

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXV



Fasc. 1

ENERO-ABRIL  
1990

---

---

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

	págs.
SABUGAL, S., <i>Los kerygmas de Pedro ante el Sanedrín judaico</i> (Act 4,8-12; 5,29-32). <i>Análisis histórico-tradicional</i> .....	3
NATAL, D., <i>Hacia un cristianismo postmoderno</i> .....	15
FRANCO BARRIO, J., <i>Kierkegaard en el 'Brand' de Ibsen</i> .....	47
APARICIO LÓPEZ, T., <i>María Zambrano, en anhelo constante de liber- tad</i> .....	89

### TEXTOS Y GLOSAS

VELÁZQUEZ CAMPO, L., <i>Ramón Turró: Una teoría biológica del cono- cimiento</i> .....	121
VEGA, J., <i>«Memoria de Dios» y otros poemas</i> .....	143
LIBROS .....	159

---

---

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXV



Fasc. 1

ENERO-ABRIL  
1990

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

	págs.
SABUGAL, S., <i>Los kérygmas de Pedro ante el Sanedrín judaico</i> (Act 4,8-12; 5,29-32). <i>Análisis histórico-tradicional</i> .....	3
NATAL, D., <i>Hacia un cristianismo postmoderno</i> .....	15
FRANCO BARRIO, J., <i>Kierkegaard en el 'Brand' de Ibsen</i> .....	47
APARICIO LÓPEZ, T., <i>María Zambrano, en anhelo constante de liber- tad</i> .....	89

### TEXTOS Y GLOSAS

VELÁZQUEZ CAMPO, L., <i>Ramón Turró: Una teoría biológica del cono- cimiento</i> .....	121
VEGA, J., « <i>Memoria de Dios</i> » y otros poemas .....	143
LIBROS .....	159

**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. 30 68 00 y 30 69 00  
47007 VALLADOLID (España)

**SUSCRIPCIÓN**

España: 2.500 ptas.  
Extranjero: 30\$ USA.  
Número suelto: 800 ptas.

**CON LICENCIA ECLESIASTICA**

Depósito Legal: VA. 423-1966  
ISSN 0425-430 X  
Imprime: Ediciones Monte Casino  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2, Teléf. (988) 53 16 07  
49080 Zamora, 1990

# Los kérygmas de Pedro ante el Sanedrín judaico \*

(Act 4,8-12; 5,29-32)

**Análisis histórico-tradicional \*\***

La resurrección de Jesús es el evento central del cristianismo: el eje de su fe, así como el sostén de su esperanza y el motor de su historia. Es lo que reflejan los siete sermones misionarios de Pedro y Pablo en Actos. Todos ellos, en efecto, están centrados en aquel Evento pascual y, por ello, mejor que «discursos» deben ser apropiadamente designados *kérygmas anastasiológicos*. Los cuales, por lo demás, han sido y son objeto de reiterado análisis exegetico. Sin dedicar éste atención especial al tercero (Act 4,8-12) y cuarto (Act 5,29-32) kérygma de Pedro, cuyo análisis histórico-tradicional, prácticamente trascuró. Esta laguna pretende colmar nuestro estudio.

## 1. «¡No existe otro Nombre» salvador! \*\* (Act 4,8-12)

1. En el contexto del relato sobre el juicio de Pedro y Juan por las autoridades judaicas (Act 4,5-22) y, más exactamente, como respuesta valiente al in-

---

\* Cf. J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris 1940, 10-12; U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Wm 5), Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1974, 44-45. 61-62.131-33; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen <sup>7</sup>1977, 214-16. 219-21. 245. 250s; B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux 1973, 83-88; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, I (HerdersThKNT V.1), Freiburg 1980, 346-48. 394-97 (bibliogr.); J. Roloff, *Hechos de los Apóstoles*, Madrid 1984, 119-21. 145s; R. Pesch, *Die Apostelgeschichte* (EKK V.1), Neukirchen-Vluyn 1986, 166-67.216s (bibliogr.).

\*\* Cf. J. Schmitt, *o.c.*, 10s; M. Coune, *Sauvés au nome de Jésus (Act 4,8-12)*: Aseign 25 (1963) 13-18; J. Gómez, *Act 4,8-12. Comentario exegetico-doctrinal*: CuBi 27 (1970) 113-19;

terrogante de aquéllas sobre «con qué poder o en qué nombre» realizaron los Apóstoles la curación del cojo (v. 7), *redactó* Lucas el tercer kerygma de Pedro (vv. 8-12):

Entonces Pedro, lleno del Espíritu Santo, les dijo: ¡Jefes del pueblo y ancianos! (v. 8). Puesto que sobre la obra buena [realizada] en un hombre enfermo somos interrogados hoy por quién ha sido salvado éste (v. 9), ¡sabad bien todos vosotros y todo el pueblo de Israel, que por el nombre de Jesucristo el Nazareno, a quien vosotros crucificasteis, A QUIEN DIOS RESUCITÓ DE ENTRE LOS MUERTOS, por Él se presenta éste ante vosotros sano! (v. 10): ¡ÉL ES 'LA PIEDRA', la 'despreciada' por vosotros 'los constructores, la DEVENIDA DOVELA CENTRAL'! (v. 11). ¡Y por ningún otro hay salvación, pues bajo el cielo no existe otro nombre, dado [por Dios] entre los hombres, por el cual debemos salvarnos! (v. 12).

Este breve relato lucano, *prologado* por el interrogante judicial de las autoridades judaicas (vv. 5-7) y *epilogado* por la prohibitiva y amenazante reacción de aquéllas al kerygma de Pedro (vv. 13-22), refleja una manifiesta *unidad* literaria y temática: Si la garantizan ya las *inclusiones* literarias «por quién» y «por el cual» así como «ha sido salvado» y «debemos salvarnos» (vv. 9.12), también los *temas* relacionados del «nombre» (vv. 10.12) y «la salvación» (vv. 9.12a.b) recorren todo el relato. Cuya estructura literaria no es menos clara: Al *introdutorio* saludo de Pedro (v. 8), sigue el kerygma anastasiológico y soteriológico (vv. 9-12); en cuyo contexto, la *motivación* de aquél o el interrogante sobre «por quién ha sido salvado» el cojo curado (v. 9) tiene como respuesta directa o *centro focal* el anuncio anastasiológico sobre «el nombre» del Resucitado por «Dios» y devenido «la Dovela central» (vv. 10-11), para *concluirse* (= «pues») con el anuncio soteriológico del único «Nombre» salvador o mediador de «la salvación» universal (v. 12). Ésta es, pues, la composición interna del relato lucano:

Saludo introdutorio (v. 8)  
 Kerygma anastasiológico y soteriológico (vv. 9-12)  
 Motivación (v. 9)  
 Centro focal: anuncio anastasiológico (vv. 10-11)  
     el Crucificado fue resucitado por Dios (v. 10)  
     la Piedra despreciada devino Dovela central (v. 11)  
 Conclusivo anuncio soteriológico (v. 12).

Esta unidad y estructura del relato permite ya detectar su *mensaje teológico*, al nivel de la redacción lucana. Todo él se centra, por cierto, en el exclu-

---

U. Wilckens, *o.c.*, 44-45. 61-62. 131s; E. Haenchen, *o.c.*, 214-16. 219-21; Rigaux, *o.c.*, 83-86; G. Schneider, *o.c.*, 346-48 (bibliogr.); C.K. Barrett, *Salvation proclaimed (Act 4,8-12): ExpTim* 94 (1982) 68-71; J. Roloff, *o.c.*, 119-21; R. Pesch, *o.c.*, 166s (bibliogr.).

sivo poder salvador del «nombre» o persona nominada de «Jesucristo el Nazareno», resucitado por Dios (vv. 10-12); prolongando así el tema del segundo kérygma sobre «el poder» desplegado por los Apóstoles y «el nombre» invocado por ellos en la *curación* del cojo o, más exactamente, la persona «por quien ha sido *salvado* éste»<sup>1</sup>. Se trató, pues de una curación simbolizante la salvación. Atribuida explícitamente por Pedro a la CURATIVAMENTE SALVADORA PRESENCIA DE LA PERSONA O «NOMBRE DE JESUCRISTO EL NAZARENO», CRUCIFICADO POR LOS JEFES DEL PUEBLO PERO RESUCITADO POR DIOS «DE ENTRE LOS MUERTOS» Y, POR ELLO, EJERCIENDO EL PODER ANASTÁSICO DE CURAR O SALVAR (v. 10). Un anuncio anastasiológico completado, esta vez, con la interpretación cristológica de la profecía sobre «LA PIEDRA DESPRECIADA» —¡como «el Siervo» mesiánico!— por «los constructores judaicos, pero, EN VIRTUD DE SU RESURRECCIÓN Y EXALTACIÓN POR DIOS, «DEVENIDA CENTRAL DOVELA» DEL SANTUARIO ECLESIAL O DE LA NUEVA COMUNIDAD SALVÍFICA»<sup>3</sup>. «¡Él es la Piedra!»: Esta exultante confesión cristológica del Resucitado (v. 11a), similar a la que le confiesa —«Él es»— como «el Hijo de Dios» y «el Mesías» o «el Señor de todos» y «el Juez de vivos y muertos»<sup>4</sup>, comenta veterotestamentariamente el previo kérygma sobre la gran paradoja divina del paso al *triumfo* del Resucitado por Dios, mediante el *fracaso* del crucificado por los hombres: ¡«La piedra pasó por el fracaso del «desprecio» humano, al *triumfo* de su constitución por Dios como «Dovela central» de la salvación humana! Nada de extrañío, pues, si ese kérygma introduce al anuncio soteriológico del Apóstol. Pues precisamente como «la Piedra» sólida del nuevo edificio salvador y, más exactamente, como su «Dovela central» o único sostén de la Comunidad salvífica y, por tanto, de todos los llamados a participar de ella, el Resucitado es mediador exclusivo —«¡por ningún otro!» de Dios en el don de «la salvación» universal: ¡EL SOLO «NOMBRE» O PERSONA,

1. Act 3,12.12.16; 4,7.9.

2. Act 4,10.12.16 (Cf. *supra*, nn. 14-15). Por lo demás, el verbo «sanar» (Lc 5,31; 7,10; Cf. 15,27) y, por tanto, el adj. «sano» (Act 4,10) tiene en Lucas un significado *soteriológico* bien marcado: Cf. G. Schneider, *o.c.*, 347, n. 47.

3. Act 4,11 (= Sal 118,22 + Is 53,3); Cf. Ef 2,20; 1Pe 2,4-5. El contrastante paralelismo entre el Crucificado y el Resucitado o «la Piedra despreciada» y «la devenida Dovela central» (Act 4,11), muestra que esta última expresión se refiere a la anastásica exaltación de Jesús como «Dovela central» de la Iglesia (Ef 2,20; 1Pe 2,4-5), tras haber sido «despreciada» como lo fue «el Siervo» mesiánico (Act 4,11a = Is 53,3). Así con: J. Jeremias, *Gontia*: ThWNT I 792s; *Lithos*: Ib., IV 272-83: 278; *Pais Theoi*: Ib., V 702, n. 380; J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres* (LD 45), Paris 1967, 300-2; B. Rigaux, *o.c.*, 84s; R. Pesch, *o.c.*, 167. Para el análisis de la cita lucana, cf. también: T. Holtz, *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas* (TU 104), Berlin 1968, 160-63; M. Rese, *Alttestamentliche Motive in der christologie des Lukas* (STNT 1), Gütersloh 1969, 113-15; E. Kränkl, *Jesus der Knecht Gottes* (Bu 8), Regensburg 1972, 157s.

4. Act 9,20.22 (= 17,3); 10,36.42; Cf. Lc 9,35; 20,14; 23, 35.38.47.

«POR CUYO» INVOCADO PODER SALVÍFICO «PODAMOS SER SALVADOS» TODOS LOS HOMBRES! <sup>5</sup>. La «curación» del cojo «en el nombre de Jesucristo el Nazareno» o su «salvación» por él (vv. 9-10) fue, pues, «el signo» y, por cierto, «manifiesto» (vv. 16.22) de «la salvación» universal, otorgada por Dios a todos «los hombres» mediante «el nombre» o la persona viva y vivificante del Resucitado (v. 12).

2. Añadamos seguidamente, que tras esa redacción lucana del kerygma apostólico late una *tradición* prístina de la comunidad palestinese, cuyos orígenes se remontan al kerygma *histórico* de Pedro:

De la introducción al kerygma (v. 8) son *redacción* literaria de Lucas la expresión «lleno del Espíritu Santo» <sup>6</sup> y la construcción «pros» + acusativo <sup>7</sup>, debiendo, pues, ser *tradición* prelucana todo lo restante. También el kerygma anastasiológico (vv. 9-11) acusa la redacción lucana de una tradición previa: Del v. 9 pertenece al vocabulario *redaccional* sólo el verbo «anakrínein» <sup>8</sup>, siendo un *araméismo* el uso del pronombre indefinido «tis» = hombre <sup>9</sup>; *redacción* lucana del v. 10 son el generalizante «todos» y «todo el pueblo» <sup>10</sup> así como el nombre Jesucristo <sup>11</sup> y el adv. «enópion» <sup>12</sup>, remontándose por tanto a la *tradición* prelucana todos los demás datos y, entre éstos, la mención de la «crucifixión» de Jesús <sup>13</sup> y su resurrección por «Dios» <sup>14</sup>, los *semitismos* latentes bajo los vocablos «sabido» y «el Nazareno» <sup>15</sup> así como en el «caso pendiente» <sup>16</sup>; *tradicional* es asimismo el v. 11, pues si la confesión «éste es la Piedra» refleja la cristología lucana <sup>17</sup>, la no septuagintista alusión mezclada de la

5. Act 4,12; Cf. 4,7.9; 2,21; 3,12.16.

6. Act 4,8; 13,9; 6,5; 7,55; 11,24; Lc 4,1; Cf. Lc 1,15.41.67; Act 2,4; 4,31; 9,17. Aquí «Pedro» está «lleno del Espíritu Santo», para responder a los que judicialmente le interrogan, conforme a la promesa de Jesús (Lc 12,12): G. Schneider, *o.c.*, 346, n. 39.

7. Cf. M.J. Lagrange, *Luc* c. XVII.

8. Cf. G. Schneider, *o.c.*, 346, n. 41.

9. Cf. M. Black, *An aramaic approach to the Gospels and Acts*, Oxford <sup>3</sup>1967, 106s.

10. Cf. J.C. Hawkins, *Horae Synopticae*, Oxford <sup>6</sup>1909, 20-21.45; H.J. Cadbury, *The style and literary method of Luke*, Cambridge 1920, 115-17.

11. Cf. R. Pesch, *o.c.*, 136.

12. Mc o Mt, Lc 22 + Act 13: Cf. J.C. Hawkins, *o.c.*, 18.

13. Act 2,36; 4,10 = Mc 16,6 (= Mt 28,5); Lc 24,7.20: Así con U. Wilckens, *o.c.*, 132; E. Kränkl, *o.c.*, 108.

14. Si la expresión «égeiren ex nekrón» es cristiana, *judaica* es su atribución a «Dios» (Cf. STR-BILL, I 523). Por lo demás, la contraposición «crucificado por vosotros» y «resucitado por Dios» refleja «un esquema de la *predicación jerosolimitana*» (B. Rigaux, *o.c.*, 84) prístina: ¡Así pudo expresarse el kerygma *histórico* de Pedro!

15. «Sabido» Cf. CH.C. Torrey, *The composition and date of Acts*, Cambridge 1916,30, «el Nazareno» (= aram. «nashrajá»): Cf. H.H. Schaefer, ThWNT IV 879-84; H. Kuhl, EWNT II 1117-21.

16. Cf. M. Black, *o.c.*, 51-53.

17. Cf. *supra*, n. 4.

profecía veterotestamentaria (Sal 118,22 + Is 53,3) es ciertamente *tradicción* cristiana y, por cierto, su «exégesis a la judía», delata un origen *palestinense* de aquella tradición<sup>18</sup>. *Tradicional* es finalmente el kerygma soteriológico (v. 12): Si el uso kerygmático del tema sobre «la salvación» obtenida «sólo mediante» la fe en Cristo se remonta a *la más antigua* «predicación» cristiana<sup>19</sup>, el *semítico* pasivo divino «dado» (= por Dios)<sup>20</sup> indica ya el origen *palestinense* de aquella tradición kerygmática<sup>21</sup>. Por lo demás, la *posterior* interpretación soteriológica de la crucifixión<sup>22</sup> y resurrección<sup>23</sup> de Jesús está del todo *ausente* en esta predicación de Pedro (vv. 10a-b) y, por tanto, es indicio seguro de su *arcaicidad* kerygmática.

Este rápido análisis histórico-tradicional del relato lucano muestra, que el tercer kerygma de Pedro *no es* creación literaria de Lucas<sup>24</sup>: La total *ausencia* del título «Siervo» o de la anastasiología paidológica característica del segundo kerygma (Cf. Act 3,13.18-26) así como la masiva *presencia* de vocablos y concepciones cristológicas no lucanos pero propios de la tradición *judeo-cristiana* son seguros indicios objetivos de que el autor de Act usó una judeo-cristiana tradición prístina<sup>25</sup>. Y si los frecuentes *semitismos* acusan sin duda su *origen palestinense*, la falta de títulos y confesiones cristológicas sólo se explica satisfactoriamente, si aquella tradición hunde sus raíces en el *kerygma histórico* del Apóstol<sup>26</sup>: Su anastasiología cristológica se centra, esta vez, no

18. B. Rigaux, *o.c.*, 85. La diferencia entre la cita del Sal 118,22 en Lc 20,17 (= LXX) y su alusión no septuagintista en Act 4,11 (subrayada por todos los autores: Cf. *supra*, n. 3), muestra que aquí usó Lucas «una *antigua tradición*» cristiana (T. Hotzl, *o.c.*, 162; así también M. Rese, *o.c.*, 115; E. Kränkl, *o.c.*, 158; E. Haenchen, *o.c.*, 215; G. Schneider, *o.c.*, 348; J. Roloff, *o.c.*, 120; R. Pesch, *o.c.*, 167); y tanto la ausencia de la *cristiana* interpretación explícitamente eclesial (Cf. Ef 2,20; 1Pe 2,4-5) como su «aplicación... *targúmica*» (B. Rigaux, *o.c.*, 85) delatan «un *origen judeo-cristiano*» de aquella tradición (B. Rigaux, *o.c.*, 86). La cual puede remontarse al kerygma *histórico* de Pedro: Dada la interpretación *cristológica* del Sal 118,22 por la tradición cristiana (Mc 12,10par; 2Pe 2,7) del NT, *preneotestamentaria* debió ser su interpretación *mesianica* por el judaísmo targúmico (Cf. STR.-BILL., I 876).

19. 1 Cor 1,21; Rm 1,16; Ef 1,13; Cf. 1Tes 5,9; 2Tim 2,10; 3,15. A este respecto, Cf. K.H. Schelkle, *Sotería*: EWNT III 784-88: 786s; J. Schneider, *Redención*: DTNT IV 59-64: 62s.

20. Así con R. Pesch, *o.c.*, 167, n. 29.

21. Sobre el uso del «pasivo divino» por el antiguo judaísmo palestinense, Cf. G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig<sup>2</sup>1930 (repr. Darmstadt 1965), 183-85; STR BILL., I 443; A. Díez Macho, *Neophyti 1. IV: Números*, Madrid 1974, 54\*.

22. Cf. Gál 3,13-14; Rm 6,6; Ef 2,16; Col 1,20; 1Pe 2,24; Hebr 13,12.

23. Cf. Rm 4,25; 14,9; 2Cor 5,15 etc.

24. Sin un previo análisis histórico-tradicional y, por tanto, superficialmente afirma lo contrario: U. Wilckens, *o.c.*, 62; E. Haenchen, *o.c.*, 221.

25. Cf. B. Rigaux, *o.c.*, 83-86.

26. La *implícita* función soteriológica de la resurrección de Jesús (vv. 11-12), devenido por ella «la Dovelá central» (v. 11) o el único «nombre» salvador (v. 12), es luego *explícita* en la confesión cristológica (Cf. Rm 4,25; 14,9).



en «el Descendiente» davídico (Act 2) ni en «el Siervo» mesiánico (Act 3) sino en «el nombre» salvador o persona misma de «Jesús»<sup>27</sup>, resucitado por Dios y por él constituido «la Dovela central» o el sostén de la neoedificada Comunidad salvífica y, por ello, el solo «nombre» o persona mediadora de «la salvación» universal. ¡Que nadie invoque «otro nombre» para ser salvado: No lo hay!

2. «¡Dios lo exaltó como Jefe y Salvador!» \*  
(Act 5,29-32)

1. En el contexto del relato sobre el nuevo proceso judicial de «los Apóstoles» por las autoridades judaicas (Act 5,21b-40) y, más exactamente, como réplica de aquéllos a la «severa» prohibición de «enseñar en el nombre» de Jesús (Act 5,28) redactó Lucas el cuarto kerygma anastasiológico de Pedro (Act 5,29-32):

Respondiendo Pedro y los Apóstoles dijeron: Se debe obedecer a Dios, más que a los hombres (v. 29). ¡EL DIOS DE NUESTROS PADRES RESUCITÓ A JESÚS, a quien vosotros habéis matado 'colgándole de un madero'! (v. 30 = Dt 21,22). ¡A ÉSTE DIOS LO EXALTÓ A SU DERECHA COMO JEFE Y SALVADOR, para dar a Israel la conversión y el perdón de los pecados! (v. 31). Y nosotros somos testigos de estas palabras [= eventos], y el Espíritu Santo que Dios dio a los que le obedecen (v. 32).

Este brevísimo relato kerygmático, *prologado* por la narración sobre el encarcelamiento e interrogatorio de «los Apóstoles» (Act 5,17-28) y *epilogado* por la respectiva sobre la «liberación» de aquéllos y su «incesante» anuncio de «la Buena Noticia sobre Cristo Jesús» (Act 5,33-42), fue redactado por Lucas con una clara *unidad* literaria y temática: Las *inclusiones* literarias del verbo «obedecer» y del nombre divino «Dios» (vv. 29.32) así como la mención explícita de ese nombre divino —verdadero *vocablo temático* del relato— en todos los versículos, son claro indicio de su composición unitaria. Y determinan, a la vez, la *estructura* literaria del relato lucano: El tema de la «obediencia a Dios» *introduce* (v. 29) y, por cierto, *concluye* también (v. 32) el central *kerygma* o anuncio (vv. 30-31); encabezado éste por el *kerygma anastasiológico* (vv. 30-31) sobre la *resurrección* de «Jesús» por «el Dios de nuestros padres»

27. Act 4,7.10.12 muestra que «nombre» es un sustituto de «Jesús» o de su persona: L. Hartmann, *Ónoma*: EWNT II 1268-77: 127 ls; Cf. H. Bietenhard, *Ónoma*: ThWNT, V 276s.

\*. Cf. J. Schmitt, *Jésus réssuscité*, 12; U. Wilckens, *o.c.*, 45. 62. 133; B. Rigaux, *o.c.*, 86-88; G. Schneider, *o.c.*, I 394-97; J. Roloff, *o.c.*, 145s; R. Pesch, *o.c.*, I 216s.

(v. 30) y su «elevación» o *exaltación ascensional* por el mismo «Dios» a la dignidad de «Jefe y Salvador» (v. 31a), es completado con el *kérygma soteriológico* sobre el «don» divino «a Israel» de «la conversión y el perdón de los pecados» (v. 31b). Esta composición interna refleja pues el relato lucano:

Introducción: «¡Hay que obedecer a Dios...!» (v. 29)  
 Central relato kerygmático (vv. 30-31)  
 Kérygma anastasiológico (vv. 30-31a)  
 «¡Dios... resucitó a Jesús...!» (v. 30)  
 «¡Dios lo exaltó... como Jefe y Salvador!» (v. 31a)  
 Kérygma soteriológico (v. 31b)  
 Conclusión: Testimonio de «los obedientes a Dios» (v. 32).

A la luz de esta unidad y estructura del relato es ya fácil detectar la *interpretación* del mismo por Lucas. Aquél es fundamentalmente el kerygmático «testimonio» anastasiológico y soteriológico, prestado por «Pedro y los Apóstoles» junto con «el Espíritu Santo», en necesaria —«es preciso»— obediencia «a Dios». En calidad de «testigos» personales de la resurrección y exaltación de Jesús, aquéllos no sólo pueden hablar sobre «estas palabras» o eventos pascales: ¡Deben hacerlo! Así lo subraya introductoriamente Lucas, reproduciendo casi literalmente la respuesta de Sócrates en su autodefensa: «¡Es preciso obedecer a Dios, más que a los hombres!» (v. 29) <sup>1</sup>. Queda, pues, justificado el kérygma. Éste versa sobre la doble y complementaria gesta salvífica, realizada en «Jesús» por «el Dios de nuestros padres» o simplemente por «Dios» (vv. 30-31a). El análisis literario ha mostrado ya, que Él —«Dios»— es el verdadero protagonista de todo el relato y, por tanto, de su focal centro kerygmático. Éste comprende dos momentos, correspondientes a las dos gestas salvíficas complementarias: La resurrección y la exaltación. La primera es atribuida por Lucas al «Dios de nuestros padres» <sup>2</sup>, QUIEN «RESUCITÓ A JESÚS» (v. 30a) tras haber sido «matado» por las autoridades judaicas «colgándole de un madero» (v. 30b) <sup>3</sup> o crucificándole: las grandes gestas salvíficas del «Dios de nuestros padres» en favor de Israel *se prolongan* y, a la vez, *culminan* en la resurrección de Jesús, verdadera *cima* de la historia salvífica. Una gesta anastásica completada por la «exaltación» ascensional del Resucitado: «A ÉSTE LO EXALTÓ DIOS A SU DERECHA» O LO ELEVÓ AL CIELO COMO PLENI-

1. Es evidente el paralelismo literario con la apología de Sócrates: «¡Obedeceré a dios, más que a vosotros!» (Platón, *Apología*, 29b); Cf. A. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller* (StUNT 9), Göttingen 1972, 18s; así también K. Lake-H.J. Cadbury, *Acts 45*: E. Haenchen, *o.c.*, 245; G. Schneider, *o.c.*, 395; R. Pesch, *o.c.*, 216.

2. Expresión septuagintista (Éx 3,13; Dan 3,26.52; Cf. Éx 3,15; 4,5; Dt 11,21; 12,1, etc.) de Lucas: Cf. Act 3,13; 5,30; 22,14; Cf. 7,32.45 (¡sólo ahí en el NT!).

3. Cf. Dt 21,22 (LXX): Para el análisis de esta alusión septuagintista, cf. M. Rese, *o.c.*, 115s; B. Rigaux, *o.c.*, 87.

POTENCIARIO SUYO <sup>4</sup>, CONSTITUYÉNDOLE «JEFE Y SALVADOR» (v. 31a). Estos dos títulos cristológicos son complementarios, explicando y explicitando el segundo ¡«kai» epexegetico!— el significado cristológico del primero: El Resucitado fue constituido por Dios en la dignidad de «Jefe de la vida» integral del hombre <sup>5</sup>, por ser el mesiánico y divino «Salvador» <sup>6</sup> de los corporalmente muertos <sup>7</sup> y de los muertos por el pecado <sup>8</sup>. Este último aspecto soteriológico envuelven principalmente, sin duda, aquellos dos títulos en la redacción lucana: Así lo muestra la explícita *función soteriológica* del «Jefe y Salvador», como tal constituido por Dios «para dar a Israel la conversión y el perdón de los pecados» (v. 31b). Con este aserto culminó el kerygma de Pedro, concluido (v. 32) por el «testimonio» apostólico «de estas palabras» o eventos <sup>9</sup> (v. 32a): De resurrección de Jesús <sup>10</sup> y de su «exaltación» ascensional <sup>11</sup> así como del perdón de los pecados <sup>12</sup>. Un testimonio, precisa Lucas, prestado también (= «kai») por «el Espíritu Santo» o el don de «Dios» <sup>13</sup> a los que le obedecen en la fe <sup>14</sup>. Por lo demás, la *impronta trinitaria* de ese kerygma anastasiológico es evidente: «Dios» tomó la iniciativa de resucitar y exaltar «a Jesús» como mediador de la salvación (vv. 30-31), dando también al «Espíritu Santo» como principal testigo de aquel evento pascual (v. 32).

2. El kerygma de Pedro, sin embargo, no es creación lucana: Tras esa redacción literaria y teológica del cuarto kerygma apostólico por Lucas late una prístina tradición judeo-cristiana o de la comunidad palestinese, de *historicidad* sustancial, altamente probable.

Ya el tema incluyente de la «obediencia a Dios» (vv. 29.32) no es propio

4. Act 2,33. Sobre el significado ascensional de la «exaltación» de Jesús, Cf., G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu* (StANT 26), München 1971, 226-32: 232; J. Dupont, *Nouvelles études*, 257s.

5. Act 3,15.

6. Este título traduce la dignidad regio-mesiánica (Cf. Act 13,33; Lc 2,11) y divina (Cf. Lc 1,77; 2,11) del Resucitado: Cf. S. Sabugal, *Christós*, Barcelona 1972, 72-74.

7. Cf. Lc 8,49-50. 54-55.

8. Cf. Lc 7,48-50; 19,7.10; 1,76-77; Act 2,21; 4,12; 16,31.

9. Así con A. Loisy, *Actes* 282s; E. Haenchen, *o.c.*, 205. Cf. Lc 1,37.65; 2,15.19.51. Act 10,35; 13,42. Ese significado («palabra» = evento) tiene frecuentemente «la palabra» en el AT (Cf. W. Bauer, *Wörterbuch zum NT*, 1458; W. Radl, *Rêma: EWNT III 505-7: 506* (bibliogr.) y en la literatura judeo-palestinese: Cf. M. Jastrow, *Dictionary*, I 278 (*ad voc.*, 2).

10. Cf. Lc 24,48; Act 1,22; 2,32; 3,15; 10,41.

11. Cf. Act 1,9-11.

12. Cf. Lc 24,47-48.

13. En el contexto de la pneumatología lucana (Cf. S. Sabugal, *Abbá. La Oración del Señor*, Madrid 1985, 232-34 (bibliogr.), «el Espíritu Santo» es «el don de Dios» (Act 8,20; Cf. 10,45; 11,17; 15,8; Lc 11,13) por excelencia: Cf. S. Sabugal, *o.c.*, 233s.

14. Así con A. Loisy, *Actes* 283. En virtud del «Espíritu» son los Apóstoles «testigos» de aquellas «palabras» o eventos pascales (Lc 24,46-49; Act 1,8); Cf. G. Schneider, *o.c.*, 225.

de Lucas <sup>15</sup>, quien lo tomó probablemente de la *tradicón* paulina sobre «la obediencia de la fe» <sup>16</sup>; Pablo, sin embargo explicita *ya* el significado de la «obediencia» (= la fe), *todavía* implícito en el kerygma apostólico: Así pudo expresarse *históricamente* Pedro, como lo refleja por lo demás el *semitismo* de la comparación exclusiva latente bajo el aserto «es preciso obedecer a Dios más que a los hombres» = «Hay que obedecer a Dios, no a los hombres» (v. 29) <sup>17</sup>. Netamente *semítico* es asimismo el asíndeton del v. 30, construcción no lucana y sí «altamente característica del arameo» <sup>18</sup>; por lo demás, no específicamente cristiana y sí *judaica* es atribuir la resurrección de Jesús a «Dios» (v. 30a), único agente de la resurrección en el judaísmo antiguo <sup>19</sup>: también es *tradicional* la paráfrasis de la crucifixión de Jesús (v. 30b) mediante la alusión veterotestamentaria «colgándole de un madero» (Dt 21,22): su contexto lo cita efectivamente Pablo <sup>20</sup>, reasumiendo sin duda Lucas esa tradición cristiana <sup>21</sup>. La diferencia entre la alusión lucana y la cita paulina, sin embargo, es evidente: Mientras que Pablo interpretó ya soteriológicamente dicho texto en función de Quien —el Crucificado— «se hizo maldición por nosotros», Lucas precisa *sólo* el hecho de la crucifixión <sup>22</sup>. Esta veterotestamentaria alusión irreflexiva de la crucifixión no es pues típicamente cristiana <sup>23</sup> y sí es probablemente *previa* a la tradición paulina, pudiendo remontarse por tanto al kerygma *histórico* de Pedro <sup>24</sup>. Una tradición antigua y ciertamente judeo-cristiana reflejan también los títulos «Jefe» y «Salvador» (v. 30a) <sup>25</sup>: Si aquél —«Jefe»— es un «*tradicional* título de Cristo» anclado en la *judaica*

15. La misma estadística sobre el uso del verbo «peitharchéin» es elocuente: Mt 0, Mc 0, Lc 0+ Act 3.

16. Rm 1,6; Cf. 6,16; 15,18; 16,19; 2Cor 10,5. A este respecto, Cf. A. Viard, *Saint Paul Épître aux Romains*, Paris 1975, 38s; H. Schlier, *Der Römerbrief* (HerdersThKNT VI), Freiburg 1977,29.

17. Cf. M. Black, *An aramaic approach*, 117.

18. M. Black, *o.c.*, 56.59. Lucas evita el asíndeton: Cf. H.J. Cadbury, *The style*, 147s.

19. Cf. STR.-BILL., I 523.

20. Gál 3,14 (= Dt 21,23).

21. Así con B. Rigaux, *o.c.*, 87; Cf. también U. Wilckens, *o.c.*, 132.

22. Cf. U. Wilckens, *o.c.*, 126; M. Rese, *o.c.*, 116; B. Rigaux, *o.c.*, 87.

23. La tradición cristiana interpretó soteriológicamente la crucifixión: Cf. Gál 3,13s; Rm 6,6; Ef 2,16; 1Pe 2,24.

24. Con razón se afirma que «este modo bíblico de designar la crucifixión de Jesús conveniría más a una *predicación*, que a una declaración judicial»: A. Loisy, *Actes* 282. Del todo inexacto es, pues, caracterizar aquella alusión a Dt 21,22 «como específicamente lucana» (U. Wilckens, *o.c.*, 133), y afirmar que Lucas quiso «corregir» la interpretación paulina: M. Rese, *o.c.*, 116.

25. En el uso de esos dos títulos, «Lucas varió quizá una *tradicional* forma del kerygma...»: O. Bauerfeind, *Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte*, Tübingen 1980, 94; así también U. Wilckens, *o.c.*, 176-177.

mesianología <sup>26</sup> y, por tanto, propio de la *judeo-cristiana* tradición antigua, a ésta se remonta también el título «Salvador», como lo muestra su *tradicional* uso preluano <sup>27</sup> y sus raíces en la esperanza mesiánica del *Judaísmo* antiguo <sup>28</sup>; por lo demás, la total ausencia de una interpretación cristológica en el uso de esos dos títulos por el kerygma apostólico, constante aquélla en el uso de los mismos por la tradición cristiana <sup>29</sup>, muestra ya su arcaicidad o su posible empleo por el kerygma *histórico* de Pedro <sup>30</sup>. Ciertamente *preluana* es la «exaltación» ascensional de Jesús por «Dios a su derecha» (v. 31a) <sup>31</sup>, como se refleja en la falta de los lucanos títulos cristológicos «el Señor» y «el Hijo del hombre» al citar dicho texto (Sal 110,1) veterotestamentario <sup>32</sup>; Lucas reasumió, pues, la «*tradicional*» interpretación cristológica de aquel texto por la Iglesia primitiva, «para expresar e ilustrar su fe en la glorificación celeste del Resucitado» <sup>33</sup>; el kerygma apostólico, por lo demás, trasluce una tradición *previa* a la interpretación netamente cristiana —cristológica y soteriológica— de los textos sobre la gloriosa sesión del Resucitado <sup>34</sup> y, por cierto, en la línea de la interpretación mesiánica del Sal 110,1 por el *palestinense* Judaísmo antiguo <sup>35</sup>: Así pudo expresarse el kerygma *histórico* de Pedro. Análoga valoración merece sin duda la restricción «a Israel» de «la conversión y el perdón de los pecados» (v. 31a): Tanto la desintonía con el soteriológico universalismo lucano <sup>36</sup> como la falta de la «prioridad» salvífica de Israel <sup>37</sup>, muestra que aquí resuena «el *más antiguo* eco» del kerygma apostólico <sup>38</sup>, sintonizando aún con la misión *prepascual* de los Doce sólo «a las ovejas perdidas de la casa de Israel» <sup>39</sup>. También la conclusión del relato lucano (v. 32) refleja una prísti-

26. Cf. G. Johnston, *Christ as Archegós*: NTS 27 (1981), 381-385.

27. Ef 5,23; Fil 3,20; 2Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6; 2Pe 1,1.11; 2,20; 3,2.18: Cf. W. Foerster, *Sotér*: ThWNT VII 1015-18: 1016s; K.H. Schelkle, *Sotér*: EWNT III 781-84: 783s (bibliogr.).

28. *IHen* 48,7; *TestLevi* 2: Cf. STR.-BILL., I 68.

29. «Jefe»: Cf. Act 3,15; Hebr 2,10; 12,2. «Salvador»: Cf. los textos citados, *supra*, n. 27.

30. La *diferencia* entre el uso de ambos títulos entre Act 5,31 y en los demás textos neotestamentarios (Cf. *supra*, n. 29) así como su trasfondo (*judaico* Cf. *supra*, nn. 26.28), son indicios de una tradición *judeo-cristiana*, no helenístico-cristiana: Contra U. Wilckens, *o.c.*, 177.

31. Cf. J. Dupont, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (LD 118), Paris 1984, 218-289.

32. Lc 20,41-44; 22,69. Para su análisis, Cf. J. Dupont, *o.c.*, 287-89.

33. J. Dupont, *o.c.*, 293s. A esta conclusión llega el autor, tras el análisis de los textos sobre «la gloria presente de Cristo exaltado»: *Id.*, *o.c.*, 247-58.

34. El mismo *Cristo* «se sentó a la derecha de Dios» (Hebr 8,1; Mc 16,19) e «intercede por nosotros» (Rm 8,34).

35. Así el judaísmo apócrifo (Cf. *IHen* 45,3; 51,3; 55,4; 61,8; 62,2; 69,27) y rabínico: Cf. STR.-BILL., IV 452-60: 452-53.459s; S. Sabugal, *Christós*, Barcelona 1972,99.

36. Cf. Lc 24,47; Act 2,38s.

37. Act 3,26.

38. O. Bauerfeind, *o.c.*, 94.

39. Mt 10,5b-6: Cf. J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart 1959, 16-21.

na tradición judeo-cristiana: Así lo refleja ya el reiterado uso no lucano de la partícula «kai» o de la construcción paratáctica, «múcho más frecuente en *araméo* que en griego»<sup>40</sup>; no lucano y sí *semítico* es asimismo el significado de «estas palabras» = eventos<sup>41</sup>, remontándose también a la *tradición* preluca- na no sólo la expresión «el Espíritu el Santo»<sup>42</sup> y su «don» por «Dios»<sup>43</sup>, sino también el tema no lucano sobre el Espíritu Santo como «testigo»<sup>44</sup> así como la temática sobre la «obediencia» fiel «a Dios» o la prestada por «los obedientes [= creyentes] a Él»<sup>45</sup>. Por lo demás, la *posterior* interpretación so- teriológica de la crucifixión<sup>46</sup> y muerte de Cristo<sup>47</sup> así como de su resurrección<sup>48</sup> y exaltación<sup>49</sup> *aún falta* en esta predicación de Pedro (v. 30) y, por tanto, es indicio de su *vetustez* kerygmática.

Estos análisis histórico-tradicionales muestran, pues, que el relato sobre el cuarto kerygma apostólico *no es* una creación literaria o «composición luca- na»<sup>50</sup>. Tras su redacción por el autor de Actos late, por el contrario, «un *núcleo de la tradición* preluca»<sup>51</sup>; y tanto sus datos arcaicos, como la falta de títulos cristológicos —el Mesías, el Hijo de Dios, el Señor— y profesiones de fe característicos aquéllos y éstas de la tradición cristiana, sin olvidar la pre- sencia de los frecuentes semitismos mencionados, son otros tantos indicios ob- jetivos de que aquella tradición no sólo se remonta con seguridad a la *Comu- nidad palestinese* sino también hunde sus raíces en el *kerygma histórico* de Pedro: A la «severa prohibición, impuesta por las autoridades judaicas, de «enseñar en el nombre de» Jesús (v. 28), Pedro contrapone la necesidad de creer u «obedecer a Dios, no a los hombres» (v. 29); así justifica su kerygma: «¡Dios resucitó a Jesús, a quien vosotros matasteis colgándole de un madero! ¡A éste Dios lo exaltó a su derecha como Jefe y Salvador, para dar a Israel la conversión y el perdón de los pecados!» (vv. 30-31); un kerygma concluido

40. M. Black, *o.c.*, 61-69: 61. Lucas evita en lo posible «kai» y la sustituye por «de»: Cf. J.C. Hawkins, *o.c.*, 150; H.J. CADBURY, *o.c.*, 142s; M.-J. Lagrange, *Luc XVI*.

41. Cf. *supra*, n. 9.

42. Frecuente en Lc+Act, es ya usada por varios prelucaños escritos del NT: Cf. G. Schneider, *o.c.*, 397, n. 108.

43. 1Tes 4,8; 1Cor 2,12; 6,19; 2Cor 1,22; 5,5; Rm 5,5; Cf. Gál 3,14; 4,6; Rm 8,15s; Ef 3,16; 4,30; Tit 3,5.

44. Hebr 10,5; Cf. 1Jn 5,6. En Lc+Act «el Espíritu Santo» *no es sujeto* del testimonio, si- no su *instrumental* «fuerza» divina: Act 1,8; Cf. Lc 24,28s.

45. Cf. *supra*, nn. 15-16.

46. Cf. *supra*, n. 22.

47. Cf. 1Cor 15,3; Rm 4,25 etc.

48. Cf. *supra*, n. 23.

49. Cf. Ef 2,6; 4,8-13; Fil 3,21; 1Cor 15,24-28; Hebr 9,24; 10,12-14.19-21.

50. Contra G. Schneider, *o.c.*; 387; así también U. Wilckens, *o.c.*, 45.62.

51. R. Pesch, *o.c.*, 213; lo subraya reiteradamente B. Rigaux, *o.c.*, 87s.

con el testimonio confirmante: «*Y nosotros somos testigos de estos eventos, y el Espíritu Santo dado por Dios a los que le obedecen*» (v. 32). La tradición judeo-cristiana, subyacente al relato lucano, nos conservó pues, sustancialmente el kerygma primitivo del Apóstol. Aquella tradición y este kerygma anastasiológicos —añadámoslo— contenían y confesaban ya la *fe trinitaria* en el «Dios» que, si resucitó y exaltó a «Jesús» como único mediador de la salvación, también otorgó «el Espíritu Santo» para ser —con los apóstoles— testigo de aquel anastásico evento salvífico: ¡La confesión trinitaria de la Iglesia late ya en el kerygma pascual! Valientemente anunciado éste ante las autoridades judaicas y con el riesgo —qué duda cabe— de la propia vida, como «testigo» de «los eventos» pascuales y a impulso del «Espíritu Santo» les propuso Pedro aquel anuncio anastasiológico y soteriológico, en obediencia creyente «a Dios».

S. SABUGAL

*Instituto Patristico «Agustinianum» (Roma)*

# Hacia un cristianismo postmoderno

## I. REALIDADES BÁSICAS DEL MOMENTO ACTUAL

—*La era de la sociedad industrial ha terminado.* El hombre no es para la producción sino la producción para el hombre. Se rechaza así el modelo productivo masificador de la sociedad industrial tradicional, en Occidente y en el Este (A. Toffler, *La tercera ola*), que ha constituido Europa. La disolución de Occidente ha comenzado <sup>1</sup>. También la del Este.

---

1. La producción como realidad central de la vida y la sociedad industrial se disuelve: BAUDRILLARD, J., *El espejo de la producción*. Trad. castellana de Gedisa, Barcelona 1980. Alvin Toffler también ha subrayado que el problema no es capitalismo o marxismo sino producción o qué. Es *La tercera ola*. Ahora Nietzsche ya no es discutible, todos lo vemos con nuestros propios ojos: «¿Cómo es posible que todo amenace ruina? ¿Cómo se encuentra reducido a escombros lo que los filósofos consideraban más duradero que el bronce? ¿Qué equivocada es, desgraciadamente, la respuesta que se sigue dando a esta pregunta!: que 'todos se olvidaron de cuestionar las hipótesis, de examinar el fundamento, de someter a crítica a toda la razón'»: NIETZSCHE, F., *Aurora*. Reflexiones sobre la moral como prejuicio. Traducción castellana de E. López Castellón, PP.P.S.A. Madrid 1984, 29, prólogo n. 3. Es la más profunda crisis de Europa «como forma de vida espiritual». En segundo lugar la forma de esta crisis caracterizada como nihilismo hace presagiar una futura transmutación de todos los valores, el hundimiento de nuestro paradigma cultural y la emergencia de otro radicalmente nuevo, en el que habrá desaparecido 'el hombre' (como objeto y sujeto del saber), hombre abstracto y atomizado del humanismo burgués. No es otro el sentido que tiene para Foucault, la promesa —amenaza del superhombre— el hombre 'superado': MOREY, M., *Lectura de Foucault*. Taurus, Madrid 1983, 22. De este modo en la postmodernidad todo es inestabilidad. La postmodernidad tiene que investigar constantemente sobre situaciones o sistemas inestables (LYOTARD, 106). Ahora el sistema es inestable (Ib., 106). Y lo mismo en los ideales: «Simplificando al máximo, se tiene por 'postmoderna' la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Ésta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero, ese progreso, a su vez, la presupone»: LYOTARD, J.F., *La condición postmoderna*, Madrid 1984, 10. Todo esto debe entenderse «sobre la base de un análisis de la postmodernidad que la tome en sus características propias, que la reconozca como campo de posibilidades y no la conciba sólo como el infierno de la negación de lo humano»: VATTIMO, *El fin de la modernidad*, 19. No hay que vivir esta situación, por tanto, como un drama sino como una nueva posibilidad que Dios nos ofrece y que hemos de afrontar con lucidez: Ib., 57: «Nietzsche describió esta situación al oponer al hom-



—*Se ha terminado también la era de las ilusiones revolucionarias.* La creencia en la revolución instantánea y en los cambios repentinos ya no existe como esperanza generalizada en la humanidad. Hoy crece la conciencia de que la revolución ha de ser necesariamente también una revolución ética o sencillamente no será. Se pretende un ser humano mucho más personalizado. Y esto se expresa diciendo que estamos en la caída del imperialismo (Roszak), e incluso del autoritarismo democrático.

—*Tampoco tiene ya futuro el revolucionarismo violento,* como forma de transformación de la realidad y en concreto de la sociedad. De este modo nos encontramos ante un mundo nuevo.

—*Toca también a su fin la época de las grandes ideologías, y de las teorías globalizantes que enmascaran la realidad en vez de revelarla.* Así ocurre con el marxismo y también con el cristianismo en cuanto se convierta en ideología o teoría utilitaria. La época de los grandes relatos ha terminado. Por eso se impone el pasar de las meras ideas a un mundo de vivencias auténticas y concretas, o no será posible llegar al hombre actual sólo con una fe muerta. Sólo se puede llegar a las personas por medio de personas y a las comunidades por medio de comunidades vivas. Lo demás es poesía... (E. Nuntiandi 21, 41, 60, 69, 72, 76). Se trata de una nueva forma de pensar, de vivir, y de actuar sobre la realidad. Hay una *crisis global de valores* y de formas vitales. Se tiene la impresión de que lo que antes valía ahora no vale. Así nos encontramos ante una *crisis de identidad*, ante una *gran falta de confianza en la comunidad* (Greinacher) y con poca esperanza en el *sentido de la misión* y el destino de la humanidad.

En general se puede señalar una *gran falta de sensibilidad* hacia las personas, hacia la solidaridad y hacia el sentido de la realidad; se podría decir que estamos ante una *gran anemia emocional* y ante una *desubstancialización de la realidad* (Lipovetsky) a todos los niveles. Ante esta situación es necesario

que todavía resentido que vive como un drama la pérdida de las dimensiones patéticas, metafísicas, de la existencia, el hombre de buen carácter, que está 'libre del énfasis'. La cosa se presenta más o menos así; es como «el estallido de los grandes relatos: instrumentos de la igualdad y de la emancipación del individuo liberado del terror de los megasistemas, de la uniformidad de lo verdadero y por ello a merced de la inestabilidad experimental y de los 'contratos temporales', en estrecha congruencia con la desestabilización y particularización del narcisismo. La denuncia del imperialismo de lo verdadero es una figura ejemplar del postmodernismo»: LIPOVETSKY, *La era del vacío*, 1987, 2ª, 114-115. Es la caída de la fe en el progreso con sus referencias providenciales y metahistóricas (la providencia ya no es controlable-Lyotard), cae la fe triunfalista: «La disolución tiene que ver, por un lado, con el proceso mismo de secularización; en efecto, Gehlen dice que la secularización 'consiste en general en el hecho de que las leyes propias, específicas, del mundo nuevo sofocan la fe, o, mejor dicho, no tanto la fe como su certeza triunfalista (die siegesbeglückte Gewissheit)»: VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, Sedisa, Barcelona 1986, 94.

emprender una recuperación a fondo de la identidad, de la intimidad, de las *convicciones personales propias* y, en definitiva, del individuo y de la persona de manera que se pueda comenzar a vivir de nuevo entre personas, de persona a persona, y no meramente como personal (Paul Goodmann). También debemos intentar una *recuperación de la confianza en la comunidad*, en la propia vocación que es también con-vocación, y solidaridad mediante un sentido real de los demás (Finkielkraut, P. Blanquart). Solamente así será posible recuperar también de nuevo *la confianza en la misión* de modo que no haya que decir con M. Kundera: nadie tiene ninguna misión.

Por lo demás nuestro mundo tiene más necesidad de ser *persuadido-seducido* que mandado (le muestras a un niño unas avellanas y le atraen —san Agustín—), nuestras gentes necesitan más de *nuestra convicción que de nuestra imposición*. Incluso hoy es aún más necesaria la convicción que el cumplimiento. Nuestro hombre se encuentra hoy ante un *inmenso desierto* (personal, social y universal), se ha roto el sentido y el contagio de la masa y la soledad acecha y asoma por todas partes, incluso en la comunidad. A su vez el mundo actual es enormemente *narcisista* y *ombligista-individualista*. Cada cual se centra irracionalmente en lo suyo y así pretende recuperar su vida, no ve que el que quiera retener su vida la perderá. A veces el hombre actual pretende amarse a sí mismo de tal manera que no necesite ser amado nunca de los demás. La consigna hoy se resume así: cada cual a su burbuja (Baudrillard) <sup>2</sup>.

En cualquier caso, necesitamos ser personas, no cosas, sujetos no objetos. Si hemos de amar al prójimo como a nosotros mismos pero realmente no nos amamos a nosotros mismos, entonces amar al prójimo como a sí mismo resultaría una gran ironía. En cuanto a la vida comunitaria y la misión, necesitamos dejar de ser camellos que llevan el largo fardo de la convivencia y la evangelización por el desierto, para convertirnos en creadores y alentadores de la propia empresa, desde la empresa común y la misión universal de la Iglesia en el mundo actual. Solamente así es posible superar la revolución inhumana, el dominio vigente y aparcar de una vez por todas las reverendas vaguedades insubstanciales.

---

2. BAUDRILLARD, J., *El otro por sí mismo*. Anagrama, Barcelona 1988, 34: «Hoy la ley es: a cada cual su burbuja». Ib., 35: Anteriormente, la obsesión consistía en parecerse a los demás y perderse en la multitud. Obsesión de la conformidad, manía de la diferencia. Hace falta una solución que nos libre de parecernos a los demás. Hoy consiste en «parecerse únicamente a uno mismo».

## II. ESTO ES LO QUE HAY

Si este cambio no se produce en nosotros, seremos inevitablemente arrastrados por la situación actual que globalmente, y siguiendo a Lipovetsky, puede describirse así:

### 1. *Seducción sin parar*

El hombre pretende hacerse el dueño y el *centro absoluto* de la realidad <sup>3</sup>. La persona tiende a conducir todo hacia sí misma. Pretende ser insaciablemente el centro del mundo y del grupo y por tanto muestra un amor absoluto a todo lo que le refleja y obedece, y un rechazo sin límites a cuanto le molesta. Es un amor absoluto hacia sí mismo, lo demás no importa. Y no es que tratemos de engañar a los demás, sencillamente nos engañamos a nosotros mismos de tan buenos que nos creemos, pensamos y somos. Así la persona se ve mucho mejor de lo que es, rechaza siempre a quien le critica y por tanto no puede mejorar. Este proceso termina además en estrategias fatales porque crea en la persona la compulsión del propio espectáculo (Baudrillard), y esto lleva consigo: pérdida del sentido del prójimo, exacerbación del instinto de prestigio (Marvin Harris) por el que utilizo cuanto puedo a los demás sin reparar en miramiento alguno.

El defecto clave de esta situación es que la persona patina sobre sí misma y no es capaz de enganchar con la realidad. Esto produce y es producto de una anemia emocional o gran insensibilidad hacia los demás; finalmente se produce una *desubstancialización de la vida* y del sentido de la persona. La posibilidad positiva de esta situación sería: el intento fuerte de una recuperación de la propia identidad, poco a poco se trata de reencontrar a la propia persona, la

---

3. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, 1987, 2.<sup>a</sup>. Hoy se busca el derecho a guiarse a sí mismo, a no ser conducido desde el exterior (Ib., 87) y casarse por amor (Ib. 89). Hay una desublimación general y «un trabajo de destitución de las alturas y majestades está en marcha» (Ib., 89), es una renuncia a la 'organización jerárquica' de las cosas, se revaloriza lo cotidiano y la dignidad de lo menor, es el *homo aequalis* (Ib. 90). El hedonismo es ahora el valor central: «En este sentido, el postmodernismo aparece como la democratización del hedonismo, la consagración generalizada de lo nuevo, el triunfo de lo 'anti-moral' y del antiinstitucionalismo (D. Bell, 63), el fin del divorcio entre los valores de la esfera artística y los de lo cotidiano» (Ib. 105). Al ombligista sólo le importan sus problemas, se cree el centro del mundo: «El individualista no sueña sino consigo mismo, él no sueña al Otro» (ALERGET, J., *L. et V.*, 36 (1987) 31. Así el cristianismo actual tiende a realizarse según el único criterio de 'se sentir bien', pero sin compromiso ni vida concreta. Se busca sobre todo la propia expansión: sincretismo, espectáculo, emoción, calor. La espiritualidad ya no es un fin: vivir para Dios, sino un medio del narcisismo propio: BLANQUART, P., *L. et V.* 36 (1987) 76 y 75.

intimidad perdida y sobre todo de ganarse unas convicciones propias y auténticas. Si esto falta viene:

## 2. *La indiferencia pura* <sup>4</sup>

Tan característica del mundo actual. La gente, como gran masa, ha desaparecido. En cierta manera ya no hay masa. La masa hace muy diversas cosas. En cierto modo, ya no puede llamarse masa. Esta situación produce un auténtico desierto humano aunque numéricamente haya mucha gente. Las mismas fiestas populares ya no tienen, como antes, objetivos comunes, cada cual va a lo suyo. Esta descomposición de la masa y la situación de indiferencia se produce, entre otras razones, por ciertas experiencias de desastres e insolidaridades que están muy generalizadas incluso a niveles mundiales. Entre ellas pueden enumerarse las siguientes: destrucción de naciones, ciudades y pueblos enteros (Hiroshima, Vietnam, etc.); desarraigo y éxodo rural y ciudadano; grandes accidentes, guerras o terremotos, etc. Lo cierto es que todo es desierto, vacío y desolación, no hay nada que valga la pena; el desierto cada día gana más espacio al mundo civilizado, se ve la gran potencia de lo negativo; además el trabajo cada vez tiene menos sentido y se parece más bien a un secuestro laboral; ya no hay trabajo en común.

Toda esta situación conduce a una desafección general a las instituciones, a los valores y a las finalidades que habían justificado la vida común en las épocas anteriores. El desierto crece así, cada vez más: en el saber-ciencia-escuela, en el poder-política, en el trabajo y convivencia-sociedad, en el ejército, en la familia, en la Iglesia, en las congregaciones y sindicatos... Ya no se vive según principios generales ni estrategias globales—. En el trabajo, el absentismo laboral es cada vez más frecuente. El frenesí del fin de semana y de las vacaciones crece también sin cesar. Retirarse del trabajo es una de las aspiraciones más generales hoy día. La familia va por caminos muy semejantes: crece el divorcio, las generaciones diversas no se entienden, los viejos caminan al asilo, resignados, como mal menor. En cuanto al ejército baste decir que escapar hoy al servicio militar se considera casi un honor, como antes el ser valiente. En la Iglesia hay una gran crisis de confianza. El problema vocacional nos indica hasta qué punto tiene hoy sentido, para muchos, comprometerse definitivamente y con seriedad. Los sindicatos se encuentran, como los partidos, con grandes problemas de afiliación; y más aún, les resulta muy difícil manejar los procesos reivindicativos. Así en la última huelga de la enseñanza en España —mayo 1988— vemos lo siguiente: los sindicatos firman un prea-

---

4. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Gallimard, 1985 (en francés) 39 y ss.

cuerto, pero los profesores no lo refrendan, entonces los sindicatos declaran huelga indefinida, pero los profesores no la siguen y aquéllos se ven obligados a desconvocar. En cuanto a actitudes generales hay que destacar el sentido del esfuerzo, cada vez tiene menos defensores y practicantes; lo que se lleva es en todo: mínimo esfuerzo y mínimo interés, que es una práctica miserabilista pero generalizada. Parece que el sentido de la fuerza de voluntad y el espíritu de sacrificio hubieran abandonado nuestro mundo.

En este desierto apático, las cosas que funcionan, vgr. en la sociedad, lo hacen a base de especialistas que son como los últimos sacerdotes de lo que queda de religión-solidaridad en nuestra época (Nietzsche); la vida se presenta así como un gran espacio vacío en las galaxias donde un conjunto de astronautas absolutamente independientes viajan en medio de un espacio en el que reina el frío de la indiferencia emocional y una enorme pesadumbre inhumana. Vivimos hoy la vida de los espacios sin afectos. Por eso es ahora más necesario que nunca recuperar a la persona viva, del hombre muerto con una vida personal, en la que se recupere el sentido de la misma, a fondo, para que luego pueda ir hacia los demás. El primer paso es, pues, *cuidarse a sí mismo* —paso fundamental— para recuperar la sensibilidad y el amor al prójimo desde la propia individualidad. (*Lumière et Vie*, 184 (1987) *Aujourd'hui l'individualisme*)<sup>5</sup>.

Esta situación nos obliga a plantear hoy de nuevo el problema del individualismo sin reducirlo únicamente a la idea de egoísmo. Condenar sin más el individualismo actual en bloque nos quitaría toda posibilidad de redimirlo. Por tanto, actualmente, hay que intentar una nueva comprensión del individuo que le impida cerrarse solamente en puro egoísmo. Así el *individualismo*

---

5. Todo el número de *Lumière et vie* 184 (36) (1987) está dedicado al análisis del fenómeno actual del individualismo. En la editorial p. 4 se dice lo siguiente: «Porque la seducción individualista nace, al parecer, de una debilidad inherente al ser humano: no saber amarse sencillamente a sí mismo. Pero entonces qué sentido puede tener el amar al prójimo como a sí mismo» (trad. nuestra). Y algo de esto «Es ciertamente lo que sugiere Milosz: el individualismo, como último refugio —tangible, palpable— de una imaginación y de una razón desorientadas» (L. et V. 184 (1987) 24: SIMÓN, M., «L'individualisme au miroir de la philosophie contemporaine en France» (trad. nuestra). El individualismo también puede ser un día el individuo libre y responsable en una sociedad y estilo de vida donde cada cual es dueño de su destino (LAURENT, A., *De l'individualisme*. Enquête sur le retour de l'individu. Paris PUF 1985). Ib. 6. Es la persona que habla en nombre propio y tiene una vida personal interior, unificada y propia (Ib. 7), así lo entiende J.P. Vernant. Es el cristianismo mismo quien crea la persona (B. Henry-Levy, M. Gauchet). Es el personalismo cristiano frente a esta otra moral que denuncia Nietzsche: «Se considera bueno todo lo que, de un modo u otro, responde a este instinto de agrupación (ser un gran cuerpo) y sus diversos subinstintos. Ésta es la corriente fundamental de la moral de hoy, con la que se funden la simpatía y los sentimientos sociales». *Aurora*, M. 1984, 122. Esto ha destruido a las grandes personalidades (M. LÉGAUT, *Creer*, 134). No hay que decir sin más que todo individualismo es desmovilizador, porque el nuevo movimiento estudiantil de 1987 lo desmiente. Lo mismo los jóvenes.

*actual* debería comprenderse como un nuevo intento de un nuevo sistema de personalización. De ahora en adelante la persona tendrá que *vivir por sí misma*, sin esconderse en el propio refugio como el caracol. Cada uno tendrá que ganarse sus propias convicciones. Así esta sociedad nueva, individualista, que nosotros preferimos llamar personalista, tendrá que hacer posible la constitución de una identidad propia que no puede dictarse desde fuera y donde cada uno tiene que ver cómo puede hacerse, sentirse y creerse. Cada persona tiene que enfrentarse con la propia situación y decidir ella lo que ha de vivir; no puede vivir de prestado o de la vida ajena como ha sido tan frecuente. Por eso hoy no vale disolverse en la comunidad. Ahora cada cual ha de romper un poco, o un mucho, con su rutina y hacer realmente él mismo las cosas. La comunidad es algo que hay que recuperar después, una vez recuperada la persona. Este planteamiento es fundamental en el pensamiento actual, débil, posmoderno. Sin esa identidad actual, la persona se esfuma y se disipa. Y entonces ya no es posible hacer realmente nada; nos falta el hombre. Esto nos advierte de por qué han caído tanto las euforias políticas y está, en cambio, en alza, la aceptación de grupos cívicos de convivencia, y, en nuestro caso, por qué aumentan los grupos de oración mientras se rechazan los grandes discursos teológicos.

Hay que darse cuenta, por tanto, de la necesidad de cultivar la dimensión íntima de la fe y no hacer una religión puramente fría y fraternalmente anémica. Por eso adquiere cada vez mayor importancia la experiencia personal de la fe y de la oración en el cristianismo actual.

Ciertamente la persona, al cultivar esa intimidad corre un grave peligro de caer en el narcisismo. Así se crea una crisis suplementaria en la oración. No es ya sólo el miedo al esfuerzo y la conversión o la mitología del trabajo profesional sino que el egoísmo oracional deja a la fe ayuna de compromiso y la vuelve absolutamente increíble. El verdadero individualismo-personalismo nos debería llevar a amar al prójimo como a uno mismo, pero si uno no se ama realmente a sí mismo o se ama realmente mal a sí mismo, entonces amar al prójimo como a sí mismo será un cinismo egoísta y ridículo. Así vemos cómo la kenosis —el anonadamiento—, a ejemplo de Cristo, es imprescindible para la misión (*Filipenses 2,3-11*).

En cuanto al problema del *desierto* y la indiferencia, tenemos que acostumbrarnos a enfrentarnos con nuestra propia soledad. Darnos cuenta que es una tarea absolutamente imprescindible de la que no podemos huir. Solamente así podemos encontrarnos realmente con nosotros mismos y trabajar por conseguir un nivel fundamental de convicciones personales que es lo mínimo necesario para vivir con autenticidad. Aunque estemos en un mundo apático no debemos dejarnos llevar, nuestra fe no puede ser una fe tan general que se

convierta en una fe supuesta pero no vivida. Es absolutamente imprescindible cambiar nuestra fe muerta por una fe viva o no podremos ir a ninguna parte.

### 3. *Modernidad y postmodernidad*

Los enunciados de la modernidad, vgr. en la vida social, pueden resumirse así: a) es necesario un orden social y político para que triunfar tenga sentido. b) El triunfo es el resultado de la racionalización de nuestra conducta. Y c) en nuestro mundo triunfar significa: tener poder económico, poder social y poder político (Tierno Galván, E., *Idealismo y pragmatismo en el s. XIX español*).

La postmodernidad no deja en pie ninguno de estos enunciados. Hoy vemos el orden social no como un medio para triunfar sino *para vivir*. Se rechaza el orden porque está, con mucha frecuencia, siempre en función de unas personas concretas que intentan controlar hasta la providencia (Lyotard). Se rechaza la teoría del trabajo. No es verdad que triunfa el que más trabaja, los que más se entregan, ni mucho menos. Y ésta es ya una vieja tragedia del mundo y de la fe (libro de Job). Triunfar para un postmoderno tampoco significa tener poder, sino que triunfar hoy es : estar bien, vivir bien, sentirse bien. Ahora hay más gente que realmente se cree que triunfar es estar contento, en coherencia y tranquilidad, en paz consigo mismo. Y no con una idea general o metanarrativa que nos justifica en todo (Lyotard).

Así, hoy día, el individualismo no se identifica ya simplemente con el egoísmo. De hecho ha sido el cristianismo el que ha creado la idea de persona (Henry-Levy) humana y de personalización de la vida. El creyente no se contenta, solamente, con sentirse bien. Creemos en el sentido vocacional de la vida y en la esperanza de la misión y la fraternidad humana. Así el creyente al ser fiel a Dios es fiel a sí mismo y viceversa. No estamos haciendo cosas raras. La vocación es la dimensión más profunda de la entrega a una humanidad más humana (Vaticano II, Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem*, 59). La oración es siempre la voz de los que no tienen voz (Ib. 65). Como hoy la fidelidad a sí mismo ha sido rota (S. Agustín, Ortega: el hombre huye de sí mismo y se chantajea a sí mismo), las vocaciones andan también por el mismo camino. El hombre actual está muy desorientado, huye de sí mismo, se tiene miedo, se encuentra ante una disolución de la cultura, de la familia, de la persona. Estamos ante una desubstancialización de la vida.

Es imprescindible enfrentarse a esta situación y no contentarse con sentirse bien. Buscar la propia expansión, únicamente, es caer en una falsa espontaneidad que lleva a mantener constantemente la propia comedia. Hay, pues, que recuperar profundamente el sentido de la propia vocación. A lo que vinimos... es necesario afrontar el *vacío* y la *kenosis*. Estamos ante un mundo con

una gran desorientación y una gran indiferencia. El vacío ocurre cuando no se tiene nada porque se ha perdido todo. La kenosis y el anonadamiento proviene, en cambio, de que no se tiene nada porque se ha entregado todo, incluido a uno mismo. En el anonadamiento uno puede demostrarse a sí mismo que es capaz de acercarse, darse, de verdad, al otro gratuitamente, porque se prescinde realmente de uno mismo y sus propios intereses, a imitación de Cristo que se dio incondicionalmente por amor.

Es fundamentalmente a este cristianismo misionero, al que se ha sido infiel (P. Blanquart) <sup>6</sup>. Ésta es la fe cristiana que nos invita a perder nuestra vida por los demás para así ganarla en Cristo. Y así poder expresar la profundidad de la gratuidad y el don a los demás que escucha y da acogida de verdad al prójimo y sus sufrimientos, al grito de los pueblos condenados y oprimidos. Es así como cada cual debe morir un poco, o un mucho, a sí mismo y a su cultura para entrar en la cultura y en la vida de los demás (Finkelkraut). Fue primero Cristo mismo, y tras él, siguiendo sus huellas, san Pablo y los demás, quien abandonó su propia cultura —judaico-farisea— y se abrió a la cultura universal, al amor incondicional de la vida y de la humanidad que sufre en el camino. Esta mística de la misión es la que hace que la persona perciba claramente que a veces siente el dolor del calor del propio hogar abandonado, y en ese sentido, perdido. Esta herida, para que no sea profundamente infecunda e inútil, ha de transformar nuestra vida en entrega incondicional a Dios y a los demás.

Lipovetsky insiste incansablemente en la individualidad —personalidad— imprescindible hoy más que nunca. Para nosotros es la entrada en una fe más auténtica y verdadera, más personal y más humana, es también la creación de una convivencia más cordial donde se pueda realmente vivir de un modo más humano como personas realmente libres (nadie me quita la vida si no que yo la entrego libremente, Jn). De hecho la sociedad postmoderna no admite las presiones autoritarias, de ningún signo, ni acepta ya a los grandes ídolos o tabúes y tiende a una insularidad ontológica que ha de ser evangeliza-

---

6. Hoy el hombre exige: no violencia, antirracismo, aceptar las diferencias y un nuevo sujeto humano. Es a la formación de este nuevo sujeto a lo que el cristianismo puede contribuir con toda su profundidad: «La originalidad de Cristo es haber vivido vaciándose de sí mismo (Fil 2,7). La kenosis es ese acto en el que uno se prueba a sí mismo por la entrega al otro. A esto es a lo que el *cristianismo misionero* ha sido infiel cuando, en la época del individuo clásico (sobre todo en las Américas), él se ha identificado, sobre todo, con el conquistador (homogeneización occidental) más que con el descubridor del desconocido. BLANQUART, P., L. et V., 184 (1987) 80-81 «Nouvel individu et avenir du christianisme» (trad. nuestra). Es una fe que se da al prójimo hacia una cultura inédita e inefable, de una fraternidad sin fronteras frente al fariseísmo excluyente, es la herida mística de la hospitalidad del buen samaritano de la humanidad que es el misionero. Y no un hombre envuelto en el seno materno bajo el complejo de *Joseph*.



da: lo que importa es la felicidad de cada uno, lo otro no importa. La comunidad no se salva si no se salvan las personas y viceversa.

Se ha criticado al individualismo en nombre del nacionalismo. También se ha criticado el totalitarismo en nombre del sentido de comunión en el cristianismo. Bueno sea todo, pero tengamos cuidado (Finkelkraut) <sup>7</sup> de no crear nuevos ídolos.

Como ejemplo de actitud que el creyente debe tomar ante esta situación, tan especial y complicada, se propone a los hombres de empresa que hoy llamamos yuppies o nuevos empresarios jóvenes. Se trata de personalidades dinámicas, autónomas y con un sentido joven y nuevo de la vida que no están dependiendo, principalmente, como la mayoría, de los tradicionales miedos, generales, en el tinglado económico. Los creyentes actuales tenemos que situarnos en un estado —yuppie— emprendedor <sup>8</sup> porque si no terminaremos como camellos que avanzan solos por el desierto bajo las pesadas cargas de las grandes normas, las solemnidades ideales, y nos pareceremos a vendedores de una droga ajena —la fe— que ni sabemos de dónde va ni a dónde viene, ni para qué sirve, ni a qué conduce. Necesitamos, por tanto, vivir activamente nuestra fe, con sentido evangelizador, militante y misionero, de lo contrario terminaremos por tener la sensación de que somos expendedores-repartidores, delegados de la central de la droga-opio del pueblo, que sería una religión anémica, antihumana y sin vida.

Esta situación nos exige una *espiritualidad nueva* que hemos de asumir personalmente en el cristianismo. Así el espíritu emprendedor no es un objeto de la comunidad sino que vive realmente aquello con lo que se ha comprometido, con una gran libertad personal pero también con una convicción y una eficacia real, en el sentido de que se trata de una fe que tiene una relación real y

7. Hemos de tener buen cuidado de no confundir a Dios con el espíritu nacional o el alma del pueblo (izquierda): «Teócratas, quieren salvar al mundo de un desastre fundamental —la disolución del derecho divino—, pero lo que denominan Dios ya no es el ser supremo, sino la razón colectiva. Identificada con la tradición, presente en el genio de cada pueblo, ese Dios ha abandonado la región celestial del bien soberano por los parajes oscuros y subterráneos del inconsciente» FINKELKRAUT, *La derrota*, 21. Nadie tiene en exclusiva el alma nacional en toda su pureza (Vattimo).

8. Esta comparación es original de BERTHOUSOZ, R., se trata de un hombre emprendedor, que mira la vida como una gran aventura en medio de la actual tristeza. Eso supone libertad personal, solidaridad, eficacia, en lo posible, y vivir la realidad personalmente: L. et V. 184 (1987) 91: «Implication éthiques des modèles actuels d'individualisme». Hoy se vuelve a valorar la plenitud personal, la responsabilidad propia irreductible, Ib., 85. Más comunidad y menos institución. Se pide fidelidad a fondo, ya no se puede ser creyente como por descuido: «En medio del gran número de bautizados que sólo son cristianos como por descuido, ante tantos hombres que han seguido siendo creyentes a lo largo de sus años de una manera tan poco adulta que, con la edad, resulta pueril, cabe preguntarse: ¿tienen unos y otros la misma religión?»: LEGAUT, M., *Crear en la Iglesia del futuro*. Sal Terrae, Santander 1988, 15.

concreta con la vida. De lo contrario nos asaltarán constantemente las dudas y los problemas, sin descanso, dado que no creemos realmente en nada, ni tampoco en lo que hacemos.

Por otra parte, un cierto grado de solidaridad es siempre también necesario. El creyente nunca debe ser una isla perdida en el océano. El fin de la vida del hombre emprendedor debe ser siempre la comunidad: nadie evangeliza por sí y ante sí, la evangelización es siempre un acto eclesial (E.N. 60). El fin de nuestra vivencia es siempre una convivencia, somos en comunión; no hay fe sin Iglesia. Se trata, por tanto, de una nueva personalidad que lleva a una *nueva comunidad*. El peligro del yuppie —del hombre emprendedor— es caer en una excesiva singularidad, en el individualismo egoísta de querer realizarse uno solo. Por eso —hemos de llegar a acuerdos, aceptar que no podemos vivir simplemente a nuestro aire; responsabilidad es siempre corresponsabilidad y un compartir comunitario. En la vida oficial se necesitan también siempre acuerdos mínimos. Lo más importante es el Espíritu, por supuesto, pero un poco de orden también es necesario. Es menester que no nos falten las raíces, la historia y la organización, la tradición, aunque lo fundamental sea la fe, mi entrega a Dios y a los demás, siempre solidarios. Como nos dice san Agustín, todo buen solitario es solidario, y viceversa.

Además, aunque el yuppie no sea un proselitista, sí que cree realmente en lo que hace y por tanto le interesa realmente que otros compartan la misma vida y el mismo estilo. El cristiano necesita compartir su experiencia de fe y del reino (todo evangelizado, a su vez, evangeliza). Así propone a los demás su camino, su experiencia de la fe y de la vida y le invita a su vocación...

En el cristiano, la fe, además de comunitaria o eclesial, ha de ser siempre personal. Dios se dirige a mí y me da la felicidad. Es la dimensión individual; por tanto hay que insistir en la experiencia íntima de la fe que nos dará una personalidad propia, porque a cada cual le revela su vida, su vocación y así le confiere una identidad. Así la persona se hace más autónoma y auténtica. Es necesario hoy hacer que haya lo que no hay: amor, justicia, paz, pero sobre todo hacer que haya convicciones auténticas donde no las hay, ya que son imprescindibles. Es así como el creyente deviene cada vez más persona. Dios no es su competidor sino su liberador absoluto. Es él quien llama a plenitud, a ser cada uno él mismo una persona auténtica. Él me llama también a la entrega de mí mismo y a la entrega a los demás para que no me quede en el egoísmo, el narcisismo ni en el ombligismo solitario.

#### 4. *La apatía actual*

Se trata de un nuevo estilo de apatía. Se prescinde casi totalmente de las antiguas lamentaciones. En la apatía actual ya no hay dramatismo <sup>9</sup>. Casi nadie siente ya ni desesperación extrema ni experiencia inmediata del absurdo. Se trata de una indiferencia fría, alejada del nihilismo y de la vanidad universal. Por eso nada tiene que ver con el suicidio. Hoy no hay valor suficiente para afrontar la propia destrucción. Hasta ese punto llega la falta de coraje moral. Por eso, no es verdad que haya subido el número de suicidios. El hombre actual, ante el vacío de sentido, no se enfrenta a la angustia existencial o al pesimismo dramático. Se busca la compensación con mucha más indiferencia y no hay una ruptura total ante el desastre metafísico de la falta de sentido.

Hoy día falta la gran crispación del pasado, en general no hay una intensidad emocional fuerte, como tampoco hay un sentido fuerte de responsabilidad. Es una situación de desinflación general, la persona no percibe presiones dramáticas sobre su vida. Tampoco las depresiones actuales son como las de antaño; son menos dramáticas aunque estén más generalizadas. Los entusiasmos también se han atemperado mucho. Es un entusiasmo frío, congelado, controlado y discreto. En el fondo se percibe un gran desencanto ante la vida y un desencantamiento del mundo. Ya no hay cosas dramáticas. Las relaciones humanas son duras, frías, normales (Handke, M. Duras) <sup>10</sup>. Ya no hay rebelión a gritos ni grandes revueltas, se percibe un sordo silencio... más que un odio declarado.

Así, en la situación social, no existe abierta lucha de clases ni antinomias irreconciliables de grupos; todo el mundo pacta, más o menos. Lo bueno y lo malo, lo falso y lo verdadero, el sentido y el sinsentido se han vuelto más débiles. Hay, por eso, mucha confusión. La vida se vive en secuencias de flashes <sup>11</sup>. La misma necesidad de sentido ha sido, en gran parte, barrida y la vida indiferente ante todo campea por sus fueros. Se puede vivir, puesto que de hecho se vive, sin patetismos ni dramatismo y sin escala de valores. Al parecer no se pretenden tampoco nuevos valores. Algunos incluso piensan que nos hemos liberado de unos sueños mortíferos que eran fantasmas de ideas asesinas, propias de los 'grandes sacerdotes del desierto'.

9. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, (en francés) 42 y ss.

10. «¿La violencia y el sinsentido no son, al fin y al cabo, una y la misma cosa? (M. Horkheimer)»: HANDKE, P., *El momento de la sensación verdadera*. Alfaguara, Madrid 1981, 10. Ib. 43: «En fin, nada tenía sentido, solo una apariencia de ingeniosidad; demasiada, pensó Keusch-nin». Ib., «Todo estaba ensayado y nada les podía suceder, porque de entrada todo tenía un *orden*». Ib. 121: «Keusch-nig se acercó a la mesa de piedra y leyó la nota que había escrito Stefanie. «No esperes que yo te facilite el sentido de tu vida». Se me ha adelantado, pensó humillado».

11. BAUDRILLARD, J., *Las estrategias fatales*. Anagrama, Barcelona 1984, 179 y ss.

En resumen: la indiferencia crece, el prestigio de la enseñanza, el prestigio de los enseñantes tiende a desaparecer, el discurso magisterial se ha desacralizado, hay una gran desafección hacia el saber, hacia las clases, hacia los maestros <sup>12</sup>, el colegio, el cuartel y el desierto funcionan igual: en ellos las personas ejercen la ley del mínimo esfuerzo y el mínimo interés con toda evidencia. El compromiso social cae cada vez más desde mayo del 68. No es cierto que la irreligiosidad sea cada día creciente, también en esto la apatía impera y manda; la apatía política aumenta, en gran parte debido a la enorme cantidad de información que continuamente recibimos y que no podemos procesar, hay una gran desafección hacia el trabajo y el esfuerzo: la enfermedad, para librarse del trabajo, cada día abunda más. También la gente se resiste, cada vez más, a que le cambien de trabajo.

Hay una vuelta decidida a la casa paterna, a lo particular, a lo regional, a los pueblos, pero esto no indica un nuevo interés sino también indiferencia ante: la idea del progreso, el valor de la ciudad, de la velocidad, y de la revolución. Además el futuro ya no entusiasma a nadie. Todo está en la UVI <sup>13</sup>.

La indiferencia conduce a que todos los comportamientos se mezclen, todo es ambiguo. La fe actual es una fe fragmentada, y lo mismo la vida. La fe cada vez se centra más en la apoteosis de la propia vida. Pero la persona cada vez está más *desestabilizada*.

La apatía afecta por igual a las personas educadas y bien informadas y a las que no lo están. Teniendo en cuenta que la apatía no es contentarse con lo que hay, sino que todos ensalzamos y nos entusiasmos con muchas cosas, pero transitoriamente, la vida no da más de sí.

La indiferencia se fortalece aún más por la falta de acción. La persona se cierra en sí misma. Y no cree ya para nada en las instituciones, se tiende al aislamiento dulce y blando. Cuando las cosas son así, los ideales y valores oficiales se marchitan y caen sin parar. En las congregaciones religiosas esto se nota como desafección ante lo congregacional, el sentido de Provincia <sup>14</sup> no se ve. Así, sólo resta la búsqueda del yo y del interés propio, es el éxtasis por la liberación y la realización personal. La obsesión por el propio cuerpo. Hay una sobre-inversión en los temas de lo privado y mucha abstención ante la comunidad y lo social. Lo que interesa sobre todo es la comodidad y el vivir bien. A eso se le puede llamar humanización de la vida religiosa... Los únicos valores fuertes aún son la comunicación y el psicologismo. Esto lleva a una deserción

---

12. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, (en francés) 44. Cfr. también Agnes Heller.

13. PUIG, A., Pre-moderns, transmoders I postmoderns, *Papers*. Revista de sociología, n.º 25. Universidad de Barcelona, 1985, 32.

14. Las quejas sobre esta cuestión son constantes, cfr. Carta del Consejo Provincial de la Prov. de Filipinas en 1987. Idem. Proyecto de pastoral juvenil, 3,21 y ss.

de la comunidad y al encierro en grupos emocionales. Entonces la persona camina hacia el desierto final.

Así lo último y lo primero es la *deserción de sí mismo*. Cuando la deserción social llega a la esfera privada y no se respeta nada, no quiere decir que se termina en el suicidio. De hecho en París de 500 suicidios por un millón de habitantes en 1970, se bajó a 100 suicidios por la misma población en 1987 <sup>15</sup>. El suicidio es incompatible con la era de la indiferencia que no admite posturas extremas ni ante la vida ni ante la muerte. Por el contrario, el amor del desierto y la desesperación relativa de la indiferencia conduce a una patología de masas que se resuelve simplemente en el andar flipao con el propio problema, el desinterés y la indiferencia. El hombre de hoy se instala de una forma indistinta entre la exaltación y la depresión. No es que actualmente haya menos enfermedades psicológicas ni más que antes. Lo que ocurre es que están más generalizadas y así son más comunes. Antes la depresión era propia, sobre todo, de las clases acomodadas, hoy día casi nadie escapa, más o menos, a ella.

La desertización social lleva a una democratización sin precedentes del mal de la vida que es hoy una plaga difusa y endémica. El hombre actual no es tampoco más sólido que la personalidad puritana y disciplinada, como a veces se cree, pero tampoco le importa. Y cuando hay inseguridad no se pueden buscar soluciones donde no las hay, por ejemplo, recurriendo a la fuerza. La indiferencia generalizada ha llegado a la vida misma. Hoy día el hombre se caracteriza por la vulnerabilidad, y la inestabilidad hay que afrontarla tanto en la sociedad, como en la Iglesia, como en sí mismo. No se puede encomendar a un cuerpo de guardia. Somos personas débiles y nos encontramos expuestas a muchos riesgos.

La generalización de la depresión revela las dificultades del mundo actual. La persona individualista se hace susceptible en cualquier dificultad y se encuentra sin fuerza y desprotegida ante ella. Hoy día todo está sujeto a stress, a presión, a temor. Siempre podemos fallar, al envejecer, al engordar, al dormir, al vivir, al morir, al amar. Y así actividades elementales pueden volverse casi imposibles para la persona. Y eso le lleva a pedir: dejadme solo, dejadme en paz; es la indiferencia general, algo puramente inercial (Handke) <sup>16</sup>. Había

15. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, (en francés), 52.

16. Se vive de memoria, de memoria se simula la vida, como los *seriales*, «¡como si fueran la vida misma! (pero ¿en qué país o en qué sistema no se contaban simples seriales como si fueran vivencias propias?)». HANDKE, *El momento*, 56. Ib. 86: «¡Qué maravillosamente sólo me siento!». Ib., 98-99: «Sólo soy solidario con la que gente que no encuentra sentido en sus actividades. Y precisamente en el último tiempo he encontrado muchos tipos así y los he ratificado en su actitud». Ib. 101: «‘creo que no quieres saber nada de nadie, porque lo especial, pero poco llamativo, que tú enseguida quieres descubrir en todo, se ha agotado. Ahora habría que descubrir lo inagotable, lo cotidiano, que tú pasas por alto asqueado’». Es así como hoy vivimos en el exilio,

que volver a las cosas mismas. Hay que proponer una mística de la cotidianidad, de la asunción de la propia historia y vida personal.

Según Lipovetsky la deserción social y la indiferencia actual concuerdan perfectamente con la lógica fundamental del capitalismo. La indiferencia permite que el capital funcione libremente sin trabas religiosas, morales o políticas. La gente se deja mover por el panorama de la trama social. Se da una indiferencia por saturación de información y experimentación. Se realizan toda clase de experimentos y se toman las más *variadas posiciones*. Realmente pudiera decirse que la sociedad actual carece totalmente de las mínimas convicciones y valores <sup>17</sup>. Por eso también, la retórica de la información ha perdido valor y la indiferencia es cada vez mayor, de modo que nos encontramos ante una *profunda anemia emocional*. El desierto está ante nosotros: todo se vuelve más frío. Y esto nos obliga a una nueva conquista de la soledad y del silencio. La revolución también se ha vuelto más fría y menos emotiva. Así, para Lipovetsky, mayo del 68 es una revolución en frío, enormemente cívica, un movimiento laxista y sin presión.

Hoy contemplamos una deserción general de los valores tradicionales en la sociedad. Después del vacío existencial y del desierto de la indiferencia, la deserción de los 80 no tiene principio ni fin. Todo lo que antes parecía valer parece que ahora no vale. Por otra parte tampoco sirven los guardias. Cada cual tiene que vivir sus propias convicciones y no puede vivir de lo que viven los otros. Cada uno tiene que ser realmente el guardián de sí mismo y de sus propias convicciones así como de su propia fe. Pero, con frecuencia, la persona se atomiza, se atrinchera y dice: dejadme solo. Frente a esto hay que reaccionar recuperando el valor de la comunidad y la convivencia.

---

de nosotros mismos, de nuestra tradición, de nuestras instituciones: fin de las ideologías, de las creencias, hemos perdido la memoria, la ilusión, sólo las cosas de cada día nos recupera la memoria si aceptamos perdernos en la realidad en vez de tratar de dirigirla y conquistarla: 'El que pierda su vida la salvará', es una nueva mirada sobre el mundo tras la reconciliación con la realidad y la pacificación: BELLAY, J.Y., *L. et Vie*, 184 (1987) 49.

17. LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, 162: «Bajo el empuje de los valores hedonistas y narcisistas las referencias eminentes se vacían de substancia, los valores que estructuraban el mundo en la primera mitad del siglo XX (ahorro, castidad, conciencia profesional, sacrificio, esfuerzo, puntualidad, autoridad) ya no inspiran respeto, invitan más a la sonrisa que a la veneración: parecen fantasmas de vedelil, y sus nombres evocan a nuestro pesar algo vetusto y ridículo... es «la desubstancialización humorística de los principales criterios sociales». Hay según Vattimo una disolución de los valores cuyo símbolo es la muerte de Dios, todo es negociable y negocio, la liturgia deviene metalurgia: VATTIMO, G. *El fin de la modernidad*, B. 1986, 26.

#### 4.1. *El narcisismo del mundo actual*

Los sociólogos han estudiado el narcisismo de la juventud radical actual con cierto detenimiento<sup>18</sup>. Narciso se ahoga a sí mismo, en su propia fuente. El narcisismo es, para Lasch, el tema central de la cultura actual. Es la cultura de los años 80 donde el hombre realiza un profundo cambio antropológico que podemos llamar neonarcisismo. No es el Edipo de antaño, tampoco el Fausto moderno, se trata de un perfil inédito del hombre que indica las nuevas relaciones que mantiene consigo mismo, con los otros, con su propio cuerpo y con su mundo. Este cambio es simultáneo al paso del paleo-capitalismo autoritario al neocapitalismo consumista: hay que consumir a toda marcha para que las fábricas sigan marchando. Es el individualismo económico donde la familia, el arte, la religión están desapareciendo y naufragando junto con la creencia en el futuro y el progreso. El neonarcisismo es la indiferencia histórica pura. La última fase de la postmodernidad. El hombre es igual que todo y todo da igual.

Después de la agitación social y política de los años 60 y 70 nos encontramos ante una gran indiferencia a las cuestiones sociales. Hay un reflujo de las compensaciones hacia lo puramente individual. Por eso ahora es imposible ningún tipo de compromiso, incluido el religioso, sin una profunda experiencia personal. Positivamente se da una despolitización de la religión (se van los que hacían política de todo, aunque se han quedado los vencedores que pronto serán los nuevos rebeldes); pero eso tiene un gran peligro desmovilizador y de indiferencia a todo. Para Lipovetsky, quedan ya muy pocas causas capaces de arrastrar realmente a la gente<sup>19</sup>. La cosa pública ha perdido interés —se mantiene algo en la cuestión militar por los verdes y por el miedo general—. Todas las cuestiones referidas a los grandes problemas, a las grandes cuestiones, se han hundido: hay una operación general de neutralización y banalización de las cuestiones graves. Solamente la esfera privada ha salido victoriosa de la batalla. Sólo las experiencias psicológicas suscitan aún interés. Lo que importa ahora es vivir el presente, nada nos dice ya el pasado y menos el futu-

---

18. De MIGUEL, A., *Los narcisos*. El radicalismo cultural de los jóvenes. Kairós, Barcelona 1979.

19. Esta afirmación no puede tomarse como algo absoluto. Tampoco se puede decir, sin más, los jóvenes son así o así. Es lo que ocurre a un estudiante del 1986: «Desde que existo, yo oigo decir: 'los jóvenes son individualistas; no tienen corazón, lo único que quieren es tener éxito'. Yo quiero triunfar, cierto, pero también tengo un corazón y pienso en los demás... Yo creía que era el único caso, que todos los otros, como se decía, eran individualistas, cínicos, de derechas y todo eso. Yo me he ido a la manifestación para ver si había allí otros como yo. Ellos han bajado para ver si estarían solos en la calle. Pero han descubierto que allí estaban todos. Que se les había engañado sobre ellos mismos. Esto es lo que ha pasado» (*Le Nouvel Observateur*, 5-11-XII-1986): SIMON, M., *L. et V.*, 184 (1987) 6 (trad. nuestra).

ro. Se ha perdido el sentido de la historia. Así se refleja en la erosión del sentido y el sentimiento de pertenencia, vgr. eclesial, congregacional, provincial. Es necesario reaccionar ante esto, no basta con tapar. La sucesión generacional y sus tareas han sufrido un duro golpe a causa del mundo y la cultura narcisista. El sentido histórico ha entrado también en el desierto de la indiferencia. Esto es tanto más grave cuanto, como se ha dicho muy bien, quien no tiene pasado no tiene futuro.

Del mismo modo, con la pérdida del sentido histórico <sup>20</sup> la crisis de confianza hacia los líderes y hombres ejemplares se ha precipitado. Así surgen graves problemas de identidad personal, de confianza en la comunidad y en la misión. Hay también una crisis de confianza en la Iglesia y la reanimación de la fe, y las convicciones profundas de las personas también se han visto afectadas. Del mismo modo la misión sufre las consecuencias, pues cuando el futuro aparece incierto nos replegamos fácilmente hacia el presente. Pero así entra también en crisis el sentido colectivo del proyecto común, del cambio necesario y de todos los mesianismos, verdaderos o falsos. De este modo ha caído también la idea del progreso que ahora se reduce, como decía L. Mumford, a la buena imagen que de sí misma tiene la clase dominante. Por lo cual se produce una desmoralización general del sentido social y del futuro común.

---

20. En la polémica Sartre-Levy-Strauss se vio hasta qué punto la objetividad de la historia consiste en que no tiene objetividad alguna. Así la historia «es una manifestación de la cultura de los dominadores»... «En consecuencia, ésta (la revolución) pretende llevar a término una especie de redención que haga justicia, es decir, que vuelva a dar la palabra a todo aquello que ha sido excluido y olvidado en la historia lineal de los vencedores»: VATTIMO, G., ROVATTI, P.A., (eds.), *El pensamiento débil*. Cátedra, Madrid 1988, 23. Por eso: «La disolución de la historia, en los varios sentidos que pueden atribuirse a esta expresión es probablemente, por lo demás, el carácter que con mayor claridad distingue a la historia contemporánea de la historia ¡moderna!: VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*. B. 1986, 17. La disolución de la historia es la disolución de la fe en el progreso y en el futuro mesiánico: «La historia que, en la visión cristiana de la cultura aparecía como historia de la salvación, se convirtió primero en la busca de una condición de perfección intraterrena y luego, poco a poco, en la historia del progreso: pero el ideal del progreso es algo vacío y su valor final es el de realizar condiciones en que siempre sea posible un nuevo progreso. Y el progreso, privado del 'hacia dónde' en la secularización, llega a ser también la disolución del concepto mismo de progreso, que es lo que ocurre precisamente en la cultura entre el siglo XIX y el siglo XX: Ib. 15. Entonces, todo cambia, la historia ya no es lo triunfante, sino lo que sucede: «*El verdadero trascendental, lo que hace posible cualquier experiencia del mundo es la caducidad; el ser no es, sino que su-cede, quizás también en el sentido de que cae junto a, de que acompaña —como caducidad— a cualquiera de nuestras representaciones*». VATTIMO, G.-ROVATTI, P.A., *El pensamiento débil*, 34. Esto nos lleva a no ocuparnos solamente de los fuertes y los dominadores sino también de los débiles y marginados: «La piedad por estos despojos representa el único verdadero motivo de la revolución, más que cualquier proyecto presuntamente legitimado en nombre del derecho natural o del curso necesario de la historia» (Ib. 41). Solamente así es posible reconquistar el sentido de la historia: «Uno vuelve a apropiarse del sentido de la historia con la condición de aceptar que ésta no tiene un sentido de peso ni una perentoriedad metafísica y teológica. VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, 31.



La inmoralidad, más llamativa, ahora vigente, no es más que una forma de venganza por el sinsentido de la vida en el que nos encontramos atrapados, como en una gran trampa. Se cae así en una apatía frívola, en donde todo es catastrófico, en donde todo es crisis pero nada importa: moral económica, social, política; todo da igual. Nos instalamos en la crisis, el que puede, pero en la crisis nos replegamos desencantados sobre nosotros mismos y esto nos lleva al egoísmo pacífico pero profundo. Se da una profunda indiferencia y desafección a los grandes sistemas y grupos de sentido: partidos, iglesias, valores universales <sup>21</sup>.

Entonces se puede caer en la trampa de vaciarse de sentido social y caer en el cultivo del individualismo puro y duro. Se llega así a un *aislamiento a la*

---

21. Cfr. nota 13. Los que parecen valores y verdades muchas veces son estratagemas del poder: «La fuerza del pensamiento ya no tiene nada que ver con su presunta relación con los fundamentos últimos, como tampoco la forma que reviste semejante poder es la de un explícito principio de autoridad. Más bien debemos buscarla en la normalidad cotidiana. El sacerdote y el tirano, aunque sigan existiendo materialmente, no tienen hoy función alguna que desempeñar. El panorama ha perdido altura»: VATTIMO, G.-ROVATTI, P.A., *El pensamiento débil*, 65. De este modo el ideal parece vacío como el bien: «En otro tiempo, el conservador burgués encarnaba lo universal, su bien era el Bien —como afirma Simone de Beauvoir en 1955—, pero ‘la expresión: ideología burguesa, hoy no designa ya nada positivo’, ya no hay esperanza, uno alimenta sus miedos, ‘la burguesía continúa existiendo: pero su pensamiento catastrófico y vacío no es más que un contrapensamiento’. ¿Vacio? Queremos decir vacío de un Ideal absoluto, privado del Bien Supremo»: GLUKSMANN, A., *La estupidez*. Ideologías del postmodernismo, Península, Barcelona 1988, 111. Así hemos perdido los fundamentos que nos sostenían, al menos aparentemente: «La situación es aquella en la que nos encontramos viviendo, caracterizada por la ausencia de puntos estables, por la fragmentación de nuestro horizonte histórico y natural. Inciertos no son sólo los valores según los cuales hemos habitado históricamente la tierra, incierto no es sólo el concepto ‘histórico’ en cuanto factor de historia, del valor; incierta, insegura ha llegado a ser la tierra misma»: VITIELLO, V., *Expresar la contradicción*, ER, 5(1987)125. Vivimos en un mundo fragmentado, aunque la situación quizá no sea tan dramática sino que hemos de verla como un nuevo kairós, una nueva presencia de Dios hoy. De hecho T.W. Adorno nos habla del pensamiento actual como una *resistencia* a lo que *simplemente es* y «afirma que el conocimiento tiene como función ‘establecer perspectivas en las que el mundo se desequilibra, se enajena, saque a la luz sus fracturas y sus grietas, y se deje ver deformado y débil, tal como aparecerá un día bajo la luz mesiánica». (*Minima Moralia*, Turin, Eiuadi, 1954, 234). CRESPI, F., *Ausencia del fundamento y proyecto social*, en VATTIMO, G.-ROVATTI, P.A., *El pensamiento débil*, 354. Tal es hoy nuestro destino frente al triunfalismo de la razón y de la historia: «La falta de absolutización que, contradistingue tanto a la afirmación del carácter radicalmente acotado del pensamiento cuanto a la de la imposibilidad de concordia existencial, es lo que constituye la connotación *débil* de un pensamiento contrapuesto, por naturaleza, a todo triunfalismo lógico o historicista» (CRESPI, F., *ib.*, 246). Y esto es y tiene que ser así porque: «El tomar críticamente conciencia de la fuerza destructora inscrita en la *ratio*, en la relación *ratio*-dominio, no es la consecuencia de un auténtico debilitamiento de la estructura de poder, sino que surge en el momento en que, por haber alcanzado ese sistema su máximo grado de objetivación, entran en crisis las formas ideológicas que lo legitimaban», J.F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, (Paris, Minuit, 1979; CRESPI, F., *ib.*, 349). O dicho de otro modo: «La conciencia de los límites del saber se contrapone, efectivamente, a la experiencia *fuerte* del pensamiento, caracterizada por la posesión de la verdad y del fundamento absoluto, y destruye radicalmente las bases que legitiman el poder y la norma»: (CRESPI, F., *Ib.*, 342).

*carta*, psicologización cada vez mayor, privatización sistemática de todo e individualismo absoluto.

Y sin embargo, el individualismo, bien entendido, puede tener un cierto sentido positivo. El individualismo procedería, en gran parte, de que la persona no es capaz de amarse realmente a sí misma. De hecho, todo lo más individual tiene una referencia social y todo lo más social tiene una referencia individual. Pero el individualismo conduce fácilmente a una dulce somnolencia, aunque supondría siempre un apasionamiento más o menos grave por la propia realización y el descubrimiento de una sensibilidad propia. Pero a veces la persona no sólo comienza a interesarse por sí misma sino que da vueltas sin parar sobre sí misma. Esto es lo que conocemos por *ombligismo*<sup>22</sup>. Es la actitud de quien solamente le interesan, única y exclusivamente, sus problemas; se cree el ombligo del mundo y se crea una importancia exorbitante. Se trata de una tendencia a afirmarse sin los otros o contra los otros. El individualista no sueña a los demás. Es cierto que la caridad bien entendida comienza por uno mismo, pero no es menos cierto que no acaba en uno mismo. La realidad corporal nos recuerda que procedemos de otros, nadie viene de sí mismo. El individualismo actual se apoya en una exacerbación del yo para fundar una vida sin los otros.

En todo ser humano hay siempre como un principio de insuficiencia. En el individualista solamente hay autosuficiencia. Él cree bastarse totalmente a sí mismo. La meta del individualista es: amarse de tal manera a sí mismo de modo que no necesite de los otros para ser feliz (Rubin)<sup>23</sup>.

En cuanto al psicologismo actual, hay que decir también que encierra un cierto sentido positivo: intenta pasar de la inconsciencia a la conciencia. Donde hay ello que haya yo, es ir asumiendo la propia vida, los propios miedos y encontrarse realmente consigo mismo. La persona asume el trabajo de la interpretación de la propia vida. Y la asimilación de su proceso de personalización. Eso nos debe llevar a liberarnos de los mecanismos de defensa y de nuestras construcciones enmascaradas. La persona ya no vive solamente de la experiencia ajena sino que trata de interiorizar personalmente su fe.

---

22. LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, (en francés) 60 y ss. El ombliguista se cree el ombligo del mundo; se toma por absoluto, no cuenta con el otro ni se plantea al prójimo; es «la bullenarcissique, le culte de l'individu, la contemplation du nombril, autant d'expressions qui recouvrent une réalité paradoxale, éminement». CLERGET, J., *L'individualisme et le sujet*, L. et V. 184 (1987) 32. Se olvida que la placenta nos avisa de que no venimos de nosotros mismos; así en el cristianismo la oración no puede ser adoración ni culto de sí mismo. Es necesario aceptar que el hombre está condenado a sí mismo y a reapropiarse su vida sin caer ni en «el ombligismo ni en la locura» (A. BELLAY, J-Y., *La condition de l'individu moderne. Un parcours dans l'oeuvre de Peter Handke*, L. et V. ib., 38.

23. LIPOVETSKY, Ib., (en francés) 61.

Pero la personalidad narcisista se centra de tal manera en lo suyo que su desafección hacia lo social es cada vez más fuerte. Al hacer de su vida el objeto exclusivo de su dedicación, el narcisismo reconcentra la persona sobre sí misma y así el desierto social es cada vez mayor, crea una extraña humanización rompiendo sus relaciones con los demás de modo que puede llegar a una glorificación de sí mismo.

Se nos ha dicho que somos imagen y semejanza de Dios, pero según Darwin y Freud, el hombre ni es dueño de su vida ni lo es de su propia historia. Y esto lleva a un vacío de identidad por una superconcentración en el yo. La vida queda *desubstancializada*, carece de sustancia y fundamento, de ahí que el relativismo es su lógica más inmediata. Como ya vimos, el esfuerzo tampoco está hoy de moda, la disciplina queda desvalorizada en beneficio de conseguir el gozo inmediato ante todo; se ha perdido la jerarquía de valores que es fundamental para una voluntad fuerte y decidida. Sin esa jerarquía nos atamos a la espontaneidad elemental, las asociaciones libres, el bienestar y, de esta forma llegamos a una conciencia fría y desenvuelta, indiferente a las grandes empresas de la humanidad que así parecen no tener sentido alguno. Es la era de la voluntad y del compromiso que desaparece. Se llega así a la desmovilización total de las masas y el yo del individuo, próximo a explotar, se mantiene en la indiferencia del escepticismo. Solamente resta el mundo puramente sentimental. Las decisiones que necesitan ideas y voluntad se hacen cada vez más difíciles. Así las personas no tienen vida propia y son dirigidas, desde fuera, por los elementos.

Necesitamos, cada vez más, una auténtica vida interior, vivida desde dentro, desde sí mismo. El ideal agustiniano de la interioridad en nuestra vida. Y aunque es cierto que el culto a la interioridad pueda provenir de una personalidad que no es firme y busca un refugio, también es el lugar del florecimiento de la propia personalidad sin mirar tanto a lo que diga el mundo. Cuando esto se consigue, la persona se hace más flexible, acepta más fácilmente la formación permanente humana y espiritual, la propia reforma permanente. Las fijaciones obsesivas se destruyen poco a poco. El reino de la igualdad se extiende cada vez más sin que nadie pierda la individualidad. Pero cuando todos tenemos realmente una personalidad, la igualdad supone superar la inseguridad adicional que los demás nos crean. En cualquier caso, no puede haber futuro auténtico sin la conquista de la propia identidad y convicciones profundas.

En cuanto al *cuerpo humano* y el narcisismo actual, hay que observar lo siguiente: Hoy tenemos un cuidado generalmente excesivo del cuerpo que se ha convertido en objeto de culto. Este culto al cuerpo se nota en la angustia de la edad y de las arrugas, la obsesión por la salud, por la línea, la higiene, los cultos solares y las terapéuticas corporales. El cuerpo ha sufrido un profundo

cambio en la estima social. Ha perdido estatuto de alteridad y de relación. Es cierto que nuestro cuerpo designa nuestra identidad profunda, pero sin serla, y ciertamente no es nuestra definitiva personalidad.

El cuerpo, al convertirse en el centro de la vida, se convierte también en espectáculo. El cuerpo es algo digno de respeto pero cuando todo se corporaliza encontramos que hay demasiada carne, según decía Ortega. El miedo actual, tan exagerado, a envejecer y a morir es un constitutivo del neonarcisismo. Lo mismo hay que decir de la degradación de las personas ancianas. Cada vez se ha ido perdiendo más el sentido del cuerpo. Así hemos caído en la autoseducción<sup>24</sup>. En este mundo de la obsesión por el cuerpo, la persona afronta la vida sin sentido trascendente. La personalización del cuerpo, por el contrario, debe ser un imperativo fundamental del futuro. El cuerpo tiene un ciclo vital. Hay que recuperar la idea del cuerpo como sujeto y no sólo como objeto. No obstante es muy importante cuidar del propio cuerpo. El cuerpo nos señala el inconsciente. El culto a la personalidad tiene mucho que ver con los imperativos sociales de ser uno mismo y guardar la línea. El cuerpo se vive también como una exaltación de sí mismo; esto hace que la persona se sienta mejor, más a gusto consigo misma. También, a veces, se da una desubstancialización del cuerpo y del yo: la persona no se encuentra a sí misma.

Lo que se dice del cuerpo se puede aplicar al vestido. La moda tiene también una antropología que revela una concepción social de la persona y del mundo. Se ha roto bastante, en esto como en todo, con los roles sociales y públicos tradicionales. Hoy se acepta que las cosas se fabriquen en serie: todos somos iguales, pero tiene que tener algo personal, pues cada uno es cada uno. A veces parece que el narcisismo nos llevaría a un grado cero de lo social, pero sabemos que no es así. Cuando hay un hundimiento excesivo de la vivencia social se produce paralelamente una gran melancolía de lo social e individual. En realidad todas las cosas, aún las más individuales, son a la vez sociales, y viceversa. Así los políticos al preocuparse por los demás se preocupan por ellos mismos, y lo mismo es cierto al revés.

##### *5. Otros aspectos de esta sociedad*

Aunque hoy parezca todo más descarado, hay sin embargo un sentido más frío de la realidad, no son bien vistas las emociones fuertes. Se confía poco en ellas. La autenticidad ha de ser siempre modesta y contenida. De ahí se sigue que tampoco se cree realmente en las grandes emociones, abiertas y fuertes. Hoy día se pide en todo un poco de *discreción*, de máscara, sobre todo en

---

24. LIPOVETSKY, G., *Ib.*, (en francés), 69, 68 y ss.

los momentos más duros de la vida. Así ocurre ante la muerte, y también frente a los conflictos de la comunidad donde puede ocurrir que unas personas luchan abiertamente o silenciosamente contra otras pero cuando el grupo sale al exterior se pide que se congele la situación.

La discreción en el discernimiento exige entusiasmo y frialdad. Las emociones excesivas no se admiten demasiado bien, se ven como algo inmaduro. Se pide a la persona que tenga un cierto control. El neonarcisismo pide que la persona se encierre en sí misma discretamente, en los momentos más duros, lo que implica que se domine a sí misma. Las emociones fuertes llevan a demasiados antagonismos. De ahí cierta indiferencia y caída de la militancia religiosa de las grandes ortodoxias. Una cierta dessubstancialización de las doctrinas y de los proyectos lleva a una menor crispación de la convivencia<sup>25</sup>. De hecho cuanto más íntimas son las relaciones, más dolorosas son también: en la fraternidad, odio fraterno...

Actualmente se considera más razonable lo convencional, lo discreto, lo apático y civilizado. Se trata de desdramatizar cada vez más los conflictos. ¿Qué va a pasar? Lasch dice que hemos pasado de una lucha de clases general a una guerra de todos contra todos. Pero quizá lo bueno de esto es que esta guerra es algo relativa, pues detrás de ella cada persona tiene su vida en otra parte y no es fácil destruirla. Las discusiones se refieren a un frente de relativa

---

25. Se trata de una persona pacificada y sin gritos: LIPOVETSKY, G., *Ib.* (en francés) 74; que busca la igualdad sin perder el sentido democrático: *Ib.*, 60. Y no insiste tanto en las doctrinas como en la convivencia igual, libre y fraterna para no dar lugar al poder de la fuerza: «La violencia de la teología, de la metafísica, del racionalismo y de la ciencia impregna, de principio a fin, toda nuestra historia, manifestándose como pensamiento *fuerte* de sus dogmas, de sus fundamentos ontológicos, de sus criterios 'objetivos'; y este descomedimiento horroriza a una razón que rechaza la posibilidad de imponerse a la realidad, y que tiende a entablar con ella una relación hermenéutica más cauta, inspirada por la atención, y a captar la interacción de dimensiones complejas, no reductibles a los esquemas unívocos de la racionalidad de la eficiencia. Un pensamiento en suma que avanza a través de ensayos y errores, reflexionando sobre las consecuencias que él mismo puede desencadenar; un modo de pensar que tiende a considerar errónea la certeza, y engañosa la seguridad de haber comprendido (J. Lacan 1955), *Le séminaire I. III Les psychoses*. Paris, Seuil 1981,67)»: CRESPI, F., Ausencia de fundamento y proyecto social, en VATTIMO, G.-ROVATTI, P.A., *El pensamiento débil*, 349. Ésta es en el fondo la razón por la que en religión como en ciencia: «Los actuales no son ya tiempos de principios superiores, de fines últimos, de verdades definitivas»: ROVATTI, P.A., *Transformaciones a lo largo de la experiencia*, en VATTIMO, G.-ROVATTI, P.A., *El pensamiento débil*, 65. En definitiva, la fuerza no tiene razón, ni siquiera la fuerza de la verdad pura y dura, no se puede creer a cristazos ni transformar la sociedad con los palos de la cruz, eso sería romper la ignominia de la cruz, entonces la debilidad humana ya no puede ser acogida, la sociedad impone su fuerza bruta; pero el futuro es de la responsabilidad: «el *sentido* del uso terrenal de la fuerza (ya en guerra, ya en política) no tiene fundamentos racionales, mientras que el ejercicio de la fuerza *debe* tenerlos, si se quiere que sus consecuencias sean limitadas. El hombre no tiene ningún poder, y sin embargo, tiene una *responsabilidad*. El porvenir corresponde a la responsabilidad; el pasado, a la impotencia»: DAL LAGO, A., *La ética de la debilidad*. Simone Weil y el nihilismo», en VATTIMO, G.-ROVATTI, P.A., *El pensamiento débil*, 141.

importancia vital. No todo está tan mal y podemos reaccionar ante las situaciones, y cambiarlas. Lo mismo pasa con la riqueza, hay mucha gente que vive bien pero siempre se queja... Cada cual se esfuerza por avanzar en todos los frentes, desea ser más envidiado, más respetado. Nuestra sociedad se presenta como un sistema de rivalidad (Girard), *concurrentia y competencia de todos contra todos*<sup>26</sup>. Es necesario crear una moral del apoyo mutuo contra la no-ética de la rivalidad y la competencia. De lo contrario ocurrirá que la guerra y la lucha estará continuamente a nuestras puertas. Así, frente a la dominación del hombre el feminismo desencadena una agresión femenina que lleva al hombre a una respuesta más dura y a una agresión mayor. Para algunos también la rivalidad sería relativa y, en cierto modo, insustancial.

En resumen: la gente acepta hoy la democracia como algo normal. La rivalidad se refiere a cuestiones relativamente importantes. Nos peleamos por cualquier cosa. Hay un culto a las relaciones personales que se intentan mejorar. Se nota una disolución de las distancias sociales. Hay un crecimiento democrático de la persona. Se desea, por encima de todo, la igualdad.

Finalmente también hemos de reconocer que hay un gran apetito de celebridad, es el instinto de prestigio<sup>27</sup>. El super-yo, a nivel de ideales, es fuertemente arrastrado por el deseo de ser estimado. También ha aumentado el cuidado positivo de la propia vida y sin embargo nos encontramos con una mayor inseguridad con respecto a la salud y a los ideales sociales. Hay una quema constante de estrellas y también de ciencia y conocimientos. La fe en la ciencia ha decaído. El nivel de convicciones es también hoy bastante bajo: se produce una desubstancialización de los ideales, hay anemia de realidad, y de ambiente vital. La nueva situación del mundo, en vez de llenarnos de nosotros mismos o del sentimiento de seguridad, nos llena de vacío. Hay una flotación narcisista en la realidad que ha sustituido a la crispación.

En cuanto a la persona, confirmamos lo siguiente: Se da una mayor insensibilidad a los demás y a la realidad, es un vacío emotivo por la anemia emocional. La desubstancialización de la realidad revela el proceso narcisista como una experiencia de vacío<sup>28</sup>. Estamos en el final de la cultura sentimental que creía en que las cosas terminan siempre necesariamente bien. El aumento

---

26. LIPOVETSKY, G., *o.c.* (en francés), 76.

27. El antropólogo culturalista afirma decididamente que el 'instinto de prestigio' es el más fuerte en el hombre actual sin comparación. En cuanto al valor del cristianismo, sentencia: «Es bien cierto que la conciencia cristiana debía haber cambiado el mundo, pero fue más bien el mundo el que cambió la conciencia cristiana».

28. LIPOVETSKY, G., *o.c.* (en francés), 85: «Incapaz de sentir el vacío emotivo, la desubstancialización llega aquí a su término, y revela la verdad del proceso narcisista, como una estrategia de vacío».

de la envidia y el sentido de posesividad nos revelan quienes somos. Por todas partes encontramos soledad, vacío, insensibilidad, al avanzar en nuestra experiencia de la vida. A pesar de nuestros cantos a la comunidad, con frecuencia, no conseguimos relacionarnos bien con los demás. En el modernismo la cultura favorecía al individuo, hoy éste se siente desorientado. El modernismo era crítico, hoy se critica a los críticos. Las antinomias y las contradicciones tradicionales, hasta cierto punto, se han esfumado. La igualdad se entiende hasta cierto nivel en el que todos somos iguales, pero después hay más cosas. Es el tiempo, hoy, de la revolución en lo cotidiano, mientras antes se miraba al pasado o al futuro, hoy miramos al presente, a lo que nosotros ahora podemos hacer. Los grandes proyectos, institucionales, etc., nos dejan un tanto indiferentes. Hoy se denuncia el *imperialismo de la verdad* —coercitiva— y el *imperialismo europeísta* <sup>29</sup>.

---

29. «La denuncia del imperialismo de lo verdadero es una figura ejemplar del postmodernismo»: LIPOVETSKY, *La era del vacío*, 115. Cfr. nota 25, Crespi, F., 349. Según Zubiri, saber y poder tienen íntimas relaciones, como ya dijo Comte. Para Foucault, saber y poder se implican, por eso hay que estar alerta. Y tal vez así percibiremos que, con todas las cautelas: «quizás haya que renunciar también a toda una tradición que deja imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber no puede desarrollarse sino al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses»: FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar*. Nacimiento de la prisión. Trad. castellana de s. XXI editores, Madrid 1984. 4.ª, 34. No podemos ser fácilmente ingenuos sobre la verdad, muchas ortodoxias no son más que estrategias de poder y dominación, igual las heterodoxias a veces, por eso son tan tozudas: importa sobre todo vencer. Este imperialismo de la verdad se refleja en el imperialismo de la cultura, del bien y del mundo occidental: cfr. nota 21, Glucksmann, p. 111. Por eso este autor substituye a la vieja Europa dominante por otra más sencilla y humana, aunque parezca elemental: «Llamo Europa a una civilización que, en sus horas culturalmente más decisivas, supo prescindir de un ideal colectivo, permitiendo a cada individuo, grupo o capilla, sembrar libremente buenos sentimientos a condición de no importunar a sus semejantes». Idem, 249.

De hecho se ha confundido demasiado fácilmente el ser con la fuerza: «Podemos agregar que esta época se caracteriza sobre todo por el hecho de que el ser se da en ella como *fuerza*, evidencia, permanencia, grandiosidad, algo de carácter definitivo y también, probablemente, como dominio». VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, 56. Y en el fondo, la estética filosófica, «continúa razonando atendiendo a la obra como forma presuntamente eterna y en el fondo considerando el ser como fuerza, permanencia, grandiosidad que se impone». Idem, 59. Así la postmodernidad tiene que ser «la despedida del ser metafísico y de sus caracteres fuertes» Idem, 79. Lo cual no debería entristecernos si sabemos que: «La occidentalización se realizó en primer lugar en el nivel de la extensión del dominio político y sobre todo de la difusión de modelos culturales; pero este aspecto político-cultural va acompañado por otro, de carácter científico y metodológico: el hecho de que las sociedades llamadas primitivas sean encaradas como objetos de un saber que está dominado enteramente por categorías «occidentales». Idem, 135. De ahí la preocupación de los grandes pensadores: «Una de las experiencias que Heidegger hace y expone en este diálogo con el japonés sobre el lenguaje se refiere al término *Iki*, y aquí se llega a la conclusión de que ese diálogo con las otras culturas está amenazado en su misma posibilidad por la ‘europeización completa de la tierra y del hombre’, como consecuencia de la cual ‘aumenta el enceguecimiento’ que puede destruir y hacer callar ‘en sus fuentes todo lo que es esencial’, todo darse originario del *Wesen*»: VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, 135. Así el desierto crece cada vez más a causa de la occidenta-

### III. LA ALTERNATIVA

La alternativa a la difícil situación descrita consiste en la vuelta a nosotros mismos: «no vayas afuera sino vuélvete a ti mismo porque en el interior

lización que hace imposible, con su deshumanización el auténtico diálogo que debe darse entre culturas dispares: Idem 138. Quizá la caída de esas civilizaciones maestras se deba precisamente, como dice Lyotard, a su función, ya descubierta, de ser 'narraciones de dominio': «¿Qué función tuvieron esas narraciones si no fue la de legitimar la misión que se adjudicó el hombre occidental de transformar todo el planeta a su propia imagen?»: OWENS, C., *El discurso por los otros: Las feministas y el postmodernismo*, HABERMAS y otros, *La postmodernidad*, 106. De ahí viene también la indignidad de hablar por otros y explotarlos aparentando consultarles y ayudarles. Ahí se centra también, la parte de indignidad de la misión cristiana: cfr. nota 6, Blanquart, 80-81, por su mimetismo del conquistador occidental, indigno del cristianismo auténtico. Ahora ya estamos más avisados, nuestros errores ya no tendrían excusa; Ricoeur escribe: «Nadie puede decir lo que será nuestra civilización cuando haya conocido realmente diferentes civilizaciones por medios distintos a la conmoción de la conquista y la dominación. Pero hemos de admitir que este encuentro aún no ha tenido lugar en el nivel de un auténtico diálogo. Ésta es la razón de que nos encontremos en una especie de intervalo o interregno en el que ya no podemos practicar el dogmatismo de una sola verdad y en el que no somos todavía capaces de conquistar el escepticismo en el que nos hemos metido'. «...En la misma sintonía el arquitecto holandés Alvo Van Eyck afirmaba: «'La civilización occidental se identifica generalmente con la civilización como tal, en la suposición dogmática de que lo que no es como ella es una desviación, menos avanzada, primitiva o, como mucho, exóticamente interesante a una distancia segura' (A. Van Eyck, Forum, Amsterdam 1962)». FRAMPTON, K., *Hacia un regionalismo crítico*, en HABERMAS, J.-BAUDRILLARD, *La postmodernidad*, 45 y 46. Tal es la discusión de la postmodernidad sobre la hegemonía cultural europea, por lo cual no es bien recibida sino insultada: «Descentrado, alegórico, esquizofrénico... Al margen de cómo decidamos diagnosticar sus síntomas, el postmodernismo suele ser tratado, tanto por sus protagonistas como por sus antagonistas, en tanto que crisis de la autoridad cultural, concretamente de la autoridad conferida a la cultura de Europa occidental y sus instituciones»: OWENS, C., *El discurso por los otros*, en HABERMAS, J.-BAUDRILLARD, *La postmodernidad*, 93. Se acabó el monopolio cultural occidental.

Por desgracia, las cosas no son tan fáciles como las ven F. Fanon y otros mentores del indigenismo extremista. Según K. Frampton «existe esta paradoja: cómo llegar a ser moderno y regresar a las fuentes; cómo revivir una antigua y dormida civilización y tomar parte en la civilización universal». (RICOEUR, P., *Historia y verdad*). Se trata de una penosa situación, entre el empuje apolítico de la modernización y la mítica del indigenismo, entre la nacionalidad ilustrada y el 'impulso irreal y reaccionario a regresar' al mundo preindustrial, sobre todo en este tiempo en que «el núcleo mítico-ético donde una sociedad podría arraigar, ha sido erosionado por la rapacidad del desarrollo»: FRAMPTON, K., *Ib.*, 39. En efecto, ya hay mucha contaminación técnica y de fuerza en lo que se presenta como el ser primitivo de tal o cual pueblo, ya no reina en él su ser original, aunque lo parezca o así lo crean algunos: «(cierta) etnología está empeñada en la defensa de la autenticidad de las otras culturas creyendo que defiende esos valores propios de ellas, cuando en realidad lo que tiene ante sus ojos es sobre todo un conjunto de 'derivados' contemporáneos de la primitividad, 'formas híbridas'... supervivencias contaminadas por la modernidad, márgenes del presente que abarcan las sociedades del tercer mundo y los guetos de las sociedades industriales» (R. Guidieri, «Les sociétés primitives aujourd'hui», Ch. DELACHAMPAGNE y R. MAGGIORI, *Philosophie: les interrogations contemporaines*, Paris, Fayard 1980, 62.

La Unesco se funda contra el odio, el amaestramiento y la manipulación. Europa cayó en el racismo y en la adoración de sí misma; es necesario no volver a las andadas aunque ahora sea por la izquierda. Al confundirse con la civilización, los criterios y valores absolutos europeos se confundieron con la ley natural y divina. «Armados con esta certidumbre, los europeos emprendie-



del hombre habita la verdad». Es el renacimiento en nuestra propia vocación y su más fiel cuidado lo que necesitamos con más urgencia. Se trata siempre de

---

ron, a fines del siglo XIX, su obra de colonización. Puesto que la Europa racional y técnica encarnaba el progreso frente a otras sociedades humanas, la conquista aparecía como la forma aún tiempo más expeditiva y *más* generosa de hacer ingresar a los retrasados en la órbita de la civilización... Para la propia salvación de los pueblos primitivos, era preciso reabsorber su diferencia —es decir, su atraso— en la universalidad occidental»: FINKIELKRAUT, A., *La derrota*, 59. Era la megalomanía del progreso. Hoy vemos que hay que abrirse a los demás, porque los más bárbaros «son los que se consideran poseedores exclusivos de la racionalidad», Idem, 61. Es preciso «terminar, de una vez por todas, con la idea a la vez egocéntrica e ingenua según la cual el hombre está enteramente refugiado en uno solo de los modos históricos o geográficos de su ser (Lévi Strauss)». Idem 63. Hay que destruir el prejuicio y ver que Europa es una variedad fugitiva y perecedera de la humanidad, no se trata de una cultura superior. «La preeminencia de esta cultura se explica por la posición dominante de la clase de donde ha salido y cuya especificidad expresa, no por la superioridad intrínseca de sus producciones o de sus valores». Idem, 64. La educación es por tanto una baza de la lucha de clases a través del cual «el grupo dominante prescribe su visión del mundo al conjunto social». Idem, 66. Entonces el monopolio de la legitimidad es la mentira del hombre del progreso y del hombre natural inmutable: «los europeos no han hecho hasta el momento más que proyectar sobre los pueblos aborígenes, sus sueños, su arrogancia y su idea de razón». Idem, 67. Así ha generalizado occidente su cultura: «al decir 'Yo soy el Hombre', ésta podía entonces con absoluta buena conciencia engullir el resto del mundo». Idem, 67. El devolver lo robado supone crear 'la *equivalencia* de las culturas'. Es cuando descubrimos la básica inhumanidad del humanismo. Por eso «los antihumanistas contemporáneos enseñan que el hombre no es únicamente un hermoso ideal, sino una ficción útil, un pretexto cómodamente invocado por una civilización concreta para imponer su ley». Idem, 68-69. Hay que devolver a los pueblos la dignidad expoliada por el imperialismo occidental: «así pues, la obra política de la descolonización va acompañada de una revolución en el orden del pensamiento: el hombre, ese 'concepto unitario de alcance universal' (LEACH, E., *L'unité del h'homme et autres essais*. Gallimard, 1980, 388), cede su lugar a la diversidad sin jerarquía de identidades culturales». Idem. 68. La tabla de valores que legitimó la servidumbre cae, «la última razón de ser de la superioridad europea se desplomaba, Occidente cesaba definitivamente de fascinar a sus víctimas». Idem, 70. A la vez se hacen añicos los tópicos sobre la psicología del indígena. Pero la tarea no es fácil, ahora acecha el colectivismo nacionalista donde la persona no pinta nada y se impone violentamente lo colectivo y la marca popular propia como una nueva cárcel. «Devueltos a sí mismos, los antiguos colonizados se descubren cautivos de su pertenencia, pasmados en la identidad colectiva que les había liberado de la tiranía y los valores europeos». Idem, 72. Aquí hay una trampa a la liberación: «Los movimientos de liberación, han secretado unos regímenes de opresión con una regularidad sin excepciones precisamente porque, a ejemplo del romanticismo político, han fundado las relaciones interhumanas en el modelo místico de la fusión, y no en el —jurídico— del contrato, y han concebido la libertad como un atributo colectivo, nunca como una propiedad individual». Idem. 75. F. FANON, *Les damnés de la terre*. Máspero 1961, ha sido su profeta. Así se dice que el hombre no existe y sólo los nuevos pueblos pueden hacer el nuevo hombre. El marxismo ha rechazado el romanticismo nacional y tiene grandes dificultades: «Habiendo demostrado el imperialismo soviético una voracidad por lo menos igual a la del imperialismo occidental, los Estados del Tercer Mundo y los movimientos de liberación nacional que siguen en activo rechazan cada vez con mayor frecuencia la ideología socialista en beneficio exclusivo del *Volkgeist*». Ib., 77-78. Así para no imitar la democracia europea se organizan dictaduras. «Para decirlo crudamente: un racismo basado en la diferencia expulsa el racismo inegalitario de los antiguos colonos». Idem, 80. Así usando del espíritu cosmopolita burgués (Fanon) se cae en el racismo nacionalista (hitlerianismo) (Ib., 81). Así para Fanon la verdad es lo que protege al indígena como para Barrès la verdad es lo útil a la nación

volver a empezar, ahora empiezo, de nuevo para situarnos con nueva fe en el mundo actual y así renovar a fondo la identidad personal —*interioridad-fe*—; la identidad comunitaria-*comunidad-caridad*; la identidad de destino —*misión-esperanza*. Ante la crisis de identidad, de confianza y del sentido de la misión de la que nos habla Greinacher <sup>30</sup>, como de un nuevo invierno en la Iglesia, es necesario rehacer nuestras creencias y convicciones, renovar nuestro amor por los demás y nuestra confianza en el futuro de nuestra misión.

Vemos lo que ha sido destruido, al menos en gran parte:

—Los valores superiores se vuelven paradójicos. Ante los valores del narcisismo y el hedonismo, los auténticos valores se han vaciado de substancia, parece que evocan algo ridículo y que provocan más risa que respeto <sup>31</sup>.

---

francesa: Ib., 81,82. Hoy la raza se llama cultura propia y en ella la persona no tiene nada que hacer, Ib., 83. Es lo que se llamaba «antes *Volkgeist* y que hoy se llama cultura», Ib., 85. Así se cae sin saberlo en el antiguo obscurantismo. Eso sí se habla de paz y diálogo de las culturas con unos presupuestos que lo hacen imposible. Y «la cultura sirve como estandarte humanista de la división de la humanidad en entidades colectivas, insuperables e irreductibles». Idem, 90. Así se convierte en ghettos a los marginados para respetarles su propia cultura; se combate el chovinismo a la vez que se le alimenta. Idem 99. Así se destruye la cultura y la religión, pues la hospitalidad es el mínimo de la religión del amor; ahora ya ni eso, cosa que nunca había ocurrido antes: «Dios se eclipsaba, pero no 'el don, tal vez sobrenatural, de ver al hombre absolutamente semejante al hombre pese a la diversidad de las tradiciones históricas que cada cual continúa' (LEVINAS, E., *Difficile liberté*. A. Michel 1976,232)». Idem 105.

Por tanto no hay que exagerar, ni todo es cultura, como dice el cliente-rey, ni todas las culturas son iguales, ni mucho menos. La brutalidad será siempre inhumana. La cultura no se confunde con la pulsión de cada cual en cada momento, el odio a la cultura no puede ser cultural, como no lo es el fascismo hedonista (Pasolini). Cultura es algo más que un show-businness. Quizá por eso: «Los intelectuales ya no sienten que les concierne la supervivencia de la cultura». FINKIELKRAUT, *El derrota del pensamiento*, 126.

30. GREINACHER, N., Winter in der Kirche? *Theological Quartalschrift*, 3 Heft (1987) 182-185.

31. Cfr. nota 17, Lipovetsky, G., 162. Los intereses económicos necesitan orillar los valores morales que les impiden los negocios, y eso no se suele decir: HABERMAS, J.-BAUDRILLARD, *La postmodernidad* 25. Tampoco la religión puede sustituir ya a la realidad, estamos en un mundo civil: SAID, E.W., Antagonistas, públicos, seguidores y comunidad, en HABERMAS, J.-BRAUDRILLARD, J., *La postmodernidad*, 212, 215. No hay más que lo inmediato: «La democracia que implicaba el acceso de todos a la cultura se define ahora por el derecho de cada cual a la cultura de su elección (o a denominar cultura su pulsión del momento)». FINKIELKRAUT, *La derrota*, 121. No es posible, pues, la educación: «la escuela es moderna, los alumnos son posmodernos; ella tiene por objeto formar los espíritus, ellos le oponen la atención flotante del joven telespectador». FINKIELKRAUT, *La derrota*, 131. La escolarización masiva prolonga y disemina a la adolescencia a todos las edades. Un delirio colectivo ha nombrado maestros a los chicos de quince años (Fellini): «El burgués ha muerto, viva el adolescente». Idem, 135. Y lo mismo se hace en la religión, vgr. en los viajes del Papa: «su espectáculo, como el de las restantes super-stars, vacía las cabezas para poder llenar mejor los ojos, y no transporta ningún mensaje, sino que los engulle a todos en una grandiosa profusión de luz y sonido. Idem, 137. El discurso es sustituido por las vibraciones y la danza. Así no se hace la justicia, los condenados de la tierra siguen muriendo de hambre y miseria pero nosotros nos sentimos bien y sabemos cantar juntos: «*We are the world, we are the children*.

—Vemos hoy una desubstancialización de los principales criterios. No sirve para nada y parece ridículo todo lo oficial. La cultura racional —generalmente machista— ha terminado; hay una crisis de fondo y para resolverla hay que ir al fondo de la cuestión, a lo profundo de cada uno <sup>32</sup>. Es la conversión del hombre perdido que debe encontrar hoy un nuevo sentido a su vida. El cristianismo y la fe tienen que poner sentido donde ya no lo había por el estallido de los grandes relatos (ideales oficiales).

—Cada uno tenemos que intentar algo así como esto: no nos podemos guardar simplemente de las risas. No podemos amar al prójimo como a mí mismo si realmente no nos amamos a nosotros mismos. Por tanto debemos: rehacer nuestra vida, nuestra personalidad, nuestro yo más profundo, el sentido de nuestra vocación, rehacer la comunidad y el sentido de nuestra misión.

1. Tenemos que intentar *rehacer nuestra identidad* <sup>33</sup>, nuestra fe, en lo

---

Somos el mundo, somos los niños». Idem, 138. Ni más ni menos... Así el humanismo no es más que una broma cruel y festivalera, por tanto la religión y la ciencia que lo han avalado son fuerzas muertas: VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, 33.

32. Decía Ortega: «Lo problemático es el fondo, *nuestro* fondo. Nos preguntamos: ¿creo yo en *el fondo* eso que parezco creyendo en política, en arte, en ciencia, en amor? Porque el 'mí mismo' consistirá en lo que yo sea en el fondo» (IV, 425, 1932); se trata por tanto de una crisis radical de convicciones, de creencias que están en la UVI. No hay convicciones porque vivimos *a la sombra de las mayorías en flor* (Baudrillard); pegados como moscas a la realidad y a la imagen, en pleno espectáculo: «Es el fin de la interioridad y la intimidad, la excesiva exposición y transparencia del mundo lo que le atraviesa (a la persona) sin obstáculo». BAUDRILLARD, J., *El éxtasis de la comunicación*, en HABERMAS, J. Otros, *La postmodernidad*, 196-197. El hombre vive de su imagen y lucha sin cesar por chupar cámara y permanecer en exposición (Owens, 107). Así estamos en plena descomposición de la era burguesa en la que las raíces se van perdiendo y pudriendo y lo único importante ahora parece ser la necesidad de 'sobrevivir' (Ulmer, 158).

33. Ahora la normalidad queda puesta es cuestión. No sabemos en qué debemos creer realmente. El humanismo del pasado resulta insostenible, no sabemos quienes somos, nuestra identidad se erosiona y nos duele: «Sólo en muy raros momentos desea alguno de nosotros transportarse hasta aquel extremo de sí mismo en el que sabe bien que la propia identidad comienza a tambalearse, porque la correcta organización del yo no funciona ya como tal... Sin embargo, y al mismo tiempo, cada vez nos contentamos menos con una identidad cuyo carácter ficticio, provisional y de puro compromiso salta a la vista». ROVATTI, P.A., *Transformaciones a lo largo de la experiencia*, en VATTIMO, G.-ROVATTI, *El pensamiento débil*, 66. De este modo el antihumanismo pone en duda el valor de la conciencia que, con frecuencia, se confunde con los propios egoísmos VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, 124. Hay que ver el significado exacto de conciencia, de la misma verdad y el valor de lo fundamental. De hecho el mismo Heidegger, ya consideraba que para encontrarnos de nuevo hay que «dejar perder el ser como *Grund*»: Idem, 154. Estamos por tanto muy en el aire. Hay que vigilar y orar, vivir a fondo nuestra vida, renacer desde lo profundo, el abismo y el misterio, sin engañarnos con una conciencia superficial: «Tal vez a partir de aquí, una ética postmoderna podría oponerse a las éticas aún metafísicas, del 'desarrollo', del crecimiento, de lo *novum* (progreso) como valor último». VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, 156. Quizá, por ahí, no nos vaya tan mal: «El modernismo es dominante pero está muerto... Bell ve el renacimiento religioso como la única solución. La fe religiosa unida a la fe en la tradición proporcionará individuos con identidades claramente definidas y seguridad existencial». HABERMAS, J., *La modernidad, un proyecto incompleto*, en Idem y otros, *La postmodernidad*, 24.

que creemos realmente. Según Ortega vivimos de las creencias pero necesitamos saber si creemos realmente en lo que yo digo creer oficialmente o como dice Pablo VI en *E. Nuntiandi*: «¿creemos lo que anunciamos?, ¿vivimos lo que creemos?»<sup>34</sup>. Para el cristiano la fe no es una teoría o no es fe, sino una confianza en alguien, una amistad personal con Dios. La fe debe ser 'mi fe', no simplemente la fe oficial, lo que cree la Iglesia sin que yo sepa realmente qué es lo que la Iglesia cree.

2. Hay que *rehacer también la confianza en la comunidad*<sup>35</sup>. Redescu-

34. Es Pablo VI el que nos plantea estas preguntas: «¿Creéis verdaderamente en lo que anunciáis? ¿Vivís lo que creéis? ¿Predicáis verdaderamente lo que vivís?», *Evangelii Nuntiandi*, 76. El hábito ya no hace al monje; además de aparecer hay que ser. Quizá también a nosotros nos rige únicamente el fanático y el zombie, seguimos prefiriendo el triunfo, el éxito, la fuerza a la sencillez y la humildad cristiana y agustiniana; pero no hay futuro para el cristianismo sin humildad. Se abandona, sin darse cuenta, el camino de Jesús: «Son cristianos que sin duda tienen fe, pero, si fuesen suficientemente lúcidos sobre sí mismos y si osasen decírselo, la mayor parte confesaría que se adhieren a la doctrina de su Iglesia más por disciplina que por convicción profunda; muchos reconocerían que lo que profesan públicamente supera con mucho a aquello de lo que están íntimamente convencidos o, dicho de otra manera, que lo que profesan les resulta ajeno, de ordinario. Este cisma secreto, no consentido, considerado como un mal pero no tanto como para provocar remordimiento, les aboca a una relativa inercia que echa a perder su devenir espiritual». LEGAUT, M., *Creer en la Iglesia del futuro*, 123-124. Se cree como por descuido, Ib. 15. Sin una vida a fondo la religión humaniza y asegura, pero nada más, y necesitamos de «una profundización en el misterio del hombre y en el misterio de Dios, gracias a una comprensión más honda de lo que tuvo que vivir Jesús para ser el que llegó a ser». Idem, 21. La mera piedad no alcanza al hombre en lo profundo de su ser y: «No une al hombre con Dios, sino que le ilusiona de que lo hace. Es una religión que desvía a sus miembros de Dios haciéndoles creer que lo alcanzan». Idem, 42. En la religión auténtica es fundamental la vida y el testimonio personal, aunque ese testimonio: «Lo hace con una discreción que contrasta con la amplitud espectacular de las manifestaciones de masas y de los medios de propaganda utilizados por las religiones de autoridad». Idem, 53. No se trata de decir solemnidades sino de presentar la vida misma: «Sólo la calidad espiritual ha de actuar sobre el destino del cristianismo para que sea fiel a su misión y se perpetúe de modo vivo», Idem, 131. ...A decir verdad, hay mucha fe implícita y crédula, el creyente vive con fe muerta: «Es un convencido más que un creyente, y por esa razón es tanto menos convincente cuanto más afirmativo. De hecho, la adhesión a la doctrina le parece que equivale a la fe, en lugar de no ser para él más que una explicación útil que, en definitiva, sólo es bienhechora si no se le concede un valor absoluto. El cristiano tiene tendencia a adherirse a la fe con rigidez y tanto más firmemente cuanto más se prohíbe a sí mismo pensarla con espíritu e intención reflexiva». LEGAUT, M., *Creer en*, 183. Se acabó el tiempo de las excesivas facilidades sociales, económicas y políticas, es el tiempo del nuevo amor: «Entonces, la Iglesia conocerá una situación semejante a la de los últimos días de Jesús, cuando pasaba por entre las masas hostiles, o simplemente indiferentes, pero también cuando ante su mirada algunos corazones, perdidos en la multitud, se abrían al Amor». Idem 80-81.

35. Cfr. Greinacher: hay una clara falta de confianza en la comunidad tanto por parte de la jerarquía como por parte de los fieles; hay mutuas acusaciones. Hay fuertes tensiones entre individuo y comunidad (Finkielkraut, 45); de hecho la sociedad del bienestar implica: «*expansión de la intimidad, erosión de las identidades sociales, desafección ideológica y política, desestabilización acelerada de la personalidad*», según lo describe Lipovetsky: BERTHOUSOZ, R., *Implications éthiques des modèles actuels d'individualisme*, en *L. et V.*, 1984 (1987) 86; manda el vacío porque

brir la confianza y la identidad comunitaria en la Iglesia, en la congregación, en la humanidad, en la Provincia. Después de todo invierno debe haber primavera. Ante la pérdida de confianza en lo oficial y comunitario, es necesario luchar por una comunidad profundamente humana. Debe ser en la comunidad donde la vida de la persona vive su sentido, no fuera de ella; la comunidad es la congregación viva, la vocación en carne y hueso, pues es Dios quien nos ha convocado. Hay que reaccionar frente a la erosión de la vida en común.

3. También debemos *redescubrir la misión*; hay que redescubrir la realidad, nuestra común vocación y esperanza de futuro. Frente a la sensación de que nadie tiene ninguna misión que cumplir<sup>36</sup>, y que basta vivir bien... debemos saber que tenemos una hermosa misión y un glorioso destino en nuestra vida. Pero no hay misión, ni destino, ni moral, ni sentido, si no hay vocación

---

no hay ideal convincente. La sociedad está convencida de que el cristianismo desaparecerá poco a poco, no entra en el proyecto actual, es un pasado folklórico y sirve para distraerse de las cuestiones importantes: LEGAUT, M., 147. Y así será si los cristianos no nos remitimos, de verdad, a la realidad de Cristo: pues no entrará ni en los problemas del hombre ni en el misterio de Dios y se quedará en puro rito y ceremonia de confusión: «Toda la historia del cristianismo se desarrolla en torno al esfuerzo de los cristianos por recordar a Jesús de una forma real. No hay test más significativo del estado espiritual de una Iglesia que la manera como sus miembros 'hacen esto en memoria suya'». Idem, 153. Pero con frecuencia falta la auténtica adoración y la verdadera humanidad cristiana. «Con demasiada frecuencia, esa adhesión a medias, doblada de escepticismo, es suficiente para que desgraciadamente el cristiano se sienta dispensado del movimiento de la fe o, cuando menos, para que le quede desdibujada su radical originalidad». Idem 158. Así: «El cristianismo del mañana o está más arraigado que el de ayer en las profundidades de los hombres, o no será. Sólo si cumple esta condición, podrá subsistir y crecer. De otro modo, será arrancado y destruido». Idem 192. Para esta tarea la comunidad viva, la vida religiosa de calidad es imprescindible: «Sin duda alguna, estas comunidades fervientes, son más allá de los veinte siglos que las separan, la trasposición más fiel que actualmente existe de aquellas otras comunidades de los primerísimos tiempos del cristianismo en las que era fácil recordar al Maestro porque varios de sus miembros todavía habían vivido con Él». Idem 199. Así crecerá una fe viva: «Esta nueva espiritualidad se elaborará, oscura y lentamente, a través de los cristianos despiertos y vigilantes que viven perdidos y dispersos en unos entornos en los que ya no es posible ser cristiano si no se está continuamente trabajando para seguir siéndolo y para serlo cada vez más a través de una profundización en lo humano y del ejercicio de la fidelidad». LEGAUT, M., *Creer en la Iglesia*, 200.

36. «No tengo ninguna misión. Nadie tiene ninguna misión»: KUNDERA, M., *La insoportable levedad del ser*. Círculo de lectores, Barcelona 1984, 314. No puede haber sentido de la misión si la Iglesia, si el cristianismo es 'memoria inerte' y no memoria viva de Jesús. Ése es el mayor peligro: «el enemigo más peligroso del cristianismo sigue siendo la indiferencia, adobada de interés folklórico, que se desarrolla pacíficamente en un clima de seguridad autosuficiente y de prosperidad relativa, de despreocupación y vulgaridad contagiosas». LEGAUT, M., *Creer en*, 84-85. Si el cristianismo es fiel a Dios y a los hombres será recibido y acogido por un buen número de hombres buenos y se hará presente en la vida: «Ese libro de la vida leído a través del conocimiento del mensaje esencial que Jesús es en sí mismo, los encaminará hacia Dios». Idem 87. Así no caerán en la tentación de creer sólo en sí mismos, en sus métodos o en su organización, mientras el pueblo y su fe resultan anestesiadas.

asumida personal e íntimamente en el amor incondicional como llamada inevitable del Amor que es una vida desde la Vida. Sin vocación no hay moral, ni ética y nos desmoralizamos. Sin esa vivencia a fondo, vital, nos abandonamos a las vicisitudes de los tiempos, nos chantajeamos a nosotros mismos, falsificamos nuestra vida (Ortega) y caemos en la desmoralización actual de Occidente. La inmoralidad conduce irremisiblemente a la desmoralización. Por tanto hemos de convertirnos a nosotros mismos y a Dios o no tendremos remedio y pondremos a los otros a nuestro servicio, como señores (Foucault) <sup>37</sup>.

Sin esa nueva vida no se puede ser liberador porque somos esclavos de nosotros mismos y queremos dominar por encima de todos. La conversión a sí mismo lleva a la conversión a los demás. Sólo quien es señor de sí mismo puede entregar su vida a los demás gratuitamente. Por eso el talento ascético de los primeros cristianos pone también, y no sólo el mundo sabio romano <sup>38</sup>, el acento en el dominio de sí mismo, y el ser uno mismo (*idiassein*) como ideal del monacato. Éste descalifica el egoísmo personal y el aislacionismo de los anacoretas, criticado por san Agustín, aunque hay un ocuparse de sí mismo que es cultivo de la fe, de la amistad y de todo cuanto hace al hombre persona más verdadera y humana.

Se trata de una tarea urgente porque el tiempo pasa y se nos puede hacer tarde para cambiar de errores. Como un día tendremos que encontrarnos con nosotros mismos más vale que sea pronto. Necesitamos un arte de vivir, no sólo un *ars moriendi*, de rehacernos, re-formarnos, de aplicarnos a la propia vida, hacer memoria de mí y no olvidarme de mí mismo. Séneca habla de buscar la sabiduría, la paz, que el hombre vaya siendo señor de su vida y dirigirla, recogidos en paz y sosiego <sup>39</sup>. Es necesario buscar la soledad donde podamos realizar el trabajo ingente e imprescindible de rehacer los propios criterios y valores inevitables, sin los cuales la vida no es vividera ni para mí ni para los otros, ni para Dios. Ésta es una verdadera práctica social que busca un sentido, una salvación, una fe vital y auténtica sin la cual no es posible ser cristiano y menos religioso.

Para ello es necesario aconsejarse, tratar sobre la propia vida y, en momentos concretos, escuchar a otros que orienten nuestra ruta en diálogo fraterno. Eso es servir a la propia vida y darle una nueva alma. Se trata principal-

---

37. FOUCAULT, M., *L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté*, (entretien) *Concordia*, 6 (19-104-105). Por lo demás: «Actualmente lo que rige la vida espiritual es el principio del placer, forma postmoderna del interés privado. Ya no se trata de convertir a los hombres en sujetos autónomos, sino de satisfacer sus deseos inmediatos, de divertirlos al menor coste posible». FINKIELKRAUT, *La derrota*, 128.

38. FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité*. Le souci de soi. Gallimard, Paris 1984, 84.

39. COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO, *Sacerdotes para evangelizar*, Madrid 1987, 102-125.

mente de los males del corazón, del pensamiento y de la sensibilidad; hay que curarse de las propias heridas y cuidarse, pues lo peor de las enfermedades del alma es que, a veces, no somos conscientes de ellas. En fin, conversión hacia uno mismo para no esclavizar a los demás: y si te encuentras mudable trasciéndete a ti mismo, hacia Dios, (san Agustín) *memoria sui, memoria Dei* <sup>40</sup>; encontrarse consigo mismo y encontrarse con Dios para así encontrar de nuevo al prójimo (misión).

D. NATAL

*Estudio Teológico Agustiniano*  
Valladolid

---

40. CILLERUELO, L., «La mística de la memoria Dei en san Agustín», *Estudio Agustiniano* (1979) 413-448. NOLAN, M., *El grito del corazón*. Conversión y oración hoy. Roma 1987.

Es necesario insistir en lo esencial: la renovación de la fe y la conversión no pueden ser aplazadas ni sustituidas por las ceremonias o el activismo. «A decir verdad, dirigirse al mundo con solemnes amonestaciones no es la única manera de servir a los hombres sin someterse a ellos, sin estar de algún modo a remolque suyo. La Iglesia lo logrará mucho mejor esforzándose por alcanzar lo esencial del cristianismo —lo que Jesús vivió de fundamental bajo las formas concretas de su tiempo— de manera que ese espíritu se manifieste a través de la fidelidad de sus miembros a su Maestro». LEGAUT, M., 169. Lo esencial es ser seguidores a fondo de Jesús; es la hora de Cristo, y ya no es posible «la indiferencia, el conformismo, el conservadurismo y el miedo. Se acerca la hora de los cambios tanto más importantes cuanto por más tiempo han sido rechazados. La fe de muchos, ya muy enfriada, se verá en ellos derrumbada...». ¡Ojalá la Iglesia sepa reconocerse a sí misma y no se desfonde cuando se vea desnuda y desolada, pues será precisamente entonces cuando atraiga hacia sí a todos los seres dignos de su humanidad». Idem 205. Es la hora de la cruz, se acabaron las instituciones eternas, todo dependerá de las precarias iniciativas individuales, éstas «serán las que se esfuercen por prolongar entre los hombres la misión de Jesús. Precariedad que será más aparente que real, sin embargo, puesto que entonces el cristianismo realizará una obra espiritual que sus antiguas instituciones y estructuras no hubieran podido realizar jamás, en el supuesto de que hubiesen podido conservarse. Dura etapa, semejante a la que debieron recorrer los discípulos para seguir a su Maestro hasta la cruz...» LEGAUT, *Crear en la Iglesia*, 205.

# Kierkegaard en el «Brand» de Ibsen

## 1. KIERKEGAARD VIVO

Kierkegaard murió en Copenhague el año 1855 y «renació» en Alemania a principios del siglo XX, invadiendo posteriormente otros países. Esto significa que «vive» entre nosotros, si bien es verdad que a veces aparece algo desfigurado: de él podemos decir que alcanzó la «inmortalidad» (tan anhelada por su «hermano» Unamuno), al menos la inmortalidad en la «fama» o en la «carne» de sus «hijos» espirituales. Esta pervivencia viene certificada por la multiplicidad de las influencias que el escritor de Copenhague ejerce sobre el pensamiento contemporáneo.

Por tanto, «Kierkegaard vivo» es un hecho indubitable. El pensador danés «vive» en diferentes sectores de la cultura contemporánea: en la filosofía, en la teología, en el cine, en la literatura...

Kierkegaard «vive» en las «*filosofías de la existencia*» del siglo XX<sup>1</sup>. La influencia del danés sobre esta modalidad filosófica contemporánea constituye un hecho evidente. Filósofos tales como J.-P. Sartre, G. Marcel, K. Jaspers, M. Heidegger, J. Hersch, J. Wahl, E. Paci..., son deudores del autor de Copenhague, al que muchos de ellos secularizaron. De él tomaron sobre todo la categoría de «existencia», a la que van unidos los conceptos de libertad, decisión, responsabilidad, concreción, nada, pecado, culpa, angustia, desesperación, absurdo, muerte...

Kierkegaard «vive» en la «*teología dialéctica*» de Karl y Heinrich Barth, Gogarten, Brunner, Thurneysen... Estos teólogos heredan de Kierkegaard la concepción irracional de la religión, con todo lo que ello implica. Lo mismo que él, insisten en la idea de la infinita distancia cualitativa entre Dios y el

---

1. Cfr. AA.VV., *Kierkegaard vivo*, Madrid, 1970<sup>2</sup>, 241 pp.



hombre; ponen en el centro de sus teorías religiosas las categorías de contradicción, paradoja, absurdo, individualidad ante Dios, riesgo, escándalo, locura...; hacen converger en el creyente al hombre viejo y al nuevo (Adán y Cristo): la gracia y el pecado, la caída y la redención, el amor de Cristo y la cólera de Dios, la desesperación y la esperanza, el escepticismo existencial y la fe: presentan al cristiano inmerso en una dialéctica de contradicción sin mediación: no en una dialéctica de armonía y desarrollo, sino de crisis y «salto» sin posible síntesis <sup>2</sup>.

Kierkegaard «vive» en el *cine*, concretamente en el cine de Ingmar Bergman. Las películas de este director y autor cinematográfico sueco de principios de siglo se nutren en gran medida de los motivos existencialistas de Kierkegaard. La penosa contemplación de la condición humana, la desesperación, la soledad, la búsqueda del sentido de la vida, el misterio de la muerte, la animalidad del sexo, el problema de Dios..., constituyen algunas de las constantes de sus films. Muchas de sus obras son de un realismo sórdido y amargo; se recrean en una pintura negra de los personajes y situaciones; presentan la vida como un infierno en la tierra... <sup>3</sup>.

Kierkegaard «vive» en la *literatura*. Su figura ha servido de fuente de inspiración a literatos tales como H. Ibsen, R.M. Rilke, F. Kafka, A. Camus...

En este trabajo nos limitaremos a analizar la pervivencia de Kierkegaard en Henrik Ibsen <sup>4</sup>: concretamente, en su obra titulada *Brand* (1866), poema dramático en el que la literatura se mezcla con la filosofía, el cual sirvió de puente entre el pensador de Copenhague y nuestro Unamuno, pues éste accedió a aquél por medio de dicha obra.

Acometemos esta empresa movidos por el deseo de desarrollar la tesis que Unamuno formula de forma sintética en su pequeño escrito titulado *Ibsen y Kierkegaard* (1907). Según el Rector de Salamanca, el cual empezó a aprender danés traduciendo el *Brand* de Ibsen <sup>5</sup>, Kierkegaard es el «maestro» de éste, el «espíritu humano que más hondamente influyó» en el dramaturgo noruego <sup>6</sup>; más concretamente, es «el principal modelo de aquel grandioso y sombrío Brand» ibseniano <sup>7</sup>, protagonista del drama del mismo nombre. En dicho dra-

2. Cfr. L. ARANGUREN, J.L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid 1980, pp. 101-111; BARTH, K., *Anfänge der dialektischen Theologie*, München 1977.

3. Cfr. COWIE, P., *Ingmar Bergman*, London 1962; SICLIER, J., *Ingmar Bergman*, Madrid 1963; DONNER, J., *The personal vision of Ingmar Bergman*, Indianápolis 1964.

4. GANIVET, A., *Hombres del Norte*, Madrid, 1971 <sup>6</sup>, p. 168, no relaciona a Ibsen con Kierkegaard, sino con Nietzsche y los anarquistas.

5. UNAMUNO, M. de, *Ibsen y Kierkegaard*, en *Obras completas*, Madrid, 1950, vol. III, p. 857.

6. *Ibidem*.

7. UNAMUNO, M. de, *Libros y autores españoles contemporáneos*, en *Obras Completas*,

ma (y en otras obras del mismo autor) se proyecta la posición religiosa de Kierkegaard: «en el fondo de la dramaturgia de Ibsen está la teología de Kierkegaard»<sup>8</sup>.

Mediante el desarrollo de esta tesis de Unamuno en el presente artículo, pretendemos conseguir tres objetivos:

1.º Mostrar la presencia de la filosofía en la literatura, de donde se deduce lo conveniente que les es a los filólogos conocer la filosofía para (mejor) comprender la literatura; y hacemos esto en un momento en el que se está planteando el problema de la reforma de los planes de estudio universitarios, y se habla de la probable desaparición de la asignatura de «Filosofía» en las Facultades de Filología. De esta forma, también reivindicamos la unidad o interdisciplinariedad del saber, tan amenazada actualmente por la excesiva especialización.

2.º Profundizar en el conocimiento de Kierkegaard e Ibsen, dos autores cuyas vidas coinciden en muchos puntos y cuyas obras tienen bastante de autobiográficas. Según Ortega y Gasset, «entender una obra literaria es reproducir su génesis»<sup>9</sup>, y/o su proyección en el futuro, añadimos nosotros: para comprender a Feuerbach, hay que estudiar previamente a Hegel; y, conocido aquél, resulta más inteligible éste. Quien sólo conoce a un autor, ni siquiera a ese autor conoce; no se puede entender el texto sin el contexto. Empleando palabras de Leibniz, podemos decir que cada pensador es un «microcosmos»; una criatura que nació de un parto del pasado y que «está preñada de futuro». De ahí la imperante necesidad de conocer a sus antecedentes y a sus consiguientes: para entender a Ibsen, hay que estudiar a Kierkegaard, precursor de aquél; y se entiende mejor a Kierkegaard conociendo a Ibsen, seguidor de aquél.

3.º Dar más «popularidad» en la Europa meridional a dos autores nórdicos (uno danés y otro noruego), pues, por lo que a la cultura se refiere, para muchos ciudadanos del sur el norte no existe.

Nuestro método de trabajo consistió en el análisis del mencionado drama de Ibsen, desde que fuimos reviviendo el pensamiento de Kierkegaard y la actitud de éste frente a la realidad. Hemos descubierto que se trata de una obra de contenido estrictamente religioso, pues reproduce de una forma simbólica y poética la diferente concepción que de la religión cristiana tenía Kierkegaard y la Iglesia oficial danesa, así como el consiguiente enfrentamiento de aquél con ésta.

cit., 1952, vol. V, p. 194. «Brand, el Brand ibseniano es su reflejo en el arte dramático, y cuanto dure Brand durará Kierkegaard». (UNAMUNO, M. de, *Ibsen y Kierkegaard*, cit, p. 858).

8. *Ibid.*, p. 857.

9. ORTEGA Y GASSET, J., *Prólogo a Ganivet, A., op. cit.*, p. IX.

Dado que dicha obra constituye nuestro principal punto de atención, vamos a hacer una breve referencia a los personajes y al desarrollo de la misma.

Por lo que a los personajes se refiere, en el *Brand* de Ibsen intervienen un protagonista y varios antagonistas; y tanto al lado de aquél como al de éstos aparecen personajes secundarios, que hacen el papel de «aliados» y prestan apoyo a sus superiores.

El protagonista, al lado del cual palidecen las otras figuras del drama, es Brand (= fuego), un pastor duro e inflexible que personifica a Kierkegaard. Aunque al principio aparece solo, pronto se unirá a él Inés, mujer ésta que nos recuerda a la novia de Kierkegaard: Regina Olsen.

Los principales antagonistas son: «el campesino», Ejnar, Gerda, «el baile», «el deán», «el pueblo». El campesino simboliza al filósofo excesivamente racionalista o especulativo (Hegel, J.L. Heiberg, etc.); va acompañado de su hijo, los secuaces de las grandes figuras de la filosofía. Ejnar e Inés al principio (después se «convierten») representan la vida estética, jovial y gozosa; creemos que su relación también tiene algo que ver con la de Kierkegaard-Regina Olsen. Gerda y el azor simbolizan la fantasía. El baile es un funcionario importante del Estado; le acompaña «el escribano» (secretario) y «el maestro». El deán encarna a los jefes de la Iglesia oficial danesa (el obispo Mynster, su sucesor Martensen...), que en último término también son funcionarios del Estado, pues aquélla está al servicio de éste; al mismo sector pertenece «el sacristán». Con el baile y el deán, personajes muy materialistas, tiene bastante que ver «la madre de Brand», una anciana agonizante que se apega a las riquezas de este mundo como el calor al fuego. El pueblo simboliza la aborregada sociedad danesa del momento, adormecida en la mollicie de una religión rutinaria.

Parte de la acción del drama (dividido en cinco actos) se desarrolla en un poblado de un fjord, situado en la costa occidental de Noruega; otra parte, en los alrededores. El argumento se teje en torno al personaje principal, Brand, que, en el escabroso camino que le conduce a la difícil meta que se propuso alcanzar, se va encontrando y enfrentando con los distintos antagonistas.

Concluida esta introducción, pasamos a la exposición de la visión que de Kierkegaard se trasluce en el *Brand de Ibsen*. Exposición que realizamos yuxtaponiendo y comparando los textos e ideas de ambos autores.

## 2. REFORMADOR RELIGIOSO

Aunque las últimas investigaciones realizadas sobre la *Filosofía del derecho* de Hegel y sobre la situación política de aquella época llegan a una conclu-

sión contraria <sup>1</sup>, lo cierto es que la doble afirmación de la realidad de lo racional y de la racionalidad de lo real <sup>2</sup>, formulada por Hegel en el prólogo de dicha obra, ha sido interpretada por autores clásicos como un intento de legitimación del orden de cosas vigente. Interpretación ésta que también siguen los hegelianos daneses del siglo XIX y el mismo Kierkegaard: por el hecho de que la realidad sea producto de la razón, es racional, es como debe ser, está bien... Según Kierkegaard, los hegelianos llegan a «expresar el pensamiento... de que el mundo es bueno..., de que el género humano es la verdad o incluso es Dios...» <sup>3</sup>. De esta forma, «se diviniza lo establecido» <sup>4</sup>.

Esta idea de la justificación o divinización de lo establecido, de la Iglesia establecida concretamente, se refleja en algunas palabras que Ibsen pone en boca de dos funcionarios públicos: el baile y el deán. Ambos, al referirse a la Iglesia establecida, le aplican los supremos calificativos de «perfección», «magnificencia», «ornamento»... La ven como una realidad tan «espléndida», que produce «satisfacción» el contemplarla y es apta para la «consagración». «Lenta y tranquila nos lleva la corriente, y vemos que todo ha llegado al colmo de la perfección» (er sare godt) <sup>5</sup>. «La gente no puede estar más satisfecha. Todo les parece magnífico (gildt og rigt). Jamás vieron nada semejante» <sup>6</sup>. «¡Y se ha rematado tan felizmente la obra! ¡Está todo tan espléndidamente adornado!» (praegtingt smykket) <sup>7</sup>.

Pero Kierkegaard no está de acuerdo con esta divinización de la Iglesia oficial, llevada a cabo por los hegelianos daneses <sup>8</sup>. Para él, el mundo religioso no es perfecto, no tiene nada de espléndido o magnífico ni constituye adorno alguno: en nada se parece a un «kosmos», no es como debe ser, carece de «racionalidad», viene definido por la mediocridad y la degradación, indignas de consagración: «me he consagrado a expresar el pensamiento de que el mundo, si no malo, es mediocre...» <sup>9</sup>. Ibsen define este mundo religioso mediante el calificativo de «imperfección». Nos lo presenta como una estirpe «relaja-

1. Cfr. ÁLVAREZ GÓMEZ, M., *Fundamentación lógica del deber ser en Hegel*, en FLÓREZ, C. y ÁLVAREZ, M., *Estudios sobre Kant y Hegel*, Salamanca, 1982, p. 179.

2. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke*. Frankfurt am Main, 1980-3, vol. VII, p. 35.

3. KIERKEGAARD, *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, en *Samlede Vaerker*. Kjoenhavn, 1906, vol. XIII, p. 572 (nota).

4. Id., *Indovelse i Christendom*, en *Samlede Vaerker*, cit., 1905, vol. XII, p. 84. En lo sucesivo citado con la abreviatura *IChr*.

5. IBSEN, H., *Brand et Dramatisk Digt*. Kjoenhavn, 1898 <sup>4</sup>, p. 192. En adelante citaremos esta obra mediante la abreviatura *Brd*, seguida de la/s página/s en cifras arábigas.

6. *Ibid.*, 194.

7. *Ibid.*, 199.

8. *IChr*, 84.

9. KIERKEGAARD, *Synspunktet...*, cit., p. 572 (nota).

da», asolada por la «peste», por una grave «enfermedad» espiritual; como un «pueblo flojo e indolente», víctima de los «defectos», «pecados y vicios» más horrendos, «adormecido» en la molicie por la tropa dirigente de eclesiásticos...<sup>10</sup>.

Semejante degradación del mundo religioso, resultado de la influencia de la filosofía de Hegel sobre el mismo, equivale a la transformación del «cristianismo en «cristiandad», en cristianismo inauténtico; o, lo que es sinónimo a la supresión del cristianismo<sup>11</sup>.

La conciencia de la degradación de la realidad religiosa de la época, y el consiguiente desacuerdo radical con la jerarquía eclesiástica del país, llevarán a Kierkegaard a adoptar una actitud de «reformador» religioso<sup>12</sup>. El pensador danés se hace eco de lo que proclamará después Marx en la 11.<sup>a</sup> *Tesis sobre Feuerbach* y se decide a *transformar* la realidad religiosa de su patria y de su época: a «intentar nuevamente introducir el cristianismo en la cristiandad»<sup>13</sup> o, como dice Ibsen por boca de Brand, a curar la enfermedad e imperfección del mundo religioso: «me sé venido al mundo para curar su enfermedad y su imperfección» (sot og brist)<sup>14</sup>. El pueblo danés ha sido «adormecido» en la rutina de la religión por los jerarcas de la Iglesia, y Kierkegaard quiere despertarlo<sup>15</sup>, ponerlo al revés<sup>16</sup>.

Pero, como le advierte Ejnar a Brand, esta actividad transformadora no debe caer en el error de reducirse meramente a su vertiente negativa, olvidando la dimensión positiva<sup>17</sup>: la actitud práctica de Kierkegaard se desdobra en una crítica destructiva de la inauténtica realidad religiosa y en un intento de construcción o «edificación» alternativa de la religión auténtica.

Para definir la dimensión negativa de esta actitud práctica, Ibsen pone en relación con Brand (símbolo de Kierkegaard) una población de conceptos del mundo bélico, tales como «guerra», «caída», «lucha», «combatir», «armas», «espada», etc. Brand ha escuchado «la llamada de Dios», tiene muy claro cuál es su misión<sup>18</sup>, y quiere luchar por la causa de aquél contra los «mostruos»

10. *Brd*, 22-5, 36, 90, 106-7.

11. *IChr*, 34, 129, 208.

12. «Soy el último estadio de una escuela de poetas que aspiran a convertirse en una especie de reformadores en miniatura». (KIERKEGAARD, *Diario*. Ed. de C. Fabro, Brescia, 1980-83<sup>3</sup>, VIII<sup>1</sup> A 347). En lo sucesivo citaremos este escrito mediante la abreviatura *Di*, seguida de las siglas de la edición danesa.

13. *IChr*, 34.

14. *Brd*, 25. «El que requiere ser curado es el linaje del siglo». (*Ibid.*, 21).

15. *Ibid.*, 75, 97, 107.

16. «Tú vuelve el mundo al revés», le reprocha Ejnar a Brand. (*Ibid.*, 27).

17. «No apagues el rescoldo, aunque humee, antes que el fanal haya mostrado la ruta. No borres las viejas palabras del idioma hasta haber creado las palabras nuevas». (*Ibid.*, 25).

18. *Ibid.*, 106.

que devastan el país. «¡Guerra (til kamp) a diestro y siniestro contra esta triple alianza! ¡Veo mi misión asomando resplandeciente como la luz del sol a través del postigo entreabierto! Bien sé cuál es mi cometido. ¡Los tres monstruos han de pagar con su caída el dolor del mundo! ¡Si el género humano consigue encerrar a semejantes seres en la tumba, por fin desaparecerá la peste universal! ¡Arriba! ¡En guardia, alma! ¡Desenvaina tu espada! ¡A la lucha, por los hidalgos del cielo!»<sup>19</sup>. Así, pues, Brand-Kierkegaard se nos presenta como un «luchador», que ha adoptado por consigna el grito de «¡guerra»<sup>20</sup>; guerra contra la Iglesia establecida, contra la errónea idea de Dios que ésta tenía y el consiguientemente también falso concepto de individuo religioso cimentado sobre dicha idea. Está dispuesto a «luchar hasta vencer o fracasar»<sup>21</sup>.

El aspecto positivo de esta praxis transformadora se refleja en el intento kierkegaardiano de construir una realidad religiosa auténtica, un hombre nuevo, verdadero hombre: «arriesgadamente (afirma Brand) quise crear (skabe) el hombre nuevo, eterno, puro...»<sup>22</sup>; asume la tarea de crear de nuevo la stirpe<sup>23</sup>. En este contexto es nuclear la categoría kierkegaardiana de «edificación» a la que hace referencia Ibsen mediante la idea de «edificación de la gran Iglesia» que Brand pretende llevar a cabo<sup>24</sup>; «edificación» ésta a la que Brand da un sentido espiritual, pero que el baile y el pueblo en general entienden en el sentido material.

En relación con esta idea de edificación de la nueva Iglesia, Ibsen expresa de una forma indirecta tres ideas kierkegaardianas que vamos a reseñar a continuación. En primer lugar, la idea de que la nueva Iglesia o religión a edificar pretende ser una recuperación de la primitiva (la de los primeros cristianos de la historia), que era la auténtica, y que desde aquellos primeros tiempos se ha ido degradando progresivamente, por lo que hoy «ya no queda ni rastros» de la misma<sup>25</sup>; idea ésta que alberga una concepción romántica de la historia (de la religión), según la cual la Edad de Oro está al principio de los tiempos y se va degradando progresivamente a medida que va pasando el tiempo.

En segundo lugar, Ibsen se refiere a la herencia pecuniaria de Kierkegaard y al empleo de la misma en la construcción de una nueva Iglesia, de una religión más auténtica. Como todos sabemos, Kierkegaard heredó de su padre una cuantiosa suma de dinero, que le permitió mantenerse durante toda la vi-

19. *Ibid.*, 35-6.

20. Cfr. *Ibid.*, 107,109.

21. *Ibid.*, 130. Cfr. también BRANDES, G., *Henrik Ibsen*. Kjøbenhavn, 1918.

22. *Brd*, 58.

23. *Ibid.*, 25.

24. *Ibid.*, 146-150, 163.

25. *Ibid.*, 148.

da sin necesidad de realizar ningún trabajo remunerado <sup>26</sup>; herencia ésta que fue gastando poco a poco en el sustento de la existencia física mientras escribía sus obras y en la edición de éstas, las cuales tenían como finalidad edificar el auténtico cristianismo. «No pienso (asegura Brand) hacer que se sacrifique ni un solo cobre para dar cobijo a mi Dios. Quiero edificar por mis propios medios. Mi herencia, todo lo mío, hasta la última entrega, será dado para este fin» <sup>27</sup>.

En tercer lugar, en el *Brand* de Ibsen aparece reflejada la idea de Kierkegaard como «pastor universal»; pastor que no se limita exclusivamente al cuidado y construcción de una Iglesia parroquial particular, sino que extiende su ámbito de influencia a todo el país o incluso al mundo entero. Parece ser que poco antes de 1846 Kierkegaard, que había cursado los estudios de teología, tuvo la intención de abandonar su carrera de escritor y ocupar un puesto de docente en el seminario de Copenhague, o ir de pastor a alguna parroquia rural del país; muestra de esta intención es el *Postscriptum conclusyente...* (1846), obra con la que pensaba cerrar la serie de sus escritos, como nos indica su título <sup>28</sup>. Pero luego no llegó a realizar este plan, quizás por temor a las consecuencias perniciosas a las que pudieran derivar las críticas que ya había hecho a la Iglesia oficial del país, o quizás por el deseo de seguir siendo un «pastor universal» mediante su actividad literaria de escritor religioso, cuyos sermones o «discursos edificantes» no eran escuchados exclusivamente por los escasos feligreses de una pequeña parroquia de pueblo, sino por un público mucho más numeroso. Semejante idea la expresa Ibsen a la mitad del segundo acto de la obra, cuando un hombre del pueblo pide a Brand se quede como pastor de la parroquia; petición a la que Brand no accede, porque se siente llamado a cumplir una misión superior, que afecta a todo el mundo. «Exige lo que quieras; pero ¡eso nunca! Sobre mí descansa un quehacer mayor. Requiero la fuerte agitación de la vida, el oído abierto del mundo. ¿Qué había de hacer yo aquí, donde la montaña lo encierra todo, y la voz del hombre pierde su robustez? (...). ¿Quién se encierra en la cueva, cuando atrae la pradera libre y verde? (...). No osen amarrar, encadenar, retener el río de la vocación que quiere llegar hasta la bóveda marina» <sup>29</sup>.

La doble dimensión (crítica destructiva y labor constructiva) de la actitud práctica de Kierkegaard está en cierto modo reflejada en todo el primer acto del drama de Ibsen, que viene a ser una especie de resumen anticipado de toda

26. Cfr. BRANDT, F. y RAMEL, E., *Soren Kierkegaard og Pengene*. Kobenhavn, 1935.

27. *Brd*, 149.

28. Cfr.: *Di*, VII <sup>1</sup> A 4; VII <sup>1</sup> A 98; X <sup>5</sup> A 146; LOWRIE, W., *A Short Life of Kierkegaard*. Princeton, 1974, pp. 168-9 y 185-6.

29. *Brd*, 56-7.

la obra. Concretamente las palabras con que Brand cierra dicho acto exponen de una forma muy sintética los tres defectos fundamentales que corrompen la religión de la época; defectos que Ibsen resume en tres y que se corresponden a otros tantos tipos de individuos religiosos inauténticos.

«Entre los que permanecen en el valle o la que está en la altura... ¿quién se comporta mejor? ¿Quién titubea más y avanza con más precipitación? ¿Quién se aleja más, tanteando, de la paz y del hogar? ¿El *espíritu ligero* que, coronado de follaje, juega al borde del más peligroso precipicio? ¿El *espíritu débil* que avanza maquinalmente por el camino, pues esa es la costumbre? ¿El *espíritu salvaje*, con tal vuelo de fantasía, que cuanto de malo ve lo transforma en hermoso?... ¡Guerra a diestro y siniestro contra esta triple alianza!...»<sup>30</sup>.

Estos tres tipos de individuos religiosos inauténticos, blanco de la crítica de Brand-Kierkegaard, corresponden a los siguientes personajes: el campesino, Ejnar y Gerda, los cuales simbolizan respectivamente la razón, la sensibilidad y la imaginación. Cada uno de estos personajes encarna un defecto (racionalidad, sensualidad, fantasía) de la realidad religiosa de la época, a los que Brand contrapone las tres características auténticas de la religión: irracionalidad, ascetismo y patetismo. Con lo cual, la «reforma» religiosa de Kierkegaard, tal como se refleja en el *Brand* de Ibsen, consiste en una sustitución de la religión racional por la irracional, de la religión estética por la ascética y, en definitiva, de la religión poética por la patética.

### 3. DE LA RELIGIÓN RACIONAL A LA IRRACIONAL

#### 3.1. *Religión racional*

Los hegelianos daneses del ámbito de la religión, inspirándose en el principio filosófico de la racionalidad de lo real formulado por el maestro, conciben la religión cristiana como una *doctrina racional*, como una enseñanza cuyo destino es llegar a ser comprendida. «Se hace del cristianismo una enseñanza... El estado próximo inmediato lo constituye la «comprensión» (at «begribe») de esta enseñanza; esto es lo que hace la filosofía»<sup>1</sup>. Ven la fe como algo «inmediato», es decir, como una cualidad natural que todo el mundo posee: como un punto de partida a superar. Por tanto, el lema del individuo religioso es progresar, «ir más allá» de la fe ingenua y natural, explicarla, verterla en fórmulas lógicas. «En nuestro tiempo nadie se para en la fe, sino que todos

30. *Ibid.*, 35.

1. *IChr*, 131.



van más lejos... El término al que llegaban esas figuras venerables después de tantos esfuerzos, es hoy el punto de partida en que todos comienzan por las buenas para, inmediatamente, ir más lejos (at gaae videre)...»<sup>2</sup>.

Sostienen que el cristianismo, tal y como aparece expuesto en las Sagradas Escrituras y fue asimilado en los primeros siglos, «es verdadero sólo hasta cierto punto» (kun til en vis Grad er sand): su verdad está inconclusa y necesita de un acabado. Tal acabado y perfeccionamiento se lo confiere la explicación del mismo, su traducción a términos racionales. Es esta racionalidad la que le otorga el estatuto de verdad completa<sup>3</sup>.

Así, pues, en la erudita cristiandad se da una armonía entre la fe y la razón: el cristianismo se alió con la razón<sup>4</sup>, hasta el extremo de confundirse el uno con la otra como amantes apasionadamente enamorados. Y de esta «reconciliación» (Forsoning) resulta una religión cristiana totalmente luminosa y transparente para la razón, lo que implica absoluta incertidumbre y *seguridad* para el individuo religioso.

De todo esto se desprende que el modelo de individuo religioso que defienden los hegelianos daneses es el de un hombre perspicaz, dotado de gran capacidad para la especulación: el filósofo especulativo.

El personaje que en el *Brand* de Ibsen define este tipo de individuo religioso es el que lleva el nombre de «el campesino», al que va unido el concepto de «fuego» (flammer) (que en este caso significa «luz», la luz de la razón) frente a los de «oscuridad» (morke) y «tinieblas». Se trata de un hombre muy «prudente», que no quiere dar ningún paso en falso. Debido a su gran perspicacia, le molesta y atemoriza la «oscuridad», con lo que todo su afán (así como el de su hijo) consiste en sacar a Brand del ambiente tenebroso en que se encuentra, y llevarlo a donde brilla la luz solar: a donde hay claridad<sup>5</sup>. Según nos confiesa Brand, como este campesino son casi todos los hombres de su país. «Cuando era niño... imaginaba un buho que tuviese horror a la oscuridad y un pez que tuviera horror al agua... Enfermo o sano, casi todo hombre de mi país es un buho como ése, es como uno de esos peces. Fue creado para llevar a cabo su misión en las profundidades; debiera vivir en las tinieblas de la

2. KIERKEGAARD, *Fryt og Baeven*, en *Samlede Vaerker*, cit., 1901, vol. III, p. 59. En lo sucesivo citaremos esta obra mediante la abreviatura *FB*.

3. KIERKEGAARD, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, en *Samlede Vaerker*, cit., 1902, vol. VII, pp. 194-5. En lo sucesivo citado mediante la abreviatura *Eft*.

4. Id., *Kjerlighedens Gjerninger*, en *Samlede Vaerker*, cit., 1903, vol. IX, pp. 189-190. En lo sucesivo citado mediante la abreviatura *KG*. Id., *Begreber Angest*, en *Samlede Vaerker*, cit., 1902, vol. IV, p. 284. En lo sucesivo citado mediante la abreviatura *BA*.

5. *Brd*, 7-9.

vida, y eso es lo que le atemoriza. Se vuelve lleno de angustia al borde de la playa y rehúye su mansión estelar. Grita: «¡Aire y fuego diurno!»<sup>6</sup>.

Al filósofo especulativo, al hombre excesivamente racionalista, encarnado en este campesino del drama de Ibsen, también le molesta la oscuridad de los misterios y enigmas del cristianismo; no admite milagros<sup>7</sup>; no soporta el halo tenebroso que circunda la figura de Cristo, por lo que toma la decisión de transformarlo en luminosidad, en *claridad racional*: adopta la firme resolución de descifrar los enigmas, de explicar y hacer inteligible para todos el cristianismo. Claridad ésta que trae consigo seguridad y *tranquilidad* para el creyente, como se desprende de la siguiente afirmación del campesino: «estaré sentado esta noche junto al fuego»<sup>8</sup>; «fuego» que produce luz, y posición de «sentado» que nos certifica el sosiego de que goza aquél.

Esta misma idea de la racionalidad religiosa que caracteriza al campesino (símbolo del filósofo especulativo), y de la consiguiente seguridad que acompaña al creyente, la vuelve a expresar posteriormente Ibsen de un modo más directo por boca del deán, que, como hemos dicho, simboliza a los jerarcas de la Iglesia oficial danesa, algunos de los cuales eran prestigiosos teólogos. Según éstos, la fe se fundamenta en la ciencia y, por lo tanto, es un saber racional, susceptible de asimilación intelectual y de comprensión racional, lo que produce seguridad en el sujeto que la posee: «...la fe, y como está fundada en la ciencia (laerdom), puede uno fiarse de ella ciegamente; pero para instruirse en la fe...»<sup>9</sup>.

### 3.2. Religión irracional

#### 3.2.1. Ruptura con la razón teórica

Frente a la religión racional de los hegelianos, Kierkegaard presenta la alternativa de una *religión irracional*: una religión fuera de los límites de la razón. Para el escritor religioso danés, el cristianismo y la razón son polos mutuamente excluyentes, a los que es imposible reconciliar. Y el cristianismo es incompatible con la razón porque aparece como la *paradoja* absoluta: «la nota característica del cristianismo es la paradoja, la paradoja absoluta (det absolute Paradox)»<sup>10</sup>. Semejante paradoja o *absurdo* (det Absurde) se patentiza sobre todo en un acontecimiento fundamental: la presencia en el tiempo de Cristo como Dios-hombre<sup>11</sup>.

6. *Ibid.*, 11.

7. «¡Y a la sazón había tantos milagros!... Hoy día no pasan esas cosas». (*Ibid.*, 8).

8. *Ibid.*, 10.

9. *Ibid.*, 208.

10. *Eft.*, 471.

11. *Ibid.*, 176.

Pero el absurdo religioso no afecta sólo al Nuevo Testamento, sino que también está presente en el contenido del Antiguo. Con lo cual, es toda la Revelación la que aparece marcada con el signo de lo absurdo: constituye un enigma indescifrable para la razón humana, ya que toda ella está plagada de misterios, de mandatos divinos incomprensibles, de comportamientos absurdos..., en los que no se ve el porqué ni el para qué.

De ahí que sea imposible una comprensión racional de la religión, un acercamiento a ella por el camino de la razón (Fornunft) <sup>12</sup>. Ésta constituye un método de análisis inadecuado para abordar el mundo de lo religioso, mundo paradójico y, por tanto, «en pugna con la razón humana» <sup>13</sup>. La única vía adecuada de acceso a lo cristiano es la fe (Tro), el oscuro camino de la fe. «Lo cristiano tiene que ser creído. Comprender (at begribe) es la actitud del hombre relativa a todo lo humano; en cambio, creer (at troe) es la única relación del hombre con lo divino» <sup>14</sup>. De esto se deduce que la fe que propugna Kierkegaard equivale a una *creencia irracional*, a un creer sin razones y contra la razón; por el hecho de tener un objeto paradójico supone una ruptura con la razón especulativa. «La fe exige a un hombre renunciar a su razón...» <sup>15</sup>. «Lo que importa es que quiera *creer*. Ahora bien, ésta es cabalmente la fórmula para perder la razón. Pues la fe significa precisamente que se pierde la razón para ganar a Dios» <sup>16</sup>.

Según Kierkegaard, el personaje prototípico que encarna a la perfección este modelo de fe es Abraham, «el caballero de la fe», tal y como nos lo presenta en *Temor y temblor*.

En la obra de Ibsen, «el caballero de la fe» kierkegaardiano viene representado por Brand, «hombre tenebroso», cuya vida es equiparable a la «oscuridad» de la «noche» <sup>17</sup>. Este personaje encarna a la perfección el modelo de fe que el pensador de Copenhague descubrió en Abraham: una fe ciega, irracional, determinada por una religión también irracional.

A la irracionalidad de la religión que nos presenta Kierkegaard se refiere

12. *IChr*, 76. KIERKEGAARD, *Sygdomen til Doden*, en *Samlede Vaerker*, cit., 1905, vol. XI, p. 209. En lo sucesivo citado con la abreviatura *SD*.

13. *KG*, 189.

14. *SD*, 206.

15. *Eft*, 326.

16. *SD*, 151. El problema razón-fe es típico del pensamiento nórdico, como también lo fue de la escolástica medieval; pero mientras que aquél (gestado en tierras de bruma) lo suele resolver a favor de la oscuridad de la fe, la escolástica (que se desarrolló en tierras de sol) se inclinó por la luz de la razón.

17. «Estrechada entre una y otra montaña, a la sombra de bóvedas y cumbres, apresada en la medianoche de la hendidura, mi vida desde este momento transcurrirá como una triste noche de otoño» (*Brd*, 77).

Ibsen con distintos símbolos, los cuales albergan el significado común de la «oscuridad». El más significativo de ellos es el de la *niebla*: una «niebla espesa y pesada» (tagen ligger taet og tung), que al principio del drama envuelve la escena en la que se mueven los personajes, sobre todo Brand. Una niebla tan espesa que apenas deja ver el camino y, por tanto, en la que uno puede perderse. «Hay una milla hasta el próximo caserío, y la niebla es tan espesa, que puede cortarse con un cuchillo»<sup>18</sup>. «¡Vas a perderte! La niebla se está volviendo tan espesa, que apenas ve uno hasta donde llega el collado...»<sup>19</sup>. En este ambiente tan tenebroso de la religión, el creyente no puede ver nada mediante la luz de su razón. Vive totalmente a oscuras.

A este respecto, también es significativo el hecho de que la casa en la que viven Brand y su esposa Inés, tal y como nos lo muestra el tercer acto, esté ubicada en un lugar umbrío, adonde «el sol jamás llega»<sup>20</sup>.

Pero además de estas referencias indirectas al carácter irracional de la religión, aparecen en la obra de Ibsen otras alusiones directas a dicha característica, puestas en boca de Brand, Inés y el baile. El mismo Brand define a Cristo como el «enigma de los enigmas» (gaders gade) y, después de hacerse una serie de preguntas en relación a Dios, reconoce que no sabe ni puede saber nada acerca de él: «¡Qué puedo saber! Ahora se cierra todo, la oscuridad me ha envuelto de nuevo, no avizoro ninguna luz...»<sup>21</sup>. «Oscuridad» ésta que le resulta asfixiante, por eso quiere salir de ella y pide a Inés a voz en grito que lo ilumine: «¡Luz, Inés! ¡Luz, si puedes! ¡Luz!»<sup>22</sup>. Cerca del final del acto cuarto, Inés, dolorida por las duras exigencias de Dios, exclama que en el Evangelio hay cosas incomprensibles, semejantes a una gran sima a la que no puede cruzar la luz de la razón. «¡Ahora se abren ante mí, como una gran sima, aquellas palabras de la Sagrada Escritura que nunca llegaré a comprender a fondo!»<sup>23</sup>. Finalmente, el baile ve en la actitud de Brand (fiel seguidor de Dios) ante el honor que le quiere tributar el pueblo un comportamiento anormal, incomprensible, enigmático. «¿No está emocionado ante tamaño honor? ¡Para mí es usted un enigma!»<sup>24</sup>.

Pero frente a esta lúgubre población de conceptos tales como «niebla», «oscuridad», «profundidades», «tinieblas», «sombra», «medianoche», «noche de otoño», «bruma», «enigma»..., que de una forma directa o indirecta

---

18. *Ibid.*, 5.

19. *Ibid.*, 3.

20. *Ibid.*, 81.

21. *Ibid.*, 156-7.

22. *Ibid.*, 157.

23. *Ibid.*, 162.

24. *Ibid.*, 196.

alude al carácter paradójico de la religión cristiana concebida por Kierkegaard, aparece otra población de conceptos de significado contrario, tales como «fuego», «aire y fuego diurno», «sol», «blancas llanuras», «mañana», «aurora», «resplandor matutino», «luz»... Mediante esta contraposición, Ibsen quiere dejar bien marcada la diferencia entre estas dos concepciones de la religión, así como resaltar el peculiar carácter de la primera frente a la segunda.

Tampoco falta en Ibsen la referencia a la inadecuación de la facultad de la razón para conectar con Dios, y a la consiguiente necesidad de recurrir al medio irracional de la fe (sentimiento, intuición, corazón, amor ciego...) para conseguir tamaño objetivo. Y lo mismo que Kierkegaard, el dramaturgo noruego compara la fe con la mujer: ambos ven la mujer como símbolo de la fe o amor irracional.

Según el escritor de Copenhague, el verdadero creyente cristiano se adhiere a Dios con una fe o amor ciego, el cual reúne los caracteres propios del amor romántico o primer amor: un amor quijotesco, imprudente, no racional; por eso apunta que la salvación viene de la mujer (símbolo de la irracionalidad, del amor romántico), mientras que la perdición procede del varón (símbolo de la razón, del amor racional)<sup>25</sup>. Como nos sugiere en el *Diario*, Kierkegaard había aprendido esta clase de amor («amable imprudencia») de su novia, Regina Olsen: vio en el amor que ésta le prodigaba el modelo de amor hacia Dios: un amor ciego, imprudente, incondicional, romántico...<sup>26</sup>.

Por lo que a esta cuestión se refiere, la relación de Kierkegaard con Regina y el significado que el amor de ésta tuvo para aquél, quedan reflejados por Ibsen en la relación de Brand con su esposa Inés y en la capacidad para *ver «a ciegas»* (iblinde) que aquél descubre en ésta<sup>27</sup>. Ibsen nos presenta a Inés como una mujer muy sensible e intuitiva: una mujer que no puede alegar razones con cordura; una mujer que se limita a *sentir*; una mujer que sabe sin comprender...<sup>28</sup>. Está dotada de una espléndida capacidad intuitiva que le permite captar en la oscuridad lo trascendente, lo misterioso, lo velado, a Dios, la voz de Éste... «Vislumbro (skimter) una tierra más grande... Veo jardines, estuarios. Brillan rayos de sol a través de la neblina. Veo relámpagos, rojos como llamas, que juguetean en torno a la cumbre velada por las nubes. Veo una

25. KIERKEGAARD, *Enten-Eller, 2. Del*, en *Samlede Vaerker*, cit., 1901, vol. II, p. 186. En lo sucesivo citado mediante la abreviatura *EE-II*.

26. *Di*, IX A 18; X<sup>1</sup> A 374; X<sup>5</sup> A 149.

27. «Si Inés..., ella que ve a ciegas» (ser iblinde). (*Brd*, 157).

28. «¿Podré yo tal vez alegar razones con cordura? ¿Tal vez no viene la corriente del ánimo como un aroma en una ráfaga de aire? ¿De dónde ha venido? ¿Adónde va? Me basta con sentirlo (mig er nok, at jeg fortar den). Y sé, sin comprenderlo (jeg véd foruden viden)». (*Brd*, 133).

vasta soledad desértica. (...). Y oigo voces que resuenan y voces que dicen: «éste es el momento en que te salvarás o te perderás...»<sup>29</sup>. «Aquí dentro siento (kende) fermentar fuerzas, siento ríos que se hinchan, veo nacer un día. El corazón (hjertet) se ensancha por demás como un mundo, en todos sentidos, y oigo voces que dicen: «¡Vas a poblar la tierra!» (...) Y adivino (aner) más que veo a Aquel que se eleva en las alturas; advierto cómo mira hacia abajo... Y oigo voces que cantan: «éste es el momento en que vas a crear y ser creada...»<sup>30</sup>. Contrariamente al maestro (representante de los funcionarios del Estado), el cual considera al «sentimiento» como algo indecoroso y vulgar<sup>31</sup>, Brand admira esta facultad en su esposa y se siente orgulloso de tenerla a su lado, o de identificarse con ella, pues Inés simboliza la fe irracional de Brand<sup>32</sup>.

### 3.2.2. Ruptura con la razón práctica

En *Temor y temblor* Kierkegaard nos advierte que, además de la ruptura general de la fe con la razón teórica o especulación teológica, a veces también puede acontecer otra ruptura del creyente con la razón práctica, con la ética. ruptura ésta que se efectúa en virtud de la religión, *télos* de aquélla; y que no equivale propiamente a una aniquilación de la ética, sino más bien a una «suspensión teleológica» (teleologisk Suspension) de la misma<sup>33</sup>.

Si es preciso, el individuo religioso debe «suspender» (o «superar», en el sentido hegeliano) el estadio ético de la existencia, porque tiene un *télos* superior fuera del mismo. Lo supremo no es la ética, sino la religión; por eso, cuando un determinado mandamiento divino entra en conflicto con un deber ético, éste último pierde vigencia en favor de la autoridad de aquél. Ante todo, el creyente debe atenerse a la ley religiosa, aunque esto suponga una infracción de las normas morales.

El pensador danés ilustra este caso de la «suspensión teleológica de la ética» recurriendo al pasaje veterotestamentario en el que se narra el sacrificio de Isaac por su padre Abraham. Abraham, al disponerse a cumplir el mandato divino de sacrificar a su único hijo, tiene que suspender momentáneamente la ética para obedecer a una autoridad superior, cual es la de la religión. «La historia de Abraham comporta... una suspensión teleológica de la ética»<sup>34</sup>. De

29. *Ibid.*, 59.

30. *Ibid.*, 60: Cfr. también *ibid.*, 144.

31. *Ibid.*, 185.

32. *Ibid.*, 133-4.

33. *FB*, 104.

34. *Ibid.*, 115.

esta forma, el patriarca rompe con la razón práctica; infringe una norma ética para cumplir un mandamiento divino, por lo que su comportamiento es calificado de «criminal» por la ética y de «bueno» por la religión.

Esta idea de la «suspensión teleológica de la ética», que Kierkegaard ejemplifica con el caso del sacrificio de Isaac, también queda reflejada en la obra de Ibsen, sobre todo al final del acto tercero <sup>35</sup>. Análogamente a como el viejo patriarca se dispuso a sacrificar a su hijo porque Dios se lo había pedido, Brand sacrificó su único hijo a la vocación religiosa que tenía: lo dejó morir para seguir cumpliendo en la comarca la misión <sup>36</sup> de pastor que Dios le había encomendado.

Brand advierte a su esposa Inés que «el Señor puede atreverse a lo que antes se atrevió en el sacrificio de Isaac» <sup>37</sup>. Y poco después el médico pone a Brand ante la dura disyuntiva de abandonar inmediatamente el pueblo para salvar la vida del hijo enfermo o quedarse en el mismo, lo que traería consigo la muerte inmediata del niño <sup>38</sup>.

Lo «razonable», lo que en este caso impera la ética, es elegir lo primero: huir de aquel pueblo de clima insaludable para el niño, pues es deber ético de los padres velar por la salud de sus hijos. Al principio Brand está dispuesto a dejar el pueblo, por eso el médico le dice que obra como un padre <sup>39</sup>, es decir, como ordenan las leyes éticas. Pero después, tras los reproches que le hace el médico por ser «¡tan inflexible con el mundo y tan deferente consigo mismo!» <sup>40</sup>, y tras recordarle un hombre del pueblo que ha sido enviado allí por Dios para cumplir una misión religiosa <sup>41</sup>, decide quedarse, con lo que accede a la exigencia divina de sacrificar a su hijo en favor de la vocación religiosa: «¡Dios! ¡El holocausto (offer) que te has dignado exigir lo elevo hacia tu cielo!» <sup>42</sup>, exclama Inés. Brand «era pastor antes de ser padre» y creía «ciegamente en la llamada del Señor» <sup>43</sup>, lo que significa que la religión está por encima de la ética y que, como en este caso ambas dictan órdenes contradictorias, hay que obedecer a la que tiene mayor autoridad.

35. *Brd*, 113-124.

36. «...mi misión, a tan alto precio comprada». (*Ibid.*, 128).

37. *Ibid.*, 147.

38. *Ibid.*, 113.

39. «Obras como debe obrar un padre. No creas que censuro lo que haces». (*Ibid.*, 115).

40. *Ibid.*, 114.

41. «¡Cuántas veces nos has dicho que Dios mismo te ha enviado a la lucha, que entre nosotros está en tu hogar, que aquí ha de llevarse a cabo tu guerra, que ningún hombre osaría hacer fracasar tu misión, que hay que pelear y nunca retirarse! ¡Y vocación, la tienes! (...). Tú me has sacado del abismo. ¡A ver si ahora te atreves a soltarme! No puedes. Me aferro a ti. (...). Mi pastor no nos abandonará a Dios y a mí». (*Ibid.*, 117).

42. *Ibid.*, 124.

43. *Ibid.*, 122-3.

Así, pues, la decisión de quedarse en el pueblo adoptada por Brand supuso la infracción de una ley ética; decisión ésta que (lo mismo que la de Abraham) es considerada por la religión como un acto «bueno», mientras que la ética la ve como un «crimen», de ahí que el baile afirme respecto a Brand: «¡casi mató a su hijo!»<sup>44</sup>.

### 3.2.3. Elección y riesgo

Dentro de la filosofía de Kierkegaard en general y, en particular, dentro de esta concepción irracional de la religión, es nuclear la categoría de elección o decisión. Categoría ésta a la que acompañan las de «individuo concreto» y «angustia» como presupuestos; y las de «pecado», «arrepentimiento», «responsabilidad» y «riesgo» como consecuencias.

Según los hegelianos daneses del ámbito de la religión, la fe aparece espontáneamente en el hombre, lo mismo que los dientes, la barba...<sup>45</sup>. De este modo, el tránsito a la existencia religiosa constituye un paso automático, impregnado de *necesidad*. Está determinado por una serie de causas, incluso causas materiales.

A esta última idea apuntan las palabras que el deán dice a Brand, tras haber afirmado éste que el nuevo edificio de la iglesia debe cobijar «un alma renacida» y «un espíritu purificado»: «Esas cosas vendrán por sí solas. Una bóveda artesonada, tan grandiosa y bella, un lugar tan luminoso, traerán consigo la limpieza de las gentes. Y esta hermosa resonancia, que convierte en dos cada palabra del pastor, aumentará la fe de los fieles un ciento por ciento en cada alma. Sin duda, son estos resultados que...»<sup>46</sup>.

De esto se deduce que todos los hombres llegan a ser cristianos sin más, por las buenas, sin hacer el más mínimo esfuerzo. «...esa cristiandad en la cual millones y millones de hombres son cristianos sin más, de suerte que no tiene nada de extraño que en sus confines haya tantos cristianos como hombres»<sup>47</sup>. En la cristiandad, la religiosidad es un bien que se distribuye al por mayor entre todos los hombres<sup>48</sup>; o, como dice Brand: «*hoy* lo han vendido por lotes; de tal suerte considera la estirpe a Dios»<sup>49</sup>.

Contrariamente a los hegelianos, Kierkegaard sostiene que el tránsito al estadio religioso de la existencia no es un paso mecánico, sino un «salto»

44. *Ibid.*, 237.

45. *SD*, 170.

46. *Brd*, 196.

47. *SD*, 212.

48. *Eft*, 105.

49. *Brd*, 26.



(Spring) que se efectúa en virtud de una libre *elección* (Valg). El hombre se encuentra ante una *alternativa* (Enten-Eller) con la obligación de elegir uno de los dos polos; «tiene que elegir *entre Dios y las riquezas*», entre Dios y el mundo», entre un modo de existencia religiosa y un modo de vida estética, entre someterse a las exigencias divinas y dar rienda suelta a la energía de sus instintos egoístas...<sup>50</sup>. Y el punto del tiempo en el que el individuo da el salto de la fe, decidiéndose por la forma de existencia religiosa, constituye un momento especial, distinto de otros momentos anónimos de la vida: es «el momento» o «el instante» (Oieblikket)<sup>51</sup>.

Pero una vez efectuada esta «primera elección» o «elección originaria» que introduce al individuo en el ámbito de la religión, posteriormente el creyente tiene que seguir realizando constantemente dentro de esta esfera elecciones subsiguientes entre el bien y el mal, entre cumplir o infringir la ley religiosa<sup>52</sup>. Por consiguiente, el individuo religioso siempre tiene ante sí distintas posibilidades alternativas, que lo fuerzan a una elección.

De la importancia que para el pensador danés tiene la categoría de la «elección», nos da buena cuenta Ibsen en su *Brand*, pues aquél es uno de los conceptos que irrumpen con más frecuencia e insistencia a lo largo de la obra.

Primero es Inés quien tiene que elegir entre seguir a Ejnar (esteta) o a Brand (individuo religioso): entre la vida estética o la existencia religiosa, entre el mundo o Dios... Tanto Ejnar como Brand plantean a Inés la alternativa de estos dos modos de vida contrapuestos; la ponen ante un cruce del que parten dos caminos hacia metas muy diferentes. Aquél, tentándola a que se decida por lo más cómodo y atractivo, le grita primero: «¡Escoge (vaelg) entre las claras llanuras y el lúgubre callejón del dolor!»<sup>53</sup>; y después: «¡Elige (vaelg) entre la tempestad y la calma! La elección (valget) entre *partir* o *quedarse* lo es entre la alegría y el pesar, entre la noche y la mañana, ¡entre la muerte y la vida!»<sup>54</sup>; y le recuerda el viejo proverbio: «¡fácil de levantar, pesado de llevar!»<sup>55</sup>. En cambio Brand, más neutral, simplemente le dice: «elige. Estás en el cruce (skille) de dos caminos»<sup>56</sup>. En este caso se trata de la «primera

50. KIERKEGAARD, *Opbyggelige Taler i forskellig Aand*, en *Samlede Vaerker*, cit., 1903, vol. VIII, pp. 289-291. (En adelante citado mediante la abreviatura *OTfA*). De ahí que Kierkegaard afirme varias veces que no es cristiano, sino que deviene cristiano: «no me llamo a mí mismo cristiano» (*Id.*, *Bladartikler 1854-55*, en *Samlede Vaerker*, cit., 1906, vol. XIV, pp. 189, 282-3); o en palabras de Brand: «apenas sé si soy cristiano». (*Brd*, 22).

51. KIERKEGAARD, *Philosophiske Smuler*, en *Samlede Vaerker*, cit., 1902, vol. IV, pp. 183, 188-190. *EE-II*, 185. *KG*, 175.

52. *EE-II*, 196.

53. *Brd*, 75.

54. *Ibid.*, 77-8.

55. *Ibid.*, 75.

56. *Ibid.*, 77.

elección»; la cual introduce a Inés en el ámbito de la religión. Y el punto del tiempo en que se hace esta elección tan decisiva es, como nos recuerda la misma Inés, «el momento» por excelencia: «éste es el momento en que te salvarás o te perderás. Lleva a cabo tu hazaña...»<sup>57</sup>.

Después son Brand e Inés quienes, tras conocer el diagnóstico hecho por el médico sobre la enfermedad del niño y el peligro que la vida de éste corre si siguen viviendo en aquel pueblo, tienen que decidir si se van o se quedan allí<sup>58</sup>. En este caso, así como en los otros dos que señalaremos a continuación, ya no se trata de la «primera elección», sino de una «elección subsiguiente», pues tanto Brand como Inés ya están dentro de la esfera religiosa.

En tercer lugar, le toca de nuevo a Inés tener que elegir entre desprenderse de las ropas del niño muerto, exigidas por la gitana, o seguir guardándolas para sí con tanto cuidado<sup>59</sup>.

En cuarto lugar, es el propio Brand quien debe elegir entre aceptar con resignación la muerte de su esposa Inés o no aceptarla. Después de haber renunciado Inés a lo último que le quedaba del niño (la ropa), le dice a Brand lo que éste le había manifestado a ella antes: «ahora eres tú quien se encuentra en el valle de la opción. (...) Escoge: estás en el cruce de dos caminos. (...) ¡Escoge! ¡Estás en el cruce de dos caminos!»<sup>60</sup>.

Finalmente, ascendiendo la cuesta detrás de Brand, es el pueblo el que tiene que elegir<sup>61</sup> entre la propuesta de aquél, por una parte, y la del deán y el baile, por otra: entre seguir ascendiendo con Brand «¡a las alturas!» o descender con el baile y el deán «¡a nuestras casas!»; es decir, entre el duro cristianismo de Brand y la suave religión de la Iglesia establecida, entre el cristianismo auténtico y el inauténtico, entre el cristianismo y la cristiandad (o paganismo)<sup>62</sup>. Por tanto, aquí también se trata de la «primera elección»: de elegir entre entrar en el cristianismo o quedar fuera de él.

Al principio de este apartado apuntábamos que la categoría de «elección» presupone la de «individuo concreto». Esto significa que el acto de elección es un acto personal e intransferible, llevado a cabo por un *individuo concreto*. Cada individuo tiene que elegir por sí mismo el tipo de vida que va a llevar, sin poder cargar a otro con el peso de semejante tarea. «Seguir (a Cristo) significa... estar obligado a elegir por uno mismo... ¡Caminar solo! Precisamente así, pues no hay nadie... que pueda elegir por ti...»<sup>63</sup>.

57. *Ibid.*, 59, 60.

58. *Ibid.*, 113-124.

59. *Ibid.*, 164-176.

60. *Ibid.*, 175-6.

61. «¡Escoge, pueblo!». (*Ibid.*, 234).

62. *Ibid.*, 227-242.

63. *OTfA*, 308.

Esta idea de la individualidad, que tanto resalta Kierkegaard, está en contradicción con el sistema hegeliano, en el que se da más importancia al Todo general supraindividual que al individuo particular <sup>64</sup>. Tanto Hegel como los hegelianos daneses del ámbito de la religión disuelven el individuo en el Todo del sistema, del Estado y de la Iglesia, donde el hombre queda convertido en un mero elemento anónimo, intercambiable con cualquiera de sus congéneres.

Esta contraposición del individuo concreto kierkegaardiano <sup>65</sup> y del todo estatal y eclesiástico hegeliano la pone de manifiesto Ibsen por medio del deán, el cual le reprocha a Brand (Kierkegaard) su excesiva atención a «las necesidades de cada uno», el «ocuparse de cada alma», en vez de atender a «la parroquia entera». Contrariamente a Brand, el deán quiere «que a todos se los pese en bloque y mida a cada cual por el mismo raseró»; sostiene que «cada cual debe... confundirse con la masa». Lo mismo que al Estado, le encanta «el tesoro de la igualdad» (*ligheds-skatten*), el que cada individuo sea meramente «un eslabón de la Iglesia», y no «una personalidad», como pretende Brand <sup>66</sup>. A este respecto, también es muy significativo que el deán emplee en repetidas ocasiones los términos «ovejas» y «rebaño» para referirse a los feligreses <sup>67</sup>. El primero apunta al carácter amorfo y anónimo del creyente en la Iglesia establecida, el cual se funde y confunde con la masa. Y el segundo significa la primacía del Todo global sobre el individuo particular; Todo éste que se deja llevar, en vez de ser cada individuo el que toma las riendas de su destino.

El otro presupuesto de la elección, de la elección de la religión, es la «angustia». Contrariamente a los hegelianos y a la mayoría de los filósofos modernos, Kierkegaard sostiene que el hombre no asciende a la fe por vía racional, sino a través de la experiencia existencial de la *angustia* (*Angest*). La angustia abre al hombre a la fe al mostrar a éste su propia miseria (su «nada») y al avivar en él consiguientemente la sed de redención <sup>68</sup>.

Aunque en la obra de Ibsen aparece numerosas veces el término «angustia» (*angst*), no siempre tiene este significado kierkegaardiano que acabamos de insinuar: la angustia como sentimiento doloroso de la nulidad de mi ser frente a la grandeza de Dios; sentimiento éste que me impulsa a contactar con

64. *SD*, 156, 195, 228-9.

65. Semejante categoría de la filosofía de Kierkegaard tiene su correlación real en la vida de éste. Como todos sabemos, Kierkegaard era un hombre extraño, que vivió muy apartado de la sociedad, en estricta soledad. Ibsen nos recuerda este rasgo de la personalidad de Kierkegaard así: EINAR, «¡Bien hallado! ¡Mírame! Sí, eres el mismo, el que siempre bastaba a sí propio, a quien nunca pudo el juego incluir en el retozón tropel de camaradas». BRAND, «Era un extraño entre vosotros. (...) todos los del sur erais de otra manera que yo...» *Brd*, 19).

66. *Ibid.*, 119-208.

67. *Ibid.*, 192, 197, 223, 226, 232, 238.

68. *BA*, 422 y 425. *Di*, X<sup>1</sup> A 463.

Aquél. No obstante, de algunas de las afirmaciones que apuntan a dicha categoría, parece desprenderse que el estado propicio del hombre para relacionarse con Dios es el de la angustia. Tal es el caso de las siguientes: «A todos vuestros padrenuestros les faltan las alas de la voluntad, el clamor de la angustia, necesarios para llegar hasta el cielo»<sup>69</sup>. «Es necesario *querer* la muerte en la cruz..., *quererla* en medio de las angustias del espíritu»<sup>70</sup>. «...en los peores días de angustia, en la gran hora del espanto, de la pena... ¿No recé a mi vez?»<sup>71</sup>.

En cuanto a las consecuencias de la «elección» tenemos lo siguiente. Por el hecho de que el individuo tenga libertad de elección, puede elegir lo malo (pecado) es responsable de lo elegido y tiene la oportunidad de arrepentirse: *pecado*, *responsabilidad* y *arrepentimiento* son tres categorías importantes de la concepción kierkegaardiana de la religión, que de algún modo también se traslucen en la obra de Ibsen.

Kierkegaard trató estos temas sobre todo en dos de sus obras más importantes: *El concepto de la angustia (un mero análisis psicológico en la dirección del problema dogmático del pecado original)* y *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*. En él, estas tres categorías van unidas al individuo concreto: sólo el individuo concreto puede ser sujeto del pecado y, consiguientemente, del arrepentimiento y de la responsabilidad del mismo ante Dios: «el concepto de pecado y de culpa pone cabalmente al individuo en cuanto individuo»<sup>72</sup>; «sólo arrepintiéndose se es concreto»<sup>73</sup>; «cada hombre, en cuanto individuo, debe rendir cuentas a Dios...»<sup>74</sup>.

Ibsen se refiere a ellos en varias ocasiones y a través de distintos personajes. El problema del pecado y del arrepentimiento aparece planteado por vez primera en el pasaje que nos relata el caso del padre que, compungido por el sufrimiento ajeno, mató a su hijo agonizante; y que se arrepiente inmediatamente de su acto criminal, según nos cuenta la esposa del mismo: «Mi marido... Los tres pequeñuelos, hambrientos, y la casa vacía... El chiquitín luchaba a duras penas con la muerte... Eso le partía el alma... ¡Puso las manos sobre el niño! (...). ¡En el mismo instante vio lo atroz de su acción! Su arrepentimiento crecía como un torrente»<sup>75</sup>.

Después es Inés quien, al comunicarnos una intuición, nos advierte de la

---

69. *Brd*, 30.

70. *Ibid.*, 89-90.

71. *Ibid.*, 156-7.

72. *BA*, 367. «La categoría del pecado es la categoría de la individualidad». (*SD*, 228).

73. *EE-II*, 222.

74. *OTfA*, 220.

75. *Brd*, 43-4.

responsabilidad ligada al acto de la heroica elección: «lleva a cabo tu hazaña, llena de responsabilidad»<sup>76</sup>.

Quizás las referencias más importantes a estos temas sean las que aparecen en torno a la figura de la madre de Brand, una anciana moribunda muy apegada a las riquezas materiales. Según el hijo, el pecado de ésta consiste en el excesivo apego a los bienes terrenales y, por lo tanto, en haber malgastado el préstamo del alma que le hizo Dios: en haber cubierto de moho y fango la imagen de Dios que recibió de éste al nacer<sup>77</sup>. Brand le advierte que este pecado sólo se puede borrar mediante el arrepentimiento, y que es ella misma la que tiene que responder de dicha falta ante Dios. «Advierte bien lo que te digo. (...) de tu pecado has de responder tú misma. (...). Pero el pecado está en haberlo derrochado. ¡Y para *eso* no hay más que el arrepentimiento... o la muerte!»<sup>78</sup>. Brand espera con impaciencia el momento del arrepentimiento de su madre: «tu hijo... esperará el mensaje de la hora de tu arrepentimiento»<sup>79</sup>; arrepentimiento que tiene que realizar ella misma: «si ella no se arrepiente de su pecado...»<sup>80</sup>. Así, pues, Ibsen refleja perfectamente la conexión que Kierkegaard había establecido entre estas tres categorías religiosas y el individuo concreto.

Pero el problema de la culpa y de la responsabilidad tiene otra dimensión, a la que Ibsen quizás da más importancia de la que en realidad le confirió Kierkegaard. Nos referimos al tema de la herencia de la culpa y de la consiguiente responsabilidad, según el cual las personas no sólo son responsables de sus propias faltas sino también de las de sus mayores o antepasados.

Como nos refiere en el *Diario*<sup>81</sup>, Kierkegaard creía que toda su familia era responsable de faltas cometidas por el padre: la blasfemia que pronunció de niño contra Dios cuando, azotado por el hambre, pastoreaba un rebaño de ovejas en los campos de Jutlandia; y las relaciones incestuosas que mantuvo con una pariente, entonces criada y después su segunda esposa. Estaba convencido de que sobre toda la familia se cernía una terrible tragedia como castigo, y que él y su anciano padre estaban condenados por Dios a contemplar hasta el final, como un crucifijo sobre una tumba, la pronta desaparición de los distintos miembros de la familia, para de este modo expiar las faltas cometidas por el progenitor; desaparición ésta que, de hecho, se estaba produciendo poco a poco.

76. *Ibid.*, 59, 60. También al final del acto cuarto Inés se arrepiente de la mentira que le había dicho a Brand, relacionada con el donativo de la ropa del niño muerto a la gitana. (*Ibid.*, 173).

77. *Ibid.*, 69.

78. *Ibid.*, 70.

79. *Ibid.*, 73.

80. *Ibid.*, 80.

81. *Di*, II A 805; VII<sup>1</sup> A 5.

En la obra de Ibsen aparecen varios textos y afirmaciones sueltas que apuntan a este problema. Dos de ellos son los más amplios e importantes. El primero está relacionado con el caso de aquel padre que acabó de matar al menor de sus hijos, el cual agonizaba víctima del hambre. Este acto tan atroz, realizado por el padre, dejará un estigma imborrable en las almas de los otros dos hijos que lo contemplaron, los cuales nunca podrán abandonar ese recuerdo detestable; la vida de ellos quedará marcada para siempre por la amargura de semejante acción. Y esto ¿por qué? «He aquí la vacua respuesta abismática: ¡eran hijos de su padre! (...). ¿Desde cuándo cae el peso de la responsabilidad sobre la herencia de los descendientes?»<sup>82</sup>.

El otro texto tiene que ver con los yerros de la madre de Brand, y la repercusión de los mismos sobre éste y sobre el hijo de Brand. Brand debe limpiar la imagen de Dios manchada por la avaricia y egoísmo de su madre; tiene que saldar la deuda contraída por ésta con Dios, porque «es deber del hijo cumplir con todos los acreedores que rodeen la tumba de su madre»<sup>83</sup>. Deuda ésta que Brand salda con la muerte de su hijo. Dios dio a Brand un hijo en préstamo; se lo dio para quitárselo más tarde, y de esta forma expiar las culpas de la anciana madre con respecto a Él. «¡Hijito mío! ¡Cordero sin mancha! Tú has caído por culpa de mi madre. Un alma pródiga ha traído el mensaje de Aquél... Esta alma pródiga existe, existe porque el alma de mi madre se extravió. Tal destino da el Señor a la cosecha del pecado, para sustentar el equilibrio y la imparcialidad. Así, lanza desde las alturas el castigo hasta la tercera generación»<sup>84</sup>.

Hemos apuntado que el *riesgo* es otra consecuencia de la «elección». Ahora concretamos un poco más y afirmamos que es una consecuencia de la elección de la religión. Por consiguiente, la fe implica un riesgo para el creyente. ¿Por qué?

Anteriormente hemos visto que, según Kierkegaard, la religión es de naturaleza irracional, paradójica. Esto significa que su contenido es indemostrable y, por tanto, incierto e inseguro. «El carácter paradójico de la verdad es su incertidumbre objetiva»<sup>85</sup>.

Ahora bien, si la religión pertenece al terreno de la incertidumbre objetiva, quiere decirse que la elección y asimilación existente de la misma implica un riesgo (*Risiko*) para el creyente: el riesgo de asentar la propia vida sobre una realidad insegura o posible irrealdad y, consiguientemente, el riesgo de equivocarse completamente y perderlo todo. «Creer es arriesgarse tan decidi-

---

82. *Brd*, 52.

83. *Ibid.*, 69.

84. *Ibid.*, 156. Cfr. también *Ibid.*, 214, 260.

85. *Eft*, 171.

damente como le sea posible hacerlo a un hombre»<sup>86</sup>. El creyente es un aventurero que, en su heroico acto de fe, se arriesga a existir en lo objetivamente inseguro y, por tanto, a perder su vida. Así, pues, el riesgo constituye otra condición esencial de la fe: «sin riesgo no hay fe»<sup>87</sup>.

Kierkegaard ilustra esta idea del riesgo de la fe con dos ejemplos. Uno de ellos, al que hace referencia innumerables veces en diferentes escritos, es el símil del nadador: se trata de un hombre que, sin apenas saber nadar, es arrojado en medio del mar sobre una profundidad de 70.000 brazas de agua, con lo que se encuentra en peligro de hundirse y ahogarse. El otro símil es el del marino en cuya barca empieza a entrar agua por una rendija y va hundiéndose poco a poco<sup>88</sup>.

También Ibsen emplea dos imágenes para expresar la idea del riesgo de la fe, una de las cuales aparece al principio del primer acto y la otra al principio del segundo.

La primera imagen<sup>89</sup> nos presenta a Brand (símbolo del caballero de la fe) moviéndose sobre un piso inseguro, en constante peligro de hundirse y perder la vida. El pastor camina sobre la nieve de las mesetas montañosas, atraviesa «charcas heladas», anda «sobre las aguas»... Por debajo del suelo que pisa corre «un arroyo»; hay «hoyos», «grietas», el enorme desnivel de «una cascada»...; en definitiva: se abre «un abismo sin fondo». El campesino (hombre muy prudente) y su hijo no dejan de advertirle a voz en grito del peligro de hundimiento y del riesgo a que está exponiendo su vida: «¡Para, hombre! ¡Por los clavos de Cristo! ¡El hielo es aquí tan delgado! ¡No pises fuerte! (...). Se ha abierto cauce un arroyo por debajo. Hay un abismo sin fondo... ¡Nos tragará a ti y a nosotros! (...). Ya ves: aquí está socavado y el piso es quebradizo. ¡Para, hombre! ¡Te juegas la vida! (...); ¡Te va la vida en ello!»<sup>90</sup>. Pero Brand, con la terquedad y tenacidad que lo caracterizan, no les hace caso y sigue adelante, pues cree que ése es su deber: dice estar cumpliendo «el mandato del gran ser»<sup>91</sup>.

La segunda imagen nos describe la hazaña que realizó Brand al cruzar en una lancha el proceloso fjord para salvar el alma irresoluta de un pecador

86. KIERKEGAARD, *Bladartikler...*, cit., p. 229.

87. *Eft*, 170 y 176.

88. KIERKEGAARD, *Stadier paa Livets Vei*, en *Samlede Vaerker*, cit., 1902, vol. VI, pp. 414-5, 437-8. *Eft*, 170, 189 (nota), 195 y 246.

89. El drama de Ibsen se desarrolla en un escenario típico de Noruega, país glacial, tenebroso, montañoso, vecino del mar, con un litoral muy accidentado por los numerosos fjords y altos acantilados desde los cuales se precipitan cascadas entre nubes de vapor. Ibsen se sirve del símbolo de este paisaje natural de su tierra natal para expresar ideas religiosas.

90. *Brd*, 4-6.

91. *Ibid.*, 4. «Tengo que seguir adelante» (Ibidem.).

moribundo <sup>92</sup>. Una mujer llega pidiendo «¡socorro!» a la muchedumbre aglomerada a la vera del fjord. Viene en busca de un pastor, que vaya al otro lado del fjord a salvar el alma de su marido, pecador al borde de la muerte. Se desencadena una tormenta horrorosa. El mar se enfurece, agitado por un oleaje estrepitoso. Cuando «¡la tempestad arrecia!», cuando «¡las olas se estrellan contra las rocas y bajíos!» y «¡todo hierve y arroja humo!»», Brand se dispone a cruzarlo en lancha, pues no hay camino transitable bordeando el fjord hacia la meta que se desea alcanzar. La multitud se horroriza, y le suplica que se quede, que no arriesgue su vida poniéndola a merced de las aguas indómitas. Mas el pastor no hace caso. Pide que le acompañe alguien <sup>93</sup> «en el viaje de salvación», pero nadie (ni siquiera la mujer afectada) se atreve: «¡Soy joven y amo mi vida! ¡No puedo! (...) ¡No me atrevo!»», exclama Ejnar. Por fin, se arriesga Inés, cuya decisión aterroriza a las mujeres que la contemplan, y al mismo Ejnar, quien le grita: «¡Salva tu vida!».

Además de estos dos cuadros, en los cuales aparecen agrupados diversos conceptos que expresan simbólicamente la inseguridad característica de la vida del creyente, y el consiguiente riesgo que entraña la fe para la existencia de aquél, a lo largo de la obra encontramos dispersos otros conceptos y expresiones que también apuntan indirectamente a esta nota de la concepción kierkegardiana de la religión:

Al riesgo de la fe se refiere la advertencia de peligro que hace Brand a Ejnar e Inés cuando éstos se aproximan al borde de un precipicio: «¡Alto, alto! ¡Más allá hay un precipicio! (...) ¡Salvaos a tiempo! ¡Estáis sobre el techo socavado del glaciar que avanza colgando al costado del cantil» <sup>94</sup>.

Se refieren las palabras dirigidas a Brand por un hombre, testigo de la hazaña de aquél sobre las tempestuosas aguas del fjord: «...la gran hazaña. Cuando aullaba la tempestad y azotaban las olas, cuando te lanzaste contra viento y marea, cuando por un alma irresoluta de pecador arriesgaste la vida sobre un madero...» <sup>95</sup>.

Se refieren las súplicas que a Brand hace la madre, tras conocer ésta la escalofriante noticia de la aventura de su hijo al lanzarse al proceloso mar: «Pero ¡salva la vida por mí! (...) ¡Hasta muy lejos corren rumores de lo que has hecho, y eso me llena de espanto! ¡Lanzarte al fjord hoy! ¡Podrías haber perdido lo que *por mí* debieras conservar! (...) ¡Ten cuidado de tu vida! ¡No la entregues jamás!» <sup>96</sup>.

92. *Ibid.*, 43-51.

93. «¡Bien! ¡Venga quien esté dispuesto a arriesgar su vida!». (*Ibid.* 45).

94. *Ibid.*, 13.

95. *Ibid.*, 57.

96. *Ibid.*, 63.



Se refieren las palabras del propio Brand sobre la ubicación de su hogar entre dos abismos, con todo el peligro y riesgo que ello supone para su vida: «Ahora me encuentro donde anoche, envuelto en brumas mucho antes que decline el día. Estoy entre el despeñadero y el acantilado...; pero estoy sobre el suelo de mi *hogar*»<sup>97</sup>.

Con esta población de conceptos y expresiones que hemos entrecomillado<sup>98</sup>, Ibsen simboliza el riesgo a que está expuesta la vida del creyente: la vida del que, como Brand, camina o navega sobre la insegura superficie de la fe. Recogiendo la idea de Kierkegaard, Ibsen nos viene a decir con estas imágenes que la elección de la fe es algo semejante a lanzarse a un mar revuelto por la tempestad sin apenas saber nadar; o a ponerse a caminar sobre una superficie de hielo delgada y frágil, bajo la que se abre una profundidad abismática. Ambas imágenes expresan las ideas de inseguridad y riesgo inherentes a la fe.

Por tanto, «fe» es sinónima de inseguridad y riesgo, mientras que «razón» equivale a certidumbre y seguridad. La contraposición de ambas categorías queda insinuada en la pregunta que Brand (caballero de la fe) hace al baile (funcionario público: hombre perspicaz) y en la respuesta que éste le da: Brand: «¿Lo cree?» El baile: «¿Que si lo creo? No; estoy seguro»<sup>99</sup>.

El camino de la salvación no va a través de la tierra firme y segura de la razón, sino sobre la superficie insegura de la fe: es el riesgo de la fe. Este último es el camino que sigue Brand cuando se decide a cruzar el mar para salvar el alma del hombre pecador, pues no había un sendero por la tierra firme bordeando el fjord que llevara a la meta<sup>100</sup>. Con lo cual, la tarea de la salvación implica el riesgo de la perdición: para intentar salvar el alma hay que arriesgarse a perderlo todo.

A este respecto, es muy significativa la contraposición que establece Ibsen al principio de la obra entre las figuras de Brand (símbolo de la fe) y el campesino (símbolo de la razón). Podemos decir que Brand es un hombre «de mar», pues nació y se crió «en un cabo a la orilla de las aguas»<sup>101</sup>. Su vida está ligada al mar, al agua, medio éste que supone un peligro de inundación para los habitantes de la costa y un peligro de hundimiento para el marinero. Éste vive y trabaja sobre una superficie insegura, en constante peligro de hundimiento,

97. *Ibid.*, 74. «Nuestro hogar no es acogedor, entre el despeñadero y el acantilado». *Ibid.*, 80).

98. Cascada, nieve, hielo, abismo, fjord, precipicio, glaciar, cantil, despeñadero, acantilado, etc.

99. *Brd*, 100.

100. *Ibid.*, 44.

101. *Ibid.*, 19.

así como los habitantes costeros padecen la continua amenaza de las inundaciones <sup>102</sup>. Por el contrario, el campesino es un hombre «de tierra», del interior. Vive y trabaja sobre tierra firme (fastland), sin peligro de hundirse y perder la vida. Así, pues, la contraposición de Brand (marino) y el campesino equivale a la del mar y la tierra, la fe y la razón, inseguridad y seguridad.

Por la absoluta negación de la razón y por la entrega incondicional a una realidad insegura, con todo el riesgo que ello supone para la vida, el Brand de Ibsen, lo mismo que «el caballero de la fe» kierkegaardiano, es un «loco» (af-sindig, Nar) <sup>103</sup>: un loco que, con los ojos de la razón cerrados, se arriesga a lanzarse al inseguro mar de la religión. De ello nos cerciora el campesino que, al ver a Brand caminando sobre el piso inseguro de las mesetas montañosas nevadas, exclama: «¡está loco!» <sup>104</sup>. Y la madre de Brand cuando, por haberse lanzado éste al fjord en medio de la tempestad, le increpa: «¡hijo, estás loco!» <sup>105</sup>. Y el sacristán cuando, tras advertir el absurdo comportamiento de Brand y lo irracional de la doctrina que predica al pueblo, aconseja a las gentes que siguen al pastor subiendo la montaña: «¡Dejad a ese loco!» <sup>106</sup>.

\* \* \*

Como resumen y conclusión de todo este apartado tercero queremos anotar lo siguiente. Desde el carácter irracional del cristianismo, para Kierkegaard, tal como se manifiesta en la obra de Ibsen, el individuo auténtico queda definido por el *coraje*. Es auténtico hombre el que tiene el coraje de arriesgarlo todo para intentar salvar el alma: el que tiene el valor (mod) de dar el arriesgado salto de la fe. Así nos lo da a entender un personaje anónimo del drama, tras contemplar la aventura de Brand surcando con la barca las aguas

---

102. Tanto Kierkegaard como Ibsen se sirvieron de la imagen del agua/mar para simbolizar la idea del riesgo de la fe. Y es normal que lo hayan hecho, si tenemos en cuenta la importancia y marcada presencia de dicho medio en los países escandinavos. Estos países «conviven» con el mar: el agua del mar baña sus extensas costas, e incluso penetra hasta las entrañas mismas de la tierra a través de los numerosos fjords; de ahí que muchos de los habitantes sean marineros, o navegantes, como lo fueron sus antepasados los vikingos. Otro pensador, el cual vivió al lado del mar Egeo en los albores de la historia de la filosofía, también se sirvió del «agua» para explicar la realidad. Pero mientras que éste (habitante del soleado sur y, por tanto, hombre optimista) vio el agua como principio de la «vida» de todas las cosas, tanto Kierkegaard como Ibsen (habitantes del tenebroso Norte y, por consiguiente, hombres pesimistas) la ven como peligro de muerte, de hundimiento...

103. *FB*, 124. *Di*, X<sup>1</sup> A 133. *IChr*, 43. *KG*, 189. KIERKEGAARD, *Philosphiske Smuler*; cit., p. 218.

104. *Brd*, 6.

105. *Ibid.*, 64.

106. *Ibid.*, 237.

del fjord enfurecido por la tormenta. «Sí. Lo que es... eso bien se ha visto: un hombre. Hay en él valor, fuerza y tenacidad»<sup>107</sup>. Y a este modelo de hombre también hace referencia el mismo Brand posteriormente, al principio del acto cuarto, empleando para ello una imagen marítima análoga a la anterior. «¡Ah! ¡Ahí fuera me sentía yo un hombre! Las olas cubrían los escollos, la gaviota se callaba con el espanto de la tempestad, el granizo azotaba mi propia barca. Estábamos en medio del *fjord*. Bullía el agua. Mástil y aparejo golpeaban con brío. El viento se llevó la vela, hecha jirones, allá lejos, entre los espumarajos del mar revuelto. Rechinaban todos los remaches de la embarcación... ¡Oh! Entonces me sentía crecer junto al timón»<sup>108</sup>.

#### 4. DE LA RELIGIÓN ESTÉTICA A LA ASCÉTICA

##### 4.1. *Religión estética*

Los representantes oficiales de la Iglesia protestante danesa de la primera mitad del siglo XIX, acaudillados por el obispo Mynster y luego por su sucesor Martensen, e inspirándose en el principio filosófico hegeliano de «la identidad del pensar y del ser» (que viene a ser equivalente al cartesiano «cogito ergo sum») <sup>1</sup>, concebían la religión cristiana como una «representación» conceptual de Dios: como *mera doctrina*. Daban menos importancia a la persona de Cristo que a su doctrina o enseñanza. «En toda la modernidad... se ha eliminado totalmente a Cristo, arrojado fuera, y se ha tomado su doctrina (Laehre), considerándole a él en definitiva casi como se considera a un anónimo: la enseñanza es lo principal, lo es todo» <sup>2</sup>. De esta forma, reducen el «ser» cristiano al «pensar» sobre el cristianismo, lo que equivale a profesar una fe sin obras. La «cultura teológica» es lo que define a un cristiano: el que cree, explica o predica la verdad revelada en el Evangelio ya es cristiano, aunque luego no exprese en su vida personal mediante las obras lo allí expuesto mediante conceptos.

Semejante transformación de la religión cristiana en una *enseñanza* objetiva, orientada hacia un público «inculto» y ávido de «saber», trae consigo dos consecuencias. La primera de ellas es la relevancia que adquiere la «predicación cristiana» (christelig Praediken) dentro de los actos litúrgicos; predica-

107. *Ibid.*, 51.

108. *Ibid.*, 128. «En el fondo, la pasión es lo esencial, el verdadero dinamómetro del hombre». (*Di*, III A 185).

1. *SD*, 204 y 229.

2. *IChr*, 115-6.

ción ésta en la que lo único importante es la corrección y la belleza literaria del mismo discurso <sup>3</sup>.

La segunda consecuencia es la concepción de los clérigos como «profesores de cristianismo» (Laerere i Christendom), y, por tanto, como «funcionarios reales» (kongelige Embedsmaend) pagados por el Estado. El Estado ha hecho un «contrato» (har kontraheret) con la Iglesia, en virtud del cual el cristianismo es «patrocinado por el Estado» y se convierte en una «religión del Estado». Por tanto, aquélla se pone al servicio de éste: es su instrumento.

Dentro de esta concepción «teórica» de la religión, resalta el afán de lucro por el que se mueven los sacerdotes, la restricción de la misma a los domingos <sup>4</sup> y el carácter principal y exageradamente festivo de ciertos actos rituales. Los clérigos, en tanto que funcionarios del Estado, tienen «intereses temporales» análogos a los de los «comerciantes», con lo que convierten la casa de Dios en una «tienda» y, consiguientemente, identifican al cristianismo con «un reino de este mundo». Por lo general, la religión se reduce al rutinario culto de los domingos, quedando prácticamente olvidada durante el resto de la semana; y la administración de ciertos sacramentos (bautismo, confirmación, matrimonio...) constituye un pretexto de las familias para organizar una fiesta («bellas y espléndidas fiestas familiares») y dar un banquete. Se cuida mucho el aspecto externo de los actos religiosos; se da excesiva importancia a la solemnidad oficial, a la ceremoniosidad: decoración del lugar de culto, belleza del pasaje evangélico elegido, elegancia de las vestiduras («largas túnicas» de seda) y palabras del pastor... De esta forma, la Iglesia se transforma en un «teatro»; y la administración de los sacramentos, en una «comedia», cuyos «actores» son los propios sacerdotes <sup>5</sup>.

Esta concepción «estética» que de la religión tenía la Iglesia oficial danesa, y a la que Kierkegaard alude y critica sobre todo en *Ejercitación del cristianismo* y en los artículos periodísticos aparecidos en los últimos años de su vida, queda reflejada principalmente en dos pasajes de la obra de Ibsen: uno del principio y otro del final. El primero de ellos tiene como protagonista a Ejnar y a Inés; el segundo, al baile y al deán. Personajes éstos que ejercen de portavoces de la concepción estética de la religión oficial danesa, y contra los que se dirigen los reproches de Brand. En dichos pasajes se hace referencia a las principales características que definen esta concepción de la religión.

A la *separación entre la fe y las obras* o, lo que es lo mismo, a la reduc-

3. *IChr*, 213-5 y 216-7.

4. *Di*, X<sup>3</sup> A 128.

5. KIERKEGAARD, *Bladartikler...*, cit., pp. 60, 124-5, 153-165, 235-6, 244-7, 257-263, 358-9.

ción de la religión a mera doctrina, alude Ibsen varias veces. Semejante idea queda reflejada en las siguientes palabras de Brand a Ejnar en el primer acto: «Separáis la vida de la fe y de la doctrina. Nadie se interesa por *ser*. Vuestro empeño es elevar el espíritu, pero no vivir entera y plenamente»<sup>6</sup>. A la mitad del acto tercero, Brand le reprocha al baile no haber establecido una unión «entre la vida y la fe» o «entre la acción y el ideal»<sup>7</sup>. En el acto quinto, el deán asevera frente a Brand que «hay que separar los conceptos de vivir y creer, pues se anulan al confundirse. Seis días dedicados al trabajo, y el séptimo a la elevación. ¿A qué abrir la Iglesia todos los días? Sería como suprimir el domingo. (...). Contemple el ideal sin temor desde el santo reducto de su cátedra; pero abandónelo con el traje talar cuando haya salido el sol»<sup>8</sup>.

En este último texto también se hace referencia a la reducción de la religión a los actos rituales del *domingo*, quedando olvidada durante el resto de la semana. Ibsen insinúa esta idea en repetidas ocasiones; un ejemplo de ello lo constituyen las siguientes palabras del baile a Brand: «no convierta los otros seis días de la semana en domingo...»<sup>9</sup>; y las de Brand al pueblo: «...y el Libro yace en el fondo del cofre hasta el próximo día de precepto. (...); seis días de la semana está por los suelos el estandarte de Dios, y sólo al séptimo día se le ve flotar en el cielo»<sup>10</sup>.

A la *alianza Iglesia-Estado* y al consiguiente servicio que aquélla debe prestar a éste, así como a la transformación de los pastores en funcionarios o empleados de aquél, se refieren explícitamente las palabras que el deán le dice a Brand: «...el Estado ve en la religión la fuerza que más ennoblece el ambiente, el baluarte que defiende su seguridad; en suma: la guía de la moral. (...). Pero este fin estatal, amigo, sólo puede alcanzarse gracias a sus empleados o, lo que es igual en este caso, gracias a sus pastores... Ahora ha donado usted la Iglesia en beneficio del Estado y, por consiguiente, su cargo debe dedicarse a procurar la prosperidad de aquél. (...) por medio del donativo del templo ha aumentado usted su compromiso de actuar por la consecución de los fines del Estado a través de su Iglesia»<sup>11</sup>. Muestra indirecta de semejante alianza la constituye la amistad y comunidad de intereses que unen al baile (representante del Estado) y al deán (representante de la Iglesia).

El *tono festivo* que acompañaba a ciertos actos religiosos (concretamente al de la administración del sacramento del matrimonio) queda reflejado, en

---

6. *Brd*, 24.

7. *Ibid.*, 106.

8. *Ibid.*, 205.

9. *Ibid.*, 107. Cfr. también 21.

10. *Ibid.*, 220-1.

11. *Ibid.*, 200-3.

primer lugar, en el cuadro de Ejnar e Inés del primer acto, una pareja de recién casados cuya relación nos recuerda bastante la que Kierkegaard mantuvo con su novia Regina. Inmediatamente después de la exposición de una imagen sombría de la religión definida en torno a Brand, Ibsen nos presenta la concepción contraria de la misma a través de los dos personajes que acabamos de nombrar. Si aquél aparecía como un hombre muy serio envuelto en un halo de niebla, éstos se presentan en medio de una atmósfera radiante de «sol», «luz», «cantos», «baile», «juego», «alegría», «alegría de vivir»...; «población de conceptos ésta con la que Ibsen quiere reseñar el carácter festivo e incluso lúdico que Kierkegaard había descubierto en la religión de la Iglesia oficial danesa. Se trata de dos jóvenes que acaban de casarse, y cuya boda se traduce en una gran fiesta, a la que asisten como invitados, familiares y amigos, entre los que también se encuentran las autoridades políticas y eclesiásticas <sup>12</sup>.

Otra muestra del carácter «estético» de la religión en general nos la ofrece la gran fiesta que quieren organizar las autoridades políticas y eclesiásticas, con motivo de la consagración de la nueva iglesia recién construida. En los textos que describen este hecho se hace referencia a la nobleza de las formas del nuevo edificio, a la belleza del pasaje evangélico del día, a la preparación de un sermón impresionante, a la pompa de las procesiones, a los estandartes de seda, a las copas y candelabros, a los cantos, a las ropas del oficiante, al banquete de comida exquisita que va a dar a los invitados... <sup>13</sup> El baile le dice a Brand: «Hoy tiene usted que pronunciar su sermón de manera que retumbe hasta el último extremo del rebaño. Hay tal resonancia, que cuantos me han hablado se muestran llenos de admiración. (...). Si. El propio deán estaba atónito y lo ha encomiado muchísimo... ¡Qué estilo tan noble el del edificio! ¡Qué vigor en las formas!... Hoy, además, es día de fiesta. (...). Nuestro municipio ha acordado regalarle una copa de plata... Y la canción que se ha compuesto y el discurso que yo he de ofrecer... ha sido usted nombrado caballero. Hoy llevará, como condecoración, la cruz en medio del pecho» <sup>14</sup>. En este mismo tono sigue hablándole el deán al pastor: «Los preparativos de la fiesta, el sermón, me atontan. Lo ensayé ayer; pero todavía se resiste a mi garganta. (...). Reflexione y dígame quién puede competir con usted en abundancia de palabra. (...) ¡Está todo tan espléndidamente adornado!... y el Evangelio del día..., ¡qué elevado, qué grandioso! Luego, el banquete incomparable... Hace un momento he estado en el presbiterio, donde partían ya la ternera. ¡Un animal excelente, por cierto! Apostaría a que ha costado lo suyo encontrar una

---

12. *Ibid.*, 13-28.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, 192-5.

pieza tan exquisita en estos tiempos difíciles, cuando la carne está a nueve marcos la libra»<sup>15</sup>. Finalmente, Brand increpa al pueblo, que vive en una «amodorrada tranquilidad»: «¿Qué buscáis en la iglesia? Os atrae su pompa: cántico de campanas y de órgano, deseo de que os impresione la fogosidad de un verbo ardiente con su chisporroteo que silba y crepita, que chorrea, truena y estalla según las reglas del arte. (...). Lo que anheláis son los candelabros de las solemnidades y lo externo»<sup>16</sup>.

De todos estos textos referentes a la religión de la Iglesia establecida danesa se desprende claramente que ésta tenía una concepción «estética» de la religión; concepción ésta en la que la vida del creyente se caracteriza por el bienestar, goce y ausencia de sacrificios, como nos lo confirman las siguientes palabras del baile y del deán al pueblo: «...no exige sangre ni acero y os aporta el bienestar sin sacrificio personal. (...). Seremos benévolos, ciertamente...»<sup>17</sup>, Los jerarcas de la Iglesia establecida predicaban un cristianismo melifluo, muy «humano», el cual no exige holocaustos ni víctimas<sup>18</sup>.

#### 4.2. Religión ascética

Frente a la religión estético-especulativa, reducida a simple doctrina, que defendían los hegelianos daneses, Kierkegaard afirma numerosas veces con gran énfasis que la religión es esencialmente práctica, práctica ascética.

Por el hecho de que la verdad cristiana se presente como paradoja y, consiguientemente, como algo incomprensible, quiere decirse que no es objeto de saber o especulación para el hombre, sino objeto de asimilación existencial: no es una verdad para aprender, sino más bien una verdad para realizar<sup>19</sup>. El autor danés no ve la religión (cristiana) como una mera doctrina<sup>20</sup>, sino sobre todo como una forma de existencia (existens), un modo de ser, una práctica, una vida. «Lo cristiano, que no se relaciona al conocimiento, sino a la acción (Handle), encierra la peculiaridad de responder de tal manera que la respuesta le constriña a cada uno a la tarea»<sup>21</sup>. Por tanto, el individuo religioso auténtico no es el que se limita a conocer y señalar el camino, sino el que lo recorre.

A la importancia que en la concepción kierkegaardiana de la religión tie-

15. *Ibid.*, 197-9. Cfr. también 73-4 y 104.

16. *Ibid.*, 219-220.

17. *Ibid.*, 236.

18. *Ibid.*, 111, 138, 139. «Lo humano y lo cristiano se identifican perfectamente»: ésa es la tesis, el santo y seña de nuestra época. Pero es la exacta expresión de la abolición del cristianismo». (*Di*, X<sup>4</sup> A 258).

19. KLEIN, A., *Antirazionalismo di Kierkegaard*. Milano, 1979, pp. 103-5.

20. «El cristianismo no es ninguna doctrina». (*JChr*, 101).

21. *KG*, 94.

ne las «obras», se refiere indirectamente Ibsen con los reproches que hace Brand a varios personajes por haber separado la vida de la fe, tal y como nos manifiestan los textos que hemos indicado en el apartado anterior. Pero aún existen otras afirmaciones en la obra que apuntan directamente a esta cuestión de la unidad esencial de la doctrina y los hechos en la religión. Una de ellas viene constituida por las palabras de un hombre anónimo que, tras haber contemplado la hazaña de Brand sobre las aguas tempestuosas del fjord, le dice al pastor: «Muchos antes que tú nos han dicho y enseñado dónde estaba el camino. Ellos lo *señalaban*, pero tú lo *has seguido*. (...). No se graban mil palabras como las huellas de un solo hecho»<sup>22</sup>. Otra afirmación al respecto la constituyen las palabras que Brand dirige a la multitud que lo sigue ascendiendo la montaña en el acto quinto: «Todo está cubierto por la Iglesia, igual que el tronco por su corteza, amalgamándose vida y fe. Ella unirá la faena del día con la ley y el dogma»<sup>23</sup>. En fin, a esta misma idea apunta el baile, cuando le dice a Brand: «por lo que advierto, su idea es combinar la vida con sus ideales»<sup>24</sup>; y el mismo Brand, cuando le advierte a Ejnar: «No, yo no soy un «sermoneador». No hablo como el pastor de la Iglesia»<sup>25</sup>, lo que equivale a decir que la religión no es cuestión de sermones, de palabras, de mera doctrina..., sino de hechos.

A su vez, Kierkegaard identifica la religión cristiana, en cuanto vida o forma de existencia que es, con un *camino* (Vei)<sup>26</sup>. Pero no con un camino fácil y trillado, por el que se anda con placer, sino con un camino estrecho, angosto y escabroso, por el que se va con mucha dificultad y displacer. El sufrimiento (Lidelse) es una cualidad esencialmente inherente al camino cristiano: «...son una y la misma cosa, que la tribulación es el camino (cristiano), y que el camino es tribulación; se pertenecen tan estrechamente la una a la otra que... son un concepto»<sup>27</sup>. Y este sufrimiento debe ser constante<sup>28</sup> y, además, voluntario: «sufrir por la doctrina, *querer* sufrir por la doctrina, no el sufrir incidentalmente por ella por casualidad»<sup>29</sup>.

Ahora bien, definir al cristiano por el sufrimiento equivale a convertirlo en un asceta (asket), en un individuo que muere al mundo y se niega a sí mis-

22. *Brd*, 54-5.

23. *Ibid.*, 222.

24. *Ibid.*, 104.

25. *Ibid.*, 21.

26. *IChr*, 190-3.

27. *OTJA*, 380.

28. KIERKEGAARD, *Til Selvprovelse Samtiden Anbefalet*, en *Samlede Vaerker*, cit., 1905, vol. XII, p. 343.

29. *Id.*, *Dommer selv! Til Selvprovelse Samtiden Anbefalet*, en *Samlede Vaerker*, cit., 1905, vol. XII, p. 468.



mo. Pero esta renuncia no debe ser parcial, sino total y absoluta, ya que «ningún hombre puede servir a dos señores». El imperativo de negación de sí mismo es una exigencia de abnegación total, correlativa de una elección absoluta de Dios. «...absolutamente distinto del mundo sirviendo solamente a Dios... Y en esto consiste la piedad cristiana: en renunciar a todo con el fin de servir sólo a Dios»<sup>30</sup>. La renuncia parcial al mundo o la elección relativa de Dios equivale a una elección del mundo. Lo correcto es la elección exclusiva de Dios, del Bien; de ahí el título de aquel escrito religioso publicado en 1847: *La pureza de corazón consiste en querer una sola cosa*: el bien, lo que excluye tener «dos voluntades» o una «doble inclinación»<sup>31</sup>.

Así, pues, estrechez del camino, sufrimiento constante y voluntario, renuncia total al mundo..., son características esenciales de la concepción kierkegaardiana de la religión. Características éstas que configuran una imagen macabra del cristianismo, la cual es una consecuencia de la severa educación religiosa que Kierkegaard recibió del padre durante la infancia<sup>32</sup>: éste nunca le hablaba del Niño Jesús, sino que lo ponía ante un crucifijo ensangrentado; más que hablarle del Cristo resucitado y glorioso, le hablaba del Cristo de la pasión, con la cruz a cuestas camino del Calvario<sup>33</sup>.

Todas estas características que Kierkegaard atribuye a la religión cristiana, aparecen perfectamente reseñadas y resaltadas en torno a la figura de Brand a lo largo de la obra de Ibsen.

A la *escabrosidad del camino cristiano* apunta el dramaturgo noruego de un modo indirecto mediante el halo de niebla que envuelve a Brand: en la obra de Ibsen, el símbolo de la niebla no sólo significa la irracionalidad de la concepción kierkegaardiana de la religión (como hemos señalado en el apartado 3.2.1.), sino también la dificultad que entraña la vida cristiana para el creyente. Otra muestra indirecta de dicha dificultad viene constituida por el paraje donde se ubica el hogar de Brand e Inés, un lugar «áspero, frío, poco acogedor...»<sup>34</sup>.

Pero a esta misma nota también apuntan directamente muchas palabras puestas por Ibsen en boca de Brand. Al principio del primer acto, el pastor le reprocha al campesino el haber elegido el camino «más ancho», en el que no

30. *Ibid.*, 440.

31. *OTJA*, 139, 141, 144-5, 151, 164, 167, 178-9. Por esta exigencia de sacrificio y renuncia total a sí mismo, el cristianismo de Kierkegaard ha sido tachado de «inhumano» por N.F.S. Grundtvig, teólogo contemporáneo de Kierkegaard y defensor de la tesis de que el cristianismo no excluye lo humano o natural de la vida del hombre (cf. HARBSMEIER, G., *Kierkegaard und Grundtvig*, en SCHREY, H.H., *Sören Kierkegaard*. Darmstadt, 1971, pp. 395-8.

32. *Di*, VIII<sup>1</sup> A 663.

33. Cfr. CASTELLANI, L., *De Kierkegaard a Tomás de Aquino*, Buenos Aires, 1973, p. 72.

34. *Brd*, 80.

hay «cruces»<sup>35</sup>. Al comienzo del segundo, le recuerda a Inés el haberla prevenido «para un camino penoso»<sup>36</sup>. Unas páginas más adelante, contrapone el camino «angosto y escarpado» al «ancho camino del pecado»<sup>37</sup>. Nada más empezar el acto cuarto, le dice a Inés que «el camino lleva hacia lo alto»<sup>38</sup>, con lo que da a entender que hay que subir y, por tanto, sacrificarse. Cerca del final de este mismo acto, cuando Brand exige a Inés el sacrificio de desprenderse de los recuerdos del hijo recién muerto, ésta confiesa que el camino del Dios de su esposo es «empinado y estrecho»; a lo que Brand responde que «sólo existe ese camino», un camino «pavimentado con piedras de sacrificio»<sup>39</sup>.

Especialmente significativo a este respecto es el segundo cuadro del último acto. En él, Ibsen escenifica una especie de viacrucis. Describe la ascensión de Brand (Cristo) hacia la cumbre de una montaña, donde morirá sepultado por un alud. Tras él camina el pueblo quejándose de la hosquedad y de lo abrupto de los parajes atravesados, del hambre, de la sed, del cansancio..., que padece por el camino. En esta peregrinación, Brand le enseña que «el camino empinado es el más corto»<sup>40</sup>, y le advierte: «pasa por el desierto del sacrificio la ruta que nos lleva a Canaán. ¡Ganemos la victoria cayendo! ¡Sed todos campeones del Señor!»<sup>41</sup>.

En este mismo cuadro alude Ibsen a la *constancia del sacrificio* a realizar por el individuo religioso. Cuando la multitud, cansada de pisar los talones de Brand ascendiendo la cuesta, le pregunta al líder «cuánto durará la lucha», éste le responde: «hasta el fin de vuestra vida, hasta que hayáis sacrificado todo y os hayáis desligado de todos los compromisos...»<sup>42</sup>.

Al menos tres textos nos recuerdan la importancia que tiene el aceptar *voluntariamente* el sacrificio inherente a la existencia religiosa. De ellos, dos son los más significativos por la extensión y énfasis que ponen en dicha idea. Ambos contienen palabras de Brand a Inés. El primero dice así: «ante todo, hay que *querer*... Con fuerza y alegría se debe querer en medio de la multitud de angustias. No es un martirio recibir muerte dolorosa sobre el madero de una cruz. Es necesario *querer* la muerte en la cruz, *quererla* entre los sufrimientos de la carne, *quererla* en medio de las angustias del espíritu...»<sup>43</sup>. El segundo

35. *Ibid.*, 10.

36. *Ibid.*, 80.

37. *Ibid.*, 89.

38. *Ibid.*, 134.

39. *Ibid.*, 161.

40. *Ibid.*, 228.

41. *Ibid.*, 231.

42. *Ibid.*, 230.

43. *Ibid.*, 89-90.

se refiere al doloroso y finalmente voluntario desprendimiento de la ropa del hijo muerto que hace Inés <sup>44</sup>.

Pero la idea que más resalta Ibsen dentro de esta concepción ascética que de la religión tenía Kierkegaard, es la de la *renuncia absoluta* a lo mundano. El dramaturgo noruego hace referencia numerosas veces al lema de Brand: «¡todo o nada!». Lema éste que expresa el imperativo religioso de desprendimiento total de aquello a lo que el hombre se adhiere instintivamente: riqueza, mujer, hijos, vida... Según Brand, el Dios de la religión cristiana no se conforma con una parte de lo que posee el creyente: no se contenta con poco, ni con mucho, ni con la mitad, ni con casi todo. Lo exige todo, absolutamente todo, incluso la vida; de ahí que afirme Inés: «el que ve a Jehová, muere» <sup>45</sup>, muerte a la vida mundana. El sacrificio parcial es inútil: «el sacrificio incompleto es algo arrojado al mar» <sup>46</sup>. No renunciar a todo, desprenderse sólo de una parte, equivale a no renunciar a nada: a servir a dos señores, a Dios y al mundo; por eso Brand aconseja: «no dirijáis, como ahora, un ojo hacia el cielo y otro hacia el suelo» <sup>47</sup>.

A lo largo de la obra, Brand pone ante esta alternativa del «¡todo o nada!» a varios personajes: al campesino, a la madre, a Inés... Al campesino le pregunta si daría la vida por que su hija muriese tranquila <sup>48</sup>. A la madre le pide que renuncie a todas sus riquezas <sup>49</sup>. A Inés le exige que se desprenda de todas las ropas del hijo muerto y de todos los recuerdos del mismo <sup>50</sup>. Por haber adoptado este lema de la renuncia absoluta, muchos personajes le reprochan ser muy duro, y le piden que no exija tanto: «¡Brand, eres duro!» <sup>51</sup>, le dice Inés; «¡no exijas tanto!», le suplican varias personas tras pedirles que den «¡hasta la muerte, hasta la tumba!» <sup>52</sup>.

El cumplimiento de esta dura exigencia de renuncia absoluta a lo mundano trae consigo la plena libertad del alma, imagen de Dios en el hombre: libera de la esclavitud a la que tienen a uno sometido los instintos arraigados en el cuerpo <sup>53</sup>. De ello nos da fe Inés, quien, tras haberse despojado de todos los

44. *Ibid.*, 172-4.

45. *Ibid.*, 162, 175. En Kierkegaard estas palabras del *Éxodo* («ver a Dios y morir») no significan tanto la renuncia al «cuerpo» (bienes materiales) cuanto la renuncia a la razón que tiene que hacer el creyente. (Cfr. *Di*, V A 78).

46. *Brd*, 160.

47. *Ibid.*, 54.

48. *Ibid.*, 7.

49. *Ibid.*, 71, 91-5.

50. *Ibid.*, 161-172.

51. *Ibid.*, 80.

52. *Ibid.*, 46.

53. También Kierkegaard distingue entre alma (libertad) y cuerpo en el hombre; y considera al alma como un reflejo de Dios. (Cfr. *BA*, 351; *OTfA*, 278; *Brd*, 69, 131).

lazos que la ataban a la vida terrena, exclama: «¡Soy libre! ¡Brand, soy libre! (...). ¡Ha llegado el triunfo en la lucha de la voluntad!»<sup>54</sup>. A esta misma idea apuntan las siguientes palabras de Brand al cerrar el acto cuarto: «La victoria de las victorias es perderlo *todo*. El *todo* que se pierde engendra la riqueza... ¡Sólo se posee enteramente lo perdido!»<sup>55</sup>. Estos textos nos recuerdan la categoría kierkegaardiana de la «repetición» (Gjentagelse) o reconquista de la libertad perdida en la caída del pecado original<sup>56</sup>.

No obstante este rigorismo, en la obra de Ibsen también se encuentran algunas afirmaciones que parecen atenuar un poco la excesiva dureza de la concepción religiosa de Brand. Según éstas, Dios no exige al hombre más de lo que éste puede dar; si al individuo le faltan fuerzas para cumplir plenamente una tarea, no tiene la obligación de realizarla en su totalidad. «¡Donde no hay fuerza no hay misión! Si no puedes ser lo que *debes*, sé con seriedad lo que *puedes*»<sup>57</sup>. Cuando no se puede satisfacer plenamente la exigencia, Dios se conforma con la voluntad o el esfuerzo del individuo en su intento de cumplir la tarea. Es ésta la idea que parece expresar la súplica de Brand al final de la obra: «¡En el umbral de la muerte, dime, Dios, si no supone un asomo de salvación la fuerza de voluntad!...»<sup>58</sup>. Súplica ésta a la que sigue la exclamación de una voz anónima: «¡El es *Deus caritatis!*».

*Así, pues, si desde el carácter irracional del cristianismo el individuo auténtico kierkegaardiano, tal y como se refleja en la obra de Ibsen, quedaba definido por el coraje, desde el carácter práctico queda definido por la acción:* el verdadero individuo religioso es el que obra de acuerdo con su fe: el que traduce la fe a hechos. Así nos lo insinúa el hombre que pide a Brand se quede como pastor en la parroquia: «No se graban mil palabras como las huellas de un solo hecho. Venimos a buscarte en nombre del distrito. Bien vemos que es justamente un *hombre* lo que nos hace falta»<sup>59</sup>.

## 5. DE LA RELIGIÓN POÉTICA A LA PATÉTICA

Al final del apartado 2 citábamos un texto de Ibsen al que considerábamos como un resumen anticipado de la crítica que Kierkegaard hizo de la realidad religiosa de su época. En dicho texto se habla de tres tipos de individuos,

54. *Brd*, 174.

55. *Ibid.*, 178.

56. KIERKEGAARD, *Gjentagelsen*, en *Samlede Vaerker*, cit., 1901, vol. III, pp. 253-4.

57. *Brd*, 58.

58. *Ibid.*, 261. Cfr. también 135.

59. *Ibid.*, 55.

que encarnan tres concepciones erróneas de la religión: «el espíritu ligero» (el campesino), en el que predomina la facultad de la razón; «el espíritu débil» (Ejnar), definido por la sensibilidad; y «el espíritu salvaje» (Gerda), dotado de una portentosa imaginación. A los dos primeros nos hemos referido en los apartados 3 y 4, respectivamente; del tercero, que es una especie de síntesis de los dos anteriores, vamos a tratar ahora.

La categoría de la *imaginación* adquiere suma importancia dentro del romanticismo. Kierkegaard, en tanto que representante de este movimiento cultural, también trata dicha categoría. Pero no la presenta en el contexto de la religión, sino en el de la estética. Un tipo de individuo estético es el esteta soñador. Éste se presenta como un hombre dotado de una vigorosa imaginación (Phantasi) <sup>1</sup>, capaz de *crear o recrear* los mundos fantásticos más inverosímiles a base de modificar la realidad existente. Toda su actividad creativa se reduce a transformar la realidad cotidiana en una entidad ficticia, poética..., para luego gozar de la contemplación de esos bellos «poemas» <sup>2</sup>.

En la obra de Ibsen la categoría de la imaginación aparece en el ámbito de la religión y, concretamente, en torno al personaje llamado Gerda, una niña gitana a la que los demás tienen por loca. Al final del primer acto, Gerda aparece persiguiendo a un azor, al que arroja piedras con intención de abatirlo <sup>3</sup>. Tanto la niña como el vuelo del azor simbolizan la imaginación, el vuelo de la imaginación de los individuos religiosos inauténticos. Imaginación que transforma la realidad fea y cruel en otra más hermosa: convierte el duro rigorismo y severidad de la religión en blandura y molicie. Gerda, el individuo religioso inauténtico, es un «*espíritu salvaje*, con tal vuelo de fantasía (slig en flugt), que cuanto de malo ve lo transforma en hermoso» <sup>4</sup>.

La religión que concibe Brand (individuo religioso auténtico) no coincide con la que concibe Gerda (individuo religioso inauténtico), porque aquél la mira con los ojos realistas de la fe, mientras que ésta la contempla con la mirada fantástica de la imaginación. En la «iglesia hecha de hielo y nieve», a la que «una laguna helada le sirve de suelo y asiento», Brand ve una Iglesia constituida por el sacrificio y el riesgo; en cambio, Gerda contempla una Iglesia grande y hermosa, distinta de la que se erige en el valle, la cual «es fea... porque es muy pequeña» <sup>5</sup>. Brand capta la severidad e inseguridad que para el creyente representa la religión, mientras que la imaginación de Gerda transforma estas

---

1. KIERKEGAARD, *Gjentagelsen*, cit., pp. 180, 218-9. Id., *Enten-Eller, 1. Del*, en *Samlede Vaerker*, cit., 1901, vol. I, p. 20.

2. *Ibid.*, p. 277.

3. *Brd*, 31-5.

4. *Ibid.*, 35.

5. *Ibid.*, 32-5.

horrorosas características reales de la religión en otras ficticias más hermosas y placenteras. Por ello cabe decir que Gerda, su imaginación, no capta la esencia de la religión, la severidad y el riesgo que ésta entraña para el creyente. La imaginación de Gerda contempla la religión por fuera; sólo se fija en el aspecto externo de la misma; no desciende desde la superficie al núcleo, como hace Brand. Esta idea nos la expresa simbólicamente el siguiente texto. «Allá arriba la cascada y el alud ofician la misa. Allá predica el viento sobre la superficie del helero, dando frío y calor a un tiempo. Y el azor (imaginación) jamás puede entrar; se instala sobre el Svartetind y allí se queda posado, el muy bribón, como gallo de veleta sobre la iglesia» <sup>6</sup>.

La contraposición de las concepciones de la religión de Gerda y de Brand también se refleja en las diferentes ideas que de Dios tienen Brand y los demás personajes; ideas éstas respectivamente equivalentes a la de Kierkegaard y los representantes de la Iglesia oficial danesa.

La imaginación de los individuos pertenecientes a la cristiandad establecida, concibe a Dios como un viejo canoso, de pelo escaso, de luengas barbas como hilos de plata, con anteojos y gorro de dormir, débil, benigno (velvilligt), bonachón, permisivo... <sup>7</sup>.

En cambio, el Dios de Brand es un Dios joven y fuerte como Hércules. Es un huracán (storm): un dios duro, cuya voz resuena acompañada del rayo y del espanto. Su amor no es débil y suave, sino duro hasta el horror de la muerte: un amor que acaricia hasta hacer daño <sup>8</sup>. Más que «Padre» (fader), cercano a sus hijos, es «Señor» (herre), distante de los hombres: «un rey en su castillo», al que da miedo dirigirse; un «Dios todopoderoso», grande, que «está sentado en su trono sobre la bóveda de las nubes», en «las alturas», desde donde juzga y castiga a los hombres: un Dios juez, que hace reinar la justicia y no perdona al que infringe su ley <sup>9</sup>.

Esta concepción de Dios como «Majestas», característica de la teología protestante <sup>10</sup>, implica que entre Dios y el hombre media una distancia infinita: frente a la grandeza de Dios el hombre aparece como un ser sumamente pequeño; Aquél es un «gigante» (kaempe), mientras que éste, «el enano (dverg) de los enanos», «el más humilde gusano de la tierra» <sup>11</sup>. Por ello, el hombre nunca podrá llegar a ser como Dios. «Lo mismo que él nunca podrás llegar a

6. *Ibid.*, 34-5.

7. *Ibid.*, 23-4, 238-9.

8. *Ibid.*, 24-5, 84, 129-130.

9. *Ibid.*, 112, 129-130, 132, 218-9.

10. Cfr. OTTO, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, 1980, pp. 31-7.

11. *Brd*, 25, 257.

ser tú, pues naciste de la carne. (...). Lo mismo que él, vil gusano, nunca llegarás a ser....»<sup>12</sup>.

En los escritos de Kierkegaard también está presente la idea de Dios como «Majestas», así como la de la consiguiente distancia infinita del hombre con respecto a él. Para el pensador danés, Dios es «el Omnipotente», «el Todopoderoso» (den Almaegtige)<sup>13</sup>, ante el que el hombre siente «temor y temblor» (Frygt og Baeven), y del que está infinitamente alejado. «Dios y el hombre son dos naturalezas separadas por una infinita diferencia cualitativa»<sup>14</sup>.

Así, pues, tal y como se refleja en la obra de Ibsen, frente a la blanda religión poética de los hegelianos daneses, producto de su imaginación, Kierkegaard pone una religión patética, cuya esencia viene constituida por el riesgo inherente al creyente y por la excesiva severidad de un Dios todopoderoso.

## 6. CONCLUSIONES

Como hemos apuntado al principio de este trabajo, Ibsen trata de reflejar sobre todo la concepción kierkegaardiana de la religión: *Brand* es ante todo una expresión poética («indirecta») de las ideas religiosas de Kierkegaard. El dramaturgo noruego alude a los temas y categorías más importantes de la visión kierkegaardiana de la religión: irracionalidad, praxis, elección, riesgo de la fe, suspensión teológica de la ética, ascetismo, omnipotencia y justicia de Dios... Pero también hace referencia a hechos biográficos, algunos de los cuales influyeron en la configuración del pensamiento del danés: la soledad, el noviazgo, la intención de abandonar la profesión de escritor y llegar a ser pastor en una parroquia rural, la inversión de la herencia que recibió del padre en la confección y edición de los escritos, el peso de los pecados del padre sobre la vida de los hijos...

Todos estos temas aparecen dispersos a lo largo de la obra de Ibsen sin orden alguno. Los más subrayados son los de la irracionalidad, la elección, la exigencia absoluta del «todo o nada», y el riesgo de la fe. En relación a esta última categoría queremos anotar que Kierkegaard no resalta tanto el «riesgo» cuanto la «pasión» del creyente; pasión ésta que es una consecuencia del riesgo inherente a la fe.

Dos categorías importantes del pensamiento de Kierkegaard, con cuyo nombre se suelen asociar, son las de «angustia» y «desesperación». La primera de ellas aparece numerosas veces en el texto de Ibsen, pero no refleja el sig-

12. *Ibid.*, 247.

13. *KG*, 259 y 343-4. *FB.*, 74 KIERKEGAARD, *Philosophiske Smuler*, cit., p. 187.

14. *SD*, 235. Cfr. también *Di*, X<sup>3</sup> A 186.

nificado que le confirió Kierkegaard, al menos el que le quiso dar en *El concepto de la angustia*. La segunda brilla por su ausencia en la obra de Ibsen; éste no hace ninguna referencia a la misma.

De un modo general, creemos que Ibsen refleja bastante bien en su obra el pensamiento religioso de Kierkegaard, lo cual sólo puede ser resultado de una lectura amplia y atenta de los escritos del autor de Copenhague.

Jaime FRANCO BARRIO  
*Universidad de Salamanca*





# María Zambrano, en anhelo constante de libertad

«Prendamos una hoguera en tanto que amanece»  
(M. Victoria Atencia)

## I. RASGOS BIOGRÁFICOS

### 1. *De Vélez-Málaga, dorada y moruna*

«Hay un lugar en el Mediterráneo, Málaga, donde la tierra pierde su valor elemental, donde el agua marina desciende al menester de esclava y convierte su líquida amplitud en un espejo reverberante, que refleja lo único que allí es real: la luz. Saliendo de Málaga, siguiendo la línea ondulante de la costa, se entra en el imperio de la luz».

Estas palabras fueron escritas hace tiempo por el maestro don José Ortega y Gasset. Pues bien, precisamente en esta tierra de luz, en este paisaje de luminosidad cegadora, de vivos contrastes, entre los montes de la Axarquía y las sierras de Alhama y Tejeda, en esta ciudad blanca y roja, situada en la falda de una colina y regada por el río que le da nombre, nació María Zambrano el 22 de abril del año 1904.

Vélez-Málaga —la ciudad donde nació María Zambrano— es rica en azúcar y limoneros; también en uvas pasas, pues no en vano tiene sus «casas de viñas» y es apellidada «la capital de las pasas».

Ciudad famosa en tiempo de los Reyes Católicos, su fundación se remonta a los días de los colonizadores fenicios, habiendo sido identificada por la antigua *Mainake*, centro comercial de aquellos pueblos con el interior de la Península.

Conquistada al rey moro nazarita por los ejércitos de Isabel y Fernando

en 1487, fue, más tarde, punto clave para la toma de Granada. La reina de Castilla le otorgó el honroso título de ciudad.

Se cuenta que en el sitio de la ciudad intervino el propio rey Católico, muriendo en el ataque a la Alcazaba su palafranco, Sebastián Sánchez Pelao, en cuyo recuerdo mandó construir el monarca la ermita de San Sebastián, donde reposa el cuerpo del valiente guerrero y fiel servidor del rey.

Vélez-Málaga, que celebra la fiesta de la Santa Cruz por ser el día 3 de mayo cuando entraron las tropas cristianas en la ciudad, y que tiene por patrona a Nuestra Señora de los Remedios, conserva los restos de lo que debió ser fuerte alcazaba, desde la que se contempla una maravillosa panorámica sobre el Mediterráneo, que cierra en luz la blanca y verde belleza del paisaje.

En Vélez-Málaga, para el gustador del buen arte gótico, se encuentra la iglesia de San Juan Bautista, en cuyo interior se conservan esculturas del célebre imaginero barroco Pedro de Mena y el riquísimo «Cáliz de las Esmeraldas», decorado con no menos de trescientas sesenta y cinco piedras preciosas.

Para el que sea amigo del recogimiento y de la oración, en Vélez-Málaga está el convento de San José de la Soledad, que nos recuerda a san Juan de la Cruz, y que fue fundado por uno de sus compañeros de la reforma carmelitana.

El padre de María Zambrano, por nombre Blas José, extremeño y natural de Segura de León, era pensador y pedagogo, un hombre abierto a las nuevas ideas, liberal y amigo de Antonio Machado, con el que coincidía en muchos puntos sobre los graves problemas que aquejaban a la España de comienzos del siglo XX. La madre, Araceli Alarcón, era andaluza, de un pueblo de Almería, Bentarique, y, como su esposo, era maestra nacional.

La España de comienzos de siglo anhelaba salir del marasmo y del aturdimiento que había producido el llamado «desastre nacional» del 1898. Dos años antes de que naciera María Zambrano, el 17 de mayo de 1902, el joven monarca Alfonso XIII, juraba ante las Cortes la Constitución de la monarquía. En el poder seguía don Mateo Práxedes de Sagasta; mas pronto la disidencia de Canalejas quebrantó al gabinete que, atacado por socialistas y conservadores, sucumbiría a finales del mismo año, dando paso a la coalición de Silvela y Maura.

Con la muerte de Sagasta, en el partido liberal se abrió el pleito de la jefatura; pleito que habría de durar mucho tiempo. En el Gobierno, el ministro Villaverde defendía un criterio restrictivo en materia financiera, que le obligó a dimitir. Silvela deseaba retirarse definitivamente de la política y aprovechó la intransigencia de Villaverde para hacerlo. Alfonso XIII confiaba en este último; pero la mayoría aclamaba por jefe al citado don Antonio Maura, que se encargó de formar nuevo ministerio.

Don Blas José Zambrano, liberal de grandes inquietudes políticas y sociales, vivió muy de cerca los acontecimientos de aquella España que se debatía entre un pasado glorioso y un porvenir incierto e inseguro.

En *Dos fragmentos autobiográficos* nuestra ensayista y escritora recordará su llegada y primera estancia en Madrid, apenas cumplidos los cuatro años de su edad, yendo a vivir en la Ciudad Lineal, en la calle Redondilla, número ocho.

Poco tiempo después, la familia se trasladó a Segovia, donde el padre de María Zambrano explicará Gramática castellana en la Escuela Normal. Aquí supo «de unos caballeros templarios —escribe—, porque en Segovia, donde yo cumplí los seis años, pues, aunque nací en Vélez-Málaga, bien lejos, con mis padres fui a parar a esa ciudad impar y maravillosa donde estaban, como monumento nacional, los templarios»<sup>1</sup>.

En esta histórica ciudad estudió el bachillerato «en las aulas repletas de muchachos del Instituto Nacional», como ella misma dice. En ella, con la primera guerra mundial como experiencia triste de su adolescencia, ensayó sus primeras armas literarias en una revista de antiguos alumnos, escribiendo sobre «la suerte de Europa y la paz»; artículo que, en lugar de un premio, le va a costar una regañina de parte de don Blas José Zambrano, pues no quería en su familia «niños prodigios».

Mientras este liberal de pro hace amistad con algunos socialistas e ingresa en el partido, ella aprovechará una de estas amistades, la del poeta Antonio Machado, para sentir «su voz paternal»; si bien, para sentirla así, contribuyó no poco «el haber visto su sombra confundida con la paternal en años lejanos de adolescencia, allá en una antigua y dorada ciudad castellana»<sup>2</sup>.

Hasta dónde llegará la amistad del padre de nuestra ensayista y genial escritora con el autor de *Campos de Castilla*, lo dice bien a las claras la carta que Machado escribió a María Zambrano unos años después de que el escultor Emiliano Barral hiciera a un tiempo las cabezas del poeta y del progenitor de sus días: «Diga usted a su padre, mi querido don Blas, que le recuerdo mucho y siempre para desearle toda suerte de bienandanzas y de felicidades. Dígame que hace unas noches soñé que nos encontrábamos otra vez en Segovia, libre de fascistas y de reaccionarios, como en los buenos tiempos en que él y yo, con otros viejos amigos, trabajábamos por la futura República. Estábamos al pie del acueducto y su papá, señalando a los arcos de piedra, me dijo estas palabras: vea Vd., amigo Machado, cómo conviene amar las cosas grandes y bellas, porque ese acueducto es el único amigo que hoy nos queda en Segovia»<sup>3</sup>.

1. ZAMBRANO, M., En la revista «Anthropos», n. 70-71 (1987), p. 70.

2. ZAMBRANO, M., En «Hora de España», n. XII, diciembre de 1937.

3. Fragmento de una carta inédita, publicado por Juan Fernando Ortega Muñoz, en *María Zambrano o la metafísica recuperada*. Cf. «Anthropos», l.c., p. 74.

María Zambrano, cumplidos los veintidós años, se traslada a Madrid con su familia. Días históricos, también aquéllos, con el hombre fuerte que es don Miguel Primo de Rivera. En la capital de España completa sus estudios de Filosofía y Letras en la Universidad Central, donde asiste a las clases de José Ortega y Gasset, a las de Manuel García Morente y a las de Javier Zubiri. La Universidad, el aire de Madrid y la claridad de este pueblo «salvarán su razón» y le harán comprender la importancia de tener amigos y compañeros.

Estos amigos y compañeros le llevarán luego a ingresar, para bien o para mal de su vida, en la *Federación Universitaria Española* (FUE); lo que abrirá ante ella —pues ha de ser un miembro activo de la misma— «una dimensión salvadora de la política».

María Zambrano y aquel grupo de jóvenes estudiantes de avanzada querían ser «serios del modo más alegre»; y así lo manifiesta ella en las primeras colaboraciones periodísticas que le proporciona *El liberal*.

El año 1928 marcará un hito importante en su vida política: Es el año en que se crea la *Liga de Educación Social*, tras haber presentado y leído este grupo de amigos un escrito a intelectuales maduros, de la talla de don Gregorio Marañón, Indalecio Prieto, Ramón Pérez de Ayala y don Ramón del Valle Inclán, entre otros.

Año histórico y decisivo —éste de 1928— en la existencia de nuestra gran ensayista, por cuanto en un acto público, celebrado en Valladolid junto al que habría de ser pronto su cuñado, el prestigioso médico Carlos Díez Fernández, éste le dará a escoger, en un diagnóstico cruel, entre tres años de sanatorio, o tres meses de vida.

Afortunadamente, para gloria de las letras españolas, se recuperó de su enfermedad y su internado le libró, además, de asistir a la triste disolución de la mencionada *Liga de Educación Social*, cuando, a finales del 1929, la policía asaltó su local.

Años de juventud inquieta; juventud de una intelectual, de una universitaria que meditaba y reflexionaba, no sólo sobre el grave problema de España —la dictadura de don Miguel Primo de Rivera se ha desmoronado, dando paso al interregno del general Berenguer—, sino también en problemas de historia, de poesía, de filosofía... En su mente surge una de sus grandes teorías que plasmará más tarde en su libro *Hacia un saber sobre el alma*<sup>4</sup>, y en el que aparece ya su concepción de la razón poética como «razón de amor reintegradora de la rica sustancia del mundo», y donde dejará escrito que «pueblo y poeta son íntimamente hermanos». Una idea ésta que le hará decir en una car-

---

4. ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*. Ed. Losada, Buenos Aires 1950.

ta dirigida a don Gregorio Marañón: «Buscaremos la libertad y la razón con más esfuerzos que nunca, y las buscaremos allí donde el poder de creación se alberga en las entrañas de la historia que no pueden estar más que en el pueblo».

Profesora auxiliar de la cátedra de Historia de la filosofía en la Universidad de Madrid, por ausencia de Zubiri, en este momento ha publicado ya su primer libro, titulado *Nuevo liberalismo*, el cual llevará en cubierta este otro de *Horizonte del liberalismo*.

María Zambrano se encuentra en un momento en el que querría robarle al día y a la noche más horas, para poder leer y escribir. Lee a Spinoza y prepara un estudio sobre este gran filósofo neerlandés, descendiente de judíos españoles, emigrados tiempo atrás a los Países Bajos, y su doctrina panteísta, que ha dejado huella profunda en numerosos pensadores y ha fecundado las filosofías de Fichte, Schelling y Hegel.

El día 14 de abril de 1931, María Zambrano, cogida del brazo de J.A. Maravall, avanzó hacia la Puerta del Sol, donde fue proclamada la República. Cuando pasen los años, residiendo en Chile, escribirá en su libro *Los intelectuales en el drama de España*<sup>5</sup> lo siguiente: «En abril de 1931 el pueblo había mostrado su cara, la cara de la alegría y de la gloria que no conocíamos los españoles. Nunca habíamos estado juntos tan contentos, porque nunca habíamos estado contentos, y muy pocas veces juntos».

Uno se pregunta, después de leer estas palabras, si María Zambrano no tuvo que decir, más tarde, con su maestro Ortega, aquello de «no era esto; no era esto»...

Los años de la República los pasa en una actividad intelectual endiablada: colabora en la revista «Los cuatro vientos»; y en la «Revista de Occidente», en la que publica lo que podemos llamar su primer ensayo, que lleva el atractivo título de *Por qué se escribe*; al que va a seguir *Hacia un saber sobre el alma*; da conferencias en distintos ateneos; trabaja en su tesis doctoral sobre el tema «La salvación del individuo en Spinoza»; en compañía del citado J.A. Maravall y de Luis Cernuda recorre diversos pueblos y remotas aldeas «llevando hasta sus gentes una imagen de la cultura, de la que por tradición les pertenecía, y de la desconocida (el cine, la pintura, el teatro o la música clásica...)»<sup>6</sup>.

5. ZAMBRANO, M., *Los intelectuales en el drama de España*. Ed. Panorama, Santiago de Chile 1937.- 2.ª edición, aumentada, 1939.- Nueva edición, Ed. Hispamerca, Madrid 1977.

6. CASTILLO, Julia, *Cronología de María Zambrano*. En «Anthropos», l.c., p. 76.

Luego llegó la guerra, que le sorprendió en aquel Madrid viejo, donde vivía —según recuerda Camilo José Cela— en una casa acogedora y llena de libros, en la que recibía a los amigos los domingos por la tarde, invitándoles a una taza de té. María Zambrano recordará en algunos de sus escritos los primeros momentos del estallido en aquel Madrid «luminoso y espléndido en su tragedia, en el Madrid inolvidable, todavía intacto, de julio y agosto de 1936».

Es en este mismo año y a los pocos días de enfrentarse las dos Españas en duelo fratricida, cuando nuestra escritora contrae matrimonio con Alfonso Rodríguez Aldave, historiador y diplomático, afin a ella en sus ideas republicanas.

Nombrado éste secretario de embajada en Chile, realizan los dos un viaje inolvidable, visitando la ciudad de Lisboa, las islas Azores, la Habana, Panamá, Ecuador, Perú y, finalmente, la meta del destino: Santiago de Chile.

## 2. *En el exilio, añorando a España*

En esta última ciudad chilena, lejos de la patria, que se debate en una guerra que María Zambrano no acaba de entender y que su causa republicana tiene perdida, publica la citada obra *Los intelectuales en el drama de España*. Pero estaba escrito que este drama habría de vivirlo más de cerca y aun sufrirlo vivo en su propia carne. Por el mes de junio de 1937, nuestra escritora y su marido, que ha sido llamado a filas, regresan a España, residiendo luego en Valencia y Barcelona.

Mientras Alfonso se incorpora en el ejército de la República, su esposa colabora activamente en defensa de la misma en calidad de consejero nacional de la Infancia evacuada; «lo que supone una dolorosa entrega en sus visitas a las guarderías infantiles».

Colabora, igualmente, con su pluma en la revista valenciana «Hora de España», donde tiene la ocasión de conocer y hacer una gran amistad con el poeta malagueño Emilio Prados <sup>7</sup>. Refiriéndose a estos días febriles y a este poeta malagueño, Zambrano escribirá unos años más tarde: «Nos veíamos continuamente, y en este verse de continuo se hablaba de la Revista cuando

---

7. Emilio Prados había nacido en Málaga el año 1899. Murió en México en 1962. En su ciudad natal montó la imprenta Sur, editora de la revista «Litoral», que dirigió él mismo con Manuel Altolaguirre. Sus primeros libros, *Tiempo y Canciones del farero*, le sitúan entre los poetas de la llamada *generación del 27*. Intentó la poesía política, a la vez que buscaba nuevos medios de expresión en el follage y otras artes plásticas. La guerra civil española le inspiró *Llanto de sangre*, publicado en 1937. Colaboró —lo mismo que María Zambrano— en la revista «Hora de España». Terminada la contienda, se exilió, residiendo en México, donde siguió escribiendo libros de poesía, que han quedado en gran parte inéditos. El año 1954 se publicó una *Antología*, que reúne poemas que van desde el año 1923 a este último citado.

era necesario. Rafael Alberti con su presencia en Madrid nos asistía. Emilio Prados era el que pasaba por el local de la redacción y con su oficio del arte poética de imprimir la cuidaba»...

Durante su estancia en Barcelona, casi al final de la guerra y en vísperas de ser tomada la Ciudad Condal por las tropas victoriosas de Franco, María Zambrano tuvo tiempo y humor para dictar un curso de filosofía.

Antes de que termine el año 1938, la muerte arrebatará la vida de su padre, del que Machado escribirá en su *Mairena póstumo*: «Era don Blas Zambrano, cuando le conocí en Segovia, hombre maduro, frizando en los cincuenta, figura varonil aunque nada imponente, la cabeza, entre romano y florentina, muy noble. Algunos pensábamos al verle en el Niccolo Uzzano, de Donatello. Emiliano Barral lo esculpió en piedra durísima y le llamaba —a don Blas y a su busto de piedra— *el Arquitecto del Acueducto*. Y así acabamos llamándole todos, con expresión familiar, no exenta de ironía por lo desmesurado del anacronismo, pero que no excluía el respeto, ni mucho menos, la estimación... Vi a don Blas por última vez en Barcelona, acompañado de su hija —esta María Zambrano que tanto y tan justamente admiramos todos—. Plácame recordarlo así, ¡tan acompañado!»<sup>8</sup>.

A comienzos de 1939 la guerra tocaba ya a su fin. El día 28 de enero María Zambrano cruzaba la frontera francesa, camino del exilio. Le acompañaba su madre, su hermana Araceli y el marido de ésta. Tras una estancia breve en París y más breve todavía en Nueva York, se establecen en la Habana, donde se encuentran de nuevo con el viejo amigo Lezama Lima<sup>9</sup> y donde vuelve a tener la oportunidad de dar a conocer, por medio de una conferencia, al maestro Ortega y Gasset.

Más tarde nuestra escritora es reclamada por la Universidad de San Nicolás de Hidalgo, de Morelia, en Michoacán, para explicar la cátedra de filosofía. Alfonso Reyes y el poeta de Tábara, León Felipe, se disputan la amistad de nuestra ensayista y escritora. Aquí, en México, podrá ultimar y dar a la estampa dos de sus obras fundamentales: *Pensamiento y poesía en la vida*

---

8. Cf. «Anthropos», *Julia Castillo*, n. 70-71, p. 77.

9. José Lezama Lima, poeta cubano, nació en la Habana el 1910, y murió en la misma capital en 1976. Licenciado en Derecho, desde joven participó en las manifestaciones estudiantiles contra el régimen machadista. Trabajó en el Consejo superior de defensa social de 1941 a 1949, y posteriormente pasó a la dirección de Cultura del ministerio de Educación. Más tarde fue asesor en el instituto de literatura y lingüística de la academia de ciencias. Desde el año 1962 fue vicesecretario de la unión de escritores y artistas de Cuba. Fundó cuatro revistas: «Verbum», «Escuela de plata», «Nadie parecía», y «Orígenes», esta última en colaboración con José Rodríguez Feo, donde publicó algunos cuentos imaginativos y varios capítulos de su novela titulada *Paradiso*, publicada íntegra en 1966.



española <sup>10</sup>, y *Filosofía y poesía* <sup>11</sup>. Colabora en la revista «Sur», de Buenos Aires, con un magnífico ensayo sobre *San Juan de la Cruz, de la noche oscura a la más clara mística*.

Nuevamente en Cuba, invitada esta vez por la Universidad de la Habana, se incorpora al grupo de jóvenes escritores que redactaban la revista «Espuela de Plata». Es en este preciso momento —año 1940—, cuando encuentra en la «Perla de las Antillas» a quien va a ser —como ella misma dice— su guía en el exilio: el doctor Gustavo Pittaluga.

A su paso por Puerto Rico, en 1943, encuentra a Pedro Salinas. De esta época es *El pensamiento vivo de Séneca* <sup>12</sup>. Poco antes de que muriera su madre en París, le dedica a ésta *La agonía de Europa* <sup>13</sup>. Precisamente será en París donde ha de fijar su residencia hasta el 1949 en que, separada de su marido y en compañía de su hermana Araceli, marcha a Nueva York, dejando atrás el recuerdo nostálgico de Octavio Paz y el de Jorge Guillén, poeta eximio de la generación del 27, y autor de *Cántico*, uno de los libros de poesía más memorables que se hayan escrito en lengua española.

Larga estancia ahora de nuestra pensadora en la Habana —hasta el 1953—, dictando lecciones sobre la filosofía de Ortega, y publicando libros tan interesantes como *Hacia un saber sobre el alma*, citado y anotado arriba.

En este mismo año la encontramos ya en Roma, siempre al lado de su hermana Araceli, donde residirá toda una década, consagrada a la pluma, colaborando en distintas revistas, dictando lecciones de filosofía y publicando nuevas obras, como *El hombre y lo divino* <sup>14</sup>.

El libro *Claros del bosque* lo concibe en el tiempo en que vive en una vieja casona de campo en la Pièce, junto a un bosque del Jura francés <sup>15</sup>. Todavía antes de que regrese a España, habrá de morar por algún tiempo en Suiza, en una gran serenidad de alma y mientras en su patria —en la prensa y radio— se habla con fervor de ella.

### 3. De regreso a la patria

El año 1981, María Zambrano, ausente de España desde la guerra civil, le dedica un recuerdo encendido en la entrevista que concede al periodista José

10. ZAMBRANO, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*. Ed. La Casa de España, México 1939.

11. ZAMBRANO, M., *Filosofía y poesía*. Publicaciones de la Universidad Michoacana, México 1939.

12. ZAMBRANO, M., *El pensamiento vivo de Séneca*. Ed. Losada, Buenos Aires 1944.

13. ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1945.

14. ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*. F.C.E., México 1955.

15. ZAMBRANO, M., *Claros del bosque*. Ed. Seix Barral, Barcelona 1977.

Miguel Ullán por radio nacional. Este mismo año es galardonado con el premio «Príncipe de Asturias de comunicación y humanidades» por la Fundación Principado de Asturias. Un año después, la Junta de Gobierno de la Universidad de Málaga acuerda el nombramiento de María Zambrano como doctora *honoris causa* de la misma.

Segovia le rinde un homenaje pocos días antes de que llegue a España en noviembre de 1984. María Zambrano, con muchos años encima, pero muy contenta, y hasta feliz, se instala en Madrid. Hoy está presente en el campo de la literatura y de las buenas letras. Hasta el punto de que J.A. Ugalde ha llegado a decir, en memorable artículo titulado «Mística de la vida y nacimiento en el amor», que pocos escritores de este siglo han captado con la personal intensidad de María Zambrano la esperanza medular que recorre la modernidad: el anhelo que en el hombre trasciende a la razón. Pocas obras han alcanzado la capacidad de sugestión de sus escritos para transmitir y actualizar la filosofía y la actitud vitalistas de finales del siglo XIX: reclamación de un saber que sea cauce de vida, de la vida entera; que aúne en órbitas concéntricas el fluir de la conciencia y el latir del corazón, para que un dardo de luz traspase, al fin, la diana»<sup>16</sup>.

Para Camilo José Cela, María Zambrano «es una de las mejores cabezas de todos los tiempos». Y Cioran ha dicho que nuestra escritora pertenece «a ese orden de seres que lamentamos no encontrar más que en raras ocasiones, pero en los que no cesamos de pensar y a los que quisiéramos comprender o, cuando menos, adivinar. Un fuego interior que se esconde, un ardor que se disimula bajo una resignación irónica: todo en María Zambrano desemboca en otra cosa, todo conlleva a *otro lugar*, todo. Por mucho que uno pueda hablar con ella de cualquier cosa, se tiene, sin embargo, la certeza de que antes o después nos deslizaremos hacia interrogantes esenciales sin seguir necesariamente los meandros del razonamiento. De ahí un estilo de conversación en nada entorpecido por la tarea de la objetividad y gracias al cual ella nos conduce hacia nosotros mismos, hacia nuestras preocupaciones mal definidas, hacia nuestras perplejidades virtuales...»<sup>17</sup>.

Nombrada hija predilecta de Andalucía en 1985, la Universidad de Sevilla edita el número primero de la revista «Claros del bosque», en tanto que en su patria chica se le rinde un cariñoso homenaje. Dos años más tarde, la acreditada revista «Anthropos» saca un número dedicado a hacer una antología de textos de nuestra eximia escritora; mientras queda en propósito la creación de la *Fundación* que lleve su mismo nombre.

16. Cf. «Anthropos», *Editorial*, l.c., p. 15.

17. CIORAN, E.M., *El ensombrecedor magisterio de Ortega*. En «Anthropos», n. 70-71 (1987), p. 2.

Y ella, María Zambrano, espera en plenitud de años y de lucidez mental, en madurez de vida y de obra, la hora del marchar...

## II. ENSAYISTA Y PENSADORA

Al tiempo de hablar de sus propios escritos, María Zambrano dice lo siguiente: «Mi pensamiento se entrega, se da; yo me doy por completo, sin esperar... He aceptado siempre la verdad, me lleve donde me lleve, me traiga lo que me traiga».

En la citada revista «Anthropos» y más concretamente en su casi exhaustiva *Editorial*, se estudia a nuestra ensayista y pensadora como «Presencia y figura de la aurora; Iniciación de transparencia y verdad; como sentir poético de lo originario; como espera amorosa de una revelación».

El mismo editorialista se pregunta por donde empezar... Efectivamente, después de una atenta lectura de uno cualquiera de sus libros —glosaremos más adelante *Filosofía y poesía* y *Delirio y destino*—, uno queda como empapado, ebrio de cultura; pero también un tanto aturdido y como confuso; pues es tanto lo que se nos quiere decir, que bien podemos aplicar aquello de que «los árboles impiden ver el bosque».

«Poetas de la luz y del fuego —leemos—; encuentro en la intimidad con la presencia hallada en la orilla, en el extremo de todo; lugar de revelación y transparencia; visión de lo invisible. Poetas, místicos y narradores son su compañía, amigos de indagar, de sondear el universo y la historia en busca de aquel a quien más quieren, los ojos dibujados de una figura en el agua, en el aire y en el fuego. Poetas de pensamientos y de cuentos, relatos, pasos, mitos y misterios; secretos en la escritura escondida en el tiempo y en la ruina, en las entrañas, en la razón, en la vida; caravana de amigos en vuelo sobre el camino, compañeros de indagación, pueblo e intelectuales, hombres mediadores de una revelación y presencia. En esa barca navega el pensar y el sentir de María Zambrano: busca y espera la revelación, sondea los secretos escondidos en las aguas profundas y en los abismos infernales de la historia. Apura el vaso hasta el final y ahí está el hombre verdadero. La luz que enciende toda verdad y estancia»<sup>18</sup>.

Ella y su escritura, sigue diciendo el editorialista, son un misterio, un secreto guardado en la oscuridad del corazón, de las entrañas, en el fondo; pero siempre es guía y mediación, maestra de un saber en el límite, en conexión con todo lo viviente, en su raíz, en su origen y génesis...

---

18. Editorial de la revista «Anthropos», l.c., p. 2.

Como hemos de ver más adelante, María Zambrano nos habla de sí misma en sus escritos y en su vida de una forma indirecta, como sin querer. Su escritura se convierte en documento, en obra o fragmento de vida donde podemos rastrear su revelación y transparencia, su palabra y su pensamiento. En este sentido, lo que más le ha costado es asumir «el yo» de su obra; pero sabe que ese yo, que no es nadie, guarda la responsabilidad moral a la que no puede sucumbir, ni tampoco «a una especie de sentir radical» que de hecho ha nacido dentro de ella.

Oigámosla en un párrafo hermoso: «Cuando el alguien aprisionado y ávido que va en nosotros sale a la luz, no encuentra aquello que lo hizo salir. Al salir de sí, nadie parecía, aquello amado se ha ido y sólo encontramos el vacío, la negación. El «no», cualquier no, sabemos lo que significa sólo cuando se ha pasado por la experiencia de lo negativo.

Sabemos que ello, lo esperado, no está ahí, ni cerca ni lejos. Y entonces nos damos cuenta de que vivimos solos. Y vivir a solas es vivir a medias, es estar recluso, cegado también; es estar en reserva y a la defensiva.

Se puede morir estando vivo. Se muere de muchas maneras, en ciertos padeceres sin nombre, en la muerte del prójimo, y más todavía en la muerte de lo que se ama y en la soledad que produce la total ausencia de posibilidad de comunicarse, cuando a nadie le podemos contar nuestra historia. Eso es muerte, y muerte por juicio. El juicio de quien debía oír y entrar sin más en el interior de nuestra vida es la muerte. «Vivir es convivir», ha dicho Ortega, y cuando la convivencia se hace imposible porque el que convive interpone y arroja su juicio sobre la persona viva, sobre aquello que nace solamente cuando se comparte, se hace la muerte<sup>19</sup>.

Cuando escribe y en cuanto escribe, ella sabe lo que dice. De lo que uno duda es de que siempre le entienda el lector medio, ya que, al igual que su maestro Ortega y Gasset, juega mucho con la metáfora y con el lenguaje figurado; lo que no está al alcance, por desgracia, de muchos lectores, a la hora de encontrar el significado que tiene en la realidad de las cosas.

Con todo, habrá que reconocer que su escritura es un don, una comunicación de sabidurías antiguas, vencidas, pero nunca aniquiladas. Nos ofrece siempre, en sus obras, un documento rico y profundo, resumen de muchas sabidurías, métodos, caminos y presencias; lo que constituye una llamada, una vocación humana, «un desnacer naciendo».

En otro lugar de sus escritos autobiográficos enuncia maravillosamente —y a mí en este pasaje me recuerda mucho a Azorín— el paso de las horas, el

---

19. ZAMBRANO, M., *El nacimiento* (dos escritos autobiográficos). Entrega de la Ventura, Madrid 1981.

paso «de las vestiduras del tiempo, en el que surge el instante —«unidad de los tiempos múltiples, transparencia en el tiempo confuso»—, y en el que se nos da —solamente en él— la imagen de la felicidad ligera, leve. «Y ahora iba sintiendo que en ese vivir *el instante* —leemos en *La multiplicidad de los tiempos*—, que absorbía a tantos de los mejores y que era la consigna del momento, había ese anhelo de librarse de la sucesión, de despojarse del pasado y quedarse inocente; la búsqueda exasperada de la inocencia en «esta cultura», después de tres siglos de exasperación de vivir según la «conciencia». ¡Y salir de sí, vivir fuera de sí, corriendo al encuentro de algo que colme por completo el vacío, que haga cesar el anhelo y ese tormento de la esperanza que no encuentra su argumento o que se lo sitúa tan lejano!. «Aquí y ahora» parecía ser la consigna común de los jóvenes, con la cual se entendían por encima de cualquier diferencia, sobre las fronteras. A la conquista del tiempo perdido, del instante. Como la «piedra filosofal» de los alquimistas, la «flor azul» de los románticos alemanes, forma «laica», y por tanto más modesta...»<sup>20</sup>.

Lo importante para María Zambrano, en este punto es «marchar con», convivirse y esperar el conocimiento que solamente se da al final, consumiendo entretanto la vida en el fuego de los tiempos.

Como ensayista y pensadora, María Zambrano pertenece al grupo de los escritores españoles que, con mayor o menor éxito, han cultivado este género, juntamente con la crítica literaria y la erudición filosófica. Ella encaja perfectamente en ese grupo de filósofos y humanistas de la posguerra, discípulos todos ellos e influenciados por don José Ortega y Gasset y por Javier Zubiri, a los cuales tuvo la suerte de escuchar en la Central de Madrid.

Entre estos hombres se encontraba don Pedro Laín Entralgo, uno de los escritores que con más ahínco han defendido, desde una postura católica, la necesidad de comunicación con el mundo cultural europeo. «Partidario del diálogo y de la convivencia, toda su obra se halla presidida por un noble deseo de comprensión serena. Catedrático de historia de la medicina, ha dedicado libros a su especialidad, y al mismo tiempo, a temas en relación con la historia cultural de España..., donde queda de relieve su hondo conocimiento del pensamiento religioso cristiano»<sup>21</sup>.

Otro ejemplo, en la misma línea de Laín Entralgo y afín en cuanto se refiere a la aproximación a la cultura europea, lo encontramos en José Luis Aranguren, conocedor de la teología cristiana, catedrático de ética en la Uni-

---

20. ZAMBRANO, M., *La multiplicidad de los tiempos* (dos escritos autobiográficos). Entrega de la Ventura, Madrid 1981.

21. GARCÍA LÓPEZ, J., *Historia de la literatura española*. Ed. Vicens Vives, Barcelona 1966, p. 694.

versidad de Madrid, autor de ensayos y estudios, en los que se manifiesta el deseo de asumir, desde un punto de vista católico, y con criterios abiertos, las inquietudes del mundo actual en el campo religioso, estético, moral y político.

Discípulo de Ortega, al igual que nuestra María Zambrano, con amplia apertura hacia Europa, con sentido católico de la vida y con un profundo amor a España, es Julián Marías, autor de numerosos artículos y ensayos sobre temas diversos; de libros filosóficos, donde se echa de ver el claro influjo del maestro, a quien ha dedicado varias obras de fervorosa exégesis y comentario.

Al margen de la línea católica, pero preocupado también por las circunstancias del hombre actual, nos encontramos con José Ferrater Mora, autor de un gran *Diccionario de la Filosofía*, y de un libro muy interesante, titulado *La filosofía en el mundo de hoy*.

Precisamente será este autor el que, comentando los escritos de María Zambrano sobre filosofía y poesía, se refirirá al tema central «la vida filosófica y la vida poética», en que destaca cómo se oponen y cómo se complementan una y otra disciplina.

Nuestra ensayista y pensadora, profesora en la Universidad Central antes de la guerra civil española y después dictando lecciones y escribiendo libros en el exilio, está considerada hoy como una de las figuras más representativas en el campo de la cultura nacional, de modo especial, en los campos de la crítica, de la erudición y de la filosofía.

En plena guerra civil publicó el citado libro *Los intelectuales en el drama de España*; y ya en el exilio *El pensamiento vivo de Séneca*, también reseñado en páginas anteriores. Seguirán luego *Hacia un saber sobre el alma*; *El hombre y lo divino*; *España, sueño y verdad*, libro éste de madurez intelectual y de serenidad, al igual que *El sueño creador* que ve la luz pública en 1965<sup>22</sup>.

No acaban aquí las obras de ensayo de la ilustre malagueña. *Filosofía y poesía*, reeditada recientemente y que más adelante hemos de comentar por extenso, es obra fundamental y libro clave en la trayectoria filosófico-literaria de María Zambrano. A este libro hay que añadir *El freudismo, testimonio del hombre actual*<sup>23</sup>, y el más reciente *Claros del bosque*, publicado en 1977 y reseñado arriba.

Un regalo para las letras españolas y un libro que es mitad novela y mitad memorias autobiográficas es *Delirio y destino*, presentado impecablemente

---

22. ZAMBRANO, M., *El sueño creador*. Ed. Universidad Veracruzana, Xalapa (México), 1965.

23. ZAMBRANO, M., *El freudismo, testimonio del hombre actual*. Ed. La Verónica, La Habana 1940.

por «Mondadori» y aparecido en 1988. Un libro éste que, según confesión de la propia autora, fue escrito hace cuarenta años y quiere ser, hasta el momento, la única novela —si se le puede llamar así— que conocemos suya; pero que tiene mucho de ensayo filosófico y de biografía personal e íntima de los años en que estudiaba en la Universidad, admiraba a Unamuno, se unía al grupo de jóvenes que anhelaban renovar el verdadero pulso y pensamiento nacional, y que le tocó vivir los años difíciles inmediatamente anteriores a la guerra civil.

### III. GLOSA Y COMENTARIO AL LIBRO «FILOSOFÍA Y POESÍA»

María Victoria Reyzábal, en un breve comentario recensivo del libro *Filosofía y poesía*, dice que no le importa dilucidar si el pensamiento de María Zambrano resulta certero o equivocado. Ni tampoco con qué corrientes parece emparentado, simpatías que la inundan o rechazos que pueden configurar-la. Lo que le interesa es resaltar su ansia poética, su amatoria literaria, titánica y justiciadora de raíces, caminos y vuelos. «Más que muchos poetas consagrados, atentos a cada adjetivo, decidores de bellezas o atrocidades, ella hace su poesía desde el pensar y más aún desde el ser. Mujer de la introspección lírica, su prosa manifiesta la lucha contra la palabra para la gran palabra, la búsqueda del verbo justo, primigenio, mítico-místico capaz de dar cuenta de lo sagrado, de la razón y la sinrazón»<sup>24</sup>.

María Zambrano se muestra en *Filosofía y poesía* como una pensadora que siente; como una artista que delibera; como una española tanto de fuera como de dentro, con una fuerza vital que rompe moldes y promueve el regreso de los poetas a la república platónica. «El filósofo busca porque se siente incompleto —escribirá en este libro— y necesitado de completarse, porque siente su naturaleza alterada y quiere conquistarla. Pero el poeta nada en la abundancia, en el exceso. Y tal vez por esta sobreabundancia el poeta no puede elegir. Por vivir inundado por la gracia no puede recogerse sobre sí e intentar ser *sí mismo*, que es la obsesión del filósofo. Perdido en la riqueza, ciego en la luz. Pecador en la gracia, viviendo según la carne y según la caridad»<sup>25</sup>.

La citada M.<sup>a</sup> Victoria Reyzábal se pregunta por qué María Zambrano no escribió poesía. Y ella misma responde que acaso sea porque defender esta razón agotaba sus fuerzas, o satisfacía sus necesidades, o le abrió un panorama insospechado, aún no asimilado en su complejidad, o toda su obra, funda-

24. REYZABAL, M.<sup>a</sup> Victoria, *Filosofía y poesía. Un «Cervantes» para la lírica liberada*. En «Reseña», n. 192 (1989), p. 54.

25. ZAMBRANO, M., *Filosofía y poesía*. Fondo de cultura económica, Madrid 1987, p. 63-64.

mentalmente ésta, es poesía, irradiante voz metafórica, eclosión de ensayo lírico revelador de verdades y bondades en cuanto la humanidad tiene, definiendo, derrame, inventa la divinidad. «Toda poesía no es sino servidumbre —dirá más adelante en el mismo libro—, servidumbre a un señor, que está más allá del ser»<sup>26</sup>.

En el breve prólogo que escribe la autora en la nueva edición, desde Madrid, por el mes de febrero de este mismo año, dice con esa palabra suya, tan pensada como bella, que este libro, «nacido, más construido», lo fue en un momento de extrema imposibilidad; lo cual no le parece tan excepcional, «ya que no se pasa de lo posible a lo real, sino de lo imposible a lo verdadero»<sup>27</sup>.

Líneas adelante, escribe que «para no desanimar al siempre inverosímil lector», quiere contar un poco cómo nació en la ciudad de Morelia, capital del estado de Michoacán, en México, en un otoño de indecible belleza. Y explica cómo, a finales de la guerra de España, fue invitada para ir a Cuba como profesora de español. Ella había estado ya en esta república del Caribe, cuando se casó en 1936, como queda anotado páginas arriba. En Cuba el general Fulgencio Batista mandó detener el barco y encarcelar a toda la tripulación. María Zambrano y su marido se salvaron de la prisión gracias al pasaporte diplomático que llevaban.

Nunca olvidará al entonces «muy joven e inédito José Lezama Lima», poeta cubano que se refirió a los escritos que la escritora española había publicado en la «Revista de Occidente».

Pero la meta del viaje era Chile; concretamente, la ciudad de Valparaíso; y así, «a través de un largo y costoso periplo», hubo de pasar el canal de Panamá. Un alma, como la suya, refinada y de poeta, rememoró el pasaje de «Pablo y Virginia», gozando del impresionante paisaje que se le ofreció al otro lado del Océano, en Balboa, justamente a la hora en que se ponía el sol.

Meses después, «cuando fue llamada a filas la quinta de mi compañero —escribe textualmente María Zambrano—, decidimos regresar a España en el momento en que era más evidente que nunca la derrota de la causa en que creímos. ¿Y por qué vuelven ustedes a España, si saben muy bien que su causa está perdida? Pues por eso, por esto mismo»<sup>28</sup>.

*Filosofía y poesía* fue escrito, precisamente, cuando, después de la derrota final, el matrimonio se encaminó a México. Lo escribió, pues, en el otoño de 1939 como homenaje a la Universidad de San Nicolás de Hidalgo, descendiente directo de los estudios de Humanidades, fundado por don Vasco de

26. *Ibid.*, p. 111.

27. *Ibid.*, «A modo de prólogo», p. 7.

28. *Ibid.*, l.c., p. 9.



Quiroga <sup>29</sup>, no lejos de las orillas del lago Parzcuaro, que fue allí, desde España, a la región de los indios Tarascos, para fundar la Utopía de República cristiana de Tomás Moro.

A María Zambrano le parecía entonces «utópico» el escribir lo que ella llama «este pequeño libro», pues que «siendo irrenunciable en mi vida —dice— la vocación filosófica, era perfectamente utópico el que yo escribiera, y aun explicara, como lo hice, en la Universidad de San Nicolás de Hidalgo, Filosofía».

Ella entiende por *Utopía* «la belleza irrenunciable, y aun la espada del destino de un ángel que no conduce hacia aquello que sabemos imposible, como el autor de estas líneas ha sabido siempre que filosofía, ella, y no por ser mujer, nunca la podría hacer. Y la coincidencia se revela hasta en las palabras, pues en mi adolescencia alguien me preguntaba, a veces con compasión, a veces con ironía un tanto cruel, ¿y por qué va usted a estudiar filosofía? Porque no puedo dejar de hacerlo, y en éste he escrito, en aquel precioso otoño de 1939, que utópico me parecía, en el más alto grado, poderlo escribir» <sup>30</sup>.

Haciendo luego un análisis de su breve pero sustanciosa obra, dice que en esta nueva edición <sup>31</sup> ha corregido a mano algunos capítulos sobre el ejemplar antiguo que ella conserva como regalo de la citada Universidad de Morelia.

El primer capítulo —«Pensamiento y poesía»—, acaso el más enjundioso, fue publicado, con mayor certidumbre, en la revista «Taller», fundada y dirigida por su, desde entonces, amigo y admirado Octavio Paz. Después, «en el momento de proseguir, ya se trataba de un libro, ya se trataba del ángel invisible e implacable que exige. Ya la forzosidad no servía, ya era sólo cuestión de vocación, de utópica vocación».

Alude luego a la segunda edición en «Obras reunidas», de la Editorial Aguilar, con una cierta seguridad por su parte y a la que esta edición no ha correspondido en modo alguno.

---

29. Vasco de Quiroga era natural de la histórica villa castellana Madrigal de las Altas Torres, y su fecha de nacimiento fue la del año 1470. Juez de la Chancillería de Valladolid, fue nombrado oidor de la Nueva España en 1530 y visitador de Michoacán. En 1534 se le concedió el obispado de esta diócesis. Inspirándose en *La Utopía* de Tomás Moro, fundó el «hospital», o comunidad indígena de Santa Fe, en la que pretendía reinstaurar el cristianismo primitivo a partir de la moralidad natural de los indios. Fomentó, también, industrias locales en las principales ciudades del estado de Michoacán.

30. ZAMBRANO, M., *Filosofía y poesía*. «A modo de prólogo», l.c., p. 9-10.

31. Después de la primera edición, que apareció en México, en 1939, se hizo una segunda en Madrid, en 1971, por la editorial Aguilar, en la colección «Estudios literarios» y bajo el título de *Obras reunidas*, que comprendía, además de la obra objeto de nuestro estudio, *El sueño creador*, *Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes*, *Poema y sistema*, *Pensamiento y poesía en la vida española*, y una forma del pensamiento: *La Guía*.

Pero ahora renace en ella «el temblor del nacimiento, como si lo estuviera escribiendo de nuevo», y sólo se atreve a hacerlo por creer que lo nacido debe ser recogido, respetado. No pretende en modo alguno que se cumpla en ella ni en su libro la virginal virtud. Pero sí ve claro que vale más condescender ante la imposibilidad, que andar errante, perdido, en los infiernos de la luz.

Ella espera que el «eventual lector» la juzgue desde este ángulo. Espera que la juzgue el amor; y si de tanto no es todavía digna, que la juzgue al menos la compasión.

Breve libro, hermoso libro, que hasta en el mismo título —filosofía y poesía—, ofrece una aparente paradoja, muy al estilo del lenguaje empleado en sus obras por el maestro de Zambrano, Ortega y Gasset, a quien cita con frecuencia y sigue de cerca en sus reflexiones y comentarios sobre el pensamiento filosófico y la belleza del lenguaje poético.

A decir verdad, son pocos los mortales que han buscado conciliar estos dos términos, aparentemente, contradictorios: *filosofía y poesía*. Pues bien, «de estos pocos, sólo unos cuantos se han aproximado a la lucidez y al esplendor». María Zambrano es uno de ellos y lo prueba con claridad meridiana en este libro, en el que reflexiona precisamente sobre el tema enunciado en el mismo título, consiguiendo lo que le parecía imposible: ofrecernos el poder de su razón y la gracia de su poesía. Como leemos en contraportada, «aquí no hay triunfo del logos sobre el canto; su obstinado amor por ambos consigue la reconciliación. Fiel a su descripción de los orígenes de la filosofía, se sigue admirando y recreando sus sueños y sus fantasías sin necesidad de pisar tierra firme, sin renunciar a la diversidad». Por lo que nuestra escritora es un caso excepcional en el pensamiento español. Ella misma escribe en el primero, y para mí el más interesante de todos los capítulos, con palabras de Aristóteles, que «todos los hombres tienen por naturaleza deseo de saber». Mas, pasando por alto que, en efecto, todos los hombres necesitan este saber, se presenta enseñada la pregunta en que pedimos cuenta a la filosofía. ¿Cómo si todos te necesitan, tan pocos son los que te alcanzan? ¿Es que alguna vez la filosofía ha sido a todos, es que en algún tiempo el logos ha amparado la endeble vida de cada hombre? Si hemos de hacer caso de lo que dicen los propios filósofos, sin duda que no; mas es posible que más allá de ellos mismos, haya sido en alguna dimensión, en alguna manera...<sup>32</sup>.

Sobre «pensamiento y poesía», nuestra admirada ensayista comenta que, a pesar de que en algunos mortales afortunados poesía y pensamiento hayan podido trabarse en una sola forma expresiva, la verdad es que pensamiento y poesía se enfrentan con toda gravedad a lo largo de nuestra cultura. Cada una

---

32. ZAMBRANO, M., *Filosofía y poesía*, l.c., p. 23.

de ellas quiere para sí eternamente el alma donde anida... Hoy poesía y pensamiento se nos aparecen como dos formas insuficientes; y se nos antojan dos mitades del hombre: el filósofo y el poeta. No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto —escribe bellamente Zambrano—, individual. En la filosofía, el hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca requerimiento guiado por un método...<sup>33</sup>.

Más adelante, reflexionando sobre «el mito de la Caverna», que se encuentra en *La República* de Platón, enseña que en este filósofo el pensamiento, la violencia por la verdad, ha reñido tan tremenda batalla como la poesía; se siente su fragor en innumerables pasajes de sus diálogos; diálogos dramáticos donde luchan las ideas, y bajo ellas otras luchas aún mayores que se adivinan; la mayor quizá, es la de haberse decidido por la filosofía quien parecía haber nacido para la poesía.

En todo caso, «Sócrates con su misterioso *demonio* interior y su clara muerte, y Platón con su filosofía, parecen sugerir que un pensar puro, sin mezcla poética alguna, no había hecho sino empezar. Y lo que pudiera ser una *pura* filosofía no contaba aún con fuerzas suficientes para abordar los temas más decisivos, que a un hombre alerta de su tiempo se le presentaban»<sup>34</sup>.

Y es que el poeta, enamorado de las cosas, se apega a ellas, a cada una de ellas y las sigue a través del laberinto del tiempo, del cambio, sin poder renunciar a nada: ni a una criatura, ni a un instante de esa criatura, ni a una partícula de la atmósfera que la envuelve, ni a un matiz de la sombra que arroja, ni del perfume que expande, ni del fantasma que ya en ausencia suscita.

De no tener vuelo el poeta —sigue comentando más adelante en su libro—, no habría poesía, no habría palabra. Porque toda palabra requiere un alejamiento de la realidad a la que se refiere; toda palabra es, también, una liberación de quien la dice.

La poesía —termina este hermoso capítulo— no es polémica; pero puede desesperarse y confundirse bajo el imperio de la fría claridad del logos filosófico, y aun sentir tentaciones de cobijarse en su recinto. Recinto que nunca ha podido contenerla, ni definirla.

El resto de los capítulos de *Filosofía y poesía*, con ser todos ellos interesantes, ofrecen, a nuestro modesto modo de entender, menor interés. En el que reflexiona sobre el tema *poesía y ética*, vuelve a *La República*, de Platón, para decirnos que de Grecia nos vino la luz y, así, todo lo que en ella acontece

33. *Ibid.*, l.c., p. 13.

34. *Ibid.*, p. 19.

se presenta con una claridad deslumbradora, lo cual no quiere decir que vayamos a entenderlo sin esfuerzo, ni tan siquiera que lo entendamos. Pero percibimos enseguida que es plenamente inteligible.

En Grecia, insiste, vemos que el optimismo, la esperanza se abrió paso por la vida del pensamiento. La razón, el hermosísimo descubrimiento griego correlativo al ser, era libertadora. Razón y esperanza iban entonces juntas. La contraposición que después, en el mundo cristiano, se ha realizado entre razón y esperanza, entre razón y fe, pretendiendo extenderla hasta el nacimiento de ambas, es por completo infundada y constituye un error de perspectiva. Cuando nació la razón en los hermosos días de Grecia fue la depositaria, el vehículo de la esperanza y así aparece espléndidamente en Platón<sup>35</sup>.

Por contra, el pesimismo se encuentra en la tragedia, en el mundo de los dioses despiadados. «Humanos, demasiado humanos estos dioses tenían cercado al hombre, en realidad. Le atajaban su paso, le vigilaban y oprimían. ¡Pobres hombres bajo el terror de tanta divinidad celosa, vengativa, de tanta justicia despiadada! Justicia también la de los dioses, pero justicia divina, es decir, irracional, puramente vindicativa. El hombre era menos que los dioses y tenía, en consecuencia, que ser arrollado por ellos».

Al final de este capítulo, María Zambrano se pregunta: pero ¿no tendrán —poesía y poeta— su justificación, su propio reino? ¿No habrá en todo el universo, en ese universo que el poeta ama tanto y con tanto fuego, ningún sitio para él? ¿Más allá de la justicia, no habrá nada para el poeta? El poeta no pide, sino que entrega; el poeta es todo concesión. ¿No le será concedido nada?...

Un tercer capítulo lo dedica a divagar sobre los términos y significado de «Mística y poesía». Y es que la poesía —según ella— ha sido en todo tiempo un vivir según la carne. Ha sido pecado de la carne hecho palabra, eternizado en expresión, objetivado. Nuestra eximia escritora vuelve, yo diría, a su filósofo preferido, a Platón, al diálogo *La República*, y de nuevo al «mito de la Caverna»; también al *Fedón*, donde la filosofía queda establecida clara y taxativamente como «sabiduría de la muerte». ¿No es verdad —se pregunta con palabras del *Fedón*— que el sentido preciso de la palabra muerte es que un alma se separa y se va aparte de un cuerpo? Ciertamente. Y que esta liberación, como decimos, los únicos que la procuran son aquellos que en el sentido recto del término se ocupan en filosofar. El objeto propio del ejercicio de los filósofos ¿no es este mismo de liberar el alma y separarla del cuerpo?».

El poeta siente la angustia de la carne, su ceniza, antes y más que los que quieren aniquilarle. El poeta no quiere aniquilar a nada sobre todo de las co-

35. *Ibid.*, c. II, «Poesía y ética», l.c., p. 31.

sas que el hombre no ha hecho. Rebelde ante las cosas que son hechura humana, es humilde, reverente con lo que encuentra ante sí y que él no puede desmontar: con la vida y sus misterios... Eterno enamorado, nada exige. Pero su amor lo penetra todo lentamente...

Agradecemos a Platón —escribe Zambrano— *El Banquete, El Fedón*. Por ellos el amor quedó a salvo de su total destrucción. Mas no podía faltar a la cita, en este bello capítulo, san Juan de la Cruz y su *Cántico espiritual*, que es el canto a la ausencia del amado; aquí explicable porque su amado, en efecto, no es visible. «Pero en la poesía profana de este tiempo —escribe textual— y del anterior se veía también constantemente este motivo de ausencia y de búsqueda constante de las huellas del amado, la naturaleza entera se transforma: ríos, árboles, prados, la luz misma conserva la huella de la presencia amada siempre esquiva e inalcanzable... Poesía platónica en la que se perpetúa la antigua religión del amor, la antigua religión de la belleza transformada, a veces, en religión de la poesía»<sup>36</sup>.

Tal vez le haya fallado a la insigne ensayista malagueña la cita oportuna del «príncipe de la lírica hispana», poeta excepcional y poeta místico, poeta neoplatónico, como discípulo de san Agustín, llamado Fray Luis de León. Tal vez se le haya escapado la cita de alguna estrofa de su bellísima *Oda a Salinas*, o de la que se titula *De la vida del cielo*, y que comienza «alma región luciente,/ prado de bienandanza...», aunque siga en pie la eterna polémica sobre si el Mtro. León puede ser considerado verdadero místico o no.

En el último capítulo de *Filosofía y poesía*, titulado sencillamente «Poesía», Zambrano vuelve a jugar a la metáfora con los términos «filosofía y poesía», para decirnos que «filosofía es encontrarse a sí mismo, llegar por fin, a poseerse. Llegar a alcanzarse atravesando el tiempo, corriendo con el pensamiento más que el tiempo mismo; adelantándose a su carrera en una competencia de velocidad... Ninguna ambición más seria, más profunda y por ello, quizá, más reprobable que la filosofía. Quiere el filósofo salirse de la corriente del tiempo, de la procesión de los seres, despegarse de la larga cadena de la creación en que marchamos unidos en condena temporal con los demás, con el resto de los hombres y con las otras criaturas también: luces y sombras que nos acompañan»<sup>37</sup>.

¡Qué belleza de lenguaje<sup>38</sup> cuando escribe que «el poeta antes que nada y

36. *Ibid.*, c. III, «Poesía y mística», l.c., p. 69-70.

37. *Ibid.*, p. IV, «Poesía», l.c., p. 101ss.

38. En nada pierde su belleza de lenguaje y, sobre todo, su contenido, la mala puntuación de signos de ortografía y especial sintaxis que echamos de ver en este libro, al igual que en *Delirio y destino* que hemos de estudiar en páginas posteriores. Es evidente que no se debe emplear por igual «el punto y coma» —por ejemplo—, que «la coma», o los «dos puntos». Y mucho menos,

ante todo, es hijo. Hijo de un padre que no siempre se manifiesta. Lo hemos definido como amante, anteriormente, pero la verdad es que antes que amante es hijo, o más verdad todavía: es el hijo amante, el amante que une en su ilimitado amor el amor filial con el enamoramiento. Filial, porque se dirige hacia sus orígenes, porque todo lo espera de ellos y por nada está dispuesto a desprenderse de lo que le engendrara. Y enamorado, porque está absorto en ello con las mismas exigencias, las mismas locuras y desvaríos del amor de los amantes. Baudelaire, mártir de la poesía, ¡qué claramente lo muestra!».

Creo que vale la pena terminar esta glosa sobre *Filosofía y poesía*, citando una estrofa de san Juan de la Cruz, en donde se echa de ver cómo el amor le ha hecho salir de sí mismo al poeta, sin poder ya recogerse jamás, perdiendo su existencia y ganando la total aparición, la gloria de la presencia amada; si bien, el autor del *Cántico espiritual* no se está refiriendo al poeta como tal, sino al alma y a la unión de ésta con el Amado:

«Pues ya si en el ejido  
de hoy más no fuere vista ni hallada,  
diréis que me he perdido,  
que andando enamorada,  
me hice perdidiza, y fui ganada»<sup>39</sup>.

#### IV. GLOSA Y COMENTARIO AL LIBRO: DELIRIO Y DESTINO

*(Los veinte años de una española)*

«Aunque escribí este libro a principios de los años cincuenta —dice la autora—, quiero mostrar mi gratitud a la *Fundación María Zambrano* de Vélez-Málaga por haberme dado serenidad y tiempo para sacarlo ahora a la luz debidamente actualizado».

Cuando apareció este nuevo libro de nuestra ilustre ensayista y pensadora, la crítica y la propaganda se apresuraron a ponerle el remoquete de *novela*. Y, la verdad, uno lo lee con sumo gozo por su belleza de lenguaje, pero no sabría decir hasta qué punto puede ser incluido entre lo que entendemos por el género narrativo<sup>40</sup>. Enseguida advertimos que esta obra es algo más que una

---

no saber cuándo se debe poner el «punto y seguido», y el «punto y aparte». En ocasiones, me he atrevido a corregir alguno de estos signos, respetando siempre y literalmente el texto; y otras muchas, me he quedado con las ganas, debido a ese profundo respeto y admiración hacia nuestra insigne escritora.

39. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, estrofa 20. Ed. Orbis, S.A., Barcelona 1982, p. 18.

40. ZAMBRANO, M., *Delirio y destino*. (Los veinte años de una española). Ed. Mondadori España S.A., Madrid 1989.

simple novela; o mejor, que tiene mucho más de libro autobiográfico, que de novela propiamente dicha.

Por lo que, leyendo más tarde el juicio que de este libro hace Francisco Solano, me parecieron muy acertadas sus palabras. No cabía esperar —dice— de María Zambrano una novela al uso. *Delirio y destino*, pese a venir aureolada con el membrete de «única novela de María Zambrano», difícilmente, a costa sólo de una concepción arbitraria, puede ser considerada como tal.

Es cierto que el género narrativo, dentro de la literatura universal, es bastante elástico y hasta híbrido y absorbente; por lo que bien puede ser incluido el libro de María Zambrano en el mismo. Pero, como apunta muy bien el crítico citado, la escritura misma de su autora, su peculiar sintaxis<sup>41</sup>, su sentido de la palabra no se aviene bien a quedar encerrada en una estructura novelesca. De hecho, *Delirio y destino* participa más de la autobiografía, del ensayo biográfico, o de las memorias, que de la novela en su sentido estricto.

Tal vez estaría mejor traer aquí las palabras de la propia Zambrano, cuando enseña que el género literario «no es sino un método de que la vida se libre de sus paradojas y llegue a coincidir consigo misma».

Uno entra en la lectura de este libro —que tiene más de poético, que de narrativo— y desde las primeras páginas reconoce en *ella* a la protagonista del mismo: a esta mujer singular, andaluza de Vélez-Málaga, española cien por cien, universitaria y fiel seguidora de su maestro Ortega y Gasset, dotada de un alma exquisita y de una sensibilidad tan fuera de lo común, que nos hace ver hasta en lo más oscuro y recóndito de la razón la poesía que encierra la vida, el hombre, el mundo, las cosas...

*Delirio y destino* —(Los veinte años de una española)— «quiere ser la introspección a una vida que, expuesta como núcleo de una realidad histórica, se universaliza hasta alcanzar una reflexión más vasta que incluye, no sólo a la España de los años treinta —los años de juventud de María Zambrano—, sino también a la Europa convulsionada de aquellos años»<sup>42</sup>.

Escrito este libro en la Habana a principios de 1950, «ella», nuestra María Zambrano, retrocede en la historia de su vida, se incorpora de nuevo a las aulas de la Universidad Central de Madrid, rememora el grupo de intelectuales que fueron sus profesores, sus amigos, los que anhelaban hacer «cosas serias», pero «con alegría» y como en una introspección a la vez histórica y soñada, encarna de nuevo para sí misma «las múltiples metamorfosis interiores,

41. Esta misma observación, «de peculiar sintaxis», la acabamos de hacer notar en el comentario de *Filosofía y poesía*. Cf. nota, n. 38.

42. SOLANO, Francisco, *Delirio y destino. La historia de un sueño*. En «Reseña», n. 196 (1989), p. 41.

las corrientes anímicas, los sentimientos, la esperanza, el *delirio*, en suma, de su persona, convertida al cabo, merced a su anhelo de ser, en memoria viva de un país, de una época, pero no en cronología ni en suceso noticiable».

«Ella», la protagonista de *Delirio y destino*, ha dejado escrito que «vivir humanamente debe ser ir sacando a la luz el sentir, el principio oscuro y confuso, ir llevando el sentir a la inteligencia»<sup>43</sup>. Y eso es, precisamente, lo que hace en este libro: desde el profundo sentir de su clara inteligencia, muestra su excepcionalidad y la fortaleza de su sueño, para hacer palpitar el corazón y recobrar el alma, la verdadera dimensión de lo vivido.

María Zambrano, aunque hace historia de la España de su juventud —de los años de la dictadura de don Miguel Primo de Rivera, sobre todo—, rehúye el dato, el acontecimiento concreto, para fijarse en el verdadero protagonista de la historia, que es el hombre —según expresión gráfica y feliz de Arnold Toynbee—, en «la intrahistoria» unamunesca, ya que, para ella, «la imagen de la marcha sucesiva de la Historia es un error, como lo es toda imagen simplificada».

A María Zambrano, como a Unamuno años atrás, «le duele» la España de su tiempo; pero se recrea en ella —un Madrid en el dorado otoño—, porque espera, al estilo de su gran amigo Antonio Machado «una nueva primavera».

Nadie mejor que María Zambrano ha sabido reunir en su voz, en un solo haz de armonía —como ha quedado comprobado en páginas anteriores—, la reflexión filosófica y la intuición poética. Pues bien, *Delirio y destino*, quizás el libro más accesible de todos cuantos ha publicado al común de los lectores, trata de explicar la causa de esta voz única y el esfuerzo por hacerla pervivir más allá de las humillaciones de la historia.

En muchas de sus obras nos recuerda que escribir es defender la soledad en que se está, desde un aislamiento efectivo, pero también desde un aislamiento comunicable. Pues bien, si algún libro expresa en todo su rigor el profundo significado de estas palabras es *Delirio y destino*. Y ello, porque es la imagen viva, precisa y global de una escritura, y supone, a la vez, la recuperación de una imagen donde la autora conjuga su propia vida, proyectada en los hechos y la distancia del personaje literario.

Este libro quiere ser la expresión de «los veinte años» de una mujer preocupada, ya entonces, por los problemas de España, la España de los años anteriores a la guerra civil, de la que María Zambrano no escribe ni una sola página en este libro; los veinte años de una mujer intelectual, universitaria, alumna de Ortega y de Zubiri, y profesora luego de sus mismas asignaturas;

---

43. ZAMBRANO, M., *Delirio y destino*. Ed. Mondadori 1989, p. 93.



los veinte años de una mujer inquieta, que ha heredado las ideas liberales y republicanas de su padre, y que se agrupa en torno a la idea esencial de una España decadente y dormida, a la que era preciso despertar, como en los días del desastre nacional del 98.

Por eso está tan presente el nombre y la realidad de España en *Delirio y destino*. España aparece, ante todo, en estas páginas «como un anhelo de libertad». Pero no debe olvidarse que, como certificara hace tiempo Gabriel Marcel, nos hallamos ante un texto que, al expresar la vida en un ámbito tan significativo como el de un continente en guerra, se transforma en una *memoria de Europa*, con significativas implicaciones autobiográficas que alcanzan un valor pleno en nuestro presente.

A la misma María Zambrano le parece imposible presentar este libro, inédito en su mayor parte, después de cerca de cuarenta años en que fuera escrito; y más imposible y prodigioso todavía el que se publique ahora.

Efectivamente, como queda apuntado en otro lugar, *Delirio y destino* fue escrito en la Habana, al comienzo de los años cincuenta, con ocasión de un premio literario que promocionaba el «Institut Europeen Universitaire de la Culture», con sede en Ginebra.

El citado filósofo francés Gabriel Marcel, miembro del jurado, no pudo disimular su disgusto, cuando comprobó que el premio no había recaído sobre esta obra; y así lo expresó públicamente. Este libro de María Zambrano se merecía el primer premio «no sólo por su calidad, sino también porque era la historia de Europa y de lo que significaba la universalidad de España». *Delirio y destino* tuvo que contentarse con una «mención de honor».

La autora de este hermoso libro irrumpe en él, que es lo mismo que decir en su vida, con dolor. Ella habría querido morir, pero no al modo en que se quiere cuando se está lejos de la muerte, sino yendo hacia ella.

Porque se puede morir aún estando vivo. Uno se muere de muchas maneras. Por ejemplo, se muere en ciertas enfermedades, en la muerte del prójimo, «y más en la muerte de lo que se ama y en la soledad que produce la total incompreensión, la ausencia de posibilidad de comunicarse, cuando a nadie le podemos contar nuestra historia»<sup>44</sup>.

El maestro Ortega había dejado escrito que «vivir es convivir»: pero cuando la convivencia es imposible porque el que convive interpone y echa su juicio sobre la persona, sobre aquella que nace solamente cuando se comparte, es la muerte. Se muere juzgado, sentenciado a aislamiento por «el otro».

Glosando a Calderón de la Barca, Zambrano se pregunta si somos sombras de sueño; sombras del sueño de Dios. «Mi vida —dirá— no es mi sueño y

---

44. *Ibid.*, l.c., p. 16.

si la sueño, es porque yo que la sueño soy soñado. Dios nos sueña y entonces hay que hacer que su sueño sea lo más transparente posible, reducir la sombra a lo menos, adelgazarla».

Como hijos del sueño —escribe más adelante—, nacemos de un sueño, del sueño de nuestros padres, del sueño de la naturaleza toda, del sueño de Dios... La tragedia única es haber nacido. Pues nacer es pretender hacer real el sueño. Nacer es realizar o pretender realizar el sueño de nuestros padres; el sueño de Dios inicialmente. Quizá Dios soñó con una criatura, su predilecta; quizá el Universo nos sueña como su cumplimiento y estamos ya soñados, pre-soñados en la flor y en el árbol que se yergue, en la misma materia extensa, soñada también, ella que aspira a la realidad y sirve para alcanzarla...

Para «ella», la vida había comenzado desde algo. Siempre lo había sentido; y ahora —al tiempo de escribir— comprendía el sentido de aquella cita en la noche, hacia la que corría desde niña, porque entonces era la noche pura, tan larga... Estaba aquí de nuevo, después de haberse alejado de todos, de todo, hasta que se vio a sí misma... <sup>45</sup>.

Había llorado por querer lo que no querían; darle, por querer a quien no le quería... Había llorado desde niña reprochándole a la vida por haberla dado tanto, «por haber sido demasiado rica y colmada de ternura y amor...; por haber vivido en aquellos jardines maravillosos con la nostalgia siempre de otro lugar más encantado, su Andalucía natal quizá, dejada atrás tan pronto; y sólo encontraba la calma, cuando a solas en su cuarto, o en el jardín, o entre la gente, sentía aquella presencia no sabía qué; se sentía mirada, vista desde lo alto, esto es, lo más cerca a la verdad, más libre de interpretación...

Mas llegó un momento en que se había vaciado de sí misma y ya no se dolía; había perdido su imagen y esto era un gran descanso. Es curioso observar cómo mientras el «personaje» crece y toma posesión de cuanto espacio vital le dejan, sus semejantes, la persona que lo sustenta se vuelve como un fantasma.

«Ella» lo había descubierto así: quería ser fiel a aquella desnudez en que se vio; su verdad. La persona, para ella, eso intangible, indestructible; mientras que toda imagen puede ser destruida y es por esencia transitoria. «Y sin embargo, no hay amor que no cree una imagen, que no se alimente de ella y no se dé al mismo tiempo como en sacrificio».

Nuestra eximia y exquisita escritora va discurrendo, páginas adelante, sobre el amor; el amor que busca la identidad...; un amor que si va a ser compartido, vivido, hay que soportar la vida de lo que se ama..., y si no, todo se hace más fácil como lo fue al fin para don Quijote, para Dante, para todos los grandes estrategias del amor que supieron ser esclavos, siendo en verdad libres, es decir: ganar voluntad.

45. *Ibid.*, p. 21.

«Ella», María Zambrano, veinte años, había asistido —lo hemos visto en su biografía—, sin perder apenas una, a las clases de metafísica con Ortega, «de tan deslumbrante claridad...». Era tan claro y, sin embargo, apenas había entendido alguna cosa. Un curso, todo un curso sobre la *Crítica de la razón pura*, de Kant.

En el capítulo que titula «Recordando el futuro», jugando con la paradoja, vuelve sobre sí misma y ve cómo no había estado casi nunca sola, salvo en aquel momento en que no pudo morir. «Sólo ciertas compañías humanas la dejaban aislada, más que sola, y por eso le resultaban insoportables».

Deseaba entonces vivir en la verdad; en una verdad viviente que invade al hombre y está en nosotros. De aquellos años, recuerda, cuando tenía los veinticuatro de su edad, que formaba parte del grupo de intelectuales a los que nos hemos referido anteriormente, los cuales deseaban «ser serios del modo más alegre». Recuerda, asimismo, cómo en la charla que tuvo que dar en el ateneo de una ciudad de provincia —acaso Valladolid—, había hablado con voz opaca y no había podido comer en todo el día. No había dado importancia a su estado febril, atraída solamente por un foco: ESPAÑA.

¡Con qué amor y pasión habla María Zambrano de la FUE (Federación Universitaria Española) ¡Bastaron unas palabras cruzadas como signos rápidamente, para que algo nuevo surgiese entre ellos: «un entendimiento fraternal». Recuerda la visita del grupo a don Manuel Azaña, el cual les recibió «en una habitación llena de libros con apenas unas sillas». Y cómo a la pregunta del político: ¿Pues qué quieren ustedes?, ellos contestaron: «—Eso ha de decirlo España. Nosotros sólo queremos que despierte, porque ya está despierta; que entre en la vida, porque ya ha dejado de estar muerta. Queremos... una moral, una vida para todos»<sup>46</sup>.

Don Gregorio Marañón, sin duda el personaje más brillante de aquella hora, tampoco acababa de entender y menos comprender a este grupo que le parecía un tanto romántico. A su petición de ayuda por la causa, respondió:

—Yo trabajo sin tregua —les dijo—. Sólo soy un francotirador.

—Pues tendrá usted que bajar de su árbol al llano —le contestaron—, para marchar juntos. Hay que estar juntos.

—Pero ustedes son unos niños y quieren estrenar la historia de España; replicó el célebre y memorable escritor español.

—¿Por qué no, don Gregorio?... Le dijeron con aplomo...

«Ella», María Zambrano, recordaba, otra vez, la frase espléndida del maestro Ortega: «Vivir es convivir». Para ella y para los demás del grupo, esto debía ser lo nuevo; esta ansia de convivencia profunda, de integración, de orden; este dar la cara a las «circunstancias»; siempre en lenguaje orteguiano.

46. *Ibid.*, p. 42.

España, en aquella hora difícil —1929—, no podía negar ya por más tiempo el pensamiento que sobre ella se había ido vertiendo. España, que había tenido siempre sangre en demasía, exceso de sangre, tenía que dejarse oír.

Aquel grupo de jóvenes, sin haber leído a Spinoza —«ella», María Zambrano, sí le había leído—, quería a España así, con alegría. «Era, fue un crimen —escribe literalmente—. Como tal habrían de pagarlo; con su sangre, con su muerte, con su vida».

Recuerda, ahora con gozo, las dos pequeñas secciones que les habían concedido los periódicos «El liberal», y «La Libertad»; adscribiéndola a ella a la sección «Aire Libre», del primero de los citados, donde le obligaron a firmar; cosa que a María Zambrano le desagradaba.

En este hermoso —tan hermoso como utópico— empeño, lo único que deseaban era servir «como la conciencia sirve a la vida»: reconociéndola, unificándola. Por eso habían decidido acercarse hasta el mundo obrero, y hablar con él con simpatía y respeto; con los socialistas, con los anarquistas, para sacarles acaso de su mentalidad romántica de lectores de novelas históricas y trasnochadas; sacarles de la violencia, rescatar su autenticidad ancestral; pues adivinaban en ellos un tesoro de hombría, de salud, de ingenuidad, de fe preciosa...

Otro de los recuerdos más gratos se lo dedica a los poetas de la «generación del 27»: a García Lorca y enseguida, como la estrella gemela, a Rafael Alberti. «¡Qué alegría pura, como del alba!, cuando apareció *Marinero en Tierra*, premiado al mismo tiempo con el premio nacional de literatura que un libro de Gerardo Diego <sup>47</sup>. Y Jorge Guillén y Pedro Salinas —«Entrada en Sevilla»— en prosa, publicada en los primeros números de la «Revista de Occidente», tan clara, tan nítida, tan precisa. El idioma castellano se adelgazaba, se convertía en cristal y dejaba ver sus puras entrañas. ¡Qué idioma tan bien nacido!...» <sup>48</sup>.

Al final de este hermoso capítulo, la esperanza del renacer cada día se vislumbra con claridad. «Ya la luz nos aguarda. Ya está ahí comenzada la historia que haya que proseguir. Despertar es entrar en un sueño ya en marcha, venir desde el desierto puro del olvido y entrar, lo primero, en nuestro propio cuerpo, recordarlo sin rencor, entrar a habitarlo y recuperar nuestra alma, con su memoria y nuestra vida, con su quehacer. Entrar como en un capullo

---

47. Rafael Alberti consiguió el premio Nacional de Literatura, con su bello libro de poemas *Marinero en tierra*, el año 1925. En cuanto al libro de Gerardo Diego, publicado en aquel mismo momento, pensamos que se trata de *Versos humanos*, en el que se encuentra, entre otros poemas, el célebre soneto, de corte clásico, dedicado «al ciprés de Silos».

48. ZAMBRANO, M., *Delirio y destino*, l.c., p. 60.

tejido por innumerables gusanos afanosos; retomar nuestro hielo en el capullo fabricado incansablemente por el gusano-hombre, hacedor de ensueños que se objetivan, fabricante de historia».

Si, como diría Calderón de la Barca —a María Zambrano le gusta divagar sobre la obra cumbre del dramaturgo español—, la vida humana es sueño, sueño de alguien, debemos tener con él alguna semejanza, puesto que soñamos también, soñamos nuestro inacabado ser de muchas maneras, en la poesía ante todo, en todo arte, y en la acción, hasta en la técnica hay ensueño.

España, en aquellos años (1929), según nuestra escritora, despertaba soñándose. Todos los españoles de aquella hora, de modo especial los que habían asistido a las escuelas, institutos y universidades, los españoles que pudiéramos llamar letrados, habían crecido con el amargo sabor de la decadencia española, mezclado al orgullo ancestral de la grandeza y a un cierto vislumbre de que esta grandeza había sido malbaratada.

María Zambrano afirma en *Delirio y destino* que, desde el siglo XIX, se había ido intensificando y ensanchando la conciencia de España, del conflicto de ser español. Y cita al granadino Ángel Ganivet, suicida, como Larra, pero medio siglo después que aquél, en el momento histórico de 1898, «por enfermedad dice, sí, por enfermedad de España».

Coloca frente a frente a Menéndez Pelayo, el historiador católico a ultranza, enumerador en una especie de *libro sagrado* de la ciencia y la filosofía española, y a Galdós, el novelista enumerador de la España sub-histórica, de las entrañas que quedan bajo el vivir histórico.

La España que le toca vivir a María Zambrano al comienzo de la década de los años treinta podía resumirse en esta lacónica frase: «¡Hambre y esperanza!». España tenía el hambre y la esperanza contenidas, aguantadas desde siglos, los siglos de esa famosa *decadencia*...

En aquel momento contaban los catalanes y los vascos, unidos tan sólo por analogía de sus reivindicaciones frente a la ley, a la vieja ley castellana que ellos decían sentir como opresión. En cuanto a la esperanza, se la habían ido desatando sobre todo los disidentes, los inconformes de la España oficial, los que buscaron la cura y el remedio a ese su sentir de *víctima de la historia*, del yerro propio y de la injusticia ajena.

En el *hondón* de los recuerdos, está presente Giner de los Ríos, fundador de la «Institución Libre de Enseñanza», en medio de un ambiente espiritual del krausismo. También está presente el «Señor Cossío», por encima de todo enigmático, «elegante de espíritu y presencia, guardador de algún secreto último de su sabiduría que nunca entregó». Igualmente, acude a la cita —¡cómo no!— Pablo Iglesias, alma creadora del Partido Socialista Obrero Español, «factor muy decisivo en esta dialéctica de la esperanza». Y Julián Besteiro, ca-

tadrático de lógica de la Universidad de Madrid, «institucionalista, de cuya persona emanaba una profunda bondad».

Sin embargo y a pesar de todos estos nombres ilustres, España se quedaba sola. Nunca lo había estado, toda vez que el mismo año que lograra su unidad nacional en tiempo de los Reyes Católicos descubrió el Nuevo Mundo. En este momento de su historia, «se quedaba sola consigo misma, como la madre cuando todas las hijas se han casado. ¿No era el momento de meditar? Sola e incomprensida; sola y mal dentro de sí, como una madre pobre y medio loca».

Meditadores fueron los hombres del 98, más que por el contenido de su obra, por su actitud. «Meditaron sobre la menuda realidad minuciosamente y con una voluntad de conocimiento. Tal vez, el más meditador fuera Ramiro de Maeztu, vasco andariego en su juventud por Inglaterra y Estados Unidos. Pero la lección de meditar sobre España comenzó en Unamuno, con sus *ensayos* por los años ochenta. Le siguió Ángel Ganivet, de su misma generación, y en tantas cosas su complementario, el cual muestra en su *Idearium Español* una España conflictiva.

«Ella», María Zambrano, había comenzado a leer muy pronto a Unamuno, la voz que clamaba en aquella hora de la «Restauración». «Nadie había clamado así en España nunca, y nadie desde Quevedo quizá hablaba de ese modo, sin inhibición, casi sin pudor». Pero sería leyendo al maestro Ortega cómo sentía ganas de seguir viviendo. Con su lectura, se veía que la vida era cosa buena, inteligente de por sí; que la vida era razón y la llevaba consigo, su profunda razón. Y eso era amar la vida, querer vivirla con fe, esperanza y alegría.

Zambrano termina este bello capítulo de la España, que despertaba soñándose, con un párrafo que respira optimismo: «El aire era transparente —dice— en España. Había visibilidad y quien mirase. Por eso, de repente se atravesaba en el ánimo una congoja, más por lo de fuera, que por lo de dentro... La polémica de Unamuno contra el *progresismo* europeo había quedado rezagada; ni él mismo se acordaba ya. El pensamiento había curado la herida de la incomprensión. Y había, seguía, habiendo heridas; eran las nuestras propias y también las de Europa; porque sus heridas eran también y, sobre todo, su preocupación»<sup>49</sup>.

Nuestra pensadora e insigne ensayista, después de una grave enfermedad, con veintiséis años cumplidos, aceptaba la vida y la amaba. De las lecciones de Ortega creía haber sacado la conclusión que hay algo, en el joven, más importante que el valer, que es el ser. Por eso, se sentía agradecida al maestro. «Y en

---

49. *Ibid.*, p. 89.

medio de la angustia sintió que despertaba, que iba a despertar de nuevo, a despertar... ensoñándose. Y entonces tenía que disponerse a vigilar su sueño. El suyo, sola, del que sólo podría responder, ¿pero era posible?...».

Y como ella, España. La España despojo de la historia universal; la España real, de carne y hueso; pueblo, pueblo que aguantaba el hambre y la esperanza; que daba signos de despertarse, olvidándose de su historia anterior, de la universal.

En el capítulo que titula «La multiplicidad de los tiempos», se pregunta por qué los místicos, como Teresa de Jesús, lograron abstraer el tiempo casi enteramente, vivir en dos tiempos o en tres. Y se responde a sí misma que quizá fuera porque ella, Teresa, vivió el «instante» en el éxtasis, el tiempo histórico en su acción en el mundo, entre el mundo; y vivió también el tiempo de la meditación.

Nuestra joven universitaria huía del tiempo humano. Le parecía no haber hecho otra cosa que huir de lo humano, retroceder desde el tiempo sucesivo donde se dan las obligaciones, la atención al prójimo; más aún, el tiempo que es un pacto, o fruto de un pacto, después de haber probado la soledad. Para terminar declarando que cada época y, dentro de ella, cada generación tiene su marcha, su ritmo que arrastra y uno va donde sea, porque el caso es marchar juntos, marchar *con*, hasta la muerte.

«Ella» se quedó sin hacer la novela de la multiplicidad de los tiempos, especie de viaje del alma asistida de la conciencia. Entretanto, siguiendo la marcha, el ritmo acompasado de su vida, hubo de volver a la ciudad. Los compañeros se habían dispersado y la configuración de la vida juvenil era muy otra. Dentro de la Federación Universitaria, habían surgido grupos activos, sin más organización que la necesidad de la acción traía consigo; y esta acción era poética, enteramente inventada. Y por ello, constante. No se proyectaban actos políticos. Aquello era algo más serio y más grave: «se estaba creando un ambiente, una atmósfera que iba envolviendo a la vida de la ciudad y de otras ciudades de España».

Concretamente en Madrid, que aún tenía un paisaje norteño siempre verde, que tenía aún ese aspecto desastrado que han de tener las ciudades orientales que guardan un esplendor dentro, aunque luego el esplendor no se encuentra ya en él, María Zambrano recordaba ahora los años de su niñez, las terribles tardes del domingo y las más terribles todavía de los días de fiesta. «Le había quedado en el oído el arrastrarse de los pies sobre las aceras, los brazos caídos, las caras vacías, como si la vida pesara tanto, y no la vida, sino el peso de un vacío que impedía los movimientos y los hacía como inútiles, el peor de los cansancios».

En esta hora crucial de su vida, se define como «una universitaria, pero no una intelectual», que deseaba «servir anónimamente a otros, a todos, y es-

tos *todos* eran en primer lugar, «los que han hambre y sed de justicia y de pan»; que deseaba compartir el pan y el alma...

Ignoro si por estas fechas, nuestra escritora conocía a san Agustín y había leído sus *Confesiones*. Pero leyendo las páginas que siguen de *Delirio y destino*, da a entender que lo conocía y que, como él, deseaba «amar y ser amada». Lo que ella quería, como el obispo de Hipona, era vivir la vida verdadera; y, sin atreverse a llamarla así, la buscaba con ardor. «Porque se sentía llena de aurora. La vida con tal de que estuviera abierta a un horizonte no trazado por geometría humano, la vida misteriosa y clara, hija del número de una matemática infinita, como la realidad, que si no era inagotable, no podía amarla».

Es entonces cuando se incorpora a su cátedra en el Instituto Escuela. Era su única obligación, pero tan fascinante, que el cumplirla, no le dejaba ninguna huella de esfuerzo; no era un trabajo, y como no sentía que lo fuera, trabajaba, trabajaba de verdad.

Hay momentos en que se siente del todo feliz; de modo especial, en aquel otoño, «que tiene también su verano, ese minuto en que se incendia su oro y se convierte en fuego», en que vino la amistad hacia ella, la amistad de aquellos compañeros que acudían los domingos a su casa por la tarde, y ella les preparaba, solícita y amorosa, una taza de te.

«Ella» mataba el tiempo visitando el Museo del Prado, que tenía algo de templo. Con particular atención, evoca el comienzo del curso 1930, en el que las huelgas de los estudiantes se sucedían con intensidad creciente, y con los que estaban la mayor parte de los catedráticos, al menos los más representativos de la Universidad.

En esta coyuntura histórica no queda bien parada la figura del dictador Primo de Rivera, que, por otra parte, no tenía mala fe, sino que se había condenado simplemente, por servir, por prestarse a recubrir un vacío. Y entró en polémica con los estudiantes y con los intelectuales.

En aquella hora histórica, la luz de Madrid vibraba más que nunca. Era ligera y carnal. Se hacía presente. Era un cuerpo luminoso. Como «ella» no pertenecía a ningún partido político, y era únicamente ayudante de cátedra de historia de la filosofía, sólo se concentraba en el trabajo que estaba realizando. «Desde la raíz de su vida, la filosofía había sido, «a falta de otra cosa», la única manera, la solución única de vivir sin esas cosas, sin traicionarlas, de obedecer en esta libertad que deja el no ser nadie, de ser «uno más».

Cuando, dos años más tarde, lea a Bergson, sentirá una inmensa alegría, la alegría de que era posible rescatar la música perdida, pues él, Bergson, la hacía al mismo tiempo que hacía filosofía; hacía música con su pensamiento, porque era preciso. Había hecho de la precisión la virtud esencial de su pensamiento, sustituyendo con ella a la «clarté» cartesiana —pensaba ahora María Zambrano— y lo que es preciso tiene música; es música.



Una mañana, los españoles supieron por la prensa que se había ido el Dictador. En su lugar quedaba otro general <sup>50</sup>. El Gobierno, aún asociado al nombre de un militar, se había formado bajo el signo del poder civil y se buscaba incorporar a aquellos intelectuales de corte europeo, de espíritu liberal, que jamás habían intervenido en política. Era sólo una última y tardía inspiración que el Rey pareció aceptar para salvar la monarquía...

Las últimas páginas de *Delirio y destino* ofrecen, para nuestro gusto, un menor interés. Las elecciones de abril de 1931; la proclamación de la segunda República en España; los años que presagiaban una contienda civil y fratricida —de la que María Zambrano, tal vez, de propio intento, no escribe ni una sola línea—; el largo y penoso camino hacia el exilio, tal y como ha quedado reflejado en páginas anteriores..., bajan el tono lírico y documental de este libro. El último párrafo quiere cerrar también nuestro comentario: «Insensiblemente se había ido quedando sin sentir, sin sentirse aquí, embebida por una claridad ultraceleste, sin diseño, sin alusión a nada, ni siquiera al horizonte, claridad no coaccionada por la forma del *cielo*, ni obligada a bajara ninguna tierra, sin peso, número ni medida. Comprendió que era sólo una sombra salida de su pensamiento, que luchaba por despertar, ¿hacia dónde? Y al tener conciencia de ello, despertó enteramente. La tierra estaba allí rojiza y húmeda, color de planeta y de humanidad, del primer hombre que se curvó en el trabajo, que se curvó sobre ella ofreciendo su espalda al sol. El barco estaba atracando ya. El muelle estrecho estaba lleno de hombres con el pecho rojizo al aire llevando bultos, trasudando fatiga. Se arregló rápidamente en el cuarto de baño afrontando su cuerpo pálido, de la luz de Europa. Y se encontró al lado de su hermana <sup>51</sup>, bajando la escala, pisando ya la tierra del Nuevo Mundo, en La Guayra. Se dio cuenta de que iba sonriendo, aunque nadie la esperaba; sonreía porque desde lo más adentro de su ser, en ésta, su condición carnal, una voz suya y ajena contestaba a una llamada, a alguien que la había llamado desde muy lejos, insensible, mas imperativamente, y le contestó, desde adentro: «Sí, estoy aquí; sí, estoy aquí... todavía en este mundo» <sup>52</sup>.

Teófilo APARICIO LÓPEZ

*Estudio Agustiniano Valladolid*

---

50. En enero de 1930 acababa en España la dictadura de don Miguel Primo de Rivera; este gran patriota, que tuvo el vivo anhelo de librar a la nación de la guerra cruenta que presentía. Ni él entendió a los intelectuales de entonces, ni los intelectuales le entendieron a él. Alfonso XIII nombró presidente del Consejo al general Berenguer, al que sin duda se refiere María Zambrano, sin nombrarlo.

51. Se está refiriendo a su fiel y solícita hermana Araceli, que tanta compañía le hizo en el exilio por tierras de América y de Europa.

52. ZAMBRANO, M., *Delirio y destino*, l.c., p. 296.

# TEXTOS Y GLOSAS

---

## Ramón Turró: Una teoría biológica del conocimiento

### I. INTRODUCCIÓN <sup>1</sup>

Dentro del problema general del conocimiento existen diversos aspectos o formas de afrontarlo.

Ante los dos polos que se dan en el conocimiento, unos insisten en el *objeto* (= el algo que se conoce), otros, en el *sujeto* que conoce.

Los hay que consideran solamente el resultado de tal actividad, bien desde el punto de vista de su estructuración lógica, bien como objetos mentales con o sin referente. Otros analizan las estructuras del sujeto que permiten tales resultados.

Otros, en fin, se centran sobre todo en el punto de partida, en el origen del conocimiento.

Ramón Turró es de estos últimos.

No faltan quienes absolutizan alguno de estos planteamientos en detrimento de los otros.

Sin embargo, pensamos que no es buena actitud el reduccionismo que a veces se manifiesta, siendo partidarios más bien de una comprensión de la problemática, integrando, sin confundirlos, los distintos aspectos.

Así pues, R. Turró se inscribe, como decíamos, entre los autores que intentan comprender el conocimiento partiendo del origen del mismo.

---

1. Agradezco al profesor M. Fartos Martínez la sugerencia que me hizo sobre el autor y de la cual surgió el interés por conocer la teoría del Doctor R. Turró. Haré una exposición sucinta de la misma, puesto que me parece importante su aportación, que, por otra parte, según la información que poseo, no es demasiado conocida. Las siglas que utilizo son: OC = Origen del conocimiento: el hombre.- FC = Filosofía crítica.- BT = Base trófica de la inteligencia.

Su problemática y su planteamiento debe entenderse dentro del contexto en el que se encontraba la cuestión en su época y en el conjunto de su biografía-bibliografía.

Nace en Malgrat, en el 1854, y muere en Barcelona, en el 1926 <sup>2</sup>. Aunque se le denomina biólogo y filósofo, parte de un conocimiento más amplio.

Estudia medicina, filosofía y letras y veterinaria, siendo director del laboratorio de ciencias médicas de Barcelona. Del estudio de cuestiones biológicas y partiendo de ellas, afronta ciertos temas filosóficos, sobre todo, los relacionados con la teoría del conocimiento.

Sobre estos temas publica: *Orígenes del conocimiento: el hombre* (1912), obra que en la versión española (pues se publica antes en francés y alemán) está prologada por la pluma de D. Miguel de Unamuno.

*El método objetivo* (1916), *Filosofía crítica* (1917), y *La base trófica de la inteligencia* (1918).

También en el campo de la investigación biológica realiza diversos estudios y publicaciones.

En la época de R. Turró <sup>3</sup>, se da en España entrada al positivismo, alrededor sobre todo de 1875.

Esto lleva en psicología a establecer relaciones con las tendencias psicofisiológicas y psicofísicas procedentes sobre todo de Inglaterra y Alemania.

Empiezan a citarse los nombres de Spencer, Helmholtz, Fischer, Wundt, J. Muller, Lotze, etc.

Respecto a los autores españoles, merecen ser destacados, Giner de los Ríos (1839-1915), que publica en 1878 su «Lecciones sumarias de psicología», donde se citan entre otros a Wundt, Lotze, Helmholtz y Spencer.

Otros autores que aluden a alguno de esos autores son: Ceferino González y Urbano González Serrano, este último discípulo de Nicolás Salmerón que marca «cierta inflexión del krausismo hacia la corriente positiva» <sup>4</sup>.

En general, puede decirse que la influencia de los nuevos planteamientos afecta sobre todo al estudio de la sensación, en cuanto que en ésta, se ve más claramente que todo proceso psíquico se apoya sobre la realidad fisiológica.

Por otra parte, la teoría de R. Turró sobre el origen del conocimiento, va a elaborarse a partir de lo que él entiende por método experimental, frente, o en diálogo crítico, con Kant, por una parte, y con los empiristas por otra; pun-

---

2. Utilizamos los datos que figuran en la Enciclopedia LAROUSE, ed. Planeta, T. 10 (p. 461).

3. Para esta referencia utilizamos el artículo «Psicofísica y psicología fisiológica en España, de 1875 a 1880, en *Pensamiento*, vol. 42. Madrid (1986) p. 3-28.

4. *Ibidem*, p. 12.

tos de vista que dominaban en los distintos ámbitos las discusiones sobre el tema <sup>5</sup>.

Simultáneamente se encontrará ante los planteamientos nativistas y con el método introspectivo de Wundt, a los que analizará también críticamente.

Otro de los aspectos fundamentales de su preocupación filosófica será el objetivismo, la aprensión de lo real frente a un subjetivismo dominante, sea éste de un signo o de otro.

Y en relación con esto, está el tema de la causa; de la captación del espacio y del tiempo...

Además, a nuestro modesto entender, el pensamiento de R. Turró, y por tanto, el recuerdo del mismo que pretendemos, encaja perfectamente con ciertas preocupaciones actuales <sup>6</sup> sobre la teoría del conocimiento, a saber, el intento de explicarlo (nos referimos al origen) desde las bases biológicas que pudieran justificarlo.

## II. INTUICIÓN FUNDAMENTAL DE SU PENSAMIENTO: EL HAMBRE: ORIGEN DEL CONOCIMIENTO

Es significativo uno de los títulos de su obra: «Origen del conocimiento: el hambre».

¿Qué es lo que entiende por *hambre*? El hambre es la necesidad de proporcionar al organismo aquello que le falta, si bien, no debe confundirse con la sensación que se localiza en el estómago: «En realidad, la sensación del hambre responde a la necesidad de reparar las pérdidas del organismo. Estas pérdidas no se reparan de una manera efectiva por el hecho de introducirse en el estómago sustancias alimenticias, sino por el hecho de incorporarse al medio interno, pasando a formar parte integrante de su composición» <sup>7</sup>.

Son, pues, las deficiencias químicas celulares las que evocan la necesidad psíquica de tales sustancias y es en el medio interno donde se debe buscar la causa de la sensación de hambre. ¿Qué es, pues, el *medio interno*? Para explicarlo Turró parte de aquello que entiende por vida: la vida, al ser una transformación constante de materia, conlleva un gasto constante, de tal manera que, todos los átomos que se pierden deben ser recuperados. La vida sería si-

---

5. Véase toda la introducción de su Filosofía crítica.

6. Nos referimos a obras como las de R. Riedl, *Biología del conocimiento*, (los fundamentos filogenéticos de la razón), Labor, Barcelona 1983. K. LORENZ.-F.M., WUKETITS, *La evolución del pensamiento*, Argós-Vergara, Barcelona 1984. De Faustino Cordón puede verse la bibliografía que recoge el n.º 1 (nueva edición) de *Anthropos*, 1985.

7. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 2.

nónimo de nutrición. Así, pues, en relación a esta concepción de la vida «el medio interno no se forma únicamente a expensas de la absorción intestinal; su composición resulta de una elaboración fisiológica realizada por una verdadera función glandular del mismo epitelio intestinal en el hígado, bazo, páncreas, tiroides, etc... En suma, el medio interno, verdadero nutriente celular, en vez de proceder directamente de la absorción, es fundamentalmente por su composición el producto de una elaboración fisiológica resultante del concurso de los más diferentes elementos celulares <sup>8</sup>.

En este proceso de nutrición se da una perfecta regulación como si los órganos fuesen inteligentes y poseyesen la intuición de la medida en la que las sustancias orgánicas se necesitan en el organismo. Ahora bien, se trata sólo de una apariencia, ya que, sólo se dan acciones nerviosas diferenciadas. Lo que nos parece acción inteligente es sólo el resultado de «una acción mecánica preestablecida». Esta autorregulación de los procesos nutritivos significa que el organismo necesita una determinada sustancia y en una determinada cantidad <sup>9</sup>. Si el medio no facilita la materia prima transformable, la célula sufre una alteración y este cambio sufrido es lo que Turró denomina excitación trófica. Esta sensibilidad trófica tiene, por tanto, una naturaleza química «capaz de diferenciar, unas de otras, las distintas sustancias de que se compone dicho medio, de una manera específica» <sup>10</sup>.

La hipótesis de Turró (y reconoce que sólo es una hipótesis) consiste en presuponer necesariamente el reflejo trófico para explicar el acuerdo interfuncional de los distintos órganos. En virtud de éste reflejo trófico se transportan al medio interno las sustancias perdidas.

En el fondo, en esta explicación se establece una analogía respecto a la teoría de Paulov sobre la sensibilidad secretoria: si ésta es capaz de diferenciar la naturaleza química del alimento, la sensibilidad trófica «diferencia la naturaleza del elemento que le hace falta al elemento celular para elaborar la sustancia que elabora» <sup>11</sup>. Si no se restablecen las sustancias perdidas la excitación se mantiene, y en vez de mantenerse en el circuito del reflejo irá ascendiendo de estrato en estrato hasta llegar a la conciencia como un clamor dando origen a la sensación del hambre. El hambre es en el nivel psíquico lo que el reflejo trófico en el orgánico o vegetativo. «El hambre es la necesidad de ingerir tal cantidad de hidratos de carbono, tal de proteicos... así las sensaciones que se acusan en la conciencia son tendencias específicas que guían al animal a

---

8. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 27-28. Turró enumera los procesos fisiológicos en los párrafos anteriores.

9. Cfr. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 30.

10. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 40; cfr. BT, p. 50 y ss.

11. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 40.

ingerir los alimentos que por su composición química pueden saturar estas deficiencias; estas tendencias son electivas... *el hambre es lo que viene después* del funcionalismo trofo-regulador... y esa tendencia psíquica, que incita a buscar fuera del organismo lo que falta adentro, induciendo a la presión de los alimentos, eso es lo que constituye la sensación de hambre, eco del trofismo orgánico... con esta sensación amanece la vida psíquica»<sup>12</sup>.

Una vez aclarados estos conceptos, nuestro autor se propone estudiar la sensación del hambre, pero no como un fenómeno psíquico primitivo o sin antecedentes genéticos, sino refiriéndola a la excitación orgánica que la causa, es decir, en relación a las carencias del medio interno que no repara las sustancias que faltan a las células.

El conjunto de todas estas deficiencias es lo que denomina «hambre global», que lleva a ingerir determinadas sustancias en una cantidad fija.

El problema que se plantea ahora es cómo puede saber la *conciencia inferior* en la que se refleja el hambre, que ciertos cuerpos poseen, al menos potencialmente, las sustancias capaces de reparar las deficiencias del medio orgánico. Es el problema fisiológico del hambre. La realidad es que para buscar el equilibrio celular se desencadena el impulso del individuo. Para recuperar lo que falta en el organismo se ponen en juego los mecanismos troforreguladores reflejándose en la conciencia la necesidad de alimentos específicos. Esto no quiere decir que se evoquen tales cuerpos a través de imágenes externas, sino como «un impulso a una determinada sustancia exterior y no otra... Este impulso preexiste específicamente diferenciado a todas estas sensaciones externas como la viva voz de una sustancia diferenciada y precisa, como el *hambre de agua*. El hambre global es reductible a una suma de sensaciones elementales diferenciadas unas de otras siempre que podamos lograr que las diferencias de ciertos elementos químicos en el medio interno predominan sobre los otros; entonces observamos que el hambre se especializa por los alimentos que directa o virtualmente los contenga»<sup>13</sup>.

Así, pues, hay en el animal y en el hombre un «presaber» que les indica qué deben ingerir y en qué medida, mejor incluso que si se prefijara a través de un análisis químico. Esto lleva a Turró a concluir que «existe una inteligencia inferior en que se acusan sensorialmente las impresiones que corresponden a cada una de estas sustancias y que de estas impresiones parte inicialmente la tendencia que guía al animal a buscar en el mundo exterior las sustancias diferenciadas que reclama el mundo interno u orgánico»<sup>14</sup>.

12. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 41-43.

13. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 54. Un ejemplo que cita es la apetencia de azúcar en los niños, atribuyéndolo a la necesidad de calcio para su sistema óseo.

14. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 71. En la biología del conocimiento se habla del aparato «raciomorfo».

Queda claro, pues, que este «presaber» proviene de las impresiones que brotan del entramado celular y que son enviadas a ciertos centros; a la vez, estas impresiones, al ser diferenciadas, también lo serán las tendencias que dirigen a la presión de los alimentos, seleccionando las sustancias externas en función de las carencias celulares. De este «presaber» se establece en el organismo el equilibrio químico-biológico. A esto es a lo que se ha llamado instinto. Pero, ¿cómo se explica el instinto? La excitación trófica actúa sobre las terminaciones periféricas hasta que se restablece el equilibrio en el medio interno. A mayor deficiencia, mayor sensación y más duradera hasta que se repara <sup>15</sup>.

Existe cierta ambigüedad entre lo que venimos exponiendo y lo siguiente: la ración que necesita consumir el individuo «se guía por la preintuición, adquirida por la práctica constante, de su valor nutritivo en relación con las necesidades del gasto orgánico... Estos conocimientos no nacen de la educación o de una enseñanza externa, sino de la experimentación interna que ha fijado estos valores en el sensorio... un mecanismo fisiológico ha prefijado la ración de conformidad con las necesidades del medio interno y la repetición de estos actos ha fraguado recuerdos en los centros tróficos» <sup>16</sup>.

La sensibilidad trófica sería el imperativo categórico interno que condiciona los diferentes impulsos y que pasan inmediatamente a la conciencia, desencadenando los movimientos hacia la satisfacción de las diversas necesidades <sup>17</sup>.

Tanto las tendencias como ciertas coordinaciones motrices están ancestralmente preestablecidas y son anteriores a toda experiencia externa: «La necesidad trófica preexiste a toda relación exterior y ella es la que impulsa al animal a establecer un comercio activo con el medio ambiente... se demuestra que la poderosa fuerza que impele al organismo hacia el mundo exterior no brota, como se dice, de los sentidos, sino del organismo vivo» <sup>18</sup>. Pero esta predisposición nativa debe estar en relación con la experiencia externa. La relación entre predisposiciones y experiencia en el aprendizaje lo expone a través de una serie de ejemplos (vg.: picar de los polluelos): La predisposición orgánica que motiva el movimiento no significa todavía conocimiento de la cosa externa, sino que éste es obra del aprendizaje que se verifica a través del tanteo. Si se acierta (ayudado por la madre) se fija el movimiento. La experiencia como tal es el resultado de la predisposición innata más el factor externo. Lo innato es la predisposición; pero el conocimiento nace de la experiencia. Así

---

15. Cfr. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 77.

16. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 82-83.

17. Cfr. R. TURRÓ, *o.c.*, BT., p. 73 y ss.

18. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 92-93.

pues, se necesita una coordinación entre los centros psicotróficos y la sensibilidad externa. A través de esta conexión el animal llegará a saber que *lo que calma el hambre es lo que los sentidos acusan como presente*. La génesis del conocimiento es inductiva.

### III. TRES ASPECTOS CENTRALES DE SU TEORÍA

Acabamos de exponer a grandes rasgos la teoría del conocimiento de R. Turró.

De ese núcleo de doctrina fundamental se deducen o aplican ciertos resultados que afectan a doctrinas particulares, así como presuponen ciertos puntos de partida, como puede ser el método seguido frente a otros planteamientos. De ahí que nuestro propósito sea ahora desglosar someramente alguno de estos aspectos particulares de su teoría.

#### 3.1. *Sobre el método*

El método a seguir en la investigación sobre el conocimiento es el experimental. Lo analiza sobre todo en su *Filosofía crítica*, contraponiéndolo al kantiano y deslindándolo del método empirista.

Kant intenta legitimar la experiencia en criterios lógicos. La investigación experimental lo cifra todo en la experiencia <sup>19</sup>.

Pero, ¿qué hay que entender por experiencia?

Plantearse esta pregunta es plantearse el problema del conocimiento.

La teoría kantiana a la que R. Turró pasa revista <sup>20</sup>, estudia el conocimiento en los elementos de su composición (problema diferente al de sus orígenes).

Nuestro autor reconoce que la teoría kantiana del conocimiento es invulnerable desde el punto de vista kantiano <sup>21</sup>.

Pero no así desde fuera. Inmediatamente le plantea una serie de interrogantes:

«¿Es verdad que la mente, al funcionar, no obedece a condiciones externas? ¿Es realmente cierto que la extensión de sus objetos, su duración o persistencia, su alma substantiva, la causalidad que los mueve, que siempre se habían creído propias del objeto, tan propias y tan suyas, que eran a nuestros ojos el objeto mismo, no sean tales sino *condiciones subjetivas de su compren-*

19. Cfr. R. TURRÓ, *o.c.*, FC, p. 9.

20. R. TURRÓ, *o.c.*, Véase la introducción, p. 11 y 12.

21. R. TURRÓ, *o.c.*, F.C., p. 40.



*sión?* ¿Hay que admitir de plano que de esas condiciones salga el conocimiento como de su fuente natural?»<sup>22</sup>.

Para el empirismo la experiencia es producto de una imposición exterior. Pese a las diferencias entre los diversos autores, se pretende en el fondo averiguar «cómo responde la inteligencia a lo que desde fuera le viene impuesto formulando en ella la experiencia»<sup>23</sup>. Pero este planteamiento no resiste la crítica kantiana, ya que «la condición externa puede explicar la impresión recibida traducida en forma de nota de color o acústica, de olor o sabor; pero no su proyección al espacio, no la causalidad que la determinó, no el sustantivo percibido con ocasión de ella, nada, en fin, de cuanto en ella es intuitivo»<sup>24</sup>. La inteligencia es nutrida por las sensibilidades externas y también lo es por las sensibilidades internas.

El planteamiento de R. Turró es que hay que partir de la observación empírica en un análisis psico-fisiológico del origen del conocimiento para llegar a saber qué es el conocimiento.

Frente a Kant y al empirismo, Turró defiende que existen sensaciones que acusan desde el fondo del organismo las substancias que faltan, y con ellas, la existencia de una realidad corporal. Hay sensaciones que acusan la realidad de las cosas exteriores al ser incorporadas y al suplir, mediante su asimilación, las cosas que se desgastan y se eliminan con el movimiento nutritivo.

Hay sensaciones que acusan la posición en que están las diferentes partes del cuerpo que la contracción *d* muscular emplaza, y con ellas, el conocimiento del espacio original, del que sale después el conocimiento del espacio exterior, como de una medida sale otra medida al serle yuxtapuesta<sup>25</sup>.

¿Cuál es el procedimiento adecuado de estudio?

En el capítulo IV de su *filosofía crítica* y en contraposición a la escuela introspectiva expone su propio criterio.

Se intenta responder a la pregunta ¿cómo pueda reducirse a experimento el fenómeno psíquico? La respuesta es resumen de su obra no publicada «*La méthode objective*» y pretende explicar qué entiende por experimentación.

Parte del hecho de la percepción que «responde a un proceso central, producto del concurso de varios factores».

«La reaparición se halla vinculada con la acción periférica, pero esta acción aislada no la esculpe en el cerebro, ni percibiéndola responde la conciencia a la excitación del nervio sensorial; lo que resuena o repercute es lo que se

---

22. R. TURRÓ, *o.c.*, F.C., p. 41.

23. R. TURRÓ, *o.c.*, F.C., p. 42.

24. R. TURRÓ, *o.c.*, F.C., p. 43.

25. R. TURRÓ, *o.c.*, F.C., p. 44.

ha preestablecido en los centros de percepción en forma de procesos por esta acción y por otras».

«Hemos de examinar de qué elementos nerviosos proviene la sensación, cómo es impuesta y cuál es su naturaleza... de qué elementos nerviosos, funcionalmente distintos de los anteriores, se origina su proyección, penetrándonos de este modo del mecanismo que la preformula a la conciencia, de cómo se cumple en virtud de la íntima asociación de aquellos elementos, y de cómo se deshace cuando estos elementos se disocian»<sup>26</sup>.

Vemos, pues, enunciado el proceso a seguir en un tema concreto, como es la percepción, pero generalizable a otro tipo de análisis. Es decir, se trata de seguir paso a paso cada uno de los factores que intervienen hasta averiguar cómo desde la base fisiológica se produce el conocimiento.

Tal procedimiento se encuadra en el movimiento positivista que pretende desde bases experimentales conocer lo que sea el conocimiento analizando los orígenes fisio-psicológicos del mismo. «Hay que mirar por debajo de la inteligencia misma, hasta poner de manifiesto las primeras experiencias, de que se desprenda el conocimiento de la realidad, el conocimiento de su exterioridad o el del espacio, el conocimiento de la causalidad. No hay que presuponer *cómo es el conocimiento*... hay que averiguarlo observando paso a paso de qué experiencias nace, con qué experiencias se forma, ya que sólo así es dable penetrarse cumplidamente de cuál sea su naturaleza»<sup>27</sup>.

Al mismo tiempo, conviene subrayar, que el conocimiento según R. Turró, parte de ciertas carencias químicas celulares que fuerzan al individuo a establecer contacto con el exterior; pero que el aprendizaje es producto de la experiencia, a través del ensayo y supresión de errores. Volveremos sobre esto al analizar su teoría en relación a las posiciones actuales.

### 3.2. *Sobre la realidad exterior*

Frente al subjetivismo dominante de su época, R. Turró nos dice que «el propósito que nos movió a explicar las lecciones de nuestro cursillo de *Filosofía crítica* no fue otro que el de replantear el problema de la objetividad del conocimiento»<sup>28</sup>.

Ante las diferentes tesis kantianas que pretenden deducir el ser del pensar, la tesis experimental de Turró puede expresarse diciendo que «es la mente la que viene obligada universal y necesariamente a atribuir a las cosas un sus-

---

26. R. TURRÓ, *o.c.*, F.C., p. 196.

27. R. TURRÓ, *o.c.*, F.C., p. 81.

28. R. TURRÓ, *o.c.*, F.C., p. 82.

tantivo, y cuando conocemos las condiciones que así la obligan decimos que el hecho es lógico... ya que obliga desde el objeto mismo»<sup>29</sup>.

«En el conocimiento de los cuerpos del mundo que nos rodea, distinguimos cosas situadas en un lugar del espacio, y las imágenes que nos los representan. A las cosas las llamamos realidades»<sup>30</sup>.

El hecho es, aunque no podamos explicarlo lógicamente, que la realidad está fuera de nosotros. Nadie duda real y vitalmente de ello. Todos vivimos sometidos a la condición externa.

Otra cosa es cómo pueda explicarse; es decir, el problema metafísico: «Eso qué es, ¿qué será?»<sup>31</sup>.

¿Cómo sabe la inteligencia que fuera de ella existe una realidad subsistente?

Frente al subjetivismo kantiano «seguimos entendiendo que la experiencia viene impuesta al sujeto desde fuera de él»<sup>32</sup>.

En el capítulo V de su *Origen del conocimiento: el hambre*, se plantea el problema de los orígenes del conocimiento de lo real exterior.

También este mismo propósito es expuesto claramente en la base trófica de la inteligencia: «aspiramos únicamente a saber cómo y de qué manera hemos llegado a conocer que en las cosas que pueblan el ambiente en que vivimos hay un sustantivo que no es percibido por los sentidos»<sup>33</sup>.

En relación a lo dicho, está el conocimiento de lo real exterior. Ya en primer momento podemos comprobar por observación que los objetos son percibidos de manera diferente según los apetezcamos o no. Pero, tanto las cualidades del objeto, como sus cualidades para nosotros «nos ponen en presencia de la cosa exterior»<sup>34</sup>. Si bien, «la percepción de las cosas exteriores por el efecto trófico que determinan, precede a la percepción exterior propiamente dicha»<sup>35</sup>.

Comenzamos, según R. Turró, a percibir cualidades singularizadas y sólo por la repetición constante de estas cualidades son asociadas, adquiriendo la conciencia de los objetos individuados a los que corresponden estas notas.

«Surge entonces una percepción completa integrada por la síntesis de los elementos componentes y así es como se destaca en la inteligencia, como una unidad conjunta»<sup>36</sup>. La sensación no nos da la realidad<sup>37</sup>.

29. R. TURRÓ, *o.c.*, F.C., p. 139.

30. R. TURRÓ, *o.c.*, F.C., p. 147-148.

31. R. TURRÓ, *o.c.*, F.C., p. 13.

32. R. TURRÓ, *o.c.*, F.C., p. 184.

33. R. TURRÓ, *o.c.*, B.T., p. 14.

34. R. TURRÓ, *o.c.*, B.T., p. 179.

35. R. TURRÓ, *o.c.*, B.T., p. 180.

36. R. TURRÓ, *o.c.*, B.T., p. 184.

37. R. TURRÓ, *o.c.*, B.T., p. 17.

¿De dónde brota el conocimiento? ¿Qué es lo que se conoce? ¿Cómo se alcanza a percibir que una cosa es? <sup>38</sup>. Si de la sensación externa no es posible captar la realidad, Kant la hará brotar de la inteligencia.

La imagen de lo externo «exhibe como presente ante el sentido lo que la sensibilidad trófica acusa como ausente. Las sensaciones tróficas lo que acusan es la carencia de una realidad». Y esto se sabe porque hemos aprendido de la experiencia que aquello que afecta a nuestra sensibilidad es lo que calma la sed o el hambre. Sobre la posibilidad de afirmar el realismo Turró desgrana una serie de afirmaciones:

«La imagen sensorial corresponde a algo real; si no corresponde, es ilusoria; si corresponde mal, es falsa» <sup>39</sup>. Tal conocimiento, como hemos visto, no es innato, sino que resulta de la experiencia trófica. La inteligencia interpreta la impresión no sólo como una reacción fisiológica sino como lo que indica la presencia de algo real.

¿Por qué espera la inteligencia la presencia de algo real? Por las diversas experiencias confirmatorias: «Siempre que el hambre se calmaba, aparecía cierto cuadro de las mismas (se refiere a las experiencias) en sus sentidos y como comprobase una y otra vez que así se sucedían los fenómenos en la sensibilidad externa y en la sensibilidad trófica... podría tomar los primeros como señal de los segundos» <sup>40</sup>. Existe la seguridad de que eso que está ahí es lo que calma el hambre.

Desde el punto de vista práctico y vital, nos dice Turró, la creencia realista es inevitable y es el psiquismo inferior quien impone esta certidumbre, ya que la duda de lo real se hace incompatible con la vida.

Ahora bien, ¿por qué atribuimos ciertas propiedades a los objetos, por ejemplo, que la nieve es blanca? A esta pregunta no cabe otra respuesta según Turró que ésta: «no sabemos cómo sabemos esto» <sup>41</sup>.

Es verdad que en el nivel lógico trabajamos con el decurso eterno de antecedentes y consecuentes; pero un fenómeno espontáneo es incondicionado, como lo es la excentricidad del individuo. Sin embargo, existe la certeza de que la nieve es blanca. Según Turró podríamos llegar a la realidad teniendo en cuenta que la sensación es el signo de lo externo que debe ser interpretado. Y la clave para esta interpretación es la experiencia motriz. La inferencia de la realidad se desprende de un dato preexistente, de una acción psicológica: el movimiento. En efecto (se refiere a la visión), si a través de las experiencias de

38. R. TURRÓ, *o.c.*, B.T., p. 21. Cfr. *Ibidem* 24. Cfr. p. 69.

39. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 191.

40. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 195.

41. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 200. (Recuérdese el planteamiento de J. Locke).

movimiento podemos establecer su dirección y el lugar de donde procede, tendríamos los datos que nos permiten inferir que la luz viene de tal punto o de tal objeto <sup>42</sup>. Nacemos con una capacidad innata (fisiológica) de reaccionar ante agentes externos y con la capacidad de inervar los músculos. Y, a través de la experiencia, establecemos las múltiples relaciones entre los movimientos y «el punto retiniano en que se predetermina el punto de la luz... Del número infinito de variaciones que experimenta el elemento sensorial según sean los movimientos... se desprende un número prodigioso de inferencias que nos confieren aquella aptitud de adaptar la visión a su objeto» <sup>43</sup>. Todo esto es producto del aprendizaje. Sería lo que Helmholtz llama razonamientos inconscientes.

De esta misma manera surgiría la noción de espacio: localizar un objeto en el espacio no es obra de la conciencia «sino de la suma de experiencias que, bajo la forma de procesos conmemorativos, han determinado esta evidencia; de suerte que esa conciencia no es una voz imperativa ante la que hay que rendirse sin siquiera discutirla, sino el resultado de experiencias preorganizadas; el eco que responde a condiciones preexistentes que están fuera de la misma» <sup>44</sup>.

La pregunta que se hace Turró y que intenta responder es cómo podemos saber que fuera de nosotros hay algo y qué es lo real. Según él, se trata de un proceso de inducción de lo real exterior. Refiriéndose concretamente a los colores expone que los elementos sensoriales son percibidos porque previamente han sido *dados* sensorialmente en un estado interno en el que aún no eran representativos para mí: se hacen representativos a través del aprendizaje. Las sensaciones son interpretadas confiriéndoles un significado que no tienen en sí mismas. *Objetivamos* las impresiones que acusan los nervios. El enlace entre lo exterior que impresiona los sentidos y la imagen que representa algo es el centro receptor. Aquí la imagen se da como un efecto, producto de la inducción. Incluso la equivocación posible y la posible rectificación viene a decirnos que la proyección que hacemos de lo real es un proceso lógico donde los antecedentes condicionan los consecuentes. Lo real se nos impone. La cosa en sí impresiona nuestros sentidos y sabemos que la misma cosa los impresiona de la misma manera. Las diferencias perceptivas se explican en relación a la necesidad que tiene el sujeto de conocer lo que le conviene <sup>45</sup>.

---

42. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 205.

43. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 206-207.

44. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 211.

45. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 235.

En el mismo orden natural en que son dados los fenómenos se preestablece una sucesión de estados que puede clasificarse:

- 1) necesidad trófica y motricidad psíquica
- 2) sensaciones externas coincidentes, y
- 3) sensaciones gástricas inhibitorias de las primeras.

La noción de causa *brota de una conexión central*: la excitación celular evoca el hambre, ésta despierta la motricidad muscular, se provocan sensaciones en la sensibilidad externa y brota la intelección, es decir, la *conciencia de una relación*. Así pues, si la exteriorización es el resultado de un proceso inductivo, éste podría resumirse de la siguiente manera: Hay un período en la vida en el que las sensibilidades externas destrabadas de los centros nerviosos (porque no se han establecido las conexiones de las que resultan las experiencias psíquicas) reaccionan de forma autónoma en relación a la acción del mundo exterior. En este caso las sensaciones no son referidas a la causa. Sólo mediante la repetición de la misma secuencia (fisiológica) se advierte que tales sensaciones avisan anticipadamente de que se halla en presencia de lo que después la sensibilidad gástrica acusará como una realidad en el interior del organismo. Es decir, se da el paso de un fenómeno psíquico oscuro en el que las reacciones de los nervios pasaban desapercibidas, a un fenómeno claro, en el que esta relación es acusada como el anuncio de alguna cosa, cuya presencia es desconectada durante un cierto número de veces. En este proceso juega un papel fundamental la memoria: «el sensorio acumula las impresiones pasadas, y como es el tornavoz de las pasadas y de las presentes, evoca la conciencia clarísima de que *lo que pasa ahora es lo mismo que pasó antes*, y así es como al animal le son dados en un solo acto lo presente y lo pasado»<sup>46</sup>. Una larga cita nos aclarará mejor esto: «comprendemos que por el mero hecho de darse y de repetirse un buen número de veces tres sensaciones elementales: la trófica, la externa y la gástrica, el animal alcance la conciencia de la sucesión»<sup>47</sup>. «A esa sucesión prevista es a lo que llamamos una sucesión lógica o una intelección. ¿Qué precisa para que pueda formularse? Una sucesión empíricamente establecida que fragüe recuerdo en el centro sensorial y en el sicotrófico. ¿Qué precisa para que ese recuerdo se fragüe? Una excitación periférica repetida y dada siempre en las mismas condiciones, lo mismo en un lado que en el otro. ¿Qué precisa para que la imagen evoque el recuerdo trófico? Una vía de comunicación que antes no existía, una conexión central que los enlace. He aquí el esquema de la intelección trófica»<sup>48</sup>. «Siempre ha ocurrido que cuando esta

46. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 263.

47. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 265.

48. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 266.

imagen aparecía, la *ausencia*, o el hambre desaparecía o se extinguía; por haber sucedido así empíricamente un gran número de veces, se simbolizó con ella *aquello* que la sensibilidad trófica acusaba como ausente, y el reaparecer, *se creyó que aquello que la sensibilidad trófica acusa como ausente, la imagen lo acusa como presente*. Por medio de esta reversión la intuición trófica se hace intuitiva de lo que apaga el hambre, y lo que apaga el hambre es lo que empíricamente se estima como lo real o como algo extrínseco que el organismo reclama»<sup>49</sup>.

Apetecer es percibir aquello que de manera apodíptica nos da la inteligencia *como lo real empírico*. Contra la experiencia no se discute: «¿Tú comes? Luego tú sabes que en lo que comes hay algo que te falta»<sup>50</sup>.

### 3.3. *Sobre la causalidad externa*

En lo que llevamos dicho sobre el realismo de Turró se hallan ya los elementos que nos dan su visión sobre la causalidad. Completamos brevemente su punto de vista.

Nuestros sentidos reaccionan ante algo exterior. Esto lo sabemos. ¿Cómo? Existen imágenes que nacen siempre de una acción extrínseca. ¿Cómo sabemos que hay algo? ¿Cómo sabemos por la experiencia que nuestros sentidos no reaccionan espontáneamente? El punto central de explicación sigue siendo la experiencia trófica: «lo que se simboliza por medio de las imágenes, es aquello que la experiencia trófica ha enseñado que contiene y demanda imperiosamente el organismo»<sup>51</sup>. Y ese conocimiento procede del movimiento voluntario, preexistiendo en su inteligencia la previsión de que el signo con el que representa lo que le falta volverá a aparecer. Esta creencia, nos dice «se desprende de un proceso lógico muy legítimo y bien fundamentado»<sup>52</sup>.

Es anterior el conocimiento de lo que falta al de causalidad. La secuencia sería la siguiente: «desde el momento que la imagen es tomada como el signo del efecto trófico, se hace representativa de lo real y desde el momento que por medio del movimiento se adquiere la aptitud de reproducirla se hace representativa de lo real exterior o de la causa»<sup>53</sup>. La imagen-signo despierta el recuerdo trófico que a su vez despierta el recuerdo de lo que siempre ha sucedido y espera que suceda de nuevo. Así, esta imagen es el signo de lo real interior que falta. De igual manera, el recuerdo del movimiento que hay que realizar para

---

49. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 269.

50. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 271.

51. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 279-80.

52. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 281.

53. R. TURRÓ, *o.c.*, p. 292.

que aparezca la imagen-signo que determine el efecto trófico, es el recuerdo de aquello que debe determinar los efectos sensoriales y trófico, de forma que, al intuir el movimiento se conoce el afecto que experimentarán los sentidos con anterioridad a la misma experiencia. Pues bien, aquella previsión de lo que impresionará los sentidos se denomina causa y a la impresión recibida efecto. La experiencia será el acto interno por medio del cual se preestablece la relación entre la causa y el efecto. La necesidad lógica de la sucesión es siempre un supuesto, aunque objetivo, impuesto por lo externo.

#### IV. UNA LECTURA DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE TURRÓ A LA LUZ DE LA BIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO ACTUAL

He expuesto a grandes rasgos la teoría del conocimiento de R. Turró, insistiendo sobre todo en lo que se refiere al origen, siguiendo la obra del mismo título que presenta un análisis más bien físico-descriptivo. Una visión más teórica se encuentra en su *Filosofía crítica*. Hemos visto cómo, partiendo de la ciencia y frente al subjetivismo dominante (considera al kantismo y al empirismo clásico) va a defender el objetivismo. Se trata de llegar a la certeza sobre el objeto fuera de la conciencia. Y en contra del kantismo y del empirismo clásico propone su propia solución: investigación genético empírica del mecanismo a través del cual el sujeto elabora el objeto con el material caótico de las sensaciones elementales.

No deja de haber quien <sup>54</sup> ve en este objetivismo la reivindicación del orden y de la estabilidad social como forma de justificar su posición liberal-conservadora.

Turró, a nuestro juicio, trata de explicar qué es el conocimiento y lo hace estudiando el *origen* del mismo <sup>55</sup>. Para saber efectivamente qué es el conocimiento es necesario desvelar aquellos supuestos primarios que siendo orgánicos e inmanentes resultan de una gran transcendencia. A través de la «inducción» habrá que explicar el conocimiento desde los componentes más elementales de la misma vida: nutrición y movimiento. Tanto la conciencia del yo como la misma realidad exterior se explicarán desde el punto de vista fisiobiológico y esta explicación dará la clave de ciertas cuestiones metafísicas. Conocemos a partir de la realidad bioquímica de nuestro organismo que constituye la misma vida. Los fenómenos psíquicos y espirituales dependen de los factores biológicos.

54. J. SEMPERE, *Ideari de Ramón Turró*, Ed. 62, Barcelona 1965.

55. Mi punto de vista es diferente al análisis que hace A. Aróstegui, «La filosofía crítica» de Ramón Turró», en Rev. de Fil., Madrid, año IX, enero-marzo 1950, n.º 32.



El punto de vista que yo quisiera plantear en esta lectura de Turró se refiere a dos aspectos diferentes y a la vez complementarios: uno, su relación con Helmholtz y su diferencia respecto a Kant; otro, su relación posible con la biología del conocimiento tal y como hoy se plantea. Respecto al primer punto, es decir, la relación de Turró con Helmholtz y con Kant, conviene recordar que el pensamiento de Helmholtz se inscribe dentro de las investigaciones psico-fisiológicas de Hering, Fechner y J. Muller. Se trata de la utilización de conceptos científicos (fisiológicos) para la comprensión de los problemas del conocimiento.

Helmholtz pertenece a la escuela de J. Muller, kantiano convencido que pretendió haber justificado experimentalmente las categorías kantianas con su «ley de las energías específicas de los nervios sensoriales». También se inscribe en este movimiento F. Lange.

«La fisiología de los órganos de los sentidos es la forma desarrollada o corregida del kantismo, y el sistema de Kant puede considerarse como un programa que condujo a los recientes descubrimientos en este campo»<sup>56</sup>.

También Helmholtz al principio se identifica con este planteamiento. Posteriormente revisa esta posición, de tal forma que en Helmholtz se daría una epistemología geométrica en que abandona el kantismo.

En este segundo sentido, se trata tanto en Muller como en Helmholtz de interpretar según los hallazgos fisiológicos del funcionamiento de los sentidos, el programa que Kant había intuido y que, dado el estado de la investigación, no había podido fundamentar.

Así, pues, lo que se intenta es explicar las categorías kantianas a través de las energías específicas de los sentidos como aplicación sistemática a las formas de percepción de cada órgano sensorial o por cada nervio sensorial.

(Se busca la fundamentación de las categorías a través de la fisiología de los sentidos).

Los rasgos distintivos de la epistemología de Helmholtz son: simbolismo, realismo estructural y activismo epistemológico<sup>57</sup>.

Los elementos primero y tercero los encontramos ya en Kant.

El simbolismo supone que las sensaciones no son reproducciones de los objetos externos, sino *símbolos* de la realidad externa, de un «algo», que aunque no sepamos su naturaleza, expresan ciertas relaciones con la realidad. Un conjunto de símbolos (sensaciones) interrelacionadas constituirían una reproducción verdadera de algo objetivo o externo.

56. F. LANGE, *Geschichte des Materialismus*, T. II, p. 409.

57. Cfr.: C. Ulises Moulines, *Exploraciones metacientíficas*, AV, Madrid, 1982. El capítulo se titula: «La epistemología fisiológica de Herman von Helmholtz», p. 297-304. La cita es de la p. 301.

Se trataría de un realismo de 2.º nivel. A su vez, este realismo presupone que la adquisición de conocimiento no es un proceso pasivo, sino activo del sujeto: «las acciones humanas producidas por la voluntad constituyen una parte imprescindible de nuestras fuentes de conocimiento»<sup>58</sup>.

La actividad de este proceso consiste, según Helmholtz en la capacidad del individuo «para modificar o desplazar agregados sensoriales de su experiencia por medio de la llamada *innervación*, es decir, mediante la estimulación arbitraria (voluntaria) de los nervios motóricos»<sup>59</sup>.

A los agregados que pueden darse mediante la innervación en un momento dado los denomina *presentables*: pero hay algo que el sujeto no puede modificar a través de su actividad motórica y es «el hecho empírico de que en un momento *distinto* y con respecto a las mismas innervaciones frecuentemente se dará una clase *distinta* de presentables»<sup>60</sup>.

La identidad entre las innervaciones y la no-identidad de los presentables en los distintos momentos justificaría el realismo, suponiéndose en esto las nociones de tiempo subjetivo y de memoria.

Pues bien, a mi juicio, Turró no llegó a captar la posibilidad de interpretar a Kant (los a priori) desde la fisiología de los sentidos. Ahora bien, ¿podría interpretarse su teoría del conocimiento como la explicación fisiológica de las categorías? Como he dicho anteriormente de la epistemología de Helmholtz hay ciertos rasgos que coinciden con Kant: el simbolismo y el activismo epistemológico. No así el tema del realismo. Esos dos rasgos son también característicos de Turró. Pero lo que me interesa destacar es la posibilidad de explicar las categorías kantianas desde la posición de Turró. En efecto, cuando éste reconoce que son las deficiencias químicas celulares las que evocan la necesidad de ciertas sustancias químicas, o habla de la autorregulación de los procesos nutritivos, o de la sensibilidad trófica que lleva a los niveles de la conciencia, al desarrollo del siquismo con sus conceptos y categorías que hacen posible el conocimiento, se estarían explicando biológicamente los a priori humanos. Este «presaber» no nace de la educación, sino que es producto de la experimentación interna. La sensibilidad trófica es el imperativo categórico interno que condiciona los impulsos que, a su vez, pasan a la conciencia y desencadenan los movimientos que permiten satisfacer las distintas necesidades.

Por tanto, existen ciertas tendencias y coordinaciones motrices preesta-

58. H. Helmholtz, «Goethes Vorahmungen...», op. cit., p. 362. (citado por C. Ulises Moulines, op. cit., p. 303).

59. C. Ulises Moulines, op. cit., p. 303.

60. Ibidem.

blecidas ancestralmente, anteriores a la experiencia externa. Es del propio organismo de donde brota la fuerza que impele al individuo a relacionarse en el ambiente. Sin embargo, para la eficacia de estas tendencias es necesaria la experiencia externa que permite, a través del ensayo y el error, aprender de forma inductiva. Si se acierta, se fija el movimiento. En este sentido, se trata del mismo movimiento de Popper respecto a su metodología y de la misma biología de conocimientos: predisposiciones innatas (a prioris), pero no infalibles. Es la experiencia quien corrobora o falsea las expectativas. No deja de ser curioso que Turró no plantee el tema de la evolución, lo que le hubiera permitido un buen complemento naturalista a su teoría. Y aquí se nos hace inevitable una breve referencia a otro catalán, Faustino Cordón, cuya obra guarda una cierta relación con nuestro autor <sup>61</sup>. En efecto, también Cordón parte de la química orgánica y de la bioquímica, busca una complementariedad interdisciplinaria y pone la *alimentación* como elemento básico en la evolución conjunta del ser y de su medio. Puede ser significativo de la relación entre estos dos catalanes un texto de R. Jerez Mir <sup>62</sup> exponiendo lo que es para Cordón el desarrollo humano:

«La historia del hombre aparece así como la historia del perfeccionamiento continuo del pensamiento, y de la acción y experiencia (el trabajo y la cooperación) que lo hacen posible. A partir de aquí, el pensamiento de Cordón se introduce en el dominio de las ciencias sociales e históricas, sin abandonar en ningún momento su principio metodológico básico: *El pensamiento científico se explica a partir del pensamiento empírico y general, de la misma manera que el pensamiento en general (el hombre) se explica a partir de la acción y experiencia animal, o cómo la acción y experiencia animal se entiende a partir de la acción y experiencia celular, y ésta a partir de la del protoplasma*».

Podemos ver, pues, cómo, a pesar de las limitaciones que subrayo, (no explicar los a prioris kantianos desde la base orgánico-sensorial, ni considerar su teoría en la línea de la evolución), ofrece elementos que, posteriormente, pueden ser interpretados a la luz de nuevos datos.

El segundo punto al que deseaba referirme es a la relación posible entre la teoría turromiana y la biología del conocimiento actual. Acabo de aludir a dos limitaciones de la obra de Turró. Debería hacerlo a una tercera: el desarrollo de la genética posterior a la obra de Turró.

La biología del conocimiento <sup>63</sup> pretende investigar las bases biológicas

61. Para una información genérica de F. Cordón puede verse el tema monográfico que le dedica la revista *Anthropos*, 1, 1985.

62. R. Jerez Mir, «Faustino Cordón: claves de su pensamiento», en *Anthropos*, n.º 1, 1985, p. 19-28. El subrayado es mío.

63. Para una visión genérica de esta posición puede ser válido consultar K. Lorenz-F.M.

del pensamiento intentando llegar a lo más profundo de la filogénesis. Se pretende explicar el conocimiento apriorístico como un *a posteriori* del desarrollo evolutivo. Tanto los procesos psíquicos como mentales, según esta visión son posibles solamente sobre la base de estructuras y funciones biológicas (teniendo en cuenta que la evolución biológica es el requisito indispensable de la evolución psíquica e intelectual).

Pues bien, como hemos visto, también Turró pretende ese análisis biológico del fenómeno del conocimiento, poniendo lo orgánico (lo bioquímico) como base de todo el desarrollo psíquico y de todos los conceptos y categorías del nivel superior. La bioquímica de la célula explicaría el desarrollo del conocimiento. Si a este planteamiento de Turró, sobre todo en relación a lo que él denomina «presaber», a tendencias o predisposiciones nativas, le preguntamos por las condiciones de posibilidad de las mismas, nos llevaría no sólo a lo que él denomina hambre celular (bioquímica de los elementos celulares), sino a la estructura y organización celular, en último término a la estructura genética. Y es ahí donde entra la explicación evolutiva de la biología del conocimiento. En ambos casos se trata de explicar el conocimiento y la misma psicología desde el nivel biológico, lo cual, por otra parte, no quiere decir, sin más, determinismo.

Otro punto de contacto entre la teoría de Turró y la biología del conocimiento podemos encontrarlo en la misma noción de causa y en cómo se origina. Como hemos visto ya, la noción de causa surge en Turró a través de la sensibilidad trófica mediante una conexión central: la excitación celular evoca el hambre que despierta la motricidad; en la sensibilidad externa se provocan sensaciones y a través de la conexión central brota la intelección, es decir, la conciencia de la relación. Se pasa de un fenómeno psíquico oscuro a otro claro en que la reacción nerviosa se entiende como el anuncio de algo. En este proceso interviene la memoria, y de la repetición de actos se infiere que siempre que se acusa tal sensación de ausencia, la imagen lo acusa como presente y satisface el hambre. Se aprende que si se da el primer fenómeno, la imagen de lo real es lo que denota el efecto consiguiente. Si A (= expectativa), entonces B (= confirmación experimental). Podría decirse que no necesariamente hallo B; pero es aquí donde entra la motricidad que no parará hasta conseguirlo.

De forma semejante explica la biología del conocimiento el surgir de la noción de causa: se trataría de un programa heredado que se ha incorporado a través del ensayo y el error. Si A entonces B, es una expectativa innata. Si la experiencia confirma esta expectativa, se refuerza; de lo contrario, se modifi-

---

Wuketits, *La evolución del pensamiento*, Argos-Vergara, Barcelona 1984. Los diferentes capítulos representan las aportaciones de los representantes más destacados de esta disciplina.

ca la expectativa. Entra en juego también aquí el aprendizaje. Y es en este punto donde quisiera señalar la insistencia de Turró respecto a la motricidad y a la teoría del esfuerzo <sup>64</sup>. Insisto en este aspecto porque, a nuestro juicio, supone no sólo un punto esencial de su teoría del conocimiento, sino que juega un papel considerable en el desarrollo del individuo. Cito a Maine de Biran como un autor destacado de esta corriente que considera el esfuerzo como el eje central que constituye el yo, la personalidad y la voluntad, a la vez que manifiesta la verdadera causalidad. Dice Turró que de la experiencia trófica nace el conocimiento de lo real que nos falta, y que de la experiencia motriz nace el conocimiento de que lo real que nos falta es conocido por medio de signos sensoriales. La importancia que Turró atribuye al movimiento voluntario se refiere sobre todo al conocimiento tanto de la causa como de la sustancia. Conocer el alimento es fijar imágenes representativas del efecto trófico y, puesto que existe la necesidad de reproducir las imágenes según convenga, el animal se ensaya en reproducirlas mediante el movimiento. Lo que le falta al sujeto se hace presente por medio del movimiento. De ahí surge el conocimiento empírico de la causalidad. Con esta actividad se transforma la vida intelectual del sujeto. Surge un impulso interior que le mueve a realizar determinados movimientos realizando un aprendizaje perceptivo. Este aprendizaje es producto del esfuerzo que a través de ensayos y tanteos es capaz de adaptarse a la realidad de forma eficaz.

A través del movimiento y del esfuerzo se origina el desarrollo psíquico superior; pero, Turró no especifica la originalidad del desarrollo humano. Diría que su explicación vale igualmente para los polluelos, el buey y el hombre. Nos gustaría saber realmente de dónde procede la originalidad humana y cómo emerge su inteligencia superior y su libertad. Es la misma objeción que veo en la biología del conocimiento.

## V. CONCLUSIONES

Nuestro propósito en este artículo era comprobar si cabía una lectura de la teoría turroniana del conocimiento a la luz de la biología del conocimiento actual.

Hemos expuesto a grandes rasgos la teoría de Turró sobre todo en cuanto al origen y hemos visto cómo intenta explicar el conocimiento e incluso el psiquismo a partir de la base orgánica.

---

64. En el año 1980 publicamos un artículo titulado: «El origen de la conciencia y el tema del esfuerzo en Maine de Biran», en *Est. Agust.*, vol. XV, fasc. 3, p. 483-498.

En la comparación con la biología del conocimiento subrayo el contexto diferente en el que Turró se mueve faltándole un planteamiento evolucionista, una base genética suficiente y una interpretación posible de las categorías kantianas desde la base fisiológica. Pero, a la vez, podemos observar cómo en Turró se hallan los elementos que permiten una continuación de su obra en estos tres puntos. Por otra parte, en ambas posiciones se habla de «presaber» y tendencias siendo luego la experiencia la que confirma o rectifica a través del ensayo y el error estas expectativas. Expongo la forma semejante de explicar el surgir de la noción de causa.

Sin embargo, el problema que considero en estas explicaciones de tipo biológico es que no consiguen dar razón de lo específicamente humano, de esa capacidad de creatividad, originalidad, autonomía y libertad del sujeto humano. Y esto es, justamente lo único importante y transcendental.

Lorenzo VELÁZQUEZ CAMPO



## Memoria de Dios y otros poemas

*Torna a cobrar el tino  
y memoria perdida  
de su origen primera esclarecida  
(Fr. Luis de León: A Francisco Salinas).*

### I

Brilla la comba fúlgida del cielo  
de azul inviolado y transparente.  
Y la luz invasora, llaga ardiente,  
se derrama a raudales por el suelo.

El sol, ave en la cima de su vuelo,  
hiere el valle con su pico ciegamente.  
Sueña el agua dormida bajo el puente;  
la alameda me da su umbrío velo.

Y es música y aroma, embriagadora  
delicia, que me arrastra vencedora;  
llamarada que suave se traspasa  
a la profunda noche de mis minas,  
donde se funde con la oculta brasa  
y el sol de eternidad de mis colinas.

### II

Me trae, ¡oh Dios!, el triunfo del verano  
testimonio de tu huella en las cosas,  
cuando tus dedos heñían nebulosas  
y trazabas linderos con tu mano.



Me lo dice la brisa de este llano;  
me lo canta el perfume de las josas  
y la armonía exacta de las rosas  
y el violín del jilguerillo ufano.

Hermanados frutos, valles, oteros,  
ríos, chopos, estrellas, ventisqueros  
cantan, sujetos a norma, tu gloria.

Todo vibra perfecto en la hermosura  
del mundo. Tengo impresa tu figura  
y aroma de tu paso en la memoria.

## LA POESÍA

A mis alumnos del curso 1963-1964.

*Vengo detrás de una copla  
que había por el sendero*

(Juan Ramón Jiménez)

La otra tarde, en el estudio,  
por los senderos del sueño buscando  
mariposas de luz os he visto.  
Por mucho que las sigáis,  
no les daréis alcance.

Es el destino nuestro:  
seguir,  
seguir tras la belleza, errante por los caminos,  
con el corazón herido,  
sangrante,  
sin paz en los huesos.

Es una canción lejana,  
aroma de rosas invisibles,  
la voz que oímos en sueños,  
guiño seductor de estrellas  
deslumbrantes,  
¡blancas!,  
¡blancas!

Iréis a cogerla  
y huirá más lejos;  
pero el corazón,  
anhelante,  
seguirá el rastro aromado,  
siempre,  
siempre horadando hacia el misterio.

### SI YO ESCRIBIERA VERSOS

*A Dámaso Alonso, maestro de maestros,  
con mi recuerdo hecho plegaria.*

Si yo escribiera versos,  
diría sin rodeos,  
llanamente,  
el tantear del hombre en la tiniebla en busca de la luz;  
su grito isleño  
de náufrago, que clama por la orilla  
donde vive la dicha renovada.

Y cómo, siempre tensas,  
sus fuerzas misteriosas  
(espíritu concentre  
o indague la razón del trazado del mundo,  
su entraña reduciendo a fórmulas y leyes;  
busque pan o verdad busque)  
hacia la única diana apuntan anhelantes:  
cielo y tierra dirigen hacia Dios  
la inquietud de sus flechas.

Hombre de Dios soy.  
Y el temblor milagroso de mi vida  
y la onda fugitiva de mi palabra  
el flujo son de su marea,  
que se hace en mí cauce limitado,  
a escala humana.

Me asomo a su corriente  
y en su fanal parpadeante veo  
mi propia figura, reflejo de la suya creadora,

vida creando,  
a impulsos de su aliento animador,  
y la imagen lustrada de las cosas,  
libres de la torpe ramazón que las encubre a la mirada,  
revelando sus ansias más secretas,  
todas hermanadas.

Hombre es red inextricable  
de tiernas relaciones;  
urdimbre entretejida, minuto tras minuto,  
por la rauda lanzadera de los años.  
Si se desata,  
se deshace en hilachas de desganadas o de cansancios tristes.

Hombre es tierra  
donde anudan sus raíces muchedumbre de savias.  
Arrancadlas,  
y es páramo donde mugen los vientos negramente agoreros.

Hombre es cruce de crujientes pulpas,  
donde en amor se encuentran  
Dios y las obras modeladas por sus manos.

Si yo escribiera versos,  
iría al hombre,  
a descifrar su enigma,  
a arrancar su antifaz, su costra de artificio;  
a azucar sus enjambres ateridos de frío.  
Prendería una llama en las últimas celdillas de su vida  
para ver —costumbre siempre nueva—  
borbollar su colmena  
con dulce, vahariento zumbido.

Sus afanes, abejas; el romeral, Dios.

## A RAS DE TIERRA

A ras de tierra mi canto,  
mi verso no tiene vuelo.  
¿Para qué, si a nadie gusta  
que le distraigan del juego,

ni las cartas boca arriba  
le pongan, ni el saboreo  
del limón verdiagridulce  
de la verdad en sus dentros?  
Amor, servicio, hermandad...  
Siga la farsa, dancemos.  
Iglesia, Cristo, las almas...  
griemos de mentira ebrios.  
Palabras, solo palabras,  
palabras que lleva el viento.  
A ras de tierra mi canto,  
mi verso no tiene vuelo.  
Palabras, también palabras.  
Quiero callar y no puedo.  
Quisiera encontrar vocablos  
de marfil, neutros, sin fuego;  
dar a mi verso blancura,  
frío de escarcha en enero;  
pero se me encrespa rojo  
de sangre bullente, férvido.  
Y restalla como un látigo  
sobre tanto fariseo.

## VERANILLO DE SAN MARTÍN

¡Envuelta en tocas de bruma,  
la nieve de Peña Ubifia!  
Sus cumbres de azul y rosa,  
al sol que asoma, se pintan.  
Aquí, cerca, en los recodos  
el río pasa revista  
a los chopos centinelas,  
que en la mañana buida  
mantienen su guardia a pie  
firme, desnudas las picas.  
Tablares de sembradura  
despereza la luz niña,  
que curioseas la huerta  
y escala tapias caídas.

En los rodales de césped,  
deslumbrante escarcha nítida.  
Bajo el cielo azul turquesa,  
se ha quedado sorprendida  
y encandilada la luna;  
y de la aldea tranquila  
humean las chimeneas.  
¡Vivir! ¡Vivirse! ¡Alegría!  
¡Salir, salir por el campo  
hacia la gloria del día!  
¡Exaltarse en plenitudes!  
¡Estar en paz y armonía  
con el mundo! ¡Sus! ¡Y arderse  
en los soles de la vida!

### NIEVE AL AMANECER

El cielo, sin una estrella,  
se arropó con su bufanda  
de nubes. Lenta la nieve  
caía borrando aristas  
—mano que todo lo iguala—.  
Con la nieve el caballito  
de la cellisca jugaba;  
jugaba haciendo corvetas,  
la echaba contra las tapias.  
Al alma, niña de un día,  
le iban naciendo las alas,  
y el torrente de sus penas  
ya era hoyuelo de agua clara.  
Se retiraban los miedos,  
amanecía en la casa;  
allá en el fondo del bosque,  
los lobos ya no le aullaban.

## TRÉBOL

¡Ay de vosotros!  
Porque siempre os faltará tiempo  
de ver las nubes,  
grises corderos  
por la azulada  
y alta pradera de los cielos.  
No dormiréis nunca en el soto  
oyendo el susurrar del viento,  
ni en la mañana luminosa  
os perderéis por los senderos.  
Os cegarán con el cascote  
de los secos libros de texto.

¡Ay de vosotros!  
No tendréis tiempo para el sueño,  
para soñar por los caminos  
del alma, a la luna de enero,  
cuando el silencio profundiza  
y hay sementera de luceros.  
La caverna interior se enciende,  
alumbrada por rojo fuego.  
Todo gime; la paramera  
siente la llamada del cielo;  
y se oye pura  
la voz de Dios, que canta dentro.  
Ninguna flor se asomará  
a vuestro pozo siempre seco.

¡Ay de vosotros!  
Os dirán los libros de texto  
que es la tierra la que se mueve  
y que es mentira el nacimiento  
del sol, cuando enciende su hoguera,  
despereza y alegra el suelo;  
y mentira, cuando cansado  
se reclina sobre los cerros;  
que el hombre es células, un ente,  
moléculas en hervidero;

que el alma es principio de vida;  
y Dios motor sin movimiento,  
que empuja la potencia al acto  
(lo dicen los libros de texto).

¡Ay de vosotros!,  
si no dejáis el saber ciego  
de bachilleres  
que se han quedado sin el tuétano;  
si no retornáis al asombro  
aquel de los días primeros;  
si no os arrastra la llamada  
de los valles hondos, repuestos,  
del alma y vais por sus veredas  
como va la cabra al codeso;  
si no os sentís estremecidos,  
hundiendo en el río los dedos;  
si no os sentáis junto al espino,  
a oír los mensajes secretos  
que envía a estrellas lejanas,  
en armonía con el vuelo  
de las palomas;  
si del hombre de carne y hueso  
no os sentís amigos y hermanos  
y eleváis por él vuestros rezos;  
si no trabajáis con él unidos,  
puesta la vela a un mismo viento.

¡Ay de vosotros!,  
si en la luz auroral del verso  
no sabéis envolver el mundo,  
desvelando matices nuevos;  
si no sabéis dar a las cosas  
su gozo eterno  
de criaturas recién hechas,  
trasladadas a un mundo pleno;  
si en el fervor de la palabra  
—río que fluye siempre lleno—  
no sabéis derramar vuestra alma  
y vuestro corazón entero.

¡Ay de vosotros!,  
 si, en medio del montón de ruinas  
 —eso son los libros de texto—,  
 gráciles, rientes,  
 no ponen su verdor de ensueño  
 las tres hojitas temblorosas  
 de algún trébol que os nazca dentro.

## PAN DE VIDA

*«La verde oliva así nos resplandece  
 y el pan da valentía*

(Fr. Luis de León: *Traducción del Sal 104*,  
 (103), v. 15.

Se entra el agua, cantando, en el molino  
 hacendosa, harinera;  
 gira la piedra, fiel a su destino,  
 y el trigo rubio espera,  
 triturado, salir en flor de harina.  
 El pan de valentía,  
 que pujante crecía en la colina,  
 en la llanada umbría,  
 en la vega..., y era amor de la brisa,  
 porque Dios lo ha querido  
 se ofrenda por mis manos en la misa,  
 en Cristo convertido.

Las espigas dispersas se han aunado  
 en albura de nieve.  
 Pan blanco, nuevo Pan, anonadado,  
 a buen fruto nos mueve.

Y florecen las mieses candeales,  
 si el alma es tierra buena;  
 y son un solo cuerpo los mortales  
 que toman esta cena.

Si la semilla que el labrador entierra  
 no muere, sola queda.



Mas este Pan durmió bajo la piedra  
y aquí se nos entrega.

Hostia, que al alma vienes deseosa  
de dar muerte a la muerte,  
mete a cuchillo mi vejez añosa.

Y así podré ofrecerte

el alma limpia y pura y traspasada,  
panecillo de luz.

Di: ¿qué senda nos lleva a esa alborada?

—La senda de la cruz.

## MUJER

*A María Celia González Fuentes,  
al cumplir quince años.*

Llegó tu primavera.

Mejor: te está llegando.

Florido el cuerpo grita  
el empuje del árbol  
de la vida, pimpante de hermosura,  
esplendoroso, musical, alado.

En tu mirada, hondura  
del mañana que se viene con paso  
presuroso; negra tu cabellera  
da sombra al entusiasmo  
que irradia de tu rostro,  
claro, profundo lago;  
y bullen en tu frente las ideas  
con el brillo y misterio de los astros.

Y son luz y son noche  
y son risa y son llanto  
y son un horizonte de esperanzas  
y un camino cerrado  
en que a veces te pierdes, hecha un lío,  
sin encontrar salida al ancho campo.

Es tiempo de vivir.  
 Vive con gozo; que, al vivir, logramos  
 ser, ser más, hacernos en el complejo  
 y sutil entramado  
 que nos une con nuestra circunstancia.

Goza de la amistad; ensancha el radio  
 de acogida; disfruta del paisaje,  
 de la luz, de la brisa y de los astros.

Que el sol del arte inunde  
 y Dios —vivimos libres en sus manos—  
 tu corazón de música y belleza.  
 Coge las rosas, que huye el día raudo.

## LAS PRESAS DEL TERA

*A Avelina Vega*

Fue una noche de invierno. ¿De enero? Salí de casa contigo a llevar la cena al pastor. Se escuchaba el silencio. Al doblar la calle, mitad en sombra, mitad alumbrada de luna llena, se oía un rumor intenso. «¡Qué bien se oyen las presas del Tera!», me dijiste: «¡vaya manta que está cayendo!».

Era un fanal la noche.  
 Los puñales buídos del relente  
 se clavaban  
 en los manzanos ateridos  
 y en el prado acurrucado de silencio.  
 Arriba, el cielo azul, azul limpísimo,  
 como una inmensa comba que manos invisibles  
 manejaran  
 a uno y otro extremo del horizonte  
 y se hubiera quedado quieta,  
 eternamente quieta,  
 en el punto más alto,  
 inútil para el juego.

Como un pan recién hecho,  
 la blanca luna llena  
 paseaba su asombro por el pueblo,  
 enjalbegando tapias y tejados,  
 mientras dejaba media calle en sombra.  
 Enardecido parpadeo de innumerables velas  
 recordaba la infantil cantilena aprendida en la escuela,  
 el desafío de Dios a Abrahán, padre de pueblos:  
 sal al campo y cuenta  
 las estrellas,  
 si puedes.

Rejas de claridad sus rayos eran  
 y hondos surcos  
 en mi alma, sin yo enterarme, abrían.

En el recogimiento del pueblo ensimismado,  
 (la vida, en los hogares,  
 al amor de la lumbre;  
 donde —en trébedes o en llares—  
 se aliñaba o cocía  
 lenta la cena de hombres y animales)  
 solo se oía,  
 musical,  
 invasor,  
 horadante,  
 el rumor incansable de las presas del Tera;  
 del agua que, al hurtarse  
 entre las peñas,  
 caía, espuma hecha,  
 contra lúbricos guijarros estrellada.

Y, a veces, intenso se acercaba  
 y apagado, a veces, se alejaba.

Transverberado, poseído, el cuerpo  
 se hizo música y silencio  
 y luz y estrella y agua  
 y relente y fuego y casa  
 y huerto y cielo y prado  
 y pueblo  
 y pueblo  
 y pueblo.

¡Instante eterno! ¡Ancla del tiempo!  
 (Así a Agustín,

una noche en que estaba desvelado,  
 el ruido intermitente del agua despeñada  
 le sacó de sí mismo y dejó absorto,  
 en un tiempo sin tiempo,  
 en éxtasis,  
 en vilo,  
 para luego inquirir sobre las causas  
 de tan raro fenómeno,  
 discurriendo sobre el ritmo y el orden.

Así Fr. Luis,  
 sentado a la vera de un arroyo  
 formado por el agua que  
 caía  
 de la presa  
 de unas aceñas,  
 con sus amigos platicaba sobre la paz y el orden,  
 transportado  
 —alta ya la noche sembrada de estrellas  
 y otro cielo estrellado el río hecho—,  
 mientras la voz del agua crecía en el silencio.

Noche de «miedos veladores»  
 —le nacen al miedo cien mil ojos—,  
 aquella en que Sancho y don Quijote,  
 recogidos en un soto,  
 escucharon temerosos  
 el estruendo confuso de un buey de agua  
 y el seco golpear de unos batanes.

Séame permitido  
 recordar experiencias tan excelsas  
 al hilo de la mía,  
 tierna, mínima;  
 salvarla del olvido ennoblecida).

Rumor que se adentró  
 por la cava más honda  
 de los más hondos fosos de mi alma.

Y ahí está,  
dando vida a mi verso y alma a mi palabra.  
Como el tuero inextinguible  
(o leño trashoguero)  
conserva vivo el fuego.

¡Noche alta de enero,  
la noche aquella de luna y música y silencio  
y de estrellas y escarcha  
y campo y agua y pueblo!

En mi alma te tengo, noche santa  
—«amable más que la alborada»;  
ahí te tengo y te veo.

Tú eres el cimiento profundo de mi casa,  
la oculta savia de mis arboledas,  
la luz de mis secretos corredores,  
mi huelgo de hombre;  
la raíz que, saliendo de la entraña  
de la tierra,  
hacia flores y frutos puja y puja.

Tú eres el vivo manantial perenne  
que da agua a mis acequias;  
ventalle de mis huertos,  
que lleva su perfume a las estrellas.

Y eres tú, rumor del Tera,  
mi música más honda y luminosa,  
mi pulso y voz y canto.

Tú, fugitivo río eterno,  
«tan antiguo y tan nuevo»,  
tú modulas mis versos  
—tu estrofa es mi estrofa—  
y les fijas su ritmo y su acento y su número de oro.

## NANAS DE MARÍA A JESÚS, NIÑO

*A Berta Puga Fuentes,  
en su primera comunión.*

Duérmete, Jesusito,  
sobre mi hombro;  
que la noche ya viene  
y aúlla el lobo.

Duérmete, niño mío,  
junto a mis pechos.  
Las estrellas se miran  
en tus ojuelos.

Duérmete, ángel mío,  
entre mis brazos.  
Ya sosiega la brisa  
la voz y el paso.

Duérmete, nazareno.  
Nazaret duerme;  
sola la fuente llora,  
su pena mece.

Duérmete, racimico,  
bien de mi vida.  
El pan y el vino duermen  
en las colinas.

Duérmete, Manolito,  
luz de mis ojos.  
Mira que, si no duermes,  
llamaré al coco.

Duérmete, sueño mío,  
Dios de mi alma.  
Ya mi niño se duerme;  
duerme y descansa.  
Dentro, mi niño,  
te llevo, muy adentro,  
¡Crezco contigo!

José VEGA



# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

SCHWEIZER, E., *Theologische Einleitung in das Neue Testament*. Das Neue Testament. Deutsch-Erg. 2, Vandenhoeck U. Ruprecht 1989, 16 x 24, 176 p.

No es una introducción al N.T. corriente, ni tampoco una teología del N.T., aunque de ambas participe. Las cuestiones históricas apenas son tratadas. Los temas teológicos no son desarrollados por contenido y prescindiendo de su evolución doctrinal. Es una presentación del desarrollo doctrinal del N.T. Cada escrito del N.T. reacciona de una determinada manera ante las ideas y vivencias de la comunidad. Esta manera particular de enfocar el cristianismo por cada uno de los autores, es lo que quiere presentar el autor. Naturalmente el desarrollo no siempre es lineal, a veces da saltos, aunque naturalmente la unidad orgánica siempre permanece viva. Se adivinará fácilmente la sucesión de los capítulos del libro, si se tiene en cuenta que el autor persigue el desarrollo genético e histórico del acervo doctrinal del cristianismo. Así un primer capítulo trata de la tradición oral y primeras fijaciones escritas de los dichos y hechos de Jesús. El resumen es condensado pero claro. El segundo capítulo expone el pensamiento paulino, carta por carta, limitándose a las tenidas por auténticas. Luego dedica otro capítulo a los discípulos de Pablo (Col, Ef. 2.ª Tes, y pastorales). El 4.º capítulo está consagrado al resto de las cartas. Los tres evangelios sinópticos y Hechos son tratados en el cap. 5.º. Luego trata del círculo joánico y del Apocalipsis. Añade al final un breve capítulo sobre la formación y canonicidad del N.T., que es aceptable para un católico.— C. MIELGO.

## Teología

CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *Catecismo Católico para Adultos. La fe de la Iglesia*, (= BAC 500), Madrid 1988, 12,30 x 20, 499 p.

Desde diversas instancias eclesiales se han venido exigiendo síntesis de la fe cristiana asequibles al gran público en medio del pluralismo teológico reinante. Precisamente a esto quiere responder la presente obra, elaborada por la Conferencia Episcopal Alemana, desde la seriedad científica y el tratamiento pastoral de los temas centrales de la fe de la Iglesia en su globalidad. Podemos afirmar claramente, que responde a los cuestionamientos actuales de la crítica histórica de fuentes y al mismo tiempo a las preocupaciones del hombre de nuestro tiempo, tanto al mundo de los creyentes como a aquellos que de alguna manera se presentan la problemática del existir humano desde los interrogantes más profundos que impone a todos la existencia. Por otra parte también garantiza la seriedad de la obra, los prestigiosos colaboradores y asesores que los obispos alemanes han tomado para llevar adelante el proyecto de síntesis teológica que presentan. Por esto bienvenidos sean estos catecismos, que sin duda colaborarán a una mejor comprensión y vivencia del mensaje evangélico de nuestros cristianos y de aquellos que con un corazón abierto se acercan al análisis del mismo como posible orientación de sus vidas.— C. MORÁN.



KESSLER, H., *La Resurrección de Jesús. Aspecto bíblico, teológico y sistemático*. Sigueme, Salamanca 1989, 14 x 21, 373 p.

No es un libro más sobre la Resurrección de Jesús. Es un tratado completo sobre este artículo tan importante de la fe cristiana. En efecto, no sólo trata el aspecto escriturístico, sino también el aspecto teológico y sistemático. Ya la misma introducción nos depara sorpresas. Tras señalar la importancia del tema, se detiene ampliamente en enumerar las dificultades de este dogma y el indicar las posibilidades de acceso antropológico al mensaje de la Resurrección. Seguidamente el libro se divide en cinco capítulos. Los dos primeros tienen un cariz escriturístico. Primero, se expone la fe en el más allá en el A.T. y en el judaísmo precristiano. Es un capítulo largo con un resumen completo y bien hecho de lo que es ya conocido. Tampoco el segundo capítulo presenta en general grandes novedades; está consagrado a estudiar el tema de Jesús prepascual y el testimonio pascual del cristianismo primitivo; en él se trata el tema del reino o soberanía de Dios; cómo vivió Jesús su muerte y naturalmente las fórmulas y relatos en que aparece la fe pascual. Luego en el capítulo 3.º se trata de la génesis de la fe en la Resurrección de Jesús, en concreto de ese «algo» que desencadena la creencia primitiva en la Resurrección. Los testigos señalan que ese «algo» se identifica con las «apariciones». Entender esto no es fácil. Naturalmente aquí el autor tiene que discutir con Strauss, Bultmann, Marxsen, Schillebeeckx y R. Pesch. Autores que en definitiva escamotean el problema de la génesis. Siguen unas páginas sobre lo singular de las «visiones» pascales. El estudio es penetrante. Los dos últimos capítulos son ya plenamente dogmáticos: fundamento suficiente de la fe pascual y contenido y significado de nuestra fe en la resurrección. Son dos capítulos profundos, pero al mismo tiempo impregnados de pastoral. No se olvida el autor de que la fe en la resurrección hay que predicarla en la sociedad contemporánea.— C. MIELGO.

VORGRIMLER, H., *Teología de los sacramentos*, Herder, Barcelona 1989, 12 x 19,5, 413 p.

Parte de dos constataciones: La primera de rechazo, ese sentido como de «extrañidad» —«la religión es un mundo extraño al mundo actual»—, del «escaso interés que muchos cristianos sienten por los sacramentos; del convertirlos en «un cómodo sustitutivo de la praxis» y en un modo de «sustraerse a un cristianismo de obras y de testimonio convincente ante el mundo».

La segunda constatación nos advierte que «la comunicación en el ámbito religioso se ha hecho más viva, busca nuevos medios de expresión y somete a nuevas pruebas las antiguas posibilidades. Como una atención especial, dedicada al ámbito de los sacramentos».

La teología se afana en aprovechar «las posibilidades que se ofrecen para una nueva comprensión de los sacramentos. Busca, por ejemplo, trazar vías de acceso antropológicas para captar el sentido de las acciones simbólicas». Pero, en definitiva se sitúa más allá de todas estas corrientes.

La teología se apoya en la «idea de que el trato y la relación de Dios con los hombres» no puede ser sino «sacramental». Por ello Vorgrimler expone primeramente «los supuestos de fe en que se apoya la teología sacramental y cómo se insertan en el cuerpo total de la teología»; le sigue el estudio del concepto de sacramento, su historia y las afirmaciones de la tradición eclesial, para pasar posteriormente a la exposición de las explicaciones teológicas a cada uno de los siete sacramentos.

Concluye dándonos él mismo un juicio de su obra: «me atrevería a decir que es una teología ecuménica y —también respecto al judaísmo— abierta y dispuesta al diálogo, una teología que se entiende como teológico-litúrgica y que intenta fundamentar en la mística de Jesús».— Z. HERRERO.

NYSSSEN, W.-SHULZ, H.-J.- WIERTZ, P. (ed), *Handbuch der Ostkirchenkunde. Band II*, Patmos, Düsseldorf 1989, 15 x 22,5, 273 p.

En 1971 aparecía en la misma editorial Patmos el magnífico *Handbuch der Ostkirchenkunde*, obra en colaboración, que ofrecía la información más exigente y actualizada sobre las diversas

iglesias orientales en los distintos aspectos de su vida. Casi dos décadas más tarde, el manual vuelve a aparecer pero ya modificado en su estructura externa e interna. En la estructura externa en cuanto que esta nueva edición aparece en tres volúmenes en lugar del único anterior. En la interna en cuanto que los capítulos antiguos han sido reelaborados en función del avance de la investigación y de la nueva situación de las Iglesias, particularmente en lo que se refiere al aspecto ecuménico, y en cuanto que se han introducido ex novo otros capítulos.

Este segundo volumen está dedicado todo él a la liturgia y a la iconografía, un capítulo esencial para la comprensión del ser de las Iglesias Orientales. Los capítulos de la primera edición se conservan, pero reelaborados, como decíamos, por los mismos autores salvo el referente a la música de las distintas iglesias ortodoxas nacionales, obra esta vez de Irenäus Totzke, en vez de Johann von Gardner. Plena novedad son un capítulo sobre las más antiguas tradiciones litúrgicas del Este y su importancia teológica e influjo en la Ortodoxia y en las iglesias orientales antiguas (H.J. Schulz); otro sobre el cálculo del tiempo y el calendario festivo litúrgico como problema ecuménico (P. Plank) y un último sobre el plan de imágenes en el espacio eclesial bizantino (W. Nyssen). Novedad es también la gran importancia otorgada a la bibliografía respectiva al final de cada capítulo.— P. DE LUIS.

CIRILO DE JERUSALÉN, *Las verdades de la fe. Catequesis IV-XII* (= Ichthys 7), Sígueme, Salamanca 1989, 13 x 20, 122 p.

Las catequesis de San Cirilo «son uno de los más preciados tesoros de la antigüedad cristiana» (J. Quasten). En este sentido es de agradecer la publicación en edición castellana de dichos textos, de otra manera inaccesibles a la mayor parte de los posibles lectores.

En la edición de la colección «Ichthys» el texto es de fácil lectura castellana, pero quizá no siempre de fácil comprensión; en efecto, a nuestro entender, se hace imprescindible, para la comprensión de un texto tan antiguo, un mínimo de notas que aclaren los conceptos, herejías, personajes, etc., que conocían los oyentes de entonces, pero no los lectores de hoy. Con ellas la obra sería más accesible. Al texto original le precede una breve introducción en la que no faltan inexactitudes como la afirmación de que pone especial atención en una síntesis del credo doctrinal niceno-constantinopolitano, cosa imposible, puesto que se admite unánimemente que fueron predicadas mucho antes del concilio de Constantinopla; o la afirmación de que San Cirilo demuestra un interés absoluto en los «iluminados», cuando estas catequesis fueron dirigidas a los que iban a ser bautizados, aún no «iluminados», sino más bien «iluminandos». En cualquier caso, el lector tiene en sus manos uno de esos tesoros de que hablamos al inicio.— P. DE LUIS.

WESTERINK, L.G. (ed.), *Photius Epistulae et Amphilochia, VI,2 Índices*, B. Teubneriana<sup>3</sup>, Leipzig 1988, 14,5 x 20, griego, 154 p.

Westerink concluye su obra crítica sobre Focio con este vol. VI, fascículo 2. Hasta la fecha hemos podido recensionar la obra epistolar y anfilochiana de Focio. Con este volumen concluye con unos índices completos y exhaustivos. Metodología implacable, clara y distinta. Figuran en estos índices los *initia*, citas de autores, índice onomástico y toponímico, vocabulario selecto, acotaciones morfológicas, sintácticas y estilísticas, así como una tabla de errores y de adiciones a cada uno de los 6 vols. de la obra. De ésta en general y de su crítica exhaustiva ya hemos hablado en recensiones anteriores. Sólo queda dar la enhorabuena a L.G. Westerink por su concienzuda obra y a la colección griega de la editorial Teubner de Leipzig.— J. COSGAYA.

TAMAYO-ACOSTA, J.J., *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1989, 22 x 22, 295 p.

El pluralismo teológico actual manteniendo la unidad de fe de la Iglesia es un dato adquirido en el pensamiento cristiano. Partiendo de este principio teológico el autor se introduce en el estudio de la teología de la liberación desde sus principios en la época de la evangelización del continente latino-americano, explicitándose de forma oficial a raíz de ciertos documentos pontificios y del Vaticano II, pasando por una reflexión propia desde la situación del Continente. A su vez en este esfuerzo de reflexión estudia el autor los fundamentos de la misma desde el análisis bíblico y teológico con sus implicaciones socioanalíticas y pastorales. También insiste el autor en otro factor que no puede quedar orillado en este estudio y es la incidencia de tal elaboración teológica en las esferas oficiales en la Iglesia y su encuentro con la reflexión teológica realizada desde Europa, sin olvidar las lagunas que siguen presentes en este proyecto teológico realizado desde América Latina. Concluye su obra con el estudio de los autores más representativos y de los testigos de la misma desde la vivencia y praxis pastorales. Obra imprescindible para una evaluación crítica seria de esta teología y que servirá para una introducción en el conocimiento y consecuencias de la aplicación en la praxis teológica de esta teología de la liberación.— C. MORÁN.

KRÖTKE, W., *Die Universalität des offenbaren Gottes. Gesammelte Aufsätze*, (= Beiträge zur evangelischen Theologie 94), Kaiser, München 1985, 15 x 22,5, 268 p.

¿Cómo puede hablar de Dios la predicación y praxis de la Iglesia en un mundo en el que la fe en Dios se ha convertido en asunto de una minoría? Estamos en una situación de olvido de Dios. Ésta es una caracterización de la vida humana actual que no se puede identificar con un ateísmo de base teórica fundada y sistemática. Más aún, es una situación todavía más difícil que la planteada por cualquier ateísmo sistemático. Ante ella las iglesias no ven claro qué camino seguir. Poner en cuestión esta autocomprensión dominante es difícil, máxime cuando no parece que sea en absoluto una moda pasajera, pero es ineludible por dos razones. La primera porque es imprescindible para la supervivencia de la misma Iglesia. La segunda porque puede ser de valor capital para el futuro de la misma humanidad. La Iglesia se encuentra ante un desafío al que debe dar respuesta. ¿Cómo hablar de Dios ante este panorama? El autor, teólogo protestante, recoge en este volumen una serie de artículos y contribuciones que directa o indirectamente tratan del problema. Agrupados bajo tres epígrafes: «fe en Dios», «el hombre en relación con Dios» y «para una dogmática del presente»; los diecinueve ensayos que constituyen el volumen, la mayoría de ellos publicados aquí por primera vez, van desgranando los principales temas de la teología. Hablar de Dios responsablemente comienza por una declaración decisiva: la confesión de la insuperable debilidad del hablar cristiano sobre Dios, puesto que se encuentra ligado a la figura histórica y humana de Jesús. No vale ninguna metafísica abstracta, sólo se puede hablar de Dios desde una vida y acontecimiento histórico concreto: el de Jesús. ¿Y qué metafísica puedo construir de Dios cuando hablo de Jesús?— F. JOVEN.

CASTILLO CABALLERO, D., *El tema del ateísmo en los años 1950-1987*, Naturaleza y Gracia, Salamanca 1988, 14 x 21, 97 p.

La obra que presentamos habría que clasificarla como «Materiales de trabajo» en el estudio del tema del ateísmo. Se trata de una bibliografía sobre el tema del ateísmo circunscrito a la época que indica el título de la obra y en una segunda parte presenta un boletín bibliográfico, con anotaciones a algunas de las obras más representativas. Sigue en su elaboración una distribución sistemática de los diversos escritos centrándolos en una temática general, histórica, filosófico-teológica y pastoral. En el boletín presenta también el autor su valoración crítica sobre las afirmaciones de la misma y llama la atención sobre los datos más originales de la obra recensionada. Estu-

dio y trabajo bien elaborado y que sin duda prestará una gran ayuda en la introducción y posterior elaboración de investigaciones sobre el tema de nuestro tiempo.— C. MORÁN.

IMHOF, P.-BIALLOWONS, H., *La fe en tiempos de invierno. Diálogos con K. Rahner en los últimos años de su vida*, DDB, Bilbao 1989, 13,30 x 21, 238 p.

Las grandes personalidades en todas las áreas del saber, siempre siguen llamando la atención. De aquí que no sea raro el que los analistas de las mismas, no sólo las estudien en sus producciones literarias, sino también en otros momentos de la vida y en este caso a través de cuestionarios presentados al interesado. Es lo que hacen los autores de este libro, recopilando entrevistas realizadas en diversas circunstancias y por diversos interlocutores. La obra con este título tan sugestivo nos hace llegar a detectar el lado humano, científico, teológico y pastoral del P. Rahner. Dado que todas las entrevistas se pueden circunscribir a los últimos años de la vida del P. Rahner, todavía tienen mayor atracción, ya que recoge la experiencia y ciencia acumulada en su intensa y extensa trayectoria teológica y pastoral, donde se nos manifiesta el autor en toda su riqueza personal y transcendencia en la marcha de la Iglesia después del Concilio Vaticano II.— C. MORÁN.

## Moral-Derecho

VIDAL, M., *Para comprender la ética cristiana*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1989, 22 x 22, 376 p.

Tras la ingente producción renovadora a raíz del Vaticano II, actualmente asistimos a una etapa de sedimentación y síntesis unificadoras del enorme material acumulado. A ello contribuye también Marciano Vidal con esta obra, que es una síntesis de todos los tratados de la Teología Moral o Ética Teológica.

Son 13 unidades bien estructuradas en 4 módulos independientes y al mismo tiempo interrelacionados por la misma unidad temática: en el A, *Síntesis*, se resume el contenido esencial del tema; en el B, *Para ampliar*, se desarrolla el anterior con aplicaciones concretas; en el C, *Para profundizar*, se funda y justifica el tema bíblica, histórica y sistemáticamente; en el D, *Para confrontar*, abierto a la interdisciplinariedad, se tratan cuestiones fronterizas.

Tanto quien anda apurado de tiempo o perdido ante el «maremagnum» de publicaciones, como quien no sabe de qué va la cosa y quiere ponerse al día, todos encontrarán una presentación clara, concisa y sólida de lo que es la moral cristiana —la mediación praxica de la fe—, con sus conceptos básicos —opción fundamental, actitudes y actos; valores y normas; conciencia y pecado—, y su contenido concreto —persona, comunicación interpersonal, bioética, sexualidad, matrimonio y familia, economía, política, cultura, violencia y conflicto, paz y guerra, justicia y solidaridad, compromiso social cristiano—. La obra concluye con el ideal de sociedad que persigue el compromiso cristiano: una sociedad guiada por la justicia y la libertad, promotora de la igualdad y la participación, y cuya meta es la civilización del amor.— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

SCHNACKENBURG, R., *El mensaje moral del Nuevo Testamento. I. De Jesús a la Iglesia primitiva* (= Biblioteca Herder - S.S. Escritura 185), Herder, Barcelona 1989, 14 x 21,5, 324 p.

Rudolf Schnackenburg nos presenta la edición revisada y ampliada de una obra que ha tenido varias ediciones desde 1954, y en la que se recogen los avances de la exégesis en estos últimos años. En la edición actual son dos tomos.

Comienza con una *Introducción* aclaratoria del sentido que tiene una ética neotestamentaria en la dialéctica actual entre «moral autónoma» y «ética de la fe». Le siguen las dos grandes sec-

ciones en las que está dividida la obra: *Las exigencias morales de Jesús y La iglesia primitiva frente a las exigencias morales de Jesús*. El autor no comparte el escepticismo exegético que niega la posibilidad de conocer algo seguro sobre las enseñanzas del Jesús histórico. Ciertamente, en los evangelios no encontramos una teología moral como sistema ético elaborado; pero el mensaje de Jesús lleva consigo unas repercusiones éticas ineludibles: su anuncio del Reino exige un cambio total al hombre, que es comprendido desde la perspectiva del Señorío salvífico de Dios y su pretensión radicalizadora. El «ethos» de Jesús es recogido por la primitiva comunidad; ésta va elaborando su propia respuesta en los diferentes ambientes histórico-culturales en los que se desenvolvió, tarea idéntica a la de la Iglesia en cualquier momento histórico.

Temas siempre vivos, como el amor visto en toda su amplitud —a Dios y al prójimo— o en sus concreciones más particulares —matrimonio, sexualidad, celibato; amor a los enemigos y pacifismo; situación de la mujer; relaciones con el Estado; actitud ante la pobreza y la riqueza—, encuentran orientaciones precisas y caminos abiertos para una ulterior investigación. Cada apartado comienza con una amplia bibliografía (algunas obras, ya traducidas, sólo aparecen en el original) y las notas van a pie de página (lo cual es muy de agradecer). La obra acaba con un índice de citas bíblicas y otro de temas, muy útil para la consulta rápida.

Esperemos que aparezca pronto el 2.º tomo, dedicado a los «predicadores protocristianos» (Pablo, discípulos de Pablo, Sinópticos, Juan, Santiago...), porque aportaciones de este calibre son las que ayudan a que la teología moral se enraice en su fuente más profunda y genuina, como es la Sagrada Escritura.—J.V. GONZÁLEZ OLEA.

DORADO, G.G., *Moral y existencia cristianas en el IV Evangelio y en las Cartas de Juan* (= Estudios de Ética Teológica 8), PS, Madrid 1989, 13,5 x 20,5, 208 p.

Guillermo G. Dorado nos presenta un estudio de teología bíblica centrado en la literatura juanista. Son 6 capítulos precedidos por un preámbulo sobre la moral en Juan y el problema crítico-histórico y hermenéutico, más un breve epílogo. Juan concibe la moral cristiana como lucha entre dos mundos antagónicos: el de arriba (cap. II), con el Padre, Cristo y el Espíritu que interpelan al hombre con su vida, luz, gracia, verdad y libertad para que abandone la esfera de abajo (I), «este mundo», con sus negatividades, contravalores y pecado. Quien acepta la oferta de salvación es regenerado (III) en un nuevo ser, Hijo de Dios, libre e «impecable» (VI) y posee «ya» la vida eterna que sigue creciendo continuamente (IV) y se manifiesta en las actitudes propias del discípulo de Cristo: guarda la palabra y los preceptos del Señor, hace la verdad y vive en ella, permanece en él, ama y testifica la nueva vida y su creer (V). No se puede mantener una actitud neutral: el hombre de cualquier época histórica ha de decidirse, siendo tan contemporáneo en su opción como los paisanos de Jesús. En esa decisión se da el juicio de pertenencia: o a la luz-verdad o a las tinieblas-mentira.

La bibliografía, sin ser atosigante, es abundante, encontrándose seleccionada al comienzo de la obra y diseminada en cada capítulo y en las notas a pie de página.

La obra es una aportación seria a la fundamentación bíblica de la moral, dejando bien claro que el misterio de Cristo encuentra, en la escuela de Juan, una interpretación dogmática con una indiscutible proyección ética, actualizada en el marco histórico-ambiental de su época y abierta a la universalidad de los creyentes de toda la historia.— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

GRÜBER, H.G., *Christliches Eheverständnis im 15. Jahrhundert. Eine moralgechitliche Untersuchung zur Ehelehre Dionysius' des Kartäusers*, Friedrich Pustet, Regensburg 1989, 14 x 22, 288 p.

Se trata de la tesis doctoral, defendida en 1988 en la Facultad de Teología Católica de la Universidad Luis Maximiliano de Munich. Con esto ya queda indicado el rigor y esmero en la presentación de la rica bibliografía y de unos facilitadores índices.

La crisis que parece atravesar la institución matrimonial manifestada de formas diversas co-

mo el aumento de divorcios, la disminución de matrimonios celebrados y la búsqueda de nuevas formas de convivencia, ha movido al autor a interrogar a la historia del pensamiento y de la experiencia cristiana sobre esta institución. Y se ha decidido a estudiar el pensamiento y las experiencias expuestas por Dionisio el Cartujano por el significado y la importancia del autor elegido y de la época en la que vivió.

Sabe adentrarnos en la herencia que recibe Dionisio el Cartujano y desde la que construye su pensamiento. Con esmero lógico inicia su estudio por la concepción teológica que ofrece del matrimonio, para pasar en un segundo momento a las orientaciones morales que presenta. Subraya su continuidad con la tradición, pero una continuidad abierta a la nueva situación que le tocó vivir a Dionisio el Cartujano. Por una parte mantiene las tesis recibidas y por la otra acoge también los interrogantes provenientes de la nueva cultura, de la lenta pero progresiva emancipación de los laicos.

La meta de Grüber parece la de convencernos que los teólogos de los tiempos se han esforzado e ingeniado para sostener y afianzar lo específico del matrimonio cristiano en medio de los cambios de cada época, asumiendo, de forma constructiva, los interrogantes que plantea. Misión que se continúa en nuestros días.— Z. HERRERO.

JACQUART, D.- THOMASSET, C., *Sexualidad y saber médico en la Edad Media* (= Labor Universitaria. Monografías), Barcelona 1989, 14 x 22, 208 p.

El objeto del estudio lo constituye el hombre medieval con las representaciones que se hacía del mundo en el tema de «sexualidad y saber médico».

Estima que la reacción del hombre del Renacimiento ha falseado, en cierta medida, aquellas concepciones propias del hombre medieval que no le satisfacían. Los autores tratan de valorar, como se merecen, las aportaciones del hombre medieval en cuanto al tema de la sexualidad. Hacen notar cuanto el galenismo medieval conserva de épocas anteriores y sus discrepancias, debidas a diversas «influencias» que el hombre medieval asumía y superponía los conocimientos heredados. Tal estudio comparativo lo realizan en cuanto a la «anatomía o la búsqueda de las palabras»; «la fisiología o las etapas de una purificación»; la «medicina y arte erótica»; «Inocentes y culpables» y «el cuerpo expuesto».

Concluyen: «En realidad, medicina y teología se alimentaron de los mismos conocimientos y la moral religiosa a menudo tomó de la ciencia los argumentos que servían para domeñar la sexualidad y sus efusiones. Ambos son discursos que explican y regulan los comportamientos... La Iglesia intentará difíciles avenencias con teorías científicas un tanto demasiado rígidas; la medicina, por el contrario, recogerá junto a esquemas explicativos, poco diferentes en el fondo, la cosecha empírica que proporciona la práctica y el contacto cotidiano con la diversidad de la realidad humana, e intentará ampliar los conocimientos que permiten el dominio del cuerpo».— Z. HERRERO.

MILLÁS, J.M., *Pecado y existencia cristiana. Origen, desarrollo y función de la concepción del pecado en la teología de Rudolf Bultmann*, Herder, Barcelona 1989, 14 x 21,5, 376 p.

La experiencia del mal y sus consecuencias acompaña constantemente a la humanidad. Los teólogos desde la fe hablan de pecado y, desde hace ya algunas décadas, experimentan más urgente la necesidad de concentrar su mirada en la *Palabra* de Dios. Uno de los estudiosos de la *Palabra*, con notable influjo en nuestro siglo, es R. Bultmann.

Millás ofrece, en la primera parte, una exposición detallada y descriptiva del pensamiento de Bultmann, ateniéndose a un orden cronológico. En su segunda parte se detiene en la concepción bultmaniana del pecado, sin renunciar a una valoración crítica en la tercera parte, para la que se sirve de otros estudios sobre la obra de R. Bultmann.

Es grato, interesante y pastoralmente eficaz reflexionar sobre descripciones del pecado como

*escisión* o *ruptura*, como *poder*, *fuerza dinámica* que se expansiona destructivamente, como también sobre la conversión, la fe como «negación de la autoafirmación humana», en su acepción peyorativa.

Aborda los puntos de mayor fricción como el «simul iustus et peccator» según Bultmann, para terminar examinando el significado del «simul» tanto en la teología de S. Juan, como en la de S. Pablo y en la institución eclesial de la penitencia.

Presentación cuidada al igual que la bibliografía y los índices.— Z. HERRERO.

HÄRING, B., *La no violencia. Una forma de cultura y de esperanza*, Herder, Barcelona 1989, 14 x 21,5, 230 p.

He aquí una obra del prestigioso moralista B. Häring que dio un vuelco a la moral allá por el Vat. II. Hoy día que tanto se habla de paz, a veces cacareándolo hasta trivializarlo, Häring nos presenta el núcleo del Evangelio de la paz: la no violencia. Pero una no violencia activa, transformadora de la realidad.

El movimiento pacifista tiene que dejar de ser un movimiento de protesta, para ir hacia una nueva cultura de la no violencia. Ésta debe desenmascarar la falsa paz. La no violencia no debe resguardarse en el hogar permaneciendo sólo en la esfera de lo privado, sino que tiene que salir a relucir a la luz pública, sin complejos.

La violencia es concebida en el libro como una enfermedad mortal, y como tal necesita ser curada: el mejor antídoto es la no violencia. Hay que acabar con ver al adversario como un demonio, como un enemigo. Häring no habla de desarme (como los políticos) sino de defensa civil. Hace una reseña a la creación de una centroeuropa desmilitarizada (por parte de los dos bloques militares); pero tal propuesta es rechazada normalmente sin un análisis serio. Esto llevaría consigo una profunda renovación social y de estructuras que humanizaría los sistemas sociales. La defensa civil exige respetar las reglas de la democracia, el «no dejar para mañana lo que se pueda hacer hoy»...

En esta tarea se precisa del diálogo con otros colectivos y con todas las personas de buena voluntad. La no violencia apuesta por el diálogo honrado y paciente que se alimenta del sentimiento de gratitud porque Dios no ha roto jamás el diálogo con la humanidad pecadora, sino que siempre le ha brindado el amor y la paz.

Pero aunque hay signos claros de colectivos que apuestan por la no violencia todavía es pequeño dicho movimiento; aún pesa más la balanza del lado de la violencia. Signo claro de ello es que el lenguaje está fuertemente contagiado y necesita ser desarmado.— M.A. CADENAS.

AZNAR GIL, F.R.-PANIZO ORALLO, S.-GARCÍA FAÍLDE, J.J...., *Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para profesionales del foro*. VIII, (=Estudios 117), Universidad Pontificia, Salamanca 1989, 17 x 23, 412 p.

Se recogen en este volumen las ponencias de la XXI Semana Española de Derecho Canónico, celebrada los días 12-17 de septiembre de 1988 en San Cugat del Vallés (Barcelona) sobre el laicado y matrimonio con algunos temas que presentaban especial problemática procesal. Acudieron más de 150 profesionales, en su mayoría los que suelen asistir a estas semanas. Hace la presentación el profesor Federico Gil Aznar, que también presentó una ponencia sobre «*La incapacitas assumendi*, ¿relativa y temporal?», haciendo una reseña de las ponencias y su desarrollo, como las de Santiago Panizo Orallo, sobre «La inmadurez de la persona como causa de nulidad matrimonial»; de Juan José García Faile sobre «La aplicación de algunos capítulos de nulidad matrimonial contenidos en el nuevo Código» (error, dolo, miedo y condición) y su posible retroactividad o no; de Antonio Pérez Ramos «En torno a la simulación/exclusión en el matrimonio canónico, hoy»; de Malaquíás Zayas, sobre «El vicario judicial y los jueces diocesanos»; de Antonio Molina sobre «aspectos nuevos en el proceso matrimonial rato y no consumado»; de José María Serra-

no Ruiz sobre «Características y valoración de la pericia psíquica en los tribunales eclesiásticos a la luz de los discursos de Juan Pablo II»; de Carlos Ballús Pascual sobre «Las pericias psicológicas y psiquiátricas en los casos de nulidad matrimonial»; de Ferrán Badosa Coll sobre «La regulación del matrimonio a partir de la Constitución»; Manuel Calvo Tojo sobre «La eficacia civil de resoluciones matrimoniales canónicas. Temática procesal». Dado el valor de las ponencias y su contenido, este libro es de obligada consulta en su temática.— F. CAMPO.

MORENO ANTON, M., *El principio de igualdad en la asistencia religiosa a las fuerzas armadas* (= Estudios 123). Universidad Pontificia, Salamanca 1989, 17 x 23,5, 132 p.

El tema de la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas, que cuenta con abundante bibliografía, es estudiado en este libro teniendo como base la sentencia del Tribunal Constitucional del 13 de mayo de 1982, donde se resuelve un recurso de inconstitucionalidad contra el art. 9,4.º de la ley 48/1981 de 24 de diciembre sobre clasificación de mandos y regulación de ascensos para los militares de carrera del Ejército de Tierra. Aunque el Vicariato castrense se reconoce en el Acuerdo sobre la asistencia religiosa a las fuerzas armadas y servicio militar de clérigos y religiosos del 3 de enero de 1979, el cuerpo castrense con sus ascensos ha sido cuestionado por la misma jerarquía eclesiástica, que tuvo que reconocer los derechos adquiridos. El grupo socialista, como observa María Moreno Antón, llegó a entender que con el art. 9,4.º de la Ley recurrida «se resucitaba el Cuerpo Eclesiástico, vulnerándose así los principios de laicidad e igualdad» (p. 9). Esto se clarifica en la sentencia y en el estudio que sobre ella se hace en este libro dividido en cinco apartados: 1.º Consideraciones generales, 2.º Concepto de asistencia religiosa, 3.º Su naturaleza y fundamento a la luz de los principios constitucionales, 4.º Referencia al principio de igualdad en la doctrina y jurisprudencia del Tribunal Constitucional y 5.º Análisis de la regulación de la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas, a la luz del principio de igualdad. La conclusión a que llega es correcta, siendo «constitucional, legítimo y exigible que el Estado facilite la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas, dadas las especialidades del régimen de vida de los militares» (p. 124). El estudio está bien hecho y servirá de fuente de consulta para la búsqueda de nuevas fórmulas jurídicas, que respeten la tradición y se acomoden a las exigencias reales de la libertad religiosa del mundo moderno con buena voluntad sociopolítica.— F. CAMPO.

## Filosofía-Sociología

RITTER, J.-GRÜNDER, K., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co. AG. Basel 1988, 19 x 27, 1842 p.

Presentamos el vol. 7 (Letras P-Q) del *Diccionario Histórico de Filosofía*. En números anteriores de nuestra revista «Estudio Agustiniano», hemos ido dando cuenta de los volúmenes que preceden. Nada desmerece este volumen de los anteriores, siendo de un valor inestimable. Los temas se extienden desde la palabra *Pädagogik* a la *Quoad se/Quoad nos*. Es una obra indispensable, sin duda, como obra de consulta, tanto para profesores como para estudiantes, así como para toda persona interesada por la filosofía. Inestimables las generalmente muy extensas notas bibliográficas al final de cada una de las voces expuestas, enriqueciendo considerablemente, como referencias, el contenido del texto. Y no diremos más; sólo añadiríamos que contra el hecho no hay argumentos laudatorios en pro de este diccionario que se recomienda por sí solo, como podrá comprobar quien pueda tenerlo en sus manos.— F. CASADO.



BYNUM, W.J.-BROWNE, E.J.-PORTER, R., *Diccionario de historia de la ciencia*, Herder, Barcelona 1986, 17 x 24, 668 p.

La primera edición inglesa de este diccionario apareció en 1981 y la segunda en 1983. Consta de unos 700 artículos sobre distintos aspectos científicos, en cada uno de ellos se hacen referencias cruzadas. El diccionario se encuentra elaborado temáticamente, no aparecen autores bajo sus entradas. La mayoría de los artículos están centrados en las principales ideas que la ciencia occidental ha elaborado en los últimos cinco siglos. Se concentra casi en exclusividad sobre las ciencias naturales y los aspectos filosóficos y metodológicos de la labor científica. Las ciencias sociales prácticamente no aparecen. Las entradas, pese a su concisión, dan una información exacta y válida que le permite al lector hacerse una idea bastante clara del asunto. Al final de la obra hay un índice biográfico donde se recogen todos los científicos citados y los artículos en los que aparece su nombre. Completan el volumen un índice analítico, clasificado por disciplinas científicas, y una bibliografía que incluye obras de consulta generales, historias generales de la ciencia y los libros más representativos para conocer la historia de cada una de las ciencias. Es un buen libro de referencia para consultas rápidas.— F. JOVEN.

GOTTHELF, A.-LENNOX, J.G. (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, 16 x 23,5, 462 p.

Si tuviéramos que clasificar a Aristóteles por los temas de que escribió no cabe duda que el calificativo de biólogo le cuadraría bastante. Un tercio de las líneas escritas que se conservan de la producción de Aristóteles trata sobre temas biológicos. Tres tratados importantes: *La historia de los animales*, *Las partes de los animales*, *La generación de los animales*, otras obras más pequeñas así como distintas afirmaciones sobre los seres vivos que aparecen a lo largo de sus obras, le califican, entre otras cosas, con pleno derecho como biólogo y eso que él no utiliza el término «biólogo», habla más bien de estudio general de la naturaleza y dentro de ella del estudio de plantas, animales y de las capacidades del alma. Si bien la Academia se había preocupado de los astros, el Liceo da un giro y se ocupa mucho más de los seres vivos. A fin de cuentas aquellos están muy lejos de nosotros, sin embargo éstos otros los tenemos al lado y son mucho más fáciles de observar y estudiar. La obra que presentamos aparece aquí por primera vez y otros cinco, aunque ya lo hicieron con anterioridad, se encuentran aquí revisados y corregidos por sus autores. El trabajo se divide en cuatro partes, la primera da una panorámica general de la biología de Aristóteles. Comprende tres artículos seleccionados especialmente por su valor introductorio. En el primero de ellos *El lugar de la biología en la filosofía de Aristóteles*, D. Balme hace un análisis general de las obras biológicas de Aristóteles, datándolas por cierto en una época más temprana de lo que normalmente se hace. Asimismo recalca el carácter que tienen de tratados filosóficos también. M. Furth en *El universo biológico de Aristóteles: visión panorámica*, estudia los puntos del pensamiento biológico de Aristóteles relevantes para comprender la metafísica. Los seres vivientes son de forma preeminente las sustancias actuales aristotélicas. El autor resume en ocho puntos las características determinantes de los seres vivos según Aristóteles. G. Lloyd, *La investigación empírica en la biología de Aristóteles* sitúa los avances aristotélicos en el contexto de la ciencia griega. Sus tratados de biología encarnarían el primer programa generalizado de investigación dentro de la ciencia natural.

La segunda sección «Definición y demostración: teoría y práctica» recoge cuatro artículos que se preocupan de la relación existente entre los planteamientos metodológicos establecidos por Aristóteles en los analíticos posteriores y el modo concreto de realizar ciencia que tiene en sus obras biológicas. ¿Hay correlación entre su obra de teorización científica y lo que de hecho hace en sus trabajos biológicos? Los cuatro autores parecen ver una relación bastante estrecha entre ambas. Así D. Balme, *El uso que Aristóteles hace de la división y de la diferenciación*, plantea cómo la catalogación de las diferencias es algo necesario para un estudio de las causas. J. Lennox, *División y explicación: los Analíticos Posteriores puestos en práctica* señala una relación mucho

más estrecha de lo que normalmente se indica y plantea que los tratados zoológicos de Aristóteles tienen muchos de aplicación de su obra epistemológica. D. Bolton, *Definición y método científico en los Analíticos Posteriores y en la Generación de los animales* y A. Gotthelf, *Los primeros principios en la obra de Aristóteles «Partes de los Animales»* completan la sección.

La tercera parte vuelve sobre un tema central de la biología de Aristóteles y que ha sido repetidamente estudiado: la teleología. Las tres contribuciones que se presentan concluyen diciendo que para Aristóteles hay una irreductibilidad ontológica de lo teleológico a lo no teleológico, es decir, que los procesos teleológicos que se descubren en el estudio de los seres vivos no pueden ser reducidos a una teoría de la materia física inanimada. Los artículos son de A. Gotthelf, *Concepción aristotélica de la causalidad final*, J. Cooper, *Necesidad hipotética y teleología natural* y de D. Balme, *Teleología y necesidad*.

La última sección se preocupa de concatenar los temas biológicos con algunos conceptos clásicos de la metafísica aristotélica. Bajo el título de «temas metafísicos» se encuentran las aportaciones de D. Balme, *La biología de Aristóteles no era esencialista*, P. Pellegrin, *Diferencia lógica y diferencia biológica: la unidad del pensamiento aristotélico*, J. Lennox, *Clases, formas de clases y el más y el menos de la biología aristotélica*, L. Kosman, *animales y otros seres en Aristóteles*, C. Freeland, *Cuerpos, materia y potencialidad en Aristóteles* y W. Charlton, *El puesto de la mente en la naturaleza según Aristóteles*. La obra concluye con una lista de todos los libros y artículos citados, un índice de los lugares de las obras clásicas y aristotélicas que aparecen a lo largo del volumen y un índice de autores y materias. No cabe duda de que estamos ante una obra seria y de peso en la investigación sobre la obra aristotélica, válida tanto para la historia de la filosofía como para la de la biología, y que se convertirá en trabajo de referencia obligado para estos temas.— F. JOVEN.

HEINTEL, Erich, *Grundriss der Dialektik. Ein Beitrag zu ihrer fundamentalphilosophischen Bedeutung. Band I: Zwischen Wissenschaftstheorie und Theologie. Band II: Zum Logos der Dialektik und zu seiner Logik* (= Grundrisse 4,5), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984, 14,5 x 22, XIII + 375, X + 346 p.

Ya Platón vio que la razón —logos— se manifiesta en diálogo, en discusión y ése es el lugar privilegiado de resolución de problemas y de descubrimiento de la verdad. El diálogo nos abre la puerta de la dialéctica en la que el pensamiento se nos presenta como esfuerzo y tensión hacia la verdad. La obra que presentamos se ocupa de la dialéctica, de su logos —sentido— y de su lógica —racionalidad lingüística— pretende una justificación y desarrollo del método dialéctico como forma privilegiada de solución de los problemas filosóficos. El trabajo se presenta en dos volúmenes; el primero contiene una parte de presentación y de discusión de las distintas posturas actuales en el pensamiento dialéctico. Se pasa revisión a los trabajos de Günther, Liebrucks, Klowski, Simon-Shäffer, Kainz, Henrich, Cohn, Apel etc. De este último en concreto se discute su mediación dialéctica entre comunidad ideal de comunicación que aparece postulada con cada diálogo humano al analizar la pragmática trascendental los actos de habla y, por otro lado, la comunidad real de comunicación. Hay un antagonismo entre el momento normativo ideal y el fáctico material y se establece un proceso dialéctico entre ambos. Heintel hace un análisis de estas afirmaciones de Apel. Una segunda parte del primer volumen se ocupa de revisar algunos de los problemas clásicos de la tradición filosófica y de hacer ver cómo las soluciones tradicionales llevan a caminos sin salida. Sólo desde una posición dialéctica puede vislumbrarse salida a la relación sujeto-objeto, azar-necesidad, etc. El segundo volumen pretende elaborar un desarrollo sistemático del logos de la dialéctica, su lógica y verdad. Lo hace en continuo diálogo con la filosofía de los clásicos, especialmente con Hegel y el materialismo dialéctico. Sin el método dialéctico difícilmente podremos llegar a soluciones serias. Un índice temático y una selecta bibliografía completan la obra.— F. JOVEN.

SCHOBINGER, J.P. (ed.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts 3: England (1-2)*, Schwabe & Co. AG., Basel 1988, 17 x 24.50, 339 y 873 p.

Sabida es la importancia del pensamiento inglés dentro de la filosofía moderna. Suceden los filósofos británicos de este tiempo a aquellos otros de la edad media que tuvieron también un lugar en la escolástica aunque con otro contenido. En la edad moderna el empirismo, el escepticismo humiano, fruto de una crítica, el liberalismo, la filosofía de la ilustración con la peculiaridad de un deísmo por un lado y de una religión natural por otro, la ausencia de una metafísica, a la vez que una moral se fundamenta en un instinto moral, en un apriorismo de la razón con raíces en un platonismo que en Cambridge todavía colea. Todo esto, sintéticamente aquí recordado, se le ofrece al lector amplísimamente expuesto en estos dos bellos tomos del volumen 3 de la *Filosofía del siglo XVII* en Inglaterra. Obra estupenda que no debe faltar en toda biblioteca con fondos adecuados para el estudio del pensamiento filosófico de la edad moderna de la filosofía.— F. CA-SADO.

CORETH, E., y Otros, *La filosofía del siglo XX (=Curso fundamental de Filosofía 10)*, Herder, Barcelona 1989, 12 x 20, 295 p.

Se trata de un libro que puede servir de texto básico para el estudio de la filosofía del siglo XX. Por eso se recogen los datos substanciales de cada autor y sus puntos de reflexión más decisivos para su sistema. Así se consigue un escrito sencillo y fundamental. Como temas claves del curso los autores han seleccionado: la filosofía existencialista y dialógica, el estructuralismo, la hermética y la antropología filosófica; la filosofía cristiana, el marxismo y la teoría crítica. Pero sobre todo se insiste en la fenomenología y en la filosofía analítica. Se trata de una buena ayuda para el estudiante de filosofía contemporánea.- D. NATAL.

ZAMORA SÁNCHEZ, G., *Universidad y filosofía moderna en la España ilustrada. Labor reformista de Francisco de Villalpando (1740-1797)*, Universidad de Salamanca-Istituto storico dei Cappuccini, Salamanca-Roma 1989, 16,50 x 24, 379 p.

La filosofía moderna constituye, en su desarrollo y realización en el tiempo posterior inmediatamente a la Edad Media, una especie de confrontación con la escolástica próximamente pasada, que dominaba en las universidades medievales. Es evidente que a partir del Renacimiento las posturas de tendencia racionalista van a irse imponiendo como fruto natural del puro laborio de la inteligencia humana como naturalmente racional. ¿Qué extraño, pues, que se intentase modernizar el ambiente cultural de la universidad de entonces? Fue ésta una tarea que se emprendió como reforma de la enseñanza superior en tiempo de Carlos III, siendo el hombre clave de esta reforma el P. Francisco de Villalpando, capuchino. Y la tarea no era ciertamente fácil. El escolasticismo tenía sus feudos seculares que resistían a la invasión de una mentalidad estrictamente filosófica tal cual se había venido gestando desde el Renacimiento. Por otra parte la ilustración, que reinaba en el ambiente europeo, invitaba a la renovación. El autor de esta obra trata el tema en tres partes. La primera nos habla de los textos propuestos para los planes de reforma; la segunda se ocupa de la filosofía del P. Villalpando; en la tercera, de su aceptación en las universidades y del proceso inquisitorial que se le siguió en consecuencia. En fin, se trata de una obra interesante para quien esté al tanto de esa mentalidad filosófica de una edad moderna secularizada.— F. CA-SADO.

REIJEN, W. van *Philosophie als Kritik. Einführung in die Kritische Theorie* (= Athenäum Taschenbücher 1514 Philosophie), Athenäum, Königstein/Ts 1986, 12,5 x 19, 208 p.

El libro apareció en holandés en 1981 y fue rápidamente traducido al alemán. Estamos ante una exposición bien estructurada de la escuela de Frankfurt. En los años treinta se desarrolla la teoría crítica de la sociedad como una filosofía social interdisciplinar en la que se recogen la economía política de Marx, el psicoanálisis de Freud, la crítica de la cultura, de los medios de comunicación social, de la literatura y de las ciencias sociales. La teoría crítica de la sociedad cuestiona las bases de una sociedad que no sólo es injusta, sino que lleva a la guerra y al genocidio. El fundamento de la injusticia y de la falta de libertad lo ven los frankfurtianos en el desarrollo de una racionalidad unidimensional que se limita a la racionalidad científico-técnica. Comienza entonces la Escuela de Frankfurt a realizar un análisis de la relación teoría-praxis, es decir, del influjo de las relaciones político-económicas sobre el desarrollo de la ciencia y de la cultura, y viceversa. Este libro recoge muy bien la problemática filosófica de la Escuela de Frankfurt. En los cuatro primeros capítulos expone el trasfondo cultural, social y político en el que se desenvuelve el surgimiento de la teoría crítica. Da un repaso a la historia de la Escuela y estudia la influencia de Vico. En un quinto capítulo resume de forma sistemática las tesis de la teoría crítica de la sociedad. En los dos últimos presentan el pensamiento de la primera generación (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin) y de la segunda (Habermas, Negt, Offe, Schmidt, Wellmer). El libro además de ser muy bueno para una primera, que no superficial, aproximación a la Escuela de Frankfurt contiene una bibliografía en cada capítulo y una bibliografía final que lo hacen muy útil para desarrollar estudios posteriores más pormenorizados.— F. JOVEN.

HOCHE, H.-U.-STRUBE, W., *Analytische Philosophie (= Handbuch Philosophie)*, Karl Alber, Freiburg/München 1985, 13 x 21, 359 p.

Un nuevo tomo, el sexto, de esta colección de manuales de filosofía que ya debe de ir por el octavo. Estudiar la corriente de filosofía analítica es indispensable para conocer la historia de la filosofía del siglo XX. Su heterogeneidad y variedad de temas tratados: ontología, teoría del conocimiento, ética, lenguaje... hace que sea difícil hacerse de ella una visión de conjunto. Hoy, cuando ya se habla de filosofía postanalítica comienza a hacerse un balance de lo que han sido sus logros, debilidades e influencias en el pensamiento filosófico contemporáneo. Por todo ello es bien recibido un manual como éste que se embarca en la difícil tarea de dar una visión global del análisis filosófico, y lo hace con equilibrio y altura. El volumen tiene dos secciones. La primera debida a H.U. Hoche da los rasgos esenciales y las posibilidades de la filosofía analítica. Estudia las distintas formas que ha habido de entender el método analítico y lo que han dado de sí: Frege, Wittgenstein, Escuela de Oxford, etc.; asimismo da un vistazo a la labor crítica de la filosofía analítica respecto a la metafísica clásica. La segunda parte se debe a W. Strube y se cife a las figuras de Sibley y su análisis de los conceptos estéticos, Austin y su estudio lingüístico-fenomenológico del habla, Strawson con su análisis performativo del concepto de verdad y Searle y los actos de habla. Concluye el libro con una bibliografía, un índice de personas y otro de materias.— F. JOVEN.

STACHOWIAK, H. (ed.), *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens. Band II. Der Aufstieg pragmatischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, 16,5 x 23, LXI + 481 p.

Estamos ante el segundo volumen de esta monumental obra sobre el pensamiento pragmático. El espíritu que la anima sigue siendo el mismo que dio origen al planteamiento de la empresa, a saber, que una filosofía que quiera reflexionar coherentemente sobre la realidad no puede prescindir en ningún caso de la acción del sujeto y debe traer a la reflexión el acto de elección que el

sujeto en todo momento realiza. Saber y praxis se encuentran concatenados, siendo la filosofía pragmática en última instancia filosofía práctica. Esta «invasión» de la praxis no sólo es palpable en filosofía, como es buen testimonio la realización de esta empresa, sino en otras disciplinas, caso de la teología, donde la praxis pastoral concreta y la situación social real ha ejercido una profunda transformación de los contenidos teóricos.

Con el tomo segundo se termina la parte propiamente histórica. Los tres siguientes expondrán la situación actual desde un punto de vista sistemático. El volumen segundo se halla dividido en tres secciones.

La primera se ocupa de la «emancipación pragmática» hasta Peirce: K. y D. Claessens analizan la originalidad social del siglo XIX que aporta una nueva experiencia de la humanidad, con nuevas formas de organización, sensibilidad y estratificación social con todas las repercusiones que eso va a tener para el pensamiento teórico. H. Ebeling da un repaso al postidealismo alemán —Schopenhauer, Marx, Nietzsche— y su reflexión sobre la praxis humana. R.E. Butts se ocupa de la filosofía de la ciencia en la era victoriana: Herschel, Whewell, Mach y Mill. Hace ver que la filosofía de la ciencia de estos autores insiste en que las teorías deben ser capaces de validación inductiva en contextos conscientemente manipulados. Whewell y Mill apelarán especialmente al éxito histórico de la ciencia y Mach introduce la idea de la ciencia como dadora de economía al pensamiento. L. Shäffer se ocupa del convencionalismo de comienzos de siglo ciñéndose a las figuras de Poincaré, Duhem y Dingler. Finalmente C. Eisele en un artículo muy conciso revisa la figura de Peirce.

La segunda parte trata específicamente casi sólo la corriente pragmatista. Comienza con un artículo de A. Almeder intentando delimitar una definición sistemática del pragmatismo que aglutine distintas corrientes y posturas. Todas ellas son teoría del conocimiento pero con visiones distintas sobre el origen, naturaleza y límites del conocimiento humano. Da ocho puntos que pretender sintetizar lo característico del pragmatismo y brevemente da cuenta de algunas diferencias entre Dewey y James. D. Sidorsky trata específicamente del método pragmatista en metafísica y ética desde las figuras de James y Peirce. E. Rochberg-Halton dirige su artículo a la actitud pragmática en la investigación científica en relación al método y lógica del descubrimiento. M. Nadin hace un pormenorizado estudio en relación a la semiótica y al célebre triángulo de significación. I.L. Horowitz estudia las contribuciones del pragmatismo a la sociología del conocimiento y a la estructura de la ciencia social. C.F. Gethmann ve las tendencias pragmáticas en la filosofía alemana de comienzos de siglo y el derrumbamiento que se produce de la filosofía de la conciencia; y las modificaciones que en teoría del conocimiento implican Mach, Husserl y Heidegger. P. Janich se ocupa de la fundamentación pragmática de las ciencias de la naturaleza que hacen el constructivismo y el operacionalismo y, finalmente, H. Lenk y M. Maring analizan los elementos pragmáticos en la filosofía de Popper y en el racionalismo crítico: el elemento pragmático está a la base de la teoría de Popper. Al rechazar el verificacionismo, la fundamentación absoluta y segura del conocimiento queda como imposible; influido por Poincaré y Duhem interviene un elemento convencionalista en el fondo de su teoría, pues las proposiciones básicas, desde las que se estructura la posibilidad de falsación son admitidas convencionalmente y pueden ser revisadas desde otras posturas.

La tercera y última sección titulada «nuevas sistematizaciones» recoge los artículos elaborados por G. Meggle sobre la semántica pragmática de Wittgenstein a partir de su teoría de juegos del lenguaje. R.M. Martin sobre Carnap y los orígenes de la pragmática sistemática. A. Rapaport revisa la figura de A. Korzybskis y su semántica general. T. Pszczolowski se ocupa de la praxeología de Kotarbinski. A. Rapaport en una segunda contribución da cuenta de las teorías de aproximación sistemática a la realidad y finalmente H. Stachowiak cierra el volumen con un artículo sobre el neopragmatismo como paradigma filosófico y contemporáneo que abre la puerta ya al tercer volumen que se ocupará de una pragmática filosófica general y que cuando ustedes lean estas líneas estará ya publicado.

A todos los artículos sigue una selecta bibliografía y unos amplios índices de nombres y materias cierran la obra.— F. JOVEN.

MAINBERGER, G.K., *Rhetorica II. Spiegelungen des Geistes. Sprachfiguren bei Vico und Lévi-Strauss* (= *Problemata* 117), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, 14,5 x 20,5, 336 p.

El primer volumen que se ocupaba de la teoría retórica clásica en Aristóteles, Cicerón y san Agustín ya fue recensionado en esta revista. El segundo volumen da un salto en la historia y se centra en Vico y Lévi-Strauss. Parecería a simple vista que la retórica habría desaparecido en nuestra sociedad, sin embargo no es así. En la cultura postmoderna de la civilización postindustrial la retórica se ha diluido bajo mil formas y conceptos y está presente con otros nombres y condiciones. En el parlamento y la administración, en escuelas y medios de comunicación se dejan ver las trazas de la retórica. Nuestra vida cotidiana está marcada por la técnica y por la producción, uso e intercambio de miles de objetos, objetos sugestivos, que atraen y atrapan a los sujetos. La teoría de este proceso es todavía la retórica, pues los objetos valen como arte, herramienta o producto de serie industrial que se utiliza, pero tienen identificado con ese valor «de contenido» el valor «sentido» que es dado desde el mercado o la propaganda y que da plausibilidad y aceptación a su uso. Ésta es esencialmente cualidad retórica. Nunca se habría dado en la historia como ahora una retorización de los objetos que permite que los deseos del sujeto sean activados y extendidos por el encuentro con las cosas. El autor ve en Vico el origen de todo este proceso que ha culminado en la sociedad actual. Están en Vico las huellas de una retórica que cambia frente a la clásica. El hombre que se construye a sí mismo como dueño de su medio circundante. En Vico aparece la retórica como fuerza directora en el cambio de paradigma del mundo antiguo y medieval sostenido desde una metafísica necesaria, al mundo moderno amparado en un paradigma de racionalidad crítica y dentro del cual el sujeto se encuentra inmerso en el mundo no necesario de la historia. El hombre como dador de sentido, no como receptor de un sentido marcado desde la lejanía, y por ello originando una retórica diametralmente distinta. Lévi-Strauss se podría asociar al concepto de razón de Vico y comprendería el mito como un producto espiritual de origen retórico. Sólo este paso es el que hace posible integrar el pensamiento salvaje dentro de la historia de la razón. Una racionalidad conjetural y provisoria —postmoderna— asumiría el papel central en el universo del conocimiento. La retórica quedaría pues como análisis de esta nueva racionalidad, siendo así autoexplicación del homo loquens. Se convertiría en actividad dadora de sentido, en un universo histórico, finito y contingente. Todo ello invita a delinear desde ahí una nueva filosofía de la finitud humana.

Libro interesante y difícil de leer que invita a la reflexión sobre la situación actual del pensamiento por más que el título a simple vista parezca indicar todo lo contrario.— F. JOVEN.

JONES, H.O., *Die Logik theologischer Perspektiven: eine sprachanalytische Untersuchung* (= *Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie* 48), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985, 15,5 x 23, 246 p.

Este libro, terminado hacia 1981, es una tesis de habilitación presentada en la Universidad de Mainz. Su autor, neozelandés, doce años profesor en Alemania y colaborador de D. Ritschl, murió en 1985 a los 46 años de edad. Los temas de la obra son la filosofía de la religión y el problema del lenguaje religioso dentro de la corriente analítica. ¿Cómo desarrollar una teología natural postanalítica tras las críticas que desde la filosofía del lenguaje se han hecho a lo religioso? Parece que es imprescindible presuponer un perspectivismo, es decir, una correlación entre el punto de vista individual y la realidad del mundo. Según esto, el lenguaje religioso no es el simple uso de palabras, sino un hablar desde un determinado punto de partida, desde una experiencia básica que instala en el mundo y que condiciona la visión del mundo. Para comprender dicho hablar se debe compartir, por lo menos en parte, dicho punto de partida y estar de acuerdo con sus criterios y reglas. Se debe adquirir dicha perspectiva.

La primera parte del libro revisa los principales autores de la filosofía de la religión anglosajona que caerían bajo este calificativo de perspectivistas. Comienza con Wisdom y su famoso artí-

culo *Gods.*, para él los enunciados de fe no pueden ser considerados como hipótesis experimentales aunque sí como hipótesis susceptibles de cierta vaga comprobación. Mucho más de lleno entra Hare en la corriente con su concepto de *blik*. La fe ya no es un sistema de enunciados, ni de hipótesis, sino una imagen, concepción del mundo, una toma de postura que tiene cierto carácter prescriptivo y que incluye expectativas empíricas. Estas imágenes o «blik» no dejan actuar a ningún intento de falsación, determinan el mundo en que vivimos y dependen de procesos sociales y espirituales no científico racionales. Un «blik» o imagen religiosa se formula en expresiones, que no son enunciados. ¿Cómo distinguir las imágenes cuerdas de las locas? Flew ante estos problemas plantea de forma más radical las cosas: si no hay posibilidad de falsación no hay sentido en las afirmaciones religiosas. Hick elabora una teoría de la fe dentro de una teoría más general de la experiencia. La fe como experiencia interpretativa de la realidad. No admite ni la carencia de contenido cognitivo de las expresiones religiosas (Hare), ni las críticas de Flew. Está convencido Hick de que la concepción del mundo teísta bajo ciertas experiencias puede ser verificada y elaborada su clásica postura de la verificación escatológica recientemente reformulada por I. Dalferth. Los enunciados religiosos tendrían un carácter cognitivo, al menos en esperanza, o como anticipación de futuro. I. Barbour introduce la idea de modelos religiosos al modo de los paradigmas científicos. Las afirmaciones religiosas tienen una función cognitiva, pues dan una visión del mundo y una interpretación de la historia, a la vez tienen una dimensión no cognitiva en cuanto son fruto de instalaciones previas ante la realidad. No hay ningún tipo de experiencia que no sea interpretada; si esto ocurre así en la ciencia no tiene sentido plantearse una verificación absoluta de los enunciados de fe. Existe en lo religioso una interacción mutua de creencias interpretativas y de experiencias fundamentales.

La segunda parte es un análisis del pensamiento de Wittgenstein. Lenguaje y realidad se encuentran entrelazados. Nuestro lenguaje nos hace ver la realidad de cierta forma. Cada juego de lenguaje nos permite una lectura distinta del mundo. La tercera sección del libro nos ofrece algunos usos teológicos de estas posturas perspectivistas. Va desarrollando las posiciones de M. Polanyi, D. Kaufman y P. van Buren. El libro termina con un apéndice sobre Kuhn y sus «segundos pensamientos sobre paradigmas» y una amplia bibliografía.

El libro está bien, es deudor de toda la corriente de análisis del lenguaje y filosofía de la ciencia hechas en las décadas de los cincuenta y sesenta. Las *investigaciones filosóficas* y el giro que dio la filosofía de la ciencia con Kuhn, Lakatos, etc. hizo posible plantear las cosas de forma muy distinta a la hora de hablar de los enunciados religiosos. ¿Es satisfactorio este modelo? Posiblemente hoy habría que replantearlo; las nuevas posturas en filosofía de la ciencia y en pragmática del lenguaje quizá permitieran ahora desarrollar un análisis del lenguaje religioso que dé más razón del contenido semántico de las expresiones de fe. A decir verdad, limitarse a esperar la verificación escatológica del propio punto de vista es mucho esperar.— F. JOVEN.

TORRANCE, T.F., *Reality and scientific theology* (=Theology and science at the frontiers of knowledge 1), Scottish Academic Press, Edinburgh 1985, 14 x 22,5, XVI + 206 p.

La colección «Teología y ciencia en los límites del conocimiento» dirigida precisamente por Th. Torrance pretende ofrecer interpretaciones interdisciplinarias y creativas que traten de efectuar una nueva síntesis entre ciencia y teología, de forma que se supere ese tradicional hiato existente entre fe y razón, teología y ciencia. Éste es el espíritu que la animaba en sus comienzos y es el mismo que mantiene hoy cuando ya lleva publicados una serie de excelentes trabajos. El director de la serie abrió personalmente la colección con este libro que es la revisión de unas conferencias —The Harris Lectures— dictadas en 1970 en la universidad de Dundee y posteriormente vueltas a impartir en la universidad de Edinburgo. La obra está escrita bajo la convicción de que el conocimiento de Dios es el acto básico del entendimiento humano y la fe, en su aspecto intelectual, es la adaptación de la razón como respuesta a la llamada que Dios nos hace por medio de su Palabra. El primer capítulo intenta aclarar las diferencias entre la concepción clásica del conocimiento y la moderna aproximación constructivista y hacer ver que la fe cristiana pide considerar la conexión

entre las estructuras racionales del universo y su fuente en la trascendente racionalidad de Dios. El segundo capítulo se dedica al estatuto de la teología natural dentro de esta nueva perspectiva. En el tercero se habla de la teología como ciencia de Dios. La teología es una investigación positiva y progresiva, conocimiento de Dios procediendo bajo la determinación de su autorrevelación pero dentro de los límites de nuestra racionalidad creada. «El coeficiente social del conocimiento» es el título del cuarto capítulo y se preocupa de la comunidad y reciprocidad desde la que brota el conocimiento de Dios. Es discutida la relación que los logros científicos tienen a las estructuras comunitarias y paradigmas con las cuales pensamos y nos expresamos. El capítulo quinto se dedica a la estratificación del conocimiento científico y a la jerarquía de verdades que brotan dentro de él. En el pensamiento teológico ocurre algo similar. El último capítulo es una reflexión sobre la estructura trinitaria. Es el libro de un teólogo y científico que se replantea una y otra vez la razonabilidad de la fe y que trata de construir una teología que no prescinda de lo que la racionalidad y metodología científicas nos enseñan.— F. JOVEN.

KLIEMT, H., *Moralische Institutionen. Empiristische Theorien ihrer Evolution* (= Alber-Broschur Philosophie), Karl Alber, Freiburg/München 1985, 20 x 12,5, 279 p.

Tesis de habilitación defendida en Frankfurt que pretende contribuir a la discusión actual sobre los aspectos fundamentantes de las instituciones sociales en el marco de una teoría social individualista y tomando en cuenta las raíces históricas y filosófico-morales que tal fundamentación tiene en el empirismo anglosajón. La tesis pretende, en primer lugar, ver el desarrollo histórico que ha desembocado en una determinada concepción de las instituciones sociales y de las instituciones morales, desde la interpretación que sobre la naturaleza humana ha mantenido el empirismo y, en segundo lugar, elaborar una aportación nueva sistemática de dichos logros. Como es evidente, no sólo tiene importancia el tema para la filosofía política, sino también para la ética y toda la filosofía práctica en general. El libro comienza analizando la teoría empirista clásica sobre las instituciones sociales que se encuentra en Hobbes, la réplica que implica la postura de Shaftesbury y el modelo que Hume definitivamente establece. En una segunda parte se centra en las aportaciones del darwinismo social y el pensamiento del evolucionismo social clásico. Termina con una aproximación sistemática al problema de la institucionalización de los ordenamientos normativos. Una bibliografía y unos índices de autores y materias cierran la obra.— F. JOVEN.

WEGER, K.H., *La crítica religiosa en los tres últimos siglos. Diccionario de autores y escuelas*, Herder, Barcelona 1986, 12 x 20, 404 p.

Dirigido por K.H. Weger se publicó originalmente en alemán en 1980 este diccionario bajo los auspicios de la Escuela Superior de Filosofía de la facultad filosófica de los jesuitas en Munich. A él aportan sus contribuciones prestigiosos profesores de filosofía y teología fundamental de distintas facultades y países. Los artículos van alfabéticamente autor por autor dando una sucinta información biográfica y resumiendo los fundamentos de la crítica a la religión que realiza. Al final de cada uno se indica una bibliografía básica para profundizar en su pensamiento. El libro termina con una bibliografía general de obras publicadas con posterioridad a 1970 sobre crítica de la religión. Un cuadro cronológico y un índice de conceptos y de autores tratados cierra la obra. Hay que agradecer que el traductor indique la existencia, en su caso, de traducciones españolas de los trabajos citados. Es una obra que a pesar de su esquematismo y brevedad, o precisamente por ello, puede ayudar perfectamente a una primera aproximación a las críticas que se han hecho a lo religioso a partir de la ilustración. Libro para consulta rápida que muy bien puede servir a profesores de religión y alumnos en la preparación de sus temas.— F. JOVEN.



ZIRKER, H., *Crítica de la religión* (= Biblioteca de teología 4), Herder, Barcelona 1985, 12 x 20, 253 p.

Hoy en día, cuando se intenta extender la formación teológica a un público mucho más amplio que el estrictamente eclesial, son bienvenidas colecciones como ésta que presenta Herder, de la cual lleva publicados más de una decena de volúmenes, traducción de la colección «Leitfaden Theologie» que la editorial Patmos de Düsseldorf empezó hace ya una decena de años. Bien resumidas, en lenguaje conciso y sencillo, el autor pasa revista a los condicionamientos sociales que han hecho surgir la crítica de la religión moderna y analiza las críticas clásicas de Comte, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud y la filosofía analítica. La crítica de la religión que todas estas corrientes hacen se ha introducido en la teología misma como estímulo en un sentido doble: como escándalo que irrita y desafía, como estímulo que estimula a la reflexión. Un buen libro de bolsillo que introduce en el tema y puede proporcionar una buena iniciación a todo aquel que quiera repensar más profundamente su fe.— F. JOVEN.

DAIBER, K.-LUCKMANN, T. (ed.), *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie* (= Religion, Wissen, Kultur. Studien und Texte zur Religionssoziologie 1), Kaiser, München 1983, 14,5 x 20,5, 261 p.

Este libro nos presenta las corrientes actuales de sociología de la religión en habla alemana. Constituyen los artículos las ponencias, reformadas, de un congreso mantenido en Venecia en 1979. Con anterioridad habían sido publicadas en una forma reducida en la revista *Social Compass*. El primer artículo es de C. Seyfarth, *La discusión sobre la sociología de la religión de Max Weber desde los años sesenta en Alemania Occidental* plantea la recepción que se ha hecho en las últimas décadas de la teoría de Weber, especialmente en relación a él se ha tratado el tema de la secularización aunque Weber no tuviera formulada una teoría explícita sobre ella. Desde su inspiración se ha intentado analizar la problemática de la secularización en las sociedades occidentales, especialmente desde sus contribuciones al estudio de los procesos de racionalización de la acción social y del carisma. La segunda contribución es de I. Mörth, *La sociología de la religión como teoría crítica*, da un repaso a las tesis de Marx y Engels sobre la religión y después pasa a revisar los análisis de la Escuela de Frankfurt. Finalmente ve las asunciones que de estas críticas se han hecho en Teología (Teología de la liberación) y en una crítica del papel de la Iglesia en cuanto institución social. V. Drehsen, *Continuidad y cambio de la religión* estudia los análisis estructural-funcionales en la sociología de la religión alemana desde 1945, especialmente la influencia de Parsons. Divide su contribución en dos partes, una sobre la recepción del análisis estructural-funcional y otra más sistemática sobre el papel de la religión discutido en el marco de una teoría de la sociedad. T. Schöfthaler, *Paradoja de la religión* revisa la contribución de la teoría de sistemas al estudio del hecho religioso. En un artículo muy bien estructurado profundiza en el pensamiento de N. Luhmann. W. Fischer y W. Marhold con *El concepto de interaccionismo simbólico en la sociología de la religión alemana* investigan el trabajo sociológico que se ha preocupado de la vida diaria creyente, de los sistemas de creencias y concepciones, de los símbolos religiosos que posibilitan la interacción social de los miembros de las Iglesias y el proceso de adquisición de identidad creyente y de integración. K. Gabriel, *Sociología de la religión como sociología del cristianismo*, estudia las corrientes que se desvinculan de un concepto de religión general y se preocupan de la posibilidad de formas sociales de tradición cristiana desarrolladas sin integración eclesial. Su tema de estudio es precisamente la institucionalización eclesial del cristianismo. I. Lukatis, *Investigación empírica sobre la religión en Alemania occidental, Austria y la Suiza de habla alemana*, da un repaso a los estudios empíricos más importantes habidos en la década de los setenta. El libro termina con una conclusión final de T. Luckmann. Es importante destacar en esta obra la gran cantidad de información bibliográfica que aporta. No sólo porque en cada artículo existe una bibliografía muy completa sobre el tema estudiado, sino porque al final V. Drehsen expone una amplia bibliografía general estructurada por temas.— F. JOVEN.

O'MEARA, D.J. (ed.), *Michael Psellus. Philosophica minora. II. Opuscula Psychologica, Theologica, Daemonologica*, Teubneri, Leipzig 1989, 14,5 x 20, griego XXXIV-233 p.

Se presenta en esta obra una edición crítica de los opúsculos filosóficos de Miguel Psellos. Psicología, teología y demonología aparecen en pequeños trataditos con reflejo casi exclusivo de las correspondientes teorías griegas sobre estos temas. El editor, O'Meara, ha tenido en cuenta criterios didácticos en la clasificación de los opúsculos. El aparato crítico es magnífico, acompañado como va, según el sistema teubneriano, de citas foráneas y de autocitas, lo que hace más inteligible y contextualizado el texto. En el *conspectus codicum* vemos que, al lado de códices ya clásicos en elencos críticos del texto, se insertan los matritenses del siglo XIV y XVI, así como los escorialenses del conde Jorge de Corinto, los de Diego Hurtado de Mendoza y los de Francisco Patricio, según la clasificación antigua y la de Gregorio Andrés. La bibliografía moderna sobre Psellos no aparece más que en notas de pie de página de la introducción. En otras ediciones textuales se suele hacer, según el modelo de Teubner, en visión actualizada cronológicamente o en una breve sinopsis. Los índices, tanto el onomástico como el temático de vocabulario son muy buenos.— J. COSGAYA.

VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara* (= Historia, Ciencia y Sociedad 216), Península, Barcelona 1989, 13 x 20, 335 p.

El autor es ya bien conocido como animador del pensamiento postmoderno. La postmodernidad se ha propuesto por sí misma y poco a poco, sin que nadie pueda alejarla de la vida actual a pesar de los pesares. Por lo menos en cuanto al método, la modernidad ha terminado. Sus fines y valores parecen menos discutibles. Y esto es así porque el método moderno ha sido la violencia y la imposición; el método de la burguesía. Lo decía Nietzsche en la genealogía de la Moral, II, 9, citado por nuestro autor en la página 306 del escrito que presentamos: «'Todo nuestro ser moderno, en tanto no es debilidad, sino poder y conciencia de poder, se presenta hoy como pura *hybris* e impiedad (...) *Hybris* es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos e ingenieros; *hybris* es hoy nuestra actitud con respecto a Dios, quiero decir, con respecto a cualquier presunta tela de araña de la finalidad y la eticidad situadas por detrás del gran tejido-red de la causalidad (...); *hybris* es nuestra actitud con respecto a *nosotros* pues con nosotros hacemos experimentos que no nos permitiríamos con ningún animal y, satisfechos y curiosos, nos rajamos el alma en carne viva'». Tenemos aquí otro escrito de G. Vattimo que después de su análisis de Heidegger y su metafísica de la fuerza, nos adentra en un nuevo Nietzsche capaz de fundamentar una vez más, después de muchas cuestiones del estructuralismo y las aventuras de la diferencia, un nuevo mundo de pensamiento y de vida: la filosofía postmoderna.— D. NATAL.

HELLER, A.-FEHER, F., *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural* (= Ideas 10), Península, Barcelona 1989, 14 x 20, 302 p.

La postmodernidad es otra historia, otra política, otra moral, otra metafísica, otra religión y otra vida. La postmodernidad es el fin de la historia, el final de la historia como confrontación de fuerzas brutales (por sus *brutos* los conoceréis dice irónicamente W. Burroughs) y del protagonismo de las grandes potencias. Es el final de las políticas de los redentores, los grandes poderes que vienen a redimirnos pero desgraciadamente siempre nos explotan. Se trata también de otra moral, una ética propositiva y no impositiva que era solamente la correa de transmisión oculta del poder establecido. Se trata de otra metafísica, el final de la metafísica de la fuerza, que teorizaba hasta los orígenes lo que ocurría en la explotación de las fábricas y de los campos de guerra. Se trata del fin de la violencia de la verdad, también por eso la huida de la religión brutal y sus dogmas apabullantes ante los que el pobre creyente solamente debía sucumbir para no verse arrojado a las tinieblas exteriores y al infierno. También el hombre postmoderno aspira a otra vida, a una vivencia

menos sistematizada y urgente, menos standarizada y urgida. La postmodernidad es el fin de la era industrial compulsiva, de la democracia siempre vigilada, de la educación de la letra con sangre entra. Pero la postmodernidad no es el caos del fin de los tiempos, sino un nuevo futuro para el hombre en que los ideales de la modernidad no serán obligatoriamente perseguidos por la violencia. De estas cosas, y otras muchas más, nos hablan A. Heller y F. Peher, a los que la historia ha dado razón en vida, lo que ciertamente no es poco.— D. NATAL.

MINC, A., *La máquina igualitaria. Crisis de la sociedad del bienestar*, Planeta, Barcelona 1989, 13 x 21, 265 p.

La persona y la obra de Alain MINC son en sí mismas paradójicas: industrial y periodista, capitalista e intelectual, refleja en sus numerosas publicaciones un pensamiento contrario a lo que, al menos a primera vista parece evidente o es comúnmente aceptado. Y el autor parece complacerse en el juego.

Si ya en una de sus obras anteriores, *El desafío del futuro*, unía su voz a la de los defensores de la era postindustrial, surgida del agotamiento de la sociedad del «Welfare State», y preconizaba la aparición de la «sociedad invisible de los equívocos», que actúa al margen de las instituciones y del propio sistema social vigente, y en la que la misma destrucción es creadora; en la máquina igualitaria amplía su crítica a la sociedad del Estado Providencia, que no sólo no ha sido capaz de solucionar las desigualdades tradicionales sino que ha favorecido la aparición de otras nuevas. «El Estado providencia ya brilla como un astro muerto». Si bien el sueño igualitario conserva su valor, no es poniendo frenos sino siguiendo el juego del mercado, de la movilidad social, la fluidez, la competencia o la selección, como se dará a ese sueño todas las posibilidades de convertirse en realidad. No obstante, todos los agentes sociales «—de izquierdas, lo que sería normal, pero también los de derechas, lo cual es más paradójico— no han cejado en su empeño por mejorar y reforzar los dispositivos igualitarios; los primeros por convicción, los segundos por miedo, a veces sublimado, al desorden» (p. 11).

Una de las características que regulan la vida económica de una nación, y entre ellas las fiscales, es la de producir efectos no buscados por el legislador e, incluso, contrarios. En principio, nada parecería más justo y lógico desde una política social, que un salario mínimo interprofesional elevado, una congelación de los salarios altos y un impuesto progresivo: que los estratos deprimidos ganen más, y que paguen más quienes más tienen. Pero en el mundo de las realidades, el primero puede fomentar el paro, y la imposición progresiva incrementar los incentivos para evitar el pago de impuestos, bien sea reduciendo el trabajo y el esfuerzo, bien con una mayor defraudación que, cuando más altos sean los tipos de gravamen, más rentable resulta para el contribuyente. Además, los porcentajes de los impuestos progresivos no suelen atenerse a criterios objetivos, sino basarse en la discrecionalidad política, con lo que se crea una gran incertidumbre y falta de garantías en los contribuyentes. A similares conclusiones parece llegar el informe que acaba de publicar en Francia el Centro de Estudios sobre Ingresos y Costos (CERC) dirigido por el socialista Nicole Questiaux.

Debido a estas y otras conclusiones, se empiezan a oír voces, incluso desde posiciones consideradas «progresistas», que piden una reducción de los impuestos directos, penalizadores del ahorro, la inversión, la movilidad social y el esfuerzo personal, y que optan por los impuestos indirectos que gravan el consumo y el despilfarro y, en especial, sobre las «drogas legales» y los combustibles, en razón de que su uso produce un coste social —en medicinas, asistencia sanitaria, medidas anticontaminantes—, que deben ser sufragados por quienes disfrutan de esos «vicios».

¿Pensamiento neoliberal duro? ¿Paradójico? ¿Escandaloso? ¿Crimen de lesa ideología? Quizá, pero propone soluciones. De todas formas, esta obra obtuvo el premio «Aujoud'hui», 1987, y ha estado 26 semanas en la lista francesa de «best-sellers».— F. RUBIO.

GARCÍA ESCUDERO, J.M., *Vista a la derecha. Cánovas, Maura, Cambó, Gil Robles, López Rodó, Fraga*, Rialp, Madrid 1988, 15,5 x 23, 318 p.

García Escudero ha dedicado buena parte de su vida literario-cultural al estudio y divulgación del pensamiento político español. Baste recordar dos de sus obras: *Historia política de las dos Españas* y *Los españoles de la conciliación*.

Vista a la derecha la dedica específicamente al pensamiento liberal-conservador que, pese a ser tachado de «delirio reaccionario» y anacronismo por muchos, él considera válido en nuestra sociedad, como lo es en la británica o alemana, por ejemplo. Y es que a España llegan con retraso y a destiempo las «citas del mundo moderno». Si hemos seguido siempre, aunque con retraso, los pasos de los europeos, lo haremos así en el futuro «cuando los españoles descubran que la libertad y la iniciativa individuales son más eficaces que la estratificación (...) la corriente profunda de la historia, que en su día condujo al triunfo del socialismo, lleva ahora hacia su relevo» (p. 310). El respeto a la realidad triunfará sobre el «utopismo izquierdista».

¿Cómo explicar entonces que la «pasada» por la izquierda se esté convirtiendo en una «instalación» de la izquierda en nuestra sociedad? Esta situación se debe, según el autor, no sólo a la fuerza del socialismo que, aunque tarde y «chapucosamente» ha sabido tener su Bad Godesberg, sino a la debilidad y división de la derecha con el auténtico «suicidio colectivo» que significó el hundimiento de la UCD. La derecha actual ha perdido a la sociedad al perder primero al mundo intelectual y después al mundo obrero; el mundo rural y la clase media tradicional han sido absorbidas por la nueva clase media «hedonista y consumista, de corazón conservador, pero de cabeza progresista» (p. 12). La Iglesia, el ejército y la banca, han dejado de ser las tres columnas sobre las que descansaba la derecha. La consigna «España es diferente» no se refiere sólo al «cambio de piel» sino al surgimiento de una sociedad nueva.

La derecha española actual debe volver a las raíces de la derecha tradicional y, al mismo tiempo, moderna y occidental, basada en los siguientes fundamentos: libertad e iniciativa de los individuos y de los organismos sociales centrados en la persona; Estado más «intenso» que «extenso», más «fuerte» que «grande», orientado hacia el orden social y la seguridad ciudadana; moral «permisiva», civilizada y no agresiva; secularidad moderna, pluralismo y aconfesionalidad religiosa, aunque enraizada en un humanismo de inspiración cristiana; desenganche de la añoranza del régimen autoritario anterior; superación del complejo de inferioridad; en una palabra, «relanzamiento de un auténtico pensamiento conservador para nuestro tiempo». Y debe, asimismo, aprobar sus asignaturas pendientes: mayor preocupación por la política social y superación de la «tentación de la dictadura» y extremismo que existe en sus bases.

El estudio de Cánovas ocupa la primera parte de este libro, y el de Maura, Cambó, Gil Robles, López Rodó y Fraga la segunda. El autor prefiere que hablen ellos a hablar él. Por tratarse de un libro de doctrina política y de ámbito nacional —y no de historia política— no se incluyen personajes como Plat de la Riba, Sagasta o Adolfo Suárez.

Personalmente, creemos apreciar una caracterización excesivamente negativa de la socialdemocracia y del socialismo tanto español como europeos, y una concepción un tanto maniquea de la realidad. Aunque se ponga en boca de Gregorio Marañón y Aranguren, respectivamente, no es verosímil afirmar que «la revolución es siempre un retorno a la barbarie; necesaria y fundamentalmente, un tejido de crímenes», o que «la política realista, la política de lo posible, es siempre política de derechas» (pp. 21 y 22). Bastante tiene la derecha actual con aprobar sus asignaturas pendientes y hacer posible que el ser conservador deje de ser un problema en España.— F. RUBIO.

MARTÍ TUSQUETS, J.- MURCIA GRAU, M., *Conceptos fundamentales de drogodependencia*, Herder, Barcelona 1988, 14 x 21,5, 174 p.

Los señores Martí Tusquets y Murcia Grau son, respectivamente, profesor titular de psiquiatría y especialista en psiquiatría y psicología social de la Universidad de Barcelona.

Como bien indica el título, nos ofrecen un libro configurado como glosario, tipo diccionario temático—, con una serie de términos fundamentales en el campo de las toxicomanías que permiten una lectura independiente y arbitraria, aunque no por ello inconexa. Está dirigido a todos los profesionales de las «ciencias de la salud»: médicos, psicólogos, sociólogos, asistentes sociales y enfermeras, «pero muy especialmente a los más directamente afectados: los jóvenes y sus familias, cuyo drama personal hemos vivido a diario en los últimos quince años» (p. 17).

Se parte de los presupuestos siguientes: a) La toxicomanía, en sus diversas variantes, constituye en la actualidad y en todas las sociedades desarrolladas una verdadera «epidemia», tanto por el número de víctimas que produce —sólo superadas por las drogas institucionalizadas, como el tabaco y el alcohol—, como por su dramática repercusión en el ámbito de la familia, el trabajo y la sociedad. Se pretende informar de aquello que es básico para una sanidad ecológica.

b) La drogodependencia será vencida únicamente mediante el esfuerzo mancomunado de todos los profesionales de la «ciencia de la salud» que, mediante métodos científicos, sean capaces de conocer, investigar, diagnosticar, establecer la terapia adecuada e identificar los grupos de riesgo, frente a los «traficantes de la salud», a los «nuevos curanderos» del siglo XX.

c) «La pedagogía sanitaria preventiva» cumplirá plenamente su función cuando permita al sujeto una libre elección responsable en la edad adulta, superando así los mecanismos psicológicos de dependencia basados en «la necesidad de afirmación personal y de identificación proyectiva grupal».

d) Si la drogodependencia no puede catalogarse como conducta delictiva —aunque pueda inducir a ella—, también es difícil calificarla de enfermedad en el sentido estricto de la palabra, a pesar de su alta incidencia en la mortalidad. Los estudios epidemiológicos han demostrado que se trata de una forma de conducta humana, de un estilo de vida que amenaza al individuo, a su familia, a la comunidad y a la sociedad en general.

En resumen, esta publicación desea ser al mismo tiempo texto de estudio, de investigación y análisis y vocabulario accesible a un buen número de lectores a los que proporciona, además, una selecta bibliografía.

Nos extraña no haber encontrado referencia alguna a valores trascendentes y/o específicamente éticos —si exceptuamos, quizás, la libertad—, sobre todo teniendo en cuenta la perspectiva personalizadora y humanista en que parece moverse la obra. ¿O es que se juzga que éstos son incompatibles con los métodos científicos?— F. RUBIO.

## Historia

GARCÍA Y GARCÍA, A., (ed.), *La Universidad Pontificia de Salamanca. Sus raíces, su pasado, su futuro* (= Estudios 117), Universidad Pontificia, Salamanca 1989, 17 x 23, 413 p., 22 cuatricromías y 59 grabados.

En esta obra dirigida por el P. Antonio García y García, se hace un estudio bastante completo de la Universidad Pontificia de Salamanca con sus antecedentes e influencia en América, especialmente en el siglo XVI. En el Concordato de 1851 se acordó que quedasen suprimidas en 1853 las facultades de teología existentes en las Universidades de España. Después de algunos conatos fallidos, se logra su restauración en 1940, a cuyas raíces se dedican los dos primeros capítulos de los ocho de que consta este volumen. El capítulo 3.º se dedica a la «organización e infraestructura» con la historia del edificio de la Clerecía. En los restantes capítulos se hace un compendio de los 50 años de historia en este orden: cap. 4.º «Los estudiantes»; cap. 5.º «Profesores»; cap. 6.º «Enseñanza» en sus diversas facultades hasta el número 8 con sus «institutos, escuelas, cátedras y fundaciones»; cap. 7.º «Investigaciones y publicaciones» y cap. 8.º «Centros relacionados con la Universidad Pontificia», concluyendo con un epílogo de G. Pastor Ramos, autoridades de la Universidad, doctores *Honoris causa*, listín telefónico e índice sistemático. Toman parte 27 autores, notándose la ausencia del querido profesor y amigo, Dr. Lamberto de Echeverría, que se adelantó

a este volumen con su *Presentación de la Universidad de Salamanca* (1985). Su lectura se hace agradable, especialmente a los que hemos estudiado en esa Universidad y tenemos los nombres escritos en sus piedras amarillentas por la pátina del tiempo y con un retazo de nuestra vida. Se felicita al director de esta obra, amigo y profesor, A. García, representante de España en la *International Commission for the Universities*.— F. CAMPO.

LOVETT, A.W., *La España de los primeros Habsburgos (1517-1598)*. (= Labor Universitaria. Monografías). Labor, Barcelona 1989, 14 x 21, 351 p.

Con el nieto de los Reyes Católicos, llamado Carlos de Gante, comenzaba en España el gobierno de una estirpe extranjera: la de los Habsburgos. El primer Carlos de España recibió este nombre acaso en recuerdo de su bisabuelo Carlos *el Temerario*, duque de Borgoña. Por sucesivas herencias iba a ser el monarca más poderoso del orbe y España, con él y luego con su heredero Felipe II, ejercería la hegemonía espiritual y política en toda Europa, para la cual la habían preparado Isabel y Fernando.

Pues bien, éste es, en resumen, el contenido de la obra del profesor A.W. Lovett, realizada de acuerdo con las modernas teorías y avances de la historiografía española. Temas como la conquista de México y del Perú, la unidad religiosa, la Inquisición, la Armada Invencible, la revuelta de los Países Bajos, la demografía y la economía, son tratados en esta obra con gran rigor científico e histórico.

El estudio trata, igualmente, de las regiones de la Península como entidades separadas y no como simples apéndices de Castilla. Interés especial ofrece el capítulo dedicado a la herencia étnica de España y a la incapacidad de la sociedad cristiana para asimilar a las comunas judía y morisca. Igualmente el tema vidrioso de la Inquisición el Dr. Lovett lo presenta sin sensacionalismos y en un contexto claro de la contrarreforma, que es como hay que estudiarlo y entenderlo.

El propósito del autor, al tiempo de escribir esta obra, ha sido presentar, en beneficio del lector de habla inglesa, los resultados de los trabajos históricos sobre la península ibérica, que tanta importancia han adquirido en los últimos años.

Profundo conocedor de la sociedad española del siglo XVI, ha puesto rigurosamente al día la versión original inglesa, adaptándola al lector español. De la traducción fiel y correcta se ha encargado Montserrat Rubió i Lois.

Lo único que siente el doctor Lovett es que no haya sido capaz de expresar más adecuadamente —dice con una modestia que le honra— la importancia de la historia de España con la cual le unen lazos tan antiguos.— T. APARICIO LÓPEZ.

GÓMEZ CANEDO, L., *Pioneros de la Cruz en México. Fray Toribio de Motolinía y sus compañeros* (= Grandes Evangelizadores de América. BAC Popular 90), pres. C. Amigo Vallejo, Madrid 1988, 11,5 x 19, 221 p.

Es éste un logro de la infatigable labor del americanista P. Lino Gómez en el que nos da a conocer la historia de los orígenes de la evangelización cristiana de Méjico, según fue llevada a cabo por los doce apóstoles franciscanos desde su arribada a aquellas tierras en el año 1524. Aunque siempre descuella la figura de Fray Toribio de Motolinía ¡de Benavente!, como así queda registrado desde el título, todo el libro puede decirse que es una biografía colectiva de ese grupo franciscano. Obra escrita con garbo y que se lee con facilidad al estar dedicada, como toda esta colección, a un público que no le interesa tanto la erudición farragosa como el acercamiento entrañable a personas que abrieron caminos nuevos en la historia diaria de la evangelización.— J. ÁLVAREZ.

FR. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Brevísima Relación de la destrucción de África. Preludio de la destrucción de Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización* (= HIDEVA. Los Dominicos y América 3), est. prel., ed. y notas I. Pérez, San Esteban, Salamanca 1989, 15,5 x 20, 298 p.

De todos es conocido ya la labor y empeño del dominico Bartolomé de las Casas en defensa de los habitantes del Nuevo Mundo, pero aquí se nos trasporta a otro Continente, al africano, porque también el dominico fue el primero que tomó la iniciativa en la defensa de los guanches y de los negros. La edición de este libro ha sido preparada y muy presentada por su hermano de Religión, el P. Isacio Pérez Fernández, que consigue con ello el meternos más en harina y en conocimiento de la siempre inagotable figura de Bartolomé. Es un trabajo muy logrado las casi doscientas páginas que preceden a la Brevísima Relación y que además va enriquecido con unos índices de nombres de personas, lugares y general que son de gran ayuda para todos.— J. ÁLVAREZ.

PORRAS CAMÚÑEZ, J.L., *Domingo de Salazar. Sínodo de Manila de 1582. Estudio introductorio, glosa y transcripción de los textos sinodales* (= Tierra Nueva e Cielo Nuevo 27), Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1988, 17 x 25, 409 p.

Hemos conocido la concepción, gestación y nacimiento de esta interesante obra, la que en cierta manera ha sido truncada en gran parte por imperativo de los Directores del Centro que ha patrocinado la publicación. Son cánones generales, válidos para todos, que es preciso aceptar. Pero por otra parte, la parte eliminada ayudaba efectivamente a comprender mejor el texto y circunstancias, premisas válidas para enmarcar en su verdadero contenido problemas que no siempre aparecen con nitidez.

El llamado «Sínodo de Manila» tuvo sin duda su ideador y patrocinador en el primer obispo de Filipinas, fr. Domingo de Salazar, de la Orden de Santo Domingo, ayudado por el jesuita P. Alonso Sánchez. Ambos personajes, además de una preparación teológica encomiable, traían una experiencia vivida en la Nueva España, unos postulados que se habían ventilado abiertamente en Juntas, en corrillos, en escritos, y esto, naturalmente, hizo que el «Sínodo de Manila» echase a andar con libertad y la suficiente eficiencia. El ambiente, sin embargo, estaba cultivado, de modo especial por el franciscano Fray Juan de Plasencia y, sobre todo, por el agustino Fray Martín de Rada (+ 1578). Éste último hubo de soportar duras críticas y frecuentes enfrentamientos con las autoridades civiles de Manila en materia de tributos y esclavitud, y con los encomenderos por asunto de confesiones.

No existe documento alguno que contenga al completo las Actas de este primer «Sínodo de Manila». Una copia hemos visto en el Archivo de la Universidad de Santo Tomás de Manila y otra en el Archivo Generalicio de la Compañía de Jesús de Roma. Ambas incompletas, y que al detalle ha conocido el autor de este trabajo. Sabemos que ha puesto la mayor diligencia en llegar a poseer el texto completo del «Sínodo», pero sus inquietudes no han podido ser recompensadas por el éxito.

La obra del Doctor José Luis Porras Camúñez es meritoria y encomiable, y creemos que aporta un buen haz de luz para interpretar las muchas dificultades que los primeros misioneros de Filipinas afrontaron en materia de conquista, pacificación, tributos y encomenderos, esclavitud y evangelización. Por eso agradecemos al Dr. Porras Camúñez el trabajo que brinda a los estudiosos y apasionados de la Historia primera de las Islas en sus aspectos civil y religioso. Una sola objeción, la que tampoco creemos podersele imputar, porque se lo recomendamos muchas veces antes de la publicación de este trabajo, y es la falta de un índice de nombres y materias principales.— I. RODRÍGUEZ.

## Espiritualidad

VERHEIJEN, L., *La regola di S. Agostino. Studi e Ricerche* (= Augustiniana. Testi e Studi V). Augustinus, Palermo 1989, 16,5 x 24, 334 p.

Se trata de la traducción italiana, por obra de B. Caravaggi, de la obra aparecida en 1980 en francés con el título *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin* en Editions Monastiques (colección Vie Monastique, n.º 8). En ella, el P. Lucas Verheijen, de reciente memoria, había recogido diversos estudios suyos, agrupándolos en tres secciones: la primera, dedicada al texto de la Regla (*praeceptum*, en la terminología del autor), precedido de un breve texto-comentario del P. Ángel Le Proust. La segunda, fundamentalmente teológica, que lleva por título: La Regla y la vida monástica de San Agustín, dividida a su vez en cuatro apartados: A. Visión teológica y concepción del monacato. B. Fecha de la Regla: referencias teológicas y espirituales. C. El misterio pas-cual y el amor por la belleza. D. El monacato en la vida de san Agustín. La tercera, más filológica, denominada: Elementos para un comentario a la Regla. En total, el lector encuentra reunidos aquí 21 títulos, antes dispersos en variedad de publicaciones, prevalentemente en la Revista *Augustiniana*, sobre todo los pertenecientes al tercer apartado. El hecho de que pocos, si es que hay alguno, nieguen al P. Verheijen el título de ser el mejor conocedor de la Regla y del monacato agustiniano, y de que aquí se encuentra gran parte de su producción al respecto, indica con suficiencia el valor del presente libro y la utilidad que puede aportar a los que por distintos conceptos pueden estar interesados en el monacato agustiniano.

La edición italiana aventaja a la francesa en la presentación editorial; la francesa, sin embargo, tiene respecto a la italiana la ventaja de los índices temático y de personas.— P. DE LUIS.

RUYSBROECK, J., *Bodas del alma. La piedra brillante* (= ICHTHYS 8), Sígueme, Salamanca 1989, 13 x 20, 195 p.

El autor es un clásico de la mística entre la presencia de la devotio moderna y su afiliación a la regla de san Agustín. Las dos obras que presentamos son de una belleza extraordinaria. Además contienen una profunda espiritualidad basada en las bienaventuranzas evangélicas, los dones del Espíritu Santo, y la vida divina Trinitaria explorada más propiamente por la mística. El autor describe los distintos pasos de la vida espiritual: incipiente, proficiente y uniente. Se basa en el salmo que dice: «Mirad, ya viene el esposo, salid a su encuentro», para determinar cada uno de los momentos de la vida espiritual, aunque como es sabido, nunca hay una etapa que esté absolutamente separada de las otras y que sea totalmente exclusiva. Felicitamos a la editorial Sígueme por publicar libros como éste, ya que son hoy más necesarios que nunca porque las experiencias fundamentales del cristianismo están casi sin estrenar, en nuestro mundo, como ya es sabido.— D. NATAL.

BALTHASAR, H.U. von, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión*, Herder, Barcelona 1989<sup>3</sup>, 14 x 21,5, 372 p.

Si ahora nos preguntamos algo más acerca de este primer cuerpo, el fondo y el alcance de la verdad por ella defendida, experimentamos la máxima sorpresa. Verdad alude a doctrina, y la doctrina, dentro de la Iglesia, nos remite a las fuentes del saber eclesial: la revelación, tal como está depositada en la Escritura y en la Tradición, y es expuesta por el magisterio y la teología. Pero en el caso que Teresa no tiene relación alguna con la teología, no sólo en su forma técnica y escolástica, más ni siquiera en su forma aplicada de la espiritualidad y escritos sobre materias de espíritu. Aparte la Sagrada Escritura, Teresa leyó ciertamente mucho. Pero cuando más se despierta la conciencia de su propia misión teológica, más radicalmente se va distanciando de todos los libros y maestros espirituales.



La autenticidad de su doctrina, que a consecuencia de ello necesita particularmente legitimarse, se deduce de aquellas notas que delatan la presencia y operación del Espíritu Santo: libertad, maestría, claridad, plenitud y alegría. Todo cristiano y, aún más, todo santo, vive una existencia teológica. Su vida es expresión de la doctrina evangélica, cuya esencia es la identidad con Cristo, de la palabra y de la vida. La misión de Teresa va más allá. Teresa está segura de su causa. Su «camino» está inmediatamente sacado del Evangelio, tal como Dios se lo ha explicado. El camino que ella señala no es un camino entre tantos otros. Es el único camino: un camino de perfección, un camino que de un modo natural reclama al hombre entero, y quiere enseñar el amor de Dios con el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas. El que no acepta este fin como fin general de la vida cristiana, nada tiene que esperar del camino particular de Teresa. Lo que Teresa construye ahora como un caminito consiste en una progresiva renuncia a todo lo que en el amor cristiano hace que este amor aparezca ante sí mismo como grande, fuerte y glorioso; a fin de que el amor, en el estado y modo de la debilidad, experimente la fuerza del amor divino; en el estado y modo de la pequeñez y de la oscuridad, represente la grandeza y la claridad del mismo divino amor. La construcción del caminito, por ende, consiste fundamentalmente en una continuada serie de renunciaciones: renuncia al propio goce del amor, a la alegría de la propia experiencia. La fe, la esperanza y la caridad han venido a ser lo que, según la voluntad de Cristo, tienen que ser: copia viva de su propio amor al Padre, que se expresa en puro servicio a la voluntad del mismo Padre.— C. BOMBÍN GRANADO.

MARTÍN DESCALZO, J.L., *Vida y misterio de Jesús de Nazaret* (= Nueva Alianza 114), Sígueme, Salamanca 1989, 14 x 21, 1307 p.

Cuando Giuseppe Ricciotti escribió la *Vida de Jesucristo*, dejó escrito que lo hizo en circunstancias extraordinarias. Transportado a un hospital de campaña, bajo un bosque de abetos, en un valle de los Alpes, allí, luchando entre la vida y la muerte, más cerca de ésta que de aquélla, oyendo el gemido de los heridos y el estertor de los moribundos, pensó que, si curaba, podía escribir una vida de Jesús. Una vez curado y restituido a la vida normal, aquella idea, lejos de atraerle, le asustaba. Pero se decidió a escribirla y la escribió.

José Luis Martín Descalzo escribe esta *Vida y misterio de Jesús de Nazaret* como queriendo pagar una deuda a George Bernanos, uno de los hombres que más han influido en su vida literaria y que murió llevándose al otro mundo el deseo de escribir una vida de Jesús.

El autor de esta obra es consciente de que todo cuanto se escriba sobre Cristo por manos humanas será forzosamente provisional. Pero él la escribe como testimonio de una experiencia que ha vivido durante varios años: había leído muchos libros sobre Cristo y, si bien se daba cuenta de que nunca podría escribir un libro científico y exegético, tenía que confesar que algunos de estos libros le dejaron vacío el corazón. Por eso decidió que este libro suyo podría tener *detrás* un caudal científico, pero habría de ser escrito desde la fe y el amor, desde la sangre de su alma, imitando, en lo posible, el mismo camino por el que marcharon los evangelios.

Es un libro escrito, principalmente, para creyentes; mas no sólo para ellos. Martín Descalzo espera que también los que no crean en Cristo, o quienes vean en él solamente a un hombre admirable, descubran en estas páginas, al menos, las razones por las que un hombre —un hombre como ellos— ha convertido a Cristo en centro de su vida.

Por eso, le gustaría que todos lo leyeran «como escribiendo el suyo», ya que cada uno debe ir haciéndose su camino y descubrir su Cristo.

Divide la obra en tres partes, como si se tratara de tres actos de un drama: una primera, más breve, lírica, narrativa, casi alegre; una segunda, en la que el lenguaje y forma se vuelven más ideológicos y meditativos; y una tercera en la que predomina el estilo tenso y dramático.

Un magnífico trabajo —como diría el obispo Iniesta— el que nos ofrece Martín Descalzo sobre la vida y doctrina del Señor, lleno a la vez de unción y de erudición; recomendable para todos, pues se bebe como agua fresca y caldea como vino fuerte.— T. APARICIO LÓPEZ.

HERRÁIZ, M., *La oración, experiencia liberadora*, (= Pedal 201), Sígueme, Salamanca 1989, 197 p.

«El cielo está enladrillado». El cielo está arriba, lejos, los ladrillos en la tierra, con nosotros.

Esta obra, en un estilo ágil, nos va descubriendo que el mundo interior, la mística en general, no está reñida con el duro trabajo de cada día. Es una manera de conjugar, la que nos presenta M. Herráiz, la contemplación y la acción.

Puede que sea una respuesta a la pregunta del ángel a aquel grupo de hombres: «¿qué hacéis mirando al cielo?». La lectura de esta obra, actual y con referencias a «los clásicos de la mística», trata a realizar, en su mejor sentido, el famoso «a Dios rogando y con el mazo dando».—

E. GONZÁLEZ ESPINO.

QUOIST, M., *Caminos de oración* (= Pedal 200), Sígueme, Salamanca 1989, 12 x 18, 253 p.

Michael Quoist pretende con este libro ofrecer una acertada propuesta para todo aquel que reconoce, en sí mismo, la necesidad de la oración, pero que por una serie de motivos diversos y normales de nuestro tiempo, no puede hacerla.

Lo primero, nos dice, que debemos advertir en la búsqueda de Dios, es que esta labor no depende de nuestros esfuerzos, intereses o medios, sino que hemos de creer que Dios nos busca primero. El paso siguiente es creer en la venida de Dios en Jesucristo resucitado y vivo y, en consecuencia, acogerlo. Y uno de los lugares privilegiados del encuentro es el evangelio, a través del que Dios dialoga con el hombre. Y el segundo lugar del encuentro y diálogo de Dios con el hombre es la vida de nuestros hermanos. Es decir, no podemos desligar nuestra oración del evangelio y de la vida.

El libro se estructura en capítulos; todos ellos poseen un esquema común: Al inicio hallamos unas reflexiones. Seguidamente, propone unos textos bíblicos relacionados con las citadas reflexiones. Y, al final, la parte más extensa, consistente en una oración.— M. MARTÍN.

GÓRICHEVA, T., *Hijas de Job*, Herder, Barcelona 1989, 12,2 x 19,8, 156 p.

El libro gira en torno a dos temas centrales: la importancia y el significado de la mujer, como persona, en la sociedad actual, sobre todo en la sociedad rusa; y el papel fundamental que debe jugar el cristianismo, tanto en la crisis de valores postmoderna de Occidente como en el vacío existencial que ha producido el Estado comunista en la mayor parte del pueblo ruso.

Las vidas ejemplares de varias neoconvertas al cristianismo (que sufren todo tipo de persecuciones y torturas por parte del Estado totalitario soviético), el papel activo y luchador de la mujer (considerada siempre como inferior al hombre, incluso como objeto pasivo para uso de éste), el ambiente vital y vivificador de las comunidades ortodoxas en Rusia, y, sobre todo, el ejemplo y la enseñanza de María son aspectos que desarrolla la autora (cristiana neoconverta a la religión ortodoxa y exiliada de su país) para afirmar sus dos temas centrales.

Completan el libro algunos apuntes respecto a valores que el cristianismo ha perdido en nuestra sociedad occidental, tales como la importancia del cuerpo en la práctica religiosa o el significado de la sexualidad en las relaciones humanas. Crítica, finalmente, tanto la visión negativista de la mujer por parte del cristianismo anticuado como la visión unilateral e intolerante del «Movimiento Feminista».— J.J. MARCOS.

## Psicología-Pedagogía

LEGRENZI, P. y otros autores, *Historia de la psicología*, Herder, Barcelona 1986, 14 x 22, 299 p.

Paolo Legrenzi ha proyectado esta obra como una introducción a la historia de la psicología. Se dirige no solamente al estudiante universitario sino a cuantos se interesan por este tema. Advierte del peligro de «sectarismo» y de «parcialidad» que a veces se nota en ciertos autores, y por su parte trata de proceder con cautela al introducir al lector en el estudio de la psicología con una perspectiva histórica orientada a poner de manifiesto las distintas opciones teóricas.

La presente historia se basa en dos hipótesis historiográficas: Una, que los nudos teóricos de la psicología han sido ya fundamentalmente formulados por la filosofía, siendo ésta la que los tiene que describir. Otra, que es el método experimental a quien corresponde dar autonomía científica a la psicología, liberándola de hipotecas filosóficas y metafísicas.

Lejos de buscar un compromiso entre ambas posiciones, el autor escoge una tercera vía, tratando de superar dicho dilema. Para él, una reconstrucción exhaustiva de la historia de la psicología exige investigar las relaciones entre psicología académica y psicología aplicada. Y esto es lo que él intenta en su obra: establecer la relación entre la «historia interna» e «historia externa» de la psicología, para situar la influencia recíproca entre la investigación básica y las respuestas a los problemas concretos.

Según Legrenzi queda aún mucho trabajo que hacer si se quiere llegar no ya a certezas pero sí, al menos, a un cuadro de tales relaciones que no se fundamente exclusivamente en opciones ideológicas apriorísticas.

Fruto de la colaboración de varios autores, a través del libro se recorre el largo camino que ha seguido la psicología desde sus orígenes hasta el más reciente desarrollo del cognitivismo.— M. MATEOS.

QUITMANN, H., *Psicología humanística. Conceptos fundamentales y trasfondo filosófico*, Herder, Barcelona 1989, 14 x 22, 348 p.

Helmut Quitmann presenta en este libro las personalidades más destacadas dentro de la psicología humanística, tales como Carl Rogers, Fritz Perls, Tuth Cohn, Kurt Goldstein, Erich Fromm, Charlotte Bühler y Abraham Maslow. El trasfondo filosófico de los conceptos de la Psicología humanística los ve el autor en el existencialismo de Kierkegaard, Heidegger, Buber, Jaspers, Sartre, etc. y en la fenomenología de Husserl, Merleau-Ponty, etc.

Para Quitmann la «historia» de la Psicología humanística abarca el tiempo comprendido entre 1929-1962. La define como «la tercera rama fundamental del campo general de la psicología, que se ocupa en primer término de las capacidades y potenciales humanos que no tienen lugar sistemático en las otras dos ramas, a saber, el conductismo y el psicoanálisis».

En esta obra el autor se propone elaborar un inventario de la psicología humanística de los Estados Unidos desde el punto de vista europeo. Parte para ello de los siguientes supuestos:

1. La psicología humanística ha podido afirmarse e imponerse como «tercera fuerza» junto al psicoanálisis y al conductismo.

2. Los psicólogos antes citados evocan en la exposición de sus teorías científicas y conceptos psicológicos la tradición europea de la filosofía existencialista y la fenomenología.

De dichos presupuestos deriva la suposición central de su investigación con la que intenta dar respuesta a los siguientes interrogantes:

1. ¿Cuáles son las afirmaciones centrales de la filosofía existencialista y de la fenomenología?

2. ¿Se tienen en consideración dichas afirmaciones durante el desarrollo de los diferentes conceptos psicológicos de la psicología humanística?

3. ¿Cuál es la aportación específica de los diversos conceptos psicológicos en el contexto total de la psicología humanística?— M. MATEOS.

BAKEMAN, R.- GOTTMAN, J.M., *Observación de la interacción: Introducción al análisis secuencial*, (= Psicología), Morata, Madrid 1989, 13 x 20, 261 p.

La obra es traducción del original inglés: *Observing Interaction: an Introduction to Sequential Analysis*. Como dicen sus autores en el prólogo el trabajo intenta «proporcionar una dirección clara y sencilla a los métodos científicos de observar la conducta social, de interés general para los que ejercen la profesión en general».

A este propósito la obra pone sumo interés en explicar la elaboración de esquemas de codificación, las técnicas de registro de las secuencias conductuales, los requisitos esenciales en el entrenamiento de observadores y la necesidad de la concordancia entre los mismos, junto con la manera estadística de expresar dicha concordia, la presentación de los datos obtenidos y el análisis de los mismos. Esta sección dedicada al análisis incluye análisis de datos secuenciales, de secuencias de inventos, de secuencias de tiempo, y de inventos clasificados de forma cruzada.

Como dicen los autores la obra ha «evitado caminos secretos especificados que sólo tendrían interés para los especialistas en estadísticas». Basta, pues, para entenderla, un conocimiento rudimentario de estadística básica y no se requiere un conocimiento superior de análisis estadístico.

En su totalidad la obra tiene un gran valor didáctico diciendo todo lo que intenta decir en un estilo directo salpicado de ejemplos prácticos que hacen fácil la comprensión aun para el lector ajeno al tema. Los autores han conseguido perfectamente su objetivo.

La obra contiene también notas del traductor que oportunamente contribuyen a esclarecer el texto. Contiene además una bibliografía adicional en castellano y un índice de materias.— J.M. CHAGUACEDA.

ARRUGA I VALERI, A., *Dinámica socioevolutiva. Educación y sociometría*, Herder, Barcelona 1989, 14 x 22, 195 p.

Artur Arruga se propone aquí profundizar en su obra anterior *Introducción al test sociométrico*, reeditado varias veces por la editorial Herder desde su publicación en 1974. Aquella visión introductoria adquiere aquí una profundidad hacia la comprensión de la naturaleza y de los principios fundamentales de la sociometría. Arruga mantiene además la esperanza de que el uso práctico de la sociometría no sólo es de utilidad para detectar posiciones de los miembros de un grupo, sino que es una ayuda importante para conseguir un avance en el modo de entender, de manera más objetiva, a los individuos y al grupo.

Más allá de lo que actualmente pretenden los institutos de psicotecnia o psicología aplicada, particularmente en el medio escolar donde normalmente se limitan a descubrir en cada grupo los «populares», «rechazados» u «olvidados» —usando a menudo criterios meramente subjetivos— el intento del autor es conseguir una mayor objetivación en los resultados del test sociométrico y una mayor profundización en el análisis de las conclusiones derivadas de los resultados de dicho test. La finalidad de Arruga es hallar un medio apto para un mejor conocimiento de los aspectos sociales humanos que permita una terapia más eficaz de modificación de conductas.— M. MA-TEOS.

WALKER, R., *Métodos de investigación para el profesorado* (= Pedagogía), Morata, Madrid 1989, 13 x 20, 233 p.

La obra es traducción del original inglés: *Doing Research. A Handbook for Teachers*. Está dividida en seis capítulos que contienen los temas siguientes: I.- Investigación aplicada a los problemas de los diseños de curso; II.- Tareas y procedimientos; III.- Métodos, cuestiones y problemas; IV.- Técnicas de investigación; V.- Tratamiento de datos y presentación de informes de investigación; VI.- La formación de una comunidad de usuarios entendidos.

El libro fue escrito «pensando en un público especial; aquellos profesores que asisten a (e im-

parten) cursos que incluyen elementos de investigación aplicada, investigación en la acción o evaluación, y, de forma especial, cursos con tareas prácticas o disertación».

La obra hace un esfuerzo por presentar una defensa de lo que en ella se llama la investigación educativa aplicada o en acción, con el énfasis en estas dos últimas palabras. Como tal dicha investigación se diferencia, según el autor, de la investigación educativa convencional por su aspecto eminentemente práctico y su orientación hacia la mejora de la práctica educativa.

Los métodos y técnicas de investigación tratados no son expuestos minuciosamente ya que la intención del autor es que dicho texto se use a la par con textos más exhaustivos de metodología de investigación y no como sustituto de los mismos. Pero el texto no es, sin embargo, un mero manual de investigación, ya que su esfuerzo se cifra en poner de relieve el valor que las técnicas en él tratadas tienen en relación a los contextos en los que se utilizan.

En su calidad de práctico, el libro presenta un resumen de las técnicas de investigación en el aula indicando brevemente las ventajas e inconvenientes de cada una de ellas. Asimismo presenta una muestra del catálogo de datos y estrategias de análisis de uso más reciente en la investigación aplicada indicando las ventajas e inconvenientes de los mismos.

Sin negar la validez que las distintas técnicas puedan tener cuando se usan individualmente, el autor hace hincapié en la utilidad de usar a la vez varios métodos en la investigación educativa. La obra presta atención especial a la observación participante como medio más eficaz de aproximar los hallazgos de la misma a maestros, estudiantes y padres.

El libro contiene, a manera de apéndices, índices de autores y de materias, así como tres diagramas representativos de: El sistema educativo australiano; los sistemas educativos de Estados Unidos y España y el Sistema Educativo Británico.— J.M. CHAGUACEDA.

CEMBRANOS, M.<sup>a</sup> C.-GALLEGO, P.-PEROSANZ C.-GUTIÉRREZ, M.<sup>a</sup> C., *Orientaciones pedagógico-didácticas para la etapa 12-16 años*, Narcea, Madrid 1987, 13 x 19, 143 p.

El contenido del libro queda bastante bien reflejado en el título mismo. Sin pretender un desarrollo exhaustivo de los temas, se señalan horizontes y se dan elementos de referencia que pueden ayudar eficazmente a los profesores en la práctica diaria de su tarea educativa.

El primer capítulo considera la reforma de la educación secundaria obligatoria en relación con las reformas de algunos países cercanos, tratando de aportar luz sobre la respuesta educativa que puede ofrecer la escuela. El segundo capítulo estudia la «interdisciplinariedad», un tema que se considera vital en la etapa 12-16 años. Se pretenden nuevos elementos de motivación de cara a los alumnos, ofreciendo algunas pautas para la puesta en práctica de experiencias y proyectos interdisciplinares. El tercer capítulo considera posibles alternativas metodológicas para la labor educativa en esta etapa, aportando una reflexión sobre dos principios claves: *La actividad* de profesores y alumnos en una concepción dinámica de la educación y *el trabajo en colaboración* del grupo de profesores y del grupo de alumnos. En el cuarto y último capítulo se ofrecen al profesor algunos elementos de referencia para una revisión de *la evaluación*, entendida no sólo como un elemento sancionador, sino como un factor dinamizador de todo el proceso enseñanza-aprendizaje.— M. MATEOS.

ARRANZ FREIJO, E., *Psicología de las relaciones fraternas*, Herder, Barcelona 1989, 14 x 22, 261 p.

El autor ofrece en este libro una panorámica actualizada, crítica, integradora y renovadora sobre el tema psicológico de las relaciones fraternas. Fundamentalmente se trata de una revisión y a la vez de una síntesis. En la revisión, el autor señala la relativa pobreza de aportes al estudio del problema desde A. Adler. Subraya también la insuficiencia de hipótesis teóricas y metodológicas que han inspirado la mayor parte de las investigaciones en esta área específica de psicología. Critica además la postura «atomística» que se observa en gran parte de las investigaciones recientes so-

bre las relaciones fraternas. Como aportación personal propone abordar el tema desde un enfoque «molar» y «holístico», mostrándose en ello continuador de la inspiración adleriana.

En el libro se analizan las pistas psicológicas que pueden orientar hacia una mejor comprensión de los hijos según su condición de unigénitos, primogénitos, medianos, o menores; abordando también los problemas conflictivos de las celotipias, envidias, destronamientos y rivalidades fraternas.

Una conclusión importante es que se necesita un contexto educativo familiar, escolar y social que favorezcan la solidaridad y el amor fraterno, algo que Adler había señalado ya al poner la «constelación de hermanos» como el primer «microcosmos» anterior a la vida escolar y social del niño.

A la pregunta, ¿cómo han de intervenir los padres y educadores en la importante tarea de orientar las relaciones fraternas?, se responde que la interacción entre los hermanos no es sólo algo afectivo, sino que supone un aprendizaje y un desarrollo psicosocial que ha de darse no sólo en el contexto familiar, sino también el cultural y social.— M. MATEOS.

GARRIDO, J., *Adulto y cristiano. Crisis de realismo y madurez cristiana*, Sal Terrae, Santander 1989, 12 x 21, 263 p.

Este libro quiere ser una respuesta a una serie de preguntas que el autor plantea en el prólogo mismo: ¿Por qué a los 50 años se experimenta tan agudamente la ansiedad del tiempo? ¿Por qué hay personas que, después de haber entregado hacia los 25 años lo mejor de sí mismas a un ideal, a partir de los 40 tienen la sensación de haber pagado un precio demasiado alto?

Lo que el autor pretende es ofrecer una ayuda a quienes sienten la necesidad de hacer un balance de su vida. Se intenta un análisis psicológico de la madurez humana y una profundización en las grandes preguntas existenciales desde una reflexión interdisciplinar que abarca psicología, antropología filosófica y teología espiritual. Nos parece que el libro consigue lo que su autor intenta: ser instrumento de discernimiento para aquellas personas que, a partir de cierta edad, se sienten un tanto desorientadas.— M. MATEOS.

ALONSO-FERNÁNDEZ, F., *La depresión y su diagnóstico. Nuevo modelo clínico*, Labor, Barcelona 1988, 15 x 23, 384 p.

Francisco Alonso-Fernández se muestra perplejo ante la falta de proporción entre la cantidad de recursos —particularmente en los Estados Unidos— y el lento avance de la ciencia para diagnosticar y curar la «plaga depresiva» que está sufriendo la humanidad. Para el autor, una posible clave de tal «dilapidación» de recursos sería el tan difuminado marco conceptual que se observa en el diagnóstico de la depresión. Según él, son necesarios criterios bien definidos que permitan formar agrupaciones homogéneas de enfermos depresivos, pues de otra manera resulta muy difícil investigar y tratar con eficacia la enfermedad de la depresión. No es suficiente con detectar la existencia de una depresión: es necesario especificar su categoría y tipo, a fin de poder precisar el tratamiento discriminado correspondiente.

La construcción del nuevo modelo clínico «tetradsimensional» que se presenta en este libro procede de la experiencia clínica personal e intenta satisfacer las exigencias renovadoras del diagnóstico y clasificación del síndrome depresivo. Se intenta lograr una claridad terminológica suficiente que sirva de ayuda tanto a expertos como profanos interesados en el tema.

El índice de la obra muestra con suficiente claridad el amplio contenido de la misma: el síndrome depresivo vital. Epidemiología de la depresión. Sintomatología depresiva. Evolución del síndrome depresivo. Diagnóstico de la depresión. La depresión endógena. La depresión situacional. La depresión neurótica. La depresión sintomática. Subclasificaciones de la depresión. Escalas y cuestionarios para la evaluación de la depresión. Marcadores biológicos de la depresión. Peculiaridades de la depresión en los niños, en los adolescentes y en los ancianos. Las depresiones paranoides. Obesidad y depresión. Alcoholismo y depresión.— M. MATEOS.

## Literatura-Varios

MAEHLER, H. (ed.), *Pindarus, Pars II. Fragmenta-Indices*, B.S.B.B.G. Teubner Leipzig 1989, 14,5 x 20, 224 p.

Nueva edición de los fragmentos pindáricos que tiene presente la obra de Otto Schroeder y de Alexander Turyn, esta última hecha en Cracovia en 1948. Las aportaciones de Bruno Snell han sido vitales para esta edición de Maehler, sobre todo en lo que respecta a los fragmentos de poemas hallados en papiros, a la combinación seria y sabia del auténtico rompecabezas textual que nos ha ofrecido la papirología pindárica. Ésta es, pues, una continuación mejorada de las ediciones de Snell de los años 1953, 1955 y 1964, sobre todo teniendo en cuenta la elucidación de pasajes o lugares que la fragmentación papiroológica entrafaba. Es exhaustivo el contexto de los autores citados por Píndaro o que citan a Píndaro. Se conserva también en esta edición la sinopsis métrica de B. Snell, así como el acervo lexical pindárico recogido por W.J. Slater, publicado en Berlín hace veinte años. Merece toda nuestra atención tanto el índice onomástico como el de fuentes. Estudio profundo de texto y contexto. ¿Hay quien dé mas?— J. COSGAYA.

SCHMELLING, G., (ed.), *Historia Apollonis Regis Tyri*, B.S.B.B.G. Teubner, Leipzig 1988, 14,5 x 20, 143 p.

Edición crítica de las tres recensiones, A, B y C, de la famosa historia de Apolonio, rey de Tiro, una especie de novela corta de la antigüedad, que tanto influjo ejerció entre los escritores tanto paganos como cristianos de la Edad Media. Novela favorita de todo el medioevo, y que en tiempos más modernos se estudia con ojo crítico desde 1857 con D'Avenel hasta nuestros días, con los Schneider en 1986. Dentro del influjo en la narrativa medieval y renacentista tenemos en nuestra literatura española el Libro de Apolonio, que E. García de Diego estudió a fondo en un códice latino de la Biblioteca Nacional de Madrid, y que publicó en Totana (Murcia) en 1934. Tanto García de Diego como R. Oroz, desde Chile y en 1954, coinciden en señalar la importancia de la obrita. Ni que decir tiene que esta edición teubneriana, en sus tres recensiones, es impecable tanto en el estudio de la tradición manuscrita como en el análisis bibliográfico. Una auténtica joya anónima y de difícil, si no imposible emplazamiento cronológico. Su lectura, la facilitada por la crítica, es como su composición: lineal y sin meandros ideológicos que la compliquen. Una historia de amor un tanto melodramática. Una de las novelas cortas más antiguas que se conocen.— J. COSGAYA.

SIMÓN DÍAZ, J., *Mil biografías de los Siglos de Oro. Índice bibliográfico*, (= Cuadernos Bibliográficos 46), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1985, 17 x 24, 169 p.

Sería ingenuo presentar a estas alturas al mejor bibliógrafo de lengua española y maestro de bibliógrafos. El presente trabajo «pretende invitar a la tarea de efectuar un inventario total» de biografías, único medio de hacer posible el «diccionario biográfico nacional», una de «las graves carencias que padecemos en el terreno de las obras fundamentales de consulta» (*Introducción*, 7).

La compilación que se ofrece es selectiva: comprende obras impresas entre 1501 y 1700, en lengua castellana, referentes a la vida del personaje biografiado en su totalidad (quedan excluidas autobiografías, panegíricos, genealogías, relatos parciales...) y se dan sólo los datos esenciales de cada obra (al final se indican las ediciones sucesivas, si las hubo, así como su localización en bibliotecas nacionales y extranjeras más importantes).

La agrupación se hace por materias: la religión se lleva 885 papeletas de un total de 1022 (las papeletas 452-486 están trasapeladas por este orden: las 470-486 antes de las 461-469 y todas ellas después de la 451 y antes de la 452). Sigue la historia desde la papeleta 886 a 1009 (sabios griegos,

capitanes, reyes, príncipes, conquistadores...). La filosofía (Boecio, Demócrito, Heráclito, Séneca) tiene cuatro. La literatura (Calderón, Esopo, Garcilaso, Góngora, don Juan Manuel, Quevedo, Lope de Vega, aparte de Fr. Luis de Granada y santa Teresa de Jesús, que se dan en el apartado de religión) cuenta con siete, y con dos la medicina.

De los agustinos se dan papeletas sobre san Agustín (cuatro, dos de ellas referentes a las dos partes de la biografía por el excelente prosista don Francisco Manuel de Melo), Diego Basalénque, Clara de Montefalco, Juan de Sahagún (cuatro), Juana Guillén, Luis de Montoya, Nicolás de Tolentino (seis), Rita de Casia (cuatro), Tomás de Villanueva (cinco). Además de las papeletas de autores agustinos ahí recogidas, hay papeletas de Alonso de Orozco, Cristóbal de Fonseca, Juan de Grijalva (sobre san Guillermo de Aquitania, considerado agustino), Malón de Chaide, Valentina Pinelo, Jerónimo Román, Fernando de Valverde, que escribieron vidas de Jesucristo o de santos extraños a la Orden.

Se comprueba una vez más que durante el Siglo de Oro la religión ocupaba el centro de la vida y lo dominaba todo. Y como administradores de la religión, los clérigos. Era una sociedad clericalizada. La mayoría de las obras hagiográficas se deben a religiosos, que hacían propaganda de su Orden. Si dispusiéramos de un catálogo similar para los siglos posteriores, veríamos sin necesidad de comentario cómo han evolucionado los intereses y preocupaciones de los hombres; quiénes de los aquí preteridos han sido rescatados del olvido, porque se les ha juzgado dignos de ser conocidos, y quiénes, en cambio, han caído en él o ha quedado restringida su memoria al círculo de su familia religiosa. El poder, el poder de la palabra, en concreto, ha pasado a otras manos. Se trata hoy, de una sociedad desclericalizada, secularizada.

Dice el autor que «la información reunida podría servir de tardío apoyo a quienes sostuvieron la idea de España, país sin Renacimiento» (*introducción*, 8), si se tienen en cuenta los valores y modelos de vida que difundió el humanismo por Europa y se los compara con los que aquí se proponen. No lo creo así. Necesitaríamos tener repertorios similares de las demás naciones de nuestro entorno y establecer las oportunas comparaciones de contenido y tratamiento formal para establecer coincidencias y discrepancias. Sospecho que serían más aquéllas que éstas. Baste recordar la amplia influencia de la espiritualidad española y sus formas de devoción en la Francia del siglo XVII. Las mentalidades no cambian de la noche a la mañana, sino que se van modificando gradualmente hasta que llega un momento en que prevalece un nuevo modelo, pero aun entonces puede persistir el antiguo durante siglos. Lo que aquí ocurrió, en torno a 1550, por poner una fecha (el primer Índice inquisitorial, el de Valdés, es de 1559), fue la voluntad decidida, por parte de las más altas instancias de la Iglesia y el Estado, de cerrar las puertas a los nuevos vientos («Santiago y cierra, España», que comenta socarronamente Sancho) y establecer férreamente la ortodoxia, *su* ortodoxia, imprimiendo un carácter particular, *español*, a la Contrarreforma. A este período pertenecen, en abrumadora mayoría, los libros aquí recogidos. Si uno se fija en los pies de imprenta, se verá que casi todos están editados en el siglo XVII o finales del XVI. Imposible encontrar en esas fechas los valores del humanismo en esta clase de libros, que son por definición contrarreformistas. Están al servicio de la Contrarreforma y sus mismos títulos son ya un clarinazo. No obstante, habría que analizarlos en concreto y quizá en más de uno se encontrasen los nuevos valores. Lapesa los ha señalado en un contrarreformista como Ribadeneyra, que maneja los útiles forjados por el humanismo y se interesa por los aspectos humanos de sus biografiados, en contraste con el medievalismo de Fray Luis de Granada, que escribe la de Juan de Ávila conociendo la de Ribadeneyra sobre san Ignacio y tomándola como modelo (Cf. *La vida de san Ignacio del P. Ribadeneyra*, en *De la Edad Media a nuestros días*, Edit, Gredos, Madrid 1967, 203-204). Los valores humanistas hay que buscarlos en otros géneros literarios y, especialmente, a finales del siglo XV y primera mitad del XVI. Téngase en cuenta, finalmente, que, dados los criterios seguidos en la recopilación, se ha prescindido de las Crónicas de América, excluyendo, por consiguiente a los conquistadores y aventureros de la época del Emperador.

La hagiografía de la época trata de la vida, muerte y milagros, invariablemente. Nunca faltan las consabidas páginas sobre «las tentaciones», que, como muy bien señala Simón Díaz, «inspiran pinturas de fenómenos subconscientes, cuyo sistemático estudio científico no ha sido aún realizado» (*Introducción*, 9).



Cierran la obra un índice onomástico y otro topográfico, que facilitan la consulta. Un buen instrumento, en resumen, para estudiar el género biográfico de los siglos de Oro.— J. VEGA.

SIMÓN DÍAZ, J., (ed.), *Textos dispersos de autores españoles. I. Impresos del Siglo de Oro* (= Cuadernos Bibliográficos 36), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1978, 17 x 24, 413 p.

Los autores de las diferentes épocas tienen, además de sus obras conocidas, otras muchas desconocidas por no haber sido impresas o por haber quedado dispersas en distintas publicaciones y no haber sido recopiladas hasta la fecha. El presente volumen recoge unos «centenares de piezas que grandes literatos del Siglo de Oro dejaron en obras ajenas», en censuras y aprobaciones de libros, en poesías laudatorias, justas poéticas, antologías, pliegos sueltos... Son bien conocidos los estudios de José Simón Díaz sobre cada una de estas modalidades. Es una gran ventaja para estudios posteriores tener recogidos en un solo volumen textos de Nicolás Antonio, Luis de Belmonte Bermúdez, Gabriel de Bocángel y Unzueta, Alonso de Bonilla, Calderón de la Barca, Jerónimo Cáncer y Velasco, Alonso del Castillo Solórzano, Guillén de Castro, Antonio Coello, Álvaro Cubillo de Aragón, Juan Bautista Diamante, Alonso de Ercilla y Zúñiga, Vicente Espinel, Felipe Godínez, Juan de Jáuregui, Juan López de Hoyos, Francisco López de Zárate, Juan de Matos Fragoso, Antonio Mira de Amescua, Agustín Moreto, Fray Hortensio Félix Paravicino, Juan Pérez de Montalbán, Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo, Luis de Ulloa y Pereira, José de Valdivielso, Luis Vélez de Guevara, Alejo Venegas del Busto, Juan de Zabaleta, Antonio de Zamora y María de Zayas y Sotomayor.

Leer esta antología de aprobaciones de libros es aguantar los mismos tópicos, repetidos monótonamente una y otra vez, pero es también sorprender, a veces, destellos de originalidad o algún levisimo apunte biográfico o comprobar los rasgos de estilo que caracterizan a determinados autores. Aprobaciones y poesías enriquecen nuestro conocimiento de los distintos autores y de los temas clásicos de la contrarreforma: ángeles y demonios, tentaciones, combate de la gracia y del pecado, elogios del Oficio Divino (paráfrasis del Salterio), gloria del Imperio Español, conquista espiritual de los Nuevos Mundos (porque fue conquista y evangelización a un mismo tiempo y de consuno entre la Iglesia y el Estado; son inútiles las argucias con que se pretende inculpar a la Corona y a los conquistadores y encomenderos, cargándolos con todos los desmanes, mientras se presenta a las gentes de Iglesia, como héroes puros e inmaculados, desarraigados de su tiempo), pías Congregaciones, Eucaristía, Esclavos del Smo. Sacramento, Inmaculada Concepción, intercesión de María, Virgen de la Soledad, postrimerías del hombre, preparación para la muerte, predicadores, velo de las mujeres (las tapadas), frailes, muchos frailes, frailes siempre en primera fila, maguer humildosos. Y es encontrarse con Lope de Vega y Juan Pérez de Montalbán... Y santos, santos por doquier, en particular y colectivamente, en público y en privado, en casa y en certámenes, en la iglesia y en los tablados. Santos «tradicionales» y santos «actuales», de ayer mismo. La Contrarreforma los necesitaba y los encontró. Y los paseaba y los exhibía con orgullo en ostentación de la verdad católica para vergüenza y confusión de la protervia protestante y su desordenada y pecaminosa vida.— J. VEGA.

LOPE DE VEGA.- SIMÓN DÍAZ, *Cancionero musical de Lope de Vega. II. Poesías sueltas puestas en música*. Recopilación, transcripción y estudio por Miguel Querol Gavaldá, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Institución «Milá y Fontanals». U.E.I. de Musicología, Barcelona 1987, 24 x 32, 23 p. de texto y 80 de música.

Del tomo I se hizo ya recensión en esta misma revista, XXIV: fasc. I.-1989. En el presente, sigue la misma técnica.

En la introducción, hace un repaso de los músicos con los que Lope mantuvo amistad durante su vida: Vicente Espinel, Gabriel Díaz, Juan de Palomares, Juan Blas de Castro. Sigue el texto y comentario de las poesías, treinta en total. Querol cree, y con razón, que hay otras muchísimas poesías de Lope dispersas por los distintos cancioneros de la época. Pero ha preferido no publicarlas, mientras no haya argumentos incontrovertibles para su atribución a Lope. Es una buena veta para futuras investigaciones. En el comentario, da la fuente de donde ha tomado la letra y la música, el nombre del compositor (cuando se sabe) y otras anotaciones pertinentes, como pueden ser las variantes. Entre los compositores figuran: Palomares, Juan Arañés, Torrejón de Velasco, Juan Blas, F. Guerrero, P. Riquet, Antonio Soler, Miguel de Arizo, Manuel Machado, Gabriel Díaz, P. Correa. Sigue la parte musical. Todo pulcramente presentado y tratado con el máximo rigor.

¿Quién no recuerda de Lope poesías como «de pechos sobre una torre», «en los brazos del alba», «lágrimas que al cielo ides», «álamos del soto, adiós», o la famosa «arrojéme las naranjitas» con su variante, más famosa aún, «naranjitas me tira la niña»? Pues ahora se pueden gozar con música.

Y es grato trasladarse, llevados del embrujo musical, a aquella época, tan distinta de la nuestra y revivir escenas hoy inimaginables. Siguiendo su llamada, yo he visto al niño Jesús, y no es ninguna irreverencia, celebrar las carnestolendas, vestido de galán, con sor Josefa María de Santa Inés de Benigánim, tirándole naranjitas desde el sagrario, mientras tarareaba arrulladoramente: «naranjitas me tira la niña/en Valencia por la Navidad,/pues a fe que, si las tiro,/que se le han de volver azahar». Como hacían los enamorados de la tierra con sus novias. Lo de las naranjitas lo cuenta su confesor en la biografía que escribió sobre ella (cf. Julio Caro Baroja: *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en las Españas de los siglos XVI y XVII)*, Akal Editor, Madrid 1978, 89-90), con otras visiones no menos placenteras e inocentemente sensuales, sólo comprensibles desde el contexto social, literario, artístico y teológico que las hacía posibles. Como sólo desde su contexto se comprende el subido erotismo de santa Teresa y san Juan de la Cruz. Lo demás son explicaciones superpuestas a los textos, pero que nada tienen que ver con ellos. Y es que el contexto nos hace y nos deshace y rehace, a la vez que nosotros le imprimimos su modelado. *La pittura è una cosa mentale*, decía Leonardo da Vinci. No sólo la pintura.— J. VEGA.

BAUTISTA MALILLOS, M.J., *Poesías de los siglos XVI y XVII impresas en el s. XVIII*, (= Cuadernos Bibliográficos 48), Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto de Filología, Madrid 1988, 17 x 24, 142 p.

El siglo XVIII se distancia del barroco y vuelve al clasicismo (neo-clasicismo), al siglo XVI, considerado como norma del «buen gusto» en *La Poética* de Luzán y en otros muchos textos, mientras el siglo XVII lo era de hinchazón y decadencia. Al primero lo llamaron «siglo de oro», recogiendo la denominación en uso con que los franceses llamaban al siglo de Luis XIV y con la que se designaba el siglo de Horacio y Virgilio. Sólo los poetas del siglo XVI debían ser imitados, porque sólo ellos eran continuadores del clasicismo antiguo. Las gentes *ilustradas* eran gentes de *razón* (será el romanticismo el que valorará el siglo XVII y, desde entonces, ambos, los siglos XVI y XVII, pasarán a llamarse la «Edad de Oro»). Renacen las escuelas de Salamanca y Sevilla. Garcilaso y Fr. Luis de León son leídos y admirados. Se reeditan sus obras y las de otros muchos. Todo esto que se podía decir aduciendo textos dispersos queda ahora científicamente probado con el

presente trabajo, ejemplar, de M.<sup>a</sup> Teresa Bautista Malillos. En la introducción destaca este aspecto de vuelta al pasado que tuvo la poesía del siglo XVIII, señala los criterios que ha seguido en su trabajo y las fuentes utilizadas. Es un acierto que, aparte de las conocidas antologías de la época, haya extendido su investigación a los periódicos. Tras la lista de siglas, sigue la parte bibliográfica por orden alfabético de autores. De cada uno de ellos da una pequeña noticia biográfica, cuando es posible, las ediciones completas con la ficha bibliográfica completa y las poesías sueltas. Al final, un índice de autores hace más fácil la consulta. Sabemos ahora qué poetas eran leídos en el siglo XVIII y cuáles los más frecuentados. De Fr. Luis de León, por ejemplo, da la ficha completa de cinco ediciones (dos de las obras completas, poesías con otras de otros autores, poesías exclusivamente suyas, Cantar de los Cantares) y cincuenta poesías sueltas (muchas de ellas naturalmente, hoy están excluidas del corpus luisiano). Trabajo minucioso, hecho con dedicación. Una excelente herramienta de trabajo.— J. VEGA.

CUADERNOS BIBLIOGRÁFICOS, XLVII, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1987, 17 x 25, 208 p.

Componen el presente volumen una serie de estudios de distintos autores, todos ellos relacionados con la bibliografía. María del Carmen Simón Palmer recoge en fichas bibliográficas todo lo publicado sobre el libro en 1983-1985 (libro, archivos, bibliotecas, exposiciones, revistas y periodismo, bibliografía general, por materias, autores y temas, biobibliografías, tipobibliografía...): todo un arsenal de datos. Joseph L. Laurenti continúa sus conocidas calas en las biblioteca de la Universidad de Illinois, en Urbana, y escribe sobre *Jesuitas en los siglos XVI y XVII: impresos raros localizados*. Alfredo Álvar Ezquerro y Fernando J. Bouza Álvarez lo hacen sobre la tasación y almoneda de la biblioteca del tercer marqués de los Vélez, hombre docto del siglo XVI. Gloria Rokiski Lázaro da unos «apuntes biobibliográficos de José María de Carnerero», periodista del siglo XIX. Finalmente, María del Carmen Simón Palmer escribe sobre «tres escritoras españolas en el extranjero»: Eva Canel, la infanta María Paz de Borbón y la famosa Sofía Casanova, hoy desconocida, traducida a varios idiomas y propuesta en 1923 para el premio Nobel por Antonio Maura y Emilio Cotarelo. Siguen unas notas sobre bibliografía del siglo XVII en la biblioteca de la Universidad de Barcelona (María Gracia Profeti) y sobre «Impresos españoles de Holanda c. 1600-c.1800» (Harm den Boer). El número se cierra con tres reseñas de libros en torno a la Real Compañía de Impresores y Libreros del siglo XVIII, don Luis de Luque y Leyva y sus imprentas y una colección de Comedias sueltas de la Sociedad Hispánica de América. Todos se atienen a los criterios científicos y la presentación está muy cuidada, como es usual en esta colección.—J. VEGA.

BURROUGHS, W.S., *Tierras de Occidente* (= Narrativa 23), Península, Barcelona 1989, 14 x 20, 270 p.

Se trata de un análisis descarnado y realista de la sociedad actual, su vida, su soledad y su muerte. Es un viaje sobrecogedor por el universo humano, a lo largo de la historia, para el momento actual: nuestra ciencia, nuestra medicina, nuestro poder, nuestro desamor. Tierras de Occidente es nuestro planeta: «Un albañal congelado. Lo llaman el Duad, ¿recuerdas? Toda la sociedad y el horror, el miedo, el odio, la enfermedad y la muerte de la historia humana, fluyen entre tú y las tierras de Occidente. Déjalos fluir». El autor es un clásico de la novela sucia contemporánea (dirty novel) y como tal analiza nuestro mundo.— D. NATAL.

MAYORGA, D., *David juega al escondite en la ciudad - David juega al escondite y se divierte*, Planeta, Barcelona 1989, 22,5 x 25,5, 20 p.c.u.

— Óscar, *¿dónde está la mochila?* (= 5) - Óscar, *¿dónde está el pastel?* (= 6), Planeta, Barcelona 1989, 19,8 x 20,8, 24 p.c.u.

ROVIRA, N.-CAPDEVILA, R., *Los juegos de las tres mellizas. 17. 18. 19*, Planeta, Barcelona 1989, 21,5 x 23, 28 p.

COMPANY, M.- CAPDEVILA, R., *La pandilla va a la playa*, Planeta, Barcelona 1989, 21,5 x 23,20 p.

Estos «cuentos» van dirigidos a los «peques» de la 1.<sup>a</sup> infancia, y contienen diferentes juegos y actividades intelectuales y manuales para que los niños agudicen su capacidad de observación e imaginación, aprendan palabras nuevas al asociarlas con las respectivas imágenes, se lo pasen bien (y también los mayores) recreándose en unos dibujos la mar de simpáticos, y lleguen, en el futuro, a ser «unos adultos equilibrados, activos y responsables».— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

CASALS, P., *El fantasma de la casa del bosque - Héctor en Disneyland* (= Las aventuras de Héctor), Planeta, Barcelona 1989, 12,5 x 20, 144-142 p.

Los jóvenes adolescentes (y los menos jóvenes también) disfrutarán con las andanzas y peripecias de Héctor y sus amigos, metidos a deshacer entuertos. Las aventuras siempre acaban bien, pero de la tensión, apuros y sustos no se libran ni los héroes del relato ni el lector, que se ve coprotagonista en la acción. Pedro Casals, nacido en Barcelona y profesor de la Universidad de San Diego (California), es un autor prolífico en novelas y ha sido traducido a muchos idiomas extranjeros, incluido el ruso y el árabe.— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

## 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.  
—*Los agustianos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.  
—*Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- 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 Maurya*, 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.  
—*Los agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.  
— *Fray Diego de Ortiz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.  
—*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.
- BURÓN ÁLVAREZ, C., *Vida del Bto. Alonso de Orozco por un agustino anónimo del siglo XVII*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M. M.<sup>a</sup>, *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 PARAMIO, J.M., *China. Mitos, dioses y demonios, Exposición de pinturas chinas del Museo oriental de Valladolid*, Valladolid-Zamora 1989.
- CASADO PARAMIO, J.M.-SIERRA DE LA CALLE, B., *Museo oriental de Valladolid. Orígenes, presente y obras maestras*, Valladolid 1988.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*, Valladolid 1966.  
—*Teología Espiritual. I. Ordo amoris*, Valladolid 1976.  
—*El caballero de la estrella. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*. Zamora 1981.

- CUENCA COLOMA, J.M., *Sahagún, Monasterio y villa: 1085-1985*, Valladolid 1985.  
—*El cristocentrismo de San Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de San Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento San Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.  
—*Presencia berciana en China*, 2 vols., Valladolid 1988.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación agustiniana*, Valladolid 1989.
- 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.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patrística*, 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 Estraburgo, 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 «Perfectae caritatis» del C.V.II*, Valladolid 1967.
- NATAL, D., *La libertad en Paul Ricoeur*, Valladolid 1984.  
—*Ortega y la Religión. Nueva lectura. I. II. III. IV-V*, Valladolid 1988-1989.
- 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-XX (Monumenta)*, Manila-Valladolid 1965-1988.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *Museo Oriental. Guía del visitante*, Valladolid 1982.  
—*La seda en la China imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.  
—*Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- 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.