grandes santones; igual que Spinoza con sus vidrios «piensa que todo es uno y que está en aquel cristal puliendo a Dios la faz»⁵¹⁰.

No se trata, lógicamente, de un burdo panteísmo pues sería impropio de

503. XII 404; IP (1914-1916).

504. GOYENCHEA, F., *Ateísmo e historicismo: Ortega y Gasset*, en Id. *El ateísmo contemporáneo*, II Cristiandad, Madrid 1971, 352.

505. I 436; POC (1916): «Sobre 'El Santo'» (1908).

506. I 357; MQ (1914). Citado por FLÓREZ R., *El Hegel de Ortega*, en *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca 1983, 253.

507. OLTMANN, K., *Meister Eckhart*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1935, 199. BO.

508. FRAY LUIS DE LEÓN, *Nombres de Cristo*, Calleja, Madrid 1917, 41-42.

509. I 465-466; POC (1916): «Renan» (4.1909).

510. I 466; POC (1916).

pensadores cualificados en cuestiones religiosas como un Eckhart o un fray Luis de León. Se trata de que el mundo es insuficiente como fundamentación. «Como Kant decía: ‘Cuando lo condicional nos es dado, lo incondicional nos es planteado como problema’. He aquí el decisivo problema filosófico y la necesidad mental que hacia él nos dispara.

Hemos llegado a un ser fundamental que explique el mundo. Ser fundamental, dice Ortega, que ‘en las religiones aparece bajo el nombre de Dios’, y en la filosofía surge como problema de fundamento para el mundo»⁵¹¹. En *¿Qué es Filosofía?* y en *El hombre y la gente*, Ortega plantea este problema de el ‘Ser fundamental’ y ‘radical del Universo’, según se verá poco a poco.

Ortega pretende dar sentido profundo a las cosas, enraizarlas amorosamente, filosóficamente, en la realidad por la verdadera sabiduría. La filosofía camina inducida por el amor, es ejercicio amoroso. Y pone a cada cosa como en el centro del mundo: «Preguntémonos por el sentido de las cosas, o lo que es lo mismo, hagamos de cada una el centro virtual del mundo»⁵¹². Hay una necesidad de avanzar hacia lo fundamental, hacia la verdad profunda de cada cosa hasta dar razón de ella en medio del caos que la somete. El acto propio de la cultura es el creador de poner un poco de *logos* en el caos ilógico dando a cada cosa su lugar sin confundirla, apresuradamente, con el Todo. «¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva»⁵¹³.

La tragedia del hombre, según Ortega y Schopenhauer, no es ser de carne y hueso sino el ser una voluntad humana que siempre busca lo que no hay ahora. Esto es algo que se da en la atmósfera religiosa y, en cierto sentido, la define. Sin esta idea, según nuestro autor, no se puede entender la tragedia griega. Así aparece Esquilo entre metafísico y poeta: «Yo le llamaría *teopoeta*. Le acongojan los problemas del bien y del mal, de la libertad, de la justificación, del orden en el cosmos, del causante de todo. Y sus obras son una serie progresiva de acometidas a estas cuestiones divinas. Su estro parece más bien un ímpetu de reforma religiosa. Y se asemeja, antes que a un *homme de lettres*, a san Pablo o a Lutero. A fuerza de piedad quisiera superar la religión popular

511. GOYENECHEA, F., *Atéismo e historia: Ortega y Gasset*, en ID. *El atéismo contemporáneo*, II Cristiandad, Madrid 1971, 360. Es fácil, en cuanto al panteísmo, encontrar en Eckhart, frases como: «Gott ist alles, Gott ist nichts, die Welt ist alles, die Welt ist nichts». Pero eso no impide afirmar «dass Eckhart kein Pantheist gewesen ist». Es la dirección de la carta a los *Romanos* 12, 36: En Él están todas las cosas: Cfr. DEMPFF, A., *Meister Eckhart*, J. Hegner, Leipzig 1934, 191; 192. BO.

512. I 351; MQ (1914).

513. I 321. Pero eso no quiere decir que hay que hacer de cada cosa el Todo.

que es insuficiente para la madurez de los tiempos. En otro lugar, esta moción no habría conducido a un hombre hacia los versos; pero en Grecia, por ser la religión menos sacerdotal, más fluida y ambiente, podía el interés teológico andar menos diferenciado del poético, político y filosófico»⁵¹⁴.

El placer y sobre todo la felicidad parecen consistir precisamente en llegar profundamente al fondo de las cosas en toda su viveza y vitalidad palpitante. Penetrar en las fuentes de la vida misma y en la dimensión última de realidad que abraza cada cosa, arropados por el amor incondicional, viviente. Solamente así surge un verdadero idealismo, un amor realista de la sabiduría. «Idealismo es el amor tan ferviente de la realidad, que adentramos ésta en nosotros, y en lo más íntimo quilificada nos da un humor de quintaesencia que al correr de arteria en arteria y vena en vena nos mueve a ver todo como divinamente adobado y nos hace sentir un aroma trascendente de las cosas. De este modo fue idealista el gran nuremburgués Alberto Durero, creador de uno de los grabados más bellos del mundo: 'Caballero, Diablo y Muerte'. Recuérdese su imagen de mozo de ventiséis años, según el original que existe en el Prado: la belleza ideal del rostro es tanta, que de sus mismas facciones dedujo la figura moderna del dulce y melancólico Cristo. Y, sin embargo, su autorretrato deja ver un ánimo sensual y enamorado de todos los amores; las mujeres, las telas de fino lienzo, el tisú de oro, la nombradía. Camerarius decía de él que 'su alma estaba henchida de ardiente deseo por la belleza y la virtud; pero no era por esto de una penosa rigidez; al contrario, nada estimaba tanto como lo que contribuye a la alegría de vivir»⁵¹⁵.

Aquí parece describirse la línea básica de la religiosidad orteguiana: amor al mundo real, profundidad divina de las cosas, belleza de lo religioso, y alegría de resurrección.

2.5.2. *El mundo, el hombre y lo divino*

El hombre es ese ser extraño que se mueve entre la adoración de la vida, la vitalidad absoluta, y la serenidad misteriosa de lo divino. Es racional pero también profundamente animal. El ser humano es un tercer mundo entre la bestia y el ángel. Entre lo divino de la razón y lo divino de la vida. Entre el brío poderoso del espíritu y la fuerza imparable de la vida inmediata y urgente. «¿Qué mundo pensaría el padre Quirón galopando las praderas de esmeralda? A su torso humano pertenecía un mundo de visiones humanas; a sus lomos de caballo un universo equino. Los nervios del hombre y de la jaca se

514. *Ibid.*, 392-393; MQ (1914).

515. I 428; POC (1916): «Las fuentecitas de Nuremberg» (1916).

unían en los mismos centros y las venas robustas hacían desembocar en un solo corazón la teología del europeo y la brama del semental. ¡Pobre corazón, vacilando siempre entre una potra y una bacante! Lo que para una mitad de sí mismo era verdad, era falso para la otra mitad; si entraba en una ciudad y llegaba a la plaza pública, sus labios habían de decir: He aquí el ágora, mientras sus cascos golpearían: He aquí el hipódromo»⁵¹⁶.

La vida es síntesis de contradicciones en la riqueza ilimitada de sus posibilidades. El arte y la religión tienden constantemente a reconciliar unos extremos con otros: «La historia de la belleza y de la fe confirman las condiciones que hemos señalado; así el arte evoluciona desde el simbolismo asiático hasta el actual impresionismo en el sentido que se llama realista y la religión pulimenta tenazmente sus mitos para ajustarlos a la ciencia»⁵¹⁷. La vitalidad del mundo consiste precisamente en que cada realidad se afirme en todo su esplendor hasta el infinito. Todo ser aspira inevitablemente hacia lo divino: «Vivir es crecer ilimitadamente; cada vida es un ensayo de expansión hasta el infinito. El límite nos es impuesto; es una resistencia que nos opone otra vida que a nuestro lado e incitada por análoga energía, ensaya su acaparamiento del universo. Cada cosa —afirma Spinoza— aspira a perseverar en su ser. No, no; la fórmula no es suficiente; cada cosa viva aspira a ser todas las demás. La biología exige que instituyamos la categoría de henchimiento. Dios, inmutable, perseverando en su ser hasta el fin de los tiempos, es un objeto teológico; la biología comienza con la historia natural de Luzbel, la bestia del empiéreo que aspiró a ser Dios»⁵¹⁸.

Lo divino abarca y penetra inexorablemente toda la vida y todas las cosas. Los libros indios afirman que donde el hombre pone huella cruzan siempre cien senderos. Spinoza diría que los hilos de trama de la realidad universal entretejen a la vez todas las cosas. El mundo es una comunión divina universal: «Según Spinoza, cualquiera que sea el plano por el que cortemos la bola del mundo, obtendremos una sección que simboliza la realidad total. Por todas partes abre la substancia divina su estuario de mansa y henchida corriente fluvial. Meditando una metafísica o poniendo ordenación en los datos de la geología hacéis una misma cosa: expresáis la vida divina que están rezumando las cosas»⁵¹⁹.

En esa realidad existen necesariamente muchos niveles; también diferentes puntos de vista y caminos de invención. Hay la trayectoria de la ciencia y

516. I 451; POC (1916): «Renan» (4.1909).

517. I 453; POC (1916): «Renan» (4.1909).

518. I 455; POC (1916): «Renan» (4.1909).

519. I 464-465; POC (1916): «Renan» (4.1909).

también un poco el más allá: «Cada cosa concreta está constituida por una suma infinita de relaciones. Las ciencia proceden discursivamente, buscan una a una esas relaciones, y, por lo tanto, necesitarán un tiempo infinito para fijar todas ellas. Esta es la tragedia original de la ciencia: trabajar para un resultado que nunca logrará plenamente.

De la tragedia de la ciencia nace el arte. Cuando los métodos científicos nos abandonan, comienzan los métodos artísticos»⁵²⁰.

La vida no se aparece a realidades mecánicas, se presenta únicamente en el hombre. «Esto es el hombre: el problema de la vida»⁵²¹. El ser humano es el soporte de la vida. Esta aparece condensada en el hombre: «Adán en el Paraíso es la pura y simple vida, es el débil soporte del problema infinito de la vida»⁵²². Ahí está el peso profundo de las cosas en el hombre: «La gravitación universal, el universal dolor, la materia inorgánica, las series orgánicas, la historia entera del hombre, sus ansias, sus exultaciones, Nínive y Atenas, Platón y Kant, Cleopatra y Don Juan, lo corporal y lo espiritual, lo momentáneo y lo eterno y lo que dura..., todo gravitando sobre el fruto rojo, súbitamente maduro del corazón de Adán. ¿Se comprende todo lo que significa la sistole y la diástole de aquella menudencia, todas esas cosas inagotables, todo eso que expresamos con una palabra de contornos infinitos, VIDA, concretado, condensado en cada una de sus pulsaciones? El corazón de Adán, centro del universo, es decir, el universo íntegro en el corazón de Adán, como un licor hirviendo en una copa»⁵²³.

Con el hombre comienza la vida universal del mundo a reflejarse y comprenderse a sí misma. En el mundo universo se siente vivir y se hace cargo de sí mismo. Pero siempre queda un más allá incógnito, un residuo de misterio que solamente Dios sabe. El hombre es a imagen de Dios, tiene algo o mucho de divino pero nunca llega como Dios a los confines últimos del mundo: «Dios, con (sic) efecto, no es sino el nombre que damos a la capacidad de hacerse cargo de las cosas. Si Dios, por tanto, creó al hombre a su semejanza, quiere decirse que creó en él la primera capacidad para darse cuenta que hasta entonces fuera de Dios existiera. Pero el texto venerable dice *a su imagen* solamente: luego la capacidad que fue donada al hombre no coincidía exactamente con la divina original, era una aproximación a la clarividencia de Dios, una sabiduría degradada y falta de peso, un *algo así como*. Entre la capacidad de Dios y la del hombre mediaba la misma distancia que entre darse cuenta de una cosa y darse cuenta de un problema, entre percatarse y saber»⁵²⁴.

520. I 483; «Adán en el Paraíso» (1910).

521. I 480; «Adán en el Paraíso» (1910).

522. I 480; «Adán en el Paraíso» (1910).

523. I 480; «Adán en el Paraíso» (1910).

524. I 480; «Adán en el Paraíso» (1910).

Todas las cosas tienen una cierta vida, un poco de mística y una cierta divinidad. Ello nos obliga a un profundo respeto y a un religioso temor porque sabemos que cada realidad concreta nos pone en contacto «con las fuerzas elementales impulsoras del universo»⁵²⁵. Esa dimensión profunda es la que siempre ha expresado, según Ortega, el verdadero pintor en sus cuadros de las cosas. «Esto ha de pintar el pintor: las condiciones perpetuas de vitalidad. Esto han hecho todos los pinceles heroicos»⁵²⁶. A su vez cada cosa necesita una nutrición apropiada. Y los buenos artistas han adornado la realidad de modo que pueda vivir perpetuamente: «El pintor excelso ha puesto siempre en su cuadro no sólo las cosas que quiso o le convino copiar, sino un mundo inagotable de alimentos para que esas cosas pudieran perdurar en la vida eterna, en perpetuo cambio de sustancias. La conquista de lo que se ha llamado 'aire', 'ambiente', es un caso particular de esa exigencia incalculable»⁵²⁷.

Todas las cosas tienen también un imperativo incalculable de claridad, de luz. El mundo necesita luz a raudales. La vida sin luz no es vida, es confusión y lucha de negros en un túnel. El artista, como el Dios hebraico, unió continuamente la luz y la vida: «El pintor crea la vida con la luz, como Jehová al comienzo de la génesis. No se olvide que a cada creación particular, según el libro, Dios vio que era buena. Se imagina al Hacedor retirándose y entornando los ojos para obtener una visión más enérgica, más objetiva e impersonal de su obra: gesto de pintor»⁵²⁸.

2.5.3. *Experiencia religiosa y experiencia estética*

El hombre es un buscador de bellezas. Siente ante lo bello tal admiración que le arrebatara el sentido. A veces se convierte en ladrón de belleza. Allí donde la encuentra trata de conseguirla por todos los medios. El amor es un ladrón que busca sin descanso día y noche. Y no para hasta la posesión. Este robo es, en el fondo, un acto de admiración. Al parecer, es también un designio divino: «Puso Dios en el mundo la belleza para que fuera robada. Después de todo, es el robo un acto de admiración hacia lo hurtado que anda más cerca del heroísmo que la civil y tranquila fruición al amparo de las leyes. Cuando el objeto bello es una mujer, la incitación al rapto se potencia porque también, en cierto modo, puso Dios en el mundo a la mujer para ser arrebatada. No digo yo que deba ser así, pero ¿qué le vamos a hacer si Dios lo ha arreglado de esta manera?»⁵²⁹.

525. I 510; «La pedagogía social como programa político» (12.3.1910).

526. I 492; POC (1916): «Adán en el Paraíso» (1910).

527. I 492; POC (1916): «Adán en el Paraíso» (1910).

528. I 488; POC (1916): «Adán en el Paraíso» (1910).

529. I 553; «La Gioconda» (Marburgo 9.1911), *La Prensa* (Buenos Aires 15.10.1911).

La belleza arrastra hacia todo lo que falta aún por conseguir, hacia la plenitud de cada cosa más allá de sus limitaciones. A ese más allá supremo nos invita Leonardo en su pintura. Así Mona Lisa, nos dice Ortega, educa disparando sus saetas que hieren el corazón, lo dejan inquieto y descontento. Desde siempre hería con su espada de amor: «Era Nuestra Señora del Descontento y corregía en nosotros aquel contentamiento que a fuerza de limitarnos logramos»⁵³⁰. Ella, según Ortega, decía al científico que también existe la vida, al asceta que existe la línea curva, al ingeniero que hay en su obra la poesía; y a todos proponía la superación de su oficio, carácter, nación, cultura e intereses hacia el ideal, hacia el ocio, que «no es un no hacer, sino el trabajo inútil, el trabajo sin soldada ni material beneficio, el esfuerzo que dedicamos a lo irreal, a lo supremo»⁵³¹.

Mona Lisa sonreía para no morir y así expresaba la situación humana: «Porque una manera de muerte es para la Gioconda —el alma de Leonardo— vivir sólo como una parte del mundo y no poder abarcar el temblor inagotable de la vida universal»⁵³². Aquella sonrisa es una ironía ante el realismo de la vida. Ese realismo que es pura prosa, sin arte ni invención. «Realismo es entonces la negación del arte, dígase con todas sus letras»⁵³³. El realismo es pasivo, reina sobre el que se abandona. Pero lo que importa en la creación no es un trozo del mundo realista. A Velázquez, genio creador, no le interesó ningún pedazo de este mundo. «La luz importaba a Velázquez, no los cuerpos de las cosas. La luz, que es la materia con que Dios creó el mundo»⁵³⁴.

El sabio, del campo que sea, no se aferra a las cosas. Percibe claramente que no sirve el individualismo, el objetivismo, ni el racionalismo. El sabio conoce la dureza y el heroísmo actual de la misión de verdad que tiene cada hombre y cada pueblo. Nadie puede dormirse en el idealismo o en el objetivismo. Hay que estar siempre en vela. Solamente así será posible un porvenir para los hombres «con más ciencia y más religión y más placer»⁵³⁵. Hay que confiar pero sin fiarse y trabajar sin descanso, con valor de equivocarse, *'trial and error'*.

Hay que volverse desde los grandes ideales hacia las cosas pequeñas donde aparece siempre lo sublime. Hay que inventar en lo que pasa desapercibido, descubrir realmente las cosas y sus ansias de unidad universal y su 'pío' divino

530. I 555; «La Gioconda» (Marburgo 9.1911), *La Prensa* (Buenos Aires 15.10.1911).

531. I 556; «La Gioconda» (Marburgo 9.1911), *La Prensa* (Buenos Aires 15.10.1911).

532. I 560; «La Gioconda» (Marburgo 9.1911), *La Prensa* (Buenos Aires 15.10.1911). Como se sabe, un cuadro de 'La Gioconda' estaba en el estudio de Ortega.

533. I 568; «Del realismo a la pintura» (6.1912).

534. I 568; «Del realismo a la pintura» (6.1912).

535. II 20; E I (1916): «Verdad y perspectiva» (2 y 3.1916).

como decía fray Luis. Hay que traer el más allá lejano de lo divino a la cercanía humilde de las cosas: «Según cierto sesgo, el progreso de la cultura se nos aparece como un progreso desde lo lejano hacia lo próximo. El hombre ha empezado por no ocuparse sino de los dioses, que son la mayor lontananza; luego ha ido tomando en consideración, deteniéndose sobre temas que parecían más humildes, demasiado humildes y consuetudinarios, y con sorpresa siempre renovada ha visto que en ellos encontraban su asiento y causa aquellos asuntos sublimes»⁵³⁶.

El racionalismo ha desangelado las cosas, redujo a escombros la vida, y convirtió el mundo en Naturaleza muerta. Donde antes todo era vida puso seres disecados. Separó las cosas materiales y condenó al frío ideal a las espirituales. El tesoro de la vida y el rumor de la fiesta los redujo a la tristeza infinita del consumo. El vino sagrado, danzarín, fecundo y creador, lleno de luz y color se quedó en mero alcohol. Por el contrario, el arte vivo, la vida en vivo, es el triunfo del momento y del instante, de las cosas pequeñas y sublimes, del optimismo supremo 'en que nos parece coincidir con todo el universo'. Es la cima de la vida y su expansión, comprensión y comunicación universal, eternidad del momento: «Esta voluntad de eterna perduración que yace en el fondo de toda hora de placer ha servido a Nietzsche para distinguir los valores verdaderos, las nuevas tablas de lo bueno y lo malo. Así dice en los famosos versos:

*El dolor dice: ¡Pasa!
¡Quiere el placer, en cambio, eternidad,
quiere profunda eternidad!»*⁵³⁷.

Es la fusión con la naturaleza y los 'últimos secretos del cosmos'; el ritmo y el misterio con la tierra. En la *Bacanal* de Tiziano, estudiada por Ortega, el vino ha dado una intuición del máximo secreto y de la inmersión de los cuerpos en «la razón flúida en que va flotando el mundo»⁵³⁸. Los hombres transformados: «Ven el cielo como una pregunta sutil e inmensa; la tierra, ancha, fuerte, como una respuesta satisfactoria y bien fundada»⁵³⁹. El vino une la materia orgánica y la potencia espiritual, lleva a ambas a su plenitud. Como en el Renacimiento el mundo es uno, lo material llega a fibra espiritual 'el corazón al amor, los labios a la sonrisa, el cerebro a la idea'. Por el contrario: «La Edad Media nos habla del espíritu como enemigo y contradictor de la materia. Matando ésta crece aquél; la vida es una gran guerra que mueve el alma al cuerpo; la táctica se llama ascetismo»⁵⁴⁰. La pintura de Tiziano es la unidad

536. II 27; E I (1916): «Leyendo el 'Adolfo', libro de Amor» (1916).

537. II 54; E I (1916): Tres cuadros del vino» (1911).

538. II 54; E I (1916): Tres cuadros del vino» (1911).

539. II 54; E I (1916): Tres cuadros del vino» (1911).

540. II 55; E I (1916): Tres cuadros del vino» (1911).

de todas las cosas y lo divino: «Podemos, pues, arribar a una fórmula que nos fije el sentido de la *Bacanal* tizianesca; es el punto de indiferencia entre el hombre, la bestia y Dios. Sus personajes son de carne y hueso; por mera intensificación de sus energías naturales, es decir, bestiales, llegan a la unión esencial en el cosmos, a la intuición infinita, al absoluto optimismo que era patrimonio de la supuesta divinidad»⁵⁴¹.

En ese ambiente las cosas se transfiguran. Ciertas personas nos descubren como de nuevo el mundo y nos reaniman el deseo de vivir por encima de la realidad gris que nos envuelve cada día: «Este es el temperamento hiperpoético que arranca al mundo su antifaz de realidad y descubre su eterna faz deseable.

Comparado con las personas mayores, el niño es un heroico creador de leyendas. Cuanto toca su alma queda transfigurado, y su paisaje se compone casi exclusivamente de *desiderata*. Todo lo que ve en torno suyo es como debería ser, y lo que no es así no lo ve. Los vicios mismos, hasta la muerte y el crimen, quedan purificados por su alquimia espiritual y le presentan sólo su vertiente atractiva. Mi hijo, que tiene una sensibilidad de caballerito de la Tabla Redonda, prefiere, sin embargo, entre sus juegos, aquel en que pueda hacer de ladrón. Y es que su alma sólo deja pasar del ladrón real aquellas cualidades en efecto deseables: la audacia, la serenidad, el afán de aventuras. Del mismo modo, la muerte es para los niños una variación del escondite: el hombre se ausenta para reaparecer en medio de la alegría general. Por eso, en los cuentos de hadas, la muerte suele ser la carrerilla que se toma para una resurrección»⁵⁴².

Hay personas que han sabido dotar a todas las cosas «de un brillo divino que hacía nuevos para nosotros los objetos más habituales. Sentíamos que, evocadas por su alma generosa, llegaban las cosas a nosotros como por vez primera, cargadas de sugestivas irradiaciones, despertando en nuestro corazón insospechados deseos y ansias de vivirlas. Todo se acercaba a nuestra sensibilidad mágicamente recamado y en la aureola rutilante de una transfiguración»⁵⁴³.

Uno de estos personajes ha sido Azorín que puso a las cosas más humildes en la inquietud incorruptible de la inmortalidad. Las dejaba extáticas para la admiración como 'al soplo de un Dios', les daba una nueva luz, un sol que se detenía ante cada una con todo su calor divino. «El arte es siempre una aspiración a divinizar las cosas, dotándolas de los atributos peculiares al Ser Su-

541. II 55; E I (1916): Tres cuadros del vino» (1911).

542. II 305-306; E III (1921): «El Quijote en la escuela», *El Sol* (16.3.1920).

543. II 305; E III (1921): «El Quijote en la escuela», *El Sol* (16.3.1920).

premo, y el primor del artista estriba en haber hallado un secreto o manera de divinización. Siendo atributo divino no transcurrir jamás, vivir sólo en presente, *Azorín* se llega a las cosas y las para, nuevo Josué del corazón de España»⁵⁴⁴.

La realidad no es sólo lo que vemos sino también el manantial secreto, espontáneo y autónomo, original de las cosas. Sólo cuando conocemos las cosas desde su nacimiento, sabemos de su intimidad y secreto, no sólo de sus apariencias. Lo había dicho Leibniz. Hay en nuestros días, por esa razón, una vuelta a los orígenes de las cosas. En la filosofía y en la vida. Pepe Tudela, amigo entrañable de Ortega, redescubre el campo y quiere rehacerlo y rehabilitarlo frente al caos espiritual de la ciudad. La ciudad es palabras, plazas, diálogos, dialéctica, reuniones. Esto es Grecia. El semita es la hospitalidad, la casa para estar en ella. Para el griego lo más importante es la palabra, el logos: «La ciencia suprema que descubrieron fue llamada 'dialéctica', que quiere decir conversación, y cuando una divinidad semítica conquista sus corazones, lo más alto que de ella saben decir es que era el *logos*, el verbo hecho carne»⁵⁴⁵.

La urbe romana es campesina y cuando deja de recibir la fuerza moral del campo sólo vive del pan y del circo, pierde su alma. Mientras el emperador es *Peregrinus* el imperio sigue. El bárbaro que entra en Roma es de nuevo la llegada del campo, es Europa personalista y no conceptual como Roma urbe. La ciudad es el lujo capitalista. Pepe Tudela vuelve a la eterna y profunda ley del campo. Ortega le ve con envidia trashumar bajo 'la comba faz de lo azul'. Quizá Ortega nunca se acostumbró del todo a la vida sin corazón de la ciudad; de sus habitantes, que consumen en todos los órdenes pero no producen; por eso, son corteza sin intimidad: «Ved el arte y la política que hoy hacemos: no les faltan entrañas, latido de vísceras ocultas bajo la grácil apariencia? En su intimidad, las almas urbanas viven hoy desmoralizadas, sin grandes entusiasmos ni prestigiosas disciplinas. Una existencia mecanizada va suplantando en nosotros el sentido orgánico de la vida. ¿No llegará un momento en que la población de consumidores se consuma a su vez?...»⁵⁴⁶.

El burgués quiere el arte inerte, seguro, sin sobresaltos, como ha buscado la seguridad de la ciudad, del burgo, frente a las sorpresas del campo. Pero el arte burgués es una contradicción en sí mismo. El arte: «Por lo pronto es una sorpresa. Vamos por la vida ocupados en nuestros asuntos, y de repente algo nos arrebatara, nos saca de nuestro quicio, nos infunde frenesí, nos arrastra, como el vendaval divino a los profetas, hacia una localidad extramundana. No

544. II 174-175; E II (1917): «Azorín: primores de lo vulgar» (1917).

545. II 331; E IV (1925): «Pepe Tudela vuelve a la Mesta» (1921).

546. II 333; E IV (1925): «Pepe Tudela vuelve a la Mesta» (1921).

hay arte sin éxtasis, en el sentido más riguroso de la palabra, que es ‘estar fuera de sí’»⁵⁴⁷. El arte actual hostiga a la gente para que sea capaz de un arte no convencional, no ‘beato’ sino imprevisible como el milagro, como una ‘revelación’». Por ejemplo, la cueva de Altamira es un ‘antro misterioso’, escandaloso que rompe las ideas anquilosadas, es el misterio del alma del hombre primitivo y su magia donde todo es posible e intercambiable, las palabras y las cosas: «Un resto de esta magia nominal conserva el lector piadoso cuando se persigna ‘en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo’»⁵⁴⁸.

Esa magia inocente hacen coincidir al niño y al animal con la Naturaleza. Es la ingenuidad sencilla del mundo natural y de la sabiduría profunda. El niño, el animal y el sabio coinciden con el centro del cosmos. «Tal coincidencia del centro animal e infantil con el de la Naturaleza es el hecho biológico en que se realiza nuestra idea ‘inocencia’ ... El sabio tampoco tiene en sí su propio centro de vida; también coincide con un centro sobreindividual: la razón del Universo. El ‘sabio’ es también inocente. El juego del niño y la tabla de logaritmos son igualmente ‘inocencias’»⁵⁴⁹. El hombre adulto, por el contrario, ha perdido esa armonía, sin querer, se siente desterrado y solo, arrojado de la vivencia pacífica del mundo. El alma moderna es la ruptura de esa existencia unánime. La pérdida del universo. «¿No es el alma —en el sentido que aquí doy al término— el auténtico pecado original de que habla el Cristianismo? Antes sólo había Paraíso cuerpo y espíritu —coincidencia con el paisaje, que es por esto jardín, aunque sólo fuera campo—, coincidencia con los animales y hermandad con los astros: inocencia, en suma. Mas, después del pecado, Adán y Eva hacen un gesto que para un psicólogo es inequívoco: se cubren. Como todo gesto tiene un origen simbólico y representa en figuras de espacio lo psíquico, cubrir el cuerpo equivale a separarlo del contorno, cerrarlo, prestarle intimidad. A la intimidad y recinto excéntrico que es el alma corresponde ese gesto pudoroso. El hombre que siente delicia de ser él mismo, siente a la vez que con ello comete un pecado y recibe un castigo»⁵⁵⁰.

Al irse a la soledad todo el paisaje sentimental se hunde. El cuerpo se queda aislado. Y el espíritu se convierte en lo que es: «la región de las nieves perpetuas»⁵⁵¹. El hombre se convierte en un animal extraño que vive en tierras incógnitas. Su imagen se asimila al unicornio: «El hiperbóreo era algo extramundano tal vez sobrehumano. Todavía en Nietzsche, que era un helenista,

547. II 442; E V (1926): «Notas del vago estío» (1925).

548. II 447; E V (1926): «Notas del vago estío» (1925).

549. II 469; E V (1926): «Vitalidad, alma, espíritu» (5.1924).

550. II 470; E V (1926): «Vitalidad, alma, espíritu» (5.1924).

551. II 473; E V (1926): «Vitalidad, alma, espíritu» (5.1924).

posee la palabra gran prestigio, y cuando habla de siglos mejores no hallará mejor encarecimiento que decir: 'nosotros los hiperbóreos...'⁵⁵². El hombre no es natural.

En cambio, todo realista hace una alusión impudente a lo real. El hombre auténtico siempre se encuentra más allá de lo vil. Y toda belleza sacrifica algo a lo irreal, a un cierto valor divino: «Y la belleza, sin duda, tiene algo de divinidad. Por lo menos, estos dos atributos: es trascendente y es problemática»⁵⁵³. El hombre verdadero tiende a ser egregio, no para sobresalir sino para superar constantemente y vencer en su propio terreno la trivialidad. Para el hombre natural siempre pasa lo mismo, para el egregio todo es nuevo, tiende a unir 'lo temporal y lo eterno' tema no resuelto en Hegel, y que es el tema de nuestro tiempo. Hegel no entiende de futuro, defiende el eterno presente. Su historia es sólo la historia del Estado. Así, dice Hegel: «La aparición del Estado es la iniciación de una realidad nueva, sobrenatural; el anuncio de que nace un orbe cuya sustancia es Libertad. Es el orbe histórico o sobrenatural cuya vida y evolución no consiste en más que en un 'progreso de la conciencia de libertad'»⁵⁵⁴.

En la Naturaleza siempre pasa lo mismo. Todo es real. En la vida como en la Pampa, todo es futuro y promesa; desde esa lejanía: las cosas se transfiguran en 'constante y omnimoda promesa'. «El hombre está en su primer término —pero vive con los ojos puestos en el horizonte. Allí se le cargan de la embriaguez que hay allí— y entonces los retrae hacia su inmediato contorno. *La Pampa se mira comenzando por su fin*, por su órgano de promesas, vago oleaje de imaginación donde la inverosimilitud forma un espumoso rompiente que el primer término, tiritando de su propia miseria, de no ser sino atroz y vacía realidad, afanoso absorbe»⁵⁵⁵. El polvillo de la Pampa envuelve al hombre como el Dios homérico o hebraico 'camina embozado en la nube'. La vida de la Pampa es lo divino que al hombre le falta. El hueco de la propia vida: «En rigor, el alma criolla está llena de promesas heridas, sufre radicalmente de un divino descontento —ya lo dije en 1916—, siente dolor en miembros que le faltan y que, sin embargo, no ha tenido nunca. Frente a la Tierra Prometida es la Pampa la tierra promisor»⁵⁵⁶.

Con sus dolores y promesas, la vida es básicamente feliz. Todas las quejas son para mejorarse e ir más lejos y más allá del presente: «*La vida es siempre feliz en su gran cuenca total*. La prueba de ello es que ninguna época ha

552. II 512; E VI (1927): «En el desierto, un león más» (9.1926).

553. II 550; E VI (1927): «Nuevas cosas antiguas» (1926).

554. II 568; E VII (1930): «Hegel y América» (3.1928).

555. II 638; E VII (1930): «Intimidades» (9.1929).

556. II 639; E VII (1930): «Intimidades» (9.1929).

querido en serio ser otra determinada»⁵⁵⁷. La vida necesita, relativamente, de apariencias en punto a felicidad. «¡Terrible misterio de la vida que es en todo tiempo profundamente, inquebrantablemente beatífica, y reposa en sí misma!»⁵⁵⁸. Ante este misterio de la vida, lo demás de ella nos parece insustancial y, en cierto modo, innecesario y ridículo. Es vano esperar demasiado de la física, o de la música o de la metafísica. La música actual, por ejemplo, es un castigo de la música solemne de Wagner que quiso 'ser como Dios': «Es vano esperar tanto de la música, que no contiene en sí tesoro suficiente para guiar y nutrir toda la vida humana, suplantando la religión y la filosofía»⁵⁵⁹.

Es también este nuevo arte un alegato constante contra el realismo. El artista nuevo va contra el naturalismo. Ahora la realidad es realidad como vivida. No la realidad impuesta. «La 'realidad' acecha constantemente al artista para impedir su evasión. ¡Cuánta astucia supone la fuga genial! Ha de ser un Ulises al revés, que se liberta de su Penélope cotidiana y entre escollos navega hacia el brujeo de Circe. Cuando logra escapar un momento a la perpetua asechanza no llevemos a mal en el artista un gesto de soberbia, un breve gesto a lo San Jorge, con el dragón yugulado a los pies»⁵⁶⁰. Todo arte nuevo es como la metáfora que al eludir la realidad la señala misteriosamente. Al realismo se le supera con el microscopio como Proust, como Joyce o como R. Gómez de la Serna. El prurito de realismo parece una enfermedad demasiado humana que el hombre posee para asegurarse de lo que no es seguro. En cambio la metáfora es lo sorprendente y la novedad inagotable, no la idealización, de la realidad: «La metáfora es probablemente la potencia más fértil que el hombre posee. Su eficiencia llega a tocar los confines de la taumaturgia y parece un trabajo de creación que Dios se dejó olvidado dentro de una de sus criaturas al tiempo de formarlas, como el cirujano distraído se deja un instrumento en el vientre del operado»⁵⁶¹.

El realismo es una selección arbitraria entre infinitas posibilidades. Al tomar conciencia de ello se crea el nuevo arte. La imagen objetual ha sido condenada muchas veces en el judaísmo y en el cristianismo oriental. «Sería más que interesante investigar con toda atención las erupciones de iconoclasia que una vez y otra surgen en la religión y en el arte. En el arte nuevo actúa evidentemente este extraño sentimiento iconoclasta y su lema bien podría ser aquel mandamiento de Porfirio, que, adaptado por los maniqueos, tanto combatió San Agustín: *Omne corpus fugiendum est*. Y claro es que se refiere al cuerpo

557. II 736; E VIII (1934): «Revés de almanaque» (1930).

558. II 736; E VIII (1934): «Revés de almanaque» (1930).

559. III 346, «Pleamar filosófica», *La Nación* (Buenos Aires 10.5.1925).

560. III 366; DAIN (1925).

561. III 372; DAIN (1925).

vivo. ¡Curiosa inversión de la cultura griega que fue en su hora culminante tan amiga de las formas vivientes!»⁵⁶².

Cuando no hay verdadero arte se quiere repetir el clasicismo pero eso es como el niño que quiere ser obispo, sultán o rey. La obra de arte tiene su tiempo; sin sentido histórico se es incapaz de sacramentos estéticos: «La eternidad del arte no es una sentencia firme a que quepa acogerse; es, sencillamente, un sutilísimo problema. Dejemos que los sacerdotes, no muy seguros de la existencia de sus dioses, los envuelvan en la caligine pavorosa de los grandes epítetos patéticos. El arte no necesita nada de eso, sino mediodía, tiempo claro, conversación transparente, precisión y un poco de buen humor»⁵⁶³.

La creación no es la eternidad sino descubrir las cosas en sus profundos orígenes, es lo viejo y lo nuevo, lo temporal y lo eterno, lo popular y lo clásico: «Es penoso, es azorante, recibir una imagen divina, como algunas de Góngora, arropada en un tufo labriego y de redil»⁵⁶⁴. En Góngora hay creación y negación a la vez; fervor y terror, lo egregio y lo bárbaro. Góngora encuentra para cada cosa vil su cuerpo astral. Es maravilloso y es insoportable. Lo divino en la carne y la cecina. «A esto llamo el cuerpo astral, el doble poético de un plato de cecina. Transfiguración. Misión jeroglífica del verso. Mallarmé»⁵⁶⁵.

Es la revelación del jugo profundo de las cosas. Como las memorias de vida, halagan la existencia al traerla de nuevo al corazón y darles palmadas en el lomo para retener su fugacidad: «Las Memorias son el resultado de una *delectatio morosa* en el gran pecado de vivir»... «Es una anticipación (las Memorias) de la delicia que en el otro mundo gozaremos, cuando nos sean revelados los secretos de cuanto acaeció en torno nuestro, y que nos hará exclamar una vez y otra: ¡Hombre, qué curioso! ¿De modo que 'aquello' era, en realidad, 'esto'?»⁵⁶⁶. El arte revela las entrañas de las cosas como las grabaciones de las aves anilladas nos revelan su origen y trayectoria. Así el objeto artístico tiene la misión de saludarnos y recordarnos la alianza y fraternidad entre los hombres (*I Macabeos* 12,17-18). Es el texto que el Dr. Koch puso en unos anillos de cigüeñas anilladas. Toda obra de arte tiene esa misma misión pero nos falta con frecuencia la calidad artística para percibir el mensaje como a muchos españoles la Biblia para comprobar ese mensaje: «Lo emocionante no hubiera sido las cigüeñas, sino el misterio que aportaban con esa cita bíblica. ¿No hubiera sido un momento grato volver de la cacería con las tres cigüeñas

562. III 378; DAIN (1925).

563. III 427; «El arte en presente y pretérito».

564. III 584; «Góngora 1627-1927»; EL (1927).

565. III 586; «Góngora 1627-1927»; EL (1927).

566. III 589; 591-592; «Sobre unas 'Memorias'»; EL (1927).

al hombre y abrir la Biblia para averiguar lo que decían esos versículos? (El lector puede satisfacer la curiosidad buscando en su Biblia el lugar. Pero sospecho que en muy pocas casas españolas existe una Biblia. Los españoles somos muy 'religiosos' según oye uno decir todos los días; pero si sólo ellos existiesen, Jehová se habría fatigado en vano inspirando su libro)» ⁵⁶⁷.

La filosofía, la ciencia, el arte van en busca de los secretos de las cosas. Así, unas veces se mira sobre todo al primer plano, otras a la armonía del conjunto, otras al misterio y a su ausencia. A veces se toma el medio, la luz, como objeto. Por ejemplo Velázquez es un 'genial desdafiado' de los cuerpos, su pupila de artista es el nuevo sol del cuadro como en filosofía Descartes, Hume o Kant. En el impresionismo se pinta el ver mismo. El cubismo expone los volúmenes, el cubista es 'estereómetra'. Pinta más las ideas que las cosas. Los ojos del artista: «Antes eran sumideros del mundo real, ahora surtidores de irrealidad» ⁵⁶⁸. También el fenomenalismo en física es una desrealización de lo real. A veces se impone el silencio. Puede ser silencio opresor mortal o puede ser, como en la poesía de Mallarmé, callar el nombre de las cosas, ese nombre secreto y arcano, más profundo o puede ser el vacío espiritual ⁵⁶⁹. El arte, como la verdadera sabiduría siempre requiere intimidad y misterio, es el más allá en lo verdaderamente creador, no sometido a las leyes de la usura y la utilidad inmediata: «Tanto para leer como para crear una poesía debiéramos exigir cierta solemnidad. No una solemnidad de exteriores pompas, mas sí aquel aire de estupor íntimo que invade nuestro corazón en los momentos esenciales. La pedagogía contemporánea viene influyendo de modo deplorable en el orden de la cultura estética al hacer del arte una cosa usadera, normal y de hora fija» ⁵⁷⁰.

2.5.4. Mundo y trasmundo

Generalmente lo más íntimo y profundo pasa desapercibido. El ser más profundo de la cosa, sus condiciones de posibilidad (Kant), o requisitos (Leibniz) es lo que casi nunca es percibido. Y ese ser de las cosas o precosa no es la realidad funcional. El H₂O no es el agua tal cual. Para conocer las cosas hay que tomarlas y deshacerlas, verlas *in statu nascendi*. «No se puede hoy con la misma tranquila convicción que hace un siglo, definir al hombre como hace Franklin. llamándole *animal instrumentificum, animal tools making*» ⁵⁷¹. El

567. IV 13; «Sobre el vuelo de las aves anilladas», *El Sol* (13.8.1929).

568. IV 455; «Sobre el punto de vista en las artes», en *Revista de Occidente* (1924).

569. IV 483; 484; GD (1932); «Mallarmé», en *Revista de Occidente* (1923).

570. VI 248; *Prólogos* (1914-1943); «Ensayo de Estética a manera de prólogo» (1914).

571. V 357; EA (MT 1933).

sabio va un poco más allá de lo instrumental. Por eso su vida es un poco extraña, vive como alejado de la costa común en un mar de extrañas lontananzas. Pero los verdaderos intelectuales no se alejan del pueblo, eso han hecho sus herederos que siempre lo echan a perder todo como los señoritos. La existencia del intelectual auténtico es maravillosa, y él se asusta al descubrir que muchos desconocen esas dimensiones más profundas y no participan en ellas. «Porque es la pura verdad: la existencia del intelectual es maravillosa. Vive permanentemente en la cima de un Tabor donde se producen incesantes transfiguraciones. Cada instante y cada cosa le es peripecia y fantasmagoría, gran espectáculo, melodrama, aurora boreal. Su calendario se compone de puros días de fiesta. Se pasa la vida, literalmente la vida, trabajando. Pero ¿se puede llamar trabajo lo que hace el intelectual? Su trabajo consiste precisamente en suscitar un festival perpetuo. Se comprende que otros tiempos sospechasen en él cierta condición divina. ¿Dios trabaja? Porque Dios no para de hacer, sobre todo el Dios que es Supremo Hacedor. ¿Fueron días de trabajo aquellos genesíacos? ¿No tenemos la impresión de que Dios se puso triste el día que resolvió descansar como un albañil? ¿No habrá un ligero error de expresión en el texto bíblico? ¿No será que después de haber creado el mundo y no teniendo otra cosa que hacer, cuando llegó el primer Sábado, se caló las gafas y se puso a componer un soneto titulado: *El mundo*? Se comprendería el error verbal, porque hacer un soneto ¿es un trabajo o es una delicia? Salvadas las distancias, el intelectual, quiera o no, está siempre deshaciendo y rehaciendo todo en su derredor. Imagínese que asistiésemos a los primeros días del Génesis. ¡Menudo espectáculo! ¡No ha habido otro *ballet* igual! ¡Qué Nijinski, Adán! ¡Qué Pawlova, Eva! ¡Y el auténtico pájaro de auténtico fuego! Pues todas las jornadas del intelectual son un poco eso: presencia una vez y otra al nacimiento de las cosas y estrena la gracia de que sean lo que son. Va de sorpresa en sorpresa. Su cotidianeidad está hecha de exclusivas sorpresas. Lleva la pupila dilatada de asombro. Camina alucinado. Es borracho de nacimiento. Tiene el aire demencial que toma un arcángel cuando se avecinda en un barrio terrestre»⁵⁷².

Según Ortega, ahora que el Intelectual ya no está de moda hay que decir que gracias a él las cosas pueden ser como son. El heredero del Intelectual es mixtificador, saquea las cosas, las utiliza vilmente, les quita su brillo divino. El utilitarismo es un verdadero usurero del mundo, usurpa el ser de las cosas y las reduce a sus mezquinos intereses. No cree en nada que no sea su provecho. Es ateo de todo, menos de sus intereses a los que diviniza. Ahoga el mundo en

572. V 511-512; «El intelectual y el otro», *La Nación* (Buenos Aires 12.1940).

su mar de mercancía. Compra y vende lo divino y lo humano. Entre tanto el Intelectual le parece un inútil idealista... Al contrario: «Para que las cosas *sean*, quiérase o no hace falta el Intelectual. Lo que el Otro usa como realidades no es sino un montón de viejas ideas del Intelectual, vetustos petrefactos de sus fantasías. Si sólo el Otro habitase en el planeta nada sería eso que es. En su verdad toda cosa es leyenda, axioma, verso y mito. Por eso también al Intelectual acaba por irritarle el Otro. Le irrita que éste no *deje ser* a las cosas, no se ocupe de *ellas*, sino que aprovecha vilmente, despiadadamente, irreligiosamente, sus apariencias. Para el Intelectual el Otro es un ateo, el ateo de todo. Es el hombre sin temblor ante lo divino, que es todo. Vivir en el mundo sin hacerse cuestión de él parecería al Intelectual parasitismo»⁵⁷³.

No hay otro ateísmo que la laminación de las cosas, su reducción a simples utilidades de intereses dominantes. El antiintelectual es el martillo de hierro que aplasta todas las cosas y las reduce a la simple trivialidad utilitaria. El antiintelectual arrasa con todo: «Es penoso observar cómo su mano de mental chimpancé se esfuerza en agarrar la aguja de la idea. El resultado es inevitable. Al entrar en el Otro una idea se convierte automáticamente en lo contrario, en un dogma. Dogma es lo que queda de una idea cuando la ha aplastado un martillo pilón. Y es la escena universal a que asistimos. El Otro, que en su existencia espontánea era, a su modo, admirable, puesto a pensar es un martillo pilón que aplasta las ideas, y como éstas van en las cabezas de los Intelectuales, aplasta, de paso, las cabezas de los Intelectuales»⁵⁷⁴.

El misterio del mundo es lo que cautiva verdaderamente al ser humano, es el eterno femenino que atrae irresistiblemente al hombre hacia lo supremo. El absurdo del mundo es lo que fascina, precisamente, al hombre. Igual que: «Lo que desde el punto de vista varonil llamamos absurdo y capricho de la mujer es precisamente lo que nos atrae. ¡El mundo está admirablemente hecho por un excelente oficial y todas sus partes se ensamblan y ajustan que es una maravilla!»⁵⁷⁵.

El arte, precisamente, nos manifiesta la absoluta presencia de las cosas, su intimidad: «El objeto estético es una intimidad en cuanto tal es todo en cuanto *yo*.

No digo —¡cuidado!— que la obra de arte nos descubra el secreto de la vida y del ser: sí digo que la obra de arte nos agrada con ese peculiar goce que llamamos estético por *parecernos* que nos hace patente la intimidad de las cosas, su realidad ejecutiva —frente a quien las otras noticias de la ciencia *pare-*

573. V 515; «El intelectual y el otro», *La Nación* (Buenos Aires 12.1940).

574. V 515-516; «El intelectual y el otro», *La Nación* (Buenos Aires 12.1940).

575. VI 146; TAO (1942); «Paisaje con una corza al fondo», *El Sol* (3.1927).

cen meros esquemas, remotas alusiones, sombras y símbolos»⁵⁷⁶. El objeto estético se transparenta a sí mismo, como la metáfora es transparente y deja al descubierto el ser mismo de las cosas. La metáfora fluidifica la realidad, es a la vez identidad y empuja más allá de la cosa inmediata, del mundo al tras-mundo, donde el ciprés se convierte en llama. En el valor sentimental o ejecutivo da a las cosas su profundidad e intimidad, no su utilidad: «Cada metáfora es el descubrimiento de una ley del universo. Y aun después de creada una metáfora, seguimos ignorando su porqué. Sentimos simplemente una identidad, vivimos ejecutivamente el ser ciprés-llama»⁵⁷⁷. La metáfora auténtica lleva las cosas de su lugar práctico inmediato a su lugar real en profundidad. El arte expresa lo inexpresable, irrealiza las cosas, las saca de sus tratamientos inmediatos y utilizaciones ordinarias. Y las vuelve a la frescura original de su nacimiento 'en los confines del mundo real'. «Yo siento, por esto, una religiosa emoción cuando en la lectura de obras poéticas recientes —que sólo en horas de exquisita, ferviente superfluidad realizo— me parece sorprender más allá de las virtudes de plenitud, armonía y corrección, el vagido inicial de un estilo que germina, el vago sonreír primero de una nueva musa niña. Es la promesa de que el mundo nos va a ser aumentado»⁵⁷⁸.

Descubrir el ser de las cosas, aflorar su intimidad, es tarea de dedicación, un esfuerzo de caza constante. Por ello: «La dedicación es el privilegio y el tormento de nuestra especie»⁵⁷⁹.

La desvelación de la verdad de las cosas da la impresión a veces de arruinarla, por eso, a su vez, las ruinas, con frecuencia, nos apuntan hacia el ser de las cosas. La metáfora destruye al ser-como falso. «El *ser como* no es el ser real, sino un como-ser, un cuasi-ser; *es la irrealidad como tal*»⁵⁸⁰. Siempre hay en las cosas una dualidad de apariencia y verdad. Con frecuencia se confunde una cosa con otra. El payaso, por ejemplo, no se sabe si es real o irreal. El payaso de Kierkegaard, en su parábola del cristianismo, tampoco sabemos si es real o irreal. Don Quijote confunde unas cosas con otras. El hombre hace cosas que son a la vez reales e irreales. 'Hace obras de caridad', y hace tiempo y hace política. Baudelaire hacía una religión dandy, quería irse de este mundo. «Mas para irse en vida de este mundo sería menester que hubiese otro. (El otro mundo de la religión no hace al caso, porque para irse a él es preciso ante todo morir y aquí se trata de transmigrar en vida)»⁵⁸¹.

576. VI 256; *Prólogos* (1914-1943): «Ensayo de Estética a manera de prólogo» (1914).

577. VI 261; *Prólogos* (1914-1943): «Ensayo de Estética a manera de prólogo» (1914).

578. VI 263; *Prólogos* (1914-1943): «Ensayo de Estética a manera de prólogo» (1914).

579. VI 421; *Prólogos* (1914-1943): «A 'Veinte años de caza mayor' del Conde de Yebes», Lisboa (6.1942).

580. VII 460; «Idea de teatro» (4.5.1946).

581. VII 469; «Idea de teatro» (4.5.1946).

Las bellas artes tratan de ofrecernos precisamente 'otro mundo'. Hay también un mundo irreal etéreo, in-existente, irresponsable. Es la diversión para descansar de este mundo: «Dios hizo al mundo, este mundo; bien, pero el hombre hizo el ajedrez —el ajedrez y todos los demás juegos. El hombre hizo, hace... el *otro mundo*, el verdaderamente otro, el que no existe, el mundo que es broma y farsa»⁵⁸². El *trasmundo* es sólo postulado. La actitud religiosa hace presente lo divino. Y hay un mundo ordinario y habitual y el excepcional, extraordinario. «Y todo lo que se ofrece con esta fisonomía adquiere *ipso facto* el rango de ultramundo y es divino»⁵⁸³. Los estupefacientes tratan de ofrecer el mundo que ordinariamente no hay, levantan el velo del trasmundo e indican un mundo superior pero sólo en ciertas religiones. El cristianismo sólo admite la fe, aunque la fiesta es participación en otra vida. Ciertamente el beodo está fuera de sí, en éxtasis. «Es la felicidad, la beatitud... Sin embargo, la embriaguez por sí no incluye momento alguno que lleve a o tenga que ver con lo religioso y que haga de ese 'otro mundo' un mundo divino»⁵⁸⁴.

Hay en la realidad una dialéctica ausencia-presencia, de ser y no ser. Es «el dramatismo casi místico del 'aparecerse'»⁵⁸⁵. Los aparecidos son y no son. El arte de Goya, por ejemplo, es real e irreal, bien y mal, Ormuz y Ariman. Es un enigma: «trasciende todo arte plástico y palpa cósmicos misterios y escalofriantes destinos. A nada de esto se llega mediante claridades de intelección; son cosas que escapan al concepto. La verdad es que la obra de Goya no germina nunca en la inteligencia: o es vulgar oficio o es evidencia de sonámbulo»⁵⁸⁶.

Toda realidad se mueve entre lo concreto y la leyenda. «La precisión de una cosa es su leyenda. Lo más legendario que los hombres han inventado es la geometría»⁵⁸⁷. La realidad tampoco es el mito, lo popular. Velázquez no fue popular. «Había hecho el descubrimiento más impopular: que la realidad se diferencia del mito en que no está nunca acabada»⁵⁸⁸.

La realidad verdadera, como lo religioso, no se puede expresar totalmente. Es en parte real y en parte irreal. El cuadro religioso no puede tampoco representar plenamente lo irreal. Otra cosa hubiera sido reducir la religión a prisión como un mito adornado. Al permitir pintar santos, la Iglesia resolvió un problema a los pintores, pero algunos, como Velázquez, no amaban las facili-

582. VII 469; «Idea de teatro» (4.5.1946).

583. VII 476; «Anejo. Máscaras».

584. VII 480; «Anejo. Máscaras».

585. VII 568; «Goya. Fragmentos» (1946).

586. VII 573; «Goya. Fragmentos» (1946).

587. VIII 479; *Velázquez* (1943).

588. VIII 479; *Velázquez* (1943).

dades. «El lienzo llamado *Cristo de visita en casa de Marta y María* representa una cocina y en ella una vieja y una moza se afanan en la preparación de un yantar. En el aposento no aparece ni Cristo, ni Marta ni María, pero allá, en lo alto del muro, hay colgado un cuadro y es en este cuadro interior donde la figura de Jesús y las dos santas mujeres logran una irreal presencia. En esta forma se declara Velázquez irresponsable de pintar lo que, a su juicio, no se puede pintar»⁵⁸⁹.

El hombre de hoy, tan vanidoso y narcisista, es poco capaz de mirar las cosas en profundidad. Se le va el tiempo en mirarse a sí mismo. No le llega el amor para todo. Y se encierra en sí mismo. Los jóvenes expresan perfectamente este tipo de humanidad. «La cosa es más complicada y más grave: no es que el joven de hoy, más que el de otro tiempo, se juzgue maravilloso, y porque se juzgue así se complazca en sí mismo. Lo que pasa es que ha nacido casi ciego para toda maravilla exterior, que no tiene apenas experiencia de nada maravilloso, y, en consecuencia, puede vacar, sin excepcional vanidad y sin remordimiento, paradisiacamente, a complacerse en su persona, sea ella como sea, sin que necesite esta complacencia fundarse en una gran idea de sí propio. ¡Jóvenes amigos, sois ambulantes mónadas reclusas en sí mismas que, como la de Leibniz, no tienen ventanas!»⁵⁹⁰.

2.5.5. *Dios de este mundo y del otro*

La salvación del hombre de hoy será orientarse desde este mundo presente hacia el futuro. Así eran Descartes y Velázquez, así debe ser. Velázquez pinta a Cristo en el sosiego, es un Dios pero que tiene la luz, la gracia y el garbo de la humanidad. Así se funden lo eterno y lo humano. La misión de la pintura, sobre todo en Velázquez, es «dar eternidad precisamente al instante —¡casi una blasfemia!—»⁵⁹¹. Velázquez entra en los abismos de la acción, de la vida y de las cosas. «En fin, ahí tienen ustedes Las *Meninas* donde un retratista retrata el retratar»⁵⁹².

La física tampoco es un isomorfismo con la realidad, no es un mero reflejo del mundo, no hay modelos objetivos absolutos, y tampoco la materia se observa localizada, más bien se fabrica⁵⁹³. La estética coge las entrañas de la realidad como con pinzas: Como la perspectiva eterna del amor y lo divino que transita por las cosas 'con su paso sin peso'. Es como la conciencia de los

589. VIII 482; *Velázquez* (1943).

590. III 570; «Cuestiones novelescas». EL (1927).

591. VIII 487; *Velázquez* (1943).

592. VIII 487; *Velázquez* (1943).

593. VIII 81; IL (1947).

valores que es antes que las cosas que los poseen, es como una sensibilidad a priori; o como cuando pasa, con su 'paso sin peso', mi ideal de mujer que entonces es irresistible. La profundidad estética es más verdadera que la apariencia fuerte de las cosas sustanciales; por casi milagro metafísico, los accidentes estéticos preexisten a las sustancias. Al arte moderno, no le interesa, por tanto, lo sustancial consabido, sino lo que está más allá de la cantinela sempiterna y acostumbrada; entrar allí donde la maravillosa realidad de las cosas se descubre. No interesa el cuerpo de las cosas sino su alma.

El arte moderno es, por eso, desrealización del objeto, sea en Mallarmé o en Juan Ramón Jiménez o en otros. Presenta como una antipatía a la interpretación tradicional de las realidades. Así la negación artística del objeto, de la realidad, es su triunfo. «Esta ruptura, esta negación del arte es negación del hombre, del hombre clásico y tradicional, del hombre petrificado en su pedestal. Más allá de las filosofías de la muerte de Dios, las ideas estéticas de Ortega configuran la muerte del hombre, concebido a semejanza de Dios y en relación de estrecha dependencia con Él. Pero es una negación saludable»⁵⁹⁴. El hombre ya no es el hombre estático, estatua, como tampoco Dios es inactivo.

El arte no puede ser simple traslado oficial de la sociedad en que vive, con frecuencia suele ser aguijón de la sociedad, a la que no deja tranquila, en sus comodidades bien seguras. En otro caso sería un arte amaestrado y degradado, no un arte libre y, hasta cierto punto, rebelde a la sociedad. El arte no puede ser pura imitación. Precisamente no es posible remitirse a lo que ocurre ni a los 'hechos' pues son ellos los que nos plantean el problema de la realidad, no nos la dan⁵⁹⁵. La realidad no es la simple sensación de las cosas, aunque el mediterráneo así lo crea, sino algo más⁵⁹⁶. Ortega quiere encontrarse con la realidad no con las chapas. El materialismo diviniza falsamente la materia. Y se crea un mundo cerrado «'y el mundo cerrado y finito en que ahora vamos a respirar será irremediamente un muñón del universo'. ¡Final trágico, por lo demás el de Ortega!»⁵⁹⁷. Aspiraba al mundo abierto de H. Weyl...

Fue sólo hacia 1750 cuando comenzó el reinado de la física, necesaria para la felicidad, frente a la hostilidad del mundo; es la posibilidad infinita de la técnica. Pero eso no basta. Como no basta huir a otro mundo. Velázquez nos

594. AZAM, G., *Las ideas estéticas de Ortega o el hombre sin el hombre*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 202.

595. PÉREZ LABORDA, A., *Ortega: el lugar de las ciencias*, en *Cuadernos salmantinos*, 10 (1983) 100. Cfr. FINOCCHIARO, M.A., *Galileo and the art of reasoning*, Reidel 1980. Cita a Ortega en XIV, XVI y 152.

596. PÉREZ LABORDA, A., *Ortega. el lugar de las ciencias*, en *Cuadernos salmantinos*, 10 (1983) 85.

597. *Ibid.*, 90.

enseñó a pasar de «habitar un como divinal trasmundo a sumergirnos todavía más de lo que estamos en nuestro mundo habitual»⁵⁹⁸. A su vez Tintoretto, nos expresa los datos del alma, vgr., lo que pasa en el alma cuando asiste a un milagro. «Y eso que pasa es, claro está, una tremenda conmoción, es espanto, es maravilla, es crispación de éxtasis»⁵⁹⁹. En cambio en el Greco todo lo corporal tiende a ser llama. «Aquí todo es combustión: las llamitas que el Espíritu Santo pone sobre las cabezas y los cuerpos humanos que a ella siguen y que tienen ya tan poco de humanos son puro ardiente temblor. Estamos en el extremo frenético del manierismo barroco y en el superlativo de la inquietud y del temblor. Los cuadros del Greco, como los párrafos de Quevedo, su coetáneo, padecen del baile de San Vito»⁶⁰⁰. Viven en una continua *paralisis agitans*.

Con la pintura de Caravaggio entra en los cuadros la gente ordinaria, las cosas de cada día. Esto produjo una impresión aterradora. Incluso los cuadros religiosos se pintan con esos personajes ordinarios y anónimos. «La luz es el primero y anónimo ser que ha sido pintado realísticamente»⁶⁰¹. Las cosas entonces dejan poco a poco las solemnidades. Como Ortega no se sintió bien nunca en un lugar presidencial, del mismo modo cada cosa reclama su sencillo puesto en el conjunto de la realidad. La realidad parcial ya no quiere sustituir la totalidad: «Con una realidad, esa que hay ya, nos sobra, y nos sobra precisamente, por lo que a esa realidad le falta, pues la realidad toda, el mundo real con ser tan grande cosa, resulta que, a su vez, no hermenéuticamente pero sí metafísicamente, es mero fragmento y, por eso, carece de sentido propio y nos obliga doloridamente a buscar el trozo que le falta, que nunca está ahí, que es el eterno ausente y se llama Dios: el Dios escondido, *Deus absconditus*»⁶⁰². El goce estético lo produce lo que las cosas son y además lo que propiamente no son pero señalan. De ahí la divina metamorfosis que libera a cada cosa de su mero destino y le hace ser otra cosa, algo más⁶⁰³.

Miguel Ángel piensa ser el trueno de lo eterno y trascendente. Velázquez, en cambio, nos deja solos con el cuadro. En Velázquez triunfa el plano fantasma, la descorporalización. Velázquez es la espectralización del objeto, su profundidad. Como todo gran artista habla otro lenguaje de la realidad. «Es un

598. VIII 575; «Introducción a Velázquez» (S. Sebastián 9.1947).

599. VIII 576; «Introducción a Velázquez» (S. Sebastián 9.1947).

600. VIII 576; «Introducción a Velázquez» (S. Sebastián 9.1947).

601. VIII 581; «Introducción a Velázquez» (S. Sebastián 9.1947).

602. VIII 586; «Introducción a Velázquez» (S. Sebastián 9.1947). Aquí está la estética que se busca, el mundo total, lo místico.

603. VIII 587; «Introducción a Velázquez» (S. Sebastián 9.1947).

extemporáneo»⁶⁰⁴. Aun en la noche del arte y de la fama desnutrida, Velázquez resucita el goce estético: «El placer de lo bello es un sentimiento místico, como todo lo que nos pone en presencia de lo trascendente»⁶⁰⁵. Pero los dioses, los héroes y los santos, están en la vida ordinaria. Aun en el 'museo infinito' de las iglesias los cuadros muestran las cosas corrientes. Velázquez, «No quiere pintar las cosas como ellas 'deben ser', sino tal y como son»⁶⁰⁶. Quiso poner, Velázquez, todo su empeño artístico en salvar la realidad efímera; no quiere solemnidades vagas. Él pinta pocos cuadros religiosos. Tampoco reproduce las mitologías de moda. Es una cuestión de principios: «No hay que pensar que fuera menos religioso que el hombre medio de su época. Pero el cuadro religioso tiene que pactar con lo imaginario y alejarse de lo inmediato y sensible. Cuando el rey —por caso bien poco frecuente— le pide un Cristo crucificado, Velázquez procurará humanizarlo hasta el extremo y colocarlo del modo más cómodo posible en una cruz, evitando toda expresión de sufrimiento, para lo cual le cubrirá la mitad de la faz con la cabellera»⁶⁰⁷.

Velázquez hace todo cismundano, incluso lo religioso. Se ve en *La coronación de la Virgen* y en el *Cristo*. Lo religioso no está cómodo en su pintura; hay como «un choque doloroso de un tema obligado con los límites de un estilo... No cabe asunto más angustioso ni de más conmovedora significación. Un Dios se hace hombre para ser crucificado. Es la genial paradoja que inspira y sostiene a todo el cristianismo. Velázquez reduce al extremo imaginable la exhibición del dolor. No deja expresarse ninguna emoción mística»⁶⁰⁸. No hay fervor extático en su Cristo, sólo seriedad que fue la forma de vida de Velázquez también ante lo religioso. Es el 'patetismo de la seriedad'. Velázquez es un 'serio de la elegancia', da un no a la riqueza, a la belleza, a la fortaleza y un sí a la 'simple existencia'. El naturalismo de Velázquez consiste en dejar que las cosas sean como son, es decir 'imprecisas': «La precisión de las cosas es precisamente lo irreal, lo legendario en ellas»⁶⁰⁹.

Según Ortega, fue Marx Scheler el que recuperó el sentido de lo que falta. El mundo se organiza desde la perspectiva de donde estoy. Lo que deseo está lejos y mi vida se estira hacia ello. De hecho: «El echar de menos lo ausente, la nostalgia, ha sido una de las emociones más fértiles en la historia humana»⁶¹⁰. La ausencia mienta lo divino, señala el amor. Hay relación entre la pena de

604. VIII 613; «Temas Velazquinos» (1950).

605. VIII 622; «Introducción a Velázquez» (1954).

606. VIII 624; «Introducción a Velázquez» (1954).

607. VIII 627; «Introducción a Velázquez» (1954).

608. VIII 638; «Introducción a Velázquez» (1954).

609. VIII 652; «Introducción a Velázquez» (1954).

610. IX 339; «Algunos temas del 'Weltverkehr'», en *Frankfurter Allgemeine* (1954).

amor y el alejamiento. La lejanía espiritualiza el amor. El hombre no está sólo donde está, como los otros animales. «Ahora bien, el *pater* Teilhard, jesuita francés, hace notar que hay un rasgo puramente zoológico que diferencia al hombre de los demás animales, a saber: que el hombre vive en cualquier sitio del planeta. Pero el *pater* Teilhard no advierte que esto acontece precisamente porque no tiene ningún *habitat*, es decir, ningún lugar donde, sin más, pueda vivir. Se presta demasiada poca atención al hecho de que, en rigor, la tierra es inhabitable para el hombre»⁶¹¹.

El hombre es ecuménico, ajeno a todo espacio definitivo propio, por eso construye y usa la técnica para hacer su vivienda: «El hombre es un intruso en la llamada naturaleza. Viene de fuera de ella, incompatible con ella, esencialmente inadaptado a todo *milieu*. Por eso, construye, *baut*»⁶¹². Y no está definitivamente adscrito a ningún territorio. Tiene que pensar constantemente en cómo arreglárselas con su circunstancia, con el presente y el más allá. «Porque ya el hombre habita —es decir, está en el universo, en la tierra, ante el cielo, entre los mortales y hacia los dioses— construye, a fin de que su habitar llegue a ser un contemplar —*schöner*— un cuidar de ese universo, un abrirse a él y hacer que sea lo que es— que la tierra sea tierra, cielo el cielo, mortal el mortal y el Dios inmortal»⁶¹³. Es lo fundamental que falta al mundo lo que el hombre busca sin descanso. No es posible vivir sin tratar el problema. Mi ser inmediato tengo que tratarlo: «No se puede vivir sin una interpretación de la vida. Es ésta una extraña realidad que lleva en sí su propia interpretación»⁶¹⁴. Hay que buscar una solución, ir a lo radical desde las cosas: «Este plano de todas las cosas es el mundo o universo y la orientación radical que él proporciona es la Metafísica... El hombre hace mundo para salvarse en él, para instalarse en él —el hombre es Metafísica. La Metafísica es una cosa inevitable.

Ahora se trata, para ustedes y para mí, de que el hombre sea buena Metafísica»⁶¹⁵. El presente tal como está ya no nos sirve, la situación es de gran inseguridad. La misma sustancia radical de la vida es inseguridad. En consecuencia también: «La Metafísica es soledad. Los demás podrán ponernos en camino de ella, pero cuando, de verdad, hacemos metafísica, esto es, cuando nos fabricamos nuestras convicciones radicales tenemos que hacerlo cada cual por sí y para sí, en radical soledad. Nadie, por excelente que sea su voluntad,

611. IX 340; «Algunos temas del 'Weltverkehr'», en *Frankfurter Allgemeine* (1954).

612. IX 640; «Anejo: En torno al coloquio de Darmdst 1951», *España* (Tánger 7; 14; 21.1.1953); PPHA (1951-1954).

613. IX 639; «Anejo: En torno al coloquio de Darmdst 1951», *España* (Tánger 7; 14; 21.1.1953); PPHA (1951-1954).

614. XII 98; LM (1932-1933).

615. XII 100; LM (1932-1933).

puede darnos hechas nuestras convicciones. Tenemos que *convencernos* a nosotros mismos»⁶¹⁶.

Vivir es andar a golpes y a caricias con el mundo. Hay quien cree que todo acabará bien, y quien se teme casi siempre lo peor. No es lo mismo la vida según se tenga por cierto una cosa u otra. El mundo es un ejército de cosas al que el hombre debe conducir: «De suerte que esa muchedumbre, no sólo de cosas sino de modos de ser reales las cosas, nos obliga a buscar una realidad máxima que nos sirva de unidad de medida para graduar las demás, para ponerlas en su sitio y rango de la realidad, para jerarquizarlas ontológicamente, para asentarlas y arraigarlas en el ser.

De esa realidad *máxima* o como yo prefiero llamarla, *radical*, de lo que ella sea, vivimos. Nuestra vida es distinta según sea lo que creemos que constituye esa realidad radical. No es la misma nuestra vida si pensamos con enérgico pensar o con eficaz creer que la realidad máxima y primaria, a la cual se reducen todas las demás, es la materia, como si pensamos que la realidad fundamental, el *ens realissimum*, es Dios»⁶¹⁷.

La vida misma es el lugar básico de las interpretaciones. El mundo, la Tierra, es como la realidad misma. No un simple montón de materia sino como un poder divino, puro enigma, y muchas interpretaciones. Antes de éstas ni siquiera el mundo es cosa porque *cosa* es ya una lectura de la realidad. Vivir es reaccionar ante los enigmas de la vida, así se van construyendo mundos vgr., moral, religioso, económico, que no hay que confundir con la realidad. La vida es el ámbito ontológico de toda interpretación de la realidad enigmática: «En este sentido digo que la realidad auténtica y primaria no tiene por sí figura. Por eso no cabe llamarla mundo. Es un enigma propuesto a nuestro existir. Encontrarse viviendo es encontrarse irrevocablemente sumergido en lo enigmático»⁶¹⁸.

Y que el mundo es enigma significa que es jeroglífico y éste siempre señala algo que esconde. Todo mundo señala un trasmundo que a su vez esconde. «La disputa multimilenaria versa sobre qué método es el más seguro para hacer el viaje del mundo al trasmundo. Los visionarios dicen que es el delirio -los intelectuales que es la razón o inteligencia»⁶¹⁹. Para todos el mundo es misterio. «Esto quiere decir que lo que patentiza el mundo patente es un enigma, y por eso es insuficiente: es la presencia opresora de un infinito problema y omnimodo misterio»⁶²⁰. Ante este misterio cada cual intenta buscar su solución y

616. XII 101; LM (1932-1933).

617. XII 169-170; SRH. *La Razón histórica*, Buenos Aires (1940).

618. XII 198-199; SRH. *La Razón histórica*, Buenos Aires (1940).

619. XII 266; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

620. XII 265; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

salida. «Para el israelita la verdad viene de Dios —es la palabra de Dios— para el griego la verdad es la razón de las cosas, es el ser mismo de las cosas»⁶²¹.

Cuando el hombre se queda solo en 'radical soledad, en desolada soledad', «entonces digo, la soledad se convierte en lo que bellamente llama San Juan de la Cruz, la 'soledad sonora'»⁶²². En cierta manera, desaparece el hombre y las cosas revelan su ser, su verdad: «No es propiamente el pensador quien piensa y quien dice, son las cosas quienes en él se piensan y dicen a sí mismas. La inteligencia, señores, es esta operación de esencial ventriloquía. Este es el sentido que en Grecia tenía la palabra *lógos*, *legem*, decir.

Pero volvamos al texto. 'Yahvé me tomó aparte detrás de mi ganado y hablándome me dijo: Amós, anda y sé profeta *contra* mi pueblo Israel'»⁶²³.

Todo pensador lo es siempre contra el sentido común. Él no supone como real lo que se considera sin más la realidad. Lo fenoménico se distingue de lo real. Lo primero es lo inmediato, lo presente, irrevocable. Hay que distinguir entre las apariencias y «la realidad por antonomasia, realidad verdadera»⁶²⁴. Para el moderno parece que el mundo es o no es, a su antojo, según el interés del sujeto. Para los antiguos, en cambio: «El universo era el *ens realissimum* —era Dios. Ser quería decir 'hallarse ahí', 'estar ahí'; y 'ahí' quería decir el ámbito inmenso del cosmos, por otro nombre la naturaleza. El sujeto no era sino una porciúncula de ese universo, y su conciencia un espejillo donde otros trozos de este universo se espejaban o reflejaban. La función del pensar no consistía más que en un encontrar las cosas que ahí estaban, un tropezar con ellas. No cabe situación más humilde para el yo, del cual por cierto no hablaban nunca los antiguos. Platón, a lo más que llega, es a decir *ἡμεῖς*, nosotros, *yo* jamás. Fuera del sujeto, el universo, la naturaleza, Dios... existía. Y el sujeto si quería dar un sentido a su vida tenía que buscarlo, como parte que era, en el todo; tenía que recorrerlo, en sus vías innumerables, palparlo como una mano implorante, incierta, de ciego, de pobre. Así dice Aristóteles: *ἡ ψυχὴ εἶσι ὡς χεῖρ* el, alma es como una mano. Y consecuentemente, el ideal moral, el ideal de la conducta consistía en amoldarse a la voluntad o a la ley de ese todonaturaleza. Así los estoicos —que son el fruto de extrema madurez donde comienza a decaer el mundo antiguo—, los estoicos daban como norma moral: vivir conforme a la naturaleza; como la naturaleza pacientes e indiferentes»⁶²⁵.

El hombre moderno se convierte en protagonista de todo, hasta que en

621. XII 268; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

622. XII 268; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

623. XII 269; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

624. XII 353; IP (1914-1916).

625. XII 385; IP (1914-1916).

Fichte el *yo* es toda la realidad, como Dios mismo, y de él, «en virtud de actos creadores suyos va a deducir el resto del mundo. Esto ha sido, en efecto, el idealismo subjetivista con más o menos claridad: una divinización del yo, un panteísmo donde todo es Dios porque todo es parte mía, porque todo es en mí y mi yo impregna el área infinita del universo»⁶²⁶.

Incluso el hombre se podía permitir el lujo de emitir juicios globales sobre el acierto o desacierto del mismo Dios en su labor creadora del mundo. «Voltaire escribió una novela muy divertida contra el optimismo teológico de Leibniz, que en sus *Ensayos de Teodicea* había afirmado ser, el existente, el mejor de los mundos posibles. El libro de Voltaire es tan divertido, que lo han leído todos, incluso los que no han leído a Leibniz. De aquí que la ironía superficial del satírico francés haya interceptado la comprensión de la ironía trascendental y mucho más sutil del gran filósofo europeo. Como el predicador finge un maniqueo estúpido a fin de refutarlo fácilmente ante su ingenuo auditorio, Voltaire, que era a su modo un sacerdote vuelto al revés, finge, bajo la fisonomía de Pangloss, un Leibniz bobalicón y cándido. La idea de Leibniz es esta: Dios, en su infinita sabiduría e infinita bondad, antes de dar existencia a un mundo pasó revista a todos los posibles, y halló que era éste el mejor. Suponga usted que Sancho Panza se acercase a Leibniz y le dijera, como dice en el libro de Cervantes, que ‘en este valle de lágrimas, en este mal mundo que tenemos, apenas se halla cosa que esté sin mezcla de maldad, embuste y bellaquería’. ¿Cree usted que Leibniz pretendería corregir el pesimismo de Sancho? Todo lo contrario: ‘Sí, amigo —diría—, tiene razón, este mundo es muy malo, pero es el mejor. ¡Calcula cómo serán los otros!’ . Vea usted como yo puedo, sin contradecirme, creer que es el actual el mejor Gobierno posible, y, sin embargo, pensar que no es un buen Gobierno»⁶²⁷.

Ortega considera que es necesario no valorar en exceso el subjetivismo ni volver al objetivismo tradicional. Es necesario un equilibrio apropiado: «De todas suertes, diríamos, ya que hemos aludido al resultado religioso de aquellas filosofías, de todas suertes tendremos que buscar un equitativo régimen para el sujeto y el objeto, y acaso tengamos que verlos como aquellas divinidades que los etruscos llamaban *Dii consentes*, dioses conjuntos, de quienes decían que sólo podían nacer y morir juntos. Esperemos que el nuevo clima que esos dioses anuncian sea más favorable para España o lo que es lo mismo, que España colabore en la nueva tarea»⁶²⁸.

Hay que dar a cada dimensión subjetiva u objetiva, a cada parte del mun-

626. XII 387; IP (1914-1916).

627. X 429; «Diálogos superfluos», *El Sol* (26.6.1918).

628. XII 388; IP (1914-1916).

do, su propia perspectiva. «Los haces verdaderos o trozos del mundo se constituyen en las razas, en las épocas, en los individuos. Y el universo no lo es en nadie porque individuo es 'punto de vista exclusivo'. La historia es interindividual como integración de esos trozos de mundo. Dios como la integración, correlato del universo —*omnitudo veritatum*— es la exclusión de toda exclusión. Dios exigencia derivada de la lógica. Si no, *la física no existe*»⁶²⁹.

El mundo visible es de tantas maneras como es posible verlo. Solemos tener un mundo básico común a todos y si alguien no lo acepta se acostumbra a excluirle de la normalidad. El individuo que carga con su soledad descubre un universo distinto, secreto para otros. Hay personas que solamente ven lo más inmediato. Según la perspectiva que se adopte ocurre que «para el hombre atento a la matemática las verdades biológicas no existen; tal individuo es ciego para los problemas religiosos o artísticos y, en cambio dotado de suma perspicacia para los físicos y químicos»⁶³⁰. A unos y a otros les acompaña también alguna vez el hastío de la profesión; como en otro tiempo: «Había en los laboratorios y en las meditaciones de los psicólogos una desesperanza y acedia, un como *odium professionis* análogo al que suele acometer al cenobita cuando los primeros fuegos del entusiasmo religioso se han apagado»⁶³¹.

Todo ello no quiere decir que la verdad del mundo sea relativa. Si la verdad no es verdadera iremos hacia el absurdo. La verdad es como nuestro instinto espiritual frente al relativismo. «En este primer encuentro con el relativismo yo me he limitado a señalar a ustedes el equívoco que existe en todo condicionamiento del carácter 'verdad' por el sujeto y su constitución, en toda fórmula donde se hable de *verdad para* - sea para el hombre, para el habitante de Alfa Centauri o para Dios. Dos cosas ciertamente no he pretendido: ni que con lo dicho quede a todos plenamente manifiesto el equívoco ni que sin más que lo dicho quede desarraigado el relativismo»⁶³². El relativismo tiene el sentido de expresar la limitación de la verdad, de toda verdad humana. Pero eso no destruye la verdad misma sin más. Como tampoco puede separarse nuestra verdad y nuestro mundo de un modo absoluto. Verdad, ser y mundo, están mutuamente implicados aunque se describa, con frecuencia, lo divino como espectador insobornable del mundo y su verdad. «Llamemos a ese yo-espectador-universal Divinidad. Entonces podemos decir: en supremo y definitivo análisis *el mundo como realidad del presente, del pretérito y del futuro consiste en estar a la vista de la divinidad*. Entiéndase bien. No es que haya mundo y

629. XII 439; IP (1914-1916).

630. XII 443; IP (1914-1916).

631. XII 444; IP (1914-1916).

632. XII 441; IP (1914-1916).

además, por añadidura, éste se halle necesariamente a la vista, sino que su ser íntegro se reduce a esto: Estar a la vista del yo-espectador-divinidad. En tanto hay Cosmos, Universo»⁶³³. Cuando el mundo no es solamente utilitario es siempre transfiguración, y llama más allá, pero no hay que confundir a Dios y el mundo⁶³⁴. El Dios verdadero no se deja ver. Entonces es fácil que alguien diga: el diablo ha creado el mundo puesto que nada va como yo quiero.

Lo humano está siempre in-fundado, sin base definitiva. «Debe, por tanto, buscarse su fundamentación en una esencia más básica y originaria. Esta esencia es un puro *Wesen*, un ser esencial infinito, capaz de abarcar elementos diversos y contrarios: es lo Absoluto o Dios»⁶³⁵. En todas las cosas hay un deseo de totalidad y realidad. Pues vivimos vacíos ante los seres y sin ser entre los hombres⁶³⁶. La Naturaleza no tiene misterio para el distraído⁶³⁷. En cambio, para el pensador, la suficiencia del mundo está fundada últimamente en Dios y además la filosofía verdadera es amar a Dios⁶³⁸ según ya decía san Agustín. Es algo tradicional...

Domingo NATAL ÁLVAREZ

633. ORTEGA RODRIGO, E., *En las coordenadas de la filosofía orteguiana. Ideas para un esquema del problema ontológico*, en *La Torre* 15-16 (1956) 551.

634. SCHWARZ, H., *Das Umgegebene. Eine Religion und Wertphilosophie*, Mohr, Tübingen 1921, 17. BO.

635. FERRATER MORA, J., *Krause*, en Id., *Diccionario de Filosofía*, III, Alianza, Madrid 1981, col. 1887.

636. PISCHEL, R., *Leben und Lehre des Buddha*, Teubner, Leipzig 1921, 76. BO.

637. FRANZ E., *Goethe als religiöser Denker*, Morh, Tübingen 1932, 12. BO.

638. «Vere philosophari est Deum amare» (S. Agustín), citado por SCHNEIDER, R., *Das Wandelbare Sein. Die Hauptthemen der Ontologie Augustinus*, Klostermann, Frankfurt am M. 1938, 15. BO.

Génesis e índole de la conversión de S. Agustín *

En este título el término «conversión» podría ser cambiado por «religiosidad». Los varios factores que determinaron el camino a seguir por S. Agustín, al mismo tiempo determinaron las características del tipo de religiosidad desarrollado en el recorrido de toda una vida. En este desarrollo confluyeron muchos impulsos. Antes de nada fue un proceso psíquico, proceso de integración e individuación en términos de la psiquiatría moderna. Fue también un conflicto entre sus amistades maniqueas y cristianas, tanto en el nivel personal como en el de la inspiración religiosa, lírica en sus años jóvenes y filosófica en sus años adultos. Está presente también la oposición entre la razón filosófica y las exigencias de sumisión a la fe, una fe profundamente enraizada en su alma. En este terreno entra en juego el problema, difícil para Agustín, de decidir entre el deseo de poder argumentar y demostrarlo todo (ideal no precisamente de los maniqueos pero sí del Agustín filosófico), y por otro lado el deseo de encontrar seguridad y paz interior en la entrega a una fe no demostrable. Fue, por último, un conflicto psíquico entre el apego a su madre Mónica y una protesta ambigua contra el predominio maternal. Este último conflicto probablemente ha estado en el origen de todo el desarrollo, como un fermento en la vida interior. Sólo un factor de este tipo puede explicar la enormidad del bloqueo emocional y las resistencias casi insuperables que Agustín mismo describe en muchísimas páginas de sus *Confesiones*.

Con todo esto ya queda dicho que en la conversión de S. Agustín no se trataba de un acontecimiento circunstancial, sino que fue la culminación de

* Conferencia dada por el Dr. Theo G. SINNIGE en el Estudio Teológico Agustiniano (Valladolid) el 25 de noviembre de 1987.

un proceso psíquico que ya muchos años antes se había implantado en su alma. Como lo testimonian las *Confesiones*, escritas diez años después de la crisis emocional en el jardín de Milán, los elementos de la lucha interior seguían acompañándole, determinando el tipo de su religiosidad.

Ya desde hace siglos ha llamado la atención el carácter completamente nuevo y único de las *Confesiones* dentro de la historia de la literatura antigua. Muy pocas son las autobiografías en la tradición griega y latina, y muy raro es en la antigüedad el fenómeno de «conversión», sea como tema de literatura, sea como fenómeno religioso¹. En las *Confesiones* de repente aparece una forma nueva de literatura, en la que el autor describe sus propias peripecias interiores como tantas fases en un desarrollo psíquico. El fenómeno es tanto más excepcional porque en estos siglos faltaba una psicología genética como la conocemos nosotros. El autor se ahonda en sus propias vivencias pasadas ofreciendo a sus lectores a la vez una nueva forma literaria y una nueva forma de religiosidad, una religiosidad interiorizada que tiene su centro en el corazón humano. ¿De dónde ha sacado la inspiración para esta manera de describir sus vivencias ahondándose en las raíces de su vida personal? ¿Dónde ha podido encontrar el prototipo de esta forma de religión interiorizada? Para encontrar una respuesta tenemos que buscar en los años de su formación intelectual y religiosa.

De nacimiento era católico. En las *Confesiones* (III 4,8) dice que había mamado la fe con la materna leche y que la llevaba dentro escondida en lo más profundo, —para decirlo con una expresión holandesa: era biológicamente católico—. Pero los años estudiantiles, que son el período de mayor receptividad en la vida humana, los había pasado en la comunidad maniquea. Ahora bien, en las *Confesiones* no menciona ninguna impresión ni ninguna emoción profunda que le haya venido desde la espiritualidad maniquea. Describe las amistades maniqueas, describe su desprecio y aversión actuales hacia la secta, y dice que se sentía muy defraudado porque los maniqueos resultaban no ser filósofos. Sobre lo que tenía de atractivo la vida con los maniqueos nada, y mucho sobre la mitología elemental y repulsiva, que le merece un desprecio duradero. Es inconcebible que este panorama de sus años jóvenes sea completo, y que un hombre de la talla de S. Agustín haya permanecido tantos años en la secta cuando faltaban completamente los encantos que ahondaran en sus convicciones y echaran raíces en su vida interior. Al escribir las *Confesiones* ya era obispo y no podía dar relieve a una inspiración auténtica que le hubiera

1. A.D. Nock, (Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo, Oxford 1933. J.M. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin*, Paris 1950.

venido de la liturgia maniquea. Sin embargo, existía esta inspiración. Lo testimonian las nuevas fuentes descubiertas en el curso de este siglo, y que por primera vez desde la edad de los Padres de la Iglesia nos han permitido conocer desde dentro la manera de pensar y sentir de los maniqueos. Estos nuevos documentos han revelado la existencia dentro de la secta maniquea de una poesía verdaderamente religiosa e incluso una liturgia cristiana. Agustín debe haberlas conocido, pero no las menciona.

En el año 1893 se abrió una nueva época en la investigación del maniqueísmo. Se descubrió en el Turquestán chino toda una biblioteca de refugiados maniqueos. Los manuscritos son originarios de entre los siglos VI y VIII, pero contienen literatura maniquea más antigua. Por la mayor parte son traducciones del sirio al persa medio, al chino y al idioma turco de los Lliguros. Eran los primeros documentos que habían venido a nuestra disposición auténticamente maniqueos y nos ofrecen textos directamente accesibles, sin el rodeo por los Padres de la Iglesia. Hasta el año 1907 caravanas enteras iban transportando las toneladas de manuscritos, que ahora se encuentran en las bibliotecas de Londres y París ².

En los estudios que acerca de estas nuevas fuentes se publicaban en las revistas científicas se notaba con asombro el carácter cristiano de los himnos y la liturgia maniqueos. Al parecer los Padres de la Iglesia no habían visto o habían eclipsado, por exceso de celo, lo que verdaderamente había sido para los maniqueos meollo y raíz de la inspiración religiosa ³. Esta primera impresión fue ampliamente confirmada por documentos igualmente numerosos e importantes, descubiertos esta vez en Egipto en el año 1930 y escritos en lengua copta. El hallazgo abarca dos obras importantes: un manual de teología maniquea con el título *Kephalaia* y una colección de textos litúrgicos, letanías y salmos. Para nuestro tema la parte más importante la forman estos «salmos maniqueos», editados y traducidos al inglés por C.R.C. Allberry ⁴. La traducción

2. Véase mi contribución en el Congreso Agustiniiano de Madrid (1987) bajo el título *El maniqueísmo del joven Agustín y el relato de las Confesiones*, en *Jornadas Agustiniianas*. Con motivo del XVI Centenario de la conversión de S. Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987. Estudio Agustiniiano, Valladolid 1988, pp. 71-87.

3. Información abundante en: E. WALDSCHMIDT-W. LENTZ, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, Berlín 1926 (Abh. preuss. Akad., Jahrgang 1926, philos.-hist. Nr. 4). El relato de los descubrimientos en: P. ALFARIC, *Les écritures manichéennes*, París 1918, y en las extensas notas en el libro de Ch. M. PUECH, *Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, París 1949 (Musée Guimet, Bibl. de diffusion, 56) (trad. española Madrid 1957). Véase también: Fr. DECRET, *Mani et la tradition manichéenne*, París 1974 (Maitres spirituels, 40). F.C. BURKITT, *The Religion of the Manichees*, Cambridge 1925.

4. C.R.C. ALLBERRY, *A Manichaean Psalm-Book*. Part II, Stuttgart 1938. (La parte primera fue destruida en Berlín durante la guerra). H.J. POLOSKY-A. BÖHLIG-H. IBSCHER, *Kephalaia*, Stuttgart 1940.

de Allberry es una obra maestra de poesía. De estos salmos voy a leerles algunos trozos, traducidos aquí del inglés al español. Agustín debe de haber conocido esta liturgia maniquea con su lirismo entrañable. Mi tesis es que precisamente la vertiente emocional y lírica que determina su tipo de religiosidad, le ha venido de los maniqueos ⁵.

Los salmos maniqueos, en la admirable edición de Allberry, abarcan un total de 233 páginas en folio. Gran parte de estos salmos pertenecen a una colección llamada «salmos de Jesús». De esta colección vienen los fragmentos que siguen aquí:

p. 173: «En mi espíritu habitas tú, mi alma es el lugar de tu alegría ... Tú eres el rey de mi alma, oh Espíritu Santo».

El poeta quiere decir que el alma del creyente sabe por testimonio interior que el Espíritu Santo obra en ella y le da la alegría de la vida divina. La doctrina del Espíritu Santo como elemento esencial de la teología maniquea se ve confirmada por textos del manual de teología, los *Kephalaia*, p. ej. p. 35: «La primera fuerza que Él (el Padre) llamó, es el Espíritu de la Luz, Padre de todos los Apóstoles, Primero en todas las Iglesias». Y p. 182: «El Espíritu de la Luz, que procede del Cristo amado y que el Cristo envió a la santa Iglesia, este Espíritu es también una carta de paz. En esta carta se halla escrita toda revelación y toda sabiduría».

Es decir, que el Espíritu, enviado por Jescuristo, transmite a la Iglesia la revelación de los misterios y asegura la paz. Se nota que en la teología maniquea funcionaba el concepto de Iglesia. La sabiduría del Espíritu Santo está incorporada a la Iglesia de los Santos.

Se encuentra también la doctrina del Cristo Cósmico, tan fundamental en S. Pablo:

«Yo estoy presente en todas las cosas. Yo sustento los cielos. Yo soy el fundamento en que se apoya la tierra. Soy la luz que emana y que alegra las almas. Yo soy la vida del mundo» (*Salmos* p. 54). Son obvios los paralelos con Pablo y Juan, p. ej. Colosenses 1,15-17: «en Él (Cristo) fueron creadas todas las cosas, y todo tiene en Él su consistencia», como también con el cuarto evangelio ⁶.

En el sentimiento religioso de los salmos destacan muchos elementos de origen gnóstico. En la religión gnóstica el mensaje de salvación no le viene al creyente por la mediación de los apóstoles u otros testigos, sino que la llamada interior y el despertar del alma son decisivos para la fe del creyente. Esta par-

5. P.J. DE MENASCE, *AUGUSTIN MANICHÉEN*, Freundesgabe Ernst Robert Curtius, Bern 1956, p. 79-93.

6. También: 1Cor 8,6 y Heb 1,2.

ticularidad determina el carácter típico del sentimiento religioso interiorizado como también lo encontramos en S. Agustín.

En un salmo, que puede haber formado parte de una liturgia de los moribundos, encontramos un alma que se prepara al momento de despedirse (p. 53). Jesús le dice al alma: «Consuélate, reprime las lágrimas, alma querida, porque has puesto el fundamento de tu fortaleza sobre la roca que es Cristo, has encendido tus lámparas en el aceite de la fe». Y el alma: «Oh Señor, la alegría de tu dulce voz me hace olvidarme de la vida; la dulzura de tu voz me hace acordarme de mi patria. ... Oh Espíritu glorioso proveniente de Jesús, ayúdame, sí, ayúdame a mí, porque estoy suspendido de ti, tú apaciguas el miedo a la muerte por tu cruz victoriosa».

Otro ejemplo en p. 57. El alma dice: «Renuncié al mundo con sus desvíos, he amado a mi Salvador, desde mi juventud he rezado, ayunado, dado limosnas. Ahora ven, oh mi Señor Jesús, ayúdame». Y viene la respuesta: «Enhorabuena, oh alma atareada, que has terminado tu lucha y conquistaste el poder de los Arcontes ⁷, el cuerpo y sus pasiones. Recibe de manos de tu juez la corona, recibe los dones de la luz, sube a tu reino y a tu reposo».

El tema de la llamada interior es frecuente en las varias corrientes gnósticas. El alma tiene que ser despertada por una voz interior, que viene de Dios y que en un momento decisivo conmueve al alma para convertirla a la Luz. Así p. ej. p. 57: «La Luz brilló para ti, oh tú que duermes en el infierno [= en este mundo de materia] y es la sabiduría del Paráclito, el rayo de luz. Bebe el agua del recuerdo, rechaza el olvido. El que está herido y quiere recobrar, que acuda al médico».

En este mundo material el olvido y el error han tenido hechizada al alma. Para encontrar la iluminación interior invoca a su Salvador (p. 56): «Ven, oh Señor Jesús, Salvador de almas, que me has puesto a salvo de la ebriedad y el error de este mundo. Tú eres el Paráclito, te he amado desde mi niñez. Dentro de mí resplandece tu luz como farol rutilante. Tú has desechado de mí el olvido y el desvío, tú me has enseñado a bendecir a Dios y sus Luces».

Muchos de los salmos pueden clasificarse como salmos de despedida de los moribundos. Son probablemente el prototipo de lo que los maniqueos de la Edad Media llamaban el *consolamentum* ⁸, ritual que sustituía a la extrema unción. Los maniqueos no admitían sacramentos.

Los textos dan testimonio de una fe entrañable, que se presenta como entrega personal. Esta fe se mueve dentro de una teología completamente cristiana. Algunos ejemplos más:

p. 62: el alma dice: «Me fue dado ver la Luz; por eso no me importan las

7. Los Arcontes son los malos espíritus que reinan bajo la Luna.

8. Steven RUNCIMAN, *The Medieval Manichee*, Cambridge 1947, reprint 1982, p. 163-166.

tinieblas. Que nadie llore por mí. He aquí que las puertas de la Luz se abren delante de mí».

p. 93: «¿Quién pudiera verlo, oh mis hermanos, y volver a la tierra para decirles a todos la gloria que hoy recibí? Os imploro a todos, oh mis hermanos, mis familiares, no lloréis por mí, porque he encontrado la recompensa de mis labores».

p. 61: «Oh Jesús, Luz de los fieles que a ti se acogen, te imploro, no me abandones.

La hermosísima imagen, que es mi Padre, permíteme descubrirla y ver tu resplandor incorruptible, confirmación de mi alma.

Veo una muchedumbre despiadada como los buitres que me acechan. Oh Jesús, manifiéstate a mí en el día de mi necesidad. Destruye las redes de la congaja, la compañía de estos necios. Guarda tu oveja con tu Luz de los lobos salvajes y devastadores.

Descubre tu cara a mí, el Esplendor santo e incorruptible, porque tú eres mi buen pastor, mi médico verdadero y piadoso».

En este texto el Padre es Jesús, que los maniqueos llamaban Padre del alma. La imagen es el Verbo, imagen perfecta del Padre Eterno. Estar incorporado a este imagen/Verbo asegura la salvación al alma.

p. 75: « Sálvame, oh Cristo de la bendición, Salvador de las almas santas. Subiré a los cielos y en esta tierra abandono mi cuerpo. Suenan los clarines, los oigo, están citándome para agregarme a los inmortales.

Rechazo mi cuerpo dejándolo en la tierra de la que fue compuesto. Desde mi niñez aprendí a caminar en el camino de Dios.

Que nadie llore por mí, ni mis hermanos ni los padres que me engendraron. Mis verdaderos Padres ⁹, los que están en las alturas, éstos aman mi alma y están buscándola».

Los textos presentan el simbolismo corriente dentro de la secta maniquea: Jesús el Esplendor del Padre Eterno, el buen pastor y médico de las almas, la vejez y enfermedad de esta vida, el barco que traslada las almas hacia la fuente de la Luz. Está claro que aquí no hay nada de iranismo, porque falta todo elemento que pudiera considerarse como importado del Oriente. Tampoco pueden interpretarse los textos como adaptación de una religión oriental al cristianismo occidental.

p. 81: «Las puertas del firmamento se abren delante de mí y pasan por éstas los fulgores de mi Salvador, el semblante glorioso de la Luz.

He dejado mi vestidura en la tierra, la vejez y las enfermedades que llevaba dentro. Me he puesto la estola de la inmortalidad.

9. Dios Padre y el Hijo.

Embárcame hacia el sol y la luna, oh embarcación de luz que estás en paz encima de estas tres tierras».

La colección de salmos ofrece también ejemplos de oraciones en forma de letanía, probablemente destinadas a la celebración litúrgica. Los dos ejemplos que siguen tienen invocaciones repetidas por los circunstantes.

p. 63: «Cristo, mi novio, me llevó a su cámara nupcial. Descansé con Él en la tierra de la inmortalidad. —Oh mis hermanos, recibí mi corona.

Miré mi tierra, encontré a mis Padres ¹⁰, los piadosos se regocijaron conmigo, mis Eones me dieron la bienvenida. —Oh mis hermanos, recibí mi corona.

Gané un lucro, oh mis hermanos, que nadie puede robármelo, un tesoro imperecedero, al que no se encaminarán ladrones. —Oh mis hermanos, ...

Soy como una oveja que está buscando su pastor; encontré mi verdadero pastor, él me reintegró al rebaño. —Oh mis hermanos, ...

He aquí que he llevado a cabo la lucha; he aquí que arrimé mi barco a la ribera; no lo destruyó el temporal, no lo agarraron las olas».

p. 158-159: «El Reino es Amor, esta paloma blanca. No es ni oro ni plata, no es un comer y beber, pues el Reino de Dios no está en una muchedumbre, sino que al Reino hay que darle sitio dentro de tu alma ¹¹...

... Gustad y ved cómo es dulce el Señor. Cristo es palabra de la Verdad, quien la oye vivirá.

Gusté de un dulce sabor, comprobé que nada es más dulce que la palabra de Verdad. —Gustad ...

Gusté de un dulce sabor, no encontré nada más dulce que el nombre de Dios. —Gustad ...

Gusté de un dulce sabor, no encontré nada más dulce que Cristo.

¿Dónde hay una madre amable como la mía, Amor?

¿Dónde hay un padre amable como el mío, Cristo?

¿Qué miel tan dulce como este nombre, Iglesia?

La sabiduría te invita comer con el Espíritu.

Se adereza el nuevo vino, se distribuyen los vasos.

...

Un corazón santo crea en mí, oh mi Dios, y un espíritu firme renueva dentro de mí.

El corazón de la santidad es Cristo; si Él resucita en nuestra alma, también nosotros resucitaremos con Él.

10. El Padre Eterno y el Hijo, Jesús, también llamado Padre.

11. Religión interiorizada.

Cristo ha resucitado, los muertos con Él resucitarán; si en Él creemos, pasaremos más allá de la muerte y hallaremos la vida».

El lirismo religioso de los salmos se hace patente por todas partes. De la abundancia de esta poesía dos ejemplos más, para completar el panorama.

p. 58: «Sustentaos el uno al otro, hermanos míos, no vaciléis: tenemos un Dios que nos quiere, Él nos ayudará según su misericordia».

El optimismo y la vitalidad de la religión maniquea se hacen notar también en el amor a la buena música. Lo que dice S. Agustín en las *Confesiones* es esto, el amor a la música, el único punto positivo mencionado acerca de la vida dentro de la secta maniquea. Aún lo dice de pasada (III 7,14: et cantabam carmina). En uno de los salmos (p. 164) leemos estas líneas encantadoras:

«Hermanos míos, hagamos fiesta y cantemos a nuestro Salvador, que nos rescató del engaño; tened un corazón que no se cansa de cantar».

La religiosidad interiorizada de estos salmos maniqueos halla su eco a lo largo de todo el relato de las *Confesiones*. Como ya se ha dicho arriba, el género literario era nuevo y nuevo era el presentar el propio desarrollo emocional como una batalla ordenada a conquistar la fe. En los Padres de la Iglesia anteriores a S. Agustín no se encuentran descripciones parecidas de la lucha de un alma cristiana. La unicidad tanto del estilo literario como del contenido de esta historia de su mundo interior no se explica con sólo decir que fue la creación de un genio. Existía, sin embargo, una comunidad de creyentes que consideraba la emoción personal e íntima como signo distintivo de la autenticidad del sentimiento religioso. Dirigirse no por mensajes que vinieran del mundo exterior, sino por el mensaje interior es típico de la tradición gnóstica y maniquea. Parece probable que todo el concepto de autobiografía religiosa le haya venido a Agustín de la comunidad de los maniqueos que localizaban el centro de toda la religión en la vivencia íntima. El único contexto en el que se puede enmarcar el estilo de las *Confesiones* es esta tradición, en la que el testimonio del alma, la conversión y la entrega del corazón eran los determinantes de la vida religiosa.

Veamos ahora los testimonios de esta actitud que nos ofrecen las páginas de las *Confesiones*.

Para Agustín Dios no es el resultado de unas abstracciones filosóficas sino una presencia viva e íntima. Al describir los desvíos de sus años jóvenes, le pone a Dios la pregunta: ¿dónde estabas entonces?, y Agustín mismo da la respuesta: «estabas dentro de mí y más interior que lo más íntimo mío» (III 6,11).

Al describir la dependencia de las criaturas de Dios, dice que Dios creó las almas, pero no de manera que las hiciera y se marchase, sino que está dentro de nuestro corazón, aun cuando el corazón está errando fuera de Él (IV

12,18). Mirando atrás en el libro X, después de terminada la historia de su conversión (X, 27,38), dice: «Tarde te amé, y eso que estabas dentro de mí». Por eso, buscar a Dios supone profundizar en su propio corazón (X 24,35): «Cuántos caminos no he recorrido dentro de mi memoria buscándote a ti, y fuera de mi memoria no te encontré». Para buscar a Dios hace falta entrar dentro de sí mismo (VII 10,16): «fui amonestado a volver a mí mismo, me convertí adentro y entré en mi interior para ver con los ojos del alma la luz inmutable». Así describe Agustín cómo empezaba a encontrar el camino que le iba a conducir a la conversión. En otro lugar describe el aturdimiento de que fue víctima cuando todavía no había encontrado su norte, y dice: «yo mismo era el lugar de mi desastre. ¿A dónde podía escapar mi corazón de mi corazón, a dónde huir de mí mismo, donde no me acompañara yo a mí mismo?» (IV 7,12).

En los libros que añadió Agustín a la historia íntima de su conversión (*Conf.* X-XI-XII-XIII) a menudo se repite este tema. El testimonio de la fe viene *ab intus*, de la profundidad del alma —tema perfectamente gnóstico— (XII 8,10): «así en el Evangelio el Verbo habló en forma carnal, y esta palabra se hizo percibir por las orejas para que por dentro se buscara este Verbo». Dios habla a quien con el oído interior le escucha (XI 9,11): «Que todo el que pueda te escuche al hablarle Tú en su alma», y tres veces lo repite en otro capítulo (XII 11,11-12): «me lo dijiste Tú, Señor, en voz alta al oído interior». Hallamos aquí reproducido el tema gnóstico del mensaje interior. La presencia de Dios se hace sentir dentro del alma como voz que lleva un mensaje y como luz que ilumina. Hablando de la inspiración de los profetas, invoca a Dios, «que eres, oh Dios mío, la dulce luz de mis ojos escondidos», es decir, que se percibe la presencia de Dios por los sentimientos escondidos en la profundidad del alma.

En marcado contraste con esta vertiente de la religiosidad de Agustín está la actitud que observamos en los libros escritos inmediatamente después de la crisis del año 386. Son los *Soliloquios* y los *Diálogos de Casiciaco*, obras todas de los meses finales del año 386. El proceso de su conversión ha pasado por la crisis, pero iba a durar todavía por muchos años. Había superado las resistencias que le impidieron entregarse, pero con la voluntad de entrega no le venía sin más la seguridad deseada. Se pone a buscar argumentos, y es muy característico el que en este momento lo hace por el método de la duda académica y el diálogo filosófico. Ya en años anteriores le había entusiasmado una obra filosófica, el *Hortensio* de Cicerón (*Conf.* III 4,7). Cuando se había trasladado a Milán el proceso se repitió, ahora al conocer la metafísica de Plotino (*Conf.* VII 9,13-15). En ambos casos se trataba no de unas conclusiones a las que le hubieran conducido sus propias elucubraciones filosóficas, sino que estaba

obsesionado por problemas a los que le ofrecieran soluciones los escritos de otros filósofos. Detrás de las soluciones filosóficas se hacía sentir, sin embargo, lo que en última instancia estaba buscando: la seguridad. El proceso psíquico que se resolvió en la crisis del año 386 no era de ninguna manera un buscar solución a problema filosóficos, como tampoco era un buscar argumentos para creer. Como él mismo lo dice, era católico desde la niñez (*Conf.* V 10,20; VI 3,4), y también dice que ya había hallado motivos para creer (VII 9,13-14). La crisis del 386 significaba el abrirse paso a una entrega, reconocer los fundamentos de su propia existencia y así encontrar las bases de certeza. Este afán ya se había manifestado anteriormente, acompañado de una preferencia por argumentos racionalistas. Al final del libro V dice que había rechazado a los maniqueos, a los que anteponía ya algunos filósofos, y se decidió a quedarse como catecúmeno, hasta que apareciera algo cierto. Cuando le atormentaban las dudas y el conflicto interior, se abstenía de asentimiento, y como consecuencia le mataba la incertidumbre (*Conf.* VI 4,6). Buen ejemplo de la nueva propensión hacia las fórmulas filosóficas ofrece la conocida plegaria en el capítulo primero de los *Soliloquios*. El texto marca una invasión de la terminología filosófica en el pensamiento de Agustín, y es casi una letanía filosófica. Invoca a Dios como Verdad y Vida, como el Bien y la Belleza, como la Substancia verdadera, como Luz inteligible, términos que frecuentemente se encuentran en las *Enéadas* de Plotino. Dios es, en buena tradición cristiana, el creador del universo, pero le presenta en terminología platónica: el Dios, según cuyas leyes giran los cielos, y por quien todas las cosas tienden al ser, expresión alquilada directamente de Plotino (θεοεπίστα). Advertimos un concepto extravertido de Dios, muy opuesto al concepto del Dios íntimo de las *Confesiones*. Estamos ante un cristianismo neoplatónico, y no hay que maravillarse cuando varios autores modernos han expresado la opinión de que la conversión de Agustín fue en primer lugar una conversión a la filosofía¹². Como lo veremos, fue probablemente una fase transitoria, porque en las obras de la edad madura de Agustín podemos observar las dos cosas: Una religiosidad íntima y emocional, y también teorías racionalizadas en términos bien definidos.

El equilibrio alcanzado en la crisis del 386 era un equilibrio provisional, porque no suponía el hermanarse las dos vertientes que observamos en la religiosidad de Agustín. Por lo pronto, su reacción a la crisis está determinada por el optar por la argumentación filosófica, y esta preferencia estriba en el deseo de encontrar certeza. Sólo años después, cuando toma la pluma para es-

12. A. VON HARNACK *Augustinus Confessionen*, Giessen 1888. P. AFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris 1918.

cribir las *Confesiones*, se abrirá otra vez la fuente del lirismo religioso personal. Además, seguirán acompañándole durante toda su vida la lucha contra el traumatismo juvenil y los malos recuerdos, como tercer componente en el cuadro de los impulsos emocionales.

Para completar el paisaje hay que observar que también en otro terreno, el de la sexualidad, se hace valer la reacción, y también aquí le lleva a Agustín a una postura que le va a caracterizar por toda su vida. Es un viraje súbito y completo que, por los términos tajantes en que se viste, se da a conocer como fruto de un conflicto. En los *Soliloquios* (I 10,17, texto del 386-387) dice: «he decidido que no hay cosa en el mundo de la que más quiero fugarme que del acto sexual. Entiendo que no hay nada que con más fuerza pueda expulsar de su castillo al alma viril que la seducción femínea y el contacto corporal que resulta inevitable al tener esposa». «... con horror y desprecio me acuerdo de semejantes cosas». Se manifiesta así una repugnancia extrema y casi inhumana, sobre todo cuando la comparamos con el apego a la vida erótica de los años anteriores. Unos capítulos más adelante (I 14,25) otra vez trata del asunto, y dice (es una conversación consigo mismo): «qué sucio, qué feo, qué despreciable te pareció el abrazo de la mujer ayer, cuando comentamos el deseo de tener esposa. ... Dios te ha librado de la enfermedad y al mismo tiempo te hace ver lo que todavía te queda por curar». El texto pone en evidencia que Agustín mismo sabía que una lucha como sorda y sumergida iba a continuar por dentro. Cuando en las obras de la madurez el tema viene a la superficie, aparece muchas veces en forma de repulsión violenta, demostrando así el origen de esta actitud.

Los Diálogos de Casiciaco (*De beata vita, De ordine, Contra academicos*) fueron escritos bajo el impacto inmediato de la crisis emocional. Agustín los redactaba en los meses finales del año 386. Presentan un cuadro rígidamente racional. La conversación se construye, más o menos, sobre el supuesto de que se puede alcanzar toda la verdad siguiendo la sola luz de la inteligencia humana. El texto presenta ecos de los escritos de Cicerón. Sólo falta el principio específicamente escéptico de que a cada teoría puede contraponerse otra teoría que la contradiga. Se puede preguntar si todo esto no sería síntoma de un cansancio profundo después de la tormenta. El afán de construirlo todo partiendo de principios razonados se muestra también en el escrito *De utilitate credendi* del año 390, cuando Agustín quiere explicar qué cosa buscaba en la secta maniquea. Dice (I 2): «¿qué otra cosa me impulsaba seguir a estos hombres... si no fuera el que pretendían no forzar a ninguno a aceptar la fe si antes no hubiera sido discutida la verdad y liberada de sus ataduras?». Esto, por cierto, no puede corresponder a la realidad, sino tan sólo a los deseos de Agustín, porque de parte de los maniqueos esta reivindicación de la racionalidad no existía. Los maniqueos no tenían pretensiones filosóficas.

En el mismo año 390 se nota el primer nuevo brote de la vertiente más bien inspirada de la religiosidad de Agustín. En el cap. 72 del escrito *De vera religione* dice: «No andes por fuera; vuelve a ti mismo; en el hombre interior es donde habita la verdad»¹³. Desde este año en adelante se pueden seguir las dos pistas en la obra escrita. Se dibuja muchas veces el trasfondo de una decisión tomada cuando la opción racionalista no arrojaba una suficiente seguridad. Cuando los argumentos racionales no desarrollan una fuerza suficiente para convencer y a cualquier precio se quiere alcanzar una solución, hay que refugiarse en una autoridad que pueda dar seguridad. Lo demuestra el escrito ya mencionado *De utilitate credendi* del año 390, en cuyo capítulo VIII 20 leemos: «este método mismo de buscar la verdad tenemos que aceptarlo de alguna autoridad divina». Es la misma decisión que siglos más tarde iba a tomar Erasmo, cuando el trasfondo escéptico de su pensamiento no le permitía encontrar una base suficiente para la fe y se entregaba a la autoridad de la Iglesia.

Las dos tendencias que hemos señalado siguen manifestándose en el ulterior desarrollo de Agustín. Cuando defiende su tesis contra un adversario, siempre predomina el afán de racionalizar, acompañado a menudo del afán de llevar la razón con métodos de retórica. Esto le lleva, p. ej. a una argumentación acerca de la divina justicia que, en las teorías de la predestinación, raya en un fanatismo de la razón silogística. En obras como la *Ciudad de Dios*, como también en otras de sus años tardíos, con una lógica estridente concluye en la existencia de una condena al fuego eterno preestablecida¹⁴. Al contrario, cuando de su corazón le vienen las palabras, como ocurre en los *Sermones* y en las *Enarraciones in Psalmos*, el calor original de los años jóvenes vuelve a la superficie¹⁵. Resulta curioso pensar que la religiosidad de Agustín recibió su primera formación en la liturgia salmódica de los maniqueos, y que cuando predicaba sus meditaciones sobre los salmos fue otra vez una poesía salmódica la que iba a embriagarle el corazón. La investigación de los últimos años va sugiriendo que el autor de las *Confesiones* había recibido su inspiración continua en la tradición gnóstica y dentro de la comunidad maniquea.

13. *Noli foras ire; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas.*

14. La doctrina de la predestinación: *Ciudad de Dios*, XIV 10 y 15; XVI 1. *De natura et gratia* (año 415), 5 y 8 (= ed. BAC de las obras de Agustín, vol. VI p. 818, p. 822). *Enchiridion* (año 421), 46, 97 y 99 (= ed. BAC, vol. VI, p. 530, p. 596, p. 602). *De correptione et gratia* (año 426), XII 39 y XIII 42 (= ed. BAC, vol. VI, p. 186, p. 190). *Opus imperfectum contra Julianum*, I 57; III 38; III 84; VI 22 (= ed. BAC, vol. XXXVI, p. 84, p. 527).

15. En la introducción al volumen XVI de las obras de Agustín en la serie BAC, que contiene la *Ciudad de Dios*, se describe esta misma diferencia entre las dos vertientes que hemos descrito en este discurso. El autor, el agustino José Morán, indica, muy perspicazmente, que en Agustín habitan dos almas: el alma del autor de las *Confesiones* y la del autor de la *Ciudad de Dios*.

Se me pidió añadir algunas palabras sobre Mónica, la madre de Agustín. Resulta difícil hacer resaltar la figura de Mónica sin a la vez señalar los rasgos muy humanos de esta madre molesta e inspiradora. El autor inglés Peter Brown, en su biografía de Agustín (p. 406), habla de «la implacable Mónica» (the relentless Monica). En la evolución emocional de Agustín se observa un marcado paralelismo entre el apego a su madre y el problema de aceptar o no aceptar la fe católica. Por ambos lados le dominaban impulsos muy ambivalentes, determinantes del conflicto psíquico que llevaba dentro. En el libro V de las *Confesiones* nos cuenta cómo quería ponerse a salvo de la presencia de Mónica, engañándola acerca de su salida de África: «el viento hinchó las velas y desapareció la playa en la que dejé a mi madre desesperada». Iba a Roma como un nuevo Eneas dejando en Cartago a Didón. La madre no se dejó vencer y le siguió algún tiempo después a Milán, pese a los peligros del mar y un largo y penoso viaje. Cuando ya se dibujaban al horizonte las señales de la tempestad emocional que iba a desencadenarse en la crisis del 386, un episodio muy triste fue organizado por Mónica. Nos lo cuenta Agustín en *Confesiones* VI 13-15. La mujer con la que había vivido con toda fidelidad por 14 años, madre de su hijo Adeodato, fue despedida sin más y volvió a Cartago. Es la clásica figura de la suegra que expulsa a la nuera de casa. Con todo, en Agustín también se mantuvo el otro componente del apego a la madre. Acompañó a Mónica en sus últimos días cuando murió en Ostia. En los libros X-XI-XII-XIII de las *Confesiones*, que añadió a la autobiografía para dar vuelta a sus convicciones, describe en términos líricos su esperada vuelta a la Jerusalén celeste como un volver a casa. Rezando a Dios dice: «que no me deje extraviarme más, hasta que en la paz de esta madre queridísima, en la que están las primicias de mi espíritu, recojas todo lo que soy» (XII 16,23). Al describir la patria del alma como una «madre en la que están las primicias de mi espíritu», la expresión por sí misma se refiere a la Jerusalén celeste, pero en el trasfondo se observa el recuerdo de Mónica, que había estado de madrina de su fe cristiana.

Th. G. SINNIGE

TEXTOS Y GLOSAS

«Ésta es nuestra fe», pero..., ¿ésta es nuestra fe?

Anotaciones al *Tercer Catecismo de la Comunidad Cristiana*

La publicación del catecismo titulado *Esta es nuestra fe. Esta es la fe de la Iglesia* ¹ ofrece la oportunidad de llevar a cabo una serie de reflexiones sobre dicho texto y sus condicionantes.

La primera pregunta que cabe realizarse es sobre su autoría. No se trata de que el texto no aparezca firmado (lo hace la Conferencia Episcopal Española), ni que se trate de averiguar el nombre de los colaboradores, sino que implica una cuestión eclesiológica: ¿es un catecismo *de* la comunidad, o es un catecismo *para* la comunidad? El hecho de que se hayan llevado a cabo consultas durante el periodo de elaboración no termina de despejar las dudas, máxime cuando existe constancia de que algunas de dichas consultas no han sido tenidas en cuenta. «Desde hace siglos, los Obispos han ofrecido a los fieles los Catecismos como instrumento básico y orientación fundamental de la catequesis» ². Nada impide, sin embargo, que un acto de este talante vaya precedido de una consulta lo más amplia posible, y tengo el firme convencimiento de que se ha perdido una oportunidad de oro para hacer realidad lo que el propio catecismo afirma: «Pastores y fieles colaboran unidos en el mantenimiento de la fe» ³.

Otra pregunta no fácil de responder se centra en la designación oficial o

1. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Ésta es nuestra fe. Esta es la fe de la Iglesia*, Edice, Madrid 1986.

2. *Mensaje de los obispos sobre los nuevos catecismos*, 3, en «Actualidad Catequética» (1987), 198.

3. *Ésta es nuestra fe*, 105.

paraoficial de que se ha dotado al texto. El subtítulo que figura en portada dice *Tercer catecismo de la comunidad cristiana*; además la hoja de presentación lo califica de *el libro básico de la fe*⁴, que por un lado aparece como equivalente de *Catecismo básico*⁵, y por otra parte, afin o semejante a *Catecismo terminal*⁶. No se aclaran para nada los términos, dando la sensación de que se barajan e intercambian en medio de una pretendida ambigüedad.

La ambigüedad crece de tono cuando se piensa en la cuestión de los destinatarios. Se empieza hablando de los *cristianos más jóvenes*⁷ sin aclarar qué se entiende con tal expresión; sí parece aclararlo la *Guía pedagógica* que se refiere concretamente a la *infancia adulta* (9-11 años) y a la *niñez*⁸. Sin embargo, añade que «se ha escrito también pensando en las familias cristianas, en los catequistas y en los responsables de nuestras catequesis»⁹. El panorama se viene a complicar aún más cuando la carta de la Sagrada Congregación del Clero lo califica de «strumento valido per la catechesi (...) dei fedeli di ogni età». Cabría pensar en la intención de desenredar tan desmadejado ovillo, pero una lamentable «Indicación pedagógica» advierte de una clasificación de destinatarios en función del diverso tipo de letra: lo impreso en negro es para *los cristianos más jóvenes*, mientras que lo impreso en color es para *los adultos*, con la indicación expresa de que existen dos niveles, uno para *catequistas*, y otro para *responsables de la catequesis*, impreso con letra de un cuerpo menor. Si he calificado de «lamentable» tal «Indicación pedagógica», es porque, como veremos, no se adivina por ninguna parte un criterio válido en función del cual unas afirmaciones se integren en el nivel 1, o en los niveles 2 ó 3, lo que hace que los destinatarios posibles ni siquiera están claros en la mente de los autores, quienes han distribuido la materia de forma bastante aleatoria.

El hecho de que el catecismo comentado sea calificado de *tercer catecismo*, obliga a pensar en los dos anteriores¹⁰; pero la denominación de *terminal* da la sensación de relegar a la penumbra el catecismo *Con vosotros está*, «destinado principalmente a los jóvenes cristianos de once a catorce años de edad»¹¹. Tengo la sensación de que este último catecismo ha sido «puentea-

4. *Ibid.*, 5.

5. SECRETARIADO NACIONAL DE CATEQUESIS, *Ésta es nuestra fe. Ésta es la fe de la Iglesia. Guía pedagógica*, Edice, Madrid 1987, 11.

6. *Ibid.*, 11.

7. *Ésta es nuestra fe*, 5.

8. *Guía pedagógica*, 11 y 10, respectivamente.

9. *Ibid.*, 11; *Ésta es nuestra fe*, 5.

10. *Padre nuestro*. Primer catecismo de la comunidad cristiana, Edice, Madrid 1982; y *Jesús es el Señor*. Segundo catecismo de la comunidad cristiana, Edice, Madrid 1982.

11. *Con vosotros está*, Madrid, Secretariado Nacional de Catequesis, 1972, VII (sin numeración original).

do». He visto suspirar de satisfacción a los asistentes a un cursillo de presentación del texto comentado, cuando se les dijo que no era un texto para niños; y a continuación les he visto suspirar de desesperación cuando emití mi parecer de que no era tampoco un texto para adultos. Pero desde luego, el asunto no está nada claro.

Echando la vista atrás, el Plan trienal 1981-84 de la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, *La catequesis de la comunidad cristiana hoy*, n.º 40 decía: «Que la Comisión Episcopal elabore, con la colaboración interdisciplinar de expertos, una síntesis del Mensaje cristiano para adultos, al servicio de los catequistas, de los creyentes en situación catecumenal y de las comunidades cristianas». Y el Plan trienal 1984-87, de la misma Comisión aseguraba por partida doble: «Preparar y presentar un plan para la elaboración de un Catecismo básico para adultos» (objetivo específico 2, acción 4), y también, «Publicar el «Catecismo 3 de la comunidad cristiana, con la guía pedagógica correspondiente» (objetivo específico 2, acción 7). ¿Se han fundido ambas acciones en un resultado único? Así parece sugerirlo Francisco Ferrer, a la sazón director del Secretariado Nacional de Catequesis, quien afirma que en el curso de la elaboración de la síntesis de fe infantil, surgió el interrogante de si procedía desarrollarla más pensando en el pueblo cristiano sencillo, aunque también afirma: «propiamente no es el catecismo de adultos de la Iglesia de España»¹². La verdad es que estamos ante un híbrido que no es ni carne ni pescado, que no es válido para los niños, que tampoco sirve por su lenguaje para el pueblo cristiano sencillo, y que resulta insuficiente para el adulto que reclama una fundamentación adecuada.

Acaso habrá que preguntarse como otro artículo reciente hace con motivo de la aparición del *Livre de la foi*, del episcopado belga; ¿no será que hay que pensar en otros destinatarios no nombrados expresamente como pueden ser los monseñores de los dicasterios romanos?¹³.

Esquema

El contenido del libro está articulado en dos partes: «La Alianza de Dios con los hombres» (pgs. 8-54) y «Exposición de la fe cristiana» (pgs. 85-344). La primera de las dos está redactada en un estilo narrativo, ágil, propio de quien narra acontecimientos de la Historia de Salvación. Junto a los «hechos»

12. F. FERRER, *Estructura y dimensión pedagógica del catecismo «Esta es nuestra fe. Esta es la fe de la Iglesia»*, en «Actualidad Catequética» (1987), 226.

13. L. DINGEMANS, *Qui lira le Livre de la Foi?* en «La Revue Nouvelle», (1987), nn. 5-6, 537-543.

también se recogen «palabras», «oraciones»,... pero con la particularidad de que el haber optado por suprimir las comillas crea para muchos usuarios la dificultad de no saber con certeza dónde comienza o termina una cita textual (tan sólo se han usado las comillas en 5 ocasiones). Sin duda es más importante el que se haya «colado» algún elemento más que discutible: «Según nuestras tradiciones, los pueblos de España recibieron el Evangelio gracias a los Apóstoles Pablo y Santiago»¹⁴.

La adecuada utilización del libro tendría que relacionar la primera con la segunda parte; pero por desgracia únicamente en la pg. 241 se realiza una vinculación expresa entre ambas, con lo cual lo más fácil es que se traten por separado. Además un factor que contribuirá sin duda a favorecer la desconexión es la introducción entre ambas de un «Apéndice» (pgs. 55-83), para cuya ubicación en el conjunto del texto se podría haber dado con otra solución mejor.

La «Exposición de la fe cristiana» está organizada en cuatro partes, justificadas en la pg. 86. Sin embargo, con una cierta inconsecuencia, la parte correspondiente a la oración está minimizada en cuanto a extensión y casi disimulada a continuación de los sacramentos, por lo que el esquema inicial se reduce en la práctica a tripartito. Cualquier observador aprecia inmediatamente la hipertrofia dada al «Credo» con respecto a los «Sacramentos» (y «Oración»), y «Decálogo». Ello no sería óbice para la presentación válida de la fe, si no fuera por la consiguiente fundamentación dogmática que puede inducir a la identificación de la vida cristiana con las creencias, riesgo que a todas luces se corre, pues la experiencia humana, el aspecto del compromiso, la dimensión celebrativa o la oración resultan bastante pobres.

El uso de la Biblia

Las citas expresas o las referencias resultan abundantes, aunque en ocasiones se echan de menos algunas en el lugar oportuno. No es ese su principal defecto. En el terreno del empleo de la Biblia hay deficiencias. Así, se hace alusión a los géneros literarios (pg. 59) pero no se aduce ni un mal ejemplo que llevarse a la boca, con lo cual se consigue que tal alusión resulte casi inútil. Lo que es más grave es que al tratar de la creación del hombre (pgs. 118-119) no se vuelven a mencionar los géneros literarios, ni se hace el más mínimo esfuerzo por armonizar o complementar los dos relatos bíblicos. Unas páginas más

14. *Ésta es nuestra fe*, 53. Sin embargo, en *Ibid.*, 77, el texto citado de Juan Pablo II se muestra más cauto a este respecto.

adelante se incurre en una incoherencia mayor, al abordar «la historia del pecado de la humanidad» (pg. 123) donde, sin la más mínima diferenciación, se afirma: «la Biblia describe los grandes pecados de los hombres en diversas narraciones: la caída de Adán y Eva en el paraíso, el asesinato de Abel por su hermano Caín, la construcción de la torre de Babel,... el pecado de David...». ¿No se induce con excesiva simpleza a conceder a todos idéntica historicidad?

Más chocante resulta el pasaje de la pg. 257 en que se aborda el problema de la mediación del sacerdote en la penitencia, y se dice: «Así lo ha establecido Jesucristo (Véase Juan Pablo II, Exhortación Apostólica ‘Reconciliación y Penitencia’)». ¿No era más fácil remitir a Jn 20,22-23, citado en la pg. 254?

La doctrina conciliar

Si el empleo de la Biblia no siempre es modélico, también el uso de las enseñanzas conciliares —en general, abundante— deja que desear. Como muestra sirvan unos ejemplos. Hablando de la postura del hombre creyente se afirma (pg. 95): que dada la condición del hombre, sus tanteos «por encontrar a Dios han sido insuficientes, inciertos y no exentos de errores»: todos los calificativos utilizados tienen una carga peyorativa. ¿No ha habido ningún acierto? En caso afirmativo se silencia en beneficio de una sospecha generalizada. Compárese la afirmación anterior con el texto del decreto conciliar *Nostra Aetate*, 2, con otro estilo absolutamente diverso: «La Iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres»¹⁵. Decididamente, me quedo con el segundo texto.

Empleo inadecuado es el que figura en la pg. 182 donde se dice que «el ministerio de los obispos (...) ocupa el primer lugar en la Iglesia», mientras que LG 20 afirma: «*Entre los varios ministerios (...) ocupa el primer lugar el oficio de aquellos que ordenados Obispos...*». La manipulación y absolutización resultan elocuentes. También hay manipulación cuando se cita, sin comillas, el concilio de Calcedonia en la pg. 132, induciendo a hacer pasar por afirmaciones del concilio cuanto va a continuación de los dos puntos, cuando esto no es cierto. O se va más lejos que el concilio de Trento (pg. 255) afirmando

15. En honor a la verdad, es preciso reconocer que las afirmaciones de las pgs. 164 y 170 sobre esta misma materia varían el tono de las frases; pero ello no justifica una expresión tan inadecuada como la vista.

que son seis las partes fundamentales de la penitencia (todas igualmente fundamentales), mientras Trento habla de tres.

Los sacramentos

No están demasiado bien tratados los sacramentos, pues hablando globalmente de ellos se enumeran (pgs. 224-226) hasta una docena de aspectos genéricos: presencia de Cristo, acciones comunitarias, celebrante, materia y forma; en esta enumeración se dice de pasada (dos líneas y media) que hay que intensificar las actitudes cristianas fundamentales: el *ex opere operantis* casi ha sido reducido a la nada. Por si esto fuera poco, en todos los sacramentos se incluye una pregunta cuya formulación es en extremo desafortunada: «¿Qué acontece en el sacramento de...?». Se trata de algo impersonal, automático, frío. No evoca el encuentro interpersonal Dios-hombre. Resulta, sencillamente, penosa.

Contemplado desde la pedagogía

Si en algunos aspectos de fondo se descubren notables deficiencias, también en las cuestiones de forma aparecen. Ya hice referencia a la indicación pedagógica, lamentable, que reparte la materia en tres niveles, sin que se vea bien qué criterio se sigue. Ello se comprueba cuando se habla de la omnipotencia de Dios al resucitar a Jesús en el nivel 2 (pg. 312) mientras que la misma afirmación figura en el nivel 1 en pg. 111; o cuando se habla de los deberes entre esposos en el nivel 2 (pg. 325) y en el nivel 1 (pg. 270); o cuando se compara la relación entre Dios y la humanidad con la de esposo y esposa en el nivel 1 (pg. 325) y en el nivel 2 (pg. 269).

La utilización o dosificación de niveles puede resultar adecuada en ocasiones si se piensa en los supuestos destinatarios a que alude la «indicación pedagógica» mencionada. En la pg. 295 se trata brevemente el ateísmo en el nivel 1 y con mayor amplitud en el nivel 2. No habría nada que objetar si no fuera porque en ambos casos el contexto es el de considerar el ateísmo como un pecado y, sobre todo para el nivel 2, nada se dice de las causas, la culpa que en ello tenemos los creyentes, ni la actitud de diálogo con el ateísmo (GS 19ss). La más elemental pedagogía obliga a no simplificar sin necesidad las cosas.

Las preguntas

Ninguna indicación pedagógica sobre ellas. Algunas, por ir impresas en negro, se supone que son del nivel 1: van además destacadas en negrita ¿Son

para memorizar? No se ve claro. Hay quien pretende que sí, aunque desde el punto de vista pedagógico algunas preguntas sean imposibles de memorizar, como la primera de las dos que constan en la pg. 137, con 19 líneas entre pregunta y respuesta. Otras, como la de la pg. 201 son pedagógicamente inútiles, pues se limitan a repetir lo ya enunciado. Pero la cosa es más grave para los niveles 2 y 3 (teóricamente de *adultos*), pues sin aclaración alguna se siguen empleando los mismos procedimientos de preguntas y respuestas, que resultan más bien infantiles. Tan sólo hay un tipo de preguntas francamente interesantes, que hacen avanzar dialécticamente el tema, y que resultan muy poco empleadas, como la que figura en la pg. 127: «... es urgente que sepamos responder a esta pregunta: '¿Quién es Jesucristo?'».

Las expresiones empleadas

Aun reconociendo el esfuerzo realizado por emplear un lenguaje aseQUIBLE a los supuestos destinatarios, se está muy lejos de haberlo conseguido, quizá porque la cuestión de los destinatarios, como vimos, está muy oscura. Pero se ha cometido el mismo fallo que en tantos otros catecismos, quizá como consecuencia de la «deformación profesional» de los redactores últimos. Pero encontramos la expresión «resurrección de la *carne*», menos expresiva que la que le substituyó «resurrección de los *muertos*» (¡En el Catecismo Nacional, 1.º grado, de 1957!). La justificación de que se quiere salir al paso de eludir la resurrección corporal no se explica suficientemente, pues en la pg. 132 aparece la palabra «*encarnación*», sin explicación etimológica alguna, y sin alusión al sentido restrictivo del concepto «*carne*». Menos válida resulta la aclaración que se da a la palabra «*cielo*», afirmando que «expresa el conjunto de todos los bienes sin mezcla de mal alguno». Juan Antonio de la Riva, corrector de Ripalda, escribió ¡en 1800! que la gloria es «el conjunto de todos los bienes sin mezcla de mal alguno». ¡Qué poco hemos avanzado!

Otras veces no se trata de volver hacia atrás, sino que expresiones de nuevo cuño resultan ininteligibles como la empleada para aludir a la resurrección de Jesús como «comunicación irrebasable» (pg. 151) o «acontecimiento irrebasable» (pg 160): creo sinceramente que se puede decir más claro sin excesivos esfuerzos. O como cuando se echa mano de expresiones bíblicas como los «últimos tiempos», que se emplea en el catecismo no menos de 12 veces, sobre todo en las pgs. 160-161, en que aparece hasta 7 veces y curiosamente en ninguna de ellas se aclara a satisfacción.

Habría que seguir tratando muchas más cuestiones, algunas importantes como el escaso talante ecuménico que aparece en sus páginas al hacer muy pocas alusiones a los convencimientos de otras religiones; lo poco que propicia

un diálogo con la ciencia en todos aquellos temas en que sería posible haber tendido una vía de diálogo y estudio, el legalismo manifiesto en la presentación del decálogo, con una presentación muy escasamente matizada de unas listas de pecados, y con ausencia casi total de la formulación positiva y constructiva de los mandamientos...

Es preferible poner punto final. Al buen entendedor, basta.

Luis RESINES

Ecós de un centenario

Agustín de Hipona, todo un hombre

Quisiera rendir con motivo del pasado centenario mi pequeño homenaje y tributo de admiración a uno de los hombres que, quiérase o no, más ha influido en nuestra historia y en la cultura de Occidente. Me refiero a *Agustín de Hipona*, uno de los grandes pensadores de la humanidad, junto a Platón, Aristóteles, Sócrates... Tomás de Aquino, Kant, Nietzsche, Heidegger...

Aunque la mezquindad de tantos «intelectuales» rebosantes de presunción, soberbia y vanagloria, pretendan restar méritos o negarlos en absoluto a este hombre gigante del pensamiento, como a otros muchos que han dejado una huella indeleble en la historia y en nuestra cultura, Agustín no muere, porque su pensamiento ha penetrado ya en el torrente cultural en el que vivimos inmersos, cultura occidental, y, mal que a tantos les pese, cristiana irremediablemente. Es inútil y pueril pretender ingenuamente ocultar tantos monumentos fehacientes que alzó a través de los siglos la cultura cristiana, y tratar de enterrar veinte siglos de cultura. Es tan estulto y digno de lástima como la del ciego que intenta negar la luz del sol. O, peor aún, la del necio que cree necios a todos los demás.

Resulta ridículo el afán de algunos por destruirla, vilipendiando todo valor tradicional, en especial los morales y religiosos, que son los que, en definitiva, han dignificado al hombre. Más pronto o más tarde la sociedad, cuyas raíces se ahíncan profundamente en la cultura cristiana de siglos, reaccionará valientemente contra ese acoso insistente y tenaz, unas veces solapado, otras descarado, de tantos cabestros que pretenden conducirla hacia paraísos utópicos pretendidamente ubicados en este mundo miserable, rebosante de injusticias y atrocidades perpetradas por los mismos hombres que lo pueblan. Porque lo curioso es que no se intenta limpiar este mundo —limpio, bello en sí— de injusticias y atropellos, sino de criticar el pasado con sus injustos procedi-

mientos y conductas, pero cayendo en los mismos o cometiendo otros mayores. Tal es la realidad observable por doquier.

Ir contra la naturaleza del hombre

Sé muy bien que hoy día se niega la naturaleza estable y permanente de las cosas y, por tanto, del mismo hombre que, para muchos, con una visión materialista del universo, no es un *quien*, sino simplemente un *qué*, es decir, como en el lejanísimo tiempo de presocrático, no es un *alguien*, sino un *algo*, no una *persona*, sino una *cosa*. El manejo y la manipulación que de él se hace no demuestra otra cosa. Y sorprendentemente nunca se ha hablado más de la persona, de la dignidad de la persona, de los derechos de la persona, para, luego, tratarlo como a una cosa o, a lo más, pura y simplemente, como a un animal, todo lo evolucionado que se quiera. O como una pieza recambiable de una máquina, de la máquina de la sociedad. Abortos y eutanasias resultan totalmente lógicos dentro de esa filosofía y concepción del hombre.

Pero he aquí que el hombre aspira inevitablemente, ansiosamente, incoerciblemente a un paraíso perdido, sueña con la inmortalidad personal, como testimoniaba anhelosa, angustiosamente uno de los grandes pensadores españoles, cuyo aniversario de su muerte —también el cincuenta aniversario de su muerte— se celebró, aunque no con tanta manipulación machacante —afortunadamente— como otros.

Crear en Dios o crear a Dios

Por esta causa, el hombre, el antiguo, el moderno y el posmoderno, necesita a Dios. Y, o *crea* en el Dios que le *crea*, a su imagen y semejanza, o *crea* a un dios, a su imagen y semejanza, en el que *crea*.

El hombre está hecho por Dios y no descansará hasta que no halle en él su reposo, su descanso, su felicidad, como cualquier cuerpo no encuentra su reposo más que en su centro de gravedad. Y no se le puede detener en la caída, o se le estará violentando en su natural tendencia. Al hombre no se le llena con nada, ni se le sacia, en cuanto hombre, con bagatelas ni promesas demagógicas. El hombre es una «capacidad de Dios», y sólo con Dios se le llena a rebozar. Sólo con Dios se le aquieta. Pero no con diosecillos sustitutos, como se intenta, con gran ahínco, en nuestros días.

Hasta ahora no ha habido sabios en el mundo

Maravilla oír con qué arrogancia se menosprecia y simula ignorar la herencia cultural que nos legaron nuestros antepasados, fruto del trabajo intelectual de los grandes pensadores, artistas y científicos que vivieron en los siglos pasados, herencia de la que disfruta el hombre actual, muchas veces con la misma ingratitud con que el hijo desagradecido goza de la herencia que le dejó su padre a base de tanto esfuerzo y sudores.

Y es que, a veces, recibe uno la sensación, al oír a tanto seudointelectual dogmatizar sobre todo lo divino y lo humano, que el mundo acaba de ser creado, que la humanidad nació antes de anoche, y que todo lo que ven nuestros ojos, disfrutan nuestros sentidos y goza la sociedad consumidora, apareció hace algunos años por arte de birlibirloque, y que la Medicina, la Física, las Ciencias surgieron hace una década en el estado de desarrollo en que hoy, felizmente, se encuentran. En definitiva, parece que pretenden hacer creer que hasta el momento presente no ha habido sabios en el mundo, ni siquiera unos pocos, como decía Fr. Luis de León, y que más bien tiene razón el que dijo que «*numerus stultorum infinitus est*»; pero solamente hasta ahora. Por eso todos los grandes filósofos y científicos que han admitido la existencia de Dios y la transcendencia han sido y son unos pobres hombres, ingenuos, ignorantes, creedores y creadores de mitos, dignos de lástima, en una palabra. Hasta ahora no ha habido sabios en el mundo. No se ha creado aún la Filosofía. Se vive aún plenamente en una época de mitos y tabúes, que hay que destruir a toda costa. La humanidad no debe seguir engañada respecto a sus creencias ni a sus apetencias sustanciales.

Tengo para mí que, más que frente al *homo sapiens*, nos encontramos frente al *homo ignarus*, al hombre orgulloso y engreído, al hombre necio, al *homo insipiens*, que «dice en su corazón que no hay Dios», no porque no crea en Dios o porque crea que no cree en Dios, sino porque «no quiere creer en Dios», que, como diría Unamuno, es la mayor de las estulticias o necedades.

Uno de los pocos sabios que en el mundo han sido

Uno de los más grandes pensadores de la humanidad, un hombre respetado, admirado, estudiado y citado por todos los grandes filósofos posteriores, de forma explícita o implícita, desde Descartes a Heidegger, Pascal o Galileo, Petrarca o Rilke, Unamuno o A. Tovar, Pedro Laín Entralgo... o Leopold Senghor... es Agustín de Hipona.

Despojémosle de la mitra y del báculo e incluso de la aureola de santidad que le constituye en el «más sabio de los santos y el más santo de los sabios», y

quedémonos con el hombre. Con el hombre sólo. Porque Agustín es *todo un hombre*: un hombre honesto consigo mismo. Un hombre honrado y sincero que busca ansiosamente durante toda su vida la Verdad. Esa Verdad que «no es mía ni tuya para que sea de todos», como él mismo advierte.

Buscador inquieto de la Verdad

Agustín sabe, por experiencia de buscador inquieto y angustiado de la Verdad, por los más atractivos campos y escuelas o sectas filosóficas y religiosas (escépticos, epicúreos, neoplatónicos, maniqueos, académicos), que nadie la posee totalmente, puesto que, como toda entidad participada en el hombre, es parcial, individual, finita e imperfecta y, moldeada por el sujeto pensante, es decir, subjetivada, condicionada, y que ya es, por tanto, «mi verdad», o «tu verdad» o «su verdad».

Pero Agustín está convencido o, mejor, llega al convencimiento, tras un largo itinerario penoso, pero honesto y sincero, de que, contra las doctrinas de los académicos, se puede alcanzar la Verdad. Para ello camina apoyado en la razón y en el corazón (que también tiene sus razones, como dirá más tarde Pascal). Y razón y corazón avanzan juntos «per vicos et plateas quaerens veritatem», buscando, en definitiva, la verdadera felicidad.

Razón y corazón

Agustín es un hombre equilibrado. Es una inteligencia privilegiada, una de las cumbres más altas de la humanidad, pero al mismo tiempo, quizás el sabio más accesible por su ardiente corazón, porque es el más humano de todos los santos. No mama la santidad en la leche de su madre, aunque ésta sea una madre santa, ni mucho menos es santo «ab utero matris suae» (desde el vientre de su madre). Agustín conquista la santidad a fuerza de sinceridad y recorriendo los caminos más tortuosos y escabrosos de la vida humana. Pero, cuando «peca», no peca por maldad, sino por debilidad. Y con toda honestidad reconoce sus yerros. He aquí la clave de su hombría. Por eso es todo un hombre. Por eso no pierde la onda. Por eso no puede uno por menos de admirarle y sentirse atraído por su personalidad. Por eso es un hombre psicológicamente equilibrado. Usa la inteligencia para alcanzar la verdad, que es su objeto, y pone el corazón, la pasión, en busca de la felicidad, o el bien, que lo es de la voluntad. Las pasiones, racionalmente ordenadas y dirigidas. Si acaso pudiéramos observar un pequeño desequilibrio en la balanza, sería en el platillo del corazón. Le domina el amor. Le vence el amor. Lo antepone en el orden lógico a la inteligencia. De ahí que afirma, platónicamente, que «nosotros

existimos porque Dios nos ama», no «nos ama porque existimos». O también, que «no se conoce lo que no se ama» (nihil cognitum quin prevolitum), frente al no se ama lo que no se conoce, aristotélico. Unamuno también apostará por el principio agustiniano.

Agustín, consecuente con esa idea que brota de su inteligencia o que, seguramente, florece en el tallo de su experiencia y tiene su raíz en el corazón, se lanza en pos de la Verdad, corre en su búsqueda, porque la ama de antemano. La ha intuido en su interior, en su corazón, que es donde habita, y se lanza a su encuentro intelectual. Es un apasionado amante de la Verdad y un buscador incansable de la misma hasta dar con ella y abrazarla amorosamente.

Amar y ser amado

El corazón del hombre está hecho para amar y ser amado, que es muy distinto de «hacer el amor». Yo no creo que el amor «se haga». Me parece que el que inventó esa frase y la siguen utilizando, están profanando el amor. Creo que sólo tiene un significado eufemístico. Confundir amar con hacer el amor es confundir al hombre con un animal, aunque, naturalmente, el animal tampoco «hace el amor». El animal simplemente copula, fecunda a la hembra.

Quizá se ha llegado ya a lo más profundo de la degradación de la sexualidad y se ha advertido que la sexualidad entendida simplemente como «facultad de hacer el amor» no tiene nada que ver con el verdadero amor humano. Porque creo que la sexualidad es parte del amor, una dimensión del amor, precisamente por ser también un factor humano, porque el hombre es una unidad constituida por dos realidades —alma-cuerpo, materia-espíritu, o como quieran denominarse. El hombre es (ciertamente un *animal*, *ciertamente*; pero también ciertamente *racional*. Y el hombre, siempre y cuándo actúa como hombre, actúa y se comporta racionalmente.

Por eso, creo, que hoy ya se comienza a hablar de una *contrarrevolución sexual*, como reacción frente a la *revolución sexual*, que es mucho más antigua de lo que se cree hoy. Y resulta curioso que como en otros frenazos que registra la historia, se da como causa, o mejor, una de las causas, también hoy día, *el miedo*. «Esto cuenta, desde luego —escribe el Dr. Botella Llusia—, pero también hay —esto es muy importante—, muy noble y muy positivo— un renacimiento del amor romántico. Las nuevas generaciones empiezan a querer menos sexo y más ternura». Menos «sex» y más «love», como distinguen los ingleses. «Muchos chicos y chicas de hoy —añade—, jóvenes llenos de juventud y de gracia, se enamoran, leen o escriben versos, oyen música o cantan. Cantan sobre todo ese himno a la vida humana, que es la pureza del amor».

Todo un hombre

Vivió hace muchos siglos su primera vida, pero sigue viviendo las otras dos —«la de la fama gloriosa» y «el vivir que es perdurable», como diría Jorge Manrique, un hombre llamado Agustín de Hipona, un tagastino, tunecino de hoy, cuya memoria permanece inmarcesible. Este año de 1986 precisamente se acaba de celebrar el centenario de su trascendental conversión o «metanoia».

Pues bien, este hombre, todo un hombre, supo amar apasionadamente pero de un modo racional. Nada de cuanto es humano le es ajeno. El amor en todas sus dimensiones fue practicado por este hombre cabal.

Agustín es un hombre que siente verdadera hambre y sed de amar y de ser amado. Ama la Belleza convertible en la Bondad y en la Verdad, allí donde quiera que la descubre, porque la belleza y la bondad se hallan en todo ser, aunque no siempre se llegue a descubrirlas, como la verdad. Por eso, realizando un autoanálisis, llega a la conclusión de que también el hombre puede ser definido como *amor*, con minúscula, participado, pero como amor. El hombre es amor, y por ser amor, es también *libertad*, pues sólo es libre, verdadera y auténticamente libre, el que ama. Dicen que el amor esclaviza, mas, paradójicamente, es el que, como la verdad, nos hace libres. Por eso, para Agustín, es una conclusión lógica el famoso principio: «ama, y haz lo que quieras».

El amor agustiniano es *amistad*, pues que dignifica al hombre, lo eleva. Es también *caridad* (amor incluso al que no nos ama), que deifica al hombre. Pero es asimismo *solidaridad* (el *yo* convertido en el *nosotros* o yo-y-los-otros). A aquel amigo del alma, que le arrebató la muerte, le llamaba «*dimidium animae meae*» (la mitad de mi alma). Y en un arrebato de reflexiva solidaridad, llega a decir a sus oyentes: «no quiero salvarme si no nos salvamos todos», como si dijera, vuestro destino es el mío, puesto que todos estamos embarcados en la misma nave, pues todos estamos «soldados» por el amor, constituyendo un todo.

Verdad y convivencia

Agustín después de muchos tanteos y afanes, llega a la conclusión de que existe una Verdad objetiva, así como una Belleza «siempre antigua y siempre nueva». Una verdad absoluta, y tantas verdades parciales, participadas por el intelecto humano, relativas, como sujetos. En la adecuación de la mente a la realidad, en muchas «corazonadas», está la verdad, es decir, «en el interior del hombre habita la Verdad».

Todo esto parecerá un tanto ingenuo, pero Agustín lo asegura con todo el

convencimiento de un hombre que fue dejando muchos jirones de vida entre las zarzas de los caminos en su búsqueda afanosa y sincera de la verdad.

Si el hombre quiere convivir con sus semejantes, es preciso aceptar y creer en una verdad objetiva, la misma para todos; es necesario que se afiancen las palabras en una realidad externa, trascendente, que sea el fundamento de toda verdad inmanente y subjetiva; de lo contrario, no podremos entendernos nunca los hombres, no podremos convivir, será imposible fiarnos unos de los otros. Nuestras palabras serán vanas, simples «flatus vocis», y nuestras conversaciones absurdos vaniloquios. Nuestros códigos lingüísticos constituirán un conjunto de imágenes acústicas o gráficas sin contenido, carentes de significado y de referente. No serán signos lingüísticos, sino sonidos o grafismos sin sentido, desconcertantes y ridículos. Imposible, por tanto, la comunicación humana. No sin razón se habla hoy de «política de gestos». Caemos en el nominalismo otra vez, en el *relativismo*, de nuevo, como principio epistemológico. Pero, entonces, lógicamente, inevitablemente, descenderemos, como por los peldaños de una escalera, hasta el *escepticismo* (nada es verdad ni mentira), para acabar en el más angustioso, desesperante y nauseabundo *nihilismo*. La náusea, la angustia existencial, el absurdo de la existencia, la desesperación: «*lasciate ogni speranza*».

Agustín siguió ese proceso «degradante»; pero, siempre sincero, siempre honesto y honrado, siempre esforzado buscador de la verdad, supo levantarse con decisión y valentía —la conversión o «*metanoia*»— cuyo centenario quiero celebrar, rindiéndole este homenaje, y seguir buscando sin desmayo («buscar para hallar y hallar para seguir buscando»), hasta descubrir la luz indeficiente, esplendorosa, cegadora, que desde siempre vislumbró su aguda mente superdotada, sobre todo dentro de sí mismo.

Descubierta esa luz, Agustín, se apoyará ahora en la razón, en el corazón y en la fe. La fe, que estalla como un fogonazo ante él, ilumina todas aquellas verdades, todas aquellas realidades que columbra en lontananza, que barruntaba su corazón tras los estrechos límites de la razón humana. Por eso, lleno de júbilo, deseoso de comunicarnos su experiencia y hacernos partícipes de su inmenso gozo, nos aconsejará a todos, creyentes y no creyentes, escépticos o agnósticos: «*Crede ut intelligas*», «cree para que entiendas».

Y este podría ser el mensaje más actual y moderno de Agustín a todos los hombres de buena voluntad, creyentes o no, en unos momentos históricos en que el desánimo, la indiferencia, el agnosticismo, el «pasotismo» se ha apoderado de los hombres, y en especial de la juventud, siempre, aun en medio de las mayores calamidades de la historia, optimista, idealista, ilusionada, generosa. Porque esto es, a mi juicio, el lamentable estado en que vive, o mejor, vegeta, la juventud actual. No cree en nada y por eso no entiende nada de lo que acontece a su alrededor.

Es la de Agustín de Hipona una invitación a hacer un esfuerzo por creer para entender la grandeza de este misterio del mundo y, sobre todo, del hombre. Porque hay que tener en cuenta que el más santo de los sabios no fue un ingenuo que creyera o creara mitos, sino un hombre que «sudó tinta», digamos en expresión vulgar, por encontrar la Verdad, y que, al fin, la halló y se abrazó apasionadamente con ella.

Agustín lanzó muchas ideas modernas

Retomemos las primeras ideas de este artículo: Agustín hoy, como tantos genios de la humanidad, es preterido, menospreciado o mezquinamente infravalorado. Naturalmente por los que ignoran su pensamiento, desconocen su doctrina y sus grandes y geniales intuiciones. Pero también, como en todos los tiempos, por los que tergiversan su pensamiento, sacando del contexto frases o expresiones que quedan, por tanto, vacías de contenido, o le atribuyen teorías o ideas totalmente ajenas al conjunto de su pensamiento, filosófico, moral o teológico.

Evolucionismo

Solamente digamos que Agustín piensa, quizá siguiendo a Anaximandro en su teoría de las «homeomerías» o el «todo en todo», pero sobre todo escrutando el libro del *Génesis*, que el concepto de creación se puede compaginar con el de evolución. Y así se adelanta en varios siglos a Darwin, aunque su teoría, su intuición, no fuera explotada, en cuanto a la evolución de las especies, en una justificación cristiana del evolucionismo, que tanto trabajo ha costado a la Iglesia aceptar, al afirmar, quizá de paso, que «los seres se desarrollan evolutivamente a partir de las ‘razones seminales’ de la materia».

Modernidad y existencialismo

Agustín ha sido llamado «el primer hombre moderno». En efecto, Agustín, como Descartes, se apoya en la duda metódica para construir su «sistema» filosófico. Había caído en la duda real, al seguir los pasos de los académicos, y precisamente, apoyándose en la duda se alzaría a afirmar la verdad de su existencia. «Dubito, ergo sum = dudo, luego existo». Descartes se apoya, en realidad, en el pensamiento («Pienso, luego existo»), es menos radical, por decirlo así, que Agustín. Quizá pueda dudar de que pienso cuando pienso, pero no podré dudar de que dudo cuando dudo.

Agustín, como Unamuno, y como toda la filosofía existencialista, se preocupa más por la *existencia humana concreta*, que por la esencia universal del hombre (y esto es el objeto del existencialismo). Le interesa el hombre concreto de carne y hueso. Y ese hombre es él mismo. Como gran psicólogo, dotado de un certero ojo clínico, y con su penetrante inteligencia, descubre al hombre en su existencia cotidiana, como historia, amasado con los tres elementos, carácter, providencia y ambiente que le constituyen en un ser no para la muerte, sino para la vida, pues que «nacemos para morir, pero morimos para nacer», nos dirá.

Pero es que, además, Agustín descubre la interioridad del hombre en la que habita la verdad. El hombre, para hallarla, no necesita salir fuera de sí. Es cierto que la visión del hombre nunca será completa y total, porque es como un pozo profundísimo en el que, cuanto más se ahonda, mayores profundidades se descubren. Pero le lleva a intuir la naturaleza humana, le conduce hasta la misma raíz del hombre, hasta descubrir esa ansia, ese desasosiego por alcanzar la inmortalidad personal en la que Unamuno pone la esencia del hombre, junto con el angustioso y trágico sentimiento de la vida, que ya no compartiría Agustín, que es más optimista, como queda dicho, respecto al destino del hombre.

Como había dicho Plauto, «soy hombre, y nada humano me es ajeno». Por tanto, lo que observa en él es aplicable a todo hombre, y lo que se da en los demás hombres se puede dar en él.

Su innegable influencia

Agustín de Hipona es uno de los grandes pensadores que más influencia ha ejercido en toda la filosofía occidental. Fue grandísima en la Edad Media. Nadie lo puede poner en duda. Pero tampoco, si no es un mezquino, ignorante o malintencionado, desconoce o la niega a lo largo de la historia moderna y actual.

Con la aparición del Renacimiento se vuelve a Agustín, y en el Barroco se puede descubrir su huella en los autores más representativos y diversos. Descartes, Pascal, Malebranche, Leibniz...

Mas su influencia llega hasta nuestros días, en el siglo XX. Son agustinianas muchas de las teorías defendidas por Berdiaeff, Soloviev, Blondel, Hesen. El personalismo de Mounier asume también muchas de sus tesis fundamentales sobre la persona humana. «Quizá sea su falta de sistematismo, unido a la viveza y sinceridad de su obra, lo que ha permitido que se conserve su pensamiento como fuente inagotable de inspiración para las más diversas posiciones filosóficas».

Agustín y Europa

Este hombre nacido en el norte de África, en el actual Túnez, que se trasladó a Roma para ser maestro de retórica de los hijos del emperador, es considerado como «uno de los creadores del espíritu de Europa», y, como acaba de escribir el gran poeta senegalés Leopold Segar Senghor, «el más importante de una pléyade de escritores y pensadores de la Berbería». Por eso sigue viviendo en nuestra cultura como los grandes pensadores helénicos y arábigo-bereberes.

Nuestra cultura occidental tan denostada hoy por algunos, es una amalgama de culturas (cristiana-judeo-musulmana), amasada de tal forma que la penetración de unas y otras constituye nuestro patrimonio cultural específico y ha conformado nuestra idiosincrasia de españoles. Pienso que va a resultar vano el intento de aquellos que pretenden eliminar el elemento cristiano que es el que, en definitiva, ha subsumido los otros, asimilándolos en una síntesis indivisible.

«Sin los africanos (escritores y pensadores), en especial san Agustín —continúa Senghor— el cristianismo se hubiera convertido bajo la influencia de la razón analítica, en un sistema racional de fórmulas y de prácticas análogo a la religión romana. El obispo de Hipona le restituyó su alma, su espiritualidad, haciéndole retornar a sus raíces semíticas, gracias a que pensó de nuevo e hizo revivir las ideas de la *caridad* y del *Verbo* creador que son africanos. San Agustín es quien hace la simbiosis más dinámica de la razón discursiva y de la razón intuitiva: «Cree para entender y entiende para creer». Al extenderse hacia el Occidente la civilización árabe, Marruecos y Andalucía continuaron la obra de emancipación y de desarrollo cultural. «... Siete siglos más tarde, en plena dominación musulmana, el cordobés Averroes intenta de nuevo la conjunción de la razón y de la fe, en la perspectiva de Plotino y Agustín...».

Esto no quiere decir otra cosa que la cultura helénica, de la que somos herederos los europeos ha llegado a nosotros principalmente a través de los pensadores africanos, arábigo-bereberes, cristianos o musulmanes, y de los grandes filósofos musulmanes españoles. Y entre aquellos, el nombre de Agustín, nacido en Tagaste de Numidia, cerca de Cartago, en lo que hoy es Túnez, es «el más importante».

Amor y libertad

¿Que Agustín ha dado origen a una moral represiva, burguesa, anticuada, como se nos quiere hacer creer? Agustín ha sido fuente de muchas ideas

consideradas erróneas, heréticas, que quizá no lo sean tanto. Precisamente se deba a no estar sistematizado su pensamiento y tratar simplemente muchas veces de soltar la liebre. Son muchísimas las ideas que encierran sus obras, unas más explícitas y claras, otras insinuadas, implícitas y oscuras. Pero estoy seguro de que el conjunto de su obra no permite hacerle decir tantas cosas, a veces tan contradictorias, como se le ha hecho decir. Se ha tergiversado su pensamiento, se han descontextualizado muchas expresiones. Lo que sí es claro es que toda la filosofía, toda la teología, toda la moral, toda la historia de la humanidad —ahí está su genial concepción de la Historia en su obra grandiosa de *La Ciudad de Dios*— no tiene otro fundamento que el *amor*. El amor, ya lo hemos dicho, es uno de los constitutivos del ser humano. Es su ley de gravedad y Dios es el centro de gravedad. «Mi amor es mi peso; por él soy llevado a dondequiera que soy llevado».

Pero Agustín no es un vanilocuo ni un sofista ni un demagogo. Sabe muy bien lo que es el *amor*, pues no es precisamente ningún pecado, ni inexperto en esas lides. Todo lo contrario, pocos hombres, como él, podrán aducir testimonios y vivencias del amor a todos los niveles, desde el más humano hasta el más seráfico. Basta leer esa declaración desgarrada y sincerísima que es el libro de sus *Confesiones*. Y no las publicó en ninguna «revista del corazón», ni con inverecundos fines lucrativos, como tantas desvergonzadas «memorias» hoy día, sino para hacer bien a sus lectores, tanto creyentes como no creyentes, porque, como se ha dicho y experimentado, «a unos reforzará su fe y a otros les hará pensar sobre eso de que ser ateo o agnóstico no es cosa tan fácil».

Pero resulta que si hoy no se entiende la moral agustiniana es porque no se entiende el amor. O no la entienden quienes no entienden el amor. A éste se le ha vaciado de contenido, se le ha desnaturalizado, trivializado, hasta el punto de falsificarlo, identificándolo con el placer sensual, pansexualizándolo. Se ha desvinculado el placer del amor, quedándose sólo con aquél. El placer o gozo del amor se ha convertido en simple amor del placer. Y pienso que se goza porque se ama, no se ama porque se goza. Se puede gozar sin amar, pero no se puede amar sin gozar. Tan aberrante es pensar en una cosa sin la otra que ni el amor sin el gozo ni el gozo sin amor sería acto humano. Se trataría de acto «angelical» en un caso y de acto animal en otro. Ciertamente que, como alguien ha escrito, «el dolor es la flor del amor», pero este gran experto en amor que es Agustín, sabe que «qui amat non laborat, quia amat laborem» (el que ama no trabaja, porque ama el trabajo que el amar le produce). La degradación del verdadero amor, que es entrega total, sin reservas, hace incomprendible la frase agustiniana. Pero, «dame un amante y entenderé lo que di-

go». De lo contrario no podrá entender nada cuando se habla del verdadero amor.

No niega Agustín el placer, el gozo en el amor. Todo lo contrario; pero lo ve como consecuencia, no como causa del amor. Para Agustín amar es ante todo hacer feliz al amado, que es la manera no egoísta de serlo tú. Por eso advierte: «Si tu afán de ser feliz se convirtiera en afán de hacer felices a los demás, ¡cuánto más feliz serías!». ¿Hay algo, pues, que objetar a esta teoría sobre el amor humano? ¿Resulta, acaso, incompatible el amor humano con la búsqueda del placer que de él se deriva, incluso en el plano sexual? Sólo mentes perversas pueden pensarlo, concepciones puramente materialistas del hombre, para quienes éste es un simple animal, pueden defenderlo. El hombre, en cuanto hombre, siempre actuará humanamente. Sus actos serán humanos, racionales, y por mucho que se asemejen a los del simple bruto, estarán teñidos de una racionalidad que trasciende la función fisiológica. Si no, efectivamente, el hombre se comportará de forma irracional, realizando una función meramente fisiológica, pero no humana. Y tratándose del amor, lamentablemente sólo «hará el amor», pero ni se tendrá amor ni, por tanto, se podrá dar amor, que es lo bonito y es lo humano.

Otra de las palabras que hoy día se hallan más vacías de contenido, al ser tan manoseadas, tan traídas y llevadas, tan demagógicamente manipuladas; «cuando se habla tanto de una cosa —decía Malraux— es porque no existe», es *libertad*. Se confunde la libertad «con la noción de independencia absoluta, con ausencia de todo compromiso». Pero esto resulta del endiosamiento del hombre, de que se ha infatuado hasta el punto de creerse el dios único. Pero de esta pretensión resulta una lamentable paradoja. El hombre al tratar de vivir de acuerdo con esa gran *mentira*, nunca podrá ser libre, puesto que está esclavizado. Sólo la verdad le hará libre. Sin advertirlo se halla encadenado. El hombre que así se cree libre es el menos libre. Ahora bien, no faltan quienes aun así gritan que «vivan las cadenas». ¡Allá ellos!

La libertad humana —constitutiva del hombre— tiene una razón de ser, una finalidad, un sentido. El hombre es libre «para amar el bien y la verdad». Y amarlas libremente. Como la responsabilidad nace de «poder hacer libremente lo que tengo que hacer». Tal es el sentido de nuestra libertad. Pero descubrimos en él una paradoja: si sólo se es libre para amar el bien y la verdad, ¿dónde está la libertad? ¿Se es realmente libre? Podríamos decir que se es libre para equivocarse. El hombre apetece siempre, tiende siempre hacia el bien y la verdad. Busca necesariamente el bien y la verdad, esto es, la felicidad en una palabra. Pero en realidad es lo que él cree bien y verdad, lo que piensa que le hará feliz. Resulta, sin embargo, que todo es, aparentemente muchas veces, un bien, mas en la realidad resulta un mal o una mentira, lo que, en definitiva,

le hace infeliz. No obstante, llevado por la apariencia de bien, lo elige. Y lo ha elegido libremente. ¿Qué ha sucedido con frecuencia? Que busca sólo lo satisfactorio y apetecible a los sentidos sin detenerse a contemplarlo desde una perspectiva de racionalidad.

Agustín se debate en medio de tantos problemas como le ofrecen las realidades humanas, su misma vida le resulta agónica, de lucha tenaz y constante, y, como Virgilio, se da cuenta de que «trahit sua quemque voluptas» (cada uno es arrastrado por su deseo). Sobre este asunto escribiría una obra titulada *Sobre el libre albedrío*, y, como supo consagrar la vida a la verdad (vitam impendere verum, en frase de Juvenal), no duda en proclamar que solamente se debe exigir unidad en cuanto a la verdad, pero tratándose de lo opinable y dudoso, debe dejarse en plena libertad, y siempre y en todo debe reinar la caridad, «in veris unitas, in dubiis libertas, et in omnibus charitas», aconsejará con una de sus frases lapidarias.

Esta es su norma de vida, su comportamiento y el fundamento de su moral y de su filosofía: el amor siempre y en todo y para todos. Libertad en el campo vastísimo de lo dudoso y opinable, que es casi todo; pero también exige unidad y firmeza en la aceptación de la verdad, y esto porque cree en la verdad objetiva, auténtico y sólido fundamento de la convivencia humana, de la mutua confianza entre los hombres. Pues de lo contrario, ¿cómo podremos fiar de la palabra de los demás, ni de jueces ni magistrados, si las acciones son buenas o malas según quien o quienes las realicen y no en sí mismas, objetivamente? La justicia, la ética, la política, resultarán acomodaticias, caprichosas, y cualquiera puede estar haciendo un juego de logomaquia cuando se dirige a otro en lugar de expresando su sincero pensamiento.

Y para terminar estas reflexiones hechas al hilo de la admiración que me causa la lectura de la obra de este gran hombre, gigante del pensamiento y hontanar inagotable de ideas, sugerencias e intuiciones geniales, quiero dejar aquí una pregunta, para que alguien me la conteste, que me he planteado siempre que escucho alguna insensatez o soy testigo de afirmaciones categóricas y dogmáticas precisamente contra el «dogmatismo» contra el que dicen combatir. ¿Cómo es que han creído en Dios tantos genios y grandes pensadores como nos han precedido, si ahora resulta que todas las realidades de tipo religioso hasta nuestros días era pura mitología y superstición? No tenían razón aquellos genios. También hay que incluirlos en el número infinito de estultos. Se equivocaron los pobres crédulos e ingenuos. Ha llegado el momento en que los hombre actuales, más listos, más sabios, han descubierto una verdad absoluta que ilógicamente niegan. No existe la verdad absoluta, pero lo que afirmo yo es la verdad que hay que acatar sin resistencia. El *homo sapiens* aparece en nuestros días. El anterior ha sido el *insipiens*.

Pero resulta que, según el libro sagrado, «necio es el que dijo en su corazón: no hay Dios», es decir, no el que cree que no hay Dios, ni el que no cree que haya Dios, sino el que no *quiere* que haya Dios, según el comentario de Unamuno. Sólo el hombre necio puede querer que no haya Dios.

Luis GAGO FERNÁNDEZ
Doctor en Filosofía I.N.B. Alicante

Sagrada Escritura

SOGGIN, J.A., *Le livre des Juges* (= Commentaire de l'Ancien Testament Vb), Labor et Fides, Genève 1987, 18 x 24, 268 p.

Este comentario fue terminado en 1978. Dificultades de la empresa editora causaron el hecho de que fuera publicada primero la versión inglesa en 1981. Esta edición en francés puede ser considerada como una segunda edición, ya que el autor ha actualizado la bibliografía y en algunos puntos el contenido hasta 1985. El autor ya había publicado el comentario al libro de Josué en la misma serie.

La introducción es breve. Remite Soggin a su introducción al Antiguo Testamento que es bien conocida. El autor es partidario de la redacción deuteronomista del libro, en la forma en que la presentan Smend, Dietrich y Veijola que distinguen tres estratos deuteronomistas: estrato historiográfico (DtrH), estrato profético (DtrP) y estrato legalista (DtrN).

El comentario es científico, como los de esta serie: mucha atención a la crítica textual, a la crítica literaria y formal. Puede decirse que aborda todas las cuestiones literarias, históricas y geográficas con competencia. Prescinde el autor de actualizar el texto; quiere más bien exponer lo que el libro quiere decir. Todo el comentario respira un aire de escepticismo sobre el valor histórico de las narraciones contenidas en este libro. Es conocida su opinión de que la historia de Israel comienza con la monarquía. Esta opinión hoy no es nada sorprendente. Aunque en todo caso, se debe conceder que los textos no suponen que la historia de Israel comienza con la monarquía. Pero, por otra parte, es bien evidente que el material conservado que se refiere a tiempos anteriores a la monarquía es bien precario desde el punto de vista histórico. Notemos que apunta una solución nueva para entender la función de los jueces menores. Se trataría de una institución semejante a los «epónimos» de Mesopotamia o a los «cónsules» del imperio romano que servían de puntos cronológicos. La información, la bibliografía y la prudencia y buen juicio del autor hacen de este comentario uno de los mejores existentes hoy día sobre un libro, bien poco conocido y leído, por lo demás.— C. MIELGO.

JACOB, E., *Esaie 1-12* (= Commentaire de l'Ancien Testament VIIIa), Labor et Fides 1987, 18 x 24, 174 p.

El autor es bien conocido por sus trabajos sobre el AT. En la misma colección ha publicado el Comentario a Oseas. Los últimos años los ha dedicado a la preparación de este comentario, que en líneas generales corresponde bien a las directrices de toda la serie. Precede una introducción donde se tratan los temas habituales. Al final del comentario piensa volver sobre la formación del libro de Isaías, tema puesto en boga especialmente por Vermeylen y el comentario de O. Kaiser especialmente.

La traducción que usa es la de la TOB, en cuya composición el autor participó. La crítica tex-

tual recibe una atención somera, pero precisa. Digamos que el comentario es de corte clásico. Con ello queremos decir que presta atención a la exégesis del texto tal como se presenta, resaltando el contenido doctrinal y teológico. Para el autor no es un problema central distinguir las palabras auténticas de las que no lo son. Todo el mundo está de acuerdo con esta afirmación. Pero esto no impide (como lo hacen Kaiser y otros) que se trate la historia del texto y se busque colocar cada texto en su tiempo, al menos en cuanto esta tarea sea posible. Dado el interés en componer un comentario doctrinal, no es extraño que las cuestiones críticas o de historia de la redacción reciban una atención escasa. Pero tampoco en temas de interpretación se compromete excesivamente el autor. Baste observar, por ejemplo, lo que dice sobre el Emmanuel. Al final, el autor permanece indeciso. Por lo mismo, pocas veces se encontrará en el comentario, una opinión que extrañe; al contrario, el autor, que conoce la bibliografía muy bien, está también de acuerdo con los puntos de vista de la mayoría de los comentaristas sobre los puntos en litigio. Quisiéramos terminar esta presentación, deseando que el autor pueda terminar pronto la segunda parte.— C. MIELGO.

McKANE, W., *A Critical and exegetical commentary on Jeremiah. I: I-XXV* (International Critical Commentary), T & T. Clark, Edinburgh 1986, 14 x 22, CXXII, 658 p.

Desde 1951 no se publicaba ningún comentario nuevo en esta famosa y excelente serie conocida por las siglas ICC. Es propósito de los editores Emerton y Granfield cubrir las lagunas que la serie tiene y rehacer los comentarios más antiguos. El comentario presente es debido a la pluma de W. McKane, bien conocido por sus publicaciones sobre temas proféticos y sapienciales.

Es bien sabido que esta serie es famosa por su vena filológica. El presente volumen bajo este punto de vista no desdice esta línea. Al contrario, ya en la introducción ofrece el más completo tratado jamás hecho sobre el texto hebreo de Jer, prestando atención especial al texto griego. Seguidamente analiza la composición del libro, tema difícil, que el autor resuelve recurriendo a una idea original. El libro de Jer sería una especie de «Rolling Corpus», es decir, alrededor de un núcleo se han ido añadiendo elementos diversos, composiciones nuevas, interpretaciones y actualizaciones. El libro de Jer sería así una especie de obra con texto y comentario. Y es que el texto griego nos da acceso a un texto hebreo más corto que el TM; además la poesía ha generado poesía y prosa y la prosa, más trozos prosaicos. Este crecimiento no fue guiado por una línea uniforme. Esta es una crítica que McKane hace a Thiel y a Weippert, quienes, aunque de manera contraria entre sí, dan a la redacción última un tono unitario.

Acepta como jeremiano gran parte del material poético presente en los capítulos 1-25. Pero es extremadamente escéptico sobre la relación de un trozo con una circunstancia histórica determinada. Este escepticismo es digno de ser reconocido y estimado. La mayor parte de las propuestas presentadas por la crítica se basan en suposiciones subjetivas. Nos ha parecido también digno de notar la claridad de ideas al hablar del lenguaje profético como lenguaje humano. No puede suponerse que lo que dice Jeremías lo dice Dios.

Acerca del comienzo de la actividad de Jeremías, es partidario de la fecha tardía, es decir, en tiempos de Joaquim (año 609) y no el año 626, como es mayoritaria la opinión fundándose en la nota editorial de Jer 1,1. Particularmente notable es la exégesis del cap. 1., es decir, del relato de vocación que en su totalidad es exílico o posexilico. El relato de vocación es un relato de justificación y legitimación, pero no de Jer ante sus auditores, sino de los editores ante los posibles lectores del libro. Jer 1 como Is 6 o Ez 1-3 presentan a un Jeremías, o Isaías o Ezequiel *post festum* como señalaba B.O. Long (TRE, 5,682). La bibliografía es amplísima y la impresión muy cuidada. Una vez terminado el comentario (queda un segundo tomo; ojalá el autor pueda terminarlo), será una obra monumental y de obligada consulta. Curiosamente en inglés la aparición de este comentario ha coincidido con otros dos: el de Carroll en la OTL y el de Holladay en la serie Hermeneia.— C. MIELGO.

FELDMEIER, R., *Die Krisis des Gottessohnes. Die Gethsemaneerzählung als Schlüssel der Markuspassion* (= Wissens. Unters.z. N.T. 2/21), J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987, 13 x 16, XII, 299 p.

La oración de Jesús en el Huerto de los Olivos es uno de los episodios más chocantes y misteriosos del NT. Y es que no se ve la razón por la que tal episodio haya podido conservarse ni qué relación tiene con la confesión divina de Jesús. Feldmeier en esta tesis trata de desentrañar esta tradición. En la primera parte examina los textos que tenemos: según él, Mt y Lc dependen de Mc. No presentan una tradición independiente, sino que son mejoras o atenuaciones del texto marciano conforme a la teología de cada cual. El Evangelio de Juan presenta otra tradición (Jn 12,23-27-28; 14,30-31; 18,1-11). Estos trozos presentan una tradición análoga a la sinóptica, pero independiente y su forma primitiva no puede reconstruirse. Por su parte Hb 5,7 habla de la oración de Cristo, pero en un sentido más genérico; no sólo se refiere a Getsemaní, sino a toda la vida de Jesús. Así, pues, sólo queda Mc como relato primero y al que el autor presta atención exclusiva en el resto de la tesis.

La segunda parte analiza crítica y formalmente el relato de Mc. Separándose de otros que fragmentan el relato en dos o tres tradiciones, el autor defiende la unidad literaria del conjunto. Desmonta las razones aducidas en contra y además cree que el episodio tiene un papel bien determinado en el conjunto de la Pasión.

La tercera parte es un estudio de la tradición. Todos y cada uno de los temas reciben atención buscando las resonancias bíblicas. Y así aclara el sentido de la tristeza y horror de Jesús, su postarse en tierra, la oración de Jesús, el silencio de Dios y la exhortación a sus discípulos. La tesis teológica que extrae es el silencio de Dios. El término «Apekhei» la interpreta como «Él (Dios) está lejos». Este silencio de Dios viene a decir que la relación entre Padre e Hijo incluye la relación de este último con los pecadores. Este punto quizá sea lo más problemático de toda la tesis. Es difícil imaginarse que esta sea la idea de la tradición recogida por Marcos.— C. MIELGO.

TUÑI VANCELLS, J.O., *Jesús y el Evangelio en la Comunidad juánica* (= Biblia y Catequesis 13), Sígueme, Salamanca 1987, 12,5 x 20,5, 183 p.

El autor es conocido por sus publicaciones sobre el evangelio de san Juan. Concretamente en la misma editorial ha publicado *El Testimonio del Evangelio de San Juan*, libro interesante, como este que presentamos al público.

El libro es un análisis hermenéutico del evangelio de S. Juan. Este aspecto resalta especialmente en el cap. 1 donde se dan las claves correctas para la lectura en profundidad de este evangelio tan misterioso. Estas claves son varias, pero una es especialmente acentuada: en el evangelio habla Jesucristo, pero sobre todo el Evangelista a la comunidad propia. Los niveles diversos de lectura son correctamente expuestos y probados con numerosos ejemplos. Los caps. 2 y 3 exponen sucintamente la cristología y la fe cristológica de la comunidad juánica. El cap. 4 sitúa el evangelio en la comunidad y presenta los rasgos notables del evangelio y de la comunidad que le dio origen. El autor pretende escribir una introducción a la lectura cristiana del evangelio, pero, en realidad, es algo más, es una presentación doctrinal del evangelio de Juan con muchas noticias sobre la historia de la comunidad juánica. Aunque no se cite bibliografía, el autor, especialista en este evangelio, está familiarizado con todas las corrientes de opinión que existen sobre este evangelio. El libro es vivamente recomendable a toda clase de lectores, pues las frecuentes repeticiones de los argumentos hacen accesible a cualquiera el contenido del evangelio. Se nota, a veces, un tono apologetico en la defensa de la comunidad juánica. No deja de extrañar, dado lo peculiar de la comunidad de este evangelio en el conjunto del cristianismo primitivo.— C. MIELGO.

CARREZ, M., *La deuxième Epître de Saint Paul aux Corinthiens* (= Commentaire du Nouveau Testament VII), Labor et Fides, Genève 1986, 18 x 24, 260 p.

La segunda carta de Pablo a los Corintios tiene muchos enigmas, podría decirse con Collange. El comentario que presentamos no pretende aclararlos todos, pero sí hacer un comentario científico. Destacan en él dos notas, a nuestro juicio: es un comentario teológico, porque así lo exige la serie de la que forma parte. Por tanto los aspectos doctrinales reciben una atención preferente. De otra parte, el autor es profesor de griego del NT y por lo mismo la filología es usada en múltiples ocasiones.

La introducción en cinco capítulos ofrece los temas habituales. En primer lugar la unidad o pluralidad de cartas. Parece decidirse por esta última y, en concreto, le atrae la opinión de Bornkamm y Georgi que distinguen cinco cartas. Seguidamente ofrece una presentación literaria de la carta, un poco de historia de la situación de la comunidad de Corinto y breve sumario de los contenidos doctrinales de la carta.

Seguidamente viene el comentario: traducción propia, bibliografía particular sobre cada perícopa y explicación densa del texto con atención especial al contenido doctrinal. Sólo una familiaridad creciente hace descubrir la riqueza del comentario. Con frecuencia habrá que volver sobre él, pues no sólo recoge las opiniones ajenas sino que no duda en dar la propia.— C. MIELGO.

GEORGI, D., *The opponents of Paul in Second Corinthians*, T. & T. Clark, Edinburgh 1987, 14 x 22, XVII, 463 p.

Este es un libro que ha ejercido una gran influencia en la exégesis del NT. Fue publicado por vez primera en alemán en 1964. Esta versión inglesa ha sido enriquecida con un epílogo en el que el autor prolonga sus análisis, matiza algunos juicios precedentes e indica, sobre todo, las directrices que debieran seguirse en el estudio de las cartas para conocer mejor su trasfondo en el campo del judaísmo helenista, la apologética judía y en el problema del hombre divino. Añade, además, el autor una amplia bibliografía actualizada.

El argumento del libro es de sobra conocido. El autor pretende individuar a los que se oponen a Pablo en la 2Cor. Admitida la pluralidad de cartas en la 2Cor, él se fija en 2,14-7,4 y 10-13 que él considera como dos cartas independientes. Hasta aquí las afirmaciones son normales y admitidas por muchos. En estas dos cartas, el autor cree que los oponentes de Pablo son cristianos de origen palestino, apóstoles y misioneros de Cristo en tan buena conciencia como el mismo Pablo. Esto le lleva a estudiar la propaganda misionera, el término apóstol, la ideología del nombre divino, reuniendo mucho material.

Digamos que el libro fue saludado por algunos como la solución definitiva del problema; otros, en cambio, creen que esta tesis no hace justicia y no explica bien 2Cor 3. En todo caso el libro es notable porque fue un punto de arranque para estudiar las diferentes cristologías del NT y la pluralidad del cristianismo en su etapa primitiva. Es preferible, desde luego, leer esta versión inglesa mejor que el original alemán, porque ha sido actualizada por el autor.— C. MIELGO.

SCHWEIZER, E., *La Carta a los Colosenses* (= Biblioteca de Estudios Bíblicos 58), Sígueme, Salamanca 1987, 13,5 x 21, 266 p.

El libro es la traducción del alemán de un comentario perteneciente a la serie EKK, serie católico-protestante en curso de publicación. La Edit. Sígueme ya ha publicado anteriormente al comentario de Gnllka sobre el evangelio de Marcos. Todos deseáramos que publicara todos los volúmenes de esta serie, pues son comentarios muy cuidados.

El autor pretende hacer un comentario ecuménico, teológico e histórico. Y efectivamente lo consigue. Con la mayoría de los autores modernos, rechaza la paternidad paulina, aunque no la

considera postpaulina. Habría sido escrita, según él, por Timoteo, cuando Pablo estaba en prisión y no podía escribir. Así explicaría el autor las afinidades de la Carta con los escritos auténticos de Pablo. El parecido con la carta a los Efesios se explicaría porque el autor de esta última habría usado la de Colosenses, cosa que, por otra parte, es bastante evidente.

El comentario tiene una estructura común en esta clase de trabajos: cada perícopa traducida es seguida de un comentario detallado. En el himno señala los diferentes estadios de desarrollo. Al final concluye con una discusión unitaria del contenido teológico. El comentario propiamente dicho es seguido por un capítulo bastante amplio en el que expone la influencia histórica (o Wirkungsgeschichte) de la Carta en tres temas principalmente: cristología, soteriología y ética. En esta parte quizá se limite excesivamente a los comentaristas del pasado, aunque no faltan citas de teólogos contemporáneos. Esta parte es interesante y seguro que la más laboriosa, dado el caudal de información recogida. Con una visión general sobre la situación de la carta y su importancia para hoy concluye el volumen. La versión al español está bien hecha y no hemos notado errores de importancia.— C. MIELGO.

Teología

FRIES, H., *Teología Fundamental*, Herder, Barcelona 1987, 15,5 x 24, 698 p.

La categoría intelectual y teológica del autor de la presente obra sería ya garantía suficiente de la importancia nada común de su estudio. Dedicado el prof. Fries en su labor docente a este sector de la teología en sus aspectos más básicos, nos va presentando lo mejor de su pensamiento en temas tan fundamentales como los referentes a la fe, la revelación y la Iglesia. Sus aportaciones que ya han venido siendo presentadas a través de otros escritos del mismo autor, las recoge de forma sistemática con el fin de servir a un público más amplio y sin duda van dirigidas sobre todo a los alumnos que están preparándose en este campo de la teología fundamental. Junto al bagaje intelectual que nos presenta, va unida también su experiencia académica en la metodología empleada en la presentación de los diferentes temas. Es ésta una obra que no debería faltar en ninguna bibliografía, ya que muy bien puede servir, a pesar de su volumen, como manual de estudio teológico en esta área de la teología. Muy buena presentación la que nos hace la editorial Herder, por otra parte ya tradicional en la misma.— C. MORÁN.

BENTUE, A., *La opción creyente*. Introducción a la Teología Fundamental (= Lux Mundi 62), Sígueme, Salamanca 1986, 13,5 x 21, 334 p.

En el ámbito de las diversas ramas de la teología, posiblemente sea la teología fundamental la que está hoy desarrollándose con más preocupación por parte de los estudiosos, sin duda debido a los grandes problemas que se presentan en la actualidad en cuanto a los fundamentos y presupuestos de cualquier reflexión teológica en sus diversas modalidades. El autor de la presente obra nos ofrece una síntesis muy positiva en torno a la problemática humana y a la respuesta de la revelación y la fe a la misma, en una perspectiva muy actual e incardinada en los diversos aspectos de la fundamentación teológica. Al mismo tiempo que se estudian los temas normales de apertura del hombre a una posible locución de Dios, el darse a conocer de Dios y sus fundamentos desde la Escritura y la cristología fundamental, la permanencia de la misma en el hoy de la Iglesia, se afronta también la problemática de la fe y su fundamentación, deteniéndose en un análisis de la misma desde la situación concreta latinoamericana de donde procede el autor. Una buena síntesis y tratado de teología fundamental capaz de abrir perspectivas nuevas en este campo.— C. MORÁN.

KOLB, A. (ed.), *Glaube, Wissen, Zukunft. Festakt und Symposium zum 400 Jahr-Jubiläum der Katholisch-Teologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz im Jahre 1985*. Styria, Graz-Wien-Köln 1987, 17 x 24, 214 p.

En la introducción a la obra que presentamos, el mismo Presidente de la Comisión para la celebración del 400 aniversario de la Facultad de Teología de la Universidad de Graz, Anton Kolb, nos presenta la preocupación de la teología por intentar responder a los interrogantes que la crisis del mundo actual ofrece desde el diálogo de la ciencia y la fe de cara al futuro. Esta es la nota a destacar en todas las intervenciones que desde las diversas iglesias y las diferentes ramas del saber científico se presentan en este Simposium. El diálogo ecuménico debe colaborar también con el fin de afrontar esta temática, uniendo a todo ello la teoría de la ciencia frente a la fe y todo ello en vistas a la respuesta que la teología presentará al futuro de la sociedad en un diálogo positivo con la ciencia. La categoría de los ponentes y la problemática que desarrollan junto a sus conclusiones, colabora todo ello a hacer de la obra que presentamos un instrumento válido para intensificar la interdisciplinariedad de los distintos saberes en la solución de lo humano y del mundo frente a la trascendencia.— C. MORÁN.

SCHMIDT, M.-GEYER, C.F. (ed.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*. Herausgegeben von der katholischen Universität Eichstätt, Friedrich Pustet, Regensburg 1982, 16 x 24, 424 p., 16 láminas.

El libro presenta las ponencias tenidas en el Coloquio internacional celebrado en Eichstätt del 2 al 5 de julio de 1981, sobre el tema que recoge el título. Los «Padres orientales» se concretan sobre todo en los representantes de la Iglesia siria, particularmente S. Efrén. El método es interdisciplinar. Las colaboraciones fueron las siguientes: S. Brock, *Clothing metaphors as a means of theological expression in syriac tradition*; L.R. Wickham, *Symbols of the Incarnation in Cyril of Alexandria*; D.D. Bundy, *The Interpretation of Isaiah 53 in East and West*; P. Yousif, *Typologie und Eucharistie bei Ephräm und Thomas von Aquin*; D. Ramos-Lissón, *Der Einfluss der soteriologischen Typologien des Origenes in Werk Isidoros von Sevilla unter besonderer Berücksichtigung der «Quaestiones in Vetus Testamentum»*; J. Thekeparampil, *Weichrauchsymbolik in den syrischen Gebeten des Mittelalters und bei Pseudo Dionysios*; F.v. Lilienfeld, *Frau Weisheit-Typus, Symbol oder Allegorie in Byzanz und der karolingischen Dichtung des 9. bis 10. Jahrhunderts*; H.J.W. Drijvers, *Die Legende des Alexius und der Typus des Gottesmannes im syrischen Christentum*; L. Leloir, *Le diable chez les Pères du Désert et dans les écrits du Moyen-Âge*; E. Beck, *Zur Terminologie von Ephräms Bild-theologie*; M. Schmidt, *Die Augensymbolik bei Ephräm und Parallelen in der deutschen Mystik*; U. Swab, *Die altenglische Dichtung «Das Gesicht vom Kreuzesbaum» und östliche Einflüsse*; M. v. Esbroek, *Bild und Begriff in der Transitus-Literatur*; T. Spidlik, *Tempel und Bild*.

Las discusiones que siguieron a las ponencias son recogidas también en una forma sintética. Los índices oportunos hacen el libro manejable.— P. de LUIS

GRANADO, C., *El Espíritu Santo en la teología patristica*, Sigueme, Salamanca 1987, 13 x 20, 252 p.

Es un estudio —monografía lo llama el autor— sobre el Espíritu Santo desde san Justino a san Ambrosio, casi desde el comienzo de la patristica hasta su esplendor. No sólo es una monografía. Es un estudio denso, que hoy se va haciendo cada día más actual.

Quien quiera no sólo vivir la presencia-inmanencia del Espíritu Santo, sino saber también un poco de su acción en nosotros, a través de la Iglesia de los cuatro primeros siglos, deberá hojear un poco este libro de C. Granada. No se trata de un libro oportunista, sino de todo un tratado, bien fundamentando, sobre la acción-obra del Espíritu Santo en el mundo.

La cantidad de textos de la tradición cristiana le hace merecedor de un buen puesto entre los estudiosos de la teología cristiana.— M. M.^a CAMPELO.

DOS SANTOS FERREIRA, J.M., *Teologia do Espírito Santo em Agostinho de Hipona*, Didaskalia, Lisboa 1987, 16 x 24, 114 p.

En el origen de esta publicación se halla un estudio realizado para la obtención de la Licenciatura en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Portuguesa. El título es más ambicioso que el contenido en cuanto que éste se limita en la práctica a estudiar el tema en sólo dos obras agustinianas, el *De Trinitate* y los *Tractatus in Iohannis Evangelium*, con muy contadas, aunque oportunas, referencias a otros textos del santo Doctor. El estudio procede con claridad, siguiendo muy de cerca los textos agustinianos y dejando poco espacio a la ya amplia bibliografía sobre el tema. Exceptuando el tema del Espíritu santo como amor mutuo entre el Padre y el Hijo, en que lo sitúa en la tradición anterior a Agustín, el resto aparece desligado de toda la reflexión que en torno al Espíritu Santo comenzó con fuerza hacia el 360. Limitado a las dos obras mencionadas, el estudio ofrece una visión válida de la pneumatología de san Agustín tanto en su aspecto teológico-ontológico, como en el económico; es decir, tanto por lo que se refiere al interior del misterio trinitario, como a su presencia en la Iglesia.— P. de LUIS.

SOLIGNAC, A.-CORSINI, E.-PEPIN, J.-DI GIOVANNI, A., «*Le Confessioni*» di Agostino d'Ippona. *Libri X-XIII*, Agustinus, Palermo 1987, 15 x 21, 114 p.

Con el presente volumen llega a su fin el comentario de la célebre obra agustiniana, resultado de la *Lectio Augustini* llevada a cabo durante varios años en la Settimana Agustiniana de Pavia. Sobra decir que sigue la misma línea de los anteriores: cada libro de la obra agustiniana ha sido confiado a un especialista, que disponía de plena libertad para elegir la forma y método de acercarse al texto. Así el libro X ha sido confiado a A. Solignac, autor de la Introducción y notas de la edición de las Confesiones en el Bibliothèque Augustinienne. Vuelve al libro X desde otra perspectiva, como estudioso de la historia de la espiritualidad, si no de la filosofía, corrigiéndose incluso en algunos puntos de vista expresados hace ya bastantes años. El libro XI es comentado por E. Corsini, sucesor de otro gran agustinólogo, el cardenal M. Pellegrino, en la cátedra de Literatura cristiana antigua de la Universidad de Turín. Su estudio no quiere ser un comentario analítico del texto, sino más bien una lectura continua del mismo para poner de relieve los mecanismos compositivos, mediante los cuales se articula la exposición del pensamiento agustiniano. Su seguimiento es sistemático, capítulo a capítulo. El libro XII es objeto de la atención de J. Pepin, conocido estudioso de la antigüedad clásica, y se centra en cuatro cuestiones específicas: la retórica, la estructura dialógica, el contenido como materia de «confesión» y la teoría de la Escritura y de la escritura. Por último, del amplio y profundo libro XIII se ocupa A. Di Giovanni, que se centra fundamentalmente en consideraciones sobre la estructura del mismo.

Llegada a su fin, esta *lectio* de las Confesiones significa una contribución al estudio y comprensión de la obra agustiniana. La variedad de aspectos desde los que puede ser considerada, tal como lo han hecho los distintos «lectores» es una prueba más de su riqueza inagotable.— P. de LUIS.

FERRARI, L.C., *The conversions of saint Augustine. The saint Augustine lecture 1982*, Augustinian Institute, Villanova University 1984, 13 x 20, 84 p.

No es el primer libro impreso con este título. Basta recordar el de J.M. Le Blond. Las conversiones a que se refiere Ferrari no son otras que la conversión a la filosofía, a través de la lectura del Hortensio, la conversión a los maniqueos y finalmente la conversión al catolicismo. Del desa-

rrollo de cada una de éstas cabe destacar el influjo que atribuye a fenómenos astronómicos, como la observación del cometa Halley en Cartago, en su caída en el maniqueísmo. Respecto a la conversión al catolicismo insiste, siguiendo a Courcelle, en la no historicidad de la escena del huerto, aportando nuevas razones.

Un detalle: el autor afirma que Agustín durante su período maniqueo debió tener trato habitual con los escritos de san Pablo, «at least in an expurgated form» (p. 71-72). La afirmación contradice a lo que afirma repetidamente Agustín, incluso en las Confesiones (V, 11,21), de que le presentaron un ejemplar «incorrupto».

El libro está muy bien presentado.— P. de LUIS.

MAINBERGER, G.K., *Rhetorica I. Reden mit Vernunft. Aristoteles. Cicero. Augustinus*, Fommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstat 1987, 15 x 20, 383 p.

Al comienzo del libro el mismo autor nos presenta una síntesis de su contenido. Es la que ofrecemos a nuestros lectores: «*Rhetorica I* es una contribución a la historia del saber. En la etapa objeto de la presente investigación se constituye en protagonista el razonar conjetural. A la luz de la teoría aristotélica del conocimiento, la retórica es la teoría del tipo de razonar conjetural. La investigación se efectúa en relación a su íntima naturaleza y potencialidad; se pone a prueba su objeto, es decir, la capacidad de ser otro, y se le analiza y justifica mediante el modelo subyacente de la *techne*. Sobre el trasfondo de las antiguas teorías del conocimiento y sus implicaciones sociopolíticas, pero también con la mirada puesta en la situación actual de las doctrinas de la comunicación, se hace legible a Aristóteles. Resulta claro que las principales partes de la retórica son elementos de una estructura que reflejan la interdependencia entre el orador, el tema y los oyentes.

Siguiendo el hilo conductor del *De oratore* de Cicerón se muestra luego cómo toda excesiva confianza puesta en el orador se traduce en escepticismo. El arte oratorio de Cicerón agudiza la sensibilidad ante la definitiva irresolubilidad de los asuntos humanos, pero su filosofía suaviza esta inevitable situación vital. Así se aclara, por primera vez la relación entre filosofía y retórica.

En conexión con el *De doctrina christiana* de Agustín se muestran los intereses y emociones tradicionalmente vinculados con la elocuencia. El vigoroso predicador, pastor y guerrero al mismo tiempo, mantenía una relación incómoda con la retórica. Las causas del hecho salen a la luz, y las diagnosticamos como impulsos de acción histórica, lo que significa recuperar las exigencias que aparecen en la investigación sobre el pensar conjetural dentro de la historia del pensamiento».— P. de LUIS.

WITTIG, M.A., *Glaube in Russland. Die russisch-orthodoxe Kirche*, Augustinus, Würzburg 1987, 11 x 18, 139 p.

Este hermoso librito surge con ocasión de celebrarse el milenario de la implantación de la fe cristiana en Rusia. Tiene carácter divulgativo y presenta una buena síntesis de la Rusia Cristiana. El libro consta de dos partes; una primera histórica en la que de forma breve narra las distintas vicisitudes por las que ha pasado el cristianismo en el imperio de los Zares bajo la férula comunistas y una segunda teológica en que de forma sintética presenta las principales manifestaciones de la vida cristiana, desde las distintas corrientes teológicas hasta su contribución al ecumenismo, pasando por la liturgia, iconos, arquitectura, santos y monacato. En sus reducidas páginas da una visión global de una página no despreciable del cristianismo en Europa. El libro está impecablemente presentado, con 17 láminas en blanco y negro y en color. Su lectura resulta muy agradable.— P. de LUIS.

VELASCO, R., *Réplica a Ratzinger. A propósito de su libro «Informe sobre la fe»*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986, 13 x 21, 94 p.

El subtítulo mismo del opúsculo que presentamos muestra la temática y preocupaciones del autor, sin duda impresionado por algunas de las afirmaciones del cardenal Ratzinger en su diálogo con el periodista Messori. Responde el autor a ciertas concepciones de base especialmente eclesiológicas, que detecta en las contestaciones del cardenal a la entrevista y que corren el riesgo, según el autor, de volver de nuevo a épocas pasadas en la concepción del misterio de la Iglesia. A su vez detecta una actitud integrista referente a muchos problemas planteados y soluciones dadas. Naturalmente es una aportación más a esclarecer preocupaciones que hoy tenemos pendientes en nuestra Iglesia y en el amplio campo del pluralismo teológico contemporáneo susceptible de poder ser presentada. Esto es lo que vemos que podría ser admitido sin más y el autor está sin duda en su derecho de ofrecer sus reflexiones sobre todos estos temas. Lo importante es que vaya apareciendo la luz en medio de tantas opiniones, todas ellas fruto sin duda de un tomar de nuevo la reflexión sobre temas y concepciones presentes en el actual campo eclesial.— C. MORÁN.

BARRIOLA, M.A., *Fieles al Papa desde América Latina. Otra respuesta al cardenal Ratzinger*, Instituto Teológico del Uruguay-Mons. Mariano Soler, Montevideo 1987, 16,5 x 23,5, 332 p.

Sean cuales fueren las posiciones preasumidas, no cabe duda de que el debate en torno al tema de la Teología de la Liberación ha ocupado un lugar preponderante en la reflexión teológica de los últimos 15 años. Y no solamente en el ámbito de Latinoamérica. Ha llegado a las playas del viejo mundo, ha ocupado las páginas de sus medios de comunicación, ha constituido tema de largas polémicas y ha llegado a ocupar la conversación del hombre sencillo de la calle.

El autor de esta obra que ha llegado a nuestra redacción pretende atizar la hoguera de las diferencias, bajo el pretexto de contestar a la obra que el jesuita Juan Luis Segundo publicara el año 1985 y que lleva por título *Teología de la Liberación - Respuesta al Cardenal Ratzinger*.

Con una profusión interminable de citas de obras y documentos pretende Barriola, al modo más clásico de la apologetica formal, demostrar los graves errores de carácter doctrinal que subyacen en el fondo del pensamiento teológico liberacionista, tanto de Segundo como de otras firmas relevantes en este campo como es la del peruano Gustavo Gutiérrez. Desde presupuestos integristas, va desarrollando una interpretación, notablemente descontextuada, de los documentos emanados de la Curia de Roma en los últimos cuatro años. Y, en el manejo de los mismos, se siente una suerte de ansiedad retórica, que en nada viene a contribuir al esclarecimiento de asunto de tanta transcendencia para los pueblos del Tercer Mundo, como muy bien acaba de señalar Juan Pablo II en la *Sollicitudo Rei Socialis*.

Si bien es cierto que las corrientes de Teología de la Liberación, como cualquier otro movimiento, tienen ambigüedades, diversas formas de tratamiento reflexivo y hasta, en ocasiones, posibles desvíos, también (es pensamiento del papa en su carta a los obispos del Brasil) ha hecho contribuciones de incalculable valor a la causa de los creyentes y de los pobres del continente. Ambigüedades sufrió la más sana teología en su tradición histórica cuando justificó la guerra contra los indios, o legitimó el Patronato Regio, o transigió con la esclavitud hasta el mismo siglo XIX. Nada hay que no sea purificable, transformable, confrontado con la fuerza del Evangelio de Jesús.

Por otro lado pretender esclarecer una posición a costa de argumentaciones distantes al dolor de los pueblos, como es el caso del país más dominado de América, Uruguay, es no comprender lo que el papa repite cada día, lo que la fe exige, y cómo lo valioso que puede haber en una forma más de comprender la teología, como la que nos ocupa, está precisamente en tratar de dar una respuesta solidaria al clamor de los millones de oprimidos del Tercero y Cuarto Mundo.— J. GARCÍA.

RESINES, L., *Catecismos de Astete y Ripalda. Edición crítica*, BAC, Madrid 1987, 13 x 20, 452 p.

No sólo para los especialistas en catequética, sino en general para todo el conjunto de católicos españoles e hispanoparlantes, se hacía necesaria la aparición de esta obra, por el hecho de estar remitiendo con relativa frecuencia a ambos catecismos, que han constituido piezas en las que innegablemente se ha apoyado todo el cimiento de la religiosidad popular. Y con más frecuencia de la que era de desear, se atribuía a cada uno de ambos autores lo que ni siquiera soñaron con escribir.

La edición, precedida de una documentada introducción general que sitúa adecuadamente el marco general en que ambos catecismos surgieron, nos ayuda a situar ambos catecismos en el marco que les vio nacer: el siglo XVI, pues ha resultado demasiado frecuente el usarlos sin referencia temporal, por el hecho de sus múltiples y sucesivas ediciones. Aparecen las principales líneas de fuerzas de este siglo, junto con una abundante catalogación de catecismos españoles, síntoma de la riqueza de esfuerzo llevados a cabo en este campo.

Ambos textos críticos incorporan en el *textus receptus* aquello que es original de Gaspar Astete o de Jerónimo de Ripalda, diferenciándolo de las adiciones posteriores (de Gabriel Menéndez de Luarca para Astete; y de Juan Antonio de la Riva para Ripalda, además de otras adiciones de menor importancia). La disposición tipográfica permite con facilidad una lectura seguida del texto original y de los añadidos, con lo cual recuperamos el texto primitivo. El abundantísimo aparato crítico en ambos casos demuestra las múltiples manipulaciones de que ambos textos han sido objeto, de forma que han resultado violentados y ampliamente forzados para terminar diciendo cosas totalmente ajenas a la mentalidad de los respectivos autores, y que incorporan devociones, visiones parciales, adaptación a las disposiciones de la disciplina eclesiástica, desplazamientos dogmáticos o morales, ... La lectura detenida del aparato crítico constituye la base de un detenido estudio sobre los cambios de acento de la piedad y religiosidad españolas.

El autor hace constar que el caso del catecismo de Astete, no ha sido posible remontarse a las ediciones primitivas, ilocalizables, a pesar de lo cual, el margen de error comprobado es prácticamente mínimo y el texto se puede dar como seguro, salvo en la cuestión de aventurar la disposición original interna, que está esbozada por el autor, ya que no comprobada. Por el contrario, en el caso de Ripalda, el hecho de haber podido llegar hasta la *editio princeps* hace que la seguridad resulte absoluta. Hay que resaltar también el dato de que en los dos casos, las pruebas documentales aducidas evidencian no sólo una fecha de composición anterior a la anteriormente aceptada (1576 para Astete; 1586 para Ripalda), sino que además muestran las razones últimas que movieron a ambos jesuitas a tomar la pluma. La parquedad de noticias de que de ellos se dispone no es obstáculo para conocer algunos episodios casi ignotos, como es la prisión de Ripalda en las cárceles de la Inquisición de Valladolid.

Si interesantes son los dos textos críticos con sus respectivas introducciones y aparatos críticos, por lo esclarecedores que resultan, no lo es menos la tercera parte. En ella, el autor se consagra a estudiar y resolver no sólo el problema de la interdependencia de ambos catecismos entre sí, sino a desvelar las fuentes de que estos catecismos son dependientes. La disposición a tres columnas evidencia que Astete y Ripalda (más éste segundo) copiaron mucho de todo lo que tuvieron a mano, en algunos casos con trasvases textuales, limitándose a utilizar lo que venía bien para sus propósitos educativos.

El rigor metodológico seguido por el autor hace que más que un libro desmitificador de los catecismos más importantes de la lengua castellana estemos ante un estudio de lo que tales catecismos fueron en su origen, y lo que terminaron por llegar a ser como fruto de una incesante labor de aluvión, en que todos quienes editaron uno u otro catecismo se sintieron con derecho a introducir en ellos las modificaciones que estimaron pertinentes. Conocer con seriedad el pasado es la mejor forma para saber valorarlo. Y la condición de ser los catecismos más editados en castellano (y posiblemente de toda la historia de la catequesis) bien justifica la lectura de este libro, que además reclama una consulta detenida en las innumerables anotaciones que integran el aparato crítico. Éste permanece inconcluso, en el sentido de que es prácticamente imposible llegar a la consulta

exhaustiva de todas las ediciones. Pero las más de 170 ediciones consultadas arrojan como resultado el conocimiento en profundidad de unos textos básicos en los que ha descansado la práctica totalidad del catolicismo popular español.— J.V. GONZÁLEZ.

GUI TERAS, J., *Evangelització*, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, Montserrat 1985, 15,5 x 23, 170 p.

El presente trabajo ha sido elaborado en el marco y con la finalidad inmediata de la obtención del doctorado en Teología. El libro trata un tema tan actual como es el de la evangelización, partiendo de un profundo estudio del Sínodo de 1974, acompañado de un afecto y respeto por Pablo VI y su «*Evangelii Nuntiandi*». Parece que el autor combina todo esto con su tarea evangelizadora. Fruto de todo esto es el presente libro: una historia y unas reflexiones que nos hacen penetrar en el misterio de la acción evangelizadora eclesial. Se presentan de una forma clara y sencilla, para que sean accesibles a cualquier persona interesada en el tema, sin esforzarse demasiado. Todo esto, junto con la oportunidad del tema y la amplia bibliografía que nos ofrece el autor, hacen que el libro tenga interés para los que quieren conocer un poco más profundamente lo que significa la evangelización.— J.L. ANTOLÍN.

COMBLIN, J., *Antropología cristiana*, (= Teología y liberación 1, Serie III), Paulinas, Madrid 1985, 13,5 x 21, 283 p.

Es este uno de los volúmenes de esta buena colección que ha comenzado a editar Paulinas hace un tiempo. En ella se estudia el ser humano, objeto del Evangelio y preocupación de la Iglesia. El presente volumen ofrece una visión general de la humanidad y de su liberación desde el punto de vista cristiano. El autor hace su teología desde su lugar de trabajo que es América Latina. Ofrece una clara preferencia por los temas bíblicos que por el desarrollo histórico de la teología. Esta preferencia la justifica el autor, diciendo que si no se da un predominio del mensaje bíblico y de la tradición vivida por los humildes y sencillos, se puede dar la deformación que sufrió la teología por el influjo de la filosofía griega y su antropología. Desde aquí, se estudian temas como el hombre nuevo, la persona y el cuerpo, la humanidad y su liberación, etc. Todos ellos desde una concepción comunitaria y realista, enseñada por la Biblia, centrada en el cuerpo humano tal como se lo vive en las actividades diarias, que son siempre corporales y mentales al mismo tiempo. En conjunto es un libro bonito y que se lee de forma fluida.— J.L. ANTOLÍN.

Moral-Derecho

MOSER, A.-LEERS, B., *Teología moral. Conflictos y alternativas* (= Cristianismo y Sociedad 8), Paulinas, Madrid 1987, 13,5 x 21, 328 p.

Esta obra, enmarcada en la teología moral fundamental, es una «tentativa latinoamericana» de enfrentarse a los nuevos desafíos e interrogantes que se le plantean a la moral en el tercer y cuarto mundo. Consta de tres partes: en la 1.^a, *La teología moral ayer y hoy*, con una reflexión clara, serena y crítica, se revisan y confrontan los esquemas morales de los «manuales», de la teología moral «renovada» y de la «liberadora». En la 2.^a, *Las grandes coordinadas*, se recupera la centralidad de la «Alianza» como proyecto religioso-social que alcanza su plenitud en el mensaje salvífico y en la práctica liberadora de Jesucristo; la concienciación, personal y social, será quien capte los proyectos históricos del reino. En la 3.^a, *Un nuevo ser humano en una nueva sociedad*, el seguidor de Cristo responde a la llamada de Dios, vive la riqueza de las virtudes en un contexto social injusto y lucha contra las idolatrías modernas (= de ideologías del poder, del dinero, de la

técnica, del placer y de la superioridad), moviéndose dentro de la alternativa cristiana, muy distinta de las morales capitalista y marxista. La exposición es ágil, abierta y radical, denunciando eufemismos («zonas deprimidas», gente «menos favorecida...») y nutriéndose de la sabiduría popular y sus refranes.

El libro es completado con una amplísima bibliografía, aparte de la aparecida en las notas a pie de página y al final de cada capítulo (hay algunas obras —J. Fuchs, R. Schnackenburg, P. Freire...— que están traducidas ya hace tiempo). La traducción se lee con gusto, aunque se encuentran algunos neologismos no muy «ortodoxos»: Concordismo (pp. 167 y 168), cuestionamiento (pp. 7 y 288), desconstrucción (p. 69), eternismo (p. 40), hermanización (p. 286), inflacionar (p. 58), operariado (p. 272) y redimensionamiento (p. 58). «Retrospectiva» (p. 29) no es sustantivo, sino adjetivo; y «causalidad» (p. 154) quizás deba ser «casualidad». Cuando hablan de «personal»/«personalismo», deberían utilizar «individual»/«individualismo», porque el concepto de persona implica —le es «consustancial»— la relación (comunitaria, social...).

Antonio Moser es brasileño y Bernardino Leers holandés; ambos son profesores de moral y trabajan en Brasil, en la pastoral de periferia y rural. Quien ande «a la caza de brujas» en la Teología de la Liberación, lo mismo que quien busque sinceramente, se encontrará con una obra seria, equilibrada y armónica, porque ahí hay mucha experiencia y vivencia de la encarnación del Reino en los pobres.— J.V. GONZÁLEZ.

SCHRAGE, W., *Ética del Nuevo Testamento* (= Biblioteca de Estudios Bíblicos 57), Sígueme, Salamanca 1987, 13,5 x 21,5, 448 p.

El Nuevo Testamento no es un manual sistemático de Teología Moral, y no siempre tiene respuestas concretas a problemas ajenos a su época. Pero si queremos que nuestra conducta siga siendo *cristiana*, tendremos que basarla en el nombre de Cristo y acudir al NT para contrastar los problemas éticos actuales con la exhortación constante a obrar —individual y comunitariamente— como «criaturas nuevas», consecuentes con la salvación de Dios ofrecida en Jesucristo (= indicativo de salvación): el imperativo (= lo ético) encuentra su razón de ser en el indicativo (la ética neotestamentaria no es autónoma); la fe y las obras no son 2 extremos que se excluyan dialécticamente, sino que van unidas indisolublemente como en un «axioma intermedio», afirmándose los dos extremos.

Por eso, el autor, en cada capítulo, comienza con lo relativo a la fundamentación ética (teológica-cristológica-escatológica) y prosigue con los criterios y contenidos concretos del cristianismo primitivo. Junto a un hilo conductor común —el Reino y la Cruz-Resurrección, con la caridad al centro (la caridad no es un principio abstracto y formal, puesto que implica unos contenidos de actuación muy concretos)— nos encontramos con orientaciones prácticas a veces diversas y contradictorias. Esto refleja que no hay una *única* ética (como tampoco hay una sola teología y cristología neotestamentarias). De ahí que el autor, en nueve capítulos y de forma diacrónica, exponga la evolución progresiva y los diversos contextos históricos de las «diferentes» éticas neotestamentarias: Jesús, comunidades primitivas, sinópticos, Pablo y cartas deuteropaulinas, Santiago, escritos juánicos, Hebreos y Apocalipsis. Ahí quedan reflejados también el trasfondo veterotestamentario y el contemporáneo correspondiente, reconociendo con ello que la ética del NT también es deudora de una tradición ética, pero a la que asume en una recepción crítica, con modificaciones y rupturas. El que se aluda a las circunstancias históricas no quiere decir que la ética del NT sea un simple reflejo de la sociedad de su época o que se reduzca al relativismo o a la ética de situación, como tampoco se identificará con el nomismo o legalismo: las orientaciones de Jesús y las experiencias de la comunidad primitiva son paradigmas permanentes que, guiados por la fuerza renovadora del Espíritu, hay que reinterpretar (no mera repetición mimética) y revivir en situaciones históricas nuevas.

La abundante bibliografía se encuentra al inicio de cada capítulo, diseminada en el texto y en las notas y concentrada al final del libro en una bibliografía general por temas. Completa la obra el índice de citas bíblicas.

La obra se lee con gusto y la traducción es fluida y ágil. Sólo 2 observaciones: 1) Quizás con-

vendría substituir «alibi» (p. 14) por «coartada» (pretexto o excusa) y «outcasts» (pp. 196) por «parias» (desheredados). 2) Hablando de Pablo se dice que «el 'en Cristo' no se puede cambiar así como así por 'en el Señor'» (p. 208). Sin embargo, en el texto que sigue en más de media página parece indicar lo contrario.

Wolfgang Schrage, de la Iglesia Protestante y profesor en la Universidad de Bonn, ha hecho con esta obra una aportación tremendamente valiosa y ecuménica. Esperemos que la Editorial Sígueme siga acercando al público de lengua española obras de esta categoría.— J.V. GONZÁLEZ.

MOLTMANN, J., *Teología política. Ética política* (= Verdad e Imagen 99), Sígueme, Salamanca 1987, 13,5 x 21, 147 p.

Moltmann, convencido defensor de la teología política, nos transmite la esperanza del triunfo final y eficaz de esta teología, al mismo tiempo que se esfuerza en ampliar, muy encarnada y concretamente, su campo de acción.

La visión esperanzada encuentra diversos puntos de apoyo: ya se han superado no pocas resistencias de los estudiosos y discusiones intrateológicas; se ha comprendido también que la teología política tendrá diversas formas y diferentes puntos de partida, en consonancia con la disciplina teológica a la que se aplique la teología política; se ha tomado consciencia que el avispero de la teología política se encuentra «en los estratos de culpa reprimida y en omisiones que no se reconocen por motivos serios..., como el silencio sobre el sojuzgamiento de la verdad en la presa... y sobre tantas cosas de las que a buen seguro los profetas veterotestamentarios habrían hablado».

La ampliación consiste en su reflexión sobre la religión y la cultura en Europa, partiendo de este interrogante: ¿cómo pueden los europeos encontrar la unidad económica y política si viven en tantas culturas y si, en cuanto a la religión no sólo están separados, sino enemistados desde hace siglos? También extiende los límites de la teología política en su discurrir sobre lo que titula: «El sueño americano y la unidad de la humanidad». Son muy sabrosas sus expresiones teológicas sobre este sueño de una humanidad unida, que es la vocación, a la vez que misión, confiada por Dios al hombre.— Z. HERRERO.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, F., (ed.), *Estudios sobre la Encíclica «Laborem Excercens»* (= Normal 492), BAC, Madrid 1987, 13 x 20, 757 p.

Es un extenso comentario a la Encíclica, aunque no pueda compartir la afirmación que se hace en el prólogo: «A pesar de la importancia de esta Encíclica, no se ha publicado, que sepamos, ni en España ni fuera, ninguna obra de comentarios».

La seriedad científica y su contenido van avalados por un conjunto de profesores de las Universidades españolas: Alcalá de Henares, Murcia, Granada, Sevilla, Zaragoza, Barcelona, Autónoma de Madrid, Pontificia de Salamanca, todas ellas girando en torno a la Complutense y a la de Navarra, las cuales aportan cinco estudios cada una.

Igualmente conviene reseñar que esta publicación está patrocinada por la asociación de Acción Social Patronal, en su encomiable propósito de divulgar la reflexión cristiana sobre temas sociales. Los comentaristas, acordes con sus respectivas especializaciones, nos ilustran sobre numerosas cuestiones técnicas. También encontramos temas relacionados más directamente con la reflexión ética como el significado que da la *Laborem Excercens* a la persona, al trabajo, al tener y al dar, a la propiedad, al salario, al igual que el estudio sobre las relaciones entre el trabajo y el capital.

Es un amplio comentario, con una apropiada visión evolutiva, que prestará buenos servicios.— Z. HERRERO.

BUQUERAS SEGURA, M.^a E., *La Iglesia y el orden temporal en el magisterio del episcopado español*, Bosch, Barcelona 1986, 14,5 x 25,5, 264 p.

Esta monografía sobre el orden temporal de la Iglesia en España comprende la época que va desde la «ley de libertad religiosa» de 1967 hasta la Constitución de 1978. Ha sido realizada como trabajo de investigación en el departamento de Derecho canónico de la Universidad de Navarra, bajo la dirección del benemérito y desaparecido profesor Pedro Lombardía, que hace la presentación en el prólogo, resaltando la importancia del tema y su repercusión en el Derecho eclesiástico del Estado en España. El trabajo se divide en cuatro capítulos: 1.º antecedentes doctrinales con el planteamiento de la cuestión; 2.º signos de cambio en los últimos diez años del General Franco; 3.º principios fundamentales a la luz de la declaración «la Iglesia y la comunidad política»; 4.º la crisis del concordato y el camino hacia los acuerdos parciales, donde se refleja la situación de la época con la ocupación de templos, dotación económica de la Iglesia y la opinión del episcopado español. Quizás pueda darse un desdibujamiento de la misión de la Iglesia en el orden sobrenatural al verse comprometida en el orden temporal, como se cuestiona la misma autora (p. 21). En esta mezcla de luz y de sombras se abren horizontes que ayudan a comprender la situación actual. Se añaden 4 apéndices documentales: 1.º Relación de los titulares en sus sedes (1967-1978); 2.º organigrama de la Conferencia Episcopal; 3.º etapas de la presidencia de la misma y 4.º relación de las asambleas plenarias con los temas tratados. La exposición es diáfana y expuesta con una metodología jurídico-canónica desde la óptica cristiana, como una confesión religiosa. Falta la sección de bibliografía general, que se va dando en las notas. En vez de algún apéndice hubiera estado mejor un índice analítico. Esta obra, como otras que le han precedido en la Universidad de Navarra, llenan un vacío y serán de obligada consulta en el futuro sobre este tema.— F. CAMPO.

BRUFAU PRATS, J., *Hombre, vida social y derecho*, Tecnos, Madrid 1987, 11 x 18, 146 p.

Es una recopilación de cinco artículos publicados en diversas revistas en el periodo comprendido entre 1962 y 1975.

Siempre a partir del hombre y su entorno, el libro aborda una variada problemática: la ciencia y la filosofía como dos modos autónomos pero no excluyentes de aproximación a la verdad; la necesidad, objeto y estructura temática del pensamiento iusfilosófico; las conexiones entre la normatividad jurídica y los cambios sociales; el valor universal del derecho natural encarnado en el desarrollo dinámico del derecho positivo a través de la historia; y el alcance del derecho de propiedad privada a la luz de la doctrina social de la Iglesia. Cuestiones de gran interés tratadas con rigor por un pensador del derecho buen conocedor de la historia de la filosofía, de la ciencia y del derecho.— R. SALA.

BREWER-CARIAS, A.R.-HOLGUÍN, C.-MORALES PAÚL, I., etc., *El Derecho Público en Venezuela y Colombia*, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1986, 16 x 23, 360 p.

Se recogen en este VII volumen de *Archivo de Derecho Público y Ciencias de la Administración 1984-1985* las ponencias desarrolladas en la Universidad Central de Venezuela del 13 al 15 de octubre de 1983 con ocasión de unas Jornadas Venezolano-Colombianas auspiciadas por el Instituto de Derecho Público de esta Universidad y el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Intervienen destacadas personalidades de Colombia y Venezuela como el Dr. Carlos Holguín, de Colombia, que disertó sobre «la solución pacífica de las controversias»; Dr. Isidro Morales Paúl, de Venezuela, sobre «la solución de las controversias en el Derecho Internacional»; Dr. Manuel Gaona Cruz, de Colombia, sobre «el control de constitucionalidad de los actos jurídicos» en su patria, donde murió trágicamente en el asalto a la Corte de Justicia de Bogotá en 1985. El mismo tema para Venezuela lo desarrolló el Dr. José Guillermo Andueza, benemérito jurista, como

otros que abordaron temas de Derecho Administrativo e Internacional. Además de contribuir a un mutuo conocimiento y enriquecimiento jurídico, se ponen las bases para la solución pacífica de algunos problemas de límites y subsuelo entre ambos países hermanos. La solución pacífica y justa realizada entre ambas naciones de un modo fraternal puede servir de ejemplo a otras naciones de Centroamérica, donde pueden jugar un buen papel la Organización de Estados Americanos y la ONU. Se da un gran paso con esta obra, que constituye el primer esfuerzo comparativo de los sistemas jurídico-públicos de Colombia y Venezuela.— F. CAMPO.

LEU, H.J., *La conclusión de los tratados internacionales conforme al Derecho Constitucional venezolano*, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1987, 15 x 22, 148 p.

El presente trabajo realizado hace ya algunos años fue presentado como tesis doctoral en 1986, aunque ya en 1983 había publicado «Los principios que orientan el diseño y la ejecución de la Política Exterior de Venezuela» por la misma Universidad Central de Venezuela. En la presentación menciona a sus principales asesores, entre los que destacan el Dr. Gustavo Planchart Manrique y el Dr. Manuel García Pelayo que, de vuelta a Venezuela y después de haber sido presidente del Tribunal Constitucional en España, leyó y revisó el texto de esta tesis una vez defendida y calificada con la más alta mención honorífica. La investigación fue llevada a cabo mediante un análisis a la luz de la Constitución, aunque tanto el poder legislativo como el ejecutivo intervengan en la conclusión de los tratados internacionales, como expresión de la voluntad estatal con papeles específicos y relevantes. Se constata una práctica estatal, constante y uniforme, a la que hace algunas recomendaciones, como una Ley de Ratificación y la posibilidad de salirse de los esquemas tradicionales, aunque no conviene desconocerlos, pues siempre debe tenerse en cuenta el Derecho Internacional Público y el Derecho Nacional. Se hace una buena reflexión jurídica con derivaciones políticas mediante una categoría ordenadora, de la voluntad estatal dirigida hacia el establecimiento de vínculos jurídico-internacionales de carácter convencional. Sus consideraciones finales son correctas y probablemente sean tenidas en cuenta de cara a la conclusión de tratados internacionales en el futuro. Incluye la bibliografía consultada y está bien presentado.— F. CAMPO.

ARTEAGA SÁNCHEZ, A., *Derecho Penal. Parte General*, Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1986, 15 x 21,5, 630 p.

Este manual está dedicado a los alumnos de segundo año de la Escuela de Derecho, donde fue elaborado como fruto de la docencia y según el programa oficial. Esto explica el carácter sintético de sus 22 capítulos con orientaciones para los alumnos, que lo han acogido favorablemente, lo que explica sus cuatro ediciones en menos de una década.

Se sigue la trayectoria ideológica y metodológica de los penalistas venezolanos, como Rafael Mendoza, Tulio Chiossone, etc., con influencia de autores españoles e italianos.

La exposición es clara, coherente y sencilla; pero al mismo tiempo bien documentada. Carece de una sección de bibliografía, aunque indirectamente se va dando en las notas con referencia a obra de consulta y material de apoyo. En las sucesivas ediciones ha procurado ponerla al día con las modificaciones pertinentes. Sabe conjugar la técnica penal con el ser humano, libre y portador de los valores eternos, haciendo ver que ante todo hay que salvaguardar la justicia y el orden social con el equilibrio moral y ético de la sociedad, objetivo primario del ordenamiento jurídico-penal.— F. CAMPO.

WILLS RIVERA, L., *La Guarda del Menor Sometido a Patria Potestad*, Instituto de Derecho Privado, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1987, 15 x 21,5, 164 p.

El tema de la familia, especialmente la guarda de menores, está teniendo en la actualidad bastante importancia con una configuración autonómica, como observa la autora en la introducción

de este libro, elaborado como trabajo de investigación para obtener el título de profesora asistente de Derecho Civil en la Universidad Central de Venezuela, donde lo presentó en 1979 con los proyectos de reforma. Al promulgarse posteriormente la Ley Orgánica de Educación y la Ley Tutelar de Menores, así como la Ley de Reforma parcial del Código civil de 1982, fue necesario actualizar el trabajo, como se había exigido en el veredicto del jurado, para su publicación. Las consideraciones de *lege ferenda* fueron recogidas en la Ley Tutelar de Menores y en la reforma del Código civil. El trabajo está bien desarrollado a la luz del Derecho venezolano y en parte del Derecho comparado con relación a Francia, Italia, Bolivia, Cuba, Costa Rica y Portugal. Es lamentable la ausencia del Derecho español, donde se ha hecho una buena reforma en 1981 con bastantes comentarios. La autora hace referencia al Derecho Romano y a la Partida cuarta, omitiendo la legislación de las Leyes de Indias y el Derecho de la Colonia, con la particularidad de que ha habido un trasvase del Derecho español al venezolano y viceversa. Una referencia histórica al tiempo de la Colonia es obligada, porque existe bastante desconocimiento incluso entre algunos profesores que se precian de investigadores. Esperamos que esa deficiencia se corrija en próximas ediciones.— F. CAMPO.

TOVAR DE VECCHIONACCE, N.-MARTÍNEZ LEDESMA, J.-CASTRO, M., etc., *Código civil de Venezuela, arts. 1221 al 1249*, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1987, 15,5 x 22, 248 p.

Como el mismo título lo indica, se trata de la exposición de los arts. 1221 al 1249 del Código civil de Venezuela con sus antecedentes, elaboración en las comisiones codificadoras, debates parlamentarios, jurisprudencia, doctrina y concordancias sobre las obligaciones solidarias, sección 4.ª, donde están las disposiciones generales (arts. 1221-1225), las obligaciones solidarias entre deudores (arts. 1226-1240) y respecto a los acreedores en (arts. 1241-1249). Se ha elaborado por un equipo de civilistas bajo la supervisión general de Lourdes Wills Rivera, jefe de la sección Derecho civil. Obras como ésta se echaban de menos hace 25 años, por lo que había que acudir a diversos libros, algunos de autores extranjeros. En cada artículo se dan las fuentes, su evolución, documentación legislativa, proyectos y bibliografía. En algunos casos no hay proyectos, mientras que en otros existen dado el avance de la vida y los nuevos problemas que se presentan. Al principio aparecen las abreviaturas con su explicación o desarrollo, lo que evita múltiples repeticiones de revistas, libros y tribunales. Esperamos que esta obra se complemente y concluya.— F. CAMPO.

Filosofía-Sociología

FOLEY, M.A.-MOHAN, W.J., *Philosophical Inquiry. An introduction*, Alba House, N.Y. 1987, 14 x 20, 180 p.

Se trata de un curso introductorio a nivel medio y para grupos de adultos. Los autores han puesto su experiencia docente al servicio de una exposición clara, concisa y sistemática. En el libro se exponen los temas, se hacen preguntas al lector y se recomienda la bibliografía pertinente. El estudio va de Platón a J.S. Mill. Se inicia también a las áreas de especialidades como ética, política, metafísica, arte, filosofía de la ciencia y de la religión y en otras muchas cuestiones que tienen resonancia universitaria. Un libro que dará mucho juego en la enseñanza de iniciación a la filosofía.— D. NATAL.

UÑA JUÁREZ, A., *Herméneusis. I. Estudios de Historia de la Filosofía*, EDES, San Lorenzo del Escorial (Madrid) 1987, 17 x 24, 423 p.

Nuestro insigne filósofo y pensador X. Zubiri dejó escrito en el prólogo que dedicó a la primera edición del libro de Julián Marías *Historia de la Filosofía* que «la ocupación con la historia no es una simple curiosidad. Lo sería, si la historia fuera una simple ciencia del pasado».

Pero es que la historia —a juicio del mismo— no es una simple ciencia, sino que existe una realidad histórica; y la historicidad es una dimensión de este ente real que se llama hombre. Toynbee lo diría con esta frase que se ha hecho ya postulado: «El hombre es un ser que acontece; y a este acontecer llamamos historia».

Evitando enojosas comparaciones, algo parecido podíamos decir a propósito de este libro del agustino Agustín Uña Juárez. Porque, como él mismo escribe, pensar la historia «es contraer un compromiso con el significado»; y, de este modo, «el historiador de la filosofía es, por tanto, un hermeneuta. Un peculiar intérprete y lector. A través de unos textos, se adentra en el universo nuevo abierto por la significación más radical a la que remite en son de ultimidad. Y cuando el hombre lleva su *experiencia* conjunta y su *mundo* total, sus cultivos o cultura al más extremo preguntar, surge el filósofo».

Y esto quiere ser su libro *Hermeneusis*: unos estudios sobre historia de la filosofía; pero *dejando hablar* a los autores estudiados; recogiendo su voz e interpretando, luego, su decir y enseñar filosófico.

Para ello, sigue el criterio platónico, con una doble meta: la apropiada al quehacer historiográfico de la filosofía, es decir, la especialización y la mirada al todo.

Comienza por el propio Platón, cuya sola presentación «es ya una manera de interpretarlo y comprenderlo». En una segunda parte —«hacia una imagen del siglo XIV filosófico»—, estudia con especial dedicación a Ockam, el «Agustinianismo» de la misma época y Alfonso de Cartagena y su método geométrico.

Siguen luego los capítulos, que no pueden faltar en esta clase de obras: Kant, Marx y el marxismo actual, Garaudy, con sus ideas y obras principales, el siglo XIX visto por Ortega y Gasset, para terminar con Lutero, «pensando en el hombre» y su protesta socio-política.— T. APARICIO LÓPEZ.

DE CRESCENZO, L., *Historia de la Filosofía Griega. I (Los presocráticos). II (De Sócrates en adelante)*, Seix Barral, Barcelona 1987, 13 x 19,5, 220 y 214 p.

Luciano de Crescenzo es un humorista y un filósofo, porque yo no comprendo a un humorista sin ser filósofo y a un filósofo sin ser humorista. Esto lo primero.

Lo segundo. Bueno, lo segundo se lo dejo a los lectores de su obra *Historia de la filosofía griega*, en dos tomos-tomitos, para no atosigar al «inculto» en filosofía y para no desperdigar al «estudiante» de la Historia de la filosofía griega.

A mí me ocurre lo mismo en mis clases de Historia de la filosofía griega: unos me entienden y otros no. Bueno, pues para los que no me entienden, les recomiendo esta obra del napolitano De Crescenzo; y a los que me entienden los dejo que sigan en mi clase, y todos en paz.

Y ahora en serio. La obra de Luciano De Crescenzo se mueve entre lo serio de la filosofía griega y lo que no es tan serio, como son sus comentarios sabrosísimos de escuelas y autores. Las dos cosas son importantes en la lectura de esta obra, que recomiendo a todos como profesor de Historia de la filosofía griega.

En ella De Crescenzo nos propone dos momentos: uno, como si fuera una clase de exposición de la filosofía de los griegos, amena y asequible a todo el mundo; y otro, unos minutos de recreo con la lectura de unas escenas napolitanas que van a quitarnos el aburrimiento. Gracias, Luciano, porque lo has conseguido.

Felicito a la Editorial Seix Barral de Barcelona por brindarnos poder pasar unos ratos muy buenos, en serio y en broma, con la lectura de estos dos tomos de la *Historia de la filosofía griega* de Luciano De Crescenzo.— M. M.^a CAMPELO.

STAUDINGER, H.-BEHLER, W., *Preguntas básicas de la reflexión humana. Introducción al filosofar moderno*, Herder, Barcelona 1987, 14 x 22, 192 p.

Este libro inicia a la filosofía como búsqueda de la verdad. Y también como búsqueda de la seguridad de la que hoy nos encontramos más necesitados por la desubstancialización del hombre y del mundo y por la crisis cultural de occidente. Entonces los autores nos introducen al tema en cuanto apartados básicos. En el primero se trata el problema de la filosofía y la crisis de las tradiciones del pensamiento europeo. En el segundo se trata sobre la tierra, el hombre y el mundo. En el apartado tercero se pregunta por el sentido o el sin-sentido de la vida y la realidad. En el apartado final se plantean las relaciones entre filosofía y revelación, filosofía y ciencia, y la realidad del sufrimiento como problema humano filosófico y teológico. Estamos ante una introducción al filosofar que realmente enseña a pensar.— D. NATAL.

FICHTE, J.G., *Introducción a la Doctrina de la ciencia*, Tecnos, Madrid 1987, 12 x 18, 122 p.

La Introducción a la Doctrina de la ciencia de Fichte, son escritos fundamentales para aclarar el fundamento de su filosofía. En efecto, no se trata aquí de cuestiones propiamente científicas en el sentido actual, sino precisamente del debate entre empirismo e idealismo que está en la base de todo lo demás. En estos escritos, Fichte establece que ni uno ni otro sistema pueden apropiarse toda la razón. Parece que Fichte acierta en una comprensión de la realidad que no privilegia ni la experiencia sólo ni las ideas sólo. En ese sentido se podría entender que la posición de Fichte es definitiva. Hay una lectura de Kant que coincide totalmente con la exposición de Fichte. También, al menos en este sentido, Fichte lleva la razón. La introducción y la traducción de J. M.^a Quintana Cabanas facilita plenamente la situación del problema que de entrada no resulta, para el lector de hoy, nada sencillo.— D. NATAL.

CORETH, E.-NEIDL, W.M.-PFLIGERSDORFFER, G., *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. I*, Styria, Wien 1987, 17 x 24, 799 p.

La filosofía cristiana es una realidad histórica. Pero, en qué sentido y con qué derecho es posible interrogarla de una manera determinada en los momentos presentes, es una cuestión que puede tener variadas respuestas. Pero no cabe duda que la filosofía, como historia del espíritu, es de verdadera importancia. Las múltiples formas y aspiraciones según las que puede manifestarse la realidad espiritual dan lugar a lo que puede haber sido interpretaciones dispares.

Tres interesantes volúmenes, de los que presentamos ahora el primero, se van a ocupar de la historia del pensamiento filosófico-cristiano como se ha desarrollado en los siglos XIX y XX. Comenzando por la historia del concepto de filosofía cristiana, los autores aducidos van examinando desde la Ilustración Romántica hasta lo que pudiera ser como una especie de arreglo en paz entre los problemas de la ciencia moderna y las posturas del pensamiento católico en los dos últimos siglos. Van desfilando filósofos alemanes, franceses, italianos y españoles, como en concreto Donoso Cortés y Balmes, atendiendo a sus perspectivas particulares en relación con el dato cristiano.

Ni que decir tiene que, como las obras alemanas generalmente hablando, se trata de una obra seria y recomendable.— F. CASADO.

GARCÍA MORENTE, M., *Escritos desconocidos e inéditos*, BAC, Madrid 1987, 13 x 20, 487 p.

El nivel de la filosofía española que M. G. Morente, junto con su amigo José Ortega y Gasset, elevó a rango de categoría internacional merece que ahora con motivo del centenario del naci-

miento de Morente se le dedique este libro de homenaje. Aquí se recogen escritos filosóficos importantes de Morente como los relativos a Ortega, a santo Tomás o a Spinoza o al krausismo, entre otros. También se reúnen algunos ensayos y escritos menos serios pero no menos valiosos para conocer a fondo a nuestro autor. Finalmente, en el Epílogo, M.^a Josefa y Carmen García Morente, hacen una preciosa descripción íntima y delicada, de todo su proceso familiar y religioso. El prólogo del profesor Millán Puelles viene a completar el trabajo de Rogelio Rovira y J.J. García Norro, especialistas en Morente.— D. NATAL.

FELDMANN, Ch., *Edith Stein. Judía, filósofa y carmelita*, Herder, Barcelona 1988, 12 x 20, 151 p.

La figura de Edith Stein cada vez se agranda más. Mujer humanamente extraordinaria pensadora excepcional, finalmente santa. El 1 de mayo de 1987 el Papa oficializaba su beatificación. Ayudante de Husserl en la cátedra de metafísica, admiradora femenina de Max Scheler, alma de la publicación escrita de la obra de Husserl, gran pensadora a su vez y mujer de un gran valor femenino, encontró finalmente la fe y siguió a Cristo con toda su alma hasta morir asesinada con sus hermanos del pueblo judío en el campo de concentración nazi. Gran libro también el de Ch. Feldmann, trepidante, concreto, vital, filosófico, ha calado a fondo en la vida de Edith Stein; nos ha entregado su alma. Así nos quedamos con dos experiencias fundamentales de Edith Stein; la pensadora nos dice: «El que busca la verdad busca a Dios, lo sepa él o no»; y nos dice la santa: «Sólo el gran amor permanecerá. ¿Cómo podría ser de otra manera?»— D. NATAL.

BANFI, A., *Filosofía del arte*, Península, Barcelona 1987, 13 x 20, 440 p.

Antonio Banfi, profesor en la universidad de Milán desde 1931, fue partidario de un racionalismo crítico que intentó acoger toda la experiencia posible en un sentido fenomenológico. Su pensamiento tiene también una relación con el marxismo, por cuyo partido fue senador en Italia en sus últimos años.

En este volumen sobre una «filosofía del arte» se reúnen sus escritos estéticos no aparecidos aún o, al menos, no compilados todavía.

Su pensamiento, en relación con el platonismo se mueve en una oposición de superación radical del mismo; en un vaivén entre un racionalismo materialista y contemplativo y lo que pudieran ser aspectos no fácilmente domeñables del platonismo ideal-contemplativo. En el periodo de su vida alrededor de los años 1920 madura en Banfi el problema de una autonomía relativa del arte según un pensamiento ambiental creado por Simmel. En una segunda fase de su pensamiento estético se acentúa lo que podría ser la relación antinómica de la idea de esteticidad y la objetividad de la experiencia artística. En una tercera fase hay una referencia a lo que pudiera ser una investigación fenomenológica de una filosofía concreta del arte como una inversión en la dirección de la investigación; he aquí algunas palabras esclarecedoras de esta postura: «Una larga andadura: llegar hasta la idea es ciertamente un itinerario difícil, pero más difícil es el descender de la idea a la existencia con claridad remozada». Así en 1942. Es decir, veintidós años después, como si la idea estética y la realidad se trascendiesen mutuamente en mutua relación sin excluirse.— F. CASADO.

COLLADO, J.A., *Realidad y conocimiento. Ensayo de una filosofía de la conciencia (BHF 99)*, Gredos, Madrid 1987, 16 x 24, 489 p.

Muy bien comienza el autor el prólogo de su obra intentando hablar de la realidad desde el punto de vista de su referencia a la conciencia. Y así tiene que ser toda crítica que intente un encuentro objetivo con la realidad, sobre todo en un punto de partida crítico del filosofar. Y es tam-

bién natural que así sea, ya que el conocimiento es el lugar obligado de encuentro entre el sujeto pensante y el ser. De ahí que el problema de la conciencia, como algo muy concreto, como unidad existencial y vivencial de sujeto y objeto, sea el problema inicial. Como la obra es densa de contenido, indicaremos aquí solamente los temas analizados, todos ellos integrados en la relación sujeto cognoscente-objeto; tales son: la *conciencia*, el *conocimiento*, el *mundo*. La conciencia es considerada como experiencia primaria de la propia realidad, como autopercepción; el conocimiento nos llevará a considerar el proceso creador de objetos, como lo es la actividad cognoscitiva; el mundo resultará como la objetividad de la conciencia cognoscitiva, no en un sentido panteísta, pero tampoco en un sentido de un dualismo tal que el mundo conocido no resulte de alguna manera de una simbiosis del cognoscente y de su contenido objetivo. El autor continúa examinando los elementos resultantes de la realidad conciencia cognoscente-mundo, como lo serían, por ejemplo, movimiento, espacio-tiempo, materia-espíritu, cuerpo-alma, etc. Como decíamos inicialmente, la obra se caracteriza por su análisis estrictamente filosófico, que obliga a una lectura reposada y con talante filosófico también.— F. CASADO.

GARGANIA, A.-MORAVIA, S.-ADRIANI, M., *L'Occidente ha ancora valori da proporre?* Augustinus, Palermo 1986, 15 x 21, 68 p.

El opúsculo que presentamos hoy al público de habla española recoge un grupo de conferencias presentadas en Florencia bajo la dirección del P. Ciolini, agustino, que bajo el epígrafe «Convegna di S. Spiritus», viene reuniendo personalidades de diversos campos del saber humanístico ya desde 1979. La temática propuesta para la reunión que presenta en esta obra la ha querido centrar el director en la temática hoy tan debatida de la persistencia de valores humanísticos en la sociedad actual tan desencantada y desesperada frente a situaciones vitales extremadamente contradictorias. Los ponentes orientan sus reflexiones desde ámbitos que van de la filosofía, pasando por la literatura, el arte, hasta llegar al aspecto también religioso. Interesantes reflexiones que colaborarán a una visión globalizante de la problemática actual y del despertar de Europa en lo que posee de más cultivado y rico de su pensamiento a todos los niveles.— C. MORÁN.

SCHMITZ, J., *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1987, 12 x 20, 215 p.

La colección *Biblioteca de Teología* en su volumen 9, sigue la trayectoria de los volúmenes anteriores, presentando con una riqueza de pensamiento tan ricos temas como el dedicado al estudio del ámbito de lo religioso desde perspectivas fenomenológicas y de pensamiento filosófico. Es un acceso sistemático a lo religioso capaz de abrir perspectivas nuevas desde consideraciones de lo religioso en sus más variadas manifestaciones y concreciones ideológicas. Nos hace ver el autor con suma claridad lo imprescindible de un estudio de lo religioso en la existencia humana, uniéndolo con la realización concreta del mismo en la religión cristiana desde ámbitos sumamente significativos como el estudio que hace de las dimensiones corpóreas, social, institucional e histórica y sus expresiones lingüísticas en su variedad de funciones. Bienvenidas sean obras de esta índole al acervo cultural filosófico-teológico en la actualidad y felicitamos al autor por su logro en presentarnos una síntesis maravillosa y posibilitarnos una obra que puede servir de manual para nuestros estudiantes y para todos aquellos preocupados por lo religioso.— C. MORÁN.

DEMARCHI, F.-ELLEN, A., *Diccionario de sociología*. Adaptación de la edición española por Juan González-Anleo, Paulinas, Madrid 1986, 14 x 20, 1.838 p.

Este diccionario de sociología, por su estructuración y extensión, viene a llenar una laguna existente en nuestra lengua española en la que poseíamos alguna Gran Enciclopedia de ciencias sociales, de varios volúmenes, y al alcance de pocos, y algunos pequeños diccionarios tradiciona-

les, demasiado reducidos y que a lo más que podrían aspirar era a ofrecernos «píldoras terminológicas»; unas y otros eran de uso limitado por sus características.

La presente edición, que intenta ser una enciclopedia de «saberes sociales», es una adaptación a las realidades española e hispanoamericana del «Dizionario di Sociologia», original publicado en italiano por esta misma editorial, y elaborada en torno a 189 voces por un amplio equipo de 75 especialistas en diversas ramas de la sociología y ciencias sociales, dirigidos por los catedráticos Franco y Aldo. Se trata no sólo de una traducción, sino de una adaptación realizada por Juan González-Anleo y cinco catedráticos y profesores de universidad, y que va dirigida al profesional, al estudioso y al estudiante que deseen adentrarse en nuestro entramado social, dentro de un contexto de interdisciplinaridad: sociología y ciencias afines, como la antropología, la cibernética, la demografía, la sociolingüística, la psicología social, etc. La edición española, aun respetando el carácter original de la obra, le ha dado un cierto «hispanocentrismo»: ha realizado un laborioso trabajo bibliográfico, conservando y poniendo al día lo más valioso de la bibliografía original y añadiendo las obras de mayor interés en castellano; ha adaptado algunas «voces» a la realidad española y ha introducido una voz enteramente nueva: «Tercer Mundo».

Esta obra, ya en su edición original, incluye un estudio específico de la problemática de la sociología de la religión, que tanto interesó a los fundadores de la sociología y que frecuentemente es desdeñada por muchos sociólogos contemporáneos. En este ámbito específico, temas como la Biblia, la Iglesia, las creencias, las órdenes y congregaciones religiosas, el profetismo y la secularización son esclarecedores. De hecho uno de los doce grandes temas que figuran en la «Categorización de las voces», al comienzo del libro, es «religión».

Sin que falten algunas abstracciones, el diccionario intenta tener un carácter eminentemente práctico, no en el sentido de proporcionar «orientaciones prácticas y directivas para la acción», ya que la acción que prescindiera del conocimiento teórico es inadmisibles, sino que intenta facilitar la lectura de los sociólogos clásicos o modernos y situar los problemas sociales en su contexto. Aunque su información es amplia, su esquema interior debe mucho al funcionalismo, aunque también sea sensible a las aportaciones de corrientes radicales y críticas de la sociología de hoy.

A pesar de la justificación que se aduce, lamentamos la no existencia de una voz específica «sociología» en la que se ofreciera una síntesis de lo específico y particular de esta disciplina. Creemos en la especificidad de lo sociológico, al menos, a nivel de teoría.— F. RUBIO.

JOHADA, M., *Empleo y desempleo. Un análisis socio-psicológico*. Traducción y Apéndice a la edición española por José Luis Álvaro y María Corniero, Morata, Madrid 1987, 13,5 x 21, 198 p.

El título original de esta obra, publicada en 1982 por la Universidad de Cambridge, es «Employment and Unemployment» y, como indica el subtítulo, versa sobre una visión psico-sociológica de un problema tan grave y apremiante en nuestras sociedades modernas, desarrolladas o en vías de desarrollo, y en especial en la española con el mayor índice de desempleo de la CEE, y al que, además, no se le ve solución a corto plazo. Y trata del empleo o desempleo entendidos como trabajo o ausencia del mismo «realizado en condiciones contractuales por el que se recibe una remuneración material», y no de otros tipos de trabajo, incluso económicamente relevantes, como pueden ser los realizados por cuenta propia, algunos trabajos domésticos, los relacionados con la economía sumergida, fines sociales, y las actividades de tipo «hágalo-usted-mismo». ¿Existe una posible equiparación entre las consecuencias socio-psicológicas del desempleo de la gran depresión de los años treinta y las ocasionadas por la falta de empleo actual? La aspiración del «Estado del Bienestar» al pleno empleo aparece hoy como una utopía, y parece que más bien habrá que tender a «un pleno empleo compartido».

La autora, de ochenta años, que ha dedicado buena parte de su vida al estudio de este fenómeno, y ha publicado trabajos sobre conformismo, autoritarismo, discriminación y persecución ideológica, así como un libro clásico, «Métodos de investigación en las relaciones sociales», fundamenta esta publicación en estudios empíricos que cubren un período histórico de más de 50

años, y pone un énfasis especial en el análisis de los efectos psico-sociales del desempleo dentro del marco teórico del modelo funcional o «de la privación». Esto es, analiza las consecuencias psicológicas del desempleo en contraste con las funciones manifiestas o latentes que desempeña el tener un empleo en la sociedad actual, tales como obtención de ingresos, autoimagen, adscripción a un status y a una identidad social, mantenimiento de un nivel de actividad, etc. El hombre no sólo produce cosas, sino que en cierta manera «se produce a sí mismo», marcando una clara interdependencia entre estructura social y destinos personales.

En la nueva división internacional del trabajo la innovación tecnológica se ha convertido en un imperativo de supervivencia económica, pero al mismo tiempo, al menos en los países no productores de alta tecnología, ha reemplazado la actividad de los seres humanos, eliminando muchos puestos de trabajo sin ofrecer una alternativa inmediata al desempleo. ¿Tendremos que esperar al siglo XXI para ver si la introducción de los microprocesadores producen los puestos de trabajo alternativos que ocasionó la cinta transportadora en los años cincuenta? El desempleo tiene, sin duda, un impacto económico enorme en los erarios públicos y en los individuos: subsidios, servicios sociales de ayuda, pérdidas en ingresos y en cuotas pagadas a la seguridad social, etc., pero el criterio básico para una política económica ha de ser la calidad de la vida de las personas y es aquí donde el empleo o desempleo constituye un componente fundamental. La psicología social no puede sustituir al compromiso político. «Panem et circenses sí, pero algo más también».—
F. RUBIO.

INSTITUTO DE SOCIOLOGÍA APLICADA. *El «desenganche» de la droga. Estudio sociológico sobre rehabilitación de la drogodependencia en España*, UNAT, Madrid 1987, 13 x 21,5, 285 p.

Se trata de un estudio que la Unión Española de Asistencia al Toxicómano ha encomendado al Instituto de Sociología Aplicada de Madrid. Como bien indica el subtítulo, se desea hacer un estudio sociológico sobre el tema específico de la rehabilitación de la drogodependencia, con exclusión del tabaquismo y alcoholismo, aunque existan relaciones recíprocas específicas; y bajo estos dos aspectos es el primer trabajo de esta índole que se realiza entre nosotros. Ciertamente existen bastantes trabajos sobre otros aspectos de la droga, como el tráfico, el consumo, el volumen de toxicómanos, el marco legal y la relación droga-delinuencia, así como sobre otros campos científicos como el médico, psicológico, familiar y asistencial, etc., pero no sobre la realidad sociológica de la rehabilitación de la drogodependencia.

Como estudio sociológico empírico se emplean las técnicas propias de esta disciplina, con especial énfasis en las encuestas a la muestra representativa de los diferentes agentes implicados en la rehabilitación: centros asistenciales, comunidades terapéuticas, toxicómanos, padres de toxicómanos y expertos (médicos, psiquiatras, psicólogos, asistentes sociales), a las fuentes documentales (libros, revistas, artículos, memorias, folletos y prensa) y a la observación participante controlada, y todo ello realizado por un equipo de expertos que ha procurado «aunar realismo y vigor científico». Contra lo que pudiera pensarse, no se trata de dar un recetario de soluciones concretas, sino de proporcionar conocimientos importantes para la reflexión y para la planificación de una acción inteligente y realista en este campo.

Existen en la sociedad imágenes y opiniones borrosas, inexactas y hasta deformadoras sobre la rehabilitación de la drogodependencia. ¿Existen muchos o pocos centros de asistencia a toxicómanos y comunidades terapéuticas? ¿Qué tipo de asistencia prestan y qué métodos emplean? ¿Quién está financiando a estos centros? ¿Son caros o baratos? ¿Son eficaces y en qué grado? ¿Cuentan con suficiente personal cualificado? ¿Son privados o públicos? ¿Existe una unificación de iniciativas e intercomunicación de experiencias y resultados? El Plan Nacional sobre la droga, ¿significa una ayuda eficaz para la rehabilitación? Y respecto al binomio «familia-toxicomanía» y «drogadicto-desenganche», ¿qué relaciones existen?

A examinar las respuestas de los expertos sobre éstas y otras preguntas se dedica todo el capítulo octavo, y es de resaltar la multiplicidad de opiniones y matizaciones, incluso contrarias, que se aducen.

En nuestra opinión, aun reconociendo las valiosas aportaciones que esta obra ofrece, hubiéramos deseado un mayor análisis de contenido, evaluación y «valoración» de los datos aducidos, aunque constatamos que a ello se refiere todo el capítulo noveno. Se habla de una «pronta y amplia difusión», pero me temo que uno pueda sentirse perdido ante el aluvión de datos y opiniones.— F. RUBIO.

SACRISTÁN, M., *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona 1987, 13,5 x 20, 208 p.

Se trata de la edición realizada por Juan Ramón Capella, de los textos que considera más representativos del pensamiento de Manuel Sacristán en el período, en líneas generales, comprendido entre 1979-1985. La ordenación de los escritos sigue un criterio cronológico.

Este pequeño volumen consta de unas 28 conferencias, entrevistas y artículos de revista, muy breves, que abarcan una amplísima temática: ecología, ideología de izquierdas, posibilidad de una tercera guerra mundial, crecimiento económico, OTAN, pacifismo, Club de Roma, etc. Dos ideas básicas le sirven de constantes: su preocupación por la creciente crisis de civilización que pudiera llevar a la desaparición de la humanidad, ya que nuestras capacidades y necesidades naturales son capaces de expansionarse hasta la autodestrucción, y la desconexión existente entre las organizaciones revolucionarias de izquierda tradicional y los movimientos emancipatorios contemporáneos.

Las corrientes de izquierda tradicional deben abandonar el utopismo y la escatología que se basan en la comprensión de la dialéctica real como proceso en el que terminan todas las tensiones o contradicciones. La pregunta fundamental del momento es averiguar «qué es lo que ha de hacer el sujeto revolucionario». No es posible conseguir mediante reformas, como la «ética revolucionaria de la cordura», que se convierta en amigo de la Tierra un sistema cuya dinámica esencial es la depredación creciente e irreversible. El problema nuclear-militar es sólo uno de los problemas y la cuestión de la credibilidad empieza a ser muy importante.

La crisis mundial del capitalismo, con énfasis en la inflación y el desempleo, que conduce a la insolidaridad individualista y a la ruina de la ideología del estado del bienestar y a la hegemonía sociológico-cultural burguesa, coincide con la crisis de la cultura socialista que es incapaz de renovar la perspectiva de la «revolución social». El autor apunta como pista de solución una alianza entre los movimientos ecologista, feminista y grupos marginales con las organizaciones revolucionarias clásicas renovadas, en las que todos se doten de capacidad político revolucionaria: «es necesario renovar la conciencia revolucionaria hoy».

La posibilidad creciente de una tercera guerra mundial se debe a la crisis económica y al aumento de la tensión entre las dos superpotencias: la tendencia de la URSS a dejar de seguir admitiendo su inferioridad militar y geopolítica y la decisión de los EEUU de reafirmar su superioridad. «La militarización de la sociedad es incompatible con la liberación humana», y en ella están inmersos todos los estados, incluidos los denominados del «socialismo real».

Quizás sea debido a la brevedad de los artículos, pero algunos textos no se leen sin ciertas dificultades de comprensión.— F. RUBIO.

ARADILLAS, A., *El reto de las autonomías*. Prólogo de José Federico de Carvajal, Plaza y Janés, Barcelona 1987, 15 x 21,5, 268 p.

Al periodista Aradillas le suele acompañar la polémica en sus publicaciones, como sucedió sobre todo con sus obras «Proceso a los Tribunales eclesiásticos» y «Proceso a la justicia española».

Sin duda que el reto de las autonomías, el paso de un Estado centralista a un Estado de las autonomías es uno de los temas más candentes de la historia española en la última década. La Constitución de 1978 contempla una forma de Estado no sólo administrativa sino también político.

camente descentralizado, es decir, aquel en que cada comunidad autónoma tiene su asamblea legislativa, su propio Gobierno y sus administraciones locales. El mapa autonómico español quedó completo en febrero de 1983. En teoría, al menos, es la forma de Estado que mejor potencia las peculiaridades de cada región, que acerca más al gobernante y gobernado y aquél a los problemas propios de cada Comunidad.

Pero, incluso para cualquier profano en la materia, surgen interrogantes de no fácil respuesta. ¿Qué criterios geográficos, históricos, económicos, lingüísticos, políticos o intereses de partido han sido los determinantes en la configuración de las autonomías? ¿Por qué en algunos casos se han formado comunidades desmembrando regiones geográfica e históricamente unidas y en otros se ha hecho lo contrario? ¿Existía, e incluso existe, conciencia autonómica en la mayor parte de las regiones? ¿No se ha tratado de pasar por el mismo rasero a realidades sociales totalmente diferentes? ¿Qué hacer con las divisiones de provincias, con las Diputaciones provinciales, a pesar de su clara constitucionalidad, y con los gobernadores civiles? ¿Son las autonomías eficaces o sólo sirven para crear duplicidad de funciones y una burocracia económicamente insostenible? ¿Cómo hacer operativa la solidaridad entre las autonomías? ¿Qué significado tienen éstas dentro del proceso integrador de la Comunidad Europea en la que los mismos Estados han de ceder una parte importante de su propia soberanía? ¿No sería mejor desembocar de una vez en un Estado Federal?

A éstas y otras preguntas semejantes intenta contestar el autor en este libro. Y lo hace con la agilidad del reportaje y las entrevistas a algunos destacados representantes de la «transición» y a los presidentes de las distintas comunidades autónomas. Nuestra duda íntima es si los profesionales de la política, la clase política, los padres de la criatura, son los más indicados para juzgar con objetividad la realidad presente del estado de las autonomías. Una cosa parece clara, el título VIII de la Constitución no es el más feliz de la misma, ni el mejor elaborado y coherente. La obra tiene un afán divulgador que no se opone necesariamente a la veracidad y al rigor. Las introducciones que preceden al estudio de cada autonomía, así como las conclusiones, son especialmente valiosas.— F. RUBIO.

MONTSENY, F., *Mis primeros cuarenta años*, Plaza y Janés, Barcelona 1987, 15 x 21,5, 252 p.

Para las generaciones de españoles nacidos después de la guerra civil de 1936-1939, y no interesados específicamente en ese acontecimiento y en las circunstancias que lo rodearon, en especial los avatares de la Confederación Nacional del Trabajo y del anarquismo español, de la figura de Montseny quizás no resulte demasiado conocida a no ser por alguna esporádica aparición en las pantallas de la televisión.

Estas «Memorias», escritas a los ochenta años, «y sin otra referencia que lo guardado en mi memoria», según confiesa, abarcan sus primeros cuarenta años, desde que naciera en Madrid en 1905 hasta casi el final de la Segunda Guerra Mundial en 1944. A través de sus páginas expone «su verdad» acerca de acontecimientos de gran importancia para la historia reciente de España, como la dictadura de Primo de Rivera, la Segunda República, el levantamiento de octubre de 1934, el estallido de la guerra civil en 1936, las colectivizaciones en la zona republicana, el exilio en Francia y la Segunda Guerra Mundial hasta la liberación de Francia, etc.

Federica Montseny ya desde muy joven empezó a colaborar en las tareas editoriales y en la difusión y propaganda de las ideas libertarias. Ocupó la Cartera de Sanidad y Asistencia Social con el Gobierno republicano en el período 1936-1937, siendo, «con gran golpe de efecto», la primera mujer ministra de Europa. Colaboró eficazmente al surgimiento de lo que algunos historiadores consideran la primera auténtica «revolución popular de signo libertario» en la vieja Europa, y otros acusan de ser una de las principales causas de la ingobernabilidad de la «zona roja» y consiguiente pérdida de la guerra civil, al anteponer a ésta la revolución total, la ruptura completa del «statu quo».

Creemos que este libro ofrece una visión parcial y unilateral de los hechos, lo que no es de extrañar, pero esperábamos encontrar más pistas de interpretación histórica a los grandes aconteci-

mientos que, en muchos casos, despacha de forma superficial y estereotipada. Su lectura puede ser útil para conocer las interioridades de la biografía de la autora, y la «trabazón orgánica» de la CNT-FAI y el movimiento anarcosindicalista ibérico.— F. RUBIO.

AMBERLAIN, R., *El secreto masónico*, Martínez Roca, Barcelona 1987, 14,5 x 21,5, 226 p.

El autor es conocido por sus publicaciones sensacionalistas sobre el origen del cristianismo, sobre lo que denomina: «la historia no manipulada de Jesús y el Cristianismo».

Amberlain, que se presenta como Gran Maestro de varias obediencias masónicas, pretende historiar en esta obra los orígenes de la masonería y sus peripecias hasta nuestros días. Trata de descubrirnos su extraño origen, el significado de sus símbolos y ritos secretos así como la «rutinización» a que ha llegado con su burocratización, politización y desviacionismo actuales. No se limita al aspecto histórico sino que pretende ser al mismo tiempo una reprimenda a la masonería por el materialismo, mediocridad y laxismo agresivo en que se encuentra en la actualidad. Para él las grandes religiones esotéricas —judaísmo, cristianismo, islam— son también responsables de la decadencia de la mentalidad moderna que tiende a cortar los lazos entre el hombre y sus raíces espirituales.

Una de las líneas conductoras de todo el libro es la relación conflictiva de las diversas ramas y obediencias masónicas entre sí: diversas creencias, cismas sucesivos; las influencias y confrontaciones con el judaísmo, con la Iglesia católica, «su hermana gemela y rival», que renovó la condena de la francmasonería en 1983, con el comunismo que prohibió a sus afiliados pertenecer a la masonería en la Internacional de 1922 y cuya prohibición se mantuvo hasta 1945, así como sus vínculos con el estamento militar, la nobleza, las monarquías y los regímenes totalitarios de occidente.

Para el autor la francmasonería auténtica, de «tradición», o sea espiritual y deísta es ya una religión «prudente, liberal, tolerante, sabia, por ser adogmática, que admite la existencia de Dios (Gran Arquitecto del Universo) y la inmortalidad del alma, y que no se vincula a ninguna religión que se considere «revelada».

En resumen, parte de la historia humana, plagada de ritos esotéricos, secretos, símbolos y misterios, es interpretada en clave de francmasonería.— F. RUBIO.

RIBERA, A., *UMMO informa a la Tierra*, Plaza y Janés, Barcelona 15 x 21, 302 p.

Si tomamos como punto de referencia los medios de comunicación social, parece que los fenómenos de «ovnis» no están tan de actualidad como hace unos años. No obstante el autor, a través de sus numerosas obras, contribuye a despertar en la opinión pública el interés por los posibles contactos con naves y seres extraterrestres.

No es la primera vez que Antonio Ribera trata el tema de UMMO. Ya lo hizo en dos de sus publicaciones precedentes tituladas, «UMMO: la increíble verdad» y «El misterio de UMMO». Y es que en el caso UMMO no se trata de la posible visión de ovnis, o del contacto personal directo con seres extraterrestres. Lo que se recoge en este libro son varios informes, cartas y comunicaciones inéditos enviados por correo durante más de veinte años, a partir de 1951, por una fuente desconocida que se da a sí misma el nombre de UMMO. Los destinatarios de esa documentación mecanografiada, en un principio no se conocían entre sí, y residían en diversas ciudades españolas.

Lo que más llama la atención es que aunque «los ummitas» postulan la existencia de diversas «redes nacionales», no existe ninguna prueba documental de la existencia de tales informaciones fuera de España. Por otra parte, estas comunicaciones no son, como en otros supuestos contactos con extraterrestres, de carácter mesiánico o redentorista, a excepción de las últimas en las que se habla de una posible hecatombe nuclear. Se trata de exposiciones científicas y técnicas, propias de una cultura superior a la nuestra, que versan sobre temas tan variados como: biología, genética, astrofísica, cibernética, sociología, psicología, etc., y sobre la organización social y vida cotidiana

en UMMO, y en las que se entremezclan vocablos de un idioma desconocido. Es más, estos informes fueron enviados, a veces, a petición de personas contactadas previamente por «los ummitas» telefónicamente.

No deja de ser intrigante el hecho de que «los ummitas» rueguen que sus cartas no se divulguen por posibles perturbaciones en la «Red Social terrestre» e, incluso, «que no les creamos: que acojamos con desconfianza esas informaciones». Éstas parecen ser una especie de contraprestación por el hecho de convertir a algunos seres humanos en objeto de sus estudios psicosociales y por el «expolio a que han sometido a nuestra cultura desde 1950».

Aunque el autor se plantea el problema del origen de esta información, sobre si es terrestre o extraterrestre, e incluso se pregunta si podría ser obra de la CIA, la NASA, o incluso el Vaticano, y concluye que una información tan técnica y compleja, de ser terrestre, tendría que haber sido elaborada por un grupo de especialistas en diversas disciplinas, «los ummitas» dejan bien claro en sus informes que ellos provienen de UMMO, planeta muy parecido a la Tierra, que gravita alrededor de la estrella IUMMA, en la constelación de la Virgen, a varios años luz de OYAGAA, «astro frío del cuadrado», como por equivocación denominaron ellos al planeta Tierra. Se enteraron de nuestra existencia por un haz de ondas hertzianas que, partiendo de un buque noruego que en 1934 estaba haciendo pruebas de comunicación a larga distancia, se perdió en el espacio y llegó a UMMO catorce años y algunos meses después. Después de explorar Neptuno visitaron por primera vez la Tierra el 28 de marzo de 1950, haciendo el viaje en tres naves lenticulares que aterrizaron en las proximidades de la villa de Dieffe, en la región francesa de los Alpes de Alta Provenza.

¿Es el asunto UMMO un camelo, o incluso una secta dotada de grandes medios financieros, como dicen algunos, o se trata de algo científicamente asumible? Sin dudar de la seriedad del autor, creemos que esta es la cuestión.— F. RUBIO.

Historia

POUPARD, P., (ed.), *Diccionario de las Religiones*, Herder, Barcelona 1987, 17 x 23, 1.892 p.

Editorial Herder nos tiene acostumbrados a ofrecernos libros tan importantes de contenido, como magníficamente impresos. Este nuevo *Diccionario de las Religiones* es, con seguridad, un inventario lo más completo y preciso posible de todo el conjunto de manifestaciones religiosas acaecidas a lo largo del tiempo y del espacio. Es una apertura al fondo del hombre contingente, volcado existencialmente hacia el infinito.

Los especialistas que lo han elaborado —ciento cincuenta en torno al cardenal Paul Poupard, que es el verdadero director y responsable de la publicación— se han impuesto como norma la de proporcionar al lector los instrumentos de que dispone hoy la ciencia de las religiones: un amplio conjunto que comprende la historia, la sociología, la etnología, la antropología, la filosofía, la psicología y la misma teología.

Con esta importante obra, el ilustre purpurado de la Iglesia y su equipo de responsables colaboradores ha tratado de dar respuesta a uno de los mensajes del Concilio Vaticano II, cuando decía en la Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas lo siguiente: «Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer conmueven íntimamente su corazón: ¿qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido y el fin de nuestra vida? ¿Qué es el bien y qué el pecado? ¿Cuán es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte, el juicio, y cuál la retribución después de la muerte?...».

En el *Diccionario de las Religiones* del cardenal Paul Poupard se ofrecen, aparte el fenómeno religioso en cada una de las disciplinas apuntadas, códigos morales y éticas para la peregrinación por la vida. Una labor de este calibre debía realizarse —y se ha realizado— con precisión y de forma colectiva. Los especialistas del cardenal Poupard han conseguido, entre todos, un magnífico diccionario del «homo religiosus», que ha de ser de una gran utilidad para los profesores y estudiosos de esta rama del saber humano.— T. APARICIO LÓPEZ.

LEKAI, L.J., *Los cistercienses. Ideales y realidad* (= Sección de Historia 177), Herder, Barcelona 1987, 14 x 21,5, 608 p., 12 mapas.

No se puede dudar del carácter científico de la obra del P. Lekai, conocedor por dentro de esa institución tan antigua, influyente y ampliamente extendida como es la Orden del Císter. Con un estilo muy ameno, que no se pelea con lo histórico, nos lleva desde puntos de vista tradicionales hacia posiciones más actuales en la comprensión y conocimiento de la historia de la Orden monástica. Pronto nos pone ante los ojos que el Císter es una reforma monástica que se deriva de la reforma gregoriana y que, de frente a la vida claustral existente, el nuevo ideal que empuja a Roberto de Molesmes (+ 1111) y otros nuevos fundadores se centra en la práctica de la pobreza, que no se limita a la posesión privada del monje, sino que siente la necesidad de exigir también eso a la comunidad. Se puede notar que el Císter, como la Cartuja, se alimenta del amor a la vida eremita y a la pobreza estricta que la una más fuertemente con la tradición benedictina. También nos pone en conocimiento los avatares de su fundador y cómo Cîteaux salió adelante con el esfuerzo de sus sucesores: Alberico, Hardin...; en el interior de esta preciada obra podemos intuir que desde el principio Cîteaux se opone a muchas prácticas tradicionales benedictinas. Así para introducir el trabajo manual tuvieron que limitar la oración coral de los cluniacenses. Además, los cistercienses practicaron siempre una oposición abierta a Cluny en una rígida pobreza del vestido, la mesa, y las iglesias. El auge del Císter se debió en parte al espíritu combativo de S. Bernardo, pero también a su constitución religiosa eclásica que combinaba centralismo y una cierta autonomía de cada monasterio, todo ello contenido en la Charta Charitatis. Aportaciones muy válidas son los Apéndices para España y Portugal, así como los mapas diseñados por el P. Maur Cocheril.— J. ÁLVAREZ.

GALMES, L.-GÓMEZ, V.T., (ed.) *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, BAC, Madrid 1987, 13 x 20, 827 p.

Como nos dice, acertadamente, el Maestro General de la Orden de Predicadores, es una gran satisfacción presentar a los lectores de habla hispana el volumen enunciado arriba. Ya en 1847 se había publicado *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*; libro del que se hizo una segunda edición en 1965.

En esta nueva edición se aporta una amplia serie de textos que no aparecen en las anteriores y que son sumamente valiosos para ahondar en la penetración de esta gran figura de la Iglesia que es santo Domingo de Guzmán y del mensaje y significado que supuso su vida y la obra por él fundada.

Porque santo Domingo de Guzmán no es sólo el fundador de la Orden de Predicadores, sino que es figura de la Iglesia y para la Iglesia, «a la que sirvió con absoluta dedicación durante toda su vida».

La egregia figura de Domingo de Guzmán, nacido en la villa burgalesa de Caleruega, en la que todavía puede contemplarse el histórico y macizo torreón de los Guzmanes como símbolo de señorío y de heroísmo; educado por una madre virtuosa, estudiante del «trivium» y «cuatrivium» en Palencia, canónigo regular de Osma, hombre de confianza del obispo Diego de Acebes, predicador contra la herejía albigense, fundador de los «frayles predicadores»..., queda estudiada en este volumen que intenta recoger lo más significativo sobre su personalidad, dejado por los que estuvieron más cerca de él en el tiempo y en el lugar.

La aspiración de uno de los colaboradores —el volumen ha sido preparado por varios religiosos dominicos de la Provincia de Aragón— de «facilitar la comprensión de la figura del hombre y del santo, ya que son inseparables, a base de una serie de escritos y testimonios, de la máxima solvencia» está plenamente conseguida.

Si a ello añadimos que es nueva la versión castellana, hecha directamente de los textos originales, y una abundante bibliografía, puesta al día, junto a los índices de personas, lugares y materias que cierran el volumen, no resultará exagerado decir que tenemos delante de nosotros un li-

bro modelo en su género y caso lo mejor que se haya escrito hasta ahora en lengua castellana sobre santo Domingo de Guzmán.— T. APARICIO LÓPEZ.

ITURGAIZ, D.-ANIZ IRIARTE, C.-ALCE, V..., *Retablo de Artistas. Fray Angélico, Luis de Granada, Bartolomé della Porta, Damián de Bérnago, Diego de Hojeda, Juan Bautista Maino, Martín de Santiago, Pedro Bedón, Santiago de Ulm, Alonso Cabrera, Santiago de Vorágine, Tomás de Santa María, Jacinto Besón* (= Familia Dominicana IV), OPE, Caleruega (Burgos) 1987, 13, 5 x 19, 312 p.

Este libro presenta a las figuras de la Familia Dominicana que alcanzaron celebridad universal o regional en las diversas ramas del arte: arquitectura e ingeniería; pintura; escultura, rejería, modelado y grabado; miniaturas; vidrieras y mosaicos; música; poesía y literatura.

Los trece artistas más representativos (los del subtítulo) tienen cada uno su capítulo correspondiente, completándose la obra con una Introducción (en la que se recogen, en cada modalidad, varios artistas que vivieron entre los siglos XIII-XIX) y un Apéndice (con algunas corrientes artísticas actuales).

Sin pretender «ser estudios críticos, análisis históricos, inventarios de monumentos célebres o catálogos de mecenas» (p. 19), la obra respira un calor humano y una profundidad de vivencia religiosa que te acerca al religioso-artista que alaba a Dios» con palabras, plumas, gubias y pinceles» (p. 302) y plasma en obra de arte su carisma dominicano de «la salvación de las almas».— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

VICENTE, V. OP., *El Padre Alonso Sandín, OP. Procurador a Cortes (1640-1701)*, Madrid 1976, 17 x 25, 153 p.

Este libro es fruto de un hallazgo incipiente y que el amor al personaje le empuja al autor a seguir buscando. Ya nos dice en el prólogo que no hará un examen crítico y detallado de los memoriales y cédulas que aparecen, sino que lo que pretende es pincelar los rasgos más salientes de la personalidad del P. Sandín. Y realmente lo consigue el P. Victoriano Vicente cuando en los diferentes capítulos analiza la figura del dominico como religioso, profesor, misionero, universitario, apologista, procurador y escritor, que revelan ese dinamismo que poseía.

Gran importancia tienen los Apéndices documentales que ofrecen al final del libro, y en especial quiero hacer mención al V Apéndice en el que se encuentra, con algo más de protagonismo del que le da el P. Victoriano, el agustino Álvaro de Benavente. Poseemos un microfilm de ese documento, autógrafo del P. Benavente, que se halla en la Lilly Library de Bloomington (USA), y que contiene algunas variantes de mínima importancia, respecto a la transcripción ofrecida aquí y en *Missionaria Hispánica* 26 (1969) 361-384.— J. ÁLVAREZ.

GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Una Institución berciana: Convento de San Agustín de Ponferrada*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1987, 16,7 x 24, 142 p.

El Instituto «Gil y Carrasco» de Ponferrada fue mucho antes un convento de agustinos. Y Gil y Carrasco mismo fue alumno preclaro de dicho centro.

Usando documentación en buena parte inédita, el P. Cuellas ha logrado rescatar del olvido uno de los capítulos más significativos de la historia de Ponferrada, un episodio transcendente de la misma. Desde los comienzos, allá por el año 1508 hasta el 20 de agosto de 1835, fecha en que manos desamortizadoras truncaron con desamor y con desaire una obra que no había traído a Ponferrada más que bendiciones y bondades. Tres siglos de andadura en Ponferrada, con Ponferrada y para Ponferrada. Primero como convento; luego como Colegio —adelantado, por cierto, a los tiempos nuevos—; y siempre como centro de irradiación social, pastoral y evangelizadora.

Tres siglos de amor y de vida que, a partir de ahora, nadie podrá ya relegar a la inconsciencia o ignorar desde la irresponsabilidad. La obra del P. Tomás, además de un canto, es también una acusación. En uno y otro caso, no a humo de pajas, sino con pruebas irrefutables.

El libro ha tenido buena acogida por tierras bercianas, donde tanto la prensa como la radio se han hecho eco elogioso para su autor y antena divulgadora para su obra.— P. RUBIO BAR-DÓN.

LINAGE CONDE, A., *Las Cofradías de Sepúlveda*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Segovia, Segovia 1986, 15 x 22, 395 p.

La Obra Cultural de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Segovia publicó hace dos años un libro curioso y, aunque parezca trasnochado y añejo, fuera de los tiempos actuales, muy interesante.

Hoy en día, en que ya no se usa la cera ni siquiera en las iglesias, pues ha sido sustituida en muchas de ellas por lucecitas de colores, resulta agradable leer y escuchar lo siguiente: «Y habiendo repartido las velas que llevan en los clérigos y seglares que allí se hallaren, hecho el oficio, los diputados por sus manos sacarán el cadáver de las andas, y lo enterrarán en la sepultura, porque eso es enterrar a los muertos, y lo demás es sólo acompañarlos».

Y un poco más abajo: «La cera goteando marchita los bordados»...

El autor de este libro, Antonio Linage Conde, notario, doctor en Derecho y en Letras, Correspondiente de la Real Academia de la Historia y Arte de San Quirce de Segovia, de las Buenas Letras de Barcelona y profesor de la Universidad de Salamanca, ha plasmado en él, con su elegante y peculiar estilo y sus extraordinarias dotes de erudición y sapiencia investigadora, todos los pormenores y vicisitudes de las Cofradías de Sepúlveda, con su entorno humano y dentro del escenario inigualable en que han tenido lugar.

El libro, magníficamente impreso, dedica las cien primeras páginas al estudio y evolución de las cofradías, con «su poesía y prosa en las cuentas anuales», el aliento del pueblo, que las mantuvo en un principio con fines caritativos y de ayuda con sufragios a los muertos, y las mantiene hoy como focos de irradiación cristiana, «convenientemente aprovechados para la evangelización acomodada a los tiempos que corremos».

El resto del volumen es un alarde de «Apéndice documental» sobre procesiones, la festividad del Corpus, El Carmen, San Marcos y las relaciones con otras cofradías. Completa esta labor investigadora un «Catálogo de Archivos» y «Restauración» de los mismos. Los pedidos pueden hacerse al autor: Antonio Linage Conde - Castelló 45 - 28001 Madrid.— T. APARICIO LÓPEZ.

GUERRA ZAMBRANO, N., *Historia del Pueblo de Nuestra Señora de Regla*, Gremeica, Caracas 1987, 11,5 x 20, 132 p.

Este libro tiene más importancia de lo que pueda parecer a primera vista, porque se trata de una síntesis de la historia de Bailadores y Tovar, donde se venera a las imágenes de nuestra Señora de Regla y la Candelaria, llevadas allí por los agustinos, aunque la evangelización de esta región correspondió a los franciscanos. Es fruto de una laboriosa investigación con datos interesantes y novedosos desde 1558 hasta 1850, con la fundación del curato de Bailadores en 1766 erección de la parroquia en 1791 y el nombre de la villa de Tovar en 1850.

Hace dos años me pidió información sobre la devoción a Nuestra Señora de Regla dentro de la Orden de san Agustín. Teniendo la oportunidad de facilitarle más de 200 fotocopias de documentos procedentes de los archivos de Bogotá, donde fue a recogerlas, ya que le interesaban para completar sus investigaciones; pues contaba con mucho material posterior a 1850, que se espera salga en otra obra. Aún quedan algunas lagunas y puntos sin precisar. Entre sus planes está la creación del Archivo Histórico de Tovar. Tiene un folleto titulado *135 años de la Villa de Tovar* y un librito sobre el *Deterioro de la Institución Municipal* (Caracas, Gremeica, 1987). Su autor demuestra buen talento para investigar y sabe presentar los datos con habilidad periodística y ame-

idad. Hay algunos documentos sin revisar y esperamos complete esta obra. Se nota la ausencia o vacío de una foto de la imagen de Nuestra Señora de Regla. Se le felicita por este libro bien documentado, donde clarifica la época colonial de Bailadores y el papel de la Iglesia, especialmente de la devoción a Nuestra Señora de Regla, como eje polarizador de la religiosidad y conciencia cívica de la villa de Tovar, su patria chica.— F. CAMPO.

MARTÍNEZ DE SOUSA, J., *Pequeña historia del libro*, Labor, Barcelona 1987, 15,5 x 23,5, 148 p.

El libro tiene una larga historia que coincide con la de la historia de la humanidad. En este libro se nos muestra de una forma clara y sencilla, y con gran acierto, la belleza y la historia del libro desde la transmisión oral, pasando por las tablillas de cera y arcilla, después el rollo o volumen, el códice, el libro impreso y su evolución hasta llegar al moderno videolibro. No sólo habla el autor de la evolución del libro sino que también hace referencia a los hombres que hicieron posible esa evolución en cada momento de la historia. Tampoco se olvida Martínez de Sousa de tratar el tema de la censura, la represión, etc., que tanto daño ha hecho a las obras escritas.— F.J. VELASCO MARTÍNEZ.

Espiritualidad

VELADO, B., *Vivamos la Santa Misa* (= Popular 75), BAC, Madrid 1986, 11,5 x 19, 299 p.

La Eucaristía es el misterio central de la Iglesia. Por eso, el presente libro nos muestra la preocupación que siente el autor por este tema.

El libro consta de tres partes bien diferenciadas: en la primera estudia el misterio eucarístico como centro de la Iglesia y de la vida cristiana. En ella estudia todo lo que significa celebrar la Eucaristía desde una fundamentación bíblica. Ofrece también una serie de consideraciones teológicas y pastorales bastante buenas; evidentemente, entresacadas a la luz del Vaticano II. La segunda parte la dedica a hacer un estudio de cómo ha celebrado la Iglesia la Eucaristía a lo largo de todo su historia. El estudio se hace desde textos patrísticos y del Magisterio. Por último, la tercera parte la dedica a estudiar la manera de celebrar la Eucaristía, en la que hace un repaso a todos los momentos y pasos de los que consta la Eucaristía. Asimismo, hay que decir que el autor ofrece al principio del libro una extensa e interesante bibliografía sobre el tema.— J.L. ANTOLÍN.

PRONZATO, A., *El pan del domingo. Ciclo B* (= Nueva Alianza 100), Sígueme, Salamanca 1987, 13,5 x 21, 284 p.

En la mesa del domingo no puede faltar el Pan de la Palabra. Esto quiere ser la obra que presentamos: Reflexiones vividas, radicales, exegéticas y cercanas que te invitan a ir más lejos, a elevarnos manteniendo el contacto con el suelo. El ciclo B está dedicado al Evangelio de Marcos, un evangelio rescatado del olvido al que había sido condenado en siglos pasados. Marcos, oyente y creyente de la Palabra, escribe su evangelio gracias al Espíritu que fecunda su intensa experiencia de Iglesia. Ante Jesucristo, el Hijo de Dios, no caben posturas intermedias ni de escape: hay que salir de la neutralidad y decidirse en una respuesta comprometedora. Con imágenes vivas, reflexiones directas y abundantes citas de exégetas, Alessandro Pronzato nos saca de nuestros esquemas y seguridades para acercarnos al Jesús de Marcos que nos invita a correr el riesgo de escucharle y seguirle.— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

FERNÁNDEZ, S., *Salmos del caminante. Oración desde la liturgia de las horas* (= Pedal 180), Sigüeme, Salamanca 1987, 12 x 18, 216 p.

Hoy día se ha redescubierto la oración vocal. A ello ha contribuido, entre otras causas, el que pueda recitarse el Libro de las Horas en la lengua vernácula, entendiéndose lo que se vocaliza. No obstante, a veces los salmos son difíciles de comprender y más de digerir: por su lenguaje, por nuestra ignorancia bíblica, o porque la simbología actual se enmarca en horizontes e intereses ajenos al mundo bíblico. Esto nos lleva a recitarlos desde fuera, sin sacarles jugo, y a que predomine la «oración de dormición», cuando debería ser un reencuentro con Dios en la profundidad de nuestro interior. Precisamente por eso, esta obra quiere ser una ayuda y un complemento (no una sustitución) para que la oración universal del Antiguo Testamento y de la Iglesia sea una verdadera oración y pueda seguir iluminando a los creyentes de hoy. Así, siguiendo día a día las 4 semanas del breviario, el autor medita los himnos, salmos y oraciones, y los traduce a la vida cotidiana con un lenguaje poético, sencillo y en sintonía con la sensibilidad actual.

Con esta obra, Sergio Fernández refleja que quien reza sabe vivir en profundidad su fe, y que quien vive profundamente sabe transparentar al Dios que habita en nuestro interior.— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

QUOIST, M., *Háblame de amor*, Herder, Barcelona 1987, 12,2 x 19,8, 216 p.

El mismo autor introduce su libro diciendo que no se trata de una exposición sistemática, y menos aún de recetas, sobre el amor. Es una colección de textos —más reflexivos unos, más poéticos otros— que constituyen una meditación sobre el amor. El propósito del libro es ayudar a descubrir no sólo la belleza y grandeza del amor, sino también las exigencias que el amor entraña. Como reacción a una actitud bastante generalizada del «amor fácil», el autor insiste en las dificultades que es necesario vencer cuando se quiere aprender a amar.

Hacer entrever la profundidad infinita del amor, lo que en sí encierra de misterio, es un objetivo ambicioso del libro. Quoist busca restituir al amor su lugar verdadero en un mundo que lo desvaloriza y trivializa peligrosamente. Los temas sobre los que el autor reflexiona y ofrece a la reflexión del lector son: adolescencia, amor, celibato, compromiso, credo, cuerpo, deseo, divorcio, fidelidad, hijo, libertad, matrimonio, moral muchachas, muchachos, rezar, riesgo, separación, soledad, sufrimiento, vida.

Se ha dicho que *Háblame de amor* es la obra de madurez de Michel Quoist que puede ser un medio privilegiado de acceso al conocimiento de la realidad del amor, que sólo se deja captar adecuadamente a través de los símbolos.— M. MATEOS.

TERESA DE CALCUTA, ROGER DE TAIZÉ, *María, Madre de reconciliación*, Herder, Barcelona 1987, 12 x 19,7, 60 p.

La grandeza de la Virgen María, como la nuestra, radica en la humildad. La humildad nos es absolutamente necesaria. Incluso si los demás estiman y aprecian nuestro trabajo, debemos conservar siempre la humildad, porque la obra no es nuestra, sino la obra de Dios. El sí de la Virgen María encuentra una realización en actitud de ofrecimiento: en la fe, María, lejos de retener a su Hijo para ella, lo da al mundo. También nosotros quisiéramos abrirnos a una confianza y, en el espíritu de la alabanza, dar lo que Dios nos da. María, como Madre, es una esperanza para la humildad: ella nos ha dado a Jesús. Al convertirse gozosamente en madre de Cristo, ha llevado en sí la salvación y la reconciliación de la humanidad. Todos nosotros podemos comunicar el amor de Jesús a los demás y ser fermento de reconciliación. Que nuestra morada, por modesta que sea, llegue a ser como la casa de María en Nazaret: un lugar donde acoger para reconciliarse. Entonces María será para nosotros «Madre de Reconciliación».

«María, madre de Jesús, sé una madre para cada uno de nosotros. a fin de que tengamos co-

mo tú el corazón puro, a fin de que como tú estemos al servicio de los demás pobres, todos nosotros, que somos unos pobres de Dios».— C. BOMBÍN GRANADO.

HORTELANO, A., *Comunidades cristianas. Fracaso o base y futuro de la Iglesia* (= Nueva Alianza 108), Sígueme, Salamanca 1987, 13,5 x 21, 335 p.

El autor comienza ofreciéndonos una historia de las diversas comunidades cristianas. Seguidamente reflexiona y teoriza sobre ellas. Pastoralmente apuesta firmemente por estas pequeñas comunidades, porque es en ellas donde se juega el futuro de la Iglesia.

Vivir la fe en comunidad. El cristiano no puede vivir su fe individualmente, pero tampoco de forma tan universal que no tenga una referencia concreta, sino que es necesaria la mediación de una comunidad. Es a partir de ellas como se va construyendo la Iglesia.

La comunidad tiene que ser lugar de reflexión y maduración de la fe. No se puede cerrar en sí misma, sino que saliendo fuera de sí debe encarnarse en el mundo en el que está inserta.— M.A. CADENAS.

CODINA, V.-ZEVALLOS, N., *Vida religiosa. Historia y teología*, Paulinas, Madrid 1987, 14 x 21, 204 p.

Los dos autores nos ofrecen un tratado completo de la vida religiosa con una incidencia especial en la problemática de nuestro tiempo. Primero nos presenta una historia en resumen de la vida religiosa con sus diferentes fundaciones u órdenes religiosas a través de los tiempos, señalando sus diversas características, incluyendo los dos últimos siglos de América latina. Después se nos presentan las diversas teologías de la vida religiosa tanto en la época patristica como en el medioevo y la modernidad y el Vaticano II. Finalmente se esbozan los rasgos más importantes de la vida religiosa en la Latinoamérica actual. Un libro claro a la vez que profundo que será de gran utilidad para conocer a fondo la vida religiosa.— D. NATAL.

VEGA, J., *La vocación agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Estudio Agustiniano, Valladolid 1987, 13,5 x 21, 609 p.

A instancias de las Agustinas del Beato Alonso de Orozco, el P. Vega preparó unas charlas con motivo de la festividad de S. Agustín en el verano del 82. No pensaba pasar de unas tres o cuatro docenas de folios, pero el proyecto se iba acrecentando a medida que iba profundizando en el conocimiento de Agustín y de su monacato. Para ello acudió a los escritos del santo, al testimonio de sus contemporáneos y a la aportación de los siglos posteriores. Es imprescindible conocer a Agustín y a nuestros antecesores si queremos comprender lo que somos y los que queremos ser.

La obra consta de cuatro partes, amén de una introducción, una «conclusión y prólogo», y un índice de autores. En la parte 1.^a, *Razón vital del proyecto (1.º)* (caps. III-XIII), expone el nacimiento, el desarrollo y la realización de la vocación filosófica, monástica y sacerdotal de Agustín y los suyos, desde la lectura del Hortensio hasta el episcopado, pasando por las diversas «conversiones» y demás vicisitudes en Casiciaco, Tagaste e Hipona. En la 2.^a parte, *Razón vital del proyecto (2.º)* (caps. XIV-XXVII), considera las relaciones entre la vida contemplativa y la vida activa, entre la verdad y la caridad, entre Raquel y Lía, María y Marta, Juan y Pedro. Por último, en las partes 3.^a y 4.^a, se analizan *la estructura y contenido del proyecto* (caps. XXVIII-XXIX) y *la historia y actualización del proyecto* (caps. XXX-XXXI).

José Vega, especializado en románicas —bien que se le nota en la fluidez, pulcritud y transparencia del lenguaje— y no en agustinología, logra que su estudio, además de erudito y muy completo, sea tremendamente sugerente y, bajo muchos aspectos, tan práctico para la reflexión personal y comunitaria como inquietante para la acción y la fidelidad de cada uno y de todos. Él

ya ha hecho lo que ha podido —y ha podido mucho—; ahora, «que otros más capaces hagan algo mejor. La investigación o búsqueda de la verdad, nos repite san Agustín, no concluye nunca, pues nunca llegamos a poseerla por entero. Por ende, toda conclusión es prólogo de una nueva búsqueda. 'Busquemos como quien ha de encontrar, y encontremos como quien ha de seguir buscando. Cuando el hombre ha terminado algo, entonces es cuando comienza' (*De Trin.*, IX, 1,1)» (p. 603).— J.V. GONZÁLEZ-P. RUBIO.

BACK, S., *The Pelican*, Augustinian Press, Villanova. PA 1987, 14 x 21, 96 p.

Este librito precioso es una biografía de santo Tomás de Villanueva, traducida del alemán, donde se van desarrollando paso a paso los diversos aspectos que configuraron la vida del santo tanto como predicador de la Palabra como servidor de la Iglesia y de la Orden, o reformador del clero o como padre de los pobres sin olvidar su dimensión mística profunda. Como dice el P. Rotelle en el Prólogo se trata de un santo que puede hablar realmente a los hombres y a las mujeres de hoy. El P. Back ha podido leer también el libro más amplio de P. Jobit, ya clásico, y ha sabido considerar lo esencial. La traducción al inglés de M.J. O'Connell es buena y se adorna con grandes obras pictóricas que suscitó entre los clásicos la figura insigne de santo Tomás por lo que el libro es sencillo, fundamental y muy digno.— D. NATAL.

OCHAYTA, F., *Maximiliano Kolbe. Mártir de la caridad* (= Popular 81), BAC, Madrid 1987, 11,5 x 19, 288 p.

La figura excepcional de san Maximiliano M.^a Kolbe se merecía una semblanza como la presente, escrita en la lengua de Cervantes. Muchos han oído hablar de su histórica muerte en Auschwitz, cuando se ofrece en lugar de un desconocido; pocos, sin embargo, conocen su generosa y fecunda vida. Se trata de un santo de nuestros días, a quien Juan Pablo II, su compatriota y amigo espiritual —que le ha canonizado—, proclamó ya antes como «Patrono de nuestro difícil siglo».

La característica mariana es, sin duda, el rasgo más llamativo de la espiritualidad y de la vida del héroe de Auschwitz. Gustaba de llamarse y sigue siendo llamado «Loco de la Inmaculada». A la Inmaculada consagró el P. Kolbe su personalidad toda y su trabajo. Y ella le ayudó a ser religioso y sacerdote santo, apóstol moderno de los medios de comunicación social, misionero infatigable, organizador insuperable de la Ciudad de la Inmaculada, héroe y mártir de Cristo. El P. Kolbe amó intensamente a su patria. Como la han amado tantos hijos ilustres. Como la ama el papa Wojtila. Uno y otro han dado pruebas, hasta con la propia sangre, de este amor, que les ha hecho más aptos para amar a los demás hombres, a los demás pueblos. Pobreza evangélica. Discipulo del «pobre y humilde» Francisco de Asís, también Maximiliano Kolbe se desposó con la «dama pobreza». En su personal vivencia de esta virtud llegó hasta el extremo. Se trataba para él no de la estrechez de espíritu o de ánimo ahorrativo, sino de coherencia con sus compromisos religiosos y su consagración a la Inmaculada. En un hombre que amaba con locura a la Inmaculada, se da por descontada una vivencia generosa y heroica de la castidad. Su mirada dulce y serena dejaba traslucir la limpidez de su corazón. No dejaron de advertirlo quienes fueron sus compañeros o convivieron con él en alguna circunstancia.— C. BOMBÍN GRANADO.

SPINK, K., *El hermano Roger, fundador de Taizé*, Herder, Barcelona 1987, 12 x 19,5, 185 p.

He aquí una biografía del hermano Roger y su comunidad. En un pequeño pueblo de Francia a partir de la Segunda Guerra Mundial se formó esta «parábola de comunión». En un principio él solo, después unos amigos, hasta que poco a poco Taizé se ha ido convirtiendo en un símbolo de comunión.

Nos relata la vida del hermano Roger de forma íntima, pero a la vez nos relata la universalidad que cabe en este hombre.

Su confianza en Dios, su amor a los más pobres y el esfuerzo supremo por la comunión de los cristianos son notas características de este pueblo. Pero además en su vida tienen cabida también los jóvenes, las distintas generaciones de éstos han ido sucediéndose.— M.A. CADENAS.

BINDI, R.-MOSCATELLI, A. (ed.), *La generazione del Concilio. Tra cronaca e storia* (= Itinerari 11), AVE, Roma 1986, 15 x 22, 120 p.

Con motivo del vigésimo aniversario de la clausura del Vaticano II, la Acción Católica Italiana llevó a cabo unas reflexiones sobre la generación de 30 a 50 años, heredera de las esperanzas conciliares y protagonista en la sociedad civil de hoy. El Concilio no bajó el listón, como si buscase un camino más fácil, sino un ser-cristiano más auténtico y, por eso, más exigente y comprometedor. A esta generación le ha tocado vivir entre el terrorismo, el secularismo y el oportunismo político, y también entre los nostálgicos preconiliares, los mediocres y los impacientes del Vaticano III. Es una generación «de la siembra» que quiere esparcir la semilla de la vocación laical descubriendo la centralidad del Misterio de Cristo, para que su mensaje se convierta en «fermento de civilización, de cultura, de compromiso social, de compromiso político» (p. 8).

Son cinco las ponencias en las que se estudia el post-concilio, el itinerario de la Acción Católica y los desafíos y expectativas en esta encrucijada «de la siembra»: A. MONTICONE, *La generazione del concilio*. G. CAMPANINI, *Le trasformazioni della società italiana. Dalla secolarizzazione all'«indiferenza»*. G. PIANA, *Formazione della coscienza e responsabilità nella chiesa e nella società*. R. CORTI, *Adulti giovani: risorsa da non perdere*. G. VECCHIO, *L'ACI nella nuova stagione del laicato. Indicazioni per una storia del ventennio 1965-1985*.— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

Psicología-Pedagogía

ELHARDT, S., *Introducción a la psicología profunda*, Herder, Barcelona 1987, 14,1 x 21,6, 208 p.

El autor parte del presupuesto de que un análisis crítico de los problemas sólo es posible una vez que se han comprendido los fenómenos centrales y la elaboración conceptual de los mismos. El libro presenta «los conceptos básicos» de la psicología profunda y hace también un análisis de los resultados teóricos y prácticos más importantes de la misma, haciendo énfasis particular en el aspecto genético.

La selección de los temas está basada en las propias experiencias y convicciones personales del autor, con atención particular a las dos corrientes psicoanalíticas que predominan en la República Federal de Alemania: la clásica de Freud y sus seguidores y la psicoanalítica fundada por H. Schultz-Hencke. Se incluye también una breve exposición de las escuelas de A. Adler y de C.C. Jung, remitiendo al lector a la obra fundamental de D. Wyss para una información más amplia sobre las demás corrientes de la psicología profunda.

El estilo es claro e intuitivo, intentando despertar el interés del lector, evitando así el demasiado tecnicismo que pudiera dificultar la comprensión o la enseñanza de esta materia.

La obra puede ser de interés particular para médicos, psicólogos, sociólogos, pedagogos... y para cuantos se interesan por la psicología profunda o se apoyan en ella en su vida o en su profesión.

Siegfried Elhardt, profesor y doctor en medicina, es director del departamento de psicoterapia y psicósomática de la Clínica psiquiátrica y del Policlínico de la Universidad de Munich.— M. MATEOS.

FISSENI, H.J., *Psicología de la personalidad. En busca de una ciencia*, Herder, Barcelona 1987, 14,1 x 21,6, 340 p.

El título de la obra quiere reflejar el triple propósito que el autor tiene en ella, a saber: 1) buscar con el lector lo que hace del estudio de la personalidad una ciencia. 2) describir la figura concreta del estudio de la personalidad, indagando el concepto de personalidad que han desarrollado los científicos. 3) explicar cómo la psicología de la personalidad está aún en camino para llegar a ser una ciencia, buscando en este sentido su propia identidad.

Tratando de responder a tales expectativas, Fisseni hace una amplia exposición que abarca las áreas más importantes del estudio de la personalidad, haciendo un esquema inteligible de las teorías presentadas.

La obra se articula en tres partes. La primera define de modo provisional lo que ha de entenderse por psicología de la personalidad a juicio de los teóricos de más renombre. En la segunda parte se contienen aportaciones de algunas teorías de la personalidad y algunas reflexiones que el autor hace en cada caso. La tercera parte sintetiza las dos primeras e intenta definir lo que es la psicología de la personalidad, recapitulando temas y métodos importantes en las diversas teorías.

Aunque se hace un análisis de ciertas ideas básicas que han servido de orientación en el estudio de la personalidad, sin embargo no se llega a una definición unívoca del significado de la psicología de la personalidad.— M. MATEOS.

GROESCHEL, B.J., *Crecimiento espiritual y madurez psicológica*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1987, 15 x 21, 269 p.

En palabras de su autor, este libro ha sido escrito para el cristiano que intenta tomar en serio su vida espiritual y ayudar a los demás a hacer lo mismo. No se trata de ningún «recetario». No es tampoco un compendio más. Groeschel se propone relacionar los conocimientos de la psicología contemporánea con el esquema clásico del camino espiritual señalado en la literatura ascética y mística. Además de facilitar el conocimiento de los distintos pasos que hay que dar en el camino espiritual, el objetivo inmediato es ayudar al lector a percatarse de su actual situación en ese camino y a conocerse también a sí mismo, los rasgos y características personales que han podido obstaculizar durante mucho tiempo su propia marcha hacia un mayor acercamiento a Dios y a los hermanos.

La obra está documentada en escritores espirituales profundos y en contribuciones de renombrados psicólogos modernos. Intenta lograr una síntesis entre la tradición espiritual cristiana y las ideas mejor comprobadas de la psicología actual. Desde esa síntesis pretende establecer una relación práctica entre la «sabiduría antigua» y las «necesidades espirituales» de las que la gente parece haberse hecho hoy más consciente debido a la popularidad de la psicología.

La primera parte del libro se centra sobre la psicología de la espiritualidad, tema que es desarrollado en cinco capítulos. La segunda parte analiza el aspecto psicológico de las «tres vías», dedicando un capítulo a cada una de ellas. El capítulo final trata de responder a estas preguntas: ¿Con qué voz oigo yo a Dios que me llama? ¿Quién soy yo psicológicamente? ¿Dónde me encuentro yo espiritualmente?

Alguien ha considerado este libro como «Moderna Teología de Ascética y Mística», «best seller» entre los lectores americanos.— M. MATEOS.

VALLEJO-NÁGERA, J.A., *Ante la depresión*, Planeta, Barcelona 1987¹⁰, 13 x 21, 144 p.

En esta obra —editada por décima vez desde marzo a noviembre de 1987— el Dr. Vallejo-Nágera combina la solidez de su conocimiento profesional con la capacidad de comunicación, explicando de manera sencilla contenidos profundos. El libro explica con claridad y resumidamente las causas de la depresión, sus distintas formas y su evolución y tratamiento. Son importantes las

orientaciones que en el libro se dan para entender esa «misteriosa» enfermedad y sobre cómo deben tratar al deprimido quienes conviven a su lado, dándose cuenta de cuáles son los sufrimientos y las necesidades del deprimido.

El autor sabe muy bien, por experiencia profesional, que una de las quejas más frecuentes del deprimido es que nadie le entiende. Por eso escribe esta obra con un doble intento. Ayudar al deprimido a asimilar y ampliar lo que le ha dicho el médico, y ayudar a quienes se relacionan con el deprimido a que su relación y cuidados favorezcan y no entorpezcan el proceso de curación del paciente.

El libro va dirigido especialmente a quienes se sienten más afectados por el tema y buscan una orientación en su desconcierto. Pensando en los más apremiados —aquellos que no tienen a quien preguntar— el Dr. Vallejo-Nágera se pone en este libro al alcance de los lectores, supeditando a la claridad cualquier otra condición.— M. MATEOS.

FRANKL, V., *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*, Herder, Barcelona 1984, 14,1 x 21,6, 152 p.

La exposición que hace Frankl en esta obra permite ver claramente su pensamiento sobre lo que debe ser una auténtica psicoterapia. Si bien reconoce el mérito de Freud, sin embargo, se opone fundamentalmente a muchas de sus ideas y pretende superarlas.

Para Frankl, el paciente típico de nuestros días no sufre tanto una frustración sexual —como en los tiempos de Freud— ni sufre tampoco bajo un concepto de inferioridad —como en los tiempos de Adler— sino que sufre una frustración existencial, es decir, un abismal complejo de falta de sentido, acompañado de un sentimiento de vacío.

En una situación sobresaturada de incentivos es necesario saber distinguir entre lo que es esencial y lo que no lo es, entre lo que tiene sentido y lo que carece de él; educándose para elegir responsablemente el propio modo de vivir y actuar.

Desde su experiencia psicoterapéutica, afirma que los neurólogos actuales dedican mucho más tiempo a los problemas de «aburrimiento» que a los problemas de «necesidad». Y analiza ese fenómeno señalando que, en razón de su voluntad de sentido, el hombre está referido a la «búsqueda de un sentido» y a su «cumplimiento». A la vez que está referido también al «encuentro» con otro ser humano a quien amar. Ese cumplimiento y ese encuentro son los que proporcionan a la persona el fundamento de su felicidad.

Los juicios críticos y la documentación copiosa que se contienen en esta obra merecen la lectura atenta de cuantos buscan para sí o para los demás el sentido y optimismo de vivir.— M. MATEOS.

SIVADON, P. - FERNÁNDEZ-ZOÏLA, A., *Tiempo de trabajar. Tiempo de vivir. Psicopatología de sus ritmos*, Herder, Barcelona 1987, 14,1 x 21,6, 256 p.

Los doctores Sivadon y Fernández-Zoïla son especialistas en la investigación de los aspectos psicológicos del espacio y del tiempo en relación con las situaciones de trabajo. Según ellos el tiempo de vivir y el tiempo del trabajo están en crisis. El hombre y las instituciones, así como el trabajo y las diversiones suscitan temporalidades múltiples. Hoy ya no se trata de una simple relación de adaptación del individuo a su entorno, sino de preservar su libertad personal. Hay muchos sufrimientos que provienen del tiempo mal vivido y del trabajo mal realizado y que dan origen a muchas neurosis enraizadas en las formas psicopatológicas de vivir.

El examen del paso del tiempo, de un tipo de temporalidad tranquila, propia de las tareas agrarias tradicionales, a las formas temporales «rotas» de la era postindustrial muestra que, cualesquiera que sean las modalidades del tiempo de trabajo, permanecía sin resolver el problema de la relación difícil de localizar de las relaciones entre el tiempo propio, los tiempos de la vida cotidiana y el tiempo de trabajo.

Según los autores, se observan en algunos individuos y en algunas situaciones de trabajo ar-

caísmos temporales que coexisten con modalidades de trabajo pertenecientes al futuro, produciéndose así discordancias que complican las relaciones entre los tiempos de las personas y el tiempo de trabajo.

El trabajo ha adquirido un carácter nuevo, en cuanto comportamiento y como función psicológica. La era cuantitativa del tiempo se acaba y la de su cualidad comienza. La preocupación de todos frente al tiempo debe hacer que se logre lo esencial: la disponibilidad del tiempo: que los biorritmos se mantengan cada vez mejor, que las horas cotidianas de trabajo, los descansos, las vacaciones... se respeten adecuadamente. Se trata, en definitiva, para los autores, de aprender un arte distinto de vivir que conlleva un ejercicio distinto de pensar.— M. MATEOS.

COVINI, A.-FIOCCHI, E.-PASQUINO, R.-SELVINI, M., *Hacia una nueva psiquiatría. Proceso de transformación sistemática de un centro*, Herder, Barcelona 1987, 14,1 x 21,6, 196 p.

El libro relata cómo el equipo de un centro psiquiátrico de Milán transformó de modo radical el funcionamiento del centro. Los promotores del experimento —cuatro psicoterapeutas bajo la supervisión de un ilustre investigador— se habían dado cuenta de que la atención y cuidado que necesitaban los enfermos mentales exigía establecer un «tejido social de relaciones sociales» que, más allá de las curas médicas y las recetas farmacológicas, hiciese posible una recuperación «ecológica» de los pacientes. Apoyándose en el supuesto de que el hombre es una criatura social que no puede estar fuera de la relación, subrayan que las raíces de la enfermedad mental no hay que buscarlas dentro del individuo —ni en su bioquímica ni en su psique—, sino prioritariamente en los juegos interpersonales, en la familia y en cualquier sitio en el que la relación adquiera un valor fundamental de supervivencia física y afectiva.

Las experiencias clínicas y las reflexiones teóricas de los propios protagonistas que aparecen en el libro pueden ser de verdadero interés para los profesionales de la psiquiatría y para cuantos trabajan al cuidado de los enfermos mentales.— M. MATEOS.

GARCÍA HOZ, V., *Pedagogía visible y educación invisible*, Rialp, Madrid 1987, 12 x 19, 216 p.

En este libro se sintetizan las reflexiones pedagógicas que el autor ha hecho en sus muchos estudios y experiencias en el campo de la educación. Como indica el mismo título, se trata de hacer ver la gran diferencia entre lo que puede denominarse «pedagogía visible» —técnica y pragmática— y la «educación invisible» —labor humana más profunda. Se hace una insistencia fundamental en que la «alegría» debe llenar toda la labor educativa y ser incluso el fin de la misma. Alegría que debe brotar espontáneamente de la convivencia y del trabajo a través de «la obra bien hecha».

Se señalan tres componentes básicos a los que debe atender el sistema y objetivos educativos: conocimientos, actitudes, y valores. En el capítulo final afirma García Hoz que el mundo de hoy, especialmente la juventud, sabe lo que no quiere pero no sabe lo que quiere. Hasta el punto de que la educación misma se ha quedado sin rumbo claro, siendo este el problema más grave. Hace también una llamada de alerta contra la pereza de pensar, disimulada frecuentemente en la pura adquisición de noticias, que convierte a la persona en un ser dirigido por otros y sin libertad personal en medio de la abundancia informativa que no es capaz de digerir. El autor ve claro que es en el interior del hombre donde se ordena y cobra sentido la experiencia. Vaciar al hombre de la riqueza de su propia interioridad sería quitarle su carácter de persona.— M. MATEOS.

ISAACS, D., *Teoría y práctica de la dirección de los centros educativos*, EUNSA, Pamplona 1987, 14,5 x 21,5, 420 p.

Desde 1968, año en que se incorporó como profesor en el Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Navarra, David Isaacs se ha dedicado a investigar sobre temas relacio-

nados con la dirección y organización de centros educativos. Como fruto de esos veinte años de investigación, el autor ofrece a los directivos de centros escolares un conjunto de ideas teóricas y prácticas que pueden ser una gran ayuda para ejercer más eficazmente su profesión. En este libro, el profesor Isaacs abarca las cuestiones más fundamentales relacionadas con la dirección de los centros educativos. Explica la teoría que subyace a los planteamientos prácticos y proporciona una valiosa información para el proceso de formación y perfeccionamiento de los directivos.

La obra está estructurada en siete partes y contiene los siguientes temas: Organización educativa y capacidad directiva; los objetivos en los centros educativos; áreas de actividad y tareas típicas; los recursos humanos; recursos materiales; técnicas directivas; instrumentos para evaluar algunos aspectos del trabajo en los centros educativos.— M. MATEOS.

FOX, D.J., *El proceso de investigación en educación*, EUNSA, Pamplona 1987, 14,5 x 21,5, 824 p.

El autor presenta en esta obra una panorámica completa de los aspectos conceptuales del proceso de investigación dentro del marco educativo. El libro está dirigido particularmente a estudiantes que siguen un curso sobre educación pero que no tienen experiencia aún ni conocen el lenguaje de la investigación y la estadística. También se tiene en cuenta al estudiante graduado que tiene que terminar un trabajo de investigación para lo cual necesita una información adecuada sobre cómo realizar cada una de las etapas del proceso de investigación. Igualmente puede ser de interés para los educadores que tienen la responsabilidad de evaluar programas y de estudiar problemas mediante la investigación. Pensando en esos lectores, David Fox considera los aspectos prácticos junto con los teóricos y hace sugerencias para el ejercicio de investigación en las situaciones reales.

Sin olvidar que la investigación en las disciplinas sociales se realiza en una serie de etapas que empiezan con la identificación de un problema y culminan con la elaboración de un informe, se subraya al mismo tiempo la importancia de considerar la investigación como un proceso continuo en el que las decisiones que se tomen en las etapas iniciales tienen implicaciones irreversibles para las etapas posteriores. Se insiste también en los aspectos éticos que debe tener muy en cuenta el investigador social. Puesto que aquí los sujetos de investigación son personas, el investigador no puede olvidar cuáles son sus límites y sus responsabilidades. El investigador social tiene que saber lo que hace, por qué lo hace y cómo lo hace.

En el prólogo de Gonzalo Vázquez Gómez a la edición española de esta obra de Fox se dice que una de las virtudes del libro es su «fuerza pedagógica» y la referencia muy detallada a la «unidad y diferenciación» del proceso de investigación, siendo grato leer a Fox y convenir con él que la auténtica cuestión es la de la pertinencia entre el problema objeto de investigación y las consiguientes decisiones metodológicas.— M. MATEOS.

STENHOUSE, L., *La investigación como base de la enseñanza*, Morata, Madrid 1987, 13 x 21, 183 p.

Forman el libro un número representativo de trabajos de Stenhouse, seleccionados por J. Rudduck y D. Hopkins para dar a conocer el pensamiento y la experiencia pedagógica de una de las principales personalidades en la investigación y el desarrollo curricular durante la década de los setenta.

Este libro es importante para cuantos se interesan en la investigación pedagógica. La primera parte se centra en la investigación como teoría y práctica en Stenhouse. Subraya la naturaleza etnográfica de la investigación educativa, que se ocupa de realidades y casos concretos, a los que es posible dar soluciones claras y eficaces. Para Stenhouse, las aulas son los laboratorios y los profesores son los investigadores que comprueban en el aula las teorías educativas. Se critica así el paradigma psicoestadístico y sus limitaciones, haciendo ver la necesidad de un trabajo individualizado en la educación.

La mejora de la enseñanza se producirá, según Stenhouse, con el desarrollo de la investigación que haga el profesor, tomando la acción educativa como hipotética y experimental y comprobando su validez en la práctica diaria. Ello implica que el profesor conozca en todo momento lo que se está realizando, para lo cual se hace imprescindible tener en cuenta un currículum, tema que desarrolla la segunda parte.

Además de señalar la importancia del «profesor-investigador» y el medio procesual del «currículum», se hace ver también la necesidad de que la escuela funcione como una verdadera comunidad educativa, con la suficiente autonomía.

Este libro puede ser de particular interés para quienes intentan una reforma educativa seria.— M. MATEOS.

ZIMMERMANN, D., *Observación y comunicación no verbal en la escuela infantil*, Morata-M.E.C., Madrid 1987, 13 x 21, 158 p.

En el prólogo a la edición española se dice que este libro tiene un extraordinario interés por el tratamiento que hace su autor de un tema tan importante en la primera y segunda infancia, pues el niño manifiesta sus necesidades y sus deseos por el movimiento, siendo él el medio por el cual se comunica, se expresa y manipula. Sólo hacia los 18 meses acompañará su comunicación no verbal de las primeras manifestaciones del lenguaje verbal que progresivamente irá madurando.

Si desde los 0 a los 6 años la comunicación no verbal es esencial, de ahí la importancia que ha de darse a la observación y comunicación no verbal para entender y hacerse entender por los niños en la escuela infantil.

Como resultado del estudio del comportamiento de varios niños observados y seguidos durante tres años por sus educadores, D. Zimmermann presenta en su obra valiosas anotaciones sobre la evolución seguida por los niños (primera parte) y los efectos en los maestros y educadores que hicieron las observaciones (segunda parte).

Zimmermann trata de responder a preguntas como éstas: ¿Cómo evoluciona la comunicación no verbal durante los tres años de la primera escolaridad? ¿De qué modo el lenguaje verbal explícito conduce o no al niño a modificar sus modos de comunicación no verbal antes establecidos, bien con sus compañeros o bien con los adultos? ¿Responden adecuadamente las formas de comunicación empleadas por los educadores a las formas empleadas por los niños? ¿Se diferencian mutuamente?...

Psicólogos, pedagogos, maestros y cuantos se interesan por la escuela infantil encontrarán en esta obra reflexiones muy valiosas sobre la necesidad de una observación sistemática como intervención educativa fundamental en la primera etapa escolar de los niños.— M. MATEOS.

OLÉRON, P. (ed.), *El niño: su saber y su saber hacer*, Morata-M.E.C., Madrid 1987, 13 x 21, 311 p.

Como se informa en el prólogo, la presentación de múltiples aportaciones de diversos autores ofrece el interés de no imponer al lector un solo punto de vista, pero a la vez le exigen aceptar algunos riesgos que nacen de la heterogeneidad misma en el tratamiento de las cuestiones. El coordinador de la obra —P. Oléron— ha intentado mantener un equilibrio bastante difícil, aunando esfuerzos con sus colaboradores en una línea no reduccionista para tratar de la génesis y el desarrollo psicológico del niño: de cómo el niño llega a conocer a los demás y a sí mismo, y a los mismos procesos psicológicos, que son el núcleo más significativo de esta obra.

La idea central del libro parece ser la reafirmación de que la inteligencia del niño necesita ser asistida para su total desarrollo, ya que no es independiente del medio cultural, afectivo y personal en que se desenvuelve la vida real del niño. El contexto interpersonal en el que se realiza una tarea (inteligencia asistida) es lo que posibilita al niño el desarrollo de un saber consciente más explícito que le permitirá dominar los saberes prácticos y avanzar en múltiples formas de conocimiento y comunicación.

La finura de análisis que Oléron hace del modo cómo se va estructurando la distinción entre el yo y el no yo, entre personas y cosas..., queda enriquecida por una información abundante que ayuda al lector que quiera seguir profundizando en el tema. Las consecuencias pedagógicas del análisis que hacen cuantos colaboran en la obra, pueden ser importantes. Como subraya Joaquín María Aragón en el prólogo a la edición española, este libro puede ser un documento valioso sobre un tema de gran actualidad. Las aportaciones conducen a unos horizontes nuevos.— M. MA-TEOS.

Literatura

VEGA, J., *La metáfora en «De los Nombres de Cristo» de Fray Luis de León*, Estudio Agustini-ano, Valladolid 1987, 12 x 18,5, 206 p.

Me impresiona la sobriedad, elegancia y buen gusto de la presentación. En cuanto al contenido, pude hojear el original hace algún tiempo, y ahora veo que el resultado, traducido en este bello libro, supera con mucho el anteproyecto. Los que conocemos a José Vega sabemos mucho de su laconismo coloquial, pero también sabemos otras muchas cosas: su sesuda experiencia y sapiencia en temas castellanos del Siglo de Oro, de ese venero secreto —aún no alumbrado— pero que será, qué duda cabe, ese *fluminis impetus* que alegrará la ciudad de Dios, en exégesis agustini-ana de la más pura cepa.

Leer esta obra sobre la metáfora de fray Luis, en *De los Nombres de Cristo*, es conocer un poco más a fray Luis. Mejor dicho, es comenzar a conocerle en su entraña más honda: es ahondar en teología bíblica de altos quilates. Es atisbar un poquito nada más en aquel vasto mundo cultural, humanístico, bíblico, helénico, semítico, renacentista. Si la misma lírica luisiana no es accesible sino a gente de vasta erudición y humanistas, ante la obra teológica y profunda del primer teólogo bíblico español del siglo XVI, y uno de los mejores de la Europa de su tiempo, ¿qué vamos a decir?

José Vega ha hecho una obra concienzuda, una obra de consulta, una obra que se puede llamar clásica en su género. Consumado comentador de textos castellanos, su trayectoria no ha fallado en este caso: es como si hubiera estado jugando con prismas, estudiando sus facetas, viendo las incidencias del espectro lumínico y calando todo lo posible. Obra recomendada al que quiera penetrar un poquito en la cristología de fray Luis, de quien tanto se habla y a quien tan mal se le entiende.— J. COSGAYA.

BRIZÑO PEROZO, M., *La espada de Cervantes*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas 1987, 16 x 22,5, 245 p.

El libro se compone de un soneto preliminar y nueve artículos: la espada de Cervantes, Cervantes y la poesía, la hidalguía de Cervantes, Cervantes y la justicia, la lección de las espadas, las armas de don Quijote, Unamuno en la ruta de don Quijote, temas del Quijote, los sublimes majaderos. Libro lleno de noticias curiosas. Este es su gran atractivo, pero también su gran defecto, pues desvía la investigación hacia datos periféricos, abandonando el tema central. En la p. 23, se dice que el interés principal de la novela *El celoso extremeño* está en el retrato que hace del indiano Carrizales. El interés está en el tratamiento que da Cervantes al tema de la guarda de las mujeres, una de las claves de la sociedad de entonces. Guarda, según Cervantes, injusta (las mujeres cervantinas defienden su libertad: recuérdese, por ejemplo, a Marcela en el *Quijote* y el último terceto, bellissimo, de un soneto de Gelasia en el I. VI de *La Galatea*) y, a la postre, inútil, pues siempre terminan burlándola. El libro lleva al final una útil guía alfabética de nombres.— J. VEGA.

AHMADOU KOUROUMA, *Los soles de las independencias*, Traducción de Fernando Santos, Alfaguara, Madrid 1986, 13 x 21, 166 p.

En el Alto Senegal, en el país malinké, nace Ahmadou Kourouma, dentro del grupo mendinga. Es un hombre nuevo —quiere serlo, al menos— del África negra, que está despertando a una nueva vida y a una historia nueva.

Universitario y culto, completará sus estudios en París y en Lyon. A partir de entonces comienza su tarea literaria de excelente narrador, al ritmo mismo de la palabra ÁFRICA y de cuanto de hondo significado encierra, con un lenguaje sugerente.

Este libro, *Los soles de las independencias* es una novela fuerte y bella a la vez. Una novela viva y penetrante; acusadora y, al mismo tiempo, retadora. Por primera vez, la mirada zahorí de un gran escritor se ha fijado en aspectos desconocidos de un continente que ha sido, durante siglos, escenario de largas dominaciones.

El protagonista de este libro, *Fama*, vive en la Costa de Marfil y es el último vástago aristocrático de la tribu de los Dumbayas. «¡Fama Dumbaya!... Último y legítimo descendiente de los príncipes. Dumbaya del Horodugu, tótem pantera, era un «buitre». ¡Un príncipe Dumbaya! Un tótem pantera que formaba banda con las hienas. ¡Ah! ¡Los soles de las independencias!»...

Educado para elegir a su favorita entre cien esposas, para saborear delicadas comidas y apreciar sin codicia el brillo del oro, se ha visto reducido a mendigar en los entierros ceremoniales y, mientras otros disfrutaban y llenaban sus bolsillos con el codiciado metal amarillo, *Fama* no lleva otra cosa en ellos que su carnet de identidad y del Partido Único. «Él, *Fama*, nacido en el oro, la abundancia, el honor y las mujeres, se ha convertido en un devorador de carroña»...

Tras la ceremonia del enterramiento del viejo Ibrahima Koné, la sombra del muerto iba a transmitir a los manes que bajo los soles de las independencias, los malinkés maldecían e incluso abofeteaban a su príncipe. Solamente *Salimata*, su mujer, le asegurará el arroz que él no puede conseguir.

Cansado y enfermo, *Fama* querrá morir en su antiguo poblado. Mas todo inútil. Su destino —el destino de toda una cultura— se cumplirá ante una frontera incomprensible para él.—
T. APARICIO LÓPEZ.

MENGANO, S., *Diversario*, Cooperativa de Artes Gráficas L.G., Zaragoza 1986, 13 x 19, 197 p.

El autor de este libro de poemas se identifica como *Saturio Mengano*. Uno piensa que lo de Saturio le viene por devoción al santo soriano, y lo de Mengano, por lo de «Menga», que significa cueva.

Y lo escribe, principalmente, en Soria. De ahí que lo dedique a Bécquer y a Machado; pero sin olvidar a Fray Luis, Unamuno, Núñez de Arce y Gabriel y Galán; tal vez, porque también están presentes en sus versos Salamanca y Valladolid.

Un libro de poemas que el autor divide en cuatro partes, como cuatro son las estaciones del año. Por *Primavera*, el poeta se «re-encuentra» con Castilla. Una primavera, pues, castellana, «cantera eterna de la lírica antigua y moderna». Y una Castilla, «isla de paz, viejo anhelo, solitario campo amigo...».

La primavera castellana, donde crece el «jaramago del lindero», «los junquillos de la fontana», «el musgo quizá milenario», la acedera, el tomillo, la margarita; y, por mayo, la ruborosa amapola, junto al cardo y la ortiga...

Y así va nuestro poeta Saturio Mengano, estación tras estación, con sus versos sencillos, íntimos, líricos y cordiales. Un libro de versos, *DIVERSARIO*, que invita a la meditación y al sondeo; a la añoranza y, también, a la espera de otra Castilla más joven y redimida.—
T. APARICIO LÓPEZ.

PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*, Valladolid 1978
- *Los apócrifos del Sacromonte*, Valladolid 1979.
 - *La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (1568-1586)*, Valladolid 1984.
 - *Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.
- ANDRÉS PUENTE, H., *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*, Valladolid 1965.
- *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*, Valladolid 1968.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*, Valladolid 1975.
- *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*, Valladolid 1977.
 - *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1979.
 - *El «boom americano»*. *Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1980.
 - *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*, Valladolid 1983.
 - *Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Sto. Tomás de Villanueva Maura*, Valladolid 1983.
 - *Grandes maestros de ayer y de hoy. Literatura crítica, social y religiosa contemporánea*, Valladolid 1985.
 - *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*, Valladolid 1985.
- APARICIO LÓPEZ, T. (ed.), *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*, Valladolid 1978.
- *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
 - *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M. M.^a, *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
- *Agustín de Tagaste. Un hombre en camino*, Valladolid 1983.
 - *Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
- CAMPO DEL POZO, F., *Filosofía del derecho según San Agustín*, Valladolid 1966.
- CASADO, F., *La teoría de la memoria Dei en la tradición escolástica agustiniana*, Valladolid 1967.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*, Valladolid 1966².
- *Teología Espiritual. I. Ordo amoris*, Valladolid 1976.
- CUENCA COLOMA, J.M., *Sahagún. Monasterio y villa: 1085-1985*, Valladolid 1985.
- *El cristocentrismo de San Agustín*, Valladolid 1986.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento San Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica*, Valladolid 1971-1973.
- *La pastoral de la confesión en las Conciones de Sto. Tomás de Villanueva*, Valladolid 1976.
 - *El aborto, los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986.

(Sigue en la segunda contraportada)

- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patristica*, Valladolid 1983.
- *Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- MARTÍN, I., *Pensamientos sobre el hombre, la vida...*, Valladolid 1983.
- MATEOS ÁLVAREZ, C., *Doctrina Inmaculista de Tomás de Estrasburgo, OSA*, Valladolid 1975.
- *Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús. Orientación teológico-pastoral*, Valladolid 1978.
- MORÁN, J., *La teoría del conocimiento en San Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina*, Valladolid 1961.
- *El hombre frente a Dios. El proceso humano de la ascensión a Dios según San Agustín*, Valladolid 1963.
- *El equilibrio, ideal monástico de San Agustín*, Valladolid 1966.
- *Sellados para la santidad. Comentario teológico-agustiniano al Decreto «Perfer-tae caritatis» del C. V.II*, Valladolid 1967.
- NATAL, D., *La libertad en Paul Ricoeur*, Valladolid 1984.
- *Ortega y la Religión. Nueva lectura. I. II*, Valladolid 1988.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia Estado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Crítica y humanismo*, Madrid 1966.
- *Humanismo. Inquisición. I.*, Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-IV (Bibliografía). VII-XIX (Monumenta)*, Manila-Valladolid 1965-1987.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *Museo Oriental Guía del visitante*, Valladolid 1982.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- *La vocación Agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de San Agustín*, Valladolid 1987.

OBRAS EN DEPÓSITO

- BURÓN, C., «*El Santo de San Felipe*». *Vida del Beato Alonso de Orozco*, Madrid 1981.
- CAMPO DEL POZO, F., *Los Agustinos en la evangelización de Venezuela*, Caracas 1979.
- *Los Agustinos y las lenguas indígenas de Venezuela*, Caracas 1979.
- *El agustinismo y la «Ratio Studiorum» de la Prov. Ntra. Sra. de Gracia en el Nuevo Reino de Granada*, San Cristóbal 1984.
- CILLERUELO, L., *El caballero de la estrella. Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA, (1888-1979)*, Zamora 1981.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, B., *La política de Augusto*, Bogotá 1960.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid 1958.
- GALENDE, P.G., *Frustración y revolución. Conceptos y temas del teatro de Alfonso Sastre*, Manila 1982.
- GONZÁLEZ, S., *La Mística clásica española, Estudio místico literario sobre San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús*, Bogotá 1955.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *San Agustín, Historia de una inquietud*, Madrid 1986.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Letras e historia*, Madrid 1966.
- RODRÍGUEZ, I., *The Augustinian Monastery of Intramuros*, Manila 1976.
- RUBIO, P., *Educación «estilo agustiniano». El alumno, el educador. El padre*, Bilbao 1985.