

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXV

Fas. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
1990

SUMARIO

1. ARTICULOS

SABUGAL, S., <i>¡Cristo «fue resucitado al tercer día...»! (1Cor 15,4-8) ...</i>	487
LANGA, P., <i>La «Ciudad de Dios» y la «Ciudad del Hombre»: Convergencias y tensiones</i>	505
FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., <i>Secularización y Postmodernidad (Secularidad versus secularismo y la crisis de la Etica civil).....</i>	525
LÓPEZ PELÁEZ, A., <i>Tecnología y Sociedad: Impacto de las nuevas tecnologías en la sociedad actual.....</i>	575

2. TEXTOS Y GLOSAS

CANAL, J. A., <i>Repensar los clásicos</i>	617
MASDIAS QUINTELA, A. E., <i>El azar en los romanos antes de las «escuelas morales»</i>	625
LIBROS	631

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XX

Fas. 3

Septiembre-Diciembre
1990

SUMARIO

1. ARTICULOS

SABUGAL, S., <i>¡Cristo «fue resucitado al tercer día...»! (1Cor 15,4-8) ...</i>	487
LANGA, P., <i>La «Ciudad de Dios» y la «Ciudad del Hombre»: Convergencias y tensiones</i>	505
FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., <i>Secularización y Postmodernidad (Secularidad versus secularismo y la crisis de la Ética civil).....</i>	525
LÓPEZ PELÁEZ, A., <i>Tecnología y Sociedad: Impacto de las nuevas tecnologías en la sociedad actual</i>	575

2. TEXTOS Y GLOSAS

CANAL, J. A., <i>Repensar los clásicos</i>	617
MASDIAS QUINTELA, A. E., <i>El azar en los romanos antes de las «escuelas morales»</i>	625
LIBROS	631

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

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniano
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

¡Cristo "fue resucitado al tercer día..."! (1Cor 15,4-8) *

Durante su segundo viaje misionero (ca. 49-52 d.C.) y tras el kerygma en Atenas (ca. 49 d.C.), con "temor y temblor" Pablo "llegó a Corinto" ¹. Allí "permaneció un año y seis meses" ², predicando "a judíos y griegos" de aquella ciudad helena ³ "la Palabra" del "Evangelio" sobre "Jesucristo" ⁴; y, por cierto, con no poco éxito: Muchos" de aquellos "creyeron y se bautizaron" (Act 18,8). Unos años después (ca. 54-57 les escribió Pablo su primera Carta ⁵, con el fin de resolver algunas dificultades surgidas; y, en este contexto, para

* Además de los comentarios modernos (J. Weiss, A. Robertson-A. Plummer, E.B. Allo, J. Héring, C.K. Barrett, H. Lietzmann-H. Kümmel, H. Conzelmann, H.D. Wendland, Ch. Wolf, A. Strobel: *ad locum*), Cf. los estudios de J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la predication apostolique*, Paris 1949, 37-61. 110-26. 135-44; E. Bammel, *Herkunft und Funktion der Traditionselemente in 1Cor 15,1-11*: Thz 11(1955)401-19; H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen ³1964, 94-106; H.-V. Bartsch, *Die Argumentation des Paulus in 1Kor 15,3-11*: ZNW 55(1964)261-74; E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr* (Frlant 90), Göttingen 1966, 53-94: 56-72; J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Jesu* (SBS), Stuttgart 1966, 12-87; J. Pfammatter, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Luzern 1968, 133-70. 185-97; K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift* (QD 38), Freiburg ²1968, 17-157; F. Mussner, *Die Aufstehung Jesu*, München 1969, 60-80; B. Spörling, *Die leugnung der Auferstehung* (BU 7), Regensburg 1971, 38-63; B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité*, Glemboux 1973, 119-32 (bibliogr.); S. Sabugal, *La conversión de san Pablo*, Barcelona 1976, 22-31; S. Vidal, *La resurrección de Jesús en las cartas de san Pablo*, Salamanca 1982, 155-85 (bibliogr.); G. Sellin, *Der Streit um die Auferstehung der Toten* (FRLANT 138), Göttingen 1986, 230-55; J. Caba, *Resucitó Cristo, mi esperanza*, Madrid 1986, 84-116.

1. 1Cor 2,3; Act 18,1.

2. Act 18,2-18a: v. 11. Es decir. ca. 50-52 d.C.: Cf. W.G. Kümmel, *Einleitung in das NT*, Heidelberg 1967, 178s; J. Schmid, *Einleitung in das NT*, Regensburg 1973, 395s; E. Haenchen 78-80; G. Schneider, I 130s; C. Perrot-M. Carrez en *Introducción a la Biblia*, III, Barcelona 1983, 513.540.

3. Act 18,4; Cf. 1 Cor 1,24.

4. Act 18,5,11; 1Cor 3,11; 4,15; 15,1.3-5; 2Cor 11,4.

5. Cf. W.G. Kümmel, *o.c.*, 206; J. Schmid, *o.c.*, 432; C. Perrot, *o.c.*, 515.

responder a una de ellas les evocó sintéticamente su inicial predicación o anuncio (1Cor 15,1-11):

"Os recuerdo, hermanos, el Evangelio que os anuncié, el que recibisteis, en el que os mantenéis firmes (v. 1); y por el que os salváis, si (lo) conserváis tal como os lo anuncié, a no ser que hayáis creído en vano (v. 2). Pues os transmití principalmente lo que también yo recibí: Que *Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras* (v. 3) y *que fue sepultado*; y que *FUE RESUCITADO PERMANENTEMENTE AL TERCER DIA, SEGUN LAS ESCRITURAS* (v. 4); *Y QUE FUE MANIFESTADO A CEFAS, LUEGO A LOS DOCE* (v. 5); *después fue manifestado a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales la mayor parte aún viven pero otros murieron* (v. 6); *después fue manifestado a Santiago, luego a todos los apóstoles* (v. 7); *al final de todos, como al aborto, fue manifestado también a mí* (v. 8). Pues yo soy el ínfimo de los apóstoles, quien no soy digno de ser llamado apóstol, porque perseguí a la Iglesia de Dios (v. 9); pero por gracia de Dios soy lo que soy; y su gracia para conmigo no devino vana, sino que trabajé fatigosamente más que todos ellos; no yo, sino la gracia de Dios conmigo (v. 10). Ya sea pues yo que aquéllos así predicamos, y así habéis creído" (v. 11).

Este texto paulino contiene uno de los más importantes y vetustos testimonios anastasiológicos del NT en general y, en particular, de la primitiva predicación apostólica. ¿Cuál exactamente? ¿Qué mensaje anastasiológico envuelve aquel "Evangelio", predicado antes por Pablo y ahora evocado por él a los fieles corintios, en el contexto de esta perícopa? La respuesta objetiva nos será facilitada por su previo:

1. *Análisis literario*

Digamos de inmediato que en el *contexto* unitario de 1Cor 15,1-58⁶ responde Pablo a dos dificultades, surgidas entre los "hermanos" (vv. 1.58) de la comunidad corintia por "quienes" niegan *el hecho* de "la resurrección de los muertos" (vv. 12-34) y por "quien" se interroga sobre *el "cómo"* de aquélla (vv. 35-57); el Apóstol *concluye* sus respuestas con una parénesis a los "hermanos" (v. 58) ya mencionados en la *introdutoria* perícopa (vv. 1-11) que, mediante el reiterado uso tanto del verbo "predicar" (vv. 11-12) como del aserto "Cristo fue resucitado (vv. 4.12), introduce literaria y temáticamente a la primera respuesta (vv. 12-34) y le ofrece su sólida base argumentativa:

Introducción argumentativa (vv. 1-11)
El hecho de la "resurrección de los muertos" (vv. 12-34)
 negarlo es negar la de Cristo (vv. 12-19)
 resucitó Cristo y resucitarán aquéllos (vv. 20-28)
 nueva argumentación paulina (vv. 29-34)
 "Cómo resucitarán los muertos" (vv. 35-57)
Conclusión parenética (v. 58).

6. Cf. K. Lehmann, *o.c.*, 24-26; B. Rigaux, *o.c.*, 119; G. Sellin, *o.c.*, 210. 230-32.

El kérygma anastasiológico (vv. 4-8) forma, pues, parte de la introducción argumentativa. Por lo demás, todo el introductorio texto paulino (vv. 1-11) refleja una evidente unidad literaria y temática: Garantizada ésta no sólo por las *inclusiones* literarias correspondientes a los verbos "habéis recibido" (vv. 2.11) y "anunciar" o "predicar" (vv. 1.11), sino también por el *unitario tema* del "Evangelio" (v. 1) sobre (= "que") la muerte y sepelio, resurrección y apariciones de "Cristo" (vv. 3b-8). Por lo demás, en el contexto de esa unidad global se aprecian otras unidades menores, que determinan la estructura literaria del texto ⁷ paulino: Las inclusiones "recibísteis" y "recibí" (vv. 1b. 3a) así como "os" (vv. 1a. 3a) reflejan el carácter *introductorio* de esa perícopa inicial (vv. 1-3a), a cuyo texto entero *concluye* sin duda (= "pues") el versículo final (v. 11); asimismo, si el reiterado uso de la conj. "que" (=hóti) asegura la unidad literaria y temática del texto sobre la muerte y sepelio, resurrección y primera manifestación de "Cristo" (vv. 3b-5a), la repetición del verbo "fue manifestado" (vv. 5a-8b) enlaza con aquel texto y trasluce la unidad de la perícopa sobre las apariciones del Resucitado "a Cefas" y "finalmente" a Pablo (vv. 5-8); cuya dignidad apostólica enfáticamente defiende luego aquél (vv. 9-10) en una evidente adición al texto sobre el *kérygma central* del "Evangelio" acerca de la muerte y sepelio, resurrección y apariciones de "Cristo" (vv. 3b-8).

Introducción general (vv. 1-3a)

Kérygma central sobre "Cristo" (vv. 3b-8)

"Murió... según las Escrituras" (v. 3b)

"Fue sepultado" (v. 4a)

"Fue resucitado... según las Escrituras" (v. 4b)

"Fue manifestado..." (vv. 5-8)

Conclusión final (v. 11)

A la luz de este análisis literario debemos ahora esforzarnos por detectar el contenido doctrinal del texto paulino, y más exactamente, el mensaje paschal "recibido" por el Apóstol y por él "transmitido" a los corintios.

2. Mensaje anastasiológico

No abordamos aquí el problema sobre la extensión y origen de la prístina confesión cristológica, usada por Pablo (vv. 3b-5). Nuestro análisis se sitúa sólo al nivel de la predicación paulina, evocada sintéticamente en esa

7. Cf. S. Sabugal, *o.c.*, 23; W. Schenk, *Textlinguistische Aspekte der Strukturanalyse, dargestellt am Beispiel on 1Kor 15,1-11*: NTS 23(1977)469-77; E. Sellin, *o.c.*, 232s; J. Caba, *o.c.*, 88-90).

perícopa introductoria (vv. 1-11) y en cuyo contexto la resurrección de Cristo ocupa un puesto de singular relieve

1) *El núcleo del "Evangelio"*

El tema anastasiológico domina, en efecto, todo ese kérygma paulino. Más aún: Esa temática constituye su concepción basilar o dogma central. Así lo refleja ya el mismo puesto de la perícopa paulina en el contexto literario de 1Cor 15 o su función de *introduccional* argumento sólido a la doble respuesta *anastasiológica* de Pablo (Cf. supra): Toda la evocada "predicación" o anuncio de aquél a los corintios (vv. 1-11) *se sintetiza* en la "predicación" sobre "Cristo resucitado de entre los muertos" (v. 12). Este aserto anastasiológico *compendia* pues "el Evangelio" anunciado por Pablo (v. 1a) e "inicialmente creído" por los fieles corintios (vv. 2c. 11b) así como "firmemente mantenido" por ellos (v. 1c)⁸. Evocando ese *central dogma común* a la predicción apostólica y a la fe de los corintios, Pablo adelanta la *sólida base argumentativa* de su respuesta a quienes de aquéllos niegan que los muertos resuciten (vv. 12-34): No resucitó Cristo si no resucitaran corporalmente aquéllos (vv. 13-19), cuya corporal resurrección escatológica está postulada por la –comúnmente predicada y creída– resurrección de Cristo (vv. 20-34)⁹. Pablo hace, pues, teología escatológica (vv. 12ss) reflexionando sobre "el Evangelio" (v. 1) centrado en la resurrección de Cristo (vv. 4-8): La anastasiología escatológica *se enraíza* en la anastasiología cristológica (Cf. 1Tes 4,14-17). Por lo demás, también la estructura literaria de la perícopa paulina trasluce la focalidad del tema anastasiológico: En el contexto del mensaje central de aquélla (vv. 3b-8) evoca rápidamente Pablo la muerte y sepelio de "Cristo" (vv. 3b-4a), para *detenerse* en su resurrección y apariciones (vv. 4b-8). Es, pues, claro que aquélla constituye como el *núcleo* del "Evangelio" predicado a los corintios y devenido "firme sostén" salvador de los que "ini-

8. Éstos, por tanto, "*creyeron*" en la resurrección de Cristo es incluso, "se mantienen firmes" en esa fe pascual (así con H. Conzelmann 295; J. Kremer, *o.c.*, 20s; B. Spörling, *o.c.*, 55-63; G. Sellin, *o.c.*, 234), siendo inexacto afirmar lo contrario: H. W. Wendland 139; Ch. Wolf 152; W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* (FRLANT 66), Göttingen³ 1969, 150. 339-42.

9. Así con J. Weiss 344s; J. Héring 133; H. Conzelmann 295; A. Strobel 239; J. Kremer, *o.c.*, 13s; J. Blank, *o.c.*, 134-36; S. Sabugal, *o.c.*, 22s; G. Sellin, *o.c.*, 233s. De modo similar argumenta Pablo en 1Tes 4,14-17. Por lo demás, la negación de la *corporal* "resurrección" escatológica de los muertos" por "algunos" fieles (v. 12b) se debió no a su presunto gnosticismo sino al influjo de la *antianastásica* antropología dualística del helenismo contemporáneo. Así con S. Sabugal, *o.c.*, 22, n. 16 (bibliogr.); E. Sellin, *o.c.*, 17-37: 30ss.

cialmente creyeron" en él (vv. 1-2.11). Nada de extraño, por otra parte. También en el contexto de su inicial predicación en Antioquía de Pisidia (Act 13,16-41) el anuncio kerygmático (vv. 26-37) del Apóstol *se centró* en la resurrección de Cristo ¹⁰, siendo asimismo aquélla el *tema central* de su kérygma en Tesalónica primero ¹¹ y luego en Atenas ¹², de donde "llegó a Corinto" *(Act 18,1). Es, pues, normal que también aquí su predicación general sobre "Jesús" como "el Mesías" tuviese por cima kerygmática o tema dominante a "Cristo" muerto "por nuestros pecados" y "resucitado al tercer día según las Escrituras" o resucitado "de entre los muertos" ¹³. ¿En qué sentido? ¿Qué concreto mensaje anastasiológico envuelve aquel anuncio kerygmático? Éste versa sobre:

2) "Cristo"

Tal es el objeto personal del kérygma paulino, centrado efectivamente en la muerte y sepelio, resurrección y apariciones de "Cristo" (vv. 3b-8): ¿Nombre propio de Jesús o designación titular de su dignidad mesiánica? Y, en este último caso, ¿qué aspecto del mesiánico "Ungido" traduce o expresa?

a) De "Cristo" afirma Pablo que "murió" y "fue resucitado" (vv. 3b. 4b), dos actos atribuidos reiteradamente a esa *persona* por aquél ¹⁴; añadamos que el vocablo "Cristo" es usado con frecuencia en ese contexto literario (=14x) y, por cierto, en su forma determinada ¹⁵ o –más frecuentemente– determinada ¹⁶, envolviendo siempre un significado *nominal* claro ¹⁷; por lo demás, el "Cristo" resucitado y "manifestado a" Pablo (vv. 3b-4.8) se identifica sin duda con el *nominal* "Jesús el Señor nuestro", por él "visto" ¹⁸; final-

10. Cf. Act 13,30-37.

11. Cf. Act 17,3; 1Tes 4,14.

12. Act 17,16-31 (vv. 18, 31).

13. Act 18,5; 1Cor 15,3-4. 12a.

14. Si que "*murió*" se dice de "Jesús" (1Tes 4,14) y de "Cristo" (Gál 2,21; Rm 5,6. 8; 6,10; 14,9. 15) o de "Cristo Jesús" (Rm 8,34) y del "Señor nuestro Jesucristo" (1Tes 1,10), "Dios *resucitó* a el Cristo" (1Cor 15,15; Ef 1,20; Col 2,12) o a "Jesucristo" (Gál 1,1), al "Hijo" suyo (1Tes 1,10) y al "Señor" o al "Señor Jesús" 1 Cor 6,14; 2Cor 4,14.

15. 1Cor 15,15. 22, 23b. Sobre el uso del vocablo "Cristo" en las ep. paulinas, cf. S. Sabugal, *Xhristós*, Barcelona 1972, 136-47 (bibliogr.); W. Grundmann, *Chrio*: ThWNT IX 532-56; F. Hahn, *Christós*: EWNT III 1156-61

16. 1Cor 15,12. 13. 14. 16. 17. 18. 19. 20, 23a. 31. 57.

17. Así lo refleja la contraposición "Adán"- "Cristo" (vv. 21-22. 45-47) así como el doble uso de "Cristo" en el contexto de las compuestas designaciones nominales "Cristo Jesús el Señor nuestro" y "el Señor nuestro Jesucristo" (vv. 31. 57).

18. 1Cor 9,1. Aquél es la "bien conocida *persona* histórica –Jesús– constituida en la dignidad celeste del Señor": S. Sabugal, *Christós* 20s.

mente, el "Cristo" anunciado o "predicado" por Pablo en Corinto (vv. 3b-11) es homónimo de los nombres "Cristo" y "Jesucristo" o "Jesús", allí "predicados" por él¹⁹. Es, pues, claro: "Cristo" (v. 3b) es un nombre propio. Este significado nominal, sin embargo, no es exclusivo. Del "Cristo", en efecto, se afirma que su muerte expiatoria y resurrección acaecieron "según las Escrituras" (vv. 3b.4b) o el preanuncio de aquéllas sobre la muerte expiatoria y resurrección del mesiánico "Ungido"²⁰; por lo demás, el significado titular del vocablo "Cristo" es evidente en el contexto de los sumarios lucanos sobre el kerygma paulino tanto en "Damasco" como en Tesalónica y posteriormente en Corinto²¹, siendo, pues normal que en evocación de este último (1Cor 15,1-11) conserve aún aquél su titular sentido. No lo veda, por otra parte, su empleo indeterminado: Así lo usó ya (= "meshiah") el antiguo Judaísmo palestinese²² y la primitiva comunidad cristiana²³. El "Cristo" muerto y sepultado, resucitado y manifestado (vv. 3b-8) es, pues, no sólo un título mesiánico²⁴ ni exclusivamente un nombre propio²⁵, sino uno y otro: El "Mesías" preanunciado y personificado en la persona de Cristo²⁶. ¿Qué Mesías?

b) La pregunta no es superflua. La esperanza del judaísmo antiguo en el Mesías se polarizó fundamentalmente en las figuras del rey davídico, del Siervo de Dios y del Hijo del Hombre²⁷. Ahora bien, el "hebreo" o "judío" y zelante "fariseo" Saulo²⁸ condividió, tras su conversión en "Damasco"²⁹, "la esperanza" judaica en la divina "promesa" salvífica concretizada en "el Mesías"³⁰ o el objeto personal de su predicación en Damasco", Tesalónica y

19. 1Cor 1,23; 2Cor 1,19; 4,5; 11,4.

20. S. Sabugal, *Christós* 142; Cf. K. Lehmann, *o.c.*, 242-81.

21. Act 9,22; 17,3; 18,5; Cf. S. Sabugal, *Christós* 121.

22. Cf. G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1930, 238-40; J. Jeremias, *Artikkelloses Christós*: ZNW 57 (1966) 211-15: 211s; Id., *Nochmals: Artikkelloses Christós*: ZNW 60 (1969) 214-19; K.H. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu*, Witten⁵1967, 129-31; S. Sabugal, *Christós* 46; H. van der Woude, *Chrió*: ThWNT IX 500.

23. Testimonios elocuentes, al respecto, son Act 2,36; 1Pe 2,21; 3,18; Jn 1,41; 9,22, etc. Así con J. Jeremias, *a.c.* (1966) 212; S. Sabugal, *Christós* 141s (bibliogr.); W. Grundmann, *a.c.*, 533-36. 557; F. Hahn, *a.c.*, 1158-59.1162-63.

24. Así Ch. Wolf 158s; J. Kremer, *o.c.*, 32; J. Blank, *o.c.*, 145; K. Lehmann, *o.c.*, 247; B. Spörling, *o.c.*, 40s.

25. Así J. Weiss 347; H. Conzelmann 299; A. Strobel 229; P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium* (FRLANT 95), Göttingen 1968, 272s; E. Güttgemanns, *Christós in 1Kor 15,3b -Titel oder Eigenname?*: EvTh 28(1969)533-54: 554.

26. Así con J. Jeremias, *a.c.*; K.H. Rengstorf, *o.c.*, 129; F. Hahn, *o.c.*, 2085; Id., *a.c.*, 1158s; S. Sabugal, *Christós* 141-44; Id., *Conversión* 24, n. 18; W. Grundmann, *a.c.*, 536s.

27. S. Sabugal, *Christós* 26-65 (bibliogr.); H. van der Woude-M. de Jonge, *Chrió*: THWNT IX 500-18.

28. Gál 1,13-14; Fil 3,5-6; 2Cor 11,22; Act 22,3-5; 26,4-5: S. Sabugal, *Conversión* 151-53.

29. S. Sabugal, *Conversión* 154-59. 164-224.

30. Act 26,6-7. 22-23; Cf 2Tim 2,8; Rm 1,2-4; Act 9,22; 13,23. 27-37; 17,2-3; 18,5.

Corinto ³¹. ¿A qué mesiánica figura concreta de su previa predicación en esta localidad se refiere el ahora evocado "Cristo"? Éste se identifica, ante todo, con el sufriente *Siervo* de Dios (Is 53), como lo muestra la expiatoria y vicaria función atribuida expresamente a la muerte de "Cristo (v. 3b) ³²; ese significado, por lo demás, envuelve asimismo "Cristo" en el contexto del previo y ahora evocado kerygma paulino en Corinto ³³. Y, sin embargo, tal aspecto mesiánico del "Cristo" no es exclusivo. Así lo sugiere ya la *regia* función atribuida, en el mismo contexto literario (vv. 24-28) al "Cristo" resucitado: "Él debe reinar", cual entronizado Rey mesiánico, "hasta" someter a "todos sus enemigos", para entregar por fin "el reino a Dios Padre" ³⁴; por lo demás, el "Cristo" resucitado y objeto del kerygma paulino (vv. 3b-4.11) se identifica, "según el Evangelio" de Pablo, con el *regio* "Descendiente de David" ³⁵. No hay pues duda: La figura mesiánica del sufriente Siervo de Dios y del Rey davídico expresa el significado titular aún latente bajo el nombre "Cristo". De quien asegura el kerygma paulino:

3) "Murió por nuestros pecados..."

Es el primer contenido del "Evangelio" anunciado antes por Pablo a los corintios y ahora por él "recordado" a los fieles, que "creyeron" en aquél. ¿Qué significa, en rigor, esa "muerte" de Cristo "por nuestros pecados según las Escrituras"?

a) Del Cristo anunciado se dice, ante todo, que "murió". Así lo afirma reiteradamente Pablo ³⁶. Incluyendo aquí, por cierto, su crucifixión o muerte en la cruz. Pues el recordado "anuncio" o "predicación" paulina (vv. 1.11) en Corinto tuvo por objeto "la cruz de Cristo" o a "Cristo *crucificado*" ³⁷, como a los Gálatas les predicó a "Jesucristo *crucificado*" o a quien así "murió" para que obtuviésemos "la justificación" ³⁸; por lo demás, según Pablo la "muerte" de Cristo es esencialmente "muerte *de cruz*" (Fil 2,8) o aquella sufrida en ésta, como mediación de la salvífica "fuerza de Dios" e instrumen-

31. Cf. *supra*, n. 21.

32. Cf. S. Sabugal, *Christós* 142s (bibliogr.).

33. Act 18,5 (=17,3): Cf. S. Sabugal, *Christós* 121s.

34. 1Cor 15,24-25 (=110,1). Sobre la interpretación mesiánica de este Salmo por el antiguo judaísmo palestinese, Cf. STR.-BILL., IV 452-60: 452s; Cf. S. Sabugal, *Christós* 99, n. 110.

35. 2Tim 2,8; Cf. Rm 1,1-4; Act 13,23. 33-37.

36. Cf. *supra*, n. 14.

37. 1Cor 1,17.23.. Cf. 2,2.8. Ya en contexto de su kerygma antioqueno (Act 13,16-41) afirmó Pablo que la "muerte" de Jesús tuvo lugar mediante, su *crucifixión* o suspensión en "el madero" (v. 29).

38. Gál 3,1; 2,21; Cf. 3,13; 5,24; 6,14. A este respecto, Cf. J. Scheneider, *Stauró*: ThWNT, VII 581-83; H.-W. Kuhn, *Staurós*: EWNT, III 647-49 (bibliogr.).

to de su "reconciliación universal"³⁹; *finalmente*, si Cristo *murió* por nuestros pecados" o "*fue crucificado* por" nosotros⁴⁰, quien "*murió*" y "fue resucitado" por Dios se identifica con quien "*fue crucificado...* pero vive por el poder de" Aquel⁴¹. Es, pues, claro, que la crucifixión está implícita en el aserto paulino sobre la muerte de Cristo (v. 3b)⁴².

b) Quien la experimentó, por lo demás, no sólo ni principalmente como personal evento thanático, sino "*por nuestros pecados*". Una expresión característica de la soteriología paulina⁴³. ¿Qué significa exactamente? Relacionada con la muerte de Cristo la construcción literaria "hyper"+genitivo de cosa equivale a "por" y, en relación con los "pecados", traduce su *expiatorio* carácter⁴⁴: Que "Cristo murió por nuestros pecados" o "se dio por" ellos⁴⁵ expresa, pues, la *expiatoria* función salvífica de su muerte. Afín es la construcción "hyper"+genitivo de persona, significando entonces "en favor de" y "en lugar de" o traduciendo con frecuencia la función *vicaria* de la muerte de Cristo⁴⁶: Él "murió por nosotros"⁴⁷ o "por los impíos" y "por todos"⁴⁸, pues "Dios lo entregó por nosotros"⁴⁹ o él mismo "se entregó por nosotros"⁵⁰ y, más exactamente, "como rescate por todos"⁵¹. Que "Cristo murió por nuestros pecados" (v. 3b) o "por nosotros" y "por todos" (Cf. supra) expresa, pues, la universal función *expiatoria* y *vicaria* de su muerte. La suya fue una *muerte-para* los demás y, más exactamente, para todos los pecadores o "por" y "en lugar de" ellos: ¡Murió, para expiar nuestros pecados! ¡Murió, para hacer sobre ellos un severo juicio de misericordia en su cuerpo mortal! ¡"En lugar de" nosotros murió, para no "morir" con el mor-

39. 1Cor 1,18; Ef 2,16-17; Col 1,20; 2,14. Sobre la soteriología estauroológica de Pablo, Cf. F.-J. Ortkemper, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus* (SBS 24), Stuttgart²1968, 68-87; J. Schneider, *Staurós*: ThWNT VII 575-77; H.-W. Kuhn, *a.c.*, 643-45 (bibliogr.).

40. 1Cor 15,3b=1Cor 1,13; Cf. Gál 3,13.

41. 1Cor 15,3b.4b=2Cor 13,4a. A este respecto, Cf. K.H. Rengstorg, *o.c.*, 19-26.

42. Del todo inexacto, por lo tanto, es afirmar que ahí "no se menciona la cruz" o "la forma y modo" de la muerte, sino sólo "el hecho" de la misma: Ch. Wolf 159; J. Kremer, *o.c.*, 32.

43. Cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul* (LD 6), Paris²1954, 105s; F. Amiot, *L'enseignement de saint Paul*, Paris²1968, 157-59; W. Popes, *Christus Traditus* (ATHANT 49), Zürich 1967, 193-203; H. Riesenfeld, *Hyper*: ThWNT, VIII 510-18 K. Wengst, *Christologische formeln und Lieder des Urchristentums* (StNT 7), Gütersloh²1973, 55-104; H. Schlier, *Grundrisse einer paulinischen Theologie*, Freiburg 1978, 132-40; H. Patsch, *Hyper*: EWNT, III 948-51: 950 (bibliogr.).

44. Cf. W. Bauer, *Wörterbuch NT* 1159,l.c.; H. Riesenfeld, *a.c.*, 515s.

45. 1Cor 15,3b; Gál 1,4.

46. Cf. W. Bauer, *o.c.*, 1159, l.a.c.; H. Riesenfeld, *a.c.*, 511-12.515s.

47. 1Tes 5,10; Rm 5,8; Cf. 14,15; 2Cor 5,21. O. "fue crucificado por" nosotros; 1Cor 1,13; Cf. Gál 3,13.

48. Rm 5,6; 2Cor 5,14a.15a.

49. Rm 8,32; Cf. 4,25

50. Ef 5,2; Tit 2,14; Cf. Ef 5,25; Gál 2,2; 3,13.

51. 1Tim 2,6; Cf. Tit 2,14.

tal "salario del pecado" (Rm 6,23) quienes ya "estábamos muertos a causa de nuestros delitos" (Ef 2,5) cometidos! EL CULMINANTE EVENTO EXPIATORIAMENTE VICARIO DE LA HISTORIA SALVÍFICA FUE Y ES LA MUERTE DE CRISTO ⁵².

c) La cual, en efecto, tuvo lugar "según las Escrituras" sagradas. Una expresión no del todo ajena, por cierto, a Pablo: Él menciona "la Escritura" ⁵³ y "las Escrituras" ⁵⁴, caracterizadas también –en relación con Cristo– como "las Escrituras sagradas" y "proféticas" ⁵⁵. Aquella expresión, única en las epístolas paulinas, puede pues ser un modo general de caracterizar la muerte expiatoria y vicaria de Cristo como acaecida "según" el plan salvífico de Dios, preanunciado en las Escrituras ⁵⁶; los objetivos y reiterados contactos literarios de las mencionadas expresiones paulinas sobre la muerte expiatoria y vicaria de Cristo con las respectivas sobre la del mesiánico *Siervo de Dios* sufriente y muerto "por nuestros pecados" o "por los impíos" y "por todos" ⁵⁷ muestran, sin embargo, que tras aquella expresión general se alude concretamente a ese mesiánico preanuncio deuterosaiano ⁵⁸: "Cristo murió por nuestros pecados, según" el salvífico plan divino, preanunciado en "las Escrituras" proféticas sobre la expiatoria y vicaria muerte del mesiánico Siervo de Dios. Este vaticinio alcanzó en la muerte de Cristo su cumplimiento logrado: ¡Perfecta y definitivamente logrado!

4) "Y fue sepultado"

Del "Cristo" muerto afirma seguidamente Pablo "que fue sepultado" (v. 4a). Verbo único en el NT, para designar el sepelio de Jesús. Redactado éste por los cuatro Evangelistas ⁵⁹, unánimes asimismo en precisar que el

52. Así con Ph. Bachmann 431; C.K. Barrett 338; H. Lietzmann-H. Kümmel 77; H. Conzelmann 300; Ch. Wolf 160; J. Kremer, *o.c.*, 34; B. Rigaux, *o.c.*, 123, n. 67.

53. Gál 3,8.22; 4,30; 1Tim 5,8; Cf. 2Tim 3,16.

54. Rm 15,4; Cf. Act 17,2.

55. Rm 1,2; 16,26; Cf. Act 13,27.29.

56. Así J. Weiss 348; C.K. Barrett 338; H. Lietzmann-H. Kümmel 77; H. Conzelmann 300; Ch. Wolf 160; J. Kremer, *o.c.*, 35; Cf. S. Vidal, *o.c.*, 164. Una concepción no extraña a Pablo: Act 13,37.29.

57. Is 53,5-6.8.10.12; Cf. J. Jeremias, *Pais Theou*: ThWNT, V 703s; H. Riesenfeld, *a.c.*, 515.

58. Así con: A. Robertson-A. Plummer 333; E.B. Allo 391; H. Conzelmann 301; H.D. Wendland 140; Ch. Wolf 160; A. Strobel 229; J. Jeremias, *loc. cit.*; O. Cullmann, *Christologie du NT*, Paris 1958, 69-71; E. Lohse, *Märtyrer und Gotteskecht* (FRLANT 64), Göttingen 1963,39.223; J. Blank, *o.c.*, 145s; K. Lehmann, *o.c.*, 247-52; H. Riesenfeld, *a.c.*, 515; S. Sabugal, *Xhristós* 142.144; J. Caba, *o.c.*, 93s. Como en las ep. paulinas el generalizante "la Escritura" se refiere casi siempre a un texto (Cf. Gál 3, 8.22; 4,30; 1Tim 5,18), también puede referirse a Is 53 el generalizante "las Escrituras" (Cf. K. Lehmann, *o.c.*, 249), relacionado en v. 3b con "murió" y "por nuestros pecados" (así con muchos autores y J. Blank *oc.*, 164), no sólo con "murió": Contra J. Kremer, *o.c.*, 35; S. Vidal, *o.c.*, 164.

59. Mc 15,42-47par; Jn 19,38-42.

cadáver del Crucificado "lo puso" José de Arimatea (Mc+Mt+Lc) o "lo pusieron" aquél y Nicodemo (Jn) "en el sepulcro" ⁶⁰; una sustancialmente histórica tradición evangélica no contradecida por el antioqueno testimonio kerygmático de Pablo, según el cual "los judíos" al Crucificado muerto "lo pusieron en un sepulcro" ⁶¹. El kerygma "recibido" y "transmitido" por aquél a los corintios formuló análogamente aquel evento con el verbo "sepultar". No del todo extraño, por lo demás, a quien –Pablo– asegura que "mediante el bautismo hemos sido sepultados con" Cristo ⁶² o espiritualmente devenidos partícipes de Quien, por tanto, corporalmente "fue sepultado". Este testimonio kerygmático y el antioqueno de Pablo enlazan, pues, con la respectiva tradición evangélica: Que "fue sepultado" evoca el *hecho histórico* del sepelio de Jesús ⁶³ y, con aquella tradición, confirma *la realidad* indiscutible de su muerte ⁶⁴. Un importante testimonio kerygmático. Pues implica también la *realidad* del "por nuestros pecados" o de la expiación vicaria, efectuada por "Cristo" con su muerte: ¡Los expió realmente! ¡Realmente fueron "cancelados" aquéllos" "en la cruz" (Col 2,14) de Jesús! ¡Realmente "Cristo" hizo en su cuerpo mortal un juicio misericordioso de todos "nuestros pecados"! ¡Realmente "murió en lugar de nosotros" o "de los impíos" y "de todos" los pecadores! ¡Realmente, pues, hemos sido ya gratuitamente perdonados e inauguralmente "por gracia salvados" de "la muerte" verdadera, ganada por "el pecado"! ⁶⁵.

5) *Fue resucitado...* "

Del "Cristo" muerto expiatoriamente y sepultado afirma luego Pablo "que *FUE RESUCITADO AL TERCER DÍA SEGÚN LAS ESCRITURAS*" (v. 4b). Tres kerygmáticos asertos sobre el Resucitado: El hecho de su resurrección o que "fue resucitado" se precisa con la indicación "al tercer día", y todo ello caracterizado como cumplimiento de "las Escrituras". ¿Qué mensaje anastasiológico traducen esos tres asertos paulinos?

a) El Apóstol dice ante todo "que *fue resucitado*" (=egérgetai) Cristo: *Dios lo resucitó*. Ese significado tiene sin duda el "pasivo divino" de la forma verbal "egérgetai": Su reiterado empleo en el contexto inmediato (vv. 12-13. 16-17. 20) expresa por cierto la divina acción anastasizante en "Cristo" o que

60. Mc 15,46par; Jn 19,41s.

61. Act 13,29b.

62. Rm 6,4; Col 2,12.

63. Subrayado, con razón, por varios autores; J. Weiss 348; A. Robertson-A. Plummer 334; Ch. Wolf 160; S. Vidal, *o.c.*, 165.

64. Así con: J. Héring 135; C. K. Barrett 339; H. Conzelmann 301; H.D. Wendland 140; Ch. Wolf 160; A. Strobel 230; H. Grass, *o.c.*, 146; E. Güttgemanns, *o.c.*, 60-61. 236ss; H. Conzelmann, *a.c.*, 7; J. Kremer, *o.c.*, 37; J. Blank, *o.c.*, 147; K. Lehmann, *o.c.*, 78.

65. Ef 2,8; Rm 6,23.

"Dios lo resucitó" (v. 15.a.b); idéntico significado tiene asimismo aquel verbo en su uso por el contexto remoto de 1Cor y relacionado con la resurrección de Cristo ⁶⁶; de modo análogo, por lo demás, se expresa con frecuencia en otras epístolas Pablo ⁶⁷, tras predicar en Antioquía y en Atenas que "Dios lo resucitó de entre los muertos" ⁶⁸; es, pues, natural que, pasando "de Atenas a Corinto" (Act 18,1), también aquí predicase similarmente. No hay duda: *Dios fue el agente anastásico* de "Cristo" o quien "le resucitó" (v. 4b) ⁶⁹ y, por cierto, tras "haber sido sepultado" (v. 4a). Esa secuencia inmediata entre el sepelio y la resurrección de "Cristo" es importante. Pues implica, ante todo, que el Resucitado *se identifica* con el Sepultado o con el Muerto realmente "por nuestros pecados": Éste "fue resucitado" por Dios. Él ejerció, pues, su gesta anastásica en quien "fue sepultado" previamente y, por tanto, dejando *vacío el sepulcro* del expiatoria y viariamente Muerto. Análoga secuencia y concepción anastasiológica refleja el kerygma antioqueno de Pablo, afirmando que "Dios resucitó de entre los muertos" a quien previamente fue puesto "en un sepulcro", y cuya sepulcral "corrupción no vio" o experimentó por tanto Aquél "a quien Dios resucitó" ⁷⁰. También la predicación corintiana del Apóstol sobre la resurrección (v. 4b) del "Cristo" previamente sepultado (v. 4a) implica, pues, su liberación de la corrupción sepulcral: Su resurrección o levantamiento del lugar donde "fue sepultado" o del *sepulcro, vaciado* éste del corporalmente Muerto por la acción anastásica de Dios ⁷¹. Quien, por lo demás, "resucitó permanentemente" a Cristo. Esto expresa el perfecto "egérgetai" (Cf 2Tim 2,8): El efecto perdurante de la pasada acción anastásica ⁷² en quien, por tanto "fue y está resucitado". El *estado anastásico* de Cristo (= "egegerménon"), en efecto, caracteriza medularmente al "Evangelio" de

66. 1Cor 6,14=2Cor 4,14; Cf. 5,15.

67. Cf. 1Tes 1,10; Gál 1,1; 1Cor 6,14; 2Cor 4,14; Rm 4,24; 8,11; 10,9; Ef 1,20; Col 2,12.

68. Act 13,30.34.37; 17,31.

69. Así con: C.K. Barrett 341; H. Conzelmann 301, n. 67; Ch. Wolf 161; A. Strobel 230; J. Kremer, *o.c.*, 43s; J. Pfammatter, *o.c.*, 18; J. Blank, *o.c.*, 152; J. Caba, *o.c.*, 97.

70. Act 13,29b-30.34.37.

71. Así con: J. Weiss 348s; A. Robertson-A. Plummer 334; E.B. Allo 391; C.K. Barret 340; Ch. Wolf 160s; A. Strobel 230; G. Kittel, *Die Auferstehung Jesu*, Stuttgart 1937, 140; E. Stauffer, *Theologie des NT*, Gütersloh 1948, 115; J. Schmitt, *o.c.*, 119-24: 121ss; E. Lichtenstein, *Das älteste christliche Glaubensformel*: ZKG 63 (1950-50) 1-74: 44; W. Nauck, *Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben*: ZNW 47 (1958) 243-65: 246; J. Kremer, *o.c.*, 37-39; E. Ruckstuhl *Die Auferstehung Jesu Christi*, Luzern 1968, 46; K. Lehmann, *o.c.*, 80-82: 81; G. Sellin, *o.c.*, 238, n. 27; J. Caba, *o.c.*, 95. La argumentación paulina en 1Cor 15,35ss *supone* también el sepulcro vacío del Resucitado como el "último Adán" vivificador (v. 45) de los sepultados con "un cuerpo natural" y resucitados un día con "un cuerpo espiritual" (v. 44): Cf. J. Schmitt, *o.c.*, 121s; J. Manek, *The apostel Paul and the empty Tomb*: NT 2 (1957) 276-80: 278s; J. Kremer, *o.c.*, 38 y otros autores.

72. Cf. BL.-Debr., 340; M. Zerwick, *Graecitas Biblica*, Roma 1966, 285. Con razón subrayado, a este respecto, por A. Robertson-A. Plummer 334; H. Conzelmann 301, n. 67; A. Strobel 230; E. Lichtenstein, *o.c.*, 9. 44; J. Pfammatter, *o.c.*, 19; J. Blanck, *o.c.*, 152s; K.H. Rengstorf, *o.c.*, 66; J. Kremer, *o.c.*, 44; Id., *Egeiro*: EWNT, I 907.

Pablo (2Tim 2,8). Así lo refleja, por lo demás el mismo contexto paulino, asegurando que el Resucitado "debe reinar hasta" someter "a todos sus enemigos" ⁷³; *Reina* Cristo resucitado o quien "ya no muere ni la muerte le domina" y si "vive por el poder de Dios" ⁷⁴, a cuya "derecha *está*" exaltado plenipotentariamente ⁷⁵; pues "Él *es* la Imagen del Dios invisible y el "Primogénito de toda creación" ⁷⁶, siendo –"él *es*"– también "la Cabeza del cuerpo" eclesial ⁷⁷ y "el Primogénito de entre los muertos" ⁷⁸ así como –él "es"– el glorificado "Señor" de todos y de todo ⁷⁹. Ejerce por tanto un señorío universal el Resucitado o quien, como tal, existe y reina y vive... *para nosotros*. Esa función soteriológica salvíficamente alterna del Cristo anastásico, en efecto, subraya reiteradamente Pablo. Pues si aquél "vive-para Dios" (Rm 6,10b), también *vive-para* los hombres. "Por todos" ellos "fue resucitado" Cristo ⁸⁰: "A *causa* de nuestra justificación" inicial, obtenida "mediante la fe" en "el poder" de "Quien le resucitó de entre los muertos" ⁸¹; *para* "interceder" ahora "por nosotros" ante Dios el don –"mediante él tenemos"– de "la redención" concretizada en "el perdón de los pecados" ⁸² y, con ello, ser librados –"nos libra"– ya "de la ira venidera" ⁸³; *para* ser un día corporalmente "vivificados, mediante" quien por su resurrección "devino Espíritu vivificante" de todos ⁸⁴. El duradero estado anastásico y anastasizante o espiritual y corporalmente salvador de Cristo formula, pues, Pablo, afirmando que "fue resucitado" por Dios (v. 4b).

b) Quien lo hizo, por los demás, "*al tercer día*". ¿En qué sentido? Digamos de inmediato, que esa expresión es única en las epístolas paulinas y, por tanto, no es creación literaria de Pablo. Formaba parte, más bien, del "Evangeli" por él "recibido" y luego "trasmitido" a los corintios (vv. 1-3a), en sintonía kerygmática con "Cefas" y demás testigos del Resucitado (vv. 5-7.11):

73. 1Cor 15,25; Cf. Rm 14,9.

74. Rm 6,9; 2Cor 13,4; Cf. Rm 6,10; Gál 2,20.

75. Rm 8,34=Col 3,1; Cf. Ef 1,20.

76. Col 1,15=2Cor 4,4b.

77. Col 1,18a; Cf. Ef 1,22-23.

78. Col 1,18b; Cf. 1Cor 15,20.

79. Rm 10,9; Cf 1Cor 8,6; 12,3; Fil 2,11. A este respecto, Cf. V.H. Neufeld, *The earliest christian confessions*, Leiden 1963, 43-45; K. Wengst, *o.c.*, 131-35.

80. 2Cor 5,15; Cf. Rm 14,9. Sobre la anastasiología soteriológica de Pablo, Cf. K. Barth, *Dogmatique*, IV. 1, Genève 1966, 326-32; L. Cerfaux, *o.c.*, 65-71; F. Amiot, *o.c.*, 162-65; S. Lyonnet, *La valeur soteriologique de la résurrection du Christ selon saint Paul*: Greg. 39 (1958) 295-318; D.M. Stanley, *Christ's resurrection in pauline soteriology* (AB 13), Roma 1961.

81. Rm 4,25b; 5,18; 3,22; 4,24.

82. Rm 8,34; Col 1,14=Ef 1,7.

83. 1Tes 1,10; Cf. 5,9.

84. 1Cor 15,20.23.45; Cf. 2Cor 6,14; 1Tes 4,14.

Es tradición prepaolina. La usó efectivamente ya "Cefas" o Pedro en el contexto de su kerygma cesariense (Act 10,34-41), asegurando que al Jesús matado en "el madero" o en la cruz (v. 39b) "Dios lo resucitó (=égeiren) al tercer día⁸⁵ y le dio devenir manifiesto" a sus discípulos (vv. 40b-41): Tanto el uso del verbo "égeírein" y su agente divino –"Dios"– como la secuencia de la muerte, resurrección "al tercer día" y manifestaciones del Resucitado coincide sorprendentemente con el kerygma de Pablo (vv. 3b-8). Cuya expresión "al tercer día", por tanto, es ante todo –como la del kerygma petrino– una *precisión cronológica* sobre la resurrección de Cristo "el primer día de la semana" (Mc 16,2par) o "al tercer día" de su muerte, como el "fue sepultado" (v. 4a) formuló Pablo el hecho histórico de su sepelio (Cf. supra)⁸⁶. Por lo demás, aquella expresión de Pedro –y por tanto la de Pablo– se remonta probablemente a su uso por Jesús en algunos de sus auténticos vaticinios autoanastásicos⁸⁷ y con referencia probable a la interpretación anastasiológica de Os 6,2 ("al tercer día nos resucitará") por el judaísmo de su tiempo⁸⁸: Una *reflexión teológica* mediata o sobre la resurreccional interpretación judaica de Os 6,2 evocada por Jesús es también la expresión "al tercer día"⁸⁹.

c) Así lo insinúa ya, por lo demás, el nuevo aserto anastasiológico "*según las Escrituras*", relacionado por cierto con "fue resucitado" y "al tercer día"⁹⁰. Un aserto no extraño del todo a Pablo⁹¹.

¿Qué significa exactamente? Su relación directa con "al tercer día" parece referirse, ante todo, a la *interpretación* anastasiológica de Os 6,2 por el judaísmo antiguo⁹². Ese significado, sin embargo, no es exclusivo. Pablo, en

85. Act 10,40a=1Cor 15,4b.

86. Esa interpretación *cronológica* sostienen muchos autores; J. Weiss 349; Ph. Bachmann 432; J. Héring 135; Ch. Wolf 164; H. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Heidelberg²1958,55; K.H. Rengstorf, *o.c.*, 60; F. Hahn, *o.c.*, 205s; J. Kremer, *o.c.*, 49.51; J. Blank, *o.c.*, 156; B. Rigaux, *o.c.*, 126; y otros citados por K. Lehmann, *o.c.*, 260.

87. Cf. Mc 8,31=Mt 16,21 ("al tercer día")+ Lc 9,22 ("al tercer día"); Mc 9,31=Mt 17,23 ("al tercer día"); Mc 10,34=Mt 20,19 ("al tercer día")=Lc 18,33 ("al tercer día").

88. Cf. K. Lehmann, *o.c.*, 263-72; A. Rodríguez, *Targum y Resurrección*, Granada 1978, 148-53: 151s.

89. Afín es la reflexión teológica *inmediata* o derivada directamente de la tradición judaica sobre "el tercer día" como el día de la liberación del justo por Dios (Gén 22,4; Os 6,2; Jn 2,1 etc): Cf. K. Lehmann, *o.c.*, 262-81: 262-72; M. Black, *The 'Son of Man' passion sayings in the Gospel tradition*: ZNW 60 (1969) 1-8: 4s; H.K. McArthur, *On the third day*: NTS 18 (1971-72) 81-86; E. Sellin, *o.c.*, 238s. Muchos autores derivan *directamente* aquella expresión de Os 6,2 (H. Conzelmann 302; Cf. H.D. Wendland 140; A. Strobel 230s; otros: Cf. K. Lehmann, *o.c.*, 238s). Una interpretación *cronológica* y *teológica* ofrecen, entre otros, A. Robertson-A. Plummer 334; S. Vidal, *o.c.*, 168-70.

90. Lo exige el marcado paralelismo entre v. 4b y v. 3b, donde "según las Escrituras" se refiere a "murió" y "por nuestros pecados". Así con J. Kremer, *o.c.*, 52; B. Rigaux, *o.c.*, 124. Es *inexacto* limitar aquella expresión a "fue resucitado": H. Grass, *o.c.*, 98; S. Vidal, *o.c.*, 171.

91. Cf. *supra* nn. 53-55.

92. Así con K. Lehmann, M. Black y H.K. McArthur (Cf. *supra*, n. 89). Esa interpretación judaica podía ser citada como "Escritura" sagrada: Cf. K. Lehmann, *o.c.*, 281-86.

efecto, usó ya esa expresión (v. 3b) en referencia muy probable a la muerte expiatoria del mesiánico Siervo de Dios ⁹³: Es del todo normal que también aquí (v. 4b) interprete la resurrección de Cristo por Dios como cumplimiento de "las Escrituras" o del *vaticinio deuteroisiano* sobre la resurrección de su Siervo mesiánico ⁹⁴ y, quizá también, de *otros regios preanuncios* anastasiológicos sobre el Rey mesiánico ⁹⁵. "Según las Escrituras" sagradas o en cumplimiento de su vaticinio sobre la escatológica resurrección "al tercer día" así como de su preanuncio sobre la resurrección del Siervo y Rey mesiánico tuvo lugar, por tanto, la permanente y anastasizante o salvíficamente eficaz resurrección de Cristo por Dios "al tercer día" de su muerte. ¿Prueba de ello?:

6) "Fue manifestado..."

Único en las epístolas paulinas es el cuádruple uso, que del verbo "óphthe" hace aquí Pablo (vv. 5-8): Para expresar la manifestación del Resucitado "a Cefas" y "a los Doce" (v. 5) así como "a más de quinientos hermanos" (v. 6), luego "a Santiago" así como "a todos los apóstoles" (v. 7) y "finalmente a" Pablo (v. 8). ¿Qué significado envuelve aquel verbo?

a) Digamos de inmediato que Pablo equipara la epifanía anastásica de Cristo a Cefas y a los demás a la suya o a la experimentada por él a raíz de su conversión, cuando "*Dios*" le "reveló a su Hijo" (Gál 1,16a): *Dios* fue pues el autor del "óphthe" o quien "le manifestó" al Resucitado (v. 8), tras haberlo hecho a las otras personas mencionadas (vv. 5-7) ⁹⁶. Es lo que, en el contexto

93. Cf. *supra* nn. 57-58.

94. Is 53,10-11: Cf. S. Sabugal, *La fe de Israel en la resurrección de los muertos*: RevAg 29 (1988) 69-128: 98-100. Así con A. Strobel 230. Es lo que sugiere la evocación muy probable de aquel vaticinio anastasiológico por Pablo (Rm 4,25b=Is 53,19b): Cf. J.A. Ropes, *The influence of Second Isaiah on the Epistles*: JBL 48 (1929) 37-39: 38s; W. Wolf, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlin 1950, 95; E. Käsemann, *An die Römer* (Handb NT 8a), Tübingen ²1974, 121; S. Vidal, *o.c.*, 201.

95. La paulina interpretación anastasiológica de textos sobre el Rey mesiánico (Sal 2,7 y 16,10=Act 13,33-45) quizá se incluya entre "las Escrituras" sobre la resurrección del *regio*-mesiánico "Cristo" (Cf. *supra*, nn. 34-35): En todo caso, los precedentes análisis muestran que aquéllas se refieren a *concretos* preanuncios anastasiológicos, no al general plan salvífico de Dios: Contra C.K. Barrett 338s; H. Lietzmann-H. Kümmel 77; J. Kremer, *o.c.*, 54; S. Vidal, *o.c.*, 171.

96. Un *pasivo divino* es pues "óphthe", cuyo sujeto activo -como el de "egérgetai" (v. 4b: Cf. *supra*) es Dios. Así con A.D. Welndland 141; K.H. Rengstorf, *o.c.*, 57-59; U. Wilckens, *Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen*: "Dogma und Denkstrukturen": (Fs. E. Schlink), Göttingen 1963, 56-95; S. Sabugal, *Conversión* 26. No es objetiva la interpretación del "óphthe" como aor. pas. intransitivo: Ch. Wolf 165; A. Strobel 231; W. Michaelis, *Die Erscheinungen des Auferstandenen*, Basel 1944, 104; Id., *Horáo*: ThWNT, V 315-68: 359; J. Kremer, *o.c.*, 55; Id., *Horáo*: EWNT, II 1291; S. Vidal, *o.c.*, 175s.

de su kérygma antioqueno, afirmó Pablo ⁹⁷ y, por cierto, en sintonía con la predicación cesariense de Pedro o su kerygmático aserto sobre el Resucitado, "a quien *Dios* le dio devenir manifiesto... a sus testigos" ⁹⁸. A éstos o "a Cefas" y "finalmente a" Pablo "*manifestó Dios*" (=óphthe) a Cristo resucitado (vv. 5-8). ¿En qué sentido?

b) A este interrogante responden, ante todo, los otros autotestimonios paulinos sobre su inicial experiencia epifánica del Resucitado: De un modo no exclusivamente interior "Dios" le "reveló a su Hijo" ⁹⁹ o a "Jesús el Señor", a quien Pablo sensitiva y espiritualmente "vio" entonces ¹⁰⁰; la "visión" del "Señor" resucitado por él a raíz de su conversión ¹⁰¹ fue asimismo, al nivel histórico de los relatos lucanos, la objetiva revelación interior y exterior de la dignidad mesiánica de Jesús ¹⁰². Ese aspecto sensitivo implica, por lo demás, el uso de "ophthe" por los LXX ¹⁰³ y por los restantes escritos neotestamentarios ¹⁰⁴. Es, pues, claro: De un modo globalmente personal o a la vez *interior y exterior* el Cristo resucitado "fue manifestado" por Dios a Pablo y a los demás testigos, en su nueva corporalidad anastásica (vv. 5-8) ¹⁰⁵. Es lo que implica, por lo demás, la intencionalidad de vv. 1-11 como introductoria base argumentativa del Apóstol, para responder con objetividad a quienes negaban la *corporal-escatológica* "resurrección de los muertos" (vv. 12ss): La también *visible* "manifestación" del corporalmente Resucitado a sus videntes (vv. 5-8) o testigos oculares (Cf. v. 15), muchos de los cuales "aún viven" (v. 6) y pueden ser consultados al respecto, *prueba* con claridad que el muerto y sepultado "Cristo fue resucitado" realmente "de entre los muertos" (v. 12a) y, por tanto, es ya contradictorio negar la "resurrección de" aquellos (vv. 12b-13) ¹⁰⁶.

c) Pues esa *función argumentativa* tiene sin duda la reiterada mención de

97. Act 13,31.

98. Act 10,40-41.

99. Gál 1,16a: Cf. S. Sabugal, *Conversión* 12-18: 16.

100. 1Cor 9,1: Cf. S. Sabugal, *Conversión* 18-22: 21.

101. Act 9,27; 22,14-15; 26,13.16.

102. Cf. S. Sabugal, *Conversión* 150-59: 154s.

103. Cf. K.H. Rengstorf, *o.c.*, 119-21; J. Blank, *o.c.*, 157-59; A. Pelletier, *Les apparitions du Ressuscité en termes de la Septante*: Bib 51 (1970) 76-79; B. Rigaux, *o.c.*, 342; K. Dam, Ver: DTNT, IV 325-31: 327.

104. Cf. K.H. Rengstorf, *o.c.*, 48-62. 122-27; J. Kremer, *a.c.*, 1291s; K. Dam, *a.c.*, 330s.

105. Así con: J. Weiss 349; A. Robertson-A. Plummer 336; E.B. Allo 395; J. Héring 135; H. Conzelmann 303, n. 74; H.D. Wendland 141; Ch. Wolf 169; A. Strobel 235; J. Schmitt, *o.c.*, 147; K.H. Rengstorf, *o.c.*, 117-27; H. Grass, *o.c.*, 188s; F. Hahn, *o.c.*, 206s; J. Kremer, *o.c.*, 56-59; Id., *a.c.*, 1291; J. Blank, *o.c.*, 158s; S. Sabugal, *Conversión* 27s; S. Vidal, *o.c.*, 176s.

106. Cf. S. Sabugal, *Conversión* 27.

las epifanías anastásicas o apariciones del Resucitado (vv. 5-8) ¹⁰⁷. Primeramente "a Cefas" o Pedro ¹⁰⁸ y "luego a los Doce" apóstoles a los como tales elegidos por el mesiánico Jesús histórico ¹⁰⁹, "después a más de quinientos hermanos" y "de los cuales viven aún la mayor parte" como corroborantes testigos del Resucitado ¹¹⁰, "luego a Santiago" o al devenido jefe de la Iglesia jerosolimitana ¹¹¹ y "después a todos los apóstoles" o evangelizadores postpascuales ¹¹², "finalmente... a" Pablo a raíz de su conversión junto a "Damasco" ¹¹³. Es ésa una evocación cronológica ¹¹⁴ de aquéllos, a quienes "Dios manifestó" al Resucitado y luego "*dieron testimonio* de que resucitó a Cristo" (v. 15) o son sus "testigos" cualificados ¹¹⁵: Garantes fidedignos tanto del hecho histórico de la Resurrección o realidad del Resucitado, como de la verdad de la "predicación" apostólica (vv. 11-12a.15) y solidez de la "fe" cristiana (vv. 11.14) en la resurrección de Cristo y de los muertos ¹¹⁶. Esta fe y aquel kérygma tiene por *contenido esencial* la duradera y anastásicamente eficaz resurrección de Cristo (v. 14), cuya realidad indiscutible nos está garanti-

107. Para su análisis, Cf. A. Robertson-A. Plummer 335-40; J. Héring 135; H.D. Wendland 141s; H. Lietmann-H. Kümmel 77; J. Schmitt, *o.c.*, 135-44; J. Kremer, *o.c.*, 65-79; J. Pfammatter, *o.c.*, 20-24; J. Blank, *o.c.*, 162-69.

108. Pablo lo designa, en efecto, "Cefas", (Gál 1,18; 2,9. 11.14; 1Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5) o "Pedro" (Gál 2,7.8), coincidiendo en la *prioridad* de su epifanía anastásica con la vetusta tradición evangélica (Lc 24,34; Cf. Mc 16,7) sobre la aparición del Señor a Pedro: Así con A. Robertson-A. Plummer 335; J. Héring 136; C.K. Barrett 341; H. Grass, *o.c.*, 98.107; J. Kremer, *o.c.*, 69; J. Blank, *o.c.*, 163.

109. Mc 3,14-19par. Así con: C.K. Barret 342; J. Kremer, *o.c.*, 69; J. Blank, *o.c.*, 163s (bibliogr.); B. Rigaux, *o.c.*, 127; S. Vidal, *o.c.*, 174.

110. J. Blank, *o.c.*, 165; Cf. J. Kremer, *o.c.*, 72-74.

111. Cf. Gál 1,19; 2,9.12; Act 12,17; 15,3; 21,18. Un testimonio importante, pues el "grupo de Santiago" no era favorable a la predicación de Pablo (Gál 2,12=Act 15,1-2; 21,17-25): Cf. J. Schmitt, *o.c.*, 147; J. Kremer, *o.c.*, 74s. El relato apócrifo sobre la epifanía del Señor a Santiago (*Ev. Hebr. 7*) es evidentemente legendario: J. Weiss 351.

112. Eso significa "apóstoles" en las ep. paulinas (Cf. 1Cor 4,9; 9,5; 2Cor 8,23; Rm 16,7). Así con: J. Schmitt, *o.c.*, 141; H. Grass, *o.c.*, 103s; J. Kremer, *o.c.*, 76s; J. Blank, *o.c.*, 168s; B. Rigaux, *o.c.*, 128.

113. Act 9,3-9par; Gál 1,15-16; 1Cor 9,1: Cf. X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris 1971, 81-119 (trad. españ., Salamanca 1978, 93-133); S. Sabugal, *Conversión 11-159* (ese "Damasco" se identifica probablemente con la entonces simbólicamente homónima región de Qumrán: *Ib.*, 163-238). Para el análisis de 1Cor 15,8-10, Cf. J. Kremer, *o.c.*, 77-79; J. Blank, *o.c.*, 185-97; S. Sabugal, *Conversión 25-31* (bibliogr.).

114. Ese significado *cronológico* tienen casi siempre "eita... épeita" (vv. 5-7; Cf. vv. 23-24) en las ep. paulinas "eita": 1Cor 15,23s; 1Tim 2,13; 3,10; "épeita": 1Cor 15,23.46; 1Tes 4,16; Gál 1,18.21; 2,1). Así con: H. Lietzmann-H. Kümmel 77; H. von Campenhausen, *o.c.*, 53; J. Blank, *o.c.*, 162; indeciso J. Kremer, *o.c.*, 65s.

115. Así lo subrayó Pablo en predicación antioquena (Act 13,31) y, previamente, sobre todo el *afin* kérygma cesariense de Pedro (Act 10,41).

116. Así con: J. Héring 135; H. Lietzmann-H. Kümmel 77; E. Güttgemanns, *o.c.*, 8194; J. Blank, *o.c.*, 169; B. Spörling, *o.c.*, 51-54; B. Rigaux, *o.c.*, 131. S. Vidal, *o.c.*, 172-79.

zada por el fidedignísimo testimonio (v. 15) de los que lo encontraron personalmente o a quienes interior y exteriormente "fue manifestado" por Dios.

3. Tal es el mensaje anastasiológico del kérygma paulino en Corinto. Cuya vigente *actualidad* es manifiesta. Pues enseña o nos dice ante todo que, hoy como ayer, el kérygma de la Iglesia debe anunciar *con fidelidad* creadora el mensaje "recibido" de la "tradicción" apostólica. Por lo demás, en *el centro* de la hodierna predicación evangelizadora y catequética debe estar, sobre todo, el gozoso anuncio sobre Cristo resucitado o viviente Señor de toda situación de sepulcro y realidad de muerte. En calidad de tal fue y *está* resucitado Cristo en la Iglesia así como en cada cristiano: Él vive en la persona de cada uno de sus "más pequeños hermanos" o discípulos¹¹⁷; y "está con" nosotros (Mt 28,20) o con quienes, amándonos "como" nos "amó" y permaneciendo "unidos" en ese amor, damos al "mundo" incrédulo un signo creíble de su anastásica presencia en la Iglesia como salvador "Enviado" de Dios¹¹⁸. Una presencia corroborada por los múltiples *testigos* oculares del Resucitado, cuyo testimonio *solidifica* nuestra fe pascual. En ésta ya no hace mella la piqueta del escepticismo ni muerde la duda radical: Es una fe *inicial*, básicamente sólida. No necesariamente *adulta*, sin embargo. Ésta requiere del creyente un constante "*encuentro*" *personal* con el Resucitado en la oración y en la audición de la Palabra pascual, en la celebración del eucarístico memorial del Resucitado y sobre todo en los cotidianos eventos de la propia historia. Sólo esa reiterada experiencia anastásica, traducida en la arraigada convicción de que "vive en mí Cristo" resucitado¹¹⁹, hace del atestiguado un testigo y del oyente un predicador, que con la fuerza del testimonio personal diga evangelizadora y catequéticamente a todos: ¡CRISTO, REALMENTE MUERTO POR NUESTROS PECADOS, FUE RESUCITADO POR DIOS Y VIVE COMO SEÑOR DE TODA MUERTE!

Santos SABUGAL, O.S.A.
Instituto Patrístico "Augustinianum"
 Roma

117. Mt 25,40.45; Cf. S. Sabugal, *Abbá. La oración del Señor*, Madrid 1985, 498s; Id., *Credo. La fe de la Iglesia*, Zamora 1987, 784s.

118. Jn 13,34s; 17,21.

119. Gál 2,20; Cf. 2Cor 4,10-11.

La "Ciudad de Dios" y la "Ciudad del hombre": convergencias y tensiones*

PREÁMBULO

El de las dos ciudades es un tema central en teología de la historia¹. Relacionado con numerosas tesis del humanismo cristiano, de la filosofía y de la política, con hondas raíces bíblicas y teológicas, su estudio se hace especialmente necesario en nuestro tiempo “a fin de que la Iglesia –como el Concilio dijo– pueda responder con mayor plenitud a los peculiares condicionamientos del mundo actual”². En campo agustiniano, es de los que mantienen más “vivo y atrayente el encanto de san Agustín ante la sociedad moderna”³, y en lo que al presente cursillo se refiere, programado como está bajo el lema del *amor y justicia social en la espiritualidad agustiniana hoy*, resulta, además de complementario, recapitulador y conclusivo. Su amplitud y dificultad saltan a la vista. Intentaré, por eso, ajustarme a los cánones de la escueta interpretación echando mano de la síntesis.

I. LAS DOS CIUDADES

1. *Textos*

San Agustín esboza la idea en *De uera religione*, última obra de laico, escrita en Tagaste hacia el 390. Entonces sólo con dos géneros de hombres

* Este artículo es la conferencia que el autor pronunció el 18 de noviembre de 1989 en el Aula Magna del Augustinianum, como clausura del congreso internacional de espiritualidad agustiniana celebrado en Roma aquellos días y que tuvo por título general *Dio è amore è Dio*.

1. Para un estudio orgánico del tema, cf. A. LAURAS-H. RONDET, *Le thème des deux cités dans l'oeuvre de saint Augustin*, en *Études agustiniennes* (Paris 1953), p. 97-160; A. LAURAS, *Deux Cités, Jérusalem et Babylone*: CDios 167 (1954) 117-150; A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, (Paris 1968) p. 289-330; A. TRAPÈ, *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico* (Fossano 1976) p. 313-326; Id., *Introduzione generale a la Città di Dio: Teologia* (Roma, Città Nuova, 1978) p. LXIV-LXXI (bibl.: CLIII-CLXXXIII); Id., *San Agustín, en Patrología III*, BAC 422 (Madrid 1981) p. 434; V. CAPÁNAGA, *Introducción a La Ciudad de Dios*, BAC 171/XVI (Madrid 1977) p. 7-112: espec. 17-50.

2. LG 36, en Concilio Vaticano II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC 252 (Madrid 1967) p. 104.

3. *Augustinum Hipponensem*, prolog. not. 6, en *Toma y lee. San Agustín. XVI centenario de la conversión*, PPC/FAE (Madrid 1986) p. 14.

(*ueterem atque terrenum / nouum uero et caelestem*); con dos pueblos (*pius populus / impius populus*)⁴. Diez años más tarde, en *De catechizandis rudibus*, llegan al diseño las dos ciudades: *duae itaque ciuitates, una iniquorum, altera sanctorum, ab initio generis humani usque in finem saeculi perducuntur*⁵. También son incorporados entonces el nombre y el significado de cada una⁶.

El horizonte se amplía pocos años después, en *De genesi ad litteram libri XII*, con un texto de oro en el que existen no sólo expresamente escritos la noción y el fundamento, sino elencadas por menudo las tensiones y avanzada la promesa explícita de escribir la *La Ciudad de Dios*⁷. Las *Enarrationes* proporcionan al estudioso abundante material, especialmente *In Ps.* 61, 64, 86, 136, 138 y 142. Es verdad que su imprecisa cronología impide fijar el contexto, pero no concluir que en ellos figuran el objeto mismo (las dos ciudades), su fundamento (los dos amores), su historia (percepciones y consolaciones), sus manifestaciones (obras de caridad o de egoísmo) y el éxito o el fracaso finales (bienaventuranza o miseria)⁸.

Pero donde la idea alcanza madurez expositiva, rigor sistemático y densidad conceptual es en la *Ciudad de Dios*, admirable resumen del pensamiento filosófico, teológico y político de Agustín. Compuesta entre el 413 y el 426, su tesis capital es que la Providencia divina “ilumina y guía la historia de la humanidad, dividida en dos ciudades, nacidas de dos amores, el amor de sí y el amor de Dios”⁹.

2. Fundamento bíblico

Agustín encuentra el nombre y el contenido en las Sagradas Escrituras. Recuerda él mismo los textos que traen la expresión y hasta cita los Salmos 45,5-6; 47,2-3.9; y 86,3. Una vez interpretados en sentido místico, afirma: “Con estos y otros testimonios semejantes (...), sabemos que hay una ciudad de Dios, cuyos ciudadanos deseamos nosotros ser”¹⁰. Y en otra parte: “no

4. *De u.rel.* 27,50 (CC 32, 219s; BAC 30/IV, p. 128-131); A. TRAPÈ: BAC 422, p. 429.

5. *De c.rud.* 19, 31 (CC 46, 156).

6. *Ib.* 21,37 (CC 46, 161). Véanse, A. TRAPÈ: BAC 422, p. 443; A. LAURAS-H. RONDET, 104s; A. LAURAS, 119s; Y. CONGAR, *Eclesiología. Desde san Agustín hasta nuestros días*, en *Historia de los Dogmas*, Tomo III, Cuaderno 3c-d, BAC. Enciclopedias (Madrid 1976) p. 6.

7. Cf. *De Gen. litt.* XI, 15 (CSEL 28/1, 347s). A. LAURAS-H. RONDET, 112s; A. TRAPÈ *Introduzione generale*, p. XII.

8. Cf. LAURAS-RONDET, 111-128; LAURAS, 123-133; TRAPÈ, *Introduzione*, p. LXV.

9. TRAPÈ: BAC 422, p. 431. Asimismo, LAURAS-RONDET, 138-152; LAURAS, 131s; CONGAR: BAC. Enciclopedias, 6s.

10. *De ciu.Dei* XI, 1 (CC 48, 231; BAC 171/XVI, p. 683). Utilizo la versión castellana de la BAC, pero reservándome la libertad de cambiar alguna palabra cuando lo juzgue necesario, que será pocas veces.

existen más que dos clases de sociedades humanas, que podemos llamar justamente, según nuestras Escrituras, las dos ciudades”¹¹.

Las antítesis manejadas a menudo por Agustín en el entramado de las dos ciudades figuran, ciertamente, en la Escritura¹². Por otra parte, la estructura de la *Ciudad de Dios* está levantada sobre la Biblia, y aunque es difícil apreciar brevemente los valores todos de su precisa y preciosa documentación, podemos destacar, junto a la resonancia profética, el valor exegético¹³.

Con el significado simbólico que la Escritura da a dichas ciudades y la interpretación agustiniana de sus nombres –Jerusalén (*Visión de paz*); Babilonia (*Confusión*)¹⁴–, era obvio que entrasen ambas a formar parte de una terminología habitual y fuesen asumidas como la expresión de dos ciudades que ocupan y dominan la historia. Señalado papel hay que reservar, sobre todo, a san Pablo, pues cada uno de los conceptos aquí examinados tiene en sus cartas antecedente claro, preciso y directo¹⁵. Los especialistas, en fin, concuerdan en admitir esta base bíblica, pero discrepan al explicar cómo Agustín la sistematizó y qué autores pudieran haberle ayudado.

3. Posibles influjos extrabíblicos

Sostuvo en su día G. Combès el del maniqueísmo, lo que suscitó pareceres encontrados y una dura crítica de E. Gilson. Que los maniqueos entusiasmaron al retórico de Tagaste por las Escrituras, está ya fuera de duda; que algunas consideraciones habían circulado antes en la secta de Manes, también. Pero de ahí a concluir que en el análisis de la cuestión Agustín es deudor suyo media un abismo¹⁶.

11. *De ciu. Dei* XIV, 1 (CC 48, 414; BAC 172/XVII, p. 64). "La concezione delle due città opposte è attinta direttamente dalle Scritture del Nuovo Testamento", afirma A. Romeo citando en nota Mt 6,19-24; 12,25-45; 25,31-46; Io 1,10-13; 3,17-21; 15,18-16,11; cf. 1 Io 2,13-23; 5,17-20 (cf. *L'antitesi delle due città nella spiritualità di S. Agostino*, en *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, I, Roma 1959, p. 120; A. TRAPÈ, *Introduzione*, LXV. Véanse también los estudios del apartado *La Bible dans la Cité de Dieu*, en A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Saint Augustin et la Bible. Bible de tous les temps* (Paris 1986) p. 359-398.

12. Cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, *L'épître aux Hébreux dans l'œuvre de saint Augustin: REAug 3* (1957) 137-162; B. QUINOT, *L'influence de l'Épître aux Hébreux dans les œuvres principales de saint Augustin*, Diss. Greg. (Roma 1959).

13. Cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, *On a dit de toi des choses glorieuses, Cité de Dieu!*, en *Saint Augustin et la Bible*, 261-368: 364ss.

14. Cf. *In Ps.* 64,2; LAURAS-RONDET, 115; LAURAS, 132-136.

15. Cf. L. CILLERUELO, *La oculta presencia del maniqueísmo en la "Ciudad de Dios"* en *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, I, p. 475-509: 505; TRAPÈ, *Introduzione*, p. LXVs.

16. G. COMBÈS, *La doctrine politique de Saint Augustin* (Paris 1927) p. 36; E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Paris 1943) p. 241. Al respecto, véanse A. Romeo, 120, not. 13; A. MANDOUZE, 302, not. 2, y P. DE LUIS, *Introducción general*, BAC 487/XXX, *Escritos antimaniqueos* (1º), Madrid 1986, p. 161-163.

Menos probable parece el de la escuela platónica¹⁷. De la Patrística, por el contrario, se han barajado, con desigual fortuna, los nombres de Orígenes, Lactancio, Ambrosio, Filón y Ticonio. En cuanto a los tres primeros, la cosa no pasa de alusiones. Filón, en cambio, ofrece más elementos, pero insuficientes para sacar la tesis de la filiación y coincidencias adelante¹⁸.

Caso aparte me parece Ticonio con su *Comentario al Apocalipsis*, donde se puede leer: *Ecce duas ciuitates, unam Dei et unam diabuli... Hae duae ciuitates, una mundo et una desiderat seruire Christo*¹⁹. ¿Conocía este texto Agustín al emprender su *Ciudad de Dios*? Difícil saberlo. Menciona de paso la obra en *De d.chr.* III,30,42, y la influencia, aunque tardía, parece probable. Nos consta que estimaba y usaba el *Liber regularum*, pero el problema de Ticonio, en todo caso, era otro, pues se refería no a las dos ciudades en sentido agustiniano, sino a la única Iglesia, considerada pura e ideal, a pesar de contener hipócritas. Problema exegético, en Ticonio; dogmático-moral, en Agustín. Y aunque la inspiración ticoniana se admitiese, tampoco pasaría nada: lo que en Ticonio es motivo, en Agustín se vuelve orquestación y sinfonía²⁰.

El de las dos ciudades, resumiendo, viene a ser tema vertebral de la antropología y eclesiología agustinianas. Aparece pronto en los escritos, y va ganando en matices con el paso de los años, hasta desembocar en la exposición global, grandiosa y definitiva de la *Ciudad de Dios*. De raíz indudablemente bíblica, es, sin embargo, el Hiponense quien estimula su desarrollo hasta conseguir la madurez doctrinal del árbol teológico que todos conocemos. Los posibles préstamos extrabíblicos nunca rebasan lo superficial y anecdótico, ni tampoco restan, por consiguiente, originalidad.

II. PRECISIONES TERMINOLÓGICAS

Antes de pasar a las convergencias y tensiones, y en orden a su mejor comprensión, oportuno será que precise qué hemos de entender por *ciudad de Dios*, y qué por *ciudad del hombre*.

17. Cf. L. CILLERUELO, 495; A. TRAPÈ, *Introduzione*, p. XXVI; Id., *Escatologia e antiplatonismo di S. Agostino*: Aug. 18 (1978) 237-244.

18. Cf. H. SCHOLZ, *Glaube und Unglaube in der Weligeschichte* (Leipzig 1941) p. 77-80; L. CILLERUELO, 502-504; A. TRAPÈ, *Introduzione*, p. LXVI.

19. *Comm in Apoc. fragm.* 8,12 (PLS 1,650).

20. Cf. A. TRAPÈ, *Introduzione*, p. LXVI. Además, LAURAS-RONDET, 106; CILLERUELO, 504; E. ROMERO POSE, *Et caelum ecclesia et terra ecclesia. Exégesis ticoniana de Apocalipsis 4,1*: Aug. 19 (1979) 469-486; M. Dulaey, *L'Apocalypse. Augustin et Tyconius. La Bible dans la Cité de Dieu*, en *Saint Augustin et la Bible*, 369-386. Para más bibliografía ticoniana, P. LANGA, *Aparato bibliográfico*, BAC 498/XXXII (Madrid 1988) p. XXXVs.

1. *Ciuitas*

Lo mismo que *ecclesia* denota, de entrada, el edificio donde los fieles se congregan, *ciuitas*, es, para empezar, el lugar de la vida cotidiana de los ciudadanos. En ambos casos, sin embargo, los muros delimitan un espacio, desde luego, pero distan de comprender una *conjunto coherente*. Una *ciuitas christiana*, siendo así, tiene poco sentido para el de Hipona, pues sugiere de pronto la idea de *ecclesia* como reunión o multitud, de la que el templo viene a ser su más transparente imagen. Pero *ciuitas* encierra en Agustín más riqueza conceptual; es otra cosa, algo superior a toda ciudad concreta. En sentido propio *ciuitas* es, por consiguiente, la unidad invisible constituida por un grupo de hombres que aspiran a un mismo fin, con un mismo corazón, y de un mismo amor enamorados ²¹.

2. *Ciuitas Dei*

No es una institución o sociedad así designada, sino grandeza mística coexistente con el designio creacional de Dios, puesto que esta ciudad ha comenzado a existir antes de la creación del hombre ²². La ciudad de Dios es, de suyo, esencialmente celestial; y los ángeles, sus primeros ciudadanos; y Dios, el Creador (*conditor*). Pero es preciso distinguir bien entre ciudad de Dios e Iglesia. Se tiende a identificarlas, cuando no son, exactamente, la misma cosa. La *Ecclesia* de Agustín está más cerca de nuestro término *comunidad*, reemplazable, a su vez, por los de *genus, populus, societas*. Pero no es lo mismo que *ciuitas Dei*. De hecho, en los escritos agustinianos va frecuentemente acompañada de un determinativo: *Ecclesia quae in hominibus est*; o *Ecclesia deorsum quae peregrinatur*, etc. ²³.

Que existen textos donde Agustín toma una y otra como expresiones equivalentes, o pasa de un término a otro sin dificultad, conforme. En el *Enchiridion*, por ejemplo, la ciudad de Dios está propuesta en términos de

21. Cf. *Civitas*: ThLL III, 1229-1240; G. DEL ESTAL, J.J.R. ROSADO, *Equivalencia de civitas en el De Civitate Dei*: CDios 167 (1965) 367-454; J.C. MANN *Civitas. A further Comment*: *Antiquity* 35 (1961) 142-143; la voz "civitas", en H.J. SIEBEN, *Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918-1978)*, Walter de Gruyter-Berlin 1980, p. 253.

22. Cf. *De civ. Dei* XIV, 28 (CC 48,451).

23. *Ench.* 15,56 (CC 46,80); 15,56; *In Ps.* 136,1; 126,3; 149,5. Véanse, E. LAMIRANDE, *L'Église céleste selon S. Augustin* (Paris 1963) p. 88ss.; Y. CONGAR, "Civitas Dei" et "Ecclesia" chez saint Augustin: REAug 3 (1957) 1-14; Id.: BAC. Enciclopedias, 6s.; S. FOLGADO, *Sentido eclesial católico de la "Civitas Dei"*. *Puntos de eclesiología agustiniana*: Aug. 14 (1974) 91-146 (reed. en S. FOLGADO, *Dinamismo católico de la Iglesia en san Agustín*, El Escorial 1977, p. 67-133); MANDOUZE, 297, not. 1; la expresión "civitas Dei", en H.H. SIEBEN, *Voces*, 253s.

Iglesia²⁴. Pero si el autor llama a menudo Iglesia a la parte celeste de la ciudad de Dios, nunca, casi nunca, dice de la ciudad de Dios que es mixta, ni le llama esposa de Cristo. Afirma, sí, que Cristo es la cabeza de los ángeles, pero no que éstos sean miembros del Cuerpo. Una identidad entre Iglesia de los santos, Cuerpo de Cristo y ciudad de Dios será posible siempre y cuando entendamos esa ciudad de Dios en el estado definitivo²⁵. La ciudad de Dios en su dimensión escatológica, por tanto, es el reposo, la patria, lo que la vuelve objeto de nostalgia para el peregrino exiliado²⁶; pero, repito, no es lo mismo que Iglesia.

3. *Ciuitas Dei-Ecclesia quae nunc est*

Agustín de Hipona afirma claramente que una parte de la ciudad de Dios todavía está en el destierro (*peregrina*), en donde, por lo demás, recibe ayuda de la parte celestial (*opitulatur*)²⁷. Tal vez la distinción no sea fácil en algunos textos agustinianos de complicada hermenéutica, pero lo que se impone como incuestionable es que la Iglesia de los hombres –*quae in hominibus est*–²⁸, o la ciudad de Dios en cuanto perteneciente a la humanidad –*quantum ad hominum genus pertinet*²⁹–, se relaciona con Cristo no tanto porque él haya sido siempre *caput Ecclesiae*, o *rex ciuitatis* cuanto, más bien, por haber llegado a serlo con su encarnación y su pasión³⁰.

Hay una ciudad de Dios, pues, en estado definitivo. Y otra, presente y obligada a medirse con las servidumbres y ritmos del tiempo. Dicho de otro modo: una ciudad de Dios en estado de travesía –también de crecimiento– llamada Iglesia, que “va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios”³¹. Ella es, precisamente, la ciudad de Dios *peregrina*, es decir, y para expresarlo con la famosa distinción agustiniana de la disputa antidonatista, la *Ecclesia quae nunc est*³².

24. Cf. Y. CONGAR: BAC. Enciclopedias, 7.

25. Cf. *Serm. Denis* 16,7 (MA 1,80)=*Serm.* 299 D, 7 (BAC 448/XXV, p. 349).

26. Cf. *In Ps.* 61,7.

27. *De ciu. Dei* XVIII, 1 (CC 48, 598); *Ench.* 15,56 (CC 46, 79). Al respecto, E. LAMIRANDE, *L'Église céleste*, 125, 144ss.; Y. CONGAR: BAC, Enciclopedias, 6.

28. *Ench.* 15, 56 (CC 46, 80).

29. *De ciu. Dei* XVIII, 1 (CC 48, 592).

30. Cf. *Serm.* 341, 11-12; *Ench.* 16, 61.

31. LG 8 (Cf. *De ciu. Dei* XVIII, 52,2: BAC 252, p. 52).

32. Cf. Y. CONGAR, *Introduction générale. Traités anti-donatistes I*: BA 28 (Desclée de Brouwer 1963) 95-97; P. BORGOMEIO, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin* (Paris 1972) 303s; P. LANGA: BAC 498 (Madrid 1988) 131-133.

4. *Ciuitas diaboli-ciuitas terrena*

El principio de que no hay que confundir ciudad de Dios con Iglesia es asimismo predicable de la ciudad del diablo con la ciudad terrena, y, una vez aquí, de la ciudad terrena con Roma o el Estado³³. Hay que reconocer, sin embargo, que la Iglesia da a los creyentes una *idea* de la ciudad de Dios, ya que la Iglesia no hemos de enjuiciarla sólo escatológicamente, como comunidad espiritual; es preciso verla también en su temporalidad, como Iglesia visible, sacramental e institucional, inseparable de la celeste, por ser, desde ahora, figura de la del cielo³⁴.

De Roma y la ciudad terrena cabe decir otro tanto: Roma da a todos, paganos y cristianos, mejor que cualquier poder humano, una *idea* de la ciudad terrena, pues Agustín, cuando habla o escribe de una *ciudad humana*, piensa de pronto en la metrópoli del Imperio y en su historia, según había sido descrita por los escritores latinos, o sea, arruinada, llena de vicios, antes ya del nacimiento de Cristo y de la Iglesia³⁵. Al escribir que *dan una idea* intento expresar una de las posibles y hasta mejores versiones del intraducible adverbio *mystice*, rico de significado y bastante más hondo que el de nuestro actual *místico*, según puede colegirse de una exégesis espiritual agrandada por las resonancias escriturísticas. Así parece aconsejarlo nuestro autor cuando escribe, por un lado: "...quas etiam *mystice* appellamus ciuitates duas..."³⁶; y por otro: "quas ciuitates duas *secundum scripturas nostras* merito appellare possemus"³⁷.

33. Entre quienes han pretendido identificar la ciudad terrena con Roma, cumple mencionar a Maier y Gilson. En este mismo tema, y por reacción contra Kamlah, que había definido la ciudad de Dios como *eschatologische Gemeinde*, y que se había inclinado por la identificación del Imperio con la ciudad del diablo, Straub se fue por el camino inverso, esforzándose en probar que el imperio *participa*, en cierto sentido, de la ciudad de Dios. Véanse, F.G. MAIER, *Augustin und das antike Rom* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, vol. 39, Stuttgart 1955) 195; E. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu* (Louvain, Publications universitaires-Paris, Vrin, 1952) 54-55; W. KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins "Bürgerschaft Gottes"* (Stuttgart-Köln 1951) 133-134; J. STRAUB, *Augustins Sorge um die "regeneratio imperii". Das imperium Romanum als "ciuitas terrena"* en *Unser Geschichtsbild. Wege zu einer universalen Geschichtsbetrachtung* (München, Bayerischer Schulbuch-Verlag, 1954) 73-98. Véase tratada esta problemática en MANDOUZE, 298, not. 1; 299, not. 1-2.

34. Cf. M. SEYBOLD, *Zu Augustins "civitas terrena"*: MThZ 17 (1966) 243-252; MANDOUZE, 300, not. 1-2.

35. Cf. J. RAZTZINGER, *Herkunft und Sinn der Ciuitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah*: AugMag II, 965-979: 972; E. GILSON, *Les métamorphoses*, 37; MANDOUZE, 300, not. 2; 312, not. 4.

36. *De ciu. Dei* XV, 1 (CC 48, 453).

37. *De ciu. Dei* XIV, 1 (CC 48, 414).

Descártese de la mística locución agustiniana, por favor, cualquier asomo de análisis en el plano sociológico o político, por más que el adverbio *mystice* afecte a las dos ciudades por igual. Cuando Agustín de Hipona escribe de los *ciudadanos de la república terrestre*, piensa en los miembros de un pueblo o de un Estado, sí, pero ni pueblo ni Estado son condenados como tales, sino porque, al poner sus miras sobre la tierra, hacen suyas las leyes de la diabólica ciudad. Son malos por querer terrenos de modo exclusivo, lo que basta para quedar fuera de la ciudad de Dios. Ciudadanos un día definitivamente de Jerusalén o de Babilonia, el hombre lo es ya con carácter provisional, inestable, de una u otra. Desde el punto de vista agustiniano, pues, *ciudad terrena* quiere decir *ciudad de los hijos de la tierra*, sociedad cuyos miembros, ligados por vínculo de amor exclusivo a las cosas de la tierra, reputan a ésta por su única y verdadera ciudad ³⁸.

5. *Ciuitas terrena spiritualis-Tertium quid*

El oscuro asunto de las relaciones obliga a seguir matizando. En teoría no es difícil establecer un neto dualismo entre ambas ciudades. Pero bajando al desarrollo concreto de los cometidos específicos, la cosa cambia. La oposición es tal que algunos estudiosos han llegado a proponer una *tercera* en discordia ³⁹. Hay quien la ha calificado de *ciuitas terrena spiritualis*, es decir, ciudad secular no más pecaminosa e idolatrada sino intrínsecamente cristianizada; sociedad temporal iluminada por ideales espirituales ⁴⁰; estado en el que, salvadas siempre la independencia y soberanía en el gobierno temporal, sus manifestaciones de la vida pública y privada están penetradas de espíritu cristiano ⁴¹; estado terreno, en suma, que, pese a permanecer tal, busca como meta propia el trascenderse hacia Dios ⁴².

Una interpretación así me parece poco menos que imposible. Porque elevar una realidad meramente secular –el Estado– a la dimensión siempre

38. E. GILSON, *Les métamorphoses*, 55; MANDOUZE, 301, not. 1-2.

39. El rechazo de un planteamiento fundamentalmente dualista condujo a proponer en la doctrina agustiniana una tripartición implícita de ciudades que, según Leisegang, por ejemplo, vendría a ser como una jerarquía de inspiración platónica. Contra la opinión de Leisegang, opinan E. Granz y E. Meuthen. Véase estudiada la problemática en MANDOUZE, 302, not. 2; y en P. BORGOMEIO, 300-307.

40. Cf. P. BREZZI, *Una "Civitas terrena spiritualis" come ideale storico-politico di Sant'Agostino*: AugMag II, 915-922.

41. Cf. P. BREZZI, *Analisi ed interpretazione del "De Civitate Dei" di S. Agostino* (Tolentino 1960) p. 70.

42. Cf. H. HENDRIKX, *Die Bedeutung von Augustinus "De Civitate Dei" für Kirche und Staat*: Aug. 1 (1961) 79-93: 89.

sacral de un reino de Dios, por muy provisional que ese reino sea, equivale a no distinguir entre la Iglesia y el Estado, y a conceder a la estructura política fines escatológicos propios de la Iglesia. La expresión *ciuitas terrena spiritalis* resulta, por eso, “un monstruo verbal que hace saltar las categorías agustinianas”⁴³.

Por su parte, Ch. Journet habló de *ciudad del hombre*, y fue cuando Marrou reaccionó en Oxford con su resonante conferencia del *Tertium quid*⁴⁴: entre ambas ciudades hay, al menos, una *cosa* diferente, llámese *le donné empirique de l'histoire*, o simplemente, —propuso el agustinólogo francés— *saeculum*, entre cuyas posibles traducciones está la de *tiempo de la historia*. Hizo fortuna esta palabra entre los especialistas, aunque el análisis no pasara del plano histórico⁴⁵.

Interpretado *saeculum* en sentido de *historia*, se hace imposible que *Tertium quid* sea realidad del mismo orden que las dos ciudades. No hay, pues, tercera ciudad. Ahora bien, entre la de Dios, identificada en esperanza —no en realidad— con la Iglesia presente, y la del diablo, identificada —de hecho, pero no de derecho— con la del hombre, existe un *Tertium quid*, que sería la *ciuitas Dei permixta*, en situación de espera; sencillamente: la *Ecclesia qualis nunc est*⁴⁶.

6. Vivir en Babilonia-ser de Babilonia

Lo mismo Roma que el Estado pueden llamarse *ciudad terrena*, mas no *del diablo*. Durante la historia pagana, la *ciudad terrena* no admitía esta dicotomía conceptual. Después de Cristo, sí podemos distinguir entre la *ciudad*

43. H.-I. MARROU, *La théologie de l'histoire*: AugMag III, 193-204: 201. Véase por esta misma dirección, J. C. GUY, *Unité et structure logique de la "Cité de Dieu" de saint Augustin* (Paris 1961) p. 120s.

44. Ch. JOURNET, *Les trois Cités: celle de Dieu, celle de l'homme, celle du diable*: Nova et Vetera 33 (1958) 25-48; Id., *L'Église du Verbe incarné*, II, 21-33; y III (1969) 63-78. En contra de Journet, cf. E. GILSON, *Église et Cité de Dieu chez saint Augustin*: Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Âge 20 (1953) 5-23: 19. Y sobre todo, H.-I. MARROU, "Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid?": SP 2 (Berlín 1957) 342-350, artículo recogido en *Christiana tempora*. École française de Rome (Roma 1978) p. 418s. Véanse, estudiando la cuestión, FOLGADO, 78; MANDOUZE, 302; BORGOMEIO, 300-307: 302s; y especialmente, con fino estudio, A.-M. LA BONNARDIÈRE, *La "Cité terrestre" d'après H.-I. Marrou, en Saint Augustin et la Bible*, 387-398.

45. Cf. L. VERHEIJEN, "Mundus" et "Saeculum" dans les "Confessions" de saint Augustin, en *Studi in onore di A. Pincherle* (Roma 1967) p. 665-682; R.A. MARKUS, *Saeculum. History and Society in the Theology of Saint Augustine*, Cambridge University Press (London 1970); G. MADEC, *Compte rendu de R.A. Markus, "Saeculum"*: REAug 17 (1971) 383-387; A.-M. LA BONNARDIÈRE, *La "Cité terrestre" d'après H.-I. Marrou*, 396s.; G. LETTIERI, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona* (Roma 1988), espec. Appendice 1. *Lo stato cristianizzato tra "civitas Dei" e "civitas terrena"*, p. 197-204.

46. Cf. P. BORGOMEIO, 307. Véase, además, la nota 32.

terrena diabólica, que continúa congregando a los réprobos, e *histórica*, visible, secular, identificable con el Estado⁴⁷. Babilonia, pues, encierra dos acepciones: la primaria, *ciudad del diablo*, y la secundaria, *ciudad temporal*, o Estado. En la segunda se trata de una realidad secular y dolorosa por ser lugar de exilio para los ciudadanos de Dios, pero ya no es más la pecaminosa y demoníaca. Igual que los cristianos viven en el mundo sin ser del mundo, sin absolutizarlo, colaboran y trabajan en Babilonia —vida política del Estado secular— sin absolutizar su incumbencia. Son capaces incluso de actuar en la vida política de manera más honesta y fructuosa que los paganos. Estar en Babilonia no significa necesariamente ser de Babilonia⁴⁸.

San Agustín llega incluso a teorizar sobre una *república terrena* favorable a las influencias de la religión y de la ética. La imposibilidad de identificar la ciudad de Dios con un imperio cristiano tampoco le impide reconocer que pueda darse un imperio cristianizado, libre de la opresión y de las turbiedades de la diabólica ciudad, abierto de algún modo, por consiguiente, al influjo y, en parte, realización de los ideales cristianos⁴⁹. En resumen, los cristianos viven materialmente en el exilio de la ciudad del hombre⁵⁰, sin tomar parte espiritual en ella⁵¹. Lo cual significa que los hijos de la Iglesia pueden atender los negocios de la ciudad del hombre⁵², disfrutar la paz de este siglo y contribuir a su administración⁵³ sin ser, por ello, de la ciudad del hombre.

III. CONVERGENCIAS

Radicalmente enfrentadas, ambas ciudades comparten, sin embargo, uso y disfrute de los bienes comunes, necesarios en la vida temporal. Debe reinar entre una y otra, por consiguiente, la *armonía de las convergencias*. Y así lo deja entender nuestro autor en *De uera religione* cuando del hombre nuevo y celestial afirma que ha de convivir forzosamente con el viejo hasta la muerte⁵⁴.

47. Así lo entendió Ratzinger en su tesis doctoral (*Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München, Zink, 1954) refiriéndose particularmente a *In Ps.* 26, s. 2,18; 51, 3-4-6; 61, 5-9. Véase, S. COTTA, *Introduzione generale a la Città di Dio: Politica* (Roma, Città Nuova, 1978) p. CXXXI-CLII; P. BORGOMEIO, 305-307; G. LETTIERI, 197s.

48. Cf. *In Ps.* 136; 61,8. G. LETTIERI, 198.

49. Cf. F.-J. THONNARD, not. comp. 18. *Le problème de l'État chrétien*: BA 37 (Desclée de Brouwer 1960) p. 748-752; S. D'ELIA, *Storia e teologia della storia nel De Civitate Dei*, en *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità* (Messina 1980) p. 391-481: 451; G. LETTIERI, 198s.

50. Cf. *In Ps.* 64, 3; *De ciu. Dei* XVIII, 1.

51. Cf. *In Ps.* 64, 3.

52. Cf. *In Ps.* 51, 6.

53. Cf. *De ciu. Dei* XIX, 17.

54. Cf. *De u. rel.* 27,50 (CC 32, 219; BAC 30/IV, p. 131).

Juntas caminaron desde su nacimiento y juntas quiere Agustín que vayan por su inmortal obra⁵⁵. Tuvieron asiento en los ángeles y ahora pasan la vida buscando afanosamente intereses respectivos⁵⁶. Corporalmente mezcladas y espiritualmente separadas a la vez, comparten las categorías del espacio y del tiempo en modo tal que los hombres de la celeste son, en apariencia, iguales que los de la terrestre: “como ellos nacen, comen, beben, se visten, pasan esta vida”⁵⁷.

La *paz temporal* es el ápice de tales convergencias. La ciudad de Dios busca la única que merece dicho nombre⁵⁸, pero acontece que “Babilonia también tiene sus propios amadores, que atienden a la paz temporal y, no esperando otra cosa, cifran y circunscriben todo su gozo en esto, y les vemos asimismo trabajar sobremanera en pro de la terrena república”⁵⁹. Hasta cooperan unos y otros a una paz así desde posiciones intercambiadas: “Debido a la mezcla temporal —precisa nuestro doctor de la paz—, acontece a veces que algunos que pertenecen a la ciudad de Babilonia administran las cosas de Jerusalén; y, por el contrario, quienes pertenecen a Jerusalén administran los asuntos de Babilonia”⁶⁰. “Los ciudadanos de la ciudad perversa, pues, administran algunos asuntos de la ciudad santa”; y al revés: “toda república terrena tiene por administradores de sus asuntos a (los de la ciudad santa)”⁶¹.

Corroborado esto con ejemplos de pasada historia, Agustín echa mano de lo que en su tiempo deparaba la casuística de la cosa pública, para exclamar a continuación: “¡Cuántos fieles, cuántos excelentes magistrados hay en sus ciudades que ocupan los cargos de jueces, de gobernadores, de condes y de reyes!”⁶². Roma y el Estado son parte de la ciudad del hombre, mas no

55. Cf. *De ciu. Dei* XVIII, 1 (CC 48, 592; BAC 172/XVII, p. 408). Véanse, LAURAS-RONDET, 149; CAPÁNAGA, not. 50 (BAC 172, p. 988s).

56. Cf. *De Gen. litt.* XI, 15 (CSEL 28/1, 347s). Nota 7.

57. *In Ps.* 148, 16 (CC 40, 2176; BAC 264/XXII, p. 895); 64,2; 61,6. 8; 136,1; *De Gen. litt.* XI, 15. Véanse, LAURAS-RONDET, 111s.

58. “Es decir, la convivencia que en perfecto orden y armonía goza de Dios y de la mutua compañía en Dios” (*De ciu. Dei* XIX, 17: CC 48, 684; BAC 172, p. 603). Sobre la *pax temporalis* trata san Agustín larga y profundamente en *De ciu. Dei* XIX. En el curso 1947-1948, Marrou calificó de *tractatus de pace* los párrafos 11 al 20 del libro XIX del *De ciu. Dei* (cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, *La Bible dans la "Cité de Dieu"*, 393). Para la paz según san Agustín y en ambiente antidonatista, véanse Y. CONGAR, not. compl. 1. “*Pax*” *chez saint Augustin*: BA 28, p. 711-713; P. LANGA: BAC 498, p. 178, not. 2.

59. *In Ps.* 136, 2 (CC 40, 1964; BAC 264/XXII, p. 592).

60. *In Ps.* 61, 8 (CC 39, 778; BAC 246/XX p. 542).

61. *In Ps.* 61, 8 (CC 39, 779; BAC 264/XX p. 542).

62. *In Ps.* 61, 8 (CC 39, 779; BAC 264/XX p. 542). *In Ps.* 51,6: “Ahora pongamos la mirada en un ciudadano de Jerusalén, en un ciudadano del reino de los cielos que administra algún negocio terreno. Imagínate que es togado, magistrado, edil, procónsul, emperador, gobernante de la república terrena; si es cristiano, si es fiel, si es piadoso, si desprecia las cosas en que se halla y espera las que aún no posee, tiene su corazón puesto en el cielo” (CC 39, 627; BAC 264, p. 279).

son toda la ciudad del hombre. Sus posibles concordancias atañen sobre todo al gobierno de la república, al ejercicio de la cosa pública, y en esa dirección habrá que apuntar con lo antedicho de la paz temporal, sin que tampoco implique decir que es tarea sólo de estadistas y políticos, o de organismos internacionales de carácter civil o religioso. Bien claro está que deben promoverla cuantos integren la ciudad terrestre, el hombre de a pie comprendido: “Cualquiera que se ocupe lealmente (en trabajar a favor de la terrena república), y si allí no va en busca de la soberbia, y de la exaltación perecedera, y de la repugnante petulancia, sino que muestra verdadera solicitud —la que puede, mientras puede, con quienes puede— por las cosas terrenas y se dedica —en cuanto puede— a lo que pertenece a la hermosura de la ciudad, Dios no le deja perecer en Babilonia, pues le predestinó para ser ciudadano de Jerusalén”⁶³.

La parte de la ciudad de Dios llamada Iglesia peregrina también necesita la buena administración y el mantenimiento de la vida transitoria y la paz temporal, *patrimonio común* de ambas ciudades⁶⁴. Utiliza las realidades temporales de la tierra, en ellas procura apoyarse, obedece las leyes de aquí abajo, “conserva y favorece todo aquello que, diverso en los distintos países, se ordena al único y común fin de la paz en la tierra”⁶⁵, y sin preocuparse de su disparidad de costumbres, leyes o estructuras, pues “nada les suprime, nada les destruye”⁶⁶.

“El uso de las cosas indispensables para la vida mortal es común a estas dos clases de hombres y de familias. Lo totalmente diverso es el fin que cada uno se propone en tal uso. De este modo la ciudad terrena, que no vive precisamente según la fe, aspira a la paz terrena, y hace que la bien ordenada armonía del mando y de la obediencia de sus ciudadanos estribe en un equilibrio de las voluntades humanas con respecto a los asuntos propios de la vida mortal”⁶⁷.

IV. TENSIONES

La *ley de los contrarios* o *dialéctica de los dos amores* predomina sobre las convergencias. El texto es clásico de puro repetido: “dos amores dieron origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la

63. *In Ps.* 136, 2 (CC 40 1964s.; BAC 264/XII p. 529s.).

64. Cf. *De ciu. Dei* XIX, 17 (CC 48, 684; BAC 172/XVII, p. 600). Véanse, LAURAS-RONDET, 150.

65. Cf. *De ciu. Dei* XIX, 17 (CC 48, 685; BAC 172, p. 602).

66. Cf. *De ciu. Dei* XIX, 17 (CC 48, 685; BAC 172, p. 602).

67. Cf. *De ciu. Dei* XIX, 17 (CC 48, 684; BAC 172, p. 600).

terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda en el Señor. Aquélla solícita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia”⁶⁸.

Más extenso y pormenorizado aún *De gen. litt.* XI,15,20: “Estos dos amores de los cuales uno es santo y el otro impuro, el uno social, el otro privado; el uno que busca la utilidad común para conseguir la celestial compañía; el otro que encauza, por el arrogante deseo de dominar, el bien común en provecho propio; el uno sometido a Dios, el otro en pugna con Él, tranquilo el uno, alborotado el otro; pacífico uno, sedicioso otro; el uno que prefiere la verdad a las alabanzas de los que yerran, el otro que está ávido de cualquier clase de honores; caritativo el uno, envidioso el otro; el uno que desea para el prójimo lo que para sí, el otro que ansía someter al prójimo a sí; el uno que gobierna al prójimo para utilidad del mismo prójimo, el otro para utilidad propia; tuvieron su asiento en los ángeles, en los buenos uno y en los malos otro, (y se diferenciaron) bajo la admirable e inefable providencia de Dios, que ordena y gobierna todas las cosas creadas, las dos ciudades creadas en medio del género humano; la una de los justos, de los pecadores la otra; las cuales, entremezcladas ahora temporalmente, transcurren la vida del mundo hasta que sean separadas en el último día del juicio”⁶⁹. Común el uso, diverso el fin que en tal uso cada uno se propone⁷⁰.

Agustín de Hipona reafirma penetrante el hecho, la duración, la intensidad y el final escatológico del conflicto⁷¹. Con bien definido nombre una y otra⁷², en el fondo existe verdaderamente como ciudad sólo la de Dios, ya que sólo ella goza del íntimo lazo de la caridad, cuyo fuego “ningún vaivén del mundo, ninguna avenida de la tentación extinguirá”⁷³. Babilonia, en cambio, más que diabólica ciudad es la anti-ciudad de Dios, en su seno desgarrada, sin más signo que el del rechazo, sin otro final que el de la perdición.

No se interprete al Hiponense aquí náufrago perdido del dualismo maniqueo, como si dichas ciudades fuesen dos principios eternos. Considéresele, más bien, inteligente y tranquilo navegante del bíblico, refiriéndose a la opo-

68. Cf. *De ciu. Dei* XIV, 28 (CC 48, 451; BAC 172, p. 137); cf. XVIII, 1; *Retract.* II, 43,2; CAPÁNAGA: BAC 171, p. 116-119; 98s.; TRAPÈ, *Introduzione*, p. LXVI. Sobre el amor en san Agustín, cf. D. DIDEBERG, *amor*: Augustinus-Lexikon (=AL) 1 (Basel-Stuttgart 1986) 294-300.

69. *De Gen. litt.* XI, 15,20 (CSEL 28/1, 347s; BAC 168/XV, p. 921s.).

70. Además de la nota 67, cf. *In Ps.* 36, s.2,1.

71. Cf. *In Ps.* 51,4; 61,6. 8; 64,2,4; 136,1. BORGOMEIO, 306.

72. La ciudad de Dios, Jerusalén; la del diablo, Babilonia. Jerusalén, ciudad de piadosos; Babilonia, de impíos. Cf. *In Ps.* 26,2,18; 61,6,7; 86,7; 136,20. LAURAS-RONDET, 123s.

73. *In Ps.* 47,13 (BAC 246/XX, p. 154). BORGOMEIO, 301s.

sición moral y religiosa entre dos familias espirituales ⁷⁴. Por seguir los derroteros de la brevedad, reduciré las muchas y frecuentes colisiones que entre ambas ciudades se dan a estos cinco títulos panorámicos: humildad y soberbia, caridad y concupiscencia, sabiduría y estulticia, verdad y vanidad, vida según el espíritu y vida según la carne.

1ª *Humildad y soberbia*

Si la primera es agradable flor de la ciudad de Dios, la segunda es agresivo espino de la del diablo. Aunque esclavos de la terrena, los hombres de la celestial gozan y sienten la verdadera libertad en el corazón. Los de la terrestre, por el contrario, libres en apariencia, son, en realidad —admítase o no—, esclavos. Por querer adueñarse del mundo, la de aquí “se ve esclava de su propia ambición” ⁷⁵. Humildad y soberbia definen en dos palabras a las dos ciudades, precisamente por ser distintivos de sus dos reyes: Cristo y el diablo. “Del (pecado primero) viene el que ahora, en este mundo de peregrinación, se recomienda, sobre todo a la ciudad de Dios, la humildad y se proclame de especial modo en Cristo, su rey. Se nos enseña en las Sagradas Letras que el vicio de la soberbia, contrario a esa virtud, domina mayormente en su adversario el diablo. Ésta es, sin duda, la gran diferencia entre las dos ciudades de que hablamos” ⁷⁶. Y por supuesto que ésta es también la de sus hombres ⁷⁷, con inclinaciones propias cada uno: “los justos esforzándose en tender a las cosas sublimes por la humildad, los inicuos inclinándose a las abyectas por la altanería. Los primeros se anonadan para subir; los segundos se pavonean para caer. De aquí acontece que unos toleran y otros son tolerados. El designio de los justos es ganar a los inicuos para la vida eterna, y el de los perversos devolver mal por bien y privar, si fuese posible, aun de la vida temporal a los que buscan para sí la vida eterna” ⁷⁸.

74. Aventajado alumno de las Escrituras Sagradas, Agustín de Hipona podía recordar fácilmente las oposiciones que san Juan pinta entre luz y tinieblas, entre Cristo, rey de la ciudad celeste, y el diablo, príncipe de este mundo. Dígase lo mismo de la antítesis paulina entre antiguo y nuevo Adán, o de la interpretación alegórica de la historia protagonizada por Sara y Agar. Véanse, LAURAS-RONDET, 152; TRAPÈ, *Introduzione*, p. XXIV-XXIX.

75. *De ciu. Dei I*, pról.: “ipsa ei dominandi libido dominatur” (CC 47,1; BAC 171, p. 4). Al respecto, véanse O. SCHAFFNER, *Christliche Demut, des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas*, Cass. 7 (Würzburg 1959); D.J. MACQUEEN, *Augustine on Superbia. the historical Background and Sources of his Doctrine*: MSR 34 (1977) 193-211.

76. *De ciu. Dei XIV*, 13 (CC 48, 435; BAC 171, p. 103s.); cf. X, 28; 29,2. TRAPÈ, *Introduzione*, p. LXVIII.

77. Cf. *De ciu. Dei XIV*, 13.

78. *In Ps. 36*, s. 2,1 (BAC 235/XIX, p. 593).

2ª Caridad y concupiscencia (ambición)

La célebrima frase agustiniana del *pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror*⁷⁹ es ideal para explicar que las pasiones humanas pueden reducirse todas al amor. Serán buenas o malas si el amor es bueno o malo, y éste una cosa u otra según se acomode o no al orden de las cosas, dependiente, a su vez, de la ley eterna⁸⁰. Lo común es que Agustín escriba, en este argumento, *amor de Dios / amor de sí* para indicar la oposición que enfrenta a las dos ciudades, pero tampoco falta el texto donde recurre a la no menos sugeridora y profunda expresión de *amor social / amor privado*⁸¹. ¿Qué alcance agustiniano podemos dar a estos términos? Amor social quiere decir amor del bien común; amor privado, por contra, amor deseado y poseído excluyendo a los demás. El social, une. El privado, divide. Llámasele privado porque, a quien lo posee —o de él es poseído, diríase mejor— le *priva* de la comunión con Dios y con los hombres. Amor social quiere decir, por consiguiente amor de Dios y amor de uno mismo y de los otros, pero en Dios, que es el supremo bien común⁸². Fuerza de atracción y de unidad de la vida social, ese bien común que es Dios y sus divinas perfecciones de las que los santos participan, explica que el método del amor social consista, básicamente, en imitar la vida social de los santos, prefiriendo lo común a lo propio. En lo íntimo y propio radica, en cambio, el amor privado, fuente del egoísmo, y causa por tanto de las divisiones, los vicios y la guerra. El amor privado colisiona con el social y origina un desorden. En la ciudad de Dios escatológica sólo reinará el amor social⁸³.

3ª Sabiduría y estulticia

La ciudad terrena se gloria en sí misma; la del cielo, en el Señor: *illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur*⁸⁴. “Por eso, los sabios de aquella, viviendo según el hombre, han buscado los bienes de su cuerpo o de su espíritu o los de ambos; y pudiendo conocer a Dios, *no le honraron ni le dieron gracias*

79. *Conf. XIII, 9,10* (CC 27,246s); Cf. *De ciu. Dei XI, 28*. A. TRAPÈ, *Introduzione*, p. LXVII; G. MADEC, *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin* (Paris 1989) 299s.

80. Cf. *De ciu. Dei XIV, 7*; *De d.chr. I, 27,38*; *C. Faust. XXII, 27*.

81. Véase la nota 69. También A. TRAPÈ, *Il principio fondamentale della spiritualità agostiniana*, en *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, I (Roma 1959) p. 1-41.

82. Cf. *De ciu. Dei XII, 9* (CC 48, 364; BAC 171, p. 772). A. TRAPÈ, *Introduzione*, p. LXVII; Id., *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, 316; Id., *Il principio fondamentale della spiritualità agostiniana*, 15ss.

83. Cf. *De s. D. monte I, 15,41*; *Ep. 243*.

84. *De ciu. Dei XIV, 28* (CC 48, 451; BAC 172, p. 137).

como a Dios, sino que se desvanecieron en sus pensamientos, y su necio corazón se oscureció. Pretendiendo ser sabios, exaltándose en su sabiduría por la soberbia que los dominaba, resultaron unos necios (stulti)”⁸⁵. De modo que si la sabiduría refulge en la ciudad de Dios, la estulticia oscurece en la ciudad del hombre. No hay en el hombre otra sabiduría que la de una vida religiosa, con la que se honra justamente el verdadero Dios, esperando como premio en la *sociedad de los santos* el triunfo de la ciudad de Dios sobre la ciudad del hombre (cf. 1Co 15,28)⁸⁶. Que la sabiduría quiera lo necio (*stultum*) es imposible⁸⁷, pues la *stultitia uera, est falsa sapientia*⁸⁸, y la sabiduría del mundo es necesidad ante Dios⁸⁹. El final escatológico de la ciudad de Dios se resuelve en disfrutar la sabiduría con los amigos⁹⁰. Apurando el análisis, percibe uno latente en el discurso la no menos conocida frase agustiniana del *frui et uti*⁹¹, a cuyo mensaje enseña que las cosas temporales se han de usar en función del orden superior al que apuntan, y que el disfrute mira, más bien, a las eternas. “Los buenos, ciertamente, usan de este mundo para gozar de Dios; los malos, al contrario, quieren usar de Dios para gozar del mundo”⁹².

4ª Verdad y vanidad

“Difieren entre sí por oposición”⁹³, y se oponen como lo duradero a lo efímero, como el ser a la nada. A la *vanidad objetiva* de las cosas responde la *subjetiva* de los hombres. El hombre, hecho para la verdad, cayó por el pecado en poder de la vanidad, se hizo mortal, hijo del “tiempo que se desliza y

85. *De ciu. Dei* XIV, 28 (=Rom 1,21-25): G. MADEC, *Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de Épître aux Romains 1,18-25 dans l'oeuvre de saint Augustin*: RechAug 2 (1962) 273-309; W. STEIN, *Sapientia bei Augustinus*, diss. (Köln 1973).

86. Cf. *De ciu. Dei* XIV, 28. Sobre *societas sanctorum*, véase P. LANGA: BAC 498, p. 136s.

87. *Serm* 214,4: “Non enim potest iustitia uelle facere quod iniustum est, aut sapientia uelle quod stultum est, aut ueritas uelle quod falsum est” (PL 38, 1068; BAC 447/XXIV, p. 167).

88. *Serm.* 150,9 (PL 38, 813; BAC 443/XXIII, p. 374).

89. Cf. *Serm.* 240,5 (PL 38, 1132; BAC 447, p. 455).

90. Cf. *Denis* 16,7=*Serm.* 299 D, 7 (PL 46,873; BAC 448/XXV, p. 348).

91. Cf. F. CAYRÉ, *Frui et uti (Augustinus)*: BA 11 (Desclée de Brouwer 1949) p. 558-561; A. DI GIOVANNI, *La dialettica dell'amore. "Uti-frui" nelle preconfessioni di Sant'Agostino*, Itinerari critici 5 (Roma 1965); G. PFLIGERSDORFFER, *Zu den Grundlagen des augustianischen Begriffspaars "uti-frui"*: WSt 84 (1971) 195-224; más bibl. en H.J. SIEBEN, *Voces*, 296. Asimismo, P. LANGA, *Usar y compartir los bienes según san Agustín*: RA 29 (1988) 501-545: 524s.

92. *De ciu. Dei* XV, 7 (CC 48, 461; BAC 172, p. 154); cf. *De d. chr.* I, 4-6. CAPANAGA: BAC 172, p. 154, not. 5.

93. *In Ps.* 118, s. 12,1: “A contrario differunt inter se uanitas et ueritas” (CC 40, 1700; BAC 264, p. 72). Véanse, L. CHEVALLIER, H. RONDET, *L'idée de "vanité" dans l'oeuvre de saint Augustin*: REAug 3 (1957) 221-234; LAURAS-RONDET, 153, not. 148.

pasa”⁹⁴. Amante de la mentira y de la vanidad, el hombre desde entonces se va en pos de lo accesorio y perecedero, y antepone casi por principio lo secundario a lo principal⁹⁵. Pero esto no es todo: como consecuencia del pecado, es el hombre mismo quien se ha convertido en *uanitas uanitatum* (Eccl. 1,2)⁹⁶, hasta el punto de no tener, de suyo, otra cosa que pecado, mentira y vanidad. Y “si el que dice mentira habla de lo suyo, el que dice verdad habla de lo que tiene de Dios”⁹⁷. Sólo quien es la Verdad encarnada para conducirnos a la verdad total podía librar al hombre de la esclavitud de la vanidad. Y así lo hizo, de manera radical y para siempre. Lo cual no significa, ni mucho menos, que el peligro de ser atrapados otra vez haya desaparecido por completo, desde luego. Mientras el hombre peregrine mortal por la ciudad terrena, que es el feudo propio de la vanidad, correrá el riesgo de sentirse él mismo vanidad. El deseo de alabanza humana, por ejemplo, es uno de los peligros que más fuerte y frecuentemente se deja sentir. Quienes obran por la gloria humana, se dejan arrastrar por la vanidad. Los que se conducen por la gloria de Dios, son hijos de la verdad⁹⁸. Y la verdad es, precisamente, el patrimonio común de la Jerusalén celeste: *ubi thesaurus communis est ueritatis*⁹⁹.

5ª Vivir según el espíritu y vivir según la carne

Tal vez sea la antítesis más acariciada de san Agustín, aparte de incluir a las demás. Vivir según el espíritu significa vivir *según Dios*; vivir según la carne, vivir *según el hombre*: “cuando el hombre vive según el hombre, y no según Dios, es semejante al diablo”¹⁰⁰; y ya sabemos de qué ciudad es príncipe el diablo. La realidad es que el hombre ha sido creado “no para vivir según él mismo, sino según su creador” y actuar de otra manera es una mentira (*hoc est mendacium*)¹⁰¹; caer en la vanidad.

94. *In Ps.* 143, 11 (BAC 264, p. 279).

95. Cf. *In Ps.* 4,3 (BAC 235/XIX, p. 27).

96. Agustín conoció dos lecturas de este texto: fiándose al principio de los manuscritos latinos leía *uanitas uanitantium* (vanidad de los hombres vanos); más tarde, con los manuscritos griegos en mano, prefirió *uanitas uanitantum* (cf. *Retract.* I, 7,3). CHEVALLIER-RONDET, 221s.

97. *In Io.* 5,1 (BAC 139/XIII, p. 144). Véase M.-F. BERROUARD, n. compl. 31. “*Chacun ne possède de lui-même que mensonge et péché*”. BA 61, p. 866s.

98. *In Ps.* 4,3: “Sólo la Verdad, por la que todas las cosas son verdaderas, hace felices” (BAC 235, p. 27); cf. *In Ps.* 118,12,1; *De ciu. Dei* XI, 2. CHEVALLIER-RONDET, 233, not. 82; G. MADEC, *La Patrie et la Voie*, 39, 53, 59, 161s. 298.

99. *De ciu. Dei* V, 16 (CC 47, 149; BAC 171, p. 336).

100. *De ciu. Dei* XIV, 4 (CC 48, 418; BAC 171, p. 336s). TRAPÈ, *Introduzione*, p. LXIX; M.-F. BERROUARD, not. compl. 1: “*Animalis homo*”: BA 71, p. 837s.; BORGOMEIO, 267s.

101. *De ciu. Dei* XIV, 4 (CC 48, 418; BAC 172, p. 71).

Vivir según el espíritu, o la verdad, o la ciudad de Dios, es, por tanto, pura exigencia antropológica y requisito del humanismo cristiano, y mensaje de la teología. Vivir según la carne, acatar las consignas de la ciudad del hombre, seguir los dictámenes de Babilonia, será tanto como bloquear la vocación más hermosa y radical del hombre, admirablemente resumida en el *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*¹⁰²; ser víctimas del pecado, la mentira, la vanidad y la finitud, pues *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum* (Io. 5,1)¹⁰³.

Dejando por un momento a un lado el discurso moral, y acudiendo al metafísico, cabría decir que el hombre no puede en modo alguno vivir según el hombre, porque significaría hacerlo según su propio límite, con lo que vendría a ser menos de lo que es. Tiene que vivir, por tanto, según el espíritu, o lo que es igual: según la eternidad, la verdad, el amor; en suma, según Dios, ese Dios que es causa del ser, luz del conocer y fuente del querer¹⁰⁴.

“Busque, pues, el hombre —recomienda san Agustín con su acostumbrado estilo— a Aquél en quien encontramos la seguridad de las cosas, contemple a Aquél en quien todas son ciertas, ame a Aquél en quien tenemos la suprema rectitud”¹⁰⁵. Busque, contemple, ame: tres verbos de la más alta escuela agustiniana; tres hitos geodésicos en la planimetría espiritual de la ciudad de Dios; tres formidables actitudes para impedir que la ciudad del hombre le arrastre y precipite a uno por los despeñaderos de la carne¹⁰⁶. Vivir según el espíritu supone conducirse con arreglo al principio de interioridad: *noli remanere in te, transcendere te; in illo te pone qui fecit te*¹⁰⁷. Traducido a categorías actuales, implica el asumir como propio ese apasionante programa de la misión divina que la Iglesia tiene con el mundo de todos los

102. Conf. I, 1,1 (CC 27,1). Cf. A. PINCHERLE, “*Et inquietum est cor nostrum*”. *Appunti per una lezione agostiniana: Augustinus 13* (1968) (=Strenas Augustinianas p. V. Capánaga oblatas) p. 353-368; L.F. PIZZOLATO, *Il primo libro delle “Confessiones” di Agostino: ai primordi della “confessio”*, en “*Le Confessioni” di Agostino d’Ippona. Libri I-II* (Palermo 1984) p. 9-78: 13, not. 20; G. MADEC, *La Patrie et la Voie*, 300.

103. Este célebre texto fue recogido por el Concilio de Orange (can. 22) y ha sido objeto de numerosas e inútiles discusiones teológicas, dado que no tiene un significado moral, sino, como el mismo texto indica, metafísico (cf. TRAPÈ, *Introduzione*, p. LXIX). Además de la nota 97, véase G. FRITZ, *Orange (deuxième concile d’)*: DThC XI/1 (Paris 1931) 1087-1103: 1098.

104. Cf. *De ciu. Dei* VIII, 4. TRAPÈ, *Introduzione*, p. LXIX.

105. *De ciu. Dei* VIII, 4 (CC 47, 220s; BAC 171, p. 488s).

106. Cf. *Serm.* 153,9 (BAC 443, p. 410). Sobrentendido el discurso de Rom 8,5-13 (la vida del espíritu y los que caminan según la carne).

107. *Serm.* 153,9 (PL 38, 830; BAC 443, p. 410s.). Sobre la *inmanencia* y la *transcendencia*, y el *principio de interioridad*, bibliografía incluida, véase TRAPÈ, *San Agustín*, en *Patrología III*, 486-489.

tiempos, y que en esta época de finitud milenaria se hace, si cabe, más urgente que nunca, a saber: “elevant la ciudad terrena a ciudad de Dios”¹⁰⁸.

EPÍLOGO

La genial idea de las dos ciudades, de originalidad agustiniana en desarrollo y sistematización, se ha revelado desde siglos atrás extraordinariamente fecunda y en la actualidad se perfila con futuro prometedor, pues incide en los problemas que más hondamente condicionan y preocupan al hombre moderno. El Concilio Vaticano II constató el nacimiento de un nuevo humanismo, y precisó que su nueva cultura debía compaginarse con el cultivo del espíritu¹⁰⁹. El argumento apenas expuesto revela que tan ardua empresa conseguirá salir adelante a condición de que se centre en Cristo y se ajuste a la normativa de la ciudad de Dios.

Pone asimismo de manifiesto que el cristiano, en marcha hacia la ciudad celeste, ha de buscar y gustar siempre las cosas de arriba, por mucho que las terrenas se interpongan y provoquen tensiones. Sería ocioso ahora, además de interminable, descender a todas las que se dejan sentir con mayor o menor virulencia en el mundo actual: Debajo de los titulares reseñados caben la guerra, el hambre, el racismo, la manipulación del lenguaje, el terrorismo, la esclavitud de mil signos, el abuso de poder tan variado como los colores del arco iris y cien nombres más que yo podría añadir, exponentes típicos de la ciudad terrena, frente a los cuales la Iglesia peregrina lucha cada día procurando que la familia humana, sin condicionamientos de raza o de color, de religiosidad o de geografía, escale los más altos pensamientos de la verdad, del bien y de la belleza, en esa guerra sin cuartel que libran continuamente la libertad y la esclavitud terrena, frente a los cuales la Iglesia peregrina lucha cada día procurando que la familia humana, sin condicionamientos de raza y de color, de religiosidad o de geografía, escale los más altos pensamientos de la verdad, del bien y de la belleza, en esa guerra sin cuartel que libran continuamente la libertad y la esclavitud.

La experiencia que Agustín de Hipona creía tener de la historia y de la humanidad le empujó a creer que la relación entre ambas ciudades había de estar, a lo largo de los siglos, hecha más frecuentemente de luchas que de

108. La frase es de Pío XII, que hizo de ella un mensaje permanente, sobre todo el de los últimos años de su pontificado. Pero responde también a la hermosa doctrina del concilio y de los últimos Pontífices, incansables en la promoción de los valores cristianos. Véanse, I. GIORDANI, *La due Città* (Roma 1961) p. 14; CAPÁNAGA: BAC 171, p. 97s.

109. Cf. GS 55-56 (BAC 252, 345-347).

colaboración ¹¹⁰. ¿Pesimista? Realista, más bien. La tentación de identificar la ciudad terrena con la del diablo, aunque fuerte, nunca pudo con él. Podrá reprochársele no haber extraído toda la riqueza que la fórmula contiene, pero de ningún modo que perdiese una vez tan siquiera su admirable equilibrio.

Difícil y ambiguo tema, éste de las dos ciudades, pues comporta ocuparse a fondo de las fuentes, la composición y la exégesis. Pero denso y de ancho respiro a la vez, realista y vertebral, con respuesta a buen número de las más pavorosas interrogaciones que siempre se hizo la mente humana. Al estudiarlo, san Agustín abordó el drama de la historia con ojos de pensador y de creyente, es decir, con el filósofo y teólogo juntos, como si pretendiese indicar que los problemas de la humanidad, empezando por el teologal del hombre que tanto apasionó a Zubiri, han de ser analizados y resueltos siempre a la luz de la razón y de la fe.

Prof. Dr. Pedro LANGA, OSA
Instituto Patrístico Augustinianum
Roma, 18 de noviembre de 1989

110. Cf. *De civ. Dei* XIX, 17. LAURAS-RONDET, 159.

Secularización y postmodernidad

(Secularidad versus secularismo, y la crisis de la ética civil)

INTRODUCCIÓN

Una reflexión sociológica sobre el fenómeno religioso en nuestros días parece exigir una mención obligada a la cuestión de la secularización y del “ateísmo práctico”. ¿Responderá el ateísmo a la estructura profunda del hombre actual?

El ateísmo práctico hay que entenderlo como una actitud, una mentalidad, y una disposición que prescinde de la hipótesis de Dios en la praxis de la vida cotidiana. Se vive como si Dios no existiera, y con un sistema de valores (si es que lo hay), en el que el valor religioso brilla por su ausencia. “El principio de que Dios no es necesario para ciertos logros y para cierta eficacia funcional se acentúa en nuestro mundo”¹. Pensemos en la organización capitalista de nuestro mundo, en la valoración del dinero, en la búsqueda del éxito profesional, del bienestar hedonista, de la seguridad y del prestigio social, en el progreso científico, y, en fin, en el control y la eficacia de la planificación racional y la organización administrativa teleinformatizada. “La racionalidad está incrustada en la maquinaria y control tecnológico de la moderna vida diaria, y en las orientaciones empíricas, pragmáticas e instrumentales de las que depende”². En todo ello parece subyacer el mesianismo técnico, en cuyo funcionalismo especializado no tienen cabida las referencias a la ultimidad y a lo gratuito. El trabajo técnico aparece como “el único trato que tiene sentido con la naturaleza”³. En la modernidad un criterio evaluador imperante es la rentabilidad que considera espúreo lo gratuito. Y la

1. J. RIEZU, *Religión y sociedad*. San Esteban, Salamanca 1989, 48.

2. BRYAN WILSON, *La increencia como objeto de investigación: tendencias e hipótesis*. En R. CAPORALE-A. GRUMELLI, *Cultura de la increencia*. Mensajero, Bilbao 1974, 210.

3. E. SCHILLEBEECKX, *Tecnicismo, secularización y reacción religiosa*. En AA.VV. *El futuro de la religión*. Sígueme, Salamanca 1975, 41.

especialización de los saberes y la serialización departamentalizada de la vida hacen que se pierda la sensibilidad y la preocupación por las cuestiones últimas, que tienen un cierto carácter omniabarcante: ¿de dónde vengo y a dónde voy?, ¿tiene sentido la vida? Cuestiones con las que tradicionalmente ha tenido que ver la religión, porque, más allá de una doctrina o código moral, la religión ha sido un intento de “captación global del sentido de la propia vida en un momento histórico determinado”⁴, que se revelaba como una experiencia radical, integral e inmediata. En esa experiencia el hombre aparecía como algo más que lo que podía alcanzar con sus posibilidades intelectuales y sus habilidades de control y manipulación de la naturaleza. Pero hoy las nuevas tecnologías (la cibernética, los microprocesadores y la robótica) han acabado por alumbrar una nueva mentalidad. Salvador Giner habla de la “tecnocultura” y del “tecnococimiento”, que promueven la “tecnificación de todo problema vital, mediante su solución expuesta o mecánica”. O como dice este autor, se ha dado una “terapeutización” de la sociedad a base de expertos y conocimientos fragmentarios⁵.

¿Pero es esto realmente satisfactorio? “El resultado es la situación del hombre en la exterioridad y su posición en la periferia con la pérdida creciente de la interioridad y de la capacidad de reflexión personalizadora”⁶. Hoy no es extraño encontrarnos con personas que viven sin echar en falta un esquema global de interpretación de la realidad, porque se contentan con un pragmatismo que les sirve para solucionar las cuestiones inmediatas de la vida cotidiana. Th. Luckmann nos recuerda la opinión del sociólogo Bryan Wilson: “puede haber mucha gente que en una investigación empírica, resulte ignorar o no sentir necesidad de un esquema cognitivo o de una visión de conjunto del universo”⁷.

El ateísmo moderno se inició con la gran crisis cultural que significó la Ilustración. En esa crisis el cristianismo, y la religión en general, aparecieron como oscurantismo, opresión e ignorancia. A partir del Renacimiento, y sobre todo de la Ilustración, se alumbró una nueva cosmovisión donde se recortaba y destacaba la dignidad del sujeto humano creador de la ciencia, descubridor del universo, y racionalizador de la política y de la economía. Todo esto supuso un choque con la cosmovisión del mundo medieval. Choque en el que se vio envuelto el cristianismo premoderno por estar incultura-

4. Lluís DUCH, *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*. Bruño-EDEBE, Barcelona 1979, 14.

5. Cfr. S. GINER, *Ensayos civiles*. Península, Barcelona 1987, 138, 140ss.

6. J. Riezu, *o.c.*, 180.

7. TH. LUCKMANN, *Creencia, Increencia y Religión*. En R. CAPORALE-A. GRUMELLI, *o.c.*, 57. Cf. también. P.L. BERGER, *Rumor de Angeles*. Herder, Barcelona 1975, 21.

do en dicho mundo, es decir "en el mundo mental heredado de la Patrística y de la escolástica y en el mundo institucional heredado de la época constantiniana" ⁸. El paradigma cultural moderno era incompatible con el sistema de la cristiandad, porque, como advierte Robert N. Bellah, "la fe en los siglos XVIII y XIX contenía un pesado bagaje de afirmaciones cognitivas acerca de la naturaleza y de la historia, que serían refutadas o hechas improbables por una ciencia crítica" ⁹. Pero lo más grave fue que los teólogos y hombres de religión de aquella época no supieron distinguir entre la fe y la cultura con que hasta ahora ésta había estado involucrada ¹⁰. Y esto les llevó, torpemente, a un enfrentamiento con el mundo moderno. El resultado fue que la religión apareció como un impedimento para el progreso, la liberación y la felicidad del hombre.

La matematización del universo destacó la autonomía y especificidad del mundo físico. Lo mismo sucedió con el mundo social. La revolución burguesa dio al traste con la sociedad estamental donde el destino a priori de cada uno venía regulado por la voluntad de Dios. La concepción religiosa sacralizaba el orden social. Esta revolución y sus teóricos alumbraron una racionalización de la vida social y política, que la desacralizó y la hizo brillar en su autonomía humana. Ahora se descubría "que la sociedad funciona como el hombre la hace funcionar; que es posible organizarla racionalmente; que conviene repartir la riqueza y la libertad; que deben de gobernar no los que nacen con sangre azul, sino los que demuestren capacidad e inteligencia" ¹¹. Y en la misma tónica, el sentido de la historia quedaba en manos de un hombre que no necesitaba de una Providencia, ni de una teología de la historia. Era la autonomía de la intramundaneidad. Por último, también le llegó su hora a la moral. Ahora las normas de conducta no vienen impuestas por una autoridad exterior, sino que se las dicta al hombre su propia razón práctica. Por tanto, el mundo moderno-burgués significó un intento de racionalizar y

8. A. TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*. Sal Terrae, Santander 1986, 27.

9. R.N. BELLAH, *Entre religión y ciencia social*, en R. CAPORALE-A. GRUMELLI, *o.c.*, 282.

10. "Lo que los nuevos descubrimientos científicos —casos de Copérnico y Galileo— o históricos —crítica bíblica— obligaban de suyo a cambiar eran tan sólo la interpretación teológica de la experiencia cristiana, no la experiencia misma". A. TORRES QUEIRUGA, *o.c.*, 29. Cfr. también p. 75 y J. GÓMEZ CAFFARENA, *¿Cristianos hoy?* Cristiandad, Madrid 1976, 19. No podemos olvidar que la religión —enraizada como está estructuralmente en el ser del hombre— es una búsqueda de sentido que "se concreta en sistemas religiosos, los cuales utilizan el utillaje intelectual y moral de su tiempo y de su espacio concretos". pero la religión, en lo más profundo, escapa al historicismo porque "el deseo de reconciliación del hombre consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y con Dios es algo supracultural, es decir, no está sujeto a las condiciones socio-políticas que rigen en un ámbito geo-histórico previo". LL. DUCH, *o.c.*, 19 y 20.

11. A. TORRES QUEIRUGA, *o.c.*, 35.

universalizar la sociedad en nombre de la dignidad de la naturaleza humana, mediante el cual el hombre llegaría a su "mayoría de edad"¹². El hombre se edifica ahora sobre sus propias decisiones y conquistas¹³. Claro que esta emancipación sólo será, por mucho tiempo, para una minoría privilegiada frente a millones de seres.

La modernidad significó la autonomía de la razón sobre todo dogmatismo, y de la acción histórica del hombre frente a toda trascendencia. Por ello es lógico que el discurso de la modernidad acabara siendo crítica de la religión manipuladora y cosificadora¹⁴ con L. Feuerbach, K. Marx y S. Freud. Y con F. Nietzsche la Ilustración llegará a "la madurez" de un saber del límite que renuncia al consuelo religioso¹⁵, para descubrir el apego a la tierra, para

12. Como escribió E. KANT: "La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración". E. KANT, Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración? En AA.VV. *¿Qué es la Ilustración?* Tecnos, Madrid 1988, 9. Esta máxima es también recogida por Friedrich SCHILLER: "Atrévete a ser sabio. Lo cual requiere energía de valor para combatir los obstáculos: tanto la pereza de la naturaleza como la cobardía del corazón, se enfrentan al saber". F. SCHILLER, *Sobre las fronteras de la razón*, en AA.VV. *¿Qué es la Ilustración?* o.c., 74. La pereza y el miedo a la libertad fueron propiciadas por una hegemonía eclesial de mentalidad reificadora: "¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un director espiritual que reemplaza mi conciencia moral, un médico que me prescribe la dieta, etc., entonces no necesito esforzarme. (...) Aquellos tutores que tan bondadosamente han tomado sobre sí la tarea de supervisión se encargan ya de que el paso hacia la mayoría de edad, además de ser difícil, sea considerado peligroso para la gran mayoría de los hombres..." E. KANT, o.c., 10. No obstante, nuestro autor recordará que todo hombre tiene vocación de pensar por sí mismo, y señalará que las cuestiones donde más trabajo cuesta superar la minoría de edad son las religiosas (cfr. p. 16-17). Este tema es de enorme trascendencia, pues como señaló un teólogo de la época, influenciado por la filosofía kantiana: "Un pueblo que no tiene Ilustración es un juguete en manos de cualquier fanático sin escrúpulos, el cual convierte en mandamientos divinos todo lo que encuentra más adecuado para conseguir sus objetivos: sed de dominio, egoísmo o llámese como se llame". Johann Baptist GEICH, *Acercas de la influencia de la Ilustración sobre las revoluciones*, en AA.VV. *¿Qué es la Ilustración?* o.c., 55.

13. "En lugar de la jerarquía se insiste en el autocontrol, en la elección autónoma de valores y la consecuente auto-regulación". La cultura, cada vez más, se concibe "como algo auto-conscientemente escogido e internalizado, no dado inmutablemente desde fuera". R.N. BELLAH, *El trasfondo histórico de la increencia*, en R. CAPORALE-A. GRUMELLI, o.c., 66.

14. "En la situación de cristiandad se da una relación estrecha entre la religión y el Estado, hasta el punto de que el cristianismo se convierte en la religión del Estado y se llega a confundir la condición de cristiano y de miembro de la nación de los sujetos que viven en ella. (...) En el régimen de cristiandad la Iglesia asume funciones propias del Estado y entrega al Estado parte de sus responsabilidades; así, se atribuye valor civil a los actos religiosos, especialmente a algunos sacramentos; la Iglesia adopta una forma de presencia fuertemente institucionalizada", J. MARTIN VELASCO, *Increencia y evangelización*. Sal Terrae, Santander 1988, 179.

15. "La muerte de Dios es el final de la garantía de que todo va a acabar bien, de que todo tiene que acabar bien (...); es el final de la ilusión de que la trama del universo, el argumento

recuperar el naturalismo de la “conducta pagana”, como reverso del desencantamiento del mundo moderno ¹⁶. Vemos pues, cómo la cultura humana que a lo largo de la historia se ha realizado entre dos coordenadas, “la transformación de la naturaleza y la adoración del Misterio” ¹⁷, ha acabado, en la modernidad, por perder una de ellas. ¿Pero la legítima reivindicación de la “mundaneidad del mundo” y de las posibilidades de la razón, tiene que tener como efecto intrínseco y necesario esta amputación? Y más concretamente, ¿la descristianización es un destino que se le impone a la cultura occidental como promotora de la secularización?

El intento de responder a estos interrogantes nos lleva a profundizar, aunque sea mínimamente, en el tema de la secularización.

LA SECULARIZACIÓN: EL PROBLEMA DE LA AMBIGÜEDAD TERMINOLÓGICA

El término “secularización” no sólo es usado por los especialistas (ya sean sociólogos, antropólogos o teólogos), sino también por el hombre de la calle y los medios de comunicación. De tal modo que hoy adolece de una cierta imprecisión de significado. Es más “la propia etimología de la palabra propicia (...) ciertas ambigüedades tanto en su forma latina como en su más remoto origen griego. Tales ambigüedades han pasado al término castellano que nace ya afectado de un sentido no único sino plural”. Pero no sólo esto, sino que el término a lo largo del tiempo ha ido asumiendo “connotaciones ajenas a la propia etimología, al tener que servir a una idea política en sus orígenes y polémica en sus derivaciones” ¹⁸. Con todo ello no es de extrañar que el término se haya ido enriqueciendo de significaciones, y haya ido aumentando su confusión. El concepto ha acabado moviéndose “entre los planos de distintas disciplinas, participando inevitablemente de la ambigüedad de tales fluctuaciones” ¹⁹. Se impone, pues, un esfuerzo de rigor semántico y conceptual ²⁰.

incesante de la vida y de la muerte nos tiene por protagonistas: la muerte de Dios es el más terrible atentado contra nuestro narcisismo metafísico”. F. SAVATER, *El pesimismo ilustrado*, en AA.VV., *I Jornadas sobre la crisis de los ideales de la modernidad: la postmodernidad*. Colegio oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y letras y Ciencias de Vizcaya, Bilbao 1988, 44.

16. Cfr. F. SAVATER, *o.c.*, 46.

17. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL *La gloria del hombre*, BAC, Madrid 1985, 365.

18. SANTOS GONZÁLEZ, *El proceso de secularización*. Instituto de Sociología aplicada. Madrid 1985, 18. Cfr. también M. HILL, *Sociología de la religión*. Cristiandad, Madrid 1976, 285.

19. J. MARTÍNEZ CORTÉS, *Aspectos sociológicos de la secularización*, en AA.VV., *Religiosidad postsecular*. Mensajero, Bilbao 1978, 50.

20. Para J. MATTHES incluso la plurifuncionalidad del término le hace cuestionarse acerca de su validez en la ciencia social. Cfr. J. MATTHES, *Introducción a la sociología de la religión*. I. Alianza Universidad, Madrid 1971, 93.

Secularización deriva de “secular”, que proviene del latín “saeculum” (siglo). Pero ya aquí nos encontramos con la ambigüedad, pues saeculum se utiliza con dos significados. Uno temporal en el que el término significa un tiempo determinado o indeterminado (cien años o “por los siglos de los siglos”), y uno espacial al ser uno de los términos latinos con los que se designa al mundo. (El otro es “mundus”). De esta manera “saeculum” ha servido para traducir el término griego “eón” (era o época), y “mundus” ha servido para traducir el término griego “cosmos” (universo u orden). Pero como nos recuerda Harvey Cox, la ambigüedad latina testimonia un problema de más hondura: el contraste entre la concepción espacial de la realidad de los griegos y la concepción temporal de los hebreos: “Para los griegos, el mundo era un lugar, una ubicación. Los acontecimientos de interés ocurrían dentro del mundo, pero nada significativo ocurrió jamás al mundo. (...) Para los hebreos, por otra parte, el mundo era esencialmente historia, una serie de acontecimientos que comienzan en la creación y avanzan hacia la consumación. Así los griegos concebían la existencia espacialmente; los hebreos la concebían temporalmente”²¹. Y Cox nos advierte que, aunque “el impacto de la fe hebrea en el mundo helenístico, mediatizado por los primeros cristianos, fue “temporalizar” la concepción dominante de la realidad, convirtiendo al mundo en historia”²², hubo cierta resistencia. Y esto de tal modo que, “la historia entera de la teología cristiana, desde los apologistas del siglo II en adelante, puede ser entendida en parte como un intento continuo de resistir y diluir el impulso hebreo radical, de absorber las categorías históricas en categorías espaciales”²³. Sólo gracias al desarrollo posterior de los estudios bíblicos se ha corregido el error. Error que tuvo como consecuencia que el término saeculum, secular, denotara algo inferior: este mundo mudable frente al mundo religioso eterno e inmutable. Lo secular como mundo, se convertirá en algo negativo y pecaminoso.

En esta perspectiva, la palabra secularización tuvo que ver con el proceso o trámite por el que un presbítero de una orden religiosa (clérigo regular) asumía la responsabilidad pastoral de una parroquia (clérigo secular)²⁴.

21. Harvey COX, *La ciudad secular*. Península, Barcelona 1968, 40.

22. Como dice Cox, el cosmos se convirtió en "aeon", y el mundus en saeculum.

23. Harvey COX, *o.c.*, 40-41.

24. Esta contraposición entre las dos clases de clero la posibilitó el hecho de que hubo cristianos que, ante la degradación mundanal de la Iglesia del Imperio romano, "buscaron en el desierto algo de la pureza que antes habían encontrado en la catacumba" J. GÓMEZ CAFFARENA, *o.c.*, 17. Esta "fuga mundi" vino luego potenciada por ciertas infiltraciones dualistas y maniqueas de doctrinas persas y griegas. Todo ello llevó a la contraposición entre la vida contemplativa (tiempo vivido "sub specie aeternitatis") y la vida mundana. Y "aun cuando el tiempo va enseñando un cierto equilibrio contra los extremismos y del ideal de vida eremítica (solitario) se

Más tarde apareció ya propiamente el término secularización con ocasión de las deliberaciones que dieron como fruto la Paz de Westfalia (firmada en Münster en octubre de 1648), para designar el traspaso del control de tierras y propiedades de la Iglesia al Estado, no teniendo en principio animadversión alguna ideológico-religiosa²⁵. Pero a principios del siglo XVIII, el término ya no es tan neutro, apareciendo vinculado a las ideas ilustradas sobre el Derecho Natural, justificadoras de la confiscación de bienes eclesiásticos. Entrega que ya no fue pactada como la anterior. La secularización acabó refiriéndose a la separación institucional entre el poder espiritual y el poder temporal, con la correspondiente transferencia de ciertas responsabilidades de la autoridad eclesiástica a la política. Esta acepción política se extendió a lo largo del siglo XVIII. Y a ella terminó incorporándose una connotación cultural a lo largo del siglo XVIII y XIX, entendiéndose por secularización "la desaparición de la determinación religiosa de los símbolos de integración cultural"²⁶. La sociedad y la cultura se ven liberadas irremisiblemente –según H. Cox– de la "tutela del control religioso y de las cerradas concepciones metafísicas del mundo"²⁷.

De manera sintetizada y desde una perspectiva analítico-descriptiva, y no valorativa, P.L. Berger afirma que la secularización viene a ser "el progreso por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos"²⁸. Así, por ejemplo, la separación Iglesia-Estado, o la emancipación de la educación de la tutela de la Iglesia. Pero más profundamente es un proceso socio-estructural, que "afecta a la totalidad de la vida cultural e ideológica, y puede observarse en el declinar de los temas religiosos en las artes, en la filosofía, en la literatura, y sobre todo el despertar de la ciencia como una perspectiva respecto del mundo, autónoma y eminentemente secular"²⁹.

pasa al monacal (vida comunitaria) o al "mendicante" (frailes que viven ya su pobreza entre los hombres y buscan ayudarlos espiritual y materialmente), siempre se mantiene de algún modo como ideal el "dejar el mundo", J. GÓMEZ CAFFARENA, *o.c.*, 18.

25. Cfr. Jesús ESPEJA, *Cristianismo y descristianización*, en AA.VV., *Catolicismo en España. Análisis sociológico*. Instituto de Sociología Aplicada, Madrid 1985, 400, y SANTOS GÓNZALEZ, *El proceso de secularización*, *o.c.*, 21.

26. H. COX, *La ciudad secular*, *o.c.*, 42. Ya en el siglo XIX el término adquiere una connotación claramente militante: "E. J. Holyoake lo usó para designar a su organización de libre-pensadores ("Sociedad secular") cuya finalidad era el organizar e interpretar la vida sin recurso a lo sobrenatural". J. MARTÍNEZ CORTÉS, *Aspectos sociológicos de la secularización*, en AA.VV., *Religiosidad postsecular*, *o.c.*, 49.

27. H. COX, *o.c.*, 42.

28. P. L. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós, Barcelona 1971, 154.

29. P. L. BERGER, *o.c.*, 155.

La secularización ha acompañado, pues, al proceso de occidentalización y modernización. Da la impresión de que "Dios pierde terreno", y de que el hombre se las arregla bastante bien sin tener que recurrir a Él ³⁰.

PORTADORES DE LA SECULARIZACIÓN

En la historia moderna ha habido una serie de procesos y grupos socio-estructurales que han propiciado o vehiculado la secularización. Son los "portadores" de la misma ³¹. Entre ellos podemos destacar: el proceso económico moderno, esto es, la dinámica del capitalismo industrial, que acabará implicando al orden político y familiar, y al proceso de urbanización, la ciencia moderna, la filosofía crítica, los movimientos revolucionarios, y los medios de comunicación social. En todos estos procesos, órdenes institucionales y grupos sociales, se objetivan unos complicados procesos de racionalización, que pondrán de manifiesto la autonomía y la autosuficiencia de la condición humana y de su proyecto histórico, y la de los diversos órdenes institucionales.

El desarrollo del capitalismo occidental moderno fue posible, como muy bien estudió Max Weber, gracias a una "organización racional del trabajo formalmente libre", a una "contabilidad racional", a "una organización burocrática", a la "separación de la economía doméstica y la industria", y a un "racionalismo jurídico", aparte del desarrollo de la técnica y del factor demográfico ³². Todo este macroacontecimiento social, económico y político, se vio propiciado por una metodización de la conducta y un ascetismo intramundano, que alimentó la ética calvinista, una ética planificadora y del autodomínio. Y ello más allá de que con "la acción secularizadora de la riqueza" y "el éxito mundano" acabara imponiéndose al pragmatismo libe-

30. "El movimiento hacia la autonomía humana (entiendo por ello el descubrimiento de las leyes según las cuales el mundo vive y se basta a sí mismo en los dominios de la ciencia, de la vida social y política, del arte, de la ética y de la religión) que comienza alrededor del siglo XIII (...) ha alcanzado un cierto acabamiento en nuestros días. El hombre ha aprendido a solucionar todas las cuestiones importantes sin tener en cuenta la "hipótesis Dios", (...) parece que todo va igual de bien que antes sin Dios (...), es rechazado cada día más lejos fuera de la vida; pierde terreno". Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*. Éditions Labor et Fides. Genève 1963, 145 (Carta del 8-6-1944).

31. Por "portador" entiende P.L. BERGER y otros, un "proceso institucional o (...) un grupo que ha producido o transmitido un elemento determinado de la conciencia. (...) esa relación puede ser intrínseca o extrínseca, "necesaria" o "accidental". P. L. BERGER, B. BERGER, H. KELLNER, *Un mundo sin hogar*. Sal Terrae, Santander 1979, 96.

32. Cf. Max WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península, Barcelona 1973, 12-17, 52ss; Max WEBER, *Historia económica general*. F.C.E., Madrid 1974, 237-238.

ral³³. Se constituyó un mundo de vida social autosuficiente, que se legitimaba en la pura inmanencia. Una legitimación que hizo florecer una mentalidad ingenieril y operativo-funcional que se encerraba en sí misma. Hegemonía de la concepción puramente funcional de la realidad, y de la actitud terapéutica ante ella de los especialistas, que acabará legitimando el orden social de la tecnocracia.

Un portador de la secularización íntimamente unido al anterior es el proceso de la urbanización moderna. Como ha indicado H. Cox la estructura de la ciudad secular viene presidida por las notas del anonimato y la movilidad, y su estilo de vida por el pragmatismo y la profanidad³⁴. El anonimato y la movilidad procuran el predominio de las relaciones anónimas o secundarias (transacciones funcionales), la despersonalización³⁵; y el ritmo acelerado de la vida urbana apenas deja tiempo para unas relaciones más profundas. La masificación promueve la pérdida de identidad y la "desaparición del yo". Se debilitan los vínculos comunitarios, alimentadores de la tradición. El ritmo de la vida urbana somete al individuo a una experiencia emigratoria por una pluralidad de mundos de vida social desconectados, que descansan básicamente en la división entre vida pública y privada. Una división que hoy se ha complejificado mucho más, y lo que vale en un mundo puede no valer en otro ("movilidad cognitiva y normativa"). Esta atomización va en contra del orden integrador de significación del universo simbólico religioso tradicional. Antes, la vida toda, quedaba enmarcada en un conjunto de significaciones totalizantes y últimas³⁶.

Además insistiremos en que el hombre secular-urbano no entiende de misterios, sino de problemas funcionales. "el mundo es concebido no como un sistema metafísico unificado, sino como una serie de problemas y proyectos", y "está entregado a la solución de problemas específicos e interesado en lo que funcionará para que se haga algo"³⁷.

33. Cfr. Max WEBER, *La ética, o.c.*, 72, 251-252; R. BENDIX, *Max Weber. Amorrortu*, Buenos Aires 1970, 78.

34. "La palabra estilo aquí alude a la forma en que una sociedad proyecta su propia imagen, cómo organiza los valores y significados por los que vive. El estilo urbano-secular brota en parte de la forma societaria que proporcionan la anonimidad y la movilidad". A su vez, "el estilo tiene una vida propia que (...) influencia y altera la forma en que está basado. (...) Ambos comprenden ese todo configuracional que hemos denominado manera de ser de la ciudad secular". H. COX, *La ciudad secular, o.c.*, 83.

35. Cfr. F. TÖNNIES, *Comunidad y asociación*. Península, Barcelona 1979; J. L. PINILLOS, *Psicopatología de la vida urbana*. Espasa-Calpe, Madrid 1977.

36. Cfr. P.L. BERGER, B. BERGER, H. KELLNER, *Un mundo sin hogar, o.c.*, 30-31, 64, 175.

37. H. COX, *La ciudad secular, o.c.*, 83 y 85. El pragmatismo se identifica con lo que A. Comte llama el estado positivo de la conciencia. Cfr. A. COMTE, *Curso de filosofía positiva*. Aguilar, Madrid 1973, 34-36, 42ss.

La nueva "ontología" es el operacionalismo. Este pragmatismo se une a la actitud profana: el hombre urbano-secular se considera a sí mismo fuente de toda significación, sin necesidad de remitir a instancias trascendentes ³⁸.

Otro portador de la secularización, también vinculado con los anteriores, es la ciencia moderna. Tiene razón J. Gómez Caffarena cuando afirma que el progreso racional que conduce hacia el desarrollo de las ciencias modernas "es por su misma naturaleza 'secularizador'" ³⁹. La ciencia se revela como una baza fundamental para una autonomía de la razón y del poder humanos, que hacen inútil acudir a instancias religiosas: "las fuerzas del universo están destinadas a ser cada día más liberadas de una interpretación sagrada y a ser cada vez más manipuladas, dominadas por el poder científico e intelectual del hombre. La esfera que un día se hallaba bajo el control de fuerzas con atributos religiosos pasa a ser la esfera del poder del hombre". "Desde este momento la realidad se hizo apta para la penetración racional sistemática tanto desde el pensamiento como desde la actividad (...). Un cielo sin ángeles se abre a la intervención del astrónomo y, finalmente, del astronauta" ⁴⁰.

El mito y el pensamiento mágico-religioso fueron maneras de abordar la realidad, que, mientras no se desarrollaron las ciencias empíricas controladoras de las leyes de la naturaleza, tuvieron que hacer "funciones de suplencia" (Gómez Caffarena). Pero con la ciencia, la hipótesis explicativa de Dios como causa inmediata, como "instancia con competencia directa sobre todo lo inexplicable", se hace superflua ⁴¹. Además este avance de la ciencia se experimenta como emancipador para la autoconquista del hombre: "las

38. Es cierto que H. Cox, en la obra citada, intenta una contralectura de la ciudad secular, destacando las posibilidades humanizadoras que puede encerrar: liberación de lo convencional, desarrollo de una nueva vida privada en el contexto del anonimato y el pluralismo mediante decisiones responsables, y ello más allá del control de la pequeña sociedad tradicional cerrada. No sé si H. Cox pecó de optimismo cuando escribió su libro, en la década de los 60. Pero teniendo en cuenta la agudización actual de las notas que hemos señalado, las posibilidades humanizadoras, hoy, son más un deseo que una posibilidad real. Tanto es así, que son muchos los especialistas que se enfrentan a estas cuestiones. Baste como ejemplo, la obra de Richard SENNETT, *Vida urbana e identidad personal*. Península, Barcelona 1975, donde plantea la necesidad de superar un exceso de orden, y de organizar nuevas comunidades de supervivencia.

39. J. GÓMEZ CAFFARENA. *¿Cristianos hoy?*, o.c., 33.

40. Federico D'AGOSTINO. *Imaginación simbólica y estructura social. La religión en la evolución social*. Sígueme, Salamanca 1985. 78 y 84.

41. "Cuando el hombre no sabe nada de electricidad, tenderá a atribuir los fenómenos meteorológicos a dioses o potestades del cielo". J. GÓMEZ CAFFARENA, o.c., 33. "El hombre moderno no explica las tempestades, las victorias bélicas, las enfermedades y curaciones, la felicidad y la infelicidad de los hombres, grupos (...) por la intervención inmediata y directa de Dios, sino por causas naturales, de acuerdo con las leyes de la naturaleza". HANS KÜNG, *¿Existe Dios?* Cristiandad, Madrid 1979, 453.

medicinas curaron a enfermos que, en épocas anteriores, no se habían podido curar ni con oraciones ni con milagros. Productos químicos dieron fertilidad al campo, cuando el rociarlos con agua bendita parecía que había fracasado. (...) La necesidad “que enseña a orar”, es ahora estudiada racionalmente y, como atestigua la experiencia, se remedia de manera innegablemente más práctica de lo que antes la oración era capaz de hacerlo”⁴². En resumen, podemos decir que el hombre moderno-secular en su intento de comprender y conquistar la realidad y a sí mismo, abandonó la religión⁴³. Y la secularización en la sociedad occidental, además, adquirió la forma de la descristianización o pérdida del influjo del cristianismo en los individuos y en la sociedad en general. Por supuesto el cristianismo tal y como se había entendido y concebido en la llamada “sociedad tradicional indiferenciada, de carácter eminentemente rural y pre-industrial, precientífico-técnica, etc.”⁴⁴. Por tanto lo que entra en ocaso es “la religión establecida”, con una inculturación concreta, y una función legitimadora del orden institucional tradicional. Y aquí vuelve a surgir el interrogante que ya hemos formulado: ¿la secularización vinculada al moderno proceso de racionalización, implica necesariamente el desbancamiento de toda forma de religiosidad?

LAS TEORÍAS SOCIOLOGICAS SOBRE LA SECULARIZACIÓN

Al sociólogo debe interesarle el aspecto institucional de la religión; esto es, el fenómeno religioso en cuanto fenómeno social; las creencias y actitudes⁴⁵ sólo puede tenerlas en cuenta desde un punto de vista descriptivo-compreensivo, en cuanto inciden en la configuración social, y pueden ser influenciadas por ésta última. Es pues, una “variable interdependiente”⁴⁶. Pero nada podrá decir sobre la veracidad de la vivencia religiosa, a nivel personal.

Siguiendo a Santos González, podemos clasificar las teorías sociológicas de la secularización en tres grupos: las que asocian la secularización a la

42. Edward SCHILLEBEECK, *Dios, futuro del hombre*. Sígueme, Salamanca 1970, 68.

43. Cfr. Alfredo FIERRO, *El crepúsculo y la perseverancia*. Sígueme, Salamanca 1973, 44; E. SCHILLEBEECK, *o.c.*, 61. Intento de comprensión que acabó afectando a la propia religión: psicoanálisis y sociología de la religión, que no dejaron de caer en la tentación de esquemas reduccionistas.

44. Fernando FERNÁNDEZ, *Aclaraciones: marco teórico de referencia*. En AA. VV. *Catolicismo en España*, *o.c.*, 23.

45. Diríamos que la dimensión objetiva de la religión remite a la conducta observable (participación en el culto), y al orden institucional objetivado simbólicamente. La dimensión subjetiva remite a las actitudes y opiniones de los creyentes, que se recogen en las encuestas de opinión.

46. Cfr. Fernando FERNÁNDEZ, *o.c.*, 21.

racionalización, las que la asocian al pluralismo, y las que la asocian a la privatización.

Con relación a las primeras diremos que están relacionadas con el concepto de racionalidad de Max Weber ⁴⁷. Y es sobre todo la racionalidad científica la que marginará a la religión, como algo propio del dominio de lo irracional. Básicamente, es ésta la hipótesis que hemos tenido en cuenta al referirnos a los portadores de la secularización, en el apartado anterior. En este planteamiento ha profundizado Bryan Wilson, al que ya hemos citado en este trabajo ⁴⁸: el hombre moderno en su praxis diaria “está bajo el control de pensar en términos de causa y efectos”, preocupado como está “por lo inmediato, por finalidades empíricas y por comprobaciones pragmáticas”. Es esta mentalidad la que domina la conducta de los hombres, promoviendo la marginación de lo religioso.

Los autores que asocian la secularización al pluralismo son, por ejemplo, los sociólogos funcionalistas Will Herberg y J. Milton Yinger ⁴⁹. Para el primero, la religión pierde relevancia si pierde vigencia en su función integradora. El pluralismo de etnias y creencias de una sociedad como la norteamericana, donde conviven católicos, protestantes y judíos, por no hablar de otro sinfín de sectas y grupos, es un contexto donde se promueve el consenso de una especie de “religión nacional”, más allá de las diferencias. El consenso se plasma en esta especie de “religión diluida”, que no es sino un equivalente funcional de las diversas religiones tradicionales (“religión operacional”), y que sirve para expresar la identidad estadounidense: el modelo de vida americano.

J. Milton Yinger también señala cómo la función religiosa, necesaria para toda sociedad, cambia sus formas sociales, pero no desaparece. Los norteamericanos han rebajado su compromiso emocional con las religiones tradicionales –dice Milton Yinger–. Lo que impera es una especie de pragmatismo religioso que resulta útil para la integración social. Aquí la secularización

47. La racionalidad en una acción motivada reside para Weber en la concordancia entre los medios y los fines deseados. En “la acción racional con arreglo a fines”, el sujeto-actor elige eficazmente los medios para conseguir el fin, porque conoce las leyes científicas de la naturaleza. En “la acción racional con arreglo a valores” el actor es consecuente con su fin, en este caso la prosecución de un objetivo superior (valor ético, estético o religioso) sin reparar en el precio. Cfr. Max WEBER, *Economía y sociedad*, F.C.E. México 1969, t. 1. 20-21.

48. Bryan WILSON, *La increencia como objeto de investigación*, en R. CAPORALE-A. GRUMELLI, o.c., *Idem, Aspects of secularization*. Paper presented at the 7th World Congress of Sociology. Varna, Bulgaria 1970.

49. Cfr. WILL HERBERG, *Protestant, Catholic, Jew. An Essay in American Religious Sociology*. Doubleday, N.Y. 1955; *Idem, Religion Pluralism*. *Rev. of Rel. Re.*, 4, 1962-1963. 39ss; Santos GONZÁLEZ, o.c., 63ss; J. MILTON YINGER, *Religión, persona, sociedad*. Fax, Madrid 1968.

significa desdibujamiento del contenido sustantivo de las religiones tradicionales en la conciencia del ciudadano americano ⁵⁰.

Los sociólogos que vinculan la secularización al fenómeno de la privatización de la religión, se mueven en el campo de la sociología del conocimiento. Ejemplos: P.L. Berger y Th. Luckmann. Para ambos autores los universos simbólicos, y especialmente la religión, contribuyen a la construcción social de un mundo de vida, y sobre todo a su legitimación. La religión, pues, juega una baza clave en la configuración de la identidad individual y colectiva. Y la secularización implica una pérdida de la estructura de plausibilidad de las creencias religiosas tradicionales.

En la sociedad pluralista, la religión pierde su situación privilegiada y hegemónica. Como dice P.L. Berger tiene lugar una "desmonopolización de las tradiciones religiosas" ⁵¹. Y Th. Luckmann sostiene que el establecimiento de una autonomía racional en los diversos sectores institucionales ("las ideologías institucionales aisladas"), hace que la religión tradicional pierda el protagonismo de su especialización funcional: la definición última y legitimante de la realidad. Las normas económicas y políticas, por ejemplo, se legitiman ahora por su propia racionalidad funcional. En este sentido las áreas institucionales pierden su relación con el cosmos sagrado ⁵², y éste deja de representar "una jerarquía obligatoria y de articularse en un conjunto temático consistente" ⁵³.

Es más, el pluralismo cultural en este asunto se concreta, como dice Th. Luckmann, en un "surtido de significados últimos" para que el individuo escoja. La mercantilización, pues, también llega al ámbito de lo religioso; y en esta "situación de mercado" ⁵⁴ el sujeto puede elegir y elaborar, a título individual, su propia interpretación ⁵⁵. La religión es ahora un asunto privado ⁵⁶, que "deja de ser una réplica o una aproximación a un modelo ofi-

50. "Hay una tendencia a pensar que la religión es buena porque es útil para otros valores más importantes, invirtiendo así la relación de fin a medio en la que la religión se considera como el valor último. Esto va unido al hecho de que muchos de los valores claves de la sociedad norteamericana no se sienten en términos religiosos, sino en términos seculares y sobre todo, nacionales". J. MILTON YINGER, *o.c.*, 373.

51. P. L. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión, o.c.*, 194.

52. Cfr. TH. LUCKMANN, *La religión invisible*. Sígueme, Salamanca 1973, 112; Idem, *Creencia, increencia y religión* en R. CAPORALE-A. GRUMELLI, *o.c.*, 27.

53. TH. LUCKMANN, *La religión invisible, o.c.*, 113.

54. Cfr. P. L. BERGER, *Para una teoría sociológica, o.c.*, 198-199.

55. Cfr. TH. LUCKMANN, *La religión invisible, o.c.*, 109; P. L. BERGER, *Para una teoría sociológica, o.c.*, 208.

56. Cfr. P. L. BERGER, *Para una teoría... o.c.*, 210. Incluso la religión tendrá que ver más con cuestiones de la vida íntima que con cuestiones sociales y políticas. En esta situación los contenidos religiosos son subjetivados en un doble sentido: "Su 'realidad' se vuelve asunto 'privado' del individuo, es decir pierde la cualidad de una plausibilidad intersubjetiva y autoeviden-

cial”⁵⁷. La religión, socialmente, se convierte en “invisible”, al perder su protagonismo monopólico en el campo de la definición y de la legitimación. Incluso el contexto del pluralismo fomenta la crisis de la credibilidad religiosa, y el que el hombre de la calle se encuentre inseguro en esta temática⁵⁸. Ahora se habla de opiniones y preferencias religiosas. No es raro, pues, que algunos hablen de esta época, como una época escéptica⁵⁹.

El acceso al cosmos sagrado es ahora directo para el individuo, al no estar mediado por ninguna institución religiosa o pública. Esto significa que la secularización viene a consistir en la pérdida de la unidad religiosa de la sociedad tradicional, desapareciendo un modelo único y obligatorio de religión, y una socialización religiosa única y uniforme. La secularización es entendida, pues, como pérdida del protagonismo social de la religión tradicional.

Ahora bien, para estos autores, la pérdida de relevancia social de la forma institucional “Iglesia”, no significa que se agoten todas las posibilidades del fenómeno religioso y de sus formas sociales. Precisamente la forma que ahora se impone es la “privatización”. Incluso, para Th. Luckmann, las posibilidades son ahora muchísimas más, debido a su concepción funcionalista de la religión. Para él la religión es, en último término, cualquier visión del mundo hecha por la sociedad; entendiéndose por visión del mundo “la configuración de significado que subyace a un orden social e histórico”. Viene a ser, pues, una especie de “matriz unitaria de significado”⁶⁰. Esta cosmovisión es la forma social elemental y no específica de religión⁶¹. Con esta definición Th. Luckmann quiere superar todo prejuicio ideológico y “la estrechez etnocéntrica”. Para nuestro autor lo universal no es la institución religiosa, sino la función que desempeña, y que corresponde a “condiciones generales antropológicas”: La necesidad de superar lo puramente biológico, y vivir con sentido.

te (...) y la realidad de los contenidos religiosos, en la medida en que es todavía sostenida por el individuo, es concebida como arraigada en la conciencia individual antes que en la facticidad del mundo exterior; la religión ya no se refiere al cosmos o a la historia, sino a la individual Existenz o psicología”. P. L. BERGER, *Para una teoría...*, o.c., 216. Esto hace comprensible el uso por parte del protestantismo liberal y desmitologizador, del aparato conceptual de la filosofía existencialista y de la psicología.

57. “...los sistemas individuales de significancia última tienden a ser por lo tanto a la vez sincréticos y vagos...”. TH. LUCKMANN, *La religión invisible*, o.c., 110. Cfr. también p. 114.

58. Cfr. P. L. BERGER, *Para una teoría...*, o.c., 183-184.

59. Cfr. P. L. BERGER, *Para una teoría...*, o.c., 214-215.

60. TH. LUCKMANN, *La religión invisible*, o.c., 63 y 67.

61. “Podemos concluir, por lo tanto, que la visión del mundo como realidad social “objetiva” e histórica cumple una función esencialmente religiosa, y que podríamos definirla como una forma social elemental de religión”. TH. LUCKMANN, *La religión invisible*, o.c., 64.

El problema está, no obstante, en que su definición al ser tan omniabaricante adolece de una falta de especificación, que convierte todo su discurso en un tanto impreciso⁶². Como le criticará el propio P.L. Berger, al igualar a la postre, la religión con “lo humano sin más”⁶³, no deja prácticamente espacio para la irreligión y la increencia, minusvalorando el problema de la secularización. En alguna medida, a Th. Luckmann se le podría aplicar lo que afirma Santos González del funcionalismo a ultranza: debido a su imprecisión acaba manteniendo “el carácter inexpugnable de la religión como rasgo universal de las sociedades humanas”⁶⁴. Además, a mi modesto juicio, y en alguna medida, el contenido sustantivo de la religión influye en sus funciones. No todos los equivalentes funcionales de las religiones tradicionales tienen las mismas posibilidades, sobre todo con relación a las exigencias de la teodicea⁶⁵.

P. L. Berger, aunque sostiene también la tesis de la privatización presenta una definición de la religión más precisa. Es cierto que la religión para

62. Es cierto que Th. Luckmann acabó también hablando del cosmos sagrado al comentar las formas específicas de religión. La visión del mundo como un todo tiene un rasgo estructural esencial, que es su propia jerarquía interna de significado. Los símbolos que representan ese rasgo componen para Luckmann el dominio de lo religioso más propiamente dicho. Ahora bien, pueden darse representaciones específicas que se refieran a un nivel especial de realidad, que en cuanto diferente y misterioso tiene la cualidad de lo sagrado. Lo sagrado aparece, pues, como un conjunto de símbolos en que descansa el sentido último y global de la realidad. Pero Luckmann admite que la jerarquía de sentido, concomitante o latente en toda cosmovisión, no tiene por qué articularse necesariamente en una forma religiosa específica. Por ello, tiene razón el prologoista del libro de Luckmann cuando advierte: “si no convendría haber reservado el nombre de “religión” para allí donde el “cosmos sagrado:” es específicamente articulado, empleando otra palabra —quizá algo así como “análogo de la religión”— para la cosmovisión tomada genéricamente y para su típica función social”, GÓMEZ CAFFARENA, *Prólogo. La religión invisible. o.c.*, 14.

63. “Puede decirse que la esencia de la concepción de la religión de Luckmann es la capacidad del organismo humano de trascender su naturaleza biológica a través de la construcción de universos de significación que son objetivos, imponen una moral y todo lo abarcan (...). De este modo todo lo genuinamente humano es ipso facto religioso...”. P. L. BERGER, *Para una teoría...*, o.c., 244

64. Santos GÓZALEZ, *El proceso de secularización, o.c.*, 129. Desde esta concepción también se comprende la afirmación de Lenski, que cita S. González: “Sólo los niños de corta edad y las personas de inteligencia infranormal no son religiosos en el sentido que nosotros damos a este adjetivo”. Santos GONZALEZ, o.c., 130.

65. “Existen, por supuesto, teodiceas seculares. Sin embargo, todas fracasan a la hora de interpretar satisfactoriamente el sufrimiento humano y también de hacerlo llevadero. Y fallan, desde luego, sobre todo ante la muerte. El caso del marxismo es instructivo. La teoría marxista de la historia proporciona, en realidad, una especie de teodicea: todas las cosas formarán un todo en la utopía postrevolucionaria. Esta concepción puede resultar muy consoladora para un individuo que, en plenas barricadas, se enfrenta con la muerte (...). Pero es mucho más discutible que pueda también reconfortar a una persona en trance de sufrir una operación de cáncer; la muerte conla que ésta se enfrenta carece rigurosamente de sentido dentro de esta en —realidad de cualquiera— forma de teodicea secular o mundana”. P. L. BERGER, *Rumor de ángeles.. Herder, Barcelona 1975, 53-54.*

P. L. Berger —como para Th. Luckmann— tienen un fundamento antropológico en la capacidad humana de autotranscendencia, pero no se reduce sólo a esto, sino, no podríamos, por ejemplo, distinguir la religión de la ciencia o del arte. Para P. L. Berger es más eficaz procurar una definición sustancial de la religión, y realizar una investigación por separado de su fundamento antropológico y de su funcionalidad social ⁶⁶. La religión, en fin, se diferencia por la postulación de un cosmos sagrado ⁶⁷. Si no estableciéramos estas mínimas precisiones, sería muy difícil distinguir entre las diversas formas históricas de simbolización ⁶⁸. Para P. L. Berger se ha producido un distanciamiento de lo sagrado de la vida cotidiana, cuyo final no sabemos predecir ⁶⁹.

Digamos, por último, que las tres teorías sociológicas de la secularización, que brevemente hemos comentado, no dejan de estar emparentadas, pues la privatización y el pluralismo vienen, en alguna medida, propiciados por la racionalización. Esta última produjo la segmentación o autonomía institucional, la actitud crítica, y el contraste de pareceres.

Todo lo dicho dibuja una serie de conclusiones, que dan pie para seguir abundando en una serie de interrogantes:

—La religión parece no ejercer ya directamente influjo sobre sectores y estructuras sociales, tales como el gobierno, las empresas económicas, los sindicatos, etc. (autonomía y segmentación institucional). ¿Pero significa esto la eliminación radical de toda función interpretativa y comunitaria de la religión?

—La explicación científica de determinados fenómenos se impone sobre su tradicional interpretación sacra. Decae el mito. ¿Pero significa esto que la ciencia responde a todas las cuestiones que brotan de la conciencia humana?

—La religión hoy parece que se privatiza; es una cuestión personal donde el individuo puede comportarse como un consumidor "creativo" ante una oferta plural. ¿Pero no existe ningún universo religioso, que legitime precisamente la libertad creativa y responsable del individuo, y del grupo?

66. Cfr. P. L. BERGER, *Para una teoría...*, o.c., 245.

67. La categoría de lo sagrado la recoge de R. Otto, Cfr. R. OTTO, *Lo Santo*. Alianza, Madrid 1980. GÓMEZ CAFFARENA-J. MARTÍN VELASCO, *Filosofía de la religión*. Rev. de Occidente, Madrid 1973, 73-124; F. D'AGOSTINO, o.c., 87. La religión será para P. L. Berger "una cosmización de tipo sacralizante. Por lo sagrado entendemos aquí un tipo de poder misterioso e imponente distinto del hombre y sin embargo relacionado con él, que se cree reside en ciertos objetos de experiencia: P. L. BERGER, *Para una teoría...*, o.c., 46-47.

68. Esta distinción hace también comprensible que para P. L. Berger la privatización se relacione con una decisión personal entre religiones existentes, mientras que para Th. Luckmann se relacione con una construcción "sui generis". Cfr. S. GONZÁLEZ, o.c., 100.

69. No obstante, nuestro autor observa en la conducta de los hombres gestos humanos que pueden ser "signos de trascendencia"; esto es, que por su propia lógica implícita apuntan más allá de la realidad presente. Quizá sea un camino para descubrir lo sobrenatural en la sociedad moderna. Cfr. P. L. BERGER, *Rumor de ángeles*, o.c., 97-135.

LAS RAÍCES BÍBLICAS DE LA SECULARIZACIÓN

Para este apartado hemos reservado la consideración de otro portador de la secularización que, paradójicamente, es el propio factor religioso. Algo en lo que han insistido, desde la segunda Guerra mundial, autores protestantes y católicos, que han hecho una lectura positiva de la secularización para la propia religión.

El protestantismo al acentuar la trascendencia de Dios dejó un espacio para la ubicación de un mundo natural, que, aunque obra de Dios, está ya desprovisto de numinosidad. Este mundo desencantado (M. Weber), y la mentalidad antimágica que le corresponde, es un marco propiciador del desarrollo de la ciencia moderna ⁷⁰.

Naturalmente, si el protestantismo desvinculó al mundo de la divinidad y arrojó al hombre al desamparo de su naturaleza caída ⁷¹, fue con la intención de resaltar la majestad y la gratuita iniciativa divinas y la posibilidad de la gracia para el hombre. Pero en el curso de la historia moderna, su efecto fue la facilitación del proceso secularizador, una vez que la plausibilidad de la fe religiosa se debilitó por la influencia de los otros portadores. Esta ironía es la que hace escribir a P. L. Berger que "el cristianismo se cavó su propia fosa" ⁷². Pero lo más significativo que nos recuerda este autor es que la capacidad secularizadora del protestantismo hunde sus raíces en elementos de la tradición bíblica. En esta tesis insistieron autores como Max Weber, Friedrich Gogarten, y posteriormente Harvey Cox. De tal modo, que la secularización tiene raíces mucho más remotas que los acontecimientos de la Reforma o del Renacimiento. El protestantismo lo que hizo fue actualizar la potencialidad secularizadora del cristianismo, que el catolicismo había atemperado. Para explicar esta tesis, vamos a seguir especialmente a H. Cox.

La creación como desencantamiento de la Naturaleza: el hombre tribal o presecular vive en un mundo encantado, cargado de poder mágico (Egipto, Babilonia, Sumer...). La cosmología (dioses astrales, fluviales o solares)

70. Muy weberianamente escribe F. D'Agostino: "El católico vive en un mundo en el que lo sagrado hace de mediador entre la vida y lo sobrenatural a través de una diversidad de canales: los sacramentos de la Iglesia, la intercesión de los santos, la erupción de lo sobrenatural en los milagros, una vasta continuidad de seres entre lo visible y lo invisible. El protestantismo suprimió la mayoría de estas mediaciones. Rompió la continuidad, cortó el cordón umbilical entre el cielo y la tierra, y se replegó sobre sí mismo de una forma que no tenía precedentes. (...) Desde este momento la realidad se hizo apta para la penetración racional sistemática", F. D'AGOSTINO, *Imaginación simbólica y estructura social*, o.c., 84.

71. Cfr. Manuel FRAJIO, *Realidad de Dios y drama del hombre*. Fundación Santa María, Madrid 1985, 18.

72. Cfr. también M. HILL, *Sociología de la religión*, o.c., 331.

somete a la historia la naturaleza, a la sociedad, y el espacio al tiempo ⁷³. Pero esta concepción mágica fue desplazada por la idea de "creación", que "separa a la naturaleza de Dios, y distingue al hombre de la "naturaleza". Ahora ya "ninguno de los cuerpos celestes tiene derecho alguno al pavor religioso o al culto" ⁷⁴. Esta concepción sacramental del mundo consiste en que éste "puede manifestar la presencia de Dios no en sí mismo, sino a pesar de sí..." ⁷⁵. Y frente a la concepción sacral que da primacía a la naturaleza, la concepción sacramental resalta la concepción histórica del mundo. El mundo como creatura tiene su especificidad y consistencia relativa. Esta liberación de la naturaleza de su contexto religioso fue condición favorable para el desarrollo de la ciencia, como ya hemos indicado anteriormente ⁷⁶.

73. "Las religiones arcaicas se centran en los ciclos fundamentales de la vida y la naturaleza: el giro de las estrellas, el cambio de las estaciones, nacimiento, sexo, muerte. Ayudan al hombre a situarse en un marco cósmico más amplio, del que indudablemente es parte. Pero no lo estimulan a un protagonismo histórico". Harvey Cox, *Las fiestas de locos*. Taurus, Madrid 1972, 46-47.

74. Cfr. H. COX, *La ciudad secular*, o.c., 44. Cfr. también: G. VAHANIAN, *El ocaso de la época religiosa*. Concilium 16. Cristiandad, Madrid 1966, 284-285; I. HERMANN, *El humanismo total*. Concilium 16. o.c., 318; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*. Sal Terrae, Santander, 1986, 23ss; A. TORRES QUEIRUGA, o.c., 83-84; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La Gloria del hombre*, o.c., 123-124; Claude TRESMONTANT, *Estudios de metafísica bíblica*. Gredos, Madrid, 1961, 27ss, 56ss., 144ss.

75. G. VAHANIAN, o.c., 285-286.

76. "Es la fe en la creación la que, oponiéndose a la divinización del cosmos (propia de las religiones de la naturaleza y del panteísmo) y relativizándolo, ha hecho que el hombre perdiera al mundo el sacro respeto que le impedía manipularlo y dominarlo (...). la doctrina de la creación quebranta este encantamiento malsano: la realidad desdivinizada resulta desdemonizada; el mundo es mundano, no divino, y el hombre puede percibirlo ya como manejable y gobernable, no como intangible e inviolable". J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, o.c., 117. La fe bíblica no tiene por qué oponerse a las verdades científicas, que se legitiman en otro nivel epistemológico. La ciencia no puede extrapolar sus afirmaciones más allá del horizonte de la experiencia. Por tanto Dios "no puede metodológicamente entrar en consideración en las ciencias de la naturaleza". H. KÜNG, *¿Existe Dios?* o.c., 183. La ciencia metodológicamente es atea, lo mismo que si la ciencia positiva se absolutizara se pondría en entredicho. El porqué y el para qué últimos siguen siendo interrogantes e inquietudes legítimas de una racionalidad más amplia del hombre que el mero saber positivo. El espectáculo que intenta controlar el científico es algo dado, que trasciende su libertad e iniciativa, y esto puede liberarle de la tentación de la egolatría. Por otro lado, un prerrequisito de toda investigación científica es la fe humana en que el universo es inteligible. ¿Esta fe en qué se apoya? Desde luego no en la comprobación empírica, pues precisamente la sostiene cuando ésta falla. Es más radical y anterior que toda consideración metodológica. "Es una confianza radical que constituye su carácter mismo de científico". M. GARCÍA DONCEL, *Perspectivas religiosas del científico cristiano*. En AA.VV., *Religiosidad postsecular*, o.c., 197. Es expresión de esa "sui generis" fe radical del hombre que opta por el sentido. La actividad científica presupone y apunta, por encima de sí misma, hacia un ámbito último de significación que la desborda. Y si tenemos en cuenta el para qué de la actividad científica, también nos daremos cuenta de que "es perfectamente cristianizable". M. GARCÍA DONCEL, o.c., 200. Recordemos, por último, las palabras de K. Popper en la disputa sobre el método científico y la desvinculación axiológica: "Nuestras motivaciones y nuestros ideales puramente científicos, como el ideal de pura búsqueda de la verdad, hunden sus raíces más profundas en

En este contexto, además, el hombre es convocado a una tarea creativa y responsable: debe ser con creador con Dios y protagonista de su propia historia ⁷⁷.

La imagen bíblica del mundo es dinámica, como un proceso abierto "en el que interviene no sólo el factor divino, con la puesta en marcha del proceso, sino además el factor humano, que prolonga y actualiza la obra de Dios" ⁷⁸.

Podríamos señalar, a título de síntesis, dos notas que expresan la ruptura de la mentalidad hebrea frente a la religiosidad mágico-tribal: la trascendentalización de Dios, que reconoce la autonomía del orden natural; y la historicización del mundo y su devenir, que vienen a ser el escenario de la acción histórica de Dios, y de la responsable y creativa respuesta del hombre ⁷⁹.

Teniendo en cuenta estas observaciones, podremos sostener que una adecuada desacralización del mundo no es sinónimo de descristianización, sino todo lo contrario: una cierta laicización es exigencia que puede reivindicarse desde el cristianismo, en particular, y el mundo bíblico en general ⁸⁰.

valoraciones extracientíficas y, en parte, religiosas. El científico objetivo y "libre de valores" no es el científico ideal. Sin pasión, la cosa no marcha, ni siquiera en la ciencia pura. La expresión "amor a la verdad" no es simple metáfora". Th. W. Adorno, K. R. Popper, R. Dahrendorf, J. Habermas, H. Albré, H. Pilot. La disputa del positivismo en la sociología alemana. Grijalbo, Barcelona 1972, 111.

77. Tras la creación, el hombre recibe la tarea de poner nombre a los animales. Y esto significa que el mundo no está totalmente acabado. El mundo va a recibir su significación al ser incorporado por el hombre a su vida, a sus proyectos y designios. Cfr. H. Cox, *La ciudad secular. o.c.*, 96-99, y F. D'AGOSTINO, *o.c.*, 78. Recordemos además que "...los credos con más componente histórico nacen de acontecimientos concretos: el éxodo de Egipto, la huida de Mahoma de la Meca, la crucifixión de Cristo. (...) las religiones históricas han originado una mentalidad que toma muy en serio los acontecimientos históricos y las posibilidades de nuestro protagonismo en la historia". H. COX, *Las fiestas de locos, o.c.*, 47.

78. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación, o.c.*, 111.

79. Una tercera nota que se puede señalar es una cierta racionalización de la moral, favorecida por la moral sacerdotal del Deuteronomio, que eliminó los elementos orgiásticos y mágicos del culto, por el desarrollo de la Tora y la moral profética.

80. "La desacralización y desmitización de las falsas divinidades que impiden al hombre llevar a cabo su responsabilidad en la marcha de la historia, viene a ser imperativo de la revelación bíblica y cristiana". Jesús ESPEJA, *Cristianismo y descristianización*, en AA.VV., *Catolicismo en España, o.c.*, 405. Es cierto que la religiosidad de antaño estuvo vinculada —como dice E. Schillebeeckx— a la impotencia que antaño tenía el hombre para vérselas dentro del espacio interior del mundo. Y esta religión entendida como "el vivir religioso en un estadio cultural en el cual no se había descubierto aún explícitamente el horizonte racional de comprensión en toda la amplitud del mismo", es la que entra en crisis con la sociedad moderna. E. SCHILLEBEECKX, *Dios, futuro del hombre, o.c.*, 75 y 76. Pero el fin del dios de la religión, así entendida, no significa necesariamente el fin del "Dios vivo", del "Dios de la fe". Se plantea así la posibilidad de una "fe arreligiosa" (D. Bonhoeffer). Y en esta misma línea podía hacerse la distinción entre una experiencia de lo "sagrado falso", que no capta suficientemente la trascendencia de lo Absoluto identificado a veces con realidades creadas, y que corresponde a la "modalidad religioso-sacral", de la que ya hemos hablado, y la experiencia de lo "sagrado auténtico", que resalta la

—El éxodo como desacralización de la política: En la sociedad presecular se solía gobernar por derecho divino, y el poder político era acatado como voluntad de los dioses. Esta sacralización, reificadora de la autoridad, hacía inviable o muy difícil la posibilidad del cambio socio-político. Esta última estaba condicionada, pues, a una desacralización de la política.

Ahora bien, para H. Cox, la raíz bíblica de esta desacralización está en el libro del Éxodo, ya que la liberación del pueblo hebreo de la esclavitud en Egipto fue un acontecimiento de cambio social y de desobediencia civil frente al poder sacralizado del faraón ⁸¹. Este acontecimiento trascendental en el que, para los hebreos, Dios habló a su pueblo, se convirtió en algo que 'simbolizó la liberación del hombre de un orden sacral-político hacia la historia y el cambio social; de unos monarcas religiosamente legítimos hacia un mundo donde la dirección política estaría basada en el poder obtenido por la capacidad para realizar objetivos sociales específicos' ⁸². Es cierto que ese movimiento de desobediencia tuvo una última inspiración religiosa en la persona de Moisés, pero es una legitimación que convoca al hombre a su liberación, y le reconoce su capacidad para denunciar la injusticia ⁸³.

trascendencia de lo numinoso, y que corresponde a la religión secular. (Cfr. Fernando FERNÁNDEZ, *Aclaraciones. Marco teórico de referencia*, en AA.VV., *Catolicismo en España, o.c.*, 28). Claro que la propia ciencia ha ayudado a superar lo inadecuado del símbolo religioso primitivo. El mito y el rito —como formas primitivas— quedaron, como dice J. Gómez Caffarena, inevitablemente impurificados. Una impureza que, muchas veces, consistió en una excesiva identificación del significado con el significante, o de lo simbolizado con el símbolo, que se resolvía en una excesiva sacralización de la naturaleza. Con esta distinción no nos atrevemos a afirmar que toda la experiencia religiosa arcaica haya sido inauténtica. Hay que caer en la cuenta de que toda experiencia religiosa está determinada culturalmente, y lo que ocurre es que "tenemos distintas ocasiones y estímulos diferentes a los de antes, para las experiencias religiosas", E. SCHILLE-BEECKX, *o.c.*, 78. Según la fenomenología de la religión, la intencionalidad de la conciencia, que vibra en la experiencia religiosa, tiene que ver con la conciencia de la contingencia y de la necesidad de religación con un fundamento incondicional. Precisamente ese "saber de ultimidad" se refleja en "la nostalgia del origen", de la que da testimonio el mito religioso. La cultura del mundo lo que puede es condicionar el aparato simbólico y ritual que se utiliza para expresar la vivencia. Y este condicionamiento puede, a veces, impedir tomar conciencia de toda la profundidad del misterio.

81. Cfr. H. Cox, *La ciudad secular, o.c.*, 47.

82. H. COX, *La ciudad secular, o.c.*, 48.

83. Moisés a través de la imaginación profética "rompe con la religión faraónica del triunfalismo estático y alumbró la religión alternativa de la libertad de Dios, al tiempo que quiebra la política imperial de opresión y propone una política de justicia y compasión". Juan José TAMAYO, *Cristianismo: profecía y utopía*. Verbo Divino, Estella, 1987, 116. "El Éxodo constituye la utopía religiosa por excelencia, la categoría del camino, de la salida hacia lo desconocido, hacia la patria de la libertad. Se trata de una rebelión colectiva —paso gigantesco en el proceso emancipador de la humanidad—, que muestra cómo la religión no siempre opera como opio adormecedor y paralizante, sino que puede suscitar el levantamiento de todo un pueblo e incluso su constitución como nación". Juan José TAMAYO, *o.c.*, 190.

Este espíritu desreificador llegará a su máxima expresión con el Profeta de Nazaret. El paradigma del Reino será siempre instancia crítica⁸⁴. Jesús no plasma una nueva constitución, no promulga unas normas jurídicas, sino que “da por supuesto que la elaboración de las Constituciones es una obra humana, hija de la libertad y del libre albedrío de los ciudadanos”. Y “el cristianismo, de suyo, solamente intenta ofrecer una fe que no resolvería técnicamente los problemas humanos, aunque sí podría iluminar los diversos proyectos emprendidos por el hombre para ser más hombre”⁸⁵. Si la Iglesia intenta ser fiel al espíritu evangélico tendrá que ser antiteocrática, y asumir una actitud profundamente relativa frente a todo poder temporal, ni sacralizándolo ni satanizándolo, ya que la satanización no es más que el negativo fotográfico de la propia sacralización”⁸⁶.

Por tanto la concepción religiosa bíblico-cristiana es compatible con una cierta autonomía y racionalización de la política; reivindicación que brotará como una erupción en la modernidad⁸⁷.

—El Pacto del Sinaí como la desconsagración de los valores: la concepción moderna y secular ha cobrado conciencia del relativismo o perspectivismo de las concepciones humanas, donde juegan factores históricos y circunstancias sociales. En la sociedad secular, los valores, como la naturaleza y la política, han dejado de ser la expresión directa de la voluntad divina. Desconsagrados, ya no tienen la pretensión de significación última de antaño. “Se ha convertido en lo que algunas personas en cierto tiempo y espacio particular sostienen que es bueno. Han cesado de ser valores y se han converti-

84. “El mesianismo de Jesús dejaba intactos los centros de poder, pero se situaba ante ellos de una forma absolutamente libre y crítica, arrojando las consecuencias de tan difícil postura. Era la actitud que tradicionalmente habían tomado los profetas de Israel”, J. M^a GONZÁLEZ RUIZ, *La Iglesia a la intemperie. Reflexiones postmodernas sobre la Iglesia*. Sal Terrae, Santander 1980, 128. Por esto Jesús se enfrentará a la sacralización del poder de los nacionalistas judíos, y sólo llamará bienaventurados a los pobres, a los que están lejos de toda situación estable y de toda clase de poder. Cfr. J. M^a GONZÁLEZ RUIZ, *o.c.*, 128, 166, 171, 178.

85. J. M^a GONZÁLEZ RUIZ, *La Iglesia a la intemperie, o.c.*, 46 y 74.

86. J. M^a GONZÁLEZ RUIZ, *o.c.*, 54.

87. La tentación de la Iglesia frente a la política será siempre bajar la guardia de la actitud de vigilancia profética. Desgraciadamente, a lo largo de la historia la Iglesia ha caído, en más de una ocasión, en la tentación de la política sacral: Constantinismo, Sacro Imperio, las monarquías absolutistas, nuestro nacional-catolicismo, etc. Así la Iglesia ha acabado formando parte intrínseca del Estado “prestando su fuerza moral al precio de su ayuda material (...) que la ofrece la Administración”, J. M^a GONZÁLEZ RUIZ, *La Iglesia a la intemperie, o.c.*, 52; cfr. también p. 71, y J. MARTÍN VELASCO, *Increencia y evangelización, o.c.*, 179-180. La organización completa de la sociedad por parte de la Iglesia dio un fruto con muchos inconvenientes: “la cristiandad”. La Iglesia del servicio, de la proclamación utópica, de la creatividad profética y de la celebración festiva y expresiva, tendrá siempre que luchar contra la tentación del poder y de la rutinización ritualista. Hay que preferir siempre la libertad a la seguridad.

do en valoraciones”⁸⁸. Por tanto ya nadie tiene derecho de imponer sus valoraciones a los demás. Ahora bien esta concepción típica de la mente secular, tiene también su fundamentación bíblica en la oposición a la idolatría. Los ídolos-dioses eran representaciones colectivas y simbólicas de los valores de la tribu o del clan (E. Durkheim). La Biblia relativiza los ídolos “como obra de las manos de los hombres”. La creencia en Yavé relativiza todos los valores humanos y sus representaciones⁸⁹; pero a la vez permite al creyente no hundirse “en el abismo del nihilismo”. Por tanto si la modernidad secularizada significa acceder a la madurez crítica (de forma que nadie se aferre a la ilusión precrítica de que sus valoraciones son definitivas), puede ser también reivindicada desde la concepción bíblica. El hombre secular y el hombre de la fe tienen que forjar sus valoraciones, tienen que ordenar su vida social y política, y en esa tarea pueden encontrarse⁹⁰.

88. H. COX, *La ciudad secular*, o.c., 53.

89. Is 46, 1-10. Cfr. también: H. Cox, *La ciudad secular*, o.c., 54. "Creer en Dios exige ser sistemáticamente iconoclasta con todo lo demás". A. FIERRO, *El crepúsculo y la perseverancia*, o.c., 61.

90. Como ya escribí en otra ocasión, "el valor está revestido de un carácter transindividual e incondicionado, por el que se nos impone en la certeza intuitiva. Y es que el valor, en último término, no se puede definir al ser una experiencia originaria del hombre. El valor tiene también un cierto carácter ideal trascendiendo toda realización particular. Es precisamente por esto por lo que se convierte en un criterio para juzgar a aquélla. En este sentido, el valor se nos aparece como un marco utópico que convoca a una realización cada vez más perfecta, es una llamada a una tarea de perfeccionamiento infinita. Conforme a esta referencia que es el valor, el hombre tendrá que juzgar de la conveniencia e inconveniencia de cada acción. En esto consistirá la valoración transida de relativismo y situacionismo histórico. Es ahí donde juega la opción creativa y responsable del hombre. O dicho de otro modo, hay que reivindicar no una moral de proposiciones, lo que significaría su indebida codificación legalista, sino una moral de principios, de direcciones de valores, que pone de manifiesto el papel de la conciencia personal. Estos principios están abiertos a la complejidad variante de la realidad concreta e histórica. En este sentido se alumbrarán normas de conducta que realizarán los valores en un mundo determinado. Y ello implicará la opción arriesgada y responsable del sujeto ético", M. FDEZ. DEL RIESGO, *El Boom que se acerca: vivir solteros*. Cuadernos de Realidades Sociales, nº 33/34. Instituto de Sociología Aplicada, Madrid 1989, 20. En este sentido, tiene razón J. L. Aranguren cuando escribe: "...a la fe cristiana no corresponde una cultura ni por tanto una moral determinada, sino muchas. La fe cristiana mientras fue culturalmente fecunda, alumbró tipos de moral tan diferentes como la claustral (...), monástica, conventual mendicante, la militante en el mundo jesuítico, la moral luterano-existencial, la moral calvinista y puritana del ascetismo mundano, etc. Lo que lamento es que el cristianismo haya perdido esa capacidad generadora de cultura y, concretamente, de moral", J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *La democracia establecida*. Taurus, Madrid 1979, 79. Aludiendo a esta última esterilidad escribe también J. Martín Velasco que los cristianos "hemos vivido una fe moralmente estéril, reducida a barniz sobrenatural de una moral burguesa que compartíamos con todos los demás miembros de este mundo". J. MARTÍN VELASCO, *Increencia y evangelización*, o.c., 159. Cfr. también J. B. METZ, *Más allá de la religión burguesa*. Sígueme, Salamanca, 1982, 81.

El ecumenismo y la universalidad de la evangelización es incompatible con la sacralización de cualquier cultura. El espíritu evangélico no se puede congelar en una ley. La ley es vigente

Teniendo en cuenta las tesis que brevemente acabamos de comentar, la secularización entendida como un camino hacia la adultez humana, la emancipación de la razón, la liberación del hombre, el reconocimiento de su protagonismo, y la desfatalización de la historia, puede ser reivindicada por la fe bíblica. Y esto lleva a algunos teólogos a distinguir entre “*secularismo*” y “*secularidad*”. El secularismo vendrá a ser una visión irreligiosa del mundo, una concepción cerrada a toda trascendencia. Pérdida del sentido religioso, que se concretará en el agnosticismo, en el ateísmo, o de un modo más superficial, en el indiferentismo, esto es, el abandono de la actitud religiosa de una manera precrítica. En cambio, la secularidad se entenderá como una concepción y una actitud que reconociendo la autonomía del mundo y del hombre en la historia, la hace compatible con la presencia y acción de Dios en dicha historia. Como nos recuerda Cox estos teólogos ven el secularismo “como hipótesis ilegítima y unilateral de un principio sano de secularidad genuina que la propia fe puede hacer suyo”. La secularidad es legitimación religiosa de una justa mundaneidad, de una justa desacralización, de una justa emancipación. Todo ello ha supuesto un reto de adaptación, purificación y revisión crítico-hermenéutica de la propia religión.

No obstante, para Alfredo Fierro, esta distinción entre secularidad y secularismo no resulta muy útil. La secularidad no es un concepto que remita a lo que está ocurriendo. Actualmente —dice Fierro— no se discute la autonomía de lo profano, sino que somos testigos del “ocaso y abolición de lo sagrado”. En el proceso de la secularización tomaron la iniciativa los no creyentes. La secularidad “aparece cuando el proceso secularizante se cum-

siempre que sirva al hombre: "El sábado fue hecho a causa del hombre, y no el hombre por el sábado" (Mc 2,27). Y ¿hay alguna "ley" más antirreificadora que la del Amor, que viene a ser una llamada a la libertad creadora del hombre, en una superación infinita? El compromiso cristiano tiene que aterrizar en el ámbito de las valoraciones, teniendo como "círculo hermenéutico" el "que lleva de la luz de la revelación al descubrimiento más profundo de la situación en que se vive, y de esta lectura de la situación a un descubrimiento y a una escucha más profunda de la Palabra revelada". J. MARTÍN VELASCO, *o.c.*, 211. Y esto hace comprensible que la respuesta de los cristianos pueda ser expuesta a "una multiplicidad de opciones concretas posibles de acuerdo con las distintas mediaciones utilizadas", J. MARTÍN VELASCO, *o.c.*, 218. Digamos, por último, que esta reflexión nos lleva a recordar uno de los temas urgentes de la teología actual: la inculturación. La fe cristiana históricamente hablando se ha modulado a partir del aparato simbólico y los esquemas mentales propios de la cultura occidental. Y así, "la occidentalización filosófica, jurídica y cultural dejó caer todo su peso sobre la Iglesia romana, quien vio en dicha occidentalización no un camino de salvación entre otros, sino el único camino". J.J. TAMAYO, *o.c.*, 270-271. No obstante hay hoy, trabajos y cristianos que intentan un anuncio de la fe, sin que tenga que pasar necesariamente por los esquemas conceptuales del pensamiento occidental. Cfr. L. BOFF, *La fe en la periferia del mundo*. Sal Terrae, Santander 1981. Las Iglesias africanas, latinoamericanas, chinas y japonesas pueden coadyuvar al establecimiento enriquecedor de "un pluralismo de teologías y de encarnaciones culturales del cristianismo". Cfr. J. MARTÍN VELASCO, *o.c.*, 199-200, 227-232, 236-237, 240.

ple en el interior de la fe cristiana”, y “ha aparecido a remolque del secularismo, como simple fenómeno de resonancia”⁹¹. Una cosa es reconocer la afinidad o incompatibilidad entre el cristianismo y ciertos aspectos del mundo moderno, y otra que este último sea la realización lógica de aquél. Una cosa es la lógica intrínseca de las ideas, y otra el decurso histórico. En este último, la secularización se ha traducido en descristianización e increencia.

Es la estructura de la sociedad moderno-burguesa la que está en la base de la secularización, como una organización que no necesita de la religión para la satisfacción de su sistema de necesidades.

Nos parecen oportunas las observaciones de A. Fierro, pero no su conclusión: la inutilidad de la distinción conceptual entre secularismo y secularidad. El reto que el secularismo plantea al hombre de fe, puede encontrar una luz y una orientación en las raíces secularizadoras de la tradición judeocristiana, frente a otras religiones. Desde ahí, es posible una lectura crítica de lo que la modernidad ha significado, de sus frutos más recientes, como del propio compromiso religioso. Valoración positiva de todo lo que de humanizador ha tenido la modernidad, y valoración negativa de sus excesos y contradicciones, como también una crítica de las “reificaciones pecaminosas”⁹². Posibilidad que constatamos desde un análisis hermenéutico comprensivo de los discursos secularizadores y religiosos, como desde un análisis fenomenológico de los comportamientos religiosos.

LA DIALÉCTICA MODERNIDAD-POSTMODERNIDAD

Habermas nos recuerda la larga historia que ha tenido el término “moderno”: La palabra “moderno”, en su forma latina “modernus”, se empleó por primera vez a finales del siglo V para distinguir el presente, que se

91. Alfredo FIERRO, *El crepúsculo y la perseverancia*, o.c., 35-36.

92. Cfr. J. J. TAMAYO, *Cristianismo: profecía y utopía*, o.c., 77ss. “El ejercicio de la memoria exige recordar, sin masoquismos, todo el oscurantismo, la inquisición, el antifeminismo, la corrupción eclesial. Y más en concreto, el colaboracionismo cristiano con los nazis, el nacional-catolicismo. Contra lo que se suele decir no se ha hecho suficiente autocritica en la Iglesia del posconcilio. Sería más sano conservar un cierto rubor por los pecados propios: Antonio DUATO, *Aportación cristiana a la generación de una nueva sociedad civil*, en AA.VV., *Sociedad civil y Estado. ¿Reflujo o retorno de la sociedad civil?* Fundación Friedrich Ebert. Instituto Fe y Secularidad, Salamanca 1988, 108. Junto a ello es también preciso aceptar lo positivo que la Ilustración nos ha legado; “el valor de la razón, la construcción del Estado y, correlativamente, los derechos del individuo y de las colectividades, la confianza en la democracia (...), de participación sin reservas (...) en la búsqueda común exigida por los nuevos problemas éticos, políticos y sociales que se plantean en nuestro tiempo”. J.P. JOSSUA, *Europa y el Evangelio*, Concilium n° 228, Madrid, mayo 1990, 167.

había convertido oficialmente en cristiano, del pasado romano y pagano. Con contenido variable, el término moderno expresa una y otra vez la conciencia de una época que se pone en relación con el pasado de la antigüedad para verse a sí mismo como el resultado de una transición de lo viejo a lo nuevo”⁹³. En este sentido el pensador alemán advierte que la gente se consideró moderna durante el período de Carlomagno, en el siglo XII, en la Francia de finales del siglo XVII, etc. Es decir, el término moderno aparecerá en Europa en aquellos períodos en que afloró la conciencia de que amanecía una nueva época. Ahora bien, con la Ilustración francesa muere la fascinación que los clásicos del mundo antiguo había ejercido reiteradamente. “Específicamente, la idea de ser “moderno” (...) cambió con la fe, inspirada por la ciencia moderna, en el progreso infinito del conocimiento y en el avance infinito hacia mejoras sociales y morales. A raíz de este cambio se configuró una nueva forma de conciencia moderna”. Y en el siglo XIX definitivamente la modernidad se entenderá como una conciencia radical que establecerá “una oposición abstracta entre la tradición y el presente”⁹⁴.

El optimismo ilustrado albergó la esperanza de que el cultivo de las ciencias y las artes no sólo propiciarían el control de la naturaleza en función de las necesidades humanas, sino que también promovería, mediante el tratamiento adecuado de la política y la moral, una sociedad más humana, unas instituciones más justas y, en fin, la felicidad de los hombres. No obstante, los siglos posteriores se encargaron de dar al traste con esta esperanza, y de desmentir el optimismo del siglo de las Luces. El proyecto moderno en su desarrollo histórico se ha revelado grávido de contradicciones e irracionalidades. Y lo que ha venido a llamarse postmodernidad, entre otras cosas, es el juicio crítico de esta razón moderna.

La modernización ha tenido, básicamente, tres frentes de desarrollo: el económico, el político y el cultural.

Epistemológicamente hablando, lo moderno significó aspirar a la medida rigurosa y a la exactitud matemática. Esta forma de abordar la realidad se convertirá en “paradigma de toda forma de conocimiento”. Lo ideal es que el conocimiento se reduzca a un sistema de magnitudes. Y es que “la geometrización (euclidización) del arte que se introduce con la perspectiva va a tener profundas consecuencias en el ámbito del pensamiento general, tratando de desvalorizar progresivamente lo oral a favor de lo visual, lo cualitativo

93. J. HABERMAS, *Modernidad versus postmodernidad*, en Compilación de Josep Picó. *Modernidad y postmodernidad*. Alianza, Madrid 1988, 87-88.

94. J. HABERMAS, *Modernidad versus postmodernidad*, o.c., 88.

a favor de lo cuantitativo, lo analógico a favor de lo disyuntivo”⁹⁵. A ello coadyuvaron respectivamente, Leonardo da Vinci, Galileo y Descartes⁹⁶.

Este predominio de lo cuantitativo (racionalidad matemática) va a casar muy bien con el protagonismo que alcanzará la economía. La hegemonía del mercado en la práctica acabará relegando las cuestiones éticas. Lo que imperará es el homo aeconomicus y su enriquecimiento. El maquinismo y la revolución industrial se pondrán al servicio de la ideología del crecimiento sin trabas, que convertirá a la sociedad en una “megamáquina dedicada a la producción”, perdiéndose el lado lúdico de la existencia⁹⁷.

95. Jesús BALLESTEROS, *Postmodernidad: Decadencia o resistencia*. Tecnos, Madrid 1989, 17 y 18.

96. Leonardo da Vinci (1452-1519) resaltará la pintura como ciencia frente a la fugaz poesía. Y el predominio de las artes del diseño propiciará el desencanto del mundo: "En efecto, lo sagrado en su desvelamiento va unido fundamentalmente al sentido del oído, ya que Dios nunca puede ser visto, mientras que sí puede ser oído. La racionalización de la vista como forma exclusiva de conocimiento conduce a la profanación de lo real: todo puede ser visto y por tanto, nada hay sagrado", Jesús BALLESTEROS, *o.c.*, 21. Galileo (1564-1642) también ayudó a la homogeneización de la realidad imponiendo el criterio de lo cuantitativo. El gusto, el oído y el tacto proporcionan conocimientos confusos. En fin, Descartes (1556-1650) impondrá la exactitud (claridad y distinción) de los conceptos unívocos que reivindican la disyunción (identidad-oposición) frente a la analogía y la diferencia-complementariedad.

97. Como nos recuerda L. Munford, "hasta llegar al siglo XVI más de la mitad de los días del año eran fiestas". *El mito de la máquina*. EMECE. Buenos Aires 1969, 419; citado por J. BALLESTEROS, *o.c.*, 33. En la misma línea nos advierte H. Cox "que el talante festivo y la fantasía desempeñan hoy entre nosotros un papel menos importante que en aquellos tiempos de santos locos, visionarios místicos y calendarios llenos de festividades. Y esto nos ha empobrecido: H. COX, *Las fiestas de locos, o.c.*, 18. Si actualmente se dan espectáculos multitudinarios, son la mayoría de las veces huidas enardecidas de la propia conciencia: "...ya no cumplen, como antes ocurría, el cometido de ponernos en conexión con el despliegue de la historia cósmica o con los grandes fastos de la ventura espiritual del hombre", H. COX, *o.c.*, 19. Lo que suele darse hoy es un presentismo dionisiaco y orgiástico. Lo lúdico-festivo ayuda a relativizar la importancia de la economía y lo laboral, y a resaltar frente a ello lo improductivo y la celebración expresiva. La sociedad industrial "ha ganado todo el mundo y ha perdido su alma. Ha comprado prosperidad al precio de un vertiginoso empobrecimiento en sus elementos vitales. Tales elementos son el talante festivo (la capacidad para una celebración auténticamente alegre y gozosa) y la fantasía (la facultad de concebir alternativas radicales en orden a los modos de vida)". H. COX, *o.c.*, 21. Ambos elementos le permiten al hombre relacionarse con el pasado y el futuro de un modo propio y peculiar. En la festividad el individuo y el grupo pueden celebrar y cantar acontecimientos relevantes del pasado, y la bondad y el sentido de la vida. Y si lo festivo capacita el sujeto "para ampliar su experiencia reviviendo los acontecimientos del pasado, la fantasía es una forma de juego que amplía las fronteras del futuro, H. COX, *o.c.*, 22. Se carece del sentido de lo festivo y la fantasía languidece cuando no vale la pena recordar el pasado, y el futuro nos aterra. El actual presentismo nihilista encierra pérdida de sentido y "horror a la historia". Pero todo lo que no sea "rendir homenaje a las tres edades del tiempo" es empobrecer la existencia humana. Curiosamente el cristianismo puede ayudarnos a recuperar nuestra capacidad de vivir en la historia, celebrando el pasado, que nos hace vivir en el presente la plenitud en primicias, y nos compromete en la construcción del Reino con una esperanza escatológica. (Para profundizar en una antropología de lo festivo y en una analítica de la festividad y la fantasía, cfr. H. COX, *o.c.*, 25ss., 37ss., y 75.

La "variante político-cultural" de esta ideología del crecimiento económico será la moderna idea del progreso cultivada, de un modo o de otro, por la Ilustración, el Idealismo alemán y el Positivismo de Saint-Simon y de A. Comte. Esta concepción etnocentrista y justificadora de la expansión política y económica de Occidente dará como fruto el imperialismo, la esclavitud, la guerra y el darwinismo social ⁹⁸.

En el ámbito de la política, la modernidad intentó compaginar la libertad económica con una organización y control racional de la sociedad por parte de los ciudadanos. Pero la hegemonía económica nos ha llevado, en la historia contemporánea, a una trágica oscilación entre "la libertad sin igualdad" y "la igualdad sin libertad" ⁹⁹. La salida de estos vaivenes ha sido la democracia burguesa-representativa, que ha acabado por instrumentar una burocratización y mercantilización de la vida política. El ciudadano ha llegado a ser un simple comprador de las opciones políticas que le ofrece el tecnócrata. La revisión crítica y el cambio en profundidad quedan mediatizados por el auténtico fin: el mantenerse en el poder, cueste lo que cueste. Lo que impera es una mentalidad acomodaticia y el pragmatismo vulgar del marketing político ¹⁰⁰. A su servicio están los medios de comunicación y las técnicas de imagen que espectacularizan la política.

Por último, la cultura y el arte también entran en el círculo infernal del mercantilismo consumista, con su correspondiente deterioro y adulteración.

Así, el intento de racionalización integral de toda la realidad humano-social quedó malogrado por su sometimiento a la unilateral racionalización económica. Esto pienso, además, que se vio favorecido por la fragmentación de la razón, que ya señaló M. Weber a la luz de la filosofía kantiana (autonomía de la ciencia, de la moral y del arte). Se dan varias dimensiones de la razón que buscan su autofundamentación. Cada esfera de la razón tiene su lógica, y desvela una realidad. Pero, insistimos, esta fragmentación se concretó en la hegemonía de la razón económica a cuyo servicio estaba la razón científico-técnica. La fragmentación de la razón y la racionalidad funcional dieron como fruto el pragmatismo tecnocrático. Ahora bien, una ciencia, una política y una economía vacías de razón moral es "la perversión de la

98. "El marginado es un ser que no logra ver reconocidos plenamente sus derechos fundamentales y, por tanto, satisfechas sus necesidades básicas, que aquéllos salvaguardan", J. BALLESTEROS, *o.c.*, 43-44. El hedonismo del homo labilis y la crematística implican actitudes refractarias para sensibilizarse con la dignidad de la persona y sus derechos inalienables.

99. J. BALLESTEROS, *o.c.*, 72.

100. Cfr. J. BALLESTEROS, *o.c.*, 74; C. OFFE, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Ed. Sistema, Madrid 1988, 64-65; M. FERNÁNDEZ DEL RIESGO; *La crisis de la teoría marxista del Estado y el fin del socialismo real*. Rev. Cuadernos de Trabajo social. Universidad Complutense. N^o 2 (en prensa).

Ilustración”, en la que se hace sinónimo de lo razonable lo meramente rentable¹⁰¹. Como afirma el novelista y dramaturgo Max Frisch, “al final de la Ilustración no aparece, por tanto, como esperaban Kant y todos los ilustrados, el hombre mayor de edad, sino el becerro de oro, conocido ya desde el Antiguo Testamento”¹⁰².

La modernidad ha tenido aportaciones que hoy resultan irrenunciables para la humanidad; pero también ha tenido su cara deshumanizadora. Nos ha aportado la ciencia, pero no la sabiduría para controlar los abusos de la investigación (hoy nos enfrentamos a las ventajas pero también a los peligros de la manipulación genética); la tecnología, pero no “la energía espiritual” para controlar los riesgos imprevisibles, y no tan imprevisibles, de la alta tecnología (ej. las centrales nucleares); la industria, pero no la suficiente sensibilidad ecológica para racionalizar la expansión de la producción¹⁰³; democracia, pero no la ética política y la moral en general, capaces de someter los grupos de poder¹⁰⁴.

En resumen: la hegemonía de la razón económica y tecno-científica, ha constituido a la economía como a la principal productora de relaciones sociales, en el contexto de una razón fragmentada. Junto a ello, una visión pluralista y desacralizada del mundo; es el “politeísmo de los valores”. Y como reacción y producto de esta organización social, un sujeto “celoso de

101. El criterio de la utilidad tiene en muchas ocasiones la prevalencia absoluta: “La primera pregunta acerca de una cosa es para qué sirve. De ahí pasamos enseguida, insensiblemente, a hacer la misma pregunta referida a las personas; la valía de un hombre (...) se medirá por su índice de rendimiento. Ser significa ser útil; saber significa saber manipular”. La hegemonía de este criterio es un clarísimo índice de deshumanización, si caemos en la cuenta de que los valores más importantes de la vida humana no son “útiles”, ya que no están al servicio de otros valores. “No tienen utilidad, tienen sentido (...). Es menester proclamarlo bien alto: ni el juego, ni la oración, ni la alegría, ni el amor, ni la libertad, ni la contemplación estética sirven para nada”, José M^a CAVODEVILLA, *La Jirafa tiene ideas muy elevadas. Para un estudio cristiano del humor*. Ed. Paulinas, Madrid 1989, 104 y 105.

102. Max FRISCH, *Adiós a la Ilustración*. El mundo 30-6-1990, 4.

103. Un antropologismo mal entendido (y que precisamente no justifica el mito del Génesis, ni el mundo bíblico), ha coadyuvado también el desastre ecológico. Los derechos del hombre pueden convertirse en arma para la destrucción del mundo, y para la propia aniquilación. La naturaleza más allá de ser un medio para el hombre (que lo es, lo que le da derecho a su control y manipulación racional y equilibrada) debe ser protegida por sí misma, por su propia dignidad. “Esto presupone respetar en su valor propio la tierra, las plantas y los animales antes de apreciar sus valores de utilidad para el hombre”. Curiosamente la teología aporta una fundamentación para esta reivindicación: la condición de criatura de la naturaleza. “Del mismo modo que la dignidad del hombre constituye la fuente de los derechos humanos, así también la dignidad de la creación es la fuente de los derechos naturales de los otros seres y de la tierra”, J. MOLTMANN, *Derechos del hombre, derechos de la humanidad y derechos de la naturaleza*. Concilium, n^o 228, o.c., 325-326. Y “como imagen del Creador, los hombres aman a todas las otras criaturas con el amor del Creador; de lo contrario no son imagen, sino caricatura del que es Creador y amante de lo que vive”, J. MOLMANN, o.c., 327.

104. Cfr. H. KÜNG, *A la búsqueda de un ethos básico universal de las grandes religiones*. Concilium n^o 228, o.c., 292.

su autonomía individual, pero con ambivalentes manifestaciones de hiper-individualismo narcisista”¹⁰⁵.

Las contradicciones e irracionalidades del mundo moderno alumbraron, como reacción crítica, lo que ha venido a llamarse “la postmodernidad”. “La postmodernidad es la modernidad, que, al desarrollar sus propios mitos, ha llegado a descubrir su propio autoengaño. Quizá sea ésta la aportación y riqueza de la postmodernidad: señalar los contenidos y los límites de la modernidad”¹⁰⁶.

Lo que ocurre es que hoy hay dos maneras de constatar estos límites e insuficiencias. Y ello le hace hablar a Jesús Ballesteros de la “postmodernidad como decadencia”, y de la “postmodernidad como resistencia”. La primera es simplemente la liquidación de la razón ilustrada: “Se trata de cancelar la concepción, la historia, la sociedad, el hombre y el arte que llevaba consigo la modernidad. Toda una revolución cultural, epocal, que tiene que sacudir los cimientos de las instituciones modernas, también de la religión”¹⁰⁷. Nihilismo epistemológico que acaba disolviendo al sujeto. En cambio la segunda sigue creyendo en las posibilidades del proyecto moderno debidamente rectificado y superado, de alguna manera, en su corrección. En esta línea parece moverse H. Hüng cuando entiende la postmodernidad como “una crítica interna de la modernidad, una Ilustración más allá de la Ilustración, (...) un paso claro y decidido hacia adelante mirando el futuro”¹⁰⁸. Y es que la modernidad no es para H. Küng ni un “programa acabado” (neoconservadurismo), ni un “programa inacabado” (Habermas), sino “un paradigma pasado, en proceso de cambio, que hay que reconstruir y superar en el triple sentido hegeliano”¹⁰⁹. Lo que hay que conservar: su fuerza crítica. Lo que hay que superar: la superstición de una razón unidimensional, y el mito del progreso legitimador del imperialismo. Y, por último, la modernidad debe ser superada y asumida en un nuevo paradigma, en el que queden integradas las dimensiones relegadas de la realidad, de la razón (razón integral), y de la condición humana (entre ellas su religiosidad).

LA POSTMODERNIDAD COMO DECADENCIA, O LA POSTILUSTRACIÓN

La crisis del sentido y de los valores, y del fundamento de la realidad, o dicho de otro modo, la superación de la razón y el sujeto modernos, ha venido gestándose por una serie de precursores de la postmodernidad.

105. José M^a MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Sal Terrae, Santander 1988, 32.

106. José M^a MARDONES, *o.c.*, 10-11.

107. José M^a MARDONES, *o.c.*, 17.

108. H. KÜNG, *Teología para la postmodernidad*. Alianza, Madrid 1989, 18-19.

109. H. KÜNG, *o.c.*, 21.

Ya el origen y la determinación sociales de la conciencia postulados por K. Marx en su sociología del conocimiento, fue un primer paso para "la desaparición de la concepción espectadora cartesiano-kantiana" del conocimiento ¹¹⁰.

Otro grano de arena en el cuestionamiento de la autonomía del sujeto, y la transparencia de la razón lo aportó el psicoanálisis de S. Freud, al poner de manifiesto la fuerza y el protagonismo del inconsciente, disimulado por la racionalización ¹¹¹.

La tercera figura de esta "filosofía de la sospecha" y del desenmascaramiento fue F. Nietzsche, que luchó contra un racionalismo y una ciencia que ahogaban la "espontaneidad irreflexiva" ¹¹². Y como señala José M^a Mardones, esta "episteme de la dominación" se prolonga en la crítica del iluminismo de M. Horkheimer y Th. Adorno ¹¹³. La hegemonía de la razón instrumental, al servicio del poder, significó que el creador del invento se volviera, como el aprendiz de brujo, víctima de su propia obra. La intención de conocer la verdad se ve frustrada por el deseo de dominio, y la economía, la técnica y la burocracia aparecen como las "bárbaras y monstruosas excrecencias de una razón objetivadora y controlada" ¹¹⁴.

Toda esta reflexión crítica fue socavando la razón y el saber totalizadores y unificadores que se dan en el metarrelato legitimador ¹¹⁵. El moderno

110. José M^a MARDONES, *o.c.*, 35. "La racionalidad queda tan sacudida por el sistema de reproducción social, imposible de auscultar en su totalidad, que el fantasma de la ideología ronda nuestras explicaciones y teorías", José M^a MARDONES, *o.c.*, 36.

111. Y ello a pesar de que por el fin que perseguían, tanto Marx como Freud, estaban en la "onda de la ilustración": liberar al hombre de la falsa conciencia y del engaño.

112. Cfr. F. NIETZSCHE, *La voluntad de poderío*. Edaf, Madrid 1981.

113. Cfr. M. HORKHEIMER-TH. ADORNO, *Dialéctica del iluminismo*. SUR. Buenos Aires 1971; M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*. SUR. Buenos Aires 1973.

114. José M^a MARDONES, *o.c.*, 39. Cfr. también J. PICO, *Introducción*. En compilación de J. PICO, *Modernidad y postmodernidad*, *o.c.*, 16.

115. Como nos indica J. F. Lyotard, una de las figuras de la postilustración francesa, el saber de la sociedad tradicional tenía una forma narrativa. Eran relatos que definían los criterios de competencia de la sociedad que los contaba, y ésta valoraba, por medio de estos criterios, las acciones que se llevaban a cabo. Implicaban una pluralidad de juegos de lenguaje: enunciados denotativos, deónticos, interrogativos, valorativos, etc. Intrínsecamente tenían además una pragmática que fijaba las reglas de su narración. La tradición del relato implicaba "un saber-decir, un saber-escuchar y un saber-hacer", donde se ponía en juego "las relaciones de la comunidad consigo misma y con su entorno". Cfr. Jean François LYOTARD, *La condición postmoderna*. Cátedra, Madrid 1986, 46ss. y 48. Los relatos por tanto, definían "lo que tiene derecho a decirse y a hacerse en la cultura y, como son también una parte de ésta, se encuentran por eso mismo legitimados". El relato 'se acredita a sí mismo por la pragmática de su transmisión sin recurrir a la argumentación y a la administración de pruebas". J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, *o.c.*, 50 y 56. Universos simbólicos, pues, de saber omnicomprensivo. Para nuestro autor algunos de los metarrelatos que han entrado en crisis son: la "emancipación progresiva de

ilustrado suponía que la búsqueda y conquista de verdades científicas no podía dejar de coincidir con la prosecución de fines justos moral y políticamente hablando. Pero esta suposición, que se objetivaba en el metarrelato, ha quedado desmentida. Como sostiene Lyotard, el proyecto moderno fue liquidado por "Auschwitz" y por la "tecnociencia capitalista"¹¹⁶. Cada vez se acentúa más la brecha entre la razón cognitivo-teórica y la razón práctica. La ciencia es ya sólo "un momento de la circulación del capital"¹¹⁷. Ahora sólo quedan "pequeños relatos", lo que dibuja una situación socio-político-epistemológica nada halagüeña: ya no hay metarrelato universal, ni proyecto de emancipación, ni una idea de una historia universal (ya no hay horizonte donde ubicar con sentido los acontecimientos), y nadie habla todas las múltiples lenguas que pululan por doquier. De tal modo que "las tareas de investigación desmultiplicadas se convierten en tareas divididas en parcelas que nadie domina; y, por su parte, la filosofía especulativa o humanista sólo anula sus funciones de legitimación, lo que explica la crisis que sufre allí donde pretende asumirlas todavía, o reducción al estudio de lógicas o historias de las ideas allí donde ha desistido por realismo"¹¹⁸. Hay que aprender a vivir en la disidencia y en la paradoja. Los consensos serán coyunturales, parciales y temporales. El acuerdo entre jugadores concretos estará siempre sujeto a "una eventual rescisión". Actitud y práctica que tienen que ver con la evolución de la vida social, testigo de una suplantación de la institución permanente por el contrato temporal "en cuestiones profesionales, afectivas,

la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad (opuesto, por lo tanto, al clasicismo antiguo), salvación de las creaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato crístico del amor mártir. La filosofía de Hegel totaliza todos estos relatos y, en este sentido, concentra en sí misma la modernidad especulativa". J.F. LYOTARD, *La postmodernidad* (explicada a los niños). Gedisa. Barcelona 1987, 29. Cfr. también 36-40, 45-47, 67, 97-98. En cambio el saber científico es más circunscrito. Supone el aislamiento de un juego de lenguaje denotativo; enunciados "verificables con respecto a referentes accesibles a los expertos"; un saber propio de especialistas profesionales que "nunca están a salvo de una falsificación". Cfr. J. F. LYOTARD, *La condición... o.c.*, 54.

116. Cfr. J.F. LYOTARD, *La postmodernidad* (explicada a los niños). o.c., 31, 34, 91.

117. "Es más el deseo de enriquecimiento que el de saber, el que impone en principio a las técnicas el imperativo de mejora de las actuaciones y de la realización de productos. La conjugación 'orgánica' de la técnica con la ganancia precede a su unión con la ciencia. Las técnicas no adquieren importancia en el saber contemporáneo más que por medio del espíritu de performatividad generalizada", J.F. LYOTARD, *La condición... o.c.*, 84. La performatividad de un sistema es "la eficiencia mensurable en relaciones impout / outpout"; tiene que ver con la actuación óptima. Al criterio de la eficacia y el beneficio están sometidos los criterios de lo verdadero y lo falso, y el de lo justo e injusto. Cfr. también J.F. LYOTARD, *La postmodernidad* (explicada a los niños). o.c., 19, 75, 92.

118. J.F. LYOTARD, *La condición... o.c.*, 77-78.

sexuales, culturales, familiares, internacionales, lo mismo que en los asuntos políticos”¹¹⁹. Desaparece el sujeto protagonista de la gran historia de la emancipación, y es sustituido por un sujeto particular, fragmentado y narcisista que no busca “la libertad”, sino “su satisfacción”¹²⁰. El sujeto moderno del metadiscurso ha desfallecido, y sólo queda el discurso fragmentado del sujeto particular y en situación, que se debate y tiene que conformarse con “un provincianismo epistemológico”, con un “politeísmo de valores” y con un “criterio de validez local”.

También Gianni Vattimo, la figura más representativa del “pensamiento débil” italiano, realiza una crítica contra el pensamiento últimamente fundante. Y para ello tiene en cuenta el discurso sobre el fin de la época moderna de F. Nietzsche y de Heidegger. Desde la perspectiva de la modernidad, se puede descubrir la crítica del humanismo (Heidegger) y el nihilismo consumado (Nietzsche) como claves para una “reconstrucción filosófica”. Según G. Vattimo lo que el discurso postmoderno nos quiere decir es algo que se anuncia en la actitud afín de Nietzsche y Heidegger “al considerar la herencia del pensamiento europeo que ambos pusieron radicalmente en tela de juicio...”¹²¹. Los dos filósofos alemanes son postmodernos en la medida en que critican la idea de fundamento y de fin de la historia. Hoy nos situamos en la posthistoricidad, donde el progreso se convierte en rutina. Con ello tiene mucho que ver el despliegue de la técnica y el consumo al servicio del mantenimiento del sistema. Y evidentemente, un progreso ateleológico es una contradicción “in termini”. Por otro lado, gracias a los “media” se multiplican los “centros de la historia”, dándose una “deshistorización de la experiencia”, que nos hace vivir en la simultaneidad y el presentismo¹²².

Frente al ateísmo clásico, que rezumaba antropocentrismo prometeico (Fuerbach y Marx), el ateísmo contemporáneo viene resumido, según Vattimo, en la fórmula “Dios ha muerto, pero el hombre no lo pasa demasiado bien”. Y ello porque la negación de Dios “no puede dar lugar hoy a una reapropiación por parte del hombre, de una esencia suya alienada en el ídolo divino”¹²³. En último término, la crisis del humanismo está vinculada, como

119. J. F. LYOTARD, *La condición...*, o.c., 118.

120. J. F. LYOTARD, *La postmodernidad...*, o.c., 38.

121. Gianni VATTIMO, *El fin de la modernidad*. (Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna). Gedisa, Barcelona 1986, 10.

122. Cfr. G. VATTIMO, o.c., 18-19.

123. G. VATTIMO, o.c., 33. En este sentido —como nos dice Jose M^a Mardones, la postmodernidad recoge de Nietzsche la muerte cultural y conceptual de Dios, que rechaza todo antropocentrismo y humanismo como fe o teísmo camuflados. Nietzsche sostiene que la sombra de Dios pervive en los ídolos de las supremas categorías como libertad, verdad, etc. (F. NIETZSCHE, *El crepúsculo de los ídolos*. Alianza, Madrid 1973, 28). Más allá de un ateísmo humanista o “sus-

nos hizo ver Heidegger ¹²⁴, a la culminación y crisis de la metafísica occidental, que olvidó la diferencia ontológica entre el ser y el ente, y que dio como fruto la hegemonía de la técnica moderna. Para Heidegger, comenta Vattimo, la crisis del humanismo radica en que "el sujeto concebido humanísticamente como autoconciencia es sencillamente lo correlativo del ser metafísico caracterizado en términos de objetividad, esto es, como evidencia, estabilidad, certeza indudable" ¹²⁵. Y la técnica, como culminación de la metafísica occidental, "llama al humanismo a una superación, a un *Verwindung*" ¹²⁶. El sujeto moderno debe ser sobrepasado "en cuanto es un aspecto del pensamiento que olvida el ser en favor de la objetividad y de la simple presencia" ¹²⁷. Hay que sobrepasar la subjetividad que, a la postre, se modela teniendo como correlato la pura objetividad científica ¹²⁸. La superación de la metafísica tradicional ya quedó apuntada, observa el pensador italiano, en el nihilismo de Nietzsche y de Heidegger; esto es, en la concepción del ser como "evento", como algo que nace y muere ("debilitamiento del ser") ¹²⁹.

Esa crisis del humanismo anunciada por Heidegger y Nietzsche, quizá se resuelva con una "cura de adelgazamiento del sujeto", con el florecer de un sujeto débil, que sea capaz de escuchar la exhortación de un ser "que disuelve su presencia-ausencia en las redes de una sociedad transformada cada vez más en un muy sensible organismo de comunicación" ¹³⁰. Y Vattimo acaba destacando los tres tipos de pensamiento que se dan en la postmodernidad:

—Un pensamiento de fruición, frente al pensamiento funcional que pretendía transformar la realidad; un pensamiento que intenta vivirla y disfru-

titutivo", el postmoderno es un ateísmo "afirmativo", que se identifica con la desfundamentación, o dicho de otro modo, con el eclipse del hombre y de los ideales humanistas. Ahora sólo queda la libertad de los sentidos, y de los valores relativos.

124. M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*. Cuadernos Taurus, Madrid 1970.

125. G. VATTIMO, *o.c.*, 42: "El humanismo es la doctrina que asigna al hombre el papel del sujeto, es decir, de la autoconciencia como sede de la evidencia en el marco del ser concebido como Grund, como presencia plena", G. VATTIMO, *o.c.*, 43.

126. G. VATTIMO, *o.c.*, 41.

127. G. VATTIMO, *o.c.*, 42.

128. Paradójicamente la aplicación práctica de la técnica moderna acaba marginando la condición humana centrada en la libertad y la historicidad.

129. El nihilismo de Nietzsche se identifica con la "muerte de Dios" o la "desvalorización de los valores supremos". Y para Heidegger al final del ser "ya no queda nada", o dicho de otro modo, lo que se da es el ser como acaecer, sin fundamento. El pensamiento sólo puede pensar el ser como recurso (rememorización); recuerdo que lo piensa como ya desaparecido o ausente. El ser se despliega desvaneciéndose (Cfr. G. VATTIMO, *o.c.*, 108). Claro que Vattimo se acoge a una de las vertientes de Heidegger, la herméutica-nihilista, que no trasciende "los vagabundeos inciertos de la metafísica". Pero hay otro Heidegger que intentó remontarse más allá de estos últimos y que, como reconoce el propio Vattimo al final de su libro, puede conducir a resultados místicos; en un intento de recuperar el ser más allá del ser como fundamento, pensándolo desde sí mismo. A mí este segundo Heidegger me resulta más atrayente...

130. G. VATTIMO, *o.c.*, 46.

tarla. Presentismo estético que rechaza la instrumentalización de la razón al servicio del “progreso”. Opta por la verdad que se da en la obra de arte.

—Un pensamiento de la contaminación, que se abre a la irreductible multiplicidad de los juegos lingüísticos, sin criterios definitivos y últimos. Se trataría de “un saber residual que tendría mucho de los caracteres de la divulgación (...), sería pues un saber que se colocaría en el nivel de una verdad ‘débil’”¹³¹.

—Un pensamiento de Ge-Stell (técnica moderna), que propicia “la organización total de la tierra por obra de la técnica”¹³². Los dos primeros son sus preferidos.

Hay que reconocer que el discurso postilustrado nos llena de inquietud, pues parece abocarnos o a un presentismo estético como “escatología realizada”, que llama a vivir el presente como “acto inmediato y total”, en el que se pierde el sentido de la historia, o, a pesar de todo, a una rutinización del progreso, que a la postre, ¿no nos llevará “al vértigo circular, tautológico, del sistema”?¹³³. En este contexto también parece perderse la “orientación normativa”, pues lo que parece postularse es un relativismo moral del compromiso y el consenso locales, y siempre rescindibles. ¿Es posible la vida social solidaria sin fundamentos más rigurosos y sólidos? ¿El hiperindividualismo postmoderno, y la estetización general de la vida, no ponen en peligro la democracia?¹³⁴.

Todos estos “peligros” nos llevan a solidarizarnos con la afirmación del profesor José Jiménez cuando afirma, recordando a W. Benjamín¹³⁵, que la pérdida de los grandes relatos nos ha empobrecido, nos ha hecho pobres en sabiduría. Como sostiene este catedrático de Estética, hoy carecemos de un “guión unitario” para la vida. Sin una “historia de salvación” la vida se convierte en un “drama abierto”, y el tiempo en un “torrente impetuoso e inaprensible para el hombre”, que ya no está iluminado por la memoria¹³⁶.

131. G. VATTIMO, *o.c.*, 157.

132. G. VATTIMO, *o.c.*, 1132. G. VATTIMO, *o.c.*, 158.

133. G. VATTIMO, *o.c.*, 1133. José M^o MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo, o.c.*, 67 y 68.

134. José M^o MARDONES, *o.c.*, 77.

135. “Nos hemos hecho más pobres. Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad, con frecuencia teniendo que dejarla en la casa de empeño por cien veces menos de su valor para que nos adelanten la pequeña moneda de lo actual”, W. BENJAMIN, *Discursos interrumpidos*. I. Taurus, Madrid 1973, 173.

136. Cfr. José JIMÉNEZ, *La vida como azar. Complejidad de lo moderno*. Mondadori, Madrid 1989, 9-11 y 35. Nos recuerda lo que ya indicamos al señalar la actual pérdida del auténtico espíritu festivo: “En otras épocas históricas, en otras situaciones antropológicas, la “memoria cultural” preserva con la densidad “retenida” del pasado en el presente, una experiencia

De alguna manera, parece pues, que hay que recuperar el relato para ser verdadero protagonista de la propia vida. Y como observa nuestro autor, "hay historias en plural, pero en nuestra cultura existen también, como en toda tradición humana líneas de continuidad, referencias políticas y morales construidas en el proceso de la modernidad, y que hoy siguen siendo operativas"¹³⁷. Esto último nos lleva a contemplar la otra versión de la postmodernidad: la postmodernidad como resistencia. No obstante, antes de abordar esta consideración, debemos destacar los efectos disfuncionales latentes para su propia concepción, que ha tenido el secularismo de la sociedad postindustrial, atomizada y consumista, y del pensamiento postilustrado; la paradoja del reencantamiento.

EL RETORNO DE LO NUMINOSO

En la sociedad secular hemos visto que la religión, parecía perder protagonismo social y se privatizaba. Para algunos era un fenómeno que no tardaría en desaparecer. No obstante esta perspectiva ha sido desmentida por los hechos. Como nos recuerda H. Cox, "la significación o influjo de la religión no está hoy en decadencia. Basta con fijarse en Irán, en América Latina y en Polonia (o en la televisión americana) para darse cuenta de su auge. El frecuente aserto conservador que el mundo moderno es menos religioso que cualquier mundo anterior a nosotros no puede aceptarse como algo evidente"¹³⁸. Hoy somos testigos de un sorprendente reverdecer de inquietudes espirituales, de un "reencantamiento del mundo", en la forma de un mosaico diverso de prácticas y experiencias ocultistas, mágicas y místico-religiosas, que componen el "sincretismo" o "helenismo religioso" de la postmodernidad. En EE.UU. por ejemplo, existen una infinidad de movimientos, cultos, terapias, sectas y prácticas de astrología y futurología que constituyen una

integradora del tiempo, del fluir de la vida", J. JIMÉNEZ, *o.c.*, 35. Frente a ello, "el hombre contemporáneo está de antemano derrotado por el tiempo. La tradición se ha roto, y sobre la proyección de un futuro crecientemente gravita con más fuerza la incertidumbre, el miedo", J. JIMÉNEZ, *o.c.*, 129.

137. J. JIMÉNEZ, *o.c.*, 17.

138. H. COX, *La religión en la Ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*. Sal Terrae, Santander 1985, 73. Y frente al tópico medio urbano, medio hostil a la religión, puntualiza este teólogo y sociólogo norteamericano: "La ciudad no impide hoy a la gente ser religiosa. Desde las masas de los astilleros de Gdansk hasta las florecientes iglesias baptistas de Houston, pasando por las favelas de São Paulo y las plataformas de incineración de Benarés, a orillas del Ganges, no parece que la religión esté desapareciendo, sino creciendo en número y densidad". H. COX, *La religión en la ciudad secular, o.c.*, 75.

variopinta oferta espiritual ¹³⁹. A este pluralismo de ofertas, más o menos exóticas, en el campo de la espiritualidad es a lo que el sociólogo González-Anleo ha llamado el "zoco del espíritu" ¹⁴⁰.

El exceso de racionalismo burocrático, de dominio funcional-técnico, de consumismo y de cientifismo fracasado, que dejan a un lado las cuestiones últimas, parece que ha llevado a la gente hacia la búsqueda de lo anómalo y de lo sorprendente o maravilloso. Y quizá lo que subyace a todo este fenómeno sea el miedo, la inseguridad, el desconocimiento de sí y la pérdida de sentido ¹⁴¹. La última inadecuación consigo mismo que constituye el sujeto humano le lleva a proyectarse siempre más allá. Tiene razón el profesor Aranguren cuando sostiene que el hombre es un animal utópico, esperante y escatológico porque es búsqueda insaciable de plenitud. La represión por una cultura unilateral o fragmentaria de esa necesidad radical sólo podrá ser temporal. Acabará por ser reivindicada. Y si el individuo no encuentra ya la religión tradicional colocará sustitutos o equivalentes funcionales en su lugar ¹⁴², ya sean prácticas pseudorreligiosas sincretistas o movimientos utópicos, nacionalistas, ecologistas, pacifistas, feministas, etc. E incluso se está dando una "sacralización solapada" del poder civil ¹⁴³, y de lo profano ¹⁴⁴. Con relación a lo primero, "los dioses vestidos de paisanos" son ahora dispensadores de la verdad y árbitros absolutos del bien y del mal; y con relación a lo segundo se da "la pietas profana" que rinde culto a la salud del cuerpo, al cultivo del deporte y de la gimnasia, a la cirugía estética, o a la "trashumancia erótica" ¹⁴⁵.

139. Cfr. MARVIN HARRIS, *La cultura norteamericana contemporánea*. Alianza, Madrid 1984 1984, 157ss.

140. Este fenómeno implica: "la fascinación de lo exótico, el misterio en tono menor de la filosofía oriental, las experiencias seudosacramentales de rituales y ceremonias enajenadoras de la conciencia, la promesa de adueñarse de poderes mentales desconocidos al animal racionalista que pulula por las calles de las grandes urbes europeas o norteamericanas... algo parecido a lo que el "zoco" significa para el viajero que se pierde por los infinitos vericuetos de un zoco oriental", J. GONZÁLEZ-ANLEO, *El zoco del espíritu*. Cuadernos de realidades sociales, n° 35/36. Madrid, enero 1990, 101.

141. "Las visiones que ordenen y den dirección a lo comunitario, las identificaciones que estructuren emocional y simbólicamente nuestras vidas y exorcicen nuestros sentimientos, concojas y perplejidades, continúan en gran demanda", S. GINER, *Ensayos civiles*, Península, Barcelona, 1987, 183-184.

142. Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Hacia un futuro definitivo: Promesa y mediación humana*, en AA.VV., *El futuro de la religión*. Sígueme, Salamanca 1975, 45-46.

143. Cfr. José M^a GONZÁLEZ RUIZ, *La Iglesia a la intemperie*, o.c., 53.

144. Cfr. S. GINER, *Ensayos civiles*, o.c., 185; S. GINER, *El destino de la libertad*. Espasa-Calpe, Madrid 1987, 154-155.

145. Analizando el complejo fenómeno social del fútbol, Amando DE MIGUEL, con su acostumbrado y mordaz sentido del humor, destaca que no sólo aparece como un elemento de iden-

Un síntoma que ratifica, bien explícitamente, esta “venganza de lo reprimido” es el notable desarrollo de las sectas, que ya están siendo en nuestro país no sólo un problema moral-religioso, sino también social y político ¹⁴⁶. En términos generales podemos decir que la secta viene a ser una sociedad compuesta por miembros con creencias estrictas, con un cierto grado de austeridad y ascetismo, que se apartan del mundo por no comulgar con sus exigencias, y que, como agrupamiento “voluntario de convertidos (“exclusivismo comunitario”), conciben una salvación selectiva ¹⁴⁷. La secta pretende proporcionar seguridad y certeza por ser acaparadora de la verdad y de la salvación. Además su proselitismo suele casar con su rigorismo doctrinal y moral. Muchas de ellas presentan un sincretismo donde se mezclan elementos del cristianismo con otros de la filosofía y espiritualidad orientales, y técnicas para el control de la mente. Su organización suele ser jerárquica o piramidal, viniendo a ser instituciones “totales” (E. Goffman), o “voraces” (Lewis A. Coser), que acaparan al individuo exigiéndole una entrega incondicional, incompatible con otros compromisos sociales y humanos. La secta parece ofrecer la oportunidad de un reconocimiento individual, de unas relaciones personalizadas y participativas, que luego se degrada (“narcisismo guiado”), procura afecto, acogimiento y un camino de realización y salvación bajo el guía carismático. Pero más allá de todo esto, pueden darse fines inconfesados; manipulación de la mente (lavado de cerebro), desvinculación social total, pudiéndose llegar a la explotación económica, y a la manipulación, promiscuidad y explotación sexuales ¹⁴⁸. De tal modo que, “la secta

tificación colectivo-cultural, sino que puede jugar el papel de un equivalente funcional de la religión con su función ritual y de otorgamiento de sentido: “Tenemos las catedrales que son los estadios de fútbol y los palacios deportivos; los profetas que son los cronistas deportivos denunciadores de la corrupción; los santos que son las estrellas deportivas (...); las procesiones o peregrinaciones que son las caravanas de seguidores que van tras el equipo con banderas, gorros, himnos y demás emblemas de identificación; los fieles o “forofos” (...); la periodicidad semanal con que se organiza el ciclo litúrgico de los partidos (...). El deporte espectáculo cada vez incorpora más elementos expresivos, rituales, de identificación colectiva que antaño eran dominio casi exclusivo de la religión”, AMANDO DE MIGUEL, *El aula en el aire*. Eudema. Madrid 1987, 16.

146. “En España actúan unas 50 sectas conocidas”. Y “la época privilegiada para su implantación en España fue la década de los años 70, especialmente en su segunda mitad, coincidiendo con la implantación de la democracia y de las libertades”, FRANCISCO AZCONA SAN MARTÍN, *Las sectas en España*. Cuadernos de realidades sociales, nº 35/36, o.c., 54. La Constitución de 1978 y la ley de libertad religiosa de 1980, no diferencian a los españoles por sus creencias religiosas. Las sectas pueden, pues, desarrollarse en nuestro país, siempre que no atenten contra otros derechos fundamentales (libertades públicas, salud, moralidad pública...).

147. Cfr. Julián GARCÍA HERNANDO, *El fenómeno de las sectas*. Cuaderno de realidades sociales, nº 35/36, o.c., 28-29.

vende comunidad y significado a un precio extraordinariamente alto: la ciega renuncia al propio yo”¹⁴⁹.

Teniendo en cuenta todo lo dicho se comprende que los individuos más propicios para ser víctimas de las sectas son personas desvinculadas de las familias, descontentas de la sociedad en que viven, con sentimientos de marginación, sin relaciones sociales, con crisis afectivas y espirituales, decepcionadas del catolicismo institucional, etc. Objeto especial del celo proselitista de las sectas son los jóvenes con problemas sociales, inadaptados familiarmente, con crisis psicológicas propias de la maduración de la personalidad, etc.

Es difícil enjuiciar este complejísimo fenómeno que hemos llamado “la venganza de lo reprimido”. Pero de un modo muy sucinto coincidimos con H. Küng cuando escribe: “La verdadera humanidad es de hecho (...) el presupuesto de la verdadera religión; la humanidad es la exigencia mínima que se plantea a todas las religiones. Las religiones que no realizan en sí mismas los derechos humanos no tienen ya credibilidad”¹⁵⁰.

Desde esta óptica crítica, también podemos decir que si el reto con el que se enfrentó la teología moderna fue la defensa de la fe en una época donde ésta parecía declinar, el reto con el que se enfrenta la teología postmoderna es interpretar, a la luz de la fe, este resurgir de lo religioso, que no sólo se concreta en ese retorno “calidoscópico” de lo sagrado, al que acabamos de aludir, sino también en las prácticas que provienen de la “periferia” de la cristiandad¹⁵¹. Prácticas que pueden ayudarnos a asumir la crítica

148. CEIS, Edelwis, Agora, Arco Iris, Niños de Dios...

149. ALVIN TOFFLER, *La tercera ola*, p. 434; citado por OVIDIO CALLE, *Las sectas en un mundo secularizado*. Cuadernos de realidades sociales, nº 35/36, o.c., 96. Los problemas creados por las sectas en nuestro país han llevado a la creación de una comisión parlamentaria para su investigación, y a la instrumentalización de medidas judiciales. “Las tres grandes razones de la acción contra las nuevas sectas han sido: 1) la destrucción de los vínculos familiares y sociales que en muchos casos acompañan al ingreso de los candidatos; 2) la amenaza al sistema dominante de valores que muchas nuevas sectas representan; y 3), y de una forma especial, la explotación y, en algunos casos, profundo deterioro de la persona humana”, J. GONZÁLEZ-ANLEO, *El zoco del espíritu*, o.c., 118. Aunque no todas las organizaciones y movimientos religiosos presentan estos rasgos y características tan claramente. Algunos, por ejemplo, están más próximos a las Iglesias oficiales, buscando la renovación y autenticidad espirituales. Así los lugares de renovación espiritual (comunidades evangélicas como las de Darmstad, Grandchamp, Taizé, o en España las acampadas juveniles de Silos); los movimientos de espiritualidad pentecostal o grupos carismáticos católicos y protestantes... etc.

150. H. KÜNG, *A la búsqueda de un ethos básico universal de las grandes religiones*. Concilium nº 228, o.c., 308.

151. Cfr. L. BOFF, *La fe en la periferia del mundo*. Sal Terrae, Santander, 1981. “En 1900 el 77% de católicos vivían en Occidente, y sólo el 23% en el Tercer Mundo o países del Sur. En 1980 el porcentaje cambia sensiblemente: el 58% viven en el tercer mundo, y el 42% en Europa y Norteamérica. Las previsiones para el año 2000 son que el 70% de los católicos vivirá en el

de la reificación del discurso metafísico, moral y religioso, que se encontraba implícita en el nihilismo nietzscheano, y en el deconstructivismo metafísico de Heidegger. El "pecado de idolatría" (dogmatismo, legitimaciones reificadoras, sacralización de lo temporal) contribuyó a que se perdiera la credibilidad en la función totalizante del metarrelato cristiano ¹⁵². Desde esta pers-

tercer mundo, y sólo el 30% en Europa y Norteamérica", José M^a MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*, o.c., 135.

152. El cristianismo occidental acabó, de modo acomodaticio, legitimando el proyecto liberal-burgués de la modernidad. "La idolatría más peligrosa no es la de las especulaciones conceptuales de Dios, sino la de los monumentos ideológicos erigidos en su nombre para legitimar instituciones, sistemas y aun proyectos culturales inhumanos o deshumanizadores", José M^a MARDONES, o.c., 117. Hoy la teología crítica sabe que la concepción de la salvación cristiana debe estar abierta a la reflexión, a la revisión crítica, y a una traducción conforme a "los signos de los tiempos" (Cfr. José M^a MARDONES, o.c., 89). A ello aludimos también al comentar (en la nota 90), "el círculo hermenéutico" que plantea el teólogo J. Martín Velasco.

En un plano más abstracto, pero del mismo modo, la crítica postmoderna a los excesos del racionalismo y del pensamiento objetivante puede ser muy saludable en la medida en que un excesivo conceptualismo obstaculiza o impide otros abordajes (estético, lúdico, místico...) de la inagotable realidad. Si nos encerramos, de un modo unilateral, en un discurso metafísico fundante y objetivador (el del principio de razón suficiente y de causalidad), podemos caer en la tentación de evacuar el misterio, y lanzarnos en brazos de la razón científica y del método positivo-explicativo. Ya hemos dicho que la metafísica del ente puede acabar haciendo que la realidad pierda profundidad, y se identifique con lo meramente empírico. El pensamiento ultrametafísico, al que apunta el último HEIDEGGER, nos puede ayudar a no olvidar nunca que nuestro hablar de Dios siempre será inadecuado e insuficiente, meramente "tentativo", y próximo a la deformación: "Hace falta recorrer los mensajes sobre Dios de la tradición y las generaciones que han ido en su búsqueda, sin poder hablar nunca de modo seguro, estable y definitivo. Se trata de una hermenéutica abierta a la presencia de Dios en las diferentes culturas y expresiones que no podrán alcanzar nunca ni la imagen, ni el símbolo, ni el concepto definitivo; un hablar "débil" sobre Dios que se sabe siempre dialectal, situado en una cultura y limitado por ella, cuando no idolátrico", José M^a MARDONES, o.c., 103. En este sentido la teología postmoderna debe ser, entre otras cosas, una teología ecuménica; es decir, una teología propulsora de un "cristianismo verdaderamente católico, universal, enraizado culturalmente en todo el mundo (...) estamos ante el amanecer de una Iglesia policéntrica y de una teología pluralista y universal", José M^a MARDONES, o.c., 135. Cfr. también H. KÜNG, *Teología para la postmodernidad*, o.c., 169-202.

Curiosamente en el discurso postmoderno puede haber implícitamente —como dice José M^a Mardones— una "propedéutica al misterio". Al pensamiento objetivante le corresponde un "yo fuerte", dominador y controlador; en cambio al pensamiento ultrametafísico le correspondería un "yo débil", "capaz de escuchar esa exhortación del ser (Absoluto) que le habla desde todos los lugares, con todos los nombres y con ninguno. Pero este yo atento, entregado al misterio inagotable de la realidad, supone una persona desasida de la avidez de control, dominio y posesión respecto al objeto (...). La apertura al misterio (...) sólo se alcanza en el desasimiento de las cosas y en el ejercicio fructivo, no funcionalista del pensamiento", José M^a MARDONES, o.c., 109-110. Ese yo desasido de sí (que no hay que confundir "con un sujeto agotado, debilitado, enfermizo y ausente del pensamiento y de la construcción de la sociedad", José M^a MARDONES, o.c., 118) se abrirá más fácilmente a la experiencia del amor y del agradecimiento como vías más eficaces de acceso al misterio. Cfr. Manuel FDEZ. DEL RIESGO, *El hombre: el animal agradecido*. Cuadernos de realidades sociales, n^o 37/38, Madrid, enero 1991.

pectiva, las comunidades cristianas de base, y los grupos comprometidos con la “teología de la liberación”, que se ubican en muchas partes, pero especialmente en América Latina, resultan muy sugerentes, más allá de sus dificultades y problemas ¹⁵³. “Ambos ponen el acento en la Biblia y afirman estar recordando a la gente el mensaje original, despojado de los errores e ídolos de la modernidad” ¹⁵⁴. La superación de una excesiva separación y aislamiento entre fe y política (sin negar, por supuesto, la autonomía de la esfera secular) puede ayudar a superar las irracionalidades y contradicciones de la modernidad. Y frente a una teología que demasiado fácilmente se adaptó al mundo moderno, la teología de la liberación nos recuerda que este mundo es precisamente la mayor blasfemia frente al mensaje de la “buena noticia” del Evangelio. Frente a una moral-pastoral intimista-individualista desentendida de los “pecados institucionales”, “la Iglesia debe hacerse política, a pesar de los malentendidos que ello suponga, si desea ser un signo suficiente de hasta dónde llega la salvación de Dios” ¹⁵⁵. La teología radical ha tenido un importante caldo de cultivo en las comunidades de base, de tal modo que una renovación profunda de la Iglesia lucha por consolidarse desde ellas ¹⁵⁶. Las comunidades de base, frente a la Iglesia burocratizada, se configuran conforme a un ethos más democrático, participativo, y sensible a los problemas de la vida real, y a las exigencias evangélicas que de ellos brotan. Vienen a ser, en su función profética, la antítesis de la privatización-trivialización moderna de la religión, bajo la que se solapa un “constantinismo religioso”.

LA POSTMODERNIDAD COMO RESISTENCIA

Como ya indicamos, esta forma de postmodernidad sigue creyendo, de alguna manera, en las posibilidades del proyecto moderno, aunque reconociendo estar necesitado de rectificación, y de ser completado en su superación. En esta onda estaba H. Küng al mantener la humanidad como la exigencia mínima de toda religión que se precie de tal. Esta postmodernidad sigue creyendo —como dice J. Ballesteros— en la razón, en el progreso y la

153. Si la teología de la liberación presupone como elemento teórico un modelo de sociedad corporativo-conflictivo es porque es el que le resulta más operativo para reflexionar sobre la sociedad en la que está ubicada la comunidad. Y “...la auscultación de los signos de los tiempos, propiciada por el Vaticano II queda en pura palabrería si no viene precedida por la analítica social”, Víctor CODINA, *Eclesiología y análisis sociológico*, en AA.VV., *Analizar la Iglesia*. HOAC, Madrid 1981, 49.

154. H. COX, *La religión en la ciudad secular*, o.c., 22.

155. H. COX, o.c., 98.

156. Cfr. L. BOFF, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Sal Terrae. Santander 1979.

democracia. Pero no es una fe ciega, sino que impone sus condiciones: "Una razón integral y ampliada que se apoya en lo interdisciplinar y trata de satisfacer las necesidades humanas fundamentales, de lo biológico a lo simbólico (...). Un progreso, como fruto del esfuerzo de la libertad humana, que parte de la convicción de que los grandes problemas de nuestro tiempo no son técnicos, sino éticos, y competen al homo qua homo. Una democracia que lejos de etnocentrismo y del relativismo, busca ante todo el respeto a lo inalienable en la persona tanto frente al Estado como frente al mercado". Todo esto supone la recuperación de una concepción de la persona que, más allá de la mera concepción liberal-individualista, y de la "máscara lúdica" postmoderna, la considera "como un ser abierto a lo real, como relación con el origen, con los otros, con la naturaleza". El hombre entonces lejos del "homonculismo" postmoderno, se experimenta no como soberano absoluto, sino como "guardián y custodio de la realidad para sus coetáneos y para los miembros de las generaciones futuras"¹⁵⁷.

Una figura representativa de esta postilustración como resistencia es J. Habermas, que cree que la causa de la Ilustración es recuperable¹⁵⁸. Esta posibilidad está sujeta a la tarea de, mediante una teoría reconstructiva, hallar el proceso racionalizador que supere las deficiencias con que ha llevado a cabo, hasta ahora, la modernidad. En la sociedad moderna, el modo de producción capitalista ha puesto límites y restricciones a la racionalización comunicativa. Hay que poner, pues, los fundamentos de una nueva reformulación del proyecto moderno, y para ello reconstruir las condiciones universales que permitan el desarrollo de la moral, y el fortalecimiento de la democracia.

Para Habermas alcanzar la unidad perdida de la razón, significa recuperar un poder de integración social gracias a la fuerza de consensualización de dicha razón. Por tanto se interesará especialmente por analizar los presupuestos racionales del proceso por el que se consigue el consenso. El diálogo argumentativo parece ser el camino para alcanzar el consenso acerca de la verdad, y de la justicia. Y ello significa la existencia de una estructura racional fundamental ubicada en el lenguaje humano. La razón técnica y la razón práctica quedarían así integradas en este nivel procedimental. Todo ello significa la existencia de unos mínimos que harían viable el discurso racional, y el entendimiento entre los hombres. Busca, pues, Habermas la reconstrucción de una razón dialogal, que permita el argumento iluminador de las solu-

157. J. BALLESTEROS, *o.c.*, 13-14 y 147.

158. Frente al "pathos del final" de la postilustración, Habermas parece identificarse con un "pathos de una ilustración radicalizada". Cfr. ALBRECHT WELLMER, *La dialéctica de modernidad y postmodernidad*. En compilación de J. Picó, *Modernidad y postmodernidad*, *o.c.*, 103.

ciones más adecuadas para los problemas con los que se van enfrentando lo hombres.

Sin acción comunicativa y sin capacidad de convivencia no es posible la vida humana. Acción comunicativa que tiene como interés, no el control y manipulación de la naturaleza, sino el entendimiento entre los hombres (interés práctico). El interés técnico y el práctico deben estar debidamente vertebrados para liberar al hombre (interés emancipativo). Clarificar esto exige una ciencia crítica que es el objeto de los desvelos de Habermas. Para este autor, en fin, el interés técnico será auténticamente racional, y el trabajo auténticamente humanizador, si están integrados y dirigidos por el interés emancipativo, y una teoría crítica que subordine la razón técnica a la razón moral y política. Digamos, por último, que en su esfuerzo por establecer las condiciones de posibilidad de una acción comunicativa, Habermas descubre una lógica de la conciencia moral, y una "ética universal dialogal" en la estructura del propio lenguaje humano, que recoge los viejos ideales de la libertad para buscar la verdad, la igualdad de oportunidades, y la justicia como eliminación de privilegios y relaciones unilaterales ¹⁵⁹.

Sin dejar de reconocer el gran mérito de un esfuerzo tan complejo como el llevado a cabo por Habermas, hay que reconocer que éste acaba componiendo una "metanarrativa" un tanto abstracta, que puede caer en los excesos del consensualismo y de la universalización. Y más allá de que él descubra ciertos valores morales como condición de la comunicación, el problema epistemológico no se puede reducir al problema del consenso, pues eso acercaría, peligrosamente, la verdad a la opinión. Y es que los criterios de validez y de verdad no pueden ser lo aceptado social y dialogalmente, sin más. Nadie duda hoy de que la discusión y el diálogo pueden ser una mediación positiva a la hora de clarificar criterios y problemas, pero no pueden ser, sin más la fuente del criterio de verdad, y la fuente de la obligación moral ¹⁶⁰. Por otro lado el hincapié en la universalización del discurso puede llevarnos a la eliminación de unas legítimas diferencias ¹⁶¹. ¿El criterio de verdad y los principios éticos no deben tener un cierto carácter supraconvencional? ¿La religión puede aportar algo al respecto? Para contestar a estos interrogantes, vamos a situar nuestra reflexión en un contexto social concreto.

159. Cfr. HABERMAS, *Conocimiento e interés*. Taurus, Madrid 1982. Idem, *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península, Barcelona 1985. IDEM., *Teoría de la acción comunicativa I y II*. Taurus, Madrid 1987.

160. Así, "las injusticias del mundo no se remedian sólo con el diálogo, requieren la aceptación de la realidad tal cual es y del esfuerzo solidario, J. BALLESTEROS, *o.c.*, 80-81.

161. Cfr. José M^o MARDONES, *o.c.*, 53; J. BALLESTEROS, *o.c.*, 80-81.

EL CASO DE ESPAÑA: LA CRISIS DE LA ÉTICA CIVIL

Abordar el problema de la secularización en la sociedad española actual, nos obliga a analizar, aunque sea brevemente, las relaciones entre la Iglesia, la sociedad civil y el Estado democrático.

Desde la sociología del conocimiento, y en términos generales, ya hemos visto que la religión cumple una importante función de simbolización de la vida cotidiana, promoviendo su legitimación o su modificación. La religión se revela como un "capital simbólico", que procura significación, incidiendo en la vida ética, política y social. Ayuda, pues, a configurar el comportamiento colectivo ¹⁶². "Estructura fundante de sentido" que ha solido legitimar y fundamentar el orden social. En este sentido ha sido "significante por antonomasia" e "instancia estructurante" que ha proporcionado una "teodicea social". De tal manera que, el orden socio-político-económico ha aparecido como querido por Dios, y la religión como una garantía metasocial. En el caso del cristianismo todo esto ha supuesto "una recepción selectiva del mensaje original" mediatizado por los intereses políticos ¹⁶³. Claro que otras veces, ha surgido una cultura religiosa con valoraciones y prácticas, apoyadas por sectores sociales no dominantes, que han cuestionado gravemente el "statu quo" vigente. Teniendo en cuenta este marco teórico, ¿qué presencia ha tenido la Iglesia en la sociedad española, y qué papel ha jugado?, ¿un papel cohesionador o desestabilizador?

Podemos decir, en términos generales, que en la historia de España que va desde la restauración monárquica en la figura de Alfonso XII hasta la muerte del general Franco y el advenimiento de la democracia, la Iglesia católica ha sido secuestrada por la derecha política. Incluso en la primera mitad del siglo XX, se prestó al juego de una derecha premoderna condenando sin paliativos el liberalismo, el anarquismo y el socialismo. En este juego ella también buscó la seguridad y las prebendas que facilitarían su labor pastoral. Los antagonismos ideológicos de esta época fueron tan radicales y extremistas, que la propia Iglesia sufrió en sus propias carnes los apasionamientos, odios, resentimientos, y reduccionismos violentadores de la realidad. Fue el precio de la identificación de la institución y de sus símbolos con los intereses de un sector social, y de la legitimación del orden por este último defendido ¹⁶⁴.

162. "La religión posee una especial capacidad para crear símbolos y signos interpretativos y manipulativos de la realidad, que la ha convertido en la primera fuerza instituyente de la sociedad", Rafael DÍAZ-SALAZAR, *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*. HOAC, Madrid 1988, 142.

163. Cfr. Rafael DÍAZ-SALAZAR, *o.c.*, 137-139.

164. Cfr. R. DÍAZ-SALAZAR, *o.c.*, 28-38.

Todos sabemos que uno de los errores más graves y de mayores costos políticos y sociales de la II República fue su manera de abordar la cuestión religiosa ¹⁶⁵. Le aportó la pérdida del apoyo de importantes sectores sociales, y que el levantamiento militar de 1936, como reacción, consiguiera fácilmente el apoyo de la jerarquía eclesiástica; apoyo que culminaría en el nacional-catolicismo del régimen dictatorial. La Iglesia —Institución se convirtió en el aparato ideológico del Estado, y la religión cristiana en la “religión civil” legitimadora del régimen ¹⁶⁶.

No obstante, en el tardo-franquismo, la Iglesia fue experimentando un cambio de actitud que le llevó, en algunos de sus sectores, a una crítica deslegitimadora del régimen ya decadente. Crítica que se concretó en un cuestionamiento de la teología integrista, de la política autoritaria, y en el desarrollo de una nueva sensibilidad por el ecumenismo y los derechos humanos. Este cambio vino propiciado por una serie de circunstancias y factores que muy bien señala José M^a Mardones: “...el cambio generacional, el notorio incremento económico y educacional, la salida al extranjero de jóvenes clérigos y las aperturas religioso-culturales que propició el concilio Vaticano II, el boom del turismo y el clima cultural y político de los años 60 y primeros 70”. En la primera asamblea Nacional Conjunta de sacerdotes y obispos de 1971, la Iglesia española tomó postura por la reforma del Vaticano II, y “De legitimadora del sistema pasa a ser crecientemente legitimadora del cambio del sistema”. En el tardo-franquismo “los espacios eclesiales” fueron “lugares de reunión y expresión de la oposición al régimen”, pero con la transición a la democracia y la legitimación de los partidos y sindicatos las organizaciones religiosas perdieron este papel ¹⁶⁷.

La neutralidad política que adoptó la Iglesia con el estreno de la democracia facilitó que el cambio político fuera pacífico y menos traumático ¹⁶⁸. A su vez la aconfesionalidad de los partidos y de la vida política ayudó a que la

165. Cfr. FRANCÉS LANNON, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España 1875-1975*. Alianza Universitaria, Madrid 1990, 203-234. Entre las medidas que se establecieron caben destacarse las siguientes: disolución de la compañía de Jesús, prohibición a los religiosos de ejercer la función docente, retirada a la Iglesia para la ayuda del Estado, etc. Junto a ello la incapacidad del gobierno para controlar el orden público (quema de conventos, asesinatos de sacerdotes y religiosos).

166. Cfr. R. DÍAZ-SALAZAR, *o.c.*, 39ss. Carlos PEREDA y Miguel Ángel de PRADA, *Proyecto de análisis sociológico de la Iglesia española*, en AA.VV, *Analizar la Iglesia*, *o.c.*, 81.

167. José M^a MARDONES, *La desprivatización del catolicismo en los años ochenta*. Rev. Sistema, n^o 97, Madrid, julio 1990, 124 y 125. Cfr. también R. DÍAZ-SALAZAR, *o.c.*, 66, 108, 110.

168. En la homilía que el Cardenal Tarancón pronunció con motivo de la Misa que ofició en ocasión de la proclamación de Juan Carlos I como rey de España (27-11-1975), insistió en la necesidad de “la independencia y neutralidad de la Iglesia y se planteó la necesidad de nuevas estructuras político-jurídicas y sociales que favorecieran la participación política y la defensa y el respeto de los derechos humanos”, R. DÍAZ-SALAZAR, *o.c.*, 112.

religión dejase de ser un elemento de división. De tal modo que actualmente ser católico no significa ya ser necesariamente de derechas, ni el ser de izquierda implica por fuerza ser anticatólico¹⁶⁹. En este sentido, la Iglesia ha asumido un "retraimiento institucional respecto de la política", que es lo que Jose M^a Mardones llama la "privatización del catolicismo". Ello unido a la "estrategia de la mediación" o presencia de los creyentes en la sociedad como "fermento", coadyuvó a la menor visibilidad social del catolicismo¹⁷⁰. Esta privatización casaba muy bien con el establecimiento de un estado aconfesional y con el espíritu de la secularidad.

No obstante, actualmente, se abren ciertas tensiones y fricciones entre la Iglesia y el Estado que, a mi modesto juicio, tienen como telón de fondo por un lado, la necesidad de que la Iglesia acabe de asumir el carácter laico de la política estatal, y por otro que el Estado asuma el carácter no exclusivamente privado del hecho religioso. La Iglesia tiene que aceptar la nueva situación secular, caracterizada por "el pluralismo sociocultural como fuente de un ordenamiento social no vinculado a una sola magnitud cosmovisional"¹⁷¹; pero por contraposición, el Estado tiene que aceptar de manera limpia y honesta la autonomía de la sociedad civil, para de esta manera dispensar un tratamiento adecuado a los grupos e instituciones que en ella se desenvuelven; entre ellos, la Iglesia católica. Esta última reivindicación se asienta además, en un principio fundamental: "El Estado debe ser neutral en la configuración ideológica de la sociedad. (...). El Estado no debe hacer lo que puede ser realizado por los grupos sociales. (...). La sociedad es algo más que el Estado, y aquella no puede ser modelada únicamente por éste, porque entonces estaríamos ante un totalitarismo"¹⁷². Sólo de esta manera podrán

169. Valgan como datos significativos los siguientes: en las elecciones generales del 82, el voto del PSOE con relación a su religiosidad se distribuyó así: 5% de muy buenos católicos; 17% católicos practicantes; 29% no muy practicantes; 27% no practicantes; 15% indiferentes; 4% ateos. Y en el voto comunista: 4% muy buenos católicos; 4% católicos practicantes; 28% ateos. Cfr. R. DÍAZ-SALAZAR, *o.c.*, 82 y 85.

170. La Iglesia española se opuso a la idea de apoyar un partido confesional, "pues ningún programa de partido agota o se identifica con el Evangelio". "Ningún sistema social o político puede agotar toda la riqueza del espíritu evangélico. Por otra parte, ni se podría hablar de un programa o ideología única, exigida por la fe cristiana", R. DÍAZ-SALAZAR, *o.c.*, 55 y 61. Valoración en perfecta sintonía con la secularidad que en el presente trabajo hemos propuesto. Esto no quita para que haya opciones fundamentales, desde la fe y la ética, que puedan implicar ciertos rechazos y preferencias. La estrategia de la mediación alude al "estilo de presencia pública que los cristianos más comprometidos con el cambio de régimen instauraron en la democracia. Un trabajo mano a mano con todos, creyentes o no creyentes, a fin de construir una sociedad más libre, justa e igualitaria", José M^a MARDONES, *La desprivatización, oc.*, 130.

171. R. DÍAZ-SALAZAR, *o.c.*, 53.

172. R. DÍAZ-SALAZAR, *o.c.*, 58-59.

canalizarse e institucionalizarse las posibles tensiones que surjan entre la Iglesia y el Estado como instituciones reguladoras de los procesos sociales, que influyen en la configuración socio-cultural y ética de la sociedad pluralista.

La Iglesia no puede olvidar que ya no detenta el monopolio de la moral cívica. En el ágora pública donde intenta hacerse oír, hay ahora otras voces. Y “a este cambio estructural corresponde un cambio radical en la legitimación de los valores cívicos que amasan la solidaridad común, básica para el funcionamiento y sostén de una sociedad”. Ahora parece imponerse un método “habermasiano”: “...será, en principio, la libre discusión y la capacidad persuasiva de las razones acerca de las aportaciones de una u otra solución las que diriman los problemas en el campo de la ética cívica y los valores”¹⁷³. La religión es ahora una tradición más que deberá luchar para que su voz se oiga. Pero en un contexto pluralista, democrático y respetuoso, del que deberán salir consensos básicos, que alcanzarán su última objetivación en la legislación del Estado. Una legislación que deberá dejar un margen para la intimidad y libertad de conciencia, y respetar los derechos humanos. (Pensemos en temas tan polémicos como el divorcio, el aborto, la LODE, etc...). El sujeto ahora tendrá que negociar su identidad en cada situación con muchos significantes, teniendo que elegir entre universos simbólicos en pugna, complementariedad y contraste. La conquista de la propia identidad y de un compromiso de vida quizá sea ahora más difícil e inseguro, pero también probablemente más abierto, rico, auténtico y maduro.

Ahora bien, lo que el Estado no puede hacer es pretender una despolitización absoluta de la religión, de tal manera, que ésta enmudezca ante determinados comportamientos del gobierno, o cualquier otro poder del Estado. Desde su denuncia profética, la Iglesia no puede renunciar a su función crítica, aunque ello sea dentro del pluralismo y el respeto mutuo. Esto además sería socavar la autonomía de la sociedad civil, pieza clave de la democracia.

Es cierto que en la década de los 80, y especialmente en los últimos años, la jerarquía eclesial ha señalado con preocupación que la “estrategia de la mediación” no ha dado los frutos evangélicos deseados, y que el partido en el gobierno (PSOE) ha ejercido un plan premeditado para procurar la descristianización de la sociedad española. El PSOE, bajo el modelo del progreso y el estado del bienestar, ha fomentado una cultura de la in creencia, de la búsqueda a cualquier precio del bienestar material o consumismo acrítico, una exaltación de la libertad y el individualismo irresponsables (permisividad sexual, relativismo moral, pragmatismo vulgar, etc...).

173. José M^o MARDONES, *La desprivatización, o.c.*, 126.

Todo ello, además, sometido, a nivel político, al dirigismo del partido del gobierno ¹⁷⁴. Ante esta situación, un sector de la Iglesia española desea recuperar espacios públicos para la religión, a fin de evitar este secularismo creciente. Hay que recuperar la presencia institucional cristiana (prensa, TV, escuela, universidad, sindicatos, etc.). Esta tendencia implica, pues, una “desprivatización del catolicismo”, que se identificaría con “una repolitización de la religión y la esfera de la moral privada, y una remoralización de la cultura y la esfera pública” ¹⁷⁵. Lo malo es que hay muchos síntomas que nos hacen pensar que si esta repolitización se lleva a cabo, la Iglesia terminará legitimando e identificándose con “los valores y tendencias de la derecha española”, ya que se centra especialmente en el triángulo “sexualidad, propiedad, escuela, que apunta a los peligros procedentes de abusos y desorientaciones de la izquierda, pero que observa menos las raíces de tales males en la derecha y olvida, en general su enraizamiento en los valores del sistema capitalista” ¹⁷⁶.

Pensamos que la estrategia de la mediación es necesaria y acorde con la asunción de la secularidad, tal como la hemos planteado en este trabajo, en el seno de la sociedad secularizada. Si los frutos de esta estrategia no han

174. La política desarrollada por el PESOE no ha significado un cambio de sistema económico, sino la simple sustitución en el poder para consolidar la democracia capitalista, con ciertos ribetes de inquietud social. Y esto lo ha intentado legitimar con una pretendida superioridad moral, que le ha llevado a despreciar olímpicamente toda crítica constructiva proveniente de la oposición parlamentaria. En su prepotencia ha identificado el régimen democrático con la mayoría que el partido detenta y con su política. (Cfr. Juan J. LINZ, *La quiebra de las democracias*. Alianza universitaria, Madrid 1987, 49 y 67). Esta actitud reificadora fomenta el autoritarismo, el oportunismo, el vulgar pragmatismo, e incluso la corrupción más descarada. Es significativo en este sentido, que la profesora Victoria Camps, en su último libro, haya propuesto la recuperación de virtudes como la solidaridad, la responsabilidad y la tolerancia, entre otras, con el fin de revitalizar la democracia, *Virtudes públicas*. Espasa-Calpe, Madrid 1990. (Obra sugerente, aunque, a mi modesto juicio, falta de una mejor fundamentación antropológica y epistemológica). Esta degradación de la vida política implica que la crisis no es sólo del modelo económico, sino también de legitimación, esto es, de valores culturales y sociales. Urge, pues, el desarrollo de un ethos democrático que ayude a superar la práctica elitista-partidista de la democracia. Más allá de una simple votación manipulada y dirigida hace falta una participación "que ponga su empeño en el diálogo anterior a la toma de las decisiones, y en las condiciones del mismo, y en la búsqueda de mecanismos por los que todos los afectados por una decisión puedan influir en ella", Adela CORTINA, *El ethos democrático: entre la anarquía y el Leviatán*, en AA.VV., *Sociedad civil y Estado*, o.c., 96. Un ethos que iría presidido según esta autora, por el principio de la universalización o autonomía de la voluntad como supremo principio de la moralidad; es decir que iría presidido por la capacidad legisladora del diálogo, que precedería a la toma de decisiones que afectan a los niveles morales (públicos y privados) que lo requieran.

175. José M^a MARDONES, *La desprivatización*, o.c., 128. Pensemos en Comunión y Liberación, las comunidades neocatecumenales, el Opus Dei, etc.

176. José M^a MARDONES, *La desprivatización*, o.c., 133.

sido los deseados, probablemente y en alguna medida, seamos los propios cristianos los culpables (pecado de omisión), acostumbrados como estábamos a una sociedad donde la fe y los valores religiosos se daban por supuesto.

Ello no quita para que en determinadas circunstancias pueda ser conveniente una “estrategia de la presencia”; posibilidad que queda legitimada desde la autonomía de la sociedad civil, pieza clave, como ya hemos dicho, del orden democrático. Quizá la combinación de ambas estrategias fomente el diálogo intraeclesial y el debate postconciliar. Diálogo que evitaría las falsas identificaciones y los compromisos acomodaticios, y que ayudaría a no olvidar la incompatibilidad entre el ethos evangélico y el modelo capitalista-consumista, en la que ha hecho tanto hincapié la “teología postmoderna”.

Ahora bien, ¿ante esta desmoralización y crisis de la ética civil qué puede aportar la fe cristiana?

¿Cómo puede ella ayudar a la configuración de la sociedad?

La fe cristiana aporta ¹⁷⁷:

—*Una memoria*, que está relacionada con la dinámica imagen bíblica del mundo, de la que hablamos al referirnos a las raíces judeo-cristianas de la secularización. La historia de la salvación no es diferente de la historia terrena de los hombres. Frente al eterno retorno y el presentismo estético post-moderno, que hiere de muerte la herencia del pasado, ayuda a mantener la idea del progreso que implica una manera de entender la relación del pasado con el futuro. El cristianismo auténtico ofrece “un horizonte último de sentido que incluye un saber del origen como amor, y un saber del destino como amor acogedor, y entre uno y otro aparece la historia como espacio de una libertad y enclave de un destino propio” ¹⁷⁸.

—*Un sentido*, por lo tanto, de la marcha de la historia y del quehacer del presente. Por muchas veces que hayamos sido infieles al proyecto de la salvación, el Evangelio es continua llamada a la conversión y al compromiso de una fe interpretada por las mediaciones socio-históricas.

—*Una recuperación del sujeto humano*, que a pesar de haber sido redescubierto por el humanismo moderno, volvió a ser olvidado en función de otras instancias ¹⁷⁹.

177. Cfr. Antonio DUATO, *Aportación cristiana a la generación de una nueva sociedad civil*, en AA.VV., *Sociedad civil y Estado*, o.c., 99ss.

178. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La gloria del hombre*, BAC, Madrid 1985, 189.

179. "...el judaísmo afirma que es inherente a todo ser humano una dignidad inalienable que podría entenderse como una función de dos temas religiosos estrechamente relacionados. Uno es la asombrosa afirmación de que Dios creó el ser humano a su propia imagen. (...) hay algo en cada ser humano que se identifica con la fuente absoluta de los valores en el universo. Una creencia aún más audaz (...) es la convicción religiosa, fundamental en el judaísmo, de que

—*Una resistencia ética*. El compromiso cristiano puede ayudar a remoralizar la sociedad civil, que no podrá subsistir sin un fundamento ético. La convivencia humana requiere para su viabilidad un ordenamiento jurídico que, en último término, descansa en unos valores fundamentales y consensuados. Valores y principios que deberán componer la ética civil. Por esta última entenderemos "el conjunto de ideales últimos, de valores intermedios y de normas particulares a través de los cuales un pueblo vive su destino como humano, logra una identidad histórica y realiza una misión dignificadora en el mundo" ¹⁸⁰. Esta nueva moral cívica, que salvando prejuicios, no tendrá que ser ni cristiana ni anticristiana, deberá brotar del diálogo y el consenso de todos los ciudadanos, a través de los cauces sociales e institucionales. Es una moral que no deberá identificarse, sin más, con la del gobierno ¹⁸¹, sino que deberá ser descubierta en la interacción social y significativa, y recreada constantemente. Sólo si alcanza una cierta validez supraconvencional en sus grandes principios, se dibujará la posibilidad de que la sociedad goce de una cierta estabilidad. Este carácter incondicional debería ser la raíz última del consenso social ¹⁸².

Dios ha aceptado a los hombres como activos participantes en su obra, una relación simbolizada en antiguo término legal semítico de "alianza", E.B. BOROWITS, *La Torá y los derechos humanos*, Concilium, n.º 228, 196.

180. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El poder y la conciencia*. Espasa-Calpe, Madrid 1984, 63.

181. El Estado lo que deberá hacer es procurar la libre circulación del pensamiento, y la libertad de conciencia que promuevan el alumbramiento de dicha ética civil, y en su acción de gobierno inspirarse en ella.

182. El utilitarismo tan vigente hoy, suele fallar en un caso concreto: cuando "se exige del hombre una actuación que no le reporta en absoluto provecho y felicidad, sino que más bien puede pedirle una actuación contra sus intereses, un "sacrificio", y en un caso extremo, incluso el sacrificio de su vida", H. KÜNG, *A la búsqueda de un ethos básico universal de las grandes religiones*, Concilium, n.º 220, o.c., 298-299. Además más allá del reconocimiento de una autonomía intramundana (en la conciencia puede haber inscrita una autolegislación y experimentar una responsabilidad), hay algo que en el hombre sin religión queda sin respuesta satisfactoria. ¿Cómo fundamentar el carácter incondicional del orden moral? ¿Por qué debo obedecer el imperativo ético aunque vaya en contra de mis intereses? La razón moral puede dictar el bien de todos los hombres, pero la praxis humana fracasa en el empeño. Ni a nivel social, ni a nivel individual llegamos a cubrir todas nuestras aspiraciones y necesidades. Ya lo vio claramente E. Kant cuando advirtió que el cumplimiento del deber moral no significaba alcanzar la felicidad. Por ello, y en último término, "la dimensión categórica de la pretensión ética, el carácter incondicional del deber, no se puede fundamentar a partir del hombre, marcado por múltiples condicionamientos, sino únicamente a partir de un incondicionado: a partir de un Absoluto, que puede proporcionar un sentido trascendente y que abarca y penetra al hombre individual, a la naturaleza humana e incluso a toda la comunidad humana", H. KÜNG, o.c., 303. Esto es en verdad, un postulado de la razón práctica, una exigencia de racionalidad que deberá llevarnos a una aceptación razonable y confiada. "Al menos para las religiones proféticas, el judaísmo, el cristianismo y el Islam, lo único incondicionado en todo lo condicionado, que puede fundamentar el carácter incondicional y universal de las exigencias éticas es ese fundamento y apoyo pri-

Esta ética civil no podrá agotar las experiencias éticas de cada individuo o grupo particular, pero será la base de un proyecto concorde de convivencia. Como indica Olegario González de Cardedal, esta moral civil deberá alumbrarse entre dos límites; unos "mínimos morales" sin los cuales la sociedad no podría perdurar porque se destruiría a sí misma, y los "máximos morales" que son aquellas exigencias que los distintos grupos presentan haciéndolas derivar de la especial experiencia religiosa, ética o estética que ellos viven y practican con especial dedicación. Esta moral como lugar geométrico y equidistante de aquellos máximos y mínimos, no es teóricamente fijable y variará de acuerdo con la intensidad con que los individuos y los grupos humanos se desborden más allá de sí mismos, "al servicio del común proyecto social". La ética civil deberá significar, por tanto, la conquista por parte de la sociedad civil de un "punto de confluencia histórica y de convergencia teórica en que los grupos humanos pensantes, activos y desiderativos, las llamadas minorías de sentido, de acción y de utopía, coinciden fundamentalmente al pensar lo humano y al proyectar su realización social en el tiempo" ¹⁸³. Y los máximos morales serán los puntos de referencia que le servirán a la ética civil para su continua revisión y perfeccionamiento. Entre éstos se encuentra el ethos evangélico, del que podemos destacar:

El valor absoluto de la persona, que no deberá ser nunca medio sino fin. Esto exige; la denuncia de todas aquellas situaciones que impliquen la explotación y alienación material y espiritual del hombre; el rechazo del determinismo fatalista y de toda manipulación del sujeto; y el reconocimiento de la libre y responsable creatividad humana en la historia.

Primado del ser sobre el tener, que condenará todo consumismo y productivismo acrítico, y a ultranza.

"Preeminencia de la ágape sobre el logos" (Ruiz de la Peña). Esto exigirá el rechazo de toda razón unidimensional empobrecedora en la tarea de desentrañar toda la riqueza de la realidad. Frente a ello, procurar compatibilizar la racionalidad con la necesidad y posibilidad de comunicación con el Misterio.

—*Y una utopía*, sin la que no es posible el progreso y la crítica constructiva. Sólo desde la utopía (como lo posible aún no realizado), se puede animar los movimientos sociales y la acción política.

Manuel FERNÁNDEZ DEL RIESGO
 Profesor Titular de Filosofía del Derecho,
 Moral y Política. Universidad Complutense

migenio, esa meta primigenia del hombre y del mundo que llamamos Dios", H. KÜNG, *o.c.*, 303. Es precisamente esa fundamentación última la que hace posible la autonomía del hombre. La teonomía es garantía de la autonomía humana, y sólo si se supera el horizonte de la finitud adquiere sentido pleno el deber y el amor que experimenta el hombre.

183. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El poder y la conciencia*, *o.c.*, 70 y 71.

Tecnología y sociedad: Impacto de las nuevas tecnologías en la sociedad actual

I. INTRODUCCIÓN

II. TECNOLOGÍA Y SOCIEDAD: UNA REFLEXIÓN CRÍTICA

1. La justificación del progreso científico: de la "verdad" decimonónica a la "eficacia" de la tecnología operativa. Siglos XIX y XX.
2. Nuevas tecnologías y sociedad: retrato de una influencia
 - El desafío educativo.
 - El desafío industrial.
3. Caracterización de la tecnología moderna.
 - operatividad.
 - Impacto social y ecológico.
 - Carácter social: realización comunitaria.
 - Independencia sobre los individuos y crisis psicológica.
4. Puntos de partida de un planteamiento crítico y reflexivo.
 - La falsedad del ideal del "progreso" como realización de las potencialidades del hombre y de la historia a través de la Ciencia y de la Técnica.
 - La beligerancia de la ciencia y la tecnología: falsedad de su supuesta neutralidad y autonomía.
 - Interacción tecnología-sociedad.
 - la cuestión del fin: volviendo a Aristóteles...

III. REFLEXIÓN HISTÓRICO-SISTEMÁTICA SOBRE LA TÉCNICA.

1. La reflexión de los ingenieros sobre la tecnología
 - Ernst Kapp
 - P.K. Engelmeier y la tecnocracia
 - Friedrich Dessauer y la defensa de la creatividad tecnológica.
 - La perspectiva analítica y la reflexión de los ingenieros alemanes actuales: Simón Moser, Hans Lenk, Alois Hüning, Günter Rophol, Hans Sachsse, Friedrich Rapp.

2. La reflexión de los filósofos sobre la tecnología
 - Lewis Mumford: el mito de la máquina
 - José Ortega y Gasset
 - Martin Heidegger

IV. CONCLUSIÓN

1. La crítica del supuesto teoricista de la neutralidad de la ciencia.
2. La evolución de las nociones claves de la ciencia bajo el impacto de las nuevas tecnologías.
3. Las cuestiones éticas y la necesidad de un fin.

I. INTRODUCCIÓN

En este trabajo nos planteamos, como indica su título ("Ciencia y Técnica: impacto de las nuevas tecnologías en la sociedad actual), una reflexión sobre la interrelación entre ciencia, Técnica y sociedad. Nos motiva a ello un objetivo eminentemente operativo; dilucidar las condiciones bajo las cuales un diseño o proyecto es viable.

El porqué de esta reflexión, indefectiblemente unida a la pregunta por la finalidad y los efectos de la Técnica (sólo se puede juzgar un efecto por referencia a un fin¹, se nos presenta a cada paso en nuestra vida cotidiana: desde el ordenador de uso particular a los programas de tecnología militar, estamos inmersos en un mundo tecnológico, y los problemas que derivan del uso de la tecnología, así como los horizontes que ésta nos ofrece, nos obligan a reflexionar, desde una base rigurosamente científica, sobre las nuevas tecnologías, sobre el apropiamiento que de las mismas realiza de manera progresiva la sociedad española, y sobre los límites de tal relación.

El afán que nos anima no es exclusivamente especulador: este preguntar por la Técnica no es gratuito; se nos impone, porque necesitamos un criterio para diseñar proyectos tecnológicos, para discernir si la relación coste-eficacia-riesgo favorece una opción u otra... Este criterio no es intrínseco a la

1. "Lo más científico que hay lo constituyen los principios y las causas (...) Evidentemente es preciso adquirir la ciencia de las causas primeras, puesto que decimos que se sabe cuando creemos que se conoce la causa primera. Se distinguen cuatro causas. La primera es la esencia, la forma propia de cada cosa porque lo que hace que una cosa sea, está toda entera en la noción de aquello que ella es; la razón de ser primera es, por tanto, una causa y un principio. La segunda es la materia, el sujeto; la tercera, el principio del movimiento; la cuarta, que corresponde a la precedente, es la causa final de las otras, el bien, porque el bien es el fin de toda producción". ARISTÓTELES, *Metafísica*, Libro I, sección II. Citamos este texto de todos conocido porque nos ilumina sobre la complejidad de la realidad y porque nos da la clave para juzgar el avance tecnológico: "el bien", un "bien" que, en el caso de la tecnología moderna, no es intrínseco al desarrollo de proyectos supuestamente neutrales, sino que es relacional.

Ciencia: hoy en día no nos planteamos, al elaborar un proyecto, la "verdad" o no del mismo, sino su "efectividad", su "rentabilidad", su "operatividad", su relación con el ecosistema, e interacción dialéctica con la sociedad humana, con la cultura y con las formas de realización del hombre. Evidentemente, estos factores no se deciden por criterios propios de la elaboración científico-Técnica, sino que el juicio positivo o negativo se determina en función de intereses sociales o particulares, sobre los que cabe plantearse su "bondad" inherente... Necesitamos conocer a fondo la estructura y las consecuencias de las tecnologías que aplicamos, para no correr riesgos innecesarios, siendo esa estructura la que nos remite a la sociedad o grupo que la diseña y aplica. El proyecto tecnológico no es neutral ni se justifica a sí mismo, precisamente por ser un fenómeno social. La convicción generalizada que identifica tecnología con progreso es producto de un error de perspectiva, equivocación que analizaremos más adelante.

Buscamos un punto de partida, una base para enjuiciar, un criterio. En nuestra sociedad globalizada, el criterio ha de ser global, no puede ser patrimonio de la matemática ni de la filosofía. Algo no es bueno porque se pueda hacer, sino porque, al situarlo en el punto de interrelación de una multitud de factores, la consecuencia es positiva, no destruye ninguno de esos factores y los potencia. Precisamente es esa conciencia la que provoca la búsqueda de tecnologías "limpias", adecuadas a la estructura social y ambiental, y es esa conciencia la que anima y urge nuestro análisis.

II. TECNOLOGÍA Y SOCIEDAD: UNA REFLEXIÓN CRÍTICA

1. *La justificación del progreso científico: de la "verdad" decimonónica a la "eficacia" de la tecnología operativa. Siglos XIX y XX.*

La ciencia y la Técnica no sólo han crecido en su ámbito de aplicación, en la efectividad de los procedimientos y en la aplicación de los recursos. También ha evolucionado profundamente su status epistemológico, un status que en los últimos siglos ha influido grandemente en otras dimensiones de la cultura, como la filosófica o la artística.

Imaginemos, por un momento, la Royal Society, de la que fueron miembros Hooke y Newton, en los siglos XVIII y XIX. ¿Cuál era su afán? Pertenece a la cultura popular la reflexión de Newton sobre el carácter de las formulaciones y leyes científicas, y su frase "Hypotheses non fingo" ² sirve para ilu-

2. "Newton pretendía restringir el contenido de su "filosofía experimental" a enunciados sobre cualidades manifiestas, "teorías" derivadas de estos enunciados e interrogantes que guíen

minar nuestro camino: en el siglo XVII y XVIII la ciencia moderna se plantea descubrir cómo funciona el universo, cuáles son las leyes que lo rigen. A lo largo de los siglos XVIII y XIX esa "verdad" alcanzada, esa descripción de la realidad, es utilizada para transformar el mundo. Y esa transformación se concibe como buena, porque se basa en esa "verdad" encontrada y se concibe como "verdad encarnada, como "progreso": todos los científicos buscaban la teoría verdadera, y tanto la Ciencia como la Técnica³ gozaban de una "neutralidad" derivada de ese afán de verdad. La Ciencia y la Técnica no son buenas ni malas: son verdades necesarias... productos necesarios... del pensar humano, con la capacidad de resolver sus propios conflictos mediante más investigación y más aplicación. No se cuestionaban el salto de la necesidad teórica a la necesidad práctica de una tecnología concreta. La revolución industrial era inevitable... a la noción justificadora de "progreso" se unía la mentalidad liberal del "dejar hacer", con lo que cualquier iniciativa tecnológica campaba por sus respetos sin respetar la sociedad ni la estructura medioambiental de su entorno.

En el mundo de la cultura, el status epistemológico de que gozaba la Ciencia, (su caracterización como búsqueda neutral de una verdad necesaria y de un bien necesario), tuvo su expresión en el positivismo y neopositivismo de principios de siglo. Pero, en la perspectiva teórica, tras la crisis de los fundamentos de la Física (de la mano de la Física cuántica y el principio de indeterminación de Heisenberg), que no de sus realizaciones, cayó por tierra ese ideal. Hoy en día los científicos básicos buscan una caracterización lo más completa posible de la realidad, pero son conscientes de la posible falsedad de lo que enuncian... La puntilla a la idea del progreso basada en el avance de la Ciencia se la dieron dos elementos ajenos al discurso puramente cientifista: la Historia de la Ciencia demostró la sucesión de teorías supuestamente verdaderas y su posterior falsación, así como la relación de dependencia entre cualquier comunidad científica y la sociedad a la que pertenece; las dos guerras mundiales y la tecnología militar (atómica y bacteriológica, principalmente) demostraron la falacia del progreso basado en el mero avance técnico. Si no se orienta y controla, la Ciencia mal entendida y la Técnica mal aplicada pueden devorar a sus propios creadores... La conclu-

las investigaciones posteriores. En particular, pretendía excluir las "hipótesis" de la filosofía experimental". LOSEE, J., *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*, Madrid, Alianza Editorial, p. 100.

3. La interpretación habitual de la Técnica como "Ciencia aplicada" es agudamente criticada por numerosos científicos y filósofos, que denuncian el mito de la concepción teorcionista de una ciencia desvinculada de la realidad concreta y por lo tanto neutral... En nuestra investigación mantendremos, por el momento, la concepción tradicional.

sión sólo puede ser una: la Ciencia no es neutral, no puede serlo, se desarrolla en una sociedad concreta, puede ser falseada con el tiempo ⁴ y sus aplicaciones no son necesarias, ni controlan necesariamente sus efectos, sino que suelen obedecer a criterios económicos y de poder social. La tecnología moderna no es un bien neutral exportable sin más; hay casos concretos en los que resulta muy perjudicial y representa un "retroceso". Un ejemplo concreto lo tenemos en la aplicación de la genética a la agricultura en el Tercer Mundo ⁵.

Todo esto nos conduce a plantearnos la pregunta por la Tecnología no desde el patrón de "verdad" (con sus secuelas justificacionistas), sino desde el patrón de "operatividad", de "efectividad", una efectividad que no es "neutral" y sobre la que hay que decidir, partiendo de criterios de eficacia y riesgo que tengan en cuenta las características propias del hombre, sus posibilidades de realización, las circunstancias histórico-sociales, la preservación del ecosistema, la tendencia de los sistemas económicos y de poder a sustituir los intereses del hombre concreto por los suyos propios, etc. El tecnólogo adquiere una nueva dimensión, crítica y ética, que debe guiar su investigación tecnológica. La pavorosa destrucción del medioambiente y la supeditación del individuo a la publicidad creadora de falsas necesidades que perpetúan el sistema nos urgen a desarrollar una propuesta alternativa que parta de la lógica propia del avance tecnológico y de las necesidades humanas. Volvemos a la cuestión del "fin", a la cuestión aristotélica. Nuestra investigación pretende desbrozar parte del camino.

2. *Nuevas tecnologías y sociedad: retrato de una influencia*

Hemos constatado cómo, al entrar en crisis la noción de "verdad" que sostenía el desarrollo de la Ciencia moderna, otros aspectos hasta entonces ocultos han visto la luz, alcanzando los riesgos y fracasos de la tecnología

4. Cfr. KUHN, T.S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, F.C.E. 1987.

5. "Sólo por consideraciones energéticas, resulta imposible exportar intacta la agricultura mecanizada norteamericana al resto del mundo. Este sistema es el modo de producción alimentaria más caro, en términos energéticos, que jamás se haya empleado. De emplearse para alimentar al mundo entero, absorbería casi el 80 por 100 de consumo energético anual total del globo (...). El desarrollo basado en tecnologías intermedias o apropiadas implica un compromiso con procesos de producción de consumo energético bajo en vez de alto, materiales reciclables en vez de nuevos y recursos renovables, en vez de no renovables. Ejemplo de tecnología apropiada es la utilización de la fuerza de bueyes en lugar de tractores, que está siendo considerada hoy en día como posible alternativa a la tecnificación en la India (...). Este ejemplo sugiere que, en países mal dotados con fuentes de energía industriales, el proceso de desarrollo tendrá que llevarse a cabo, en buena medida, mediante una administración más equitativa y eficiente de las infraestructuras existentes y no mediante la introducción de una base tecnológica nueva".

moderna el rango de elementos decisivos a la hora de enjuiciar, formular y promover el desarrollo tecnológico, o más bien la imagen que se tiene de él. El avance científico no es un bien en sí mismo: ha de orientarse, y lo hemos de hacer investigando tanto la lógica de las formulaciones tecnológicas como su interacción con el medio natural y social.

Las nuevas tecnologías configuran nuestra sociedad actual; sólo desde ellas es posible elaborar un proyecto continuista o alternativo a las carencias de ésta, y sólo desde las necesidades de la sociedad podemos encauzar el "progreso" tecnológico. Al establecer una relación dialéctica entre ambas, la razón crítica, instancia mediadora y capaz de un juicio equilibrado, vuelve por sus fueros... Es la única alternativa frente a los desafíos que nos plantean tanto la Técnica como la Sociedad contemporáneas. Acerquémonos, pues, a nuestra sociedad tecnológica:

—*El desafío educativo*

La incorporación del ordenador, de los medios audio-visuales y de las Técnicas educativas más avanzadas, van creando en los jóvenes (y por consiguiente en el conjunto de la sociedad) una peculiar mentalidad, distinta de la conformada por la educación clásica de los años 50. Todavía están por estudiar los efectos que produce, en las capacidades del niño, el uso sistemático del ordenador como medio de aprendizaje; junto con los elogios más elevados se oyen voces de alarma que acusan un descenso de imaginación y de actividad creativa en el niño, acostumbrado a pensar en secuencias lineales, esquema característico del ordenador que utiliza como herramienta de aprendizaje: la lógica propia de los sistemas informáticos supone una estructura en la que ha de involucrarse el alumno, imponiendo un proceso lineal de suma y recomposición de datos, a partir de unas claves precisas de información y proceso de datos. El efecto sobre la imaginación, la creatividad y la efectividad, hoy por hoy, no se ha analizado con seriedad desde una perspectiva global, pero hay estudios desesperanzadores sobre aspectos concretos... Esto no quiere decir que la televisión, el vídeo o el ordenador sean instrumentos perjudiciales, sino que está por estudiar el efecto que producen a largo plazo. Pongamos tres ejemplos:

1. El conocimiento y, por tanto, la educación y la enseñanza se vertebran cada vez más en torno a las nuevas tecnologías de la información. Por ello, el sistema educativo ha de adaptarse a las potencialidades que ofrecen

HARRIS, M., *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza Universidad 1986, pp. 379-383. La "promesa" de las "nuevas tecnologías" tiene sus límites, y no podemos ser incautos: en su aplicación prudente nos jugamos nuestra propia supervivencia.

dichas tecnologías si se quiere que sirva para formar a las personas que han de vivir en un mundo en cambio constante y acelerado. No considerar esta tecnología desde el punto de vista educativo impedirá innovar consciente y planificadamente y hará que se malogre el capital de información científica, Técnica y profesional disponible. Por el contrario, el aprendizaje de y sobre las tecnologías de la información permitirá, desde las primeras etapas escolares, la armonización del proceso educativo. Está en juego el ajuste del sistema educativo con el cambio social en su conjunto ⁶.

2. Para poder considerar que el aprendizaje electrónico puede ser efectivo hay que aclarar primero una serie de conceptos excesivamente optimistas (estos medios de aprendizaje se basan en una fuente que irradia luz): 1) concepto: la televisión y las nuevas tecnologías transportan grandes volúmenes de información, pero la mente humana no puede ser confundida con los vehículos de información. Sólo cuando aquélla los requiere pueden éstos producir la información deseada. 2) Concepto: la televisión educativa es superior al maestro que enseña en un aula de forma tradicional. Las experiencias de Somoa y El Salvador arrojaron índices muy por encima de lo deseable de fracaso escolar, se daba un descenso de los rendimientos escolares según se iba introduciendo, puesto que la mayor atención a la acción desarrollada en los programas educativos de la televisión no indicaban una mayor comprensión ni retención. La televisión es un medio básicamente informativo y no cognoscitivo, por ello no puede ser el vehículo fundamental o exclusivo del aprendizaje, aunque sí auxiliar. De todo esto se deduce que las nuevas tecnologías se pueden aplicar en el aprendizaje, pero conociendo y teniendo en cuenta el funcionamiento de la percepción humana ⁷.

3. La televisión educativa no consigue contrarrestar la acción perjudicial de la TV de consumo. No hay formas de probar que las generaciones que han crecido con la TV sean más altas, más inteligentes, más maduras o más responsables que sus predecesoras. En 1972, aparece un primer informe sobre TV y violencia y, partir del 78, comienzan a hacerlo estudios, libros y artículos que ponen de relieve la influencia nefasta de este medio en los niños. La TV anula el pensamiento, ya que sólo busca imágenes y sonidos. Disminuye la capacidad de atención y el vocabulario se empobrece hasta niveles de subnormalidad. Los dirigentes de la TV han prescindido de cualquier norma ética. Saben que son un poder y se defienden de las acusaciones con la callada por respuesta. La aparición del vídeo, que en un principio

6. Cfr. BERNAL CRUZ, F.J., *La extensión tecnológica del conocimiento*, Ed. Universidad Complutense 1985.

7. EMERY, M., *¿Otra apasionante revolución del aprendizaje? Réplica a C. Kupisiewicz y a M.A. White*, Ed. Universidad nacional de Australia 1985.

parecía la alternativa liberadora ante la tiranía de la TV, no ha conseguido cambiar las cosas. No obstante, la TV sigue siendo, potencialmente, una importante herramienta para los educadores ⁸.

¿Qué podemos concluir de estas tres radiografías de la tecnología y la educación contemporánea? Yo creo que la reflexión más importante es la siguiente: no se puede hablar de la tecnología en "abstracto"; lo que tenemos son proyectos tecnológicos concretos, necesarios porque la sociedad no puede prescindir de ellos (como exponíamos en el n° I), con unos límites específicos que eliminan toda esperanza soteriológica o mítica en su capacidad de potenciación del hombre (como exponíamos en el n° II), y que obedecen a finalidades extra-tecnológicas, ya sean ideológicas o económicas, cuyo "fin", valga la redundancia, no es el crecimiento humano (como exponíamos en el n° III).

El lugar desde el que podemos cuestionar el "progreso tecnológico es precisamente ese supuesto "progreso" en sus encarnaciones concretas: el análisis del mundo de la enseñanza nos revela el carácter relacional y social de la Técnica, y la naturaleza "a-Técnica" de sus fines. Pero no es sólo en este campo: tras los sucesos acaecidos en el siglo XX, todos somos conscientes de que el avance científico no es tal en muchos casos (recordemos la bomba atómica o la guerra bacteriológica), ni es neutral (está al servicio de diversos poderes que lo alientan y financian), ni, por supuesto, es altruista; la importancia fundamental a la hora de decidir la viabilidad o no de un proyecto concreto suele ser la económica..., aunque es discutible si es "económicamente" rentable destruir el ecosistema. Como pueden ustedes observar, esta última afirmación nos sitúa en un campo distinto al de los proyectos puntuales, en un campo distinto al de la Ciencia y la Técnica: nos sitúan en el campo de la conciencia humana, del proyecto humanizador y de los límites que ha de imponer a sus potencialidades en virtud de sus fines (fines no sólo teóricos, sino de pura supervivencia)... ¿Cuáles son esos fines? Espero que todos estemos de acuerdo en las palabras "paz", "justicia social", "prosperidad", "cultura", "capacidad de comunicación", "creatividad", etc.

En la labor educativa debemos plantearnos tanto la lógica y los límites específicos de las nuevas tecnologías como las necesidades de realización del hombre, para conjugar conscientemente ambos factores, tecnología y humanidad. Nos ubicamos en un horizonte crítico, en el que se ventilan las grandes cuestiones del progreso histórico, un horizonte que parte de la Tecnología y sus aplicaciones, que se vuelve reflexivamente a analizar su origen

8. Cfr. MALLAS CASAS, S., *Ética y pedagogía en el vídeo*, Ed. Universidad de Barcelona 1987.

tecnológico y social, y que a la luz de lo propiamente humano se reorienta en otra dirección. Éste es el gran reto de la sociedad post-industrial: elaborar un planteamiento crítico y realizar propuestas orientadoras. Si nos abandonamos a la dinámica del "avance" tecnológico, debemos ser conscientes de que no nos abandonamos a una "verdad" que se hace realidad en el curso necesario de la historia, sino que nos abandonamos a una dinámica de poder y de dinero que no respeta sino su esencia, el poder y el dinero. Tenemos un ejemplo en la TV: sólo les interesa que se vea y se compre.

—*El desafío industrial*

Las nuevas tecnologías son importantes para la industria, y su aplicación efectiva define las posibilidades de progreso y de competitividad de un sistema industrial concreto. Más aún, no sólo dinamiza la actividad productora, sino que modifica sustancialmente el producto, que se ajusta cada vez más a los patrones señalados como óptimos por los agentes tecnológicos.

Pero, precisamente por su gran influencia configuradora, la tecnología nos ofrece un lugar desde el cual acercarnos a la realidad fabril contemporánea, una perspectiva privilegiada desde la que reflexionar sobre sus avances y carencias. El movimiento crítico, reflexivo, autoconsciente que nos anima en este seminario ha de apoyarse en la tecnología para analizar sus límites y el tipo de sociedad que la ha creado y que se recrea a través de ella. Al contemplar este panorama, observamos que el desarrollo industrial actual no está exento de crítica, y que se justifica de forma muy distinta a como lo hacía el crecimiento industrial de los siglos XVIII y XIX: los criterios que dinamizan la actividad productora de nuestros días no obedecen a la "necesidad histórica", ni la industrialización es ya el camino por el que se encarna el "progreso" de la humanidad (ideal justificador de la revolución industrial de los siglos XVIII y XIX). Ya nadie se cree que el "progreso" pueda identificarse con las realizaciones de la industria y la tecnología del siglo XX, ni que el progreso venga de la mano del consumo, de un bienestar sólo material, y sólo materializado tal y como le conviene al sistema (y no sólo con relación a lo material: la compulsión consumista, que se caracteriza por establecer con los objetos producidos una relación de posesión ficticia, instantánea, dependiente siempre de un nuevo mensaje publicitario y de la repetición social (aseguradora) del consumo individual como medio de afirmación personal, invade todas las dimensiones de nuestra vida, incluso las culturales...). A pesar de esto, todos seguimos consumiendo como locos, y dejamos la crítica reflexiva para los locos... Marcuse nos ofreció en su obra "El hombre unidi-

mensional" un retrato aleccionador de la capacidad integradora del sistema: hasta los críticos acaban por apuntalarlo ⁹.

Precisamente la justificación que los ideólogos de la sociedad postmoderna, o filósofos del "buen vivir", hacen de nuestro sistema de vida, no radica ya en la conciencia de una mayor realización del hombre a través de la Ciencia y la Técnica, la convicción de que ambas son la materialización de un progreso necesario, sino que su argumento fundamental es un argumento de "consumo": apelan al "consumo" como la única forma de vida posible, "sabiduría de la vida" que nos conduce por este fragmentado mundo de objetos que sólo pueden ser poseídos y olvidados ¹⁰, adoptando una postura

9. Sin entrar a discutir los conceptos básicos sobre los que edifica su crítica Marcuse, es interesante resaltar la descripción que realiza de la sociedad contemporánea; en ella descubre dos características fundamentales: "la asimilación de las fuerzas y de los intereses de oposición en un sistema al que se oponían en las etapas anteriores del capitalismo, y la administración y la movilización metódicas de los instintos humanos, lo que hace así socialmente manejables y utilizables a elementos explosivos y "anti-sociales" del inconsciente. El poder de lo negativo, ampliamente incontrolado en los estados anteriores de desarrollo de la sociedad, es dominado y se convierte en un factor de cohesión y de afirmación" MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, trad. A. Elorza, Barcelona, Ariel 1981, p. 7. Analizando la tecnología dentro de la sociedad en la que surge, Marcuse coincide con nosotros en la crítica al supuesto "neutralismo" de la Ciencia y la Técnica: "El análisis está centrado en la sociedad industrial avanzada, en la que el aparato técnico de producción y distribución (con un sector cada vez mayor de automatización) funciona, no como la suma total de meros instrumentos que pueden ser aislados de sus efectos sociales y políticos, sino más bien como un sistema que determina a priori el producto del aparato, tanto como de las operaciones realizadas para servirlo y extenderlo. En esta sociedad, el aparato productivo tiende a hacerse totalitario (...). Ante las características totalitarias de esta sociedad, no puede sostenerse la noción tradicional de la "neutralidad" de la tecnología. La tecnología como tal no puede ser separada del empleo que se hace de ella; la sociedad tecnológica es un sistema de dominación que opera ya en el concepto y construcción de técnicas". Idem, *o.c.*, pp. 25-26.

10. Cfr. TRIAS, E., *Filosofía y carnaval*, Barcelona, Anagrama 1973, pp. 8-10, y RUBERT DE VENTÓS, X., *Moral y nueva cultura*, Madrid, Alianza Editorial 1971, pp. 38ss. En ambos podemos ver una formulación de la ética consumista de la posesión efímera, la falta de identificación, el culto a la velocidad y el cambio, la apuesta por una voraz despersonalización como "solución" (!) de las carencias del hombre. Autores críticos con la postmodernidad "española" ubican este análisis en el contexto social de los 80: "En cualquier caso, este cierto "desencanto refinado" de ciertos voceros de la modernidad se inscribe, mucho más de lo que ellos mismos creen, en un clima de desarrollo material y de bonancismo económico todavía lo suficientemente fuerte entre ciertas clases sociales como para que se produzca el lujo del desencanto ilustrado a que aludimos, más propio de la burguesía que del pueblo. Pero tampoco podría negarse que el propio pueblo, apaleado por la crisis y todo, se mueve en un mismo clima de atenuamiento y aceptación de la cultura del "progreso material". Incluso cuando éste se ve frenado (...) no desaparece de la mente (...) aparece como problema, (...), cuya resolución satisfactoria en el fondo se espera para seguir en la brecha, cada vez más lejos", DÍAZ, C., *Sabiduría y locura*, Santander, Sal Terrae 1982, p. 40. En definitiva, no cuestionamos la dinámica de nuestra sociedad, sino que nos abandonamos a ella tratando de sobrellevarla lo mejor posible... No cuestionamos la encarnación histórica de la Tecnología y de la sociedad de consumo, sino que identificamos ésta con la noción de verdad y de progreso, aunque esta identificación cada vez nos cuesta más trabajo. El primer paso para poder diseñar una sociedad alternativa y una tecnología alternativa es superar esa identificación que justifica el actual estado de cosas como el único posible. La desespera-

justificadora del statu quo, justificación que suele acabar en un refuerzo teórico del sistema...

Sin embargo, cualquier reflexión sobre la sociedad tecno-industrial debe estructurarse en torno a tres preguntas, que nos ayudan a caracterizar dicha sociedad; la pregunta por la finalidad, la pregunta por los objetivos y la pregunta por el ámbito de aplicación:

—La pregunta por la finalidad; ¿a quién beneficia el "avance"? Recordemos que la revolución informática nace dentro de un esquema social y tiende a apuntalarlo en principio... ¿Cuál es el precio de la cosificación cada vez mayor de la información y de los objetos? La optimización de la producción industrial por medio de las nuevas tecnologías... ¿en qué medida la humaniza? Volvemos a adoptar una inevitable postura crítica: no basta con que se diga que la tecnología es ineludible y nos beneficiará en abstracto. Necesitamos saber cuál es la medida de ese "beneficio", cuál es su dinámica propia, y al contrastarla con la dinámica propia del hombre (o, al menos, con sus carencias contemporáneas), podremos evitar errores autodestructores como los que se dan en la actualidad: contaminación, subnormalización televisiva, etc. El primer problema que se nos plantea es cómo definir ese criterio de humanidad, cuando nuestra "humanidad" se transforma continuamente por medio de la tecnología... Una posible solución sería comenzar la crítica desde nuestras carencias, y establecer su superación como criterio de racionalización y optimización de la tecnología. Sería volver al ideal de progreso decimonónico, pero no a un progreso necesario y dejado a la buena fe de las fuerzas de la sociedad (que a menudo sólo piensan en sí mismas), sino a un afán de "progreso" consciente y orientado hacia el hombre, hacia la creación de un marco favorecedor del encuentro interpersonal, la creatividad, la mejora de nuestros propios afanes, necesidades, ilusiones y carencias. En definitiva, se trata de potenciar la naturaleza humana, y no de consumir más para mantener un sistema que nos ahoga en el tifón publicitario.

—La pregunta por los objetivos: ¿cuáles son los objetivos del progreso tecnológico aplicado a la producción? Cada producto tiene un objetivo específico: "venderse", y un medio de lograrlo: ajustarse a lo que buscan los compradores. Ahora bien, los productos, a través de las campañas de marketing, pueden "educar" las necesidades del comprador, aunque al final no le resuelvan ningún problema. La "no neutralidad" de la tecnología y la influencia de las corporaciones en las necesidades y las compras de los

ción de la postmodernidad y su proclama ética de una vida vacía y vaciada en el consumo tienen su origen en la no superación de esta identificación, con lo cual se quedan sin salida alguna ante las contradicciones de la sociedad, y por tanto se abandonan al lamento. Lamento que, como ya hemos dicho, da solidez al actual estado de cosas.

gobiernos y sociedades contemporáneas alcanza su expresión más evidente en la gigantesca dimensión de los gastos militares, cuyos objetivos no son, precisamente, la potenciación de la vida humana ¹¹. Aquí, en los objetivos de la actividad industrial de tecnología puntera, tenemos un caso claro de cómo la operatividad y optimización de los recursos producidos por las nuevas tecnologías se orienta hacia una finalidad definida por criterios socio-políticos y de poder..., que no funcionan buscando un hombre mejor, sino buscando otros objetivos propios de su dinámica y al servicio de los cuales subordinan todo lo demás.

Pero no sólo en el campo militar debemos preguntarnos por objetivos... ¿Qué pasa en la sociedad civil de consumo masivo? El objetivo es consumir, lograr que se compre, aun a costa de instaurar una lógica de compulsión y de dominación, porque se busca "tener" para afirmarse socialmente por tal "tener" (aunque algunos busquen comodidad de vida y otros busquen la prepotencia sobre los demás mediante tal afirmación). La búsqueda de lo básico para vivir, tal y como lo define la sociedad de consumo, nos ata sin darnos cuenta cada vez más, y cada vez más gente no tiene lo esencial para sobrevivir (recordemos el Tercer Mundo), mientras nosotros no alcanzamos nunca un estado satisfactorio porque el afán consumista es insaciable. ¿Consecuencia? Una compulsión y una neurosis social generalizada, así como una afirmación social mediante "objetos" de consumo que reduce nuestra capacidad de ser sujetos de la Historia y de nuestra propia intimidad histórica...

—La pregunta por los ámbitos de aplicación: la tecnología y la industria tecnológica no es aplicable de igual manera a cada país y a cada estructura social concreta. El criterio de aplicación no puede formularse en torno a lo más avanzado tecnológicamente, sino en relación a lo más apropiado en base a los recursos materiales y humanos, y la estructura sociocultural. "Hay quienes consideran que toda novedad tecnológica, por el hecho de serlo, es un

11. Un extremo en el que quedan patentes los objetivos exterminadores de la tecnología militar, que investiga en la perspectiva de optimizar la máxima "destruye pero no te dejes destruir", es de la guerra química. Lo que hace ideal este armamento es su capacidad de destrucción, "ideal" que no creo pueda definirse como encarnación del "progreso" de la humanidad; como ejemplo, citemos la reflexión de un analista militar español: "También es previsible un aumento espectacular de Ejércitos que en un próximo futuro accedan a la posesión de los agresivos B y Q, sobre todo de países medianamente industrializados que dispongan de una aceptable industria farmacéutica y de fermentación, ya que la fabricación y elaboración de éstos no precisa de grandes esfuerzos tecnológicos ni industriales. Los últimos acontecimientos bélicos (Afganistán, Irán e Irak) confirman esta presunción y además no debemos olvidar que los agresivos B y Q dejan intacto el potencial económico (...) lo cual los hace ideales para su utilización dado el perfil logístico que conllevan" DÍAZ RODRÍGUEZ, M. SOLA FERNÁNDEZ, S., REDONDO FRÍAS, *Un reto asumido: la defensa NBQ en España*, en "Defensa", nº 136-137, Madrid 1989, p. 13. El ejemplo militar constituye la mayor prueba de la no neutralidad de la tecnología.

paso más en la senda del progreso. "Innovar" y "mejorar" se usan con muchísima frecuencia como sinónimos" ¹². Pero no es así. En diversos ejemplos de aplicación de la tecnología genética a la agricultura del Tercer Mundo observamos cómo no es aplicable la tecnología punta, y cómo las tecnologías alternativas ofrecen una solución adecuada y favorecedora de la calidad de vida; estos episodios rompen la autojustificación del avance tecnológico como progreso en sí, remitiéndonos a las preguntas iniciales por los objetivos y los fines, de cara a la consecución de un ritmo de vida que otorgue al hombre más posibilidades de ser "humano".

3. Caracterización de la tecnología moderna

Operatividad

El concepto clave que caracteriza, justifica y define la tecnología moderna es el de "operatividad". La tecnología, a diferencia de la Ciencia teórica, es un saber operativo, que surge de las necesidades de la realidad y que vuelve a ella dispuesta a transformarla, articulándose en torno a criterios de eficacia y control. Su crecimiento atiene a las exigencias de esa actuación operativa que se le exige y de la que surge, por lo que hemos de buscar la motivación tecnológica en ese entramado entre la realidad, las exigencias del hombre y el conocimiento teórico-práctico. El criterio para juzgar su adecuación no es ya el puro afán por la "Verdad", sino la operatividad del diseño tecnológico.... La postura ética del tecnólogo se fundamenta en el patrón de operatividad y eficacia, y difiere según se conciben éstos y sus objetivos. La tecnología es Ciencia operativa por su propia naturaleza, y precisamente al enfrentarse con los problemas prácticos adopta un doble criterio: eficacia del proyecto, y control del proceso y de las consecuencias.

—Impacto social y ecológico:

Que la sociedad tecnológica ha evolucionado en los dos últimos siglos más que en los diez anteriores es un hecho ¹³. El ritmo de cambio es cada día más acelerado y persistente; las nuevas tecnologías producen cambios más

12. SANMARTIN, J., *No toda producción es síntesis. Reflexiones en torno a las diferencias entre tecnologías de control y tecnologías sintéticas*, en "Anthropos", nº 94-95, Barcelona 1989, p. 40.

13. Es importante señalar que el progreso tecnológico ha de medirse por la escala propia de la tecnología operativa, y así tendremos progreso "operativo", pero no necesariamente de otro tipo. Al constatar el carácter propio del progreso "tecnológico", observamos cómo tal progreso no es absoluto ni afecta de igual modo a los distintos órdenes de la vida humana. En relación a esta vida humana hemos de juzgarlo, situándolo en un contexto social, con la convicción (producida por el análisis de las características de la tecnología) de que no se pueden identificar progreso "tecnológico" y progreso "humano". A su vez, la operatividad tecnológica nos da una clave para comprender la naturaleza del hombre actual.

rápidos y profundos en las formas de vida que experimentan su impacto, pudiendo llegar a afectar las condiciones mismas de la vida (recordemos la destrucción de la capa de ozono por los CFCs y sus consecuencias). Éste es el gran riesgo y lo que define a la ingeniería genética, o a la tecnología nuclear, en relación a las Técnicas de producción anteriores al siglo XIX. Al afectar a la sociedad en la que se desarrolla y aplica, no sólo influyen en las características de la misma, sino que configuran de un modo distinto las relaciones de producción y las formas de trabajo: "los desarrollos tecnológicos en su aplicación industrial han generado formas de trabajo cada vez más altamente maquinales y jerarquizadas" ¹⁴. Pero el impacto de las nuevas tecnologías no afecta sólo al ritmo de cambio socio-histórico y la configuración concreta de la sociedad (estructuras de producción, de intercomunicación, etc.); también afecta a los objetos producidos: la artificialidad, la civilización del plástico y los materiales sintéticos, se caracteriza por la suplantación de la naturaleza por productos de la tecnología. Este cambio de los objetos producidos tiene unas ventajas y riesgos específicos, por cuanto el individuo se ve rodeado de objetos artificiales, sin conexión natural alguna con él, y absolutamente incomprensibles (en cuanto que la complejidad tecnológica de los objetos nos lleva a usarlos pero a no entenderlos, a necesitar un "técnico" que los arregle, con lo cual vivimos en mundo extraño, que sólo podemos comprar, y ante el que no podemos hacer nada...).

¿Cuál es la reacción de la sociedad ante los impactos tanto ambientales como sociales de las nuevas tecnologías? "La necesidad de asumir los impactos de los desarrollos tecnológicos ha pasado, al menos, por tres fases. La primera (...) se aceptaban como intrínsecos al proceso tecnológico. Y, por tanto, no se pensaba en la necesidad de evitarlos (...). En la segunda, en la que se hallan inmersos la mayor parte de los países industrializados todavía, los impactos tratan de ser minimizados mediante la introducción de medidas de control. Un control (se supone generalmente) realizable mediante la introducción de las correcciones pertinentes en el diseño tecnológico especial. Por las expresiones empleadas debe resultar claro que el control es algo que se hace después, no antes de llevar a cabo una aplicación tecnológica (...). En la tercera, (...) los impactos tratan de conocerse lo más posible y remediarse antes (...). A este respecto viene poniéndose énfasis (y dinero) en la mejora de la metodología de evaluación de impactos" ¹⁵.

Como podemos observar, en las tres posturas que señala J. Sanmartín nunca se cuestiona el carácter ineludible del progreso tecnológico. Y en cual-

14. SANMARTÍN, J., *o.c.*, p. 42

15. *Idem*, *o.c.*, p. 41.

quier caso, el elemento decisorio es la rentabilidad: todo control debe hacerse, pero debe proporcionar beneficios económicos. Ahora bien, ¿hasta qué punto se evalúan con criterios de rentabilidad la preservación del ecosistema? Es un problema "abierto", y a medida que la contaminación vaya poniendo en peligro nuestra propia vida, el criterio de rentabilidad irá perdiendo fuerza en relación al criterio de supervivencia. Aunque, desgraciadamente, no parece que hoy por hoy exista en la mente de los que diseñan y efectúan proyectos tecnológicos una alternativa seria al criterio "monetario".

Sin embargo, la estimación de los impactos de las nuevas tecnologías sobre una base meramente económica es un "engaño", porque no es solamente la base económica la que resulta afectada: los impactos de la tecnología afectan a nuestra forma de vida y posibilidades de supervivencia..., dándose casos en los que la variable económica y el cálculo de beneficios no deben ser los factores principales al juzgar un proyecto (por ejemplo, la destrucción de los bosques tropicales, la eliminación de tecnologías dañinas como las plantas de producción de abesto, etc.). En relación a esta cuestión, hemos de señalar cómo el análisis de los impactos se suele reducir al ecosistema, sin tener en cuenta el impacto social de las nuevas tecnologías, impacto muy superior al realizado en el medio-ambiente en casos como el de la tecnología de la información. Únicamente a nivel educativo, como antes indicábamos, se produce una reflexión incipiente sobre este tema.

—*Carácter social: realización comunitaria*

El presupuesto de la "neutralidad" de la Ciencia y de la Tecnología, y la supuesta encarnación del "progreso histórico" que representan ha quedado roto al comprobarse, tras la revolución realizada en la Historia de la Ciencia por Kuhn, que los científicos realizan su actividad en comunidades científicas, aceptando paradigmas compartidos y orientando su investigación hacia aquellos objetivos que su sociedad les marca, bien a través de las necesidades tecnológicas, bien a través de orientaciones propias de la mentalidad de la comunidad de científicos y de la comunidad social más amplia en la que se incardinan. El científico no investiga movido por un afán puramente teórico, idealista, de búsqueda de una verdad absoluta y definitiva: la Historia de la Ciencia nos enseña cómo las verdades que se alcanzan son relativas, y cómo intervienen otros factores distintos en la actividad científica. En definitiva, gracias a estas recientes investigaciones situamos la Ciencia y la Técnica en su lugar apropiado: en una sociedad concreta, de la que surgen y a la que transforman. De aquí que debamos contrastar el avance científico técnico con las necesidades de la sociedad y con sus carencias, sabiendo que la única

justificación de la Técnica moderna es la mejora de la vida humana, no el avance por el avance o el avance motivado por motivos distintos a esa realización del hombre, objetivo último de cada uno y de la sociedad, y fundamento desde el cual criticar y exigir a la sociedad, al estado y a la Ciencia tecnológica.

A partir de estos datos, podemos reseñar dos ideas muy importantes; en primer lugar, la no neutralidad de la Ciencia, manifestada por otra parte en casos como la bomba atómica (tecnología aplicada) o el de Lysenko (Ciencia teórica). En segundo lugar, la relatividad del avance científico, cuyas grandes verdades han sido negadas en el transcurso de los siglos, problemática de moda a causa de la disputa entre Hawking y Yakir Aharonov ¹⁶.

Al situar la Tecnología en un entramado socio-económico y político, la cuestión de la finalidad y de los objetivos de los proyectos tecnológicos nos obliga a plantearnos la finalidad y objetivos de la sociedad, de la estructura socioeconómica que orienta el progreso tecnológico y del proceso dialéctico de interacción entre sociedad y tecnología, ya que éste, al cumplir los objetivos marcados por aquélla, la transforma a su vez. La motivación profunda de nuestro análisis se origina en este dato: la tecnología es un producto que define, configura y refleja la sociedad ¹⁷, y a partir de ella hemos de enfrentarnos con la estructura social y económica, con las expectativas de crecimiento y realización de los hombres, etc. Al analizar la tecnología (en Estados Unidos, Japón o la Unión Soviética) no podemos olvidar su inserción en una comunidad social y la influencia que ésta ejerce en aquella.

—*Independencia sobre los individuos y crisis psicológica*

Tanto la estructura social como el estado de las sociedades contemporáneas se caracterizan por su gran complejidad y articulación, lo que produce el efecto de una despersonalización, delegación de responsabilidad en el Estado y crisis de la identidad social e individual; en definitiva, una sociedad en la que el individuo se encuentra solo y vendido frente a los montajes

16. Yakir Aharonov "ha declarado recientemente en Madrid que, tras la revolución cuántica y la teoría de la relatividad, la próxima gran convulsión que la física contemporánea va a conocer será la revolución de nuestro concepto de tiempo. Después de varios siglos de concepción lineal y progresiva del tiempo, parece que entraremos en una nueva concepción de esa categoría que, como el espacio, constituye el asidero del hombre en el mundo. Es algo que se venía anunciando desde principios de este siglo, y no tanto en la física como en la poesía y en la filosofía (basta con pensar a este respecto en Heidegger). Es muy conocido el díptico de Hölderlin: 'lo que permanece / lo fundan los poetas'. Lo que permanece y lo que cambia" Ovidio, *El tiempo* en ABC, Domingo 29-10-89, Madrid, p. 20.

17. "La tecnología actual expresa con hondura y radicalidad el verdadero porvenir y la naturaleza de la sociedad" Editorial, *La tecnología actual, un nuevo y radical proyecto metafísico*, en *Anthropos, Revista de documentación gráfica de la cultura*, n° 94-95, Barcelona 1989, p. 3.

publicitarios y la estructura burocrática¹⁸. A su vez, los mecanismos de identificación social se vertebran en torno al consumo, con lo que las posibilidades de una comunicación mayor, de una vivencia culturalmente diferenciada del fenómeno publicitario (y, por lo tanto, con más capacidad de ser crítica) se reducen. Es en esta sociedad en la que se instauran las nuevas tecnologías.

Aunque existen diversas posturas desde las que se valora la relación hombre-Técnica, es cierto que la tecnología (producto de una sociedad tremendamente estructurada) crea una serie de condiciones que provocan en nosotros exigencias y necesidades de las que no podemos desentendernos, sin las que la existencia cotidiana es imposible. Al mismo tiempo, dada la complejidad del desarrollo tecnológico, nos servimos de objetos tecnológicos y de sus efectos, pero queda fuera de nuestro alcance la comprensión de los procesos que permiten obtener esos "efectos": vivimos cada vez en un mundo más extraño y distante; nuestra lavadora puede llegar a ser un misterio absolutamente inaccesible, con lo que nuestra capacidad de identificación con los productos de nuestra sociedad se resquebraja, resquebrajándose al unísono nuestra capacidad de comprensión y fruición de la existencia. En este medio ambiente el ordenador personal nos otorga un "poder" peculiar, ya que nos permite acceder a fuentes de información, elaborar programas, etc. Sin embargo, no es oro todo lo que reluce; también tiene sus riesgos: "(...) se ha podido comprobar que la relación con el ordenador en vez de con un sujeto humano específico genera efectos de poder específicos e induce a conductas de mayor sumisión que van a suponer un cambio en las relaciones sociales interpersonales"¹⁹. En definitiva, la crisis de soledad individual, desarraigo, y la dependencia psicológica de los objetos tecnológicos conducen, si sólo nos guiamos por el ideal de consumo y la efectividad, a un callejón sin salida, ya que el hombre proyecta en ambos fenómenos (consumo y eficacia) una serie de necesidades básicas (comunicación interpersonal, satisfacción en el trabajo, identificación con los productos de su trabajo y con la sociedad, etc.), necesidades que en dicha dinámica se frustran, tendiendo a producir una conducta más compulsiva y con un mayor nivel de dependencia (ya que el sistema sólo nos da una oportunidad: consumir más, producir más, identificarnos más con los mensajes publicitarios y la estructura significativa y motivacional de la lógica consumista y del aparato tecnológico). Detengámonos un momento en el análisis de las consecuencias que producen en la

18. LÓPEZ PELÁEZ, A., *El Estado: acercamiento a la sociedad actual*, en "Estudio Agustiniiano", vol. XXI, Valladolid 1986, p. 636.

19. GARCÍA-MERITA, M.L., *Tecnología y naturaleza humana*, en "Anthropos", Revista de documentación científica de cultura, nº 94-95, Barcelona 1989, p. 112.

cultura y en el psiquismo del hombre la implantación de las nuevas tecnologías en el campo del trabajo y del ocio:

—*Características del trabajo tecnificado:*

"Tengamos en cuenta que el hombre moderno no trabaja para cumplir unas necesidades biológicas, no tiene acceso directo a las cosas. Trabaja para un mercado o unos clientes que le son ajenos y tiende a acceder a la representación de las cosas en vez de a las cosas mismas. El hombre moderno está cada vez más alejado de su trabajo, la pérdida de iniciativa y participación es cada vez mayor y se ha aumentado excesivamente la actividad mental en detrimento de la Física" ²⁰.

—*Influencia en las relaciones sociales:*

"(...) la tecnología cotidiana tiende a desarrollar la soledad y elimina el establecimiento de contactos interpersonales. Así, por ejemplo, el teléfono nos exime de encuentros personales, la televisión elimina las conversaciones familiares y nos aísla en nuestros hogares, los cajeros automáticos nos evitan el contacto con otro ser humano, de igual forma que el magnetófono, el télex y tantos otros objetos tecnológicos que están haciendo de nosotros una colección de individuos sin interacciones que, incluso, como señala Lipovetsky, excluye toda posibilidad de cultura" ²¹.

—*El problema de la jubilación y el tiempo libre:*

"El alejamiento de la vida profesional, tanto de los jubilados como de los desempleados jóvenes, supone algo más que el cese de una actividad. Implica, también, la adopción de un nuevo rol, una reestructuración del campo social y, asimismo, supone generalmente, fuertes repercusiones en la economía personal y un desplazamiento de los intereses personales del mundo del trabajo al del tiempo libre, para el que el ser humano, nacido en esta era tecnificada y de culto a la ejecución y la productividad, no está preparado. Además, paradójicamente, el hombre moderno no tiene más "tiempo", ni para él, ni para la familia, ni para los amigos. Así pues, pasa sus problemas en solitario, en medio de una multitud urbana indiferente que le hace sentirse cada vez menos individualizado" ²².

—*Repercusiones en el psiquismo humano:*

"(...), la soledad y aislamiento al que el ser humano está sometido, el alejamiento del trabajo, la monotonía del mismo, la falta de tiempo, la amenaza

20. Idem, *o.c.*, p. 112.

21. Idem, *o.c.*, p. 112.

22. Idem, *o.c.*, p. 112.

del desempleo y el cansancio biológico, junto a la tremenda dependencia de los objetos tecnológicos, son consecuencias de esta era tecnológica que repercuten muy negativamente en la salud psíquica del hombre moderno. Efectivamente, todas estas circunstancias lo angustian, lo desconciertan y lo sumen en la incertidumbre patologizante que lo esclaviza, en lugar de darle esa libertad que parecían ofrecerle los tremendos progresos tecnológicos del mundo moderno. Estas graves repercusiones en la esfera psíquica del ser humano pueden detectarse de diversas maneras, por una parte por el aumento de la incidencia de los trastornos psíquicos de la población general y por otra por la aparición de nuevas formas de enfermar que parecen ser características de nuestra época. (...) depresiones, (...) neurosis, (...) cansancio de la vida, (...) angustia existencial, (...) stress continuado, (...) depresiones de claudicación, (...) enfermedades psicosomáticas, (...) pérdida de creatividad, (...) drogadicción, (...). Éstas son las características psicológicas que ha conseguido instaurar en el hombre el proceso tecnológico de nuestra civilización. En consecuencia, podríamos afirmar que la tecnología se ha adueñado del ser humano y está modificando su auténtica naturaleza a una velocidad que él no puede asimilar impidiendo, por tanto, sus posibilidades de adaptación" ²³.

El estudio de M.L. García-Merita es desalentador respecto al futuro del hombre tecnológico. El problema mayor de este tipo de análisis es la caracterización de la Técnica como algo que nos es dado, que se sobrepone a nosotros, como un ser en sí que nos oprime, en definitiva, la "reificación" de la Técnica. Naturalmente, la Técnica es producto de una sociedad, y, aunque la configura de manera determinante, son las estructuras sociales, la dinámica del consumo y la economía actual, los causantes de su aparición, y la crítica a la tecnología sólo tendrá efecto en la medida en que remita a la sociedad y a las estructuras socio-económicas y de poder que la alientan. Por otra parte, este análisis efectúa un golpe decisivo a la teoría de la neutralidad de la Ciencia y la Técnica, y a la concepción de sus avances como productos del progreso de la Historia, y por lo tanto inevitables, argumentación tras la cual se escudan proyectos decididamente peligrosos y destructivos, como los ensayos de tecnologías nucleares, así como experimentaciones de todo tipo, así como se presenta la sociedad de consumo como la única posible, con lo que se elimina de raíz el pensamiento crítico respecto a lo fundamental, la configuración de la sociedad tecnológica actual. La implantación de las nuevas tecnologías conlleva unos riesgos específicos que hay que controlar antes de la realización práctica de los proyectos. Y son los problemas causados por

23. *Idem, o.c.*, pp. 112-114.

la sociedad tecnológica el lugar adecuado para buscar una caracterización de las necesidades del hombre y de los límites de la realización que los individuos pueden conseguir a través de la tecnología moderna. Estas necesidades deben ser el motor de nuestras críticas y la clave fundamentadora de nuestra ética para una sociedad tecnológica. En definitiva, se trata de ser críticos en la sociedad y la técnica contemporánea para poder ser dueños de las mismas, para ser sujetos de nuestra propia vida y de nuestra propia historia.

4. *Puntos de partida de un planteamiento crítico y reflexivo*

La complejidad del progreso tecnológico, sus implicaciones, los fines a que obedece (determinados por la comunidad científica y la sociedad en que se desarrolla), y los efectos que provocan, suponen una dimensión de responsabilidad social de los científicos ante la que no valen excusas ni buenas palabras. Ineludiblemente hemos de plantearnos, a partir del análisis crítico de la tecnología, cómo resolver los problemas y cómo encauzar los extravíos de la razón tecnológica. Científicos y tecnólogos tienen en esta tarea social un papel preponderante, porque sólo desde la Ciencia y la Técnica moderna podemos superar estos problemas..., aunque también hay que decir que sólo podemos obtener una respuesta positiva analizando todos los factores extra-científicos que guían el desarrollo científico-tecnológico: argumentaciones económicas, militares, políticas, o de cualquier otro signo. Bajo mi punto de vista, tanto lo científico como lo extra-científico debe estar orientado a superar las carencias psico-socio-económicas del hombre concreto; es a este hombre al que se le plantea la Técnica como gigantesco problema ²⁴.

La fuerza de nuestro discurso se apoya en la crítica a los mitos que, basados en el ideal de progreso y en el concepto de verdad (búsqueda de la Verdad), justificaban la Ciencia y la Técnica como un bien en sí mismo, encarnación inevitable de la historia. Ya hemos comprobado cómo la Técnica no es neutral, y por lo tanto cómo sus realizaciones concretas no se pueden aceptar sin más. ¿Cuáles son los puntos de partida de cualquier análisis sobre la tecnología operativa contemporánea?

—*La falsedad del ideal del "progreso" como realización de las potencialidades del hombre y de la historia a través de la Ciencia y la Técnica:*

El progreso humano no viene dado por el progreso "tecnológico" sin

24. "De donde resulta que al hombre medio se le ha hecho hoy su propia vida menos transparente que lo que la suya era al hombre en otros tiempos. La técnica, cuya misión es resolverle al hombre problemas se ha convertido de pronto en un nuevo y gigantesco problema" ORTEGA Y GASSET, J., *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial 1982, p. 17.

más, y aún es discutible que tal "progreso" sea el "progreso" con mayúsculas..., en sentido profundo, porque, frente a tantas carencias de la humanidad..., ¿es "progreso" la velocidad punta de 250 kilómetros en un tren o en un coche?, ¿es "progresar" implantar unas tecnologías que potencian la riqueza de los países ricos y son imposibles de financiar por los países pobres? ²⁵. ¿Es "progreso" una tecnología de la información que nos supedita a los intereses de consumo y poder de una sociedad dada mediante la publicidad? Si estimamos el "progreso" como una "realización" de las potencialidades del hombre, nuestra tecnología operativa se hace merecedora de una fortísima crítica, sobre todo por cuanto su objetivo y el afán que la mueve (que mueve los diseños tecnológicos) no es dicha "potenciación", sino las escalas de venta, efectividad y poder de la sociedad de consumo occidental o de la sociedad cerrada, dogmática, de los países del Este. ¿Dónde está el hombre? ¿Dónde está el progreso? Tenemos ejemplos, en el siglo XX, que nos muestran la "calidad" del progreso alcanzado: guerras mundiales, guerras locales, armas nucleares, armas químicas, el hambre y la pobreza del Tercer mundo, etc. Urge recuperar una capacidad crítica, una finalidad dirigida a la persona, en esta sociedad guiada por el criterio del mantenimiento del sistema.

—*La beligerancia de la Ciencia y la Tecnología: falsedad de su supuesta neutralidad y autonomía*

Consecuencia de lo anterior, y de los modernos estudios sobre Historia de la Ciencia, es la afirmación de la no-neutralidad de la Ciencia y sus proyectos operativos: el científico y el tecnólogo no están más allá del bien y del mal, luchando por una verdad pura: a menudo luchan por cumplir objetivos diseñados por una necesidad de mercado o por una prioridad bélica o de otro tipo.

Al analizar la moderna sociedad tecnológica, no podemos dar un cheque en blanco a sus diseños: hay que contrastarlos con su contexto socio-económico, para poder encauzarlos hacia una finalidad auténticamente humana ²⁶.

25. En la reciente conferencia internacional contra la destrucción del medio-ambiente quedó claro cómo los países ricos no estaban dispuestos a financiar tecnologías "limpias" en los países del Tercer Mundo, y como éstos carecían de los medios económicos suficientes para financiarlas por sí mismos, dado que son más caras y que han de ser importadas de los países ricos.

26. No pretendo caer en la ingenuidad de buscar un "criterio", el "criterio", para juzgar lo tecnológico en una época en la que hasta el concepto de naturaleza humana está en profunda crisis, y nos situamos en la pérdida de la identidad del hombre como punto de partida para enfrentarnos a la realidad... Ahora bien, nuestra crítica, necesaria para que el sistema no nos gane la partida, puede comenzar por señalar los límites y las posibilidades de lo tecnológico, y, a pesar de las ambivalencias que todo juicio sobre los efectos de la técnica conlleva (a éste le va bien, a éste otro le va mal...), no podemos cejar en el empeño: tenemos la obligación de buscar

En caso contrario, (a sabiendas de la dificultad de definir lo "humano", o de encontrar un criterio cartesiano para discernir lo que se ajusta a la naturaleza del hombre de lo que le perjudica), correremos el riesgo señalado por J. Robinett: "Cualquier observador casual de los seres humanos y su tecnología podría fácilmente notar que primero fabricamos y luego consideramos las consecuencias. El homo faber tiende a guiar al homo sapiens. El siglo XX está preñado de vívidas ilustraciones de esto, y todos estamos obligados a vivir con las consecuencias no previstas por los arquitectos originales de tecnologías que aunque pueden enriquecer nuestras vidas, también la amenazan" ²⁷.

—*Interacción, tecnología-sociedad*

Hoy en día ya no se puede mantener la tradición renacentista que veía al hombre como dueño y señor de sus actos y actuaciones... La dialéctica hombre-Técnica es una dialéctica entre iguales, y, si acaso, la Técnica lleva todas las de ganar. Por de pronto, está configurando un nuevo mundo y un nuevo hombre radicalmente distinto del anterior. Pero tampoco se puede caer en la tentación de "reificar" la Técnica, convirtiéndola en una especie de encarnación del destino o de la necesidad. Podemos actuar todavía desde dentro de la sociedad tecnológica y con un fin independiente de la lógica del sistema de producción, del sistema de poder, o del propio sistema tecnológico; podemos luchar por construir un mundo diferente, más humano: el reino del hombre es la actuación (característica principal de la Técnica). El mañana no está escrito, y la "necesidad" no es nuestro destino: es sólo un enemigo, aunque un enemigo peligroso.

La conclusión fundamental de nuestro análisis es que esta interacción puede ser positiva o negativa para el hombre, para su capacidad de supervivencia (recordemos el caso del ozono) o para su capacidad de realización (recordemos los nuevos tipos de disfunciones psicológicas que brotan en la sociedad tecnológica); por lo tanto, cualquier análisis crítico, cualquier propuesta seria en torno a la tecnología, sus límites y su campo de acción, ha de partir de la convicción de la prioridad del hombre y de la sociedad sobre el avance tecnológico. Aquí, en esta convicción, se encuentra el origen de las propuestas de una sociedad alternativa ²⁸, de unas tecnologías alternativas que no pongan en peligro las condiciones de supervivencia de la humanidad.

un punto de apoyo, analizando la tecnología y el hombre que ella configura, para enfrentarnos a la sociedad en que vivimos, intentando clarificar, desmitificar y reconducir lo que buenamente podamos hacia la superación de las carencias del hombre de finales del siglo XX.

27. ROBINETT, J., *Ética y ordenadores; por dentro y fuera*, en *Anthropos*, Revista de documentación científica de la cultura, nº 94-95, Barcelona 1989, p. 114.

28. Cfr. SCHUMACHER, E.F., *Lo pequeño es hermoso: por una sociedad y una técnica a la medida del hombre*, Madrid, Herman Blume 1978. El autor propone desarrollar un nuevo estilo

Al mismo tiempo, debemos enjuiciar nuestra sociedad consumista: la sociedad sólo es válida en la medida en que respeta al individuo, en la medida en que le ofrece un lugar para ser persona, para crecer en intercomunicación, realización productiva y cultural. En esta relación hombre-sociedad tecnológica, en la cual se ha de desarrollar el ser humano ("desarrollo" difícil de definir, pero que por la vía negativa ofrece unas condiciones indispensables de realización: descontaminación, comunicación, salud mental, bienestar material, elevación del nivel cultural y educativo, etc.), descubrimos el factor nº uno: el "poder" (tanto el tecnológico como el ideológico, el político o el de la información), factor que a menudo suele configurar el "desarrollo" en su propio beneficio. La situación de la Ciencia y la Técnica en el entramado de la realidad social concreta es un punto de arranque para desenmascarar ese "poder" y las imposiciones que pretende efectuar sobre nosotros, así como nos ofrece un punto de referencia: la no-realización del hombre y los mínimos exigibles para reorientar la sociedad de consumo y de alta tecnología de los años 90...

—*La cuestión del fin: volviendo a Aristóteles*

Al comenzar este estudio, una cita de Aristóteles nos devolvía a la complejidad que ha de tener cualquier análisis que nos enfrente con la realidad. El problema central de la acción del hombre es la finalidad; hay que preguntarse por la finalidad de los proyectos tecnológicos, por la que se mueven y hacia la que se mueven. Respecto a esta cuestión, es interesante señalar la reflexión sobre la supuesta civilización del ocio que nos construye la moderna tecnología: según F. G. Jünger, la Técnica no incrementa el ocio, sino todo lo contrario: aumenta la masa cuantitativa de trabajo realizado mecánicamente, y la labor manual economizada por las máquinas no desaparece, sino que se desplaza dentro de la organización tecnológica. Al mismo tiempo, la masa de labor manual que se ha hecho dependiente de la mecánica también se incrementa. Además, Jünger afirma que la Técnica no crea riqueza: la organización Técnica sólo resuelve problemas técnicos. La Técnica sólo conoce, en realidad, coyunturas de explotación. La racionalidad de los procesos de trabajo técnicos es sólo aparente, pues esa racionalidad está puesta al servicio de la explotación exhaustiva y de la destrucción de la substancia (tanto de la tierra como del propio hombre). Mayor crítica no se le podía hacer al prurito tecnológico y su supuesta finalidad humanizadora....²⁹

de vida, con nuevos métodos de producción y nuevas pautas de consumo, un estilo de vida diseñado para la permanencia.

29. JÜNGER, F.G., *Perfección y fracaso de la técnica*, Buenos Aires, Ed. Sur 1968.

La reflexión sobre la tecnología nos debe llevar a los fines que la dirigen... ¿qué campo de realización nos ofrecen? Al preguntar por el fin, nos planteamos los límites de la sociedad tecnológica, los límites de los intereses económicos, bélicos o de poder que suelen guiar los proyectos tecnológicos, y nos decantamos por una tecnología alternativa y una sociedad alternativa que se orienten por otros factores (en primer lugar por el de la realización del individuo, vendido en una sociedad impersonal y consumista), y que construye un mundo distinto. La pregunta por el fin nos lleva, de nuevo, a Aristóteles, y de su mano a la filosofía: la reflexión planteada por la cuestión de la finalidad del movimiento socio-tecnológico actual nos conduce a la segunda parte de nuestro análisis: la reflexión sistemática efectuada por los filósofos y tecnólogos sobre la Ciencia y la Técnica contemporánea, y sus propuestas alternativas.

III. REFLEXIÓN HISTÓRICO-SISTEMÁTICA SOBRE LA TÉCNICA

La reflexión sobre la tecnología realizada por filósofos, ingenieros y tecnólogos puede agruparse en dos grandes corrientes, que se diferencian por sus opuestas valoraciones de la misma: aquellos que afirman la bondad del desarrollo tecnológico y lo fundamentan teóricamente (realizando un análisis de la tecnología en sí misma: la lógica propia de las formulaciones tecnológicas, sus conceptos y estructuras cognoscitivas, sus métodos y realizaciones concretas), y aquellos que critican tal desarrollo en base a los riesgos y peligros que ocasiona, confrontándolos con las características de la vida humana, a fin de analizar las desviaciones del objetivo humano en pos de otros objetivos (ya sean propios del sistema tecnológico, económico o político). Esta distinción nos acerca a la efectuada por D. Ihde entre una visión idealista (la que identifica progreso y Técnica) y una visión materialista (donde se sitúa la Técnica en un horizonte más amplio, en el que confluyen posturas filosóficas como el existencialismo, la fenomenología y la filosofía dialéctica) ³⁰.

Analicemos, pues, ambas corrientes:

1. *La reflexión de los ingenieros sobre la tecnología* ³¹

Esta reflexión se caracteriza por la extensión del modo tecnológico de comprender la realidad a diversas áreas de conocimiento, y por la caracteri-

30. D. IHDE, *Technics and Praxis*, Boston, D. Reidel 1979, p. XVI.

31. Adoptamos la división propuesta por C. Mitcham en su obra "¿Qué es la filosofía de la tecnología?" y seguimos el hilo general de su argumentación, ya que dicha obra es el mejor estudio realizado hasta la fecha sobre la reflexión que han realizado los ingenieros en relación a la técnica.

zación intrínseca de los procesos tecnológicos, en general acríticamente aceptados e identificados con la encarnación del progreso. En esta línea, Timothy Walker, en su obra "Defense of Mechanical Philosophy", afirma que la tecnología es un medio para hacer democráticamente disponible el género de libertad disfrutado por unos cuantos en una sociedad basada en la esclavitud. Pasemos a exponer los autores más relevantes de esta corriente:

—*Ernst Kapp*

Kapp fue el primer autor que utilizó la expresión "filosofía de la Técnica" (*Philosophie der Technik*). Hegeliano de izquierdas, trató de vincular la historia con la geografía de Ritter: "Para Kapp, la historia no era el despliegue necesario de la idea absoluta, sino el registro de los intentos humanos por enfrentar los desafíos de diferentes ambientes, por superar la dependencia de la naturaleza (...). Pero esto es sólo posible cuando la colonización externa del ambiente natural es complementada por una colonización interna del también humano" ³². Tras la Guerra de Secesión Americana, "emprendió la tarea de formular una filosofía de la tecnología, en la cual los instrumentos y las armas eran entendidos como diferentes tipos de proyecciones de órganos" ³³. Kapp elaboró esta idea detallada y sistemáticamente: "(...) la relación intrínseca que se establece entre los instrumentos y los órganos, relación que debe ser descubierta y enfatizada —si bien la misma es más un descubrimiento inconsciente que una invención consciente—, es que en los instrumentos lo humano se reproduce continuamente a sí mismo. Como el factor de control es el órgano cuya utilidad y poder deben ser aumentados, la forma apropiada de un instrumento sólo puede ser derivada de ese órgano. La riqueza de las creaciones espirituales brota, pues, de la mano, el brazo y los dientes. Un dedo doblado se convierte en un gancho, el hueco de la mano en un plato (...)" ³⁴. Pero no sólo eso: su libro "incluye —capítulo 10— la primera reflexión filosófica sobre la nueva Ciencia de la ingeniería mecánica (...) en la que encuentra similitudes entre la descripción de Ruleaux de la máquina como algo dotado de limitaciones metodológicas y el carácter de la ética que también propugna poner límites de principio a la acción humana. Finalmente, el lenguaje y el estado también son analizados como extensiones de la vida humana y de la res publica o externa de la naturaleza humana" ³⁵.

32. MITCHAM, C., *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Barcelona, Anthrosos 1989, p. 26.

33. Idem, *o.c.*, p. 29.

34. Citado por Mitcham, *o.c.*, p. 30. Corresponde a E. KAPP, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, 1897, c. 3, pp. 44-45.

35. Idem, *o.c.*, pp. 31-32.

Aunque esta última reflexión supere de algún modo el marco estricto de la filosofía de la tecnología, al insertar ésta en una filosofía medio-ambiental sofisticada, lo más característico del análisis de Kapp es la ausencia de toda discusión dialéctica y la proyección que realiza de la perspectiva tecnológica de ver el mundo a una serie de ámbitos tradicionalmente no tecnológicos. Para Kapp, la tecnología se erige en punto de partida a la hora de analizar la realidad ³⁶.

—P.K. Engelmeier y la tecnocracia

"El intento de extrapolar el desarrollo y la efectividad de los procesos técnicos a otros ámbitos de la sociedad, ya sea a la organización política, social o económica, ha sido una de las constantes de los primeros pensadores que tomaron a la tecnología como objetos de reflexión. Este movimiento fue conocido con el nombre de tecnocracia y su influencia es claramente visible en todos los gobiernos actuales" ³⁷. Una vez caracterizada la "tecnocracia" en estos términos, como fenómeno de proyección de la Técnica, pasemos a describir brevemente la figura del ingeniero ruso P. K. Engelmeier, uno de sus primeros y principales defensores: Engelmeier constata el imperio de la tecnología, y al analizarlo descubre su esencia en el afán humano y en la voluntad interna de ese afán hacia la tecnología como medio de transformación de la realidad. La amplitud de la influencia de la tecnología nos obliga a un enfoque general de la cuestión: "Tenemos que investigar lo que representa la tecnología, los principales objetivos que persiguen sus distintas ramas, qué tipos de métodos usa, dónde termina su ámbito de aplicaciones, qué áreas de la actividad humana le rodean, su relación con la Ciencia, el arte, la ética, etc. Debemos desarrollar un cuadro completo de la tecnología, en el cual analicemos tantas manifestaciones Técnicas como sea posible (...), porque la tecnología es la primavera en el gran reloj mundial del desarrollo humano" ³⁸. Su proselitismo en favor de la racionalidad ingenieril le llevó a ser ejecutado por "contrarrevolucionario" a comienzos de los años treinta...

Junto a este intento de extrapolación de la lógica tecnológica a otras áreas de conocimiento, los primeros teóricos de la tecnología analizaron un tema de gran importancia: la "invención". El ingeniero M. Eyth considera la "invención" como el factor esencial que caracteriza la acción tecnológica:

36. KAPP, E., *o.c.*, pp. 59-61.

37. MÉNDEZ, R., *La filosofía de la tecnología en el siglo XX*, en "Anthropos", Revista de documentación cultural, nº 94-95, Barcelona 1989, p. 28.

38. ENGELMEIER, P.K., *Allgemeine Fragen der Technik*, en "Dinglers Polytechnisches Journal" 311, nº 2, 14 enero 1899, p. 21. Citado por MITCHAM, *o.c.*, p. 33.

ésta consiste en la "producción creadora de nuevas formas materiales" ³⁹. Autores posteriores como Rodenacker acentuaron la importancia de la actividad creadora, del proceso de invención de la tecnología: Rodenacker "exige la formación de una propia 'teoría de la creación' de la Técnica en lugar de una teoría de la Ciencia de la tecnología" ⁴⁰.

Hasta ahora, el análisis de la estructura de la acción tecnológica nos ha llevado a autores que, tras caracterizarla, se detienen en dos elementos esenciales: la capacidad correctora y creadora de la tecnología en otros ámbitos, como solución a su secular desorden, y el estudio de la "invención" como característica propia del hacer tecnológico, invención o creatividad que se considera de la misma naturaleza que la artística o poética: "los ingenieros Max Eyth (1836-1906) y Alard Dubois-Reymond (nacido en 1860) (...) emprendieron, independientemente, el análisis del proceso técnico de invención (...). Es significativo que en todo esfuerzo similar posterior, invariablemente, el argumento en torno a la unicidad de la creatividad ha sido mantenido tanto en el dominio tecnológico como en el estético" ⁴¹.

—*Friedrich Dessauer y la defensa de la creatividad tecnológica*

Dessauer ha sido el filósofo de la tecnología más destacado antes y después de la Segunda Guerra Mundial. En su reflexión sobre la tecnología intentó abrir un debate con los existencialistas, teólogos y teóricos sociales. Luchó por ser lo más ecuménico posible. Para él, lo fundamental en el análisis del conocimiento tecnológico aplicado por medio de la moderna tecnología consiste en el reconocimiento de lo tecnológico como un nuevo modo de existir en el mundo. De ahí su importancia y la necesidad de enjuiciar su poder, sus condiciones de ejercicio y sus consecuencias, así como las posturas éticas a tomar frente a él: "Dessauer intenta dar una explicación kantiana de las precondiciones transcendentales de este poder, así como reflexionar sobre las implicaciones éticas de su aplicación. Dessauer propone agregar una cuarta a las tres críticas kantianas —del conocimiento científico, de la actividad moral y del sentimiento estético—; se trata de una crítica de la actividad tecnológica" ⁴².

¿Cuál es la característica central de la actividad tecnológica? Para Dessauer, la actividad tecnológica es la experiencia pura de interacción con lo real, ya que en ella se supera la distancia (infranqueable, según Kant) entre fenómeno y número: "Dessauer argumenta que el hacer, particularmente en

39. MÉNDEZ, R., *o.c.*, p. 28.

40. *Idem*, *o.c.*, p. 28.

41. MITCHAM, C., *o.c.*, p. 35.

42. *Idem*, *o.c.*, p. 46.

la forma de invención, establece contacto preciso con las cosas-en-sí" ⁴³. Por eso identifica la creación Técnica con la esencia de la tecnología. Al analizar las leyes de dicha creación, encuentra que se efectúa de acuerdo con las leyes que se utilizan a partir de los propósitos humanos. Ahora bien, el propósito es una condición necesaria pero no suficiente. Dessauer describe la esencia de la creación Técnica con el término 'elaboración' ⁴⁴: esta 'elaboración' nos pone en contacto con la realidad trascendente, en sí, de los objetos técnicos, ya que la invención no es un sueño ni una imaginación, sino un encuentro de nuestro conocimiento con el reino de los problemas técnicos y sus soluciones preestablecidas; comprende "la existencia real originada en las ideas", el material imbuido de una realidad trascendente ⁴⁵. Sitúa la superación de la experiencia en el ámbito de la experiencia tecnológica. Dado que la tecnología nos relaciona con la realidad en sí, la búsqueda de ésta es un imperativo ético: "En Dessauer la tecnología se convierte en una experiencia religiosa, y la experiencia religiosa toma un significado tecnológico" ⁴⁶.

Para Dessauer, mediante la creación Técnica el hombre participa de la creación divina.

—*La perspectiva analítica y la reflexión de los ingenieros alemanes actuales: Simon Moser, Hans Lenk, Alois Huning, Günter Rophol, Hans Sachsse, Friedrich Rapp*

La perspectiva analítica a la hora de estudiar la tecnología ha sido reforzada por la filosofía de la Ciencia, que ha relegado los estudios específicos sobre la Técnica en base a la distinción tajante entre Ciencia y Técnica ⁴⁷, y entre cuestiones epistemológicas y cuestiones sociales. Los filósofos de la Ciencia (tipo Russel o Carnap) han insistido principalmente en el estudio de las cuestiones metodológicas de la Ciencia y en la caracterización formal del lenguaje científico. Debido a esta perspectiva teorcionista y logicista, identifican la Ciencia con las teorías científicas, con lo que ofrecen una comprensión instrumental de la Ciencia, basada en un conocimiento teórico "neutral" (supuesto que criticamos en la primera parte de nuestro estudio): 'La Ciencia y sus aplicaciones tecnológicas son buenas en sí mismas, sólo es malo el uso que de ellas realizan los políticos y usuarios'. Autores como Mario

43. Idem, o.c., p. 47.

44. El término alemán utilizado por Dessauer es "inner Bearbeitung". Cfr. *Philosophie der Technik: das Problem der Realisierung*, Bonn, F. Cohen 1927, pp. 160-180.

45. DESSAUER, F., *Discusión sobre la técnica*, 1964, p. 244.

46. MITCHAM, C., o.c., p. 48.

47. Para un análisis de los orígenes del mito teorcionista de la ciencia, cfr. MEDINA, M., *De la techne a la tecnología*, Valencia, Tirant lo Blanch 1985.

Bunge defienden esta concepción: "la Ciencia es inocente, pero la Técnica puede ser culpable" ⁴⁸.

El desarrollo en Alemania de una filosofía de la Técnica, en colaboración con las universidades politécnicas y con el VDI, estuvo muy influido en sus primeros pasos por los métodos propios de la filosofía analítica: "su análisis se ha centrado fundamentalmente en la naturaleza propia de la tecnología", y, aunque no dividen estrictamente entre Ciencia y Técnica, "el objetivo de dicho estudio sistemático de filosofía de la tecnología es encontrar una concepción teórica general (...)". En definitiva, se trata de desarrollar un Ciencia de la Técnica" ⁴⁹. El mejor exponente de este intento es la obra de F. Rapp sobre filosofía de la Técnica ⁵⁰. Ahora bien, es necesario señalar que el desarrollo analítico de la tecnología produce un movimiento legitimador de las realizaciones tecnológicas, basado en el supuesto teorista que afirma la neutralidad de la Ciencia y la tendencia hacia la verdad y el bien del proceso de creación tecnológico. Volvemos a repetir que este supuesto es fácilmente cuestionable y difícilmente defendible... ⁵¹.

2. La reflexión de los filósofos sobre la tecnología:

—*Lewis Mumford: el mito de la máquina.*

Como enfoque general de la crítica realizada a la tecnología Por Lewis Mumford, valga la contextualización que de su obra hace C. Mitcham: Lewis Mumford "basó su vida en las humanidades, y ha sido un crítico persistente de la tecnología en la tradición norteamericana del romanticismo terrena, que se extiende desde Ralph Waldo Emerson hasta John Dewey. La tradición es terrenal por su preocupación por la ecología del medio ambiente, la armonía de la vida urbana, la preservación de la tierra virgen y una sensibilidad hacia las realidades orgánicas. Es romántica al insistir en que la natura-

48. Título de la conferencia impartida por Mario Bunge en el Congreso Interamericano de la Filosofía de la Tecnología, Recinto universitario de Mayagüez, Universidad de Puerto Rico, octubre de 1988.

49. MÉNDEZ, R., *o.c.*, p. 29.

50. RAPP, F., *Filosofía analítica de la técnica*, Barcelona, Laia 1981.

51. El desarrollo de la ciencia es relativamente autónomo, y con una relatividad bastante precaria... Así, M. Shallis, en su obra "El ídolo de Sicilia", analiza la historia de informática y concluye su reflexión con una crítica de la visión neutralista de la ciencia y con un ataque a la identificación del progreso tecnológico con el progreso en sí: el futuro de la ciencia y la tecnología depende más de los poderes político y económico que del desarrollo autónomo de aquéllos. Sus investigaciones, presentes y futuras, están marcadas tanto por los intereses que han motivado su desarrollo original como por los presentes. Shallis observa que el desarrollo de la informática está ligado estrechamente a la investigación con fines militares... En obras como la de Shallis es bien patente que la "ingenuidad" está cada día menos de moda entre los tecnólogos y los analistas del progreso tecnológico. Cfr. SHALLIS, M., *El ídolo de sicilio*, Barcelona, Salvat 1986.

leza material no es la explicación final de la actividad orgánica, al menos en su forma humana. Las bases de la acción humana son la mente y la aspiración humana por una autorrealización creativa" ⁵².

Mumford parte de una concepción antropológica determinada a la hora de analizar el desarrollo tecnológico, concepción que va tomando cuerpo en el curso del mismo. Para Mumford, el 'saber', en cuanto pensamiento, priva sobre el 'hacer', con lo que la mente se convierte en el factor básico de la humanidad, y constituye su esencia en cuanto 'creatividad': la esencia humana es la invención y la interpretación. Por lo tanto, la tecnología, en cuanto fabricación de máquinas, no es el agente principal de la historia, sino que obedece a la satisfacción del mundo supraorgánico que constituye la esencia del hombre; los productos tecnológicos son "más para utilizar sus propios ingentes recursos económicos con miras a satisfacer más adecuadamente sus demandas y aspiraciones supraorgánicas, que para el propósito de incrementar el abastecimiento de alimentos o controlar la naturaleza" ⁵³. "El hombre es preeminentemente un animal pensante, autodominado y autodiseñado" ⁵⁴.

Sobre esta antropología, Mumford distingue dos tipos de tecnologías, autoritaria y democrática, según la relación que la tecnología mantenga con las formas específicas de el poder existentes ⁵⁵: la politécnica, forma primordial de acción, estuvo "ampliamente orientada hacia la vida, no centrada en el trabajo o en el poder" ⁵⁶, y la monoTécnica, que se "basa en la inteligencia científica y la producción cuantificada, se dirige principalmente hacia la expansión económica, plenitud material y superioridad militar" ⁵⁷. La primera se orienta a satisfacer las diferentes necesidades de la vida y funciona democráticamente, porque sus objetivos son plurales y humanos. La segunda da origen a la 'megamáquina', rígida organización social jerárquica que produce grandes beneficios materiales, pero a costa de una deshumanización del individuo, que ve limitadas sus actividades y aspiraciones específicamente

52. MITCHAM, C., *o.c.*, p. 53.

53. MUMFORD, L., *El mito de la máquina*, vol. 1, Buenos Aires 1969, p. 8.

54. *Idem*, *o.c.*, p. 9.

55. Las obras de Mumford tratan de averiguar cuál es la mejor forma de satisfacer las necesidades humanas, buscando alternativas sociales o tecnológicas a la sociedad presente. El estudio de las repercusiones éticas, políticas, ecológicas, sociales y metafísicas de la técnica contemporánea debe conducir a un replanteamiento activo de las carencias y defectos de la sociedad actual. La reflexión histórica nos permite liberarnos del falso mito de la "necesidad" de las encarnaciones prácticas de la técnica que configuran el mundo actual: podemos intentar reorientar el proceso, y, de hecho, la gran cantidad de publicaciones sobre este tema son producto de la insatisfacción y la necesidad de reorientación de una sociedad tecnológica con fuertes lacras...

56. *Idem*, *o.c.*, p. 9.

57. *Idem*, *El mito de la máquina*, vol. 2, 1970, p. 155.

humanas. Mumford critica la actual civilización pluralista y una "economía bioTécnica" ⁵⁸. Su intención última es buscar una tecnología que esté de acuerdo con la naturaleza humana y supere sus actuales desequilibrios. El hombre se hizo hombre abandonando el reino animal, "no porque hiciera del fuego su sirviente, sino porque hizo posible, por medio de sus símbolos, expresar confraternidad y amor, enriquecer su vida presente con recuerdos vívidos del pasado e impulsos formativos hacia el futuro, ampliar e intensificar aquellos momentos de la vida que tuvieron valor y significación para él" ⁵⁹. La tecnología no debe servir al poder, sino al hombre; y al hombre democrático y plural, no al dogmático y autoritario. Como podemos observar, Mumford establece un patrón desde el que juzgar las realizaciones concretas de la Técnica: el hombre, concebido con una estructura antropológica concreta. La finalidad de la Técnica es la potenciación de la vida de ese hombre antropológicamente sano: plenificación de una naturaleza que tiende a realizarse, concepción que nos devuelve al concepto griego de la naturaleza humana y de la vida como algo que tiende a alcanzar una configuración en plenitud.

—José Ortega y Gasset

Al igual que Mumford, Ortega basa su análisis de la tecnología en una concepción antropológica muy determinada, y con un carácter más metafísico: la vida humana supone una relación con las circunstancias ("yo soy yo y mi circunstancia" ⁶⁰, como activa creadora de las mismas. Al criticar a Husserl, Ortega desarrolló su filosofía a partir de una intencionalidad existencial consistente en la coexistencia del ego con las circunstancias, una coexistencia creadora y activa que conforma a las mismas. El hombre se autocrea y autointerpreta, y esta recreación de su existencia se efectúa en dos planos distintos: en primer lugar, existe una actitud hacia el mundo, un proyecto que la persona quiere realizar; en segundo lugar, está la realización concreta de tal proyecto, realización material que requiere conocimientos técnicos. Aquí radica la importancia de la Técnica para el hombre: la Técnica es esencial al ser humano, existiendo tantas Técnicas como proyectos. Por la Técnica el hombre concreta en el mundo real su intencionalidad creativa.

Ortega estructura la creatividad humana en dos fases; en un primer momento el hombre inventa en su interior algo que desea, y que surge en

58. Idem, *The Culture of Cities*, New York, Harcourt Brace 1938, p. 409.

59. MUMFORD, L., *Art and Technics*, New York, Columbia University Press 1952, p. 35.

60. El sentido de la conocida frase de Ortega es el siguiente: "La vida como aceptación de la circunstancia implica que el hombre no puede salvarse sí, a la vez, no salva su contorno", *Obras Completas*, vol. VIII, p. 56.

contraposición a la naturaleza, de la que se desmarca construyéndose a sí mismo (el origen de la Técnica está en la capacidad de 'desear', trascendiendo los límites de lo dado por la naturaleza) ⁶¹. Tras formular su deseo, en un segundo momento el hombre realiza esa invención en la práctica, en una proyección que crea sus propios medios artificiales, humanos, y que, por lo tanto, no es estrictamente orgánica. Esos medios que permiten la realización del hombre, que permiten su expresión material, son los medios técnicos. Por eso el ser humano es un ser 'técnico' ⁶². La Técnica surge por el afán humano de crear un nuevo mundo, el mundo del hombre, distinto de lo dado por la naturaleza ⁶³. Los actos técnicos se caracterizan por constituir una reforma de la naturaleza, en cuanto anula dichas necesidades naturales. A través de la Técnica el hombre no se adapta al medio, sino que adapta el medio a su persona, construyendo una supra-naturaleza, con la que se identifica más plenamente. El hombre resulta ser a un tiempo natural y extra-natural, ya que no se limita a satisfacer sus necesidades básicas de supervivencia, sino que, para él, lo extra-natural, lo superfluo (en cuanto creado a partir de su intencionalidad) se convierte en lo necesario para vivir, de tal forma que identifica su verdadera vida con ese vivir lo superfluo (entendiendo por superfluo la creación propiamente humana), con el "bienvivir".

En su análisis histórico, Ortega distingue tres períodos fundamentales: la Técnica del azar, la Técnica del artesano y la Técnica del técnico o del ingeniero. Se diferencian por la diferente fabricación de los medios para realizar el proyecto que diseñan los humanos, y en el que quiere convertirse, dejando de ser mera naturaleza. Pero sólo en el tercer período, en la actualidad, cuando aparece la Técnica moderna, (que se caracteriza por definir las condiciones y los medios de realización de un proyecto antes de elegir un proyecto concreto), se puede hablar de tecnología como un saber distinto de los

61. Idem, *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, vol. IX, p. 618.

62. "Lo que nadie puede dudar es que desde hace mucho tiempo la técnica se ha insertado entre las condiciones ineludibles de la vida humana de suerte tal que el hombre actual no podría, aunque quisiera, vivir sin ella", Idem, *Meditación de la técnica, o.c.*, p. 14.

63. Esta oposición hombre-Naturaleza, relación de la que se escapa el hombre para crear a su vez un mundo específicamente humano, técnico, mundo que, dialécticamente, se vuelve contra él erigiéndose en dominador, nos remite a la famosa descripción hegeliana de la relación amo-esclavo, en la Fenomenología del Espíritu, en la cual se rompe el ideal cartesiano del sujeto como controlador y creador de un mundo mecánico que está a su servicio y que es puramente pasivo. En la realidad tecnológica del siglo XX, los papeles no están tan claros. Fromm también desarrolla su análisis de la naturaleza humana a partir de esta confrontación con la Naturaleza, en la que el hombre crea un mundo con autonomía suficiente como para dominar a su creador. Por último, conviene resaltar la presencia del análisis marxista de la fetichización de la mercancía, reificación de una creación humana que oscurece su origen y se vuelve dominadora del hombre concreto (cfr. MARX, K., *El Capital*, Madrid, siglo XXI 1975, pp. 88-89). Como vemos, este tema tiene una larga tradición histórico-filosófica.

proyectos concretos. Esta perfección de la Técnica engendra un peligro, y es el de la desaparición de la facultad imaginativa o de desear, motor originario de la Técnica (que surge por el deseo del hombre de dejar de ser naturaleza). Ante la posibilidad de lograr cualquier fin, se pierde la capacidad de elegir fines, con lo que caemos en la dinámica de las estructuras económicas, de poder, ideológicas o de clase. La Técnica contemporánea "es incapaz de determinar el contenido de la vida" ⁶⁴, a diferencia de las Técnicas de otras épocas, ligadas esencialmente a los proyectos del hombre concreto.

En Ortega encontramos, al igual que en Mumford, la búsqueda de un fundamento para enjuiciar el progreso tecnológico. El fundamento consiste en un concepto determinado de la esencia del hombre, de su realidad más específica, concepto que ambos autores contrastan con las consecuencias del avance tecnológico de nuestros días: ambos no sitúan la lógica propia de la formulación tecnológica como un fin en sí mismo, ni el progreso tecnológico como finalidad de la historia, sino que lo contrastan con la realización del hombre concreto, realización que trasciende las posibilidades de la tecnología y que debe orientarla.

—*Martin Heidegger*

Heidegger aborda el problema de la Técnica desde un punto de vista ontológico, relegando a un segundo plano el enfoque antropológico de Ortega o Mumford. Concibe la Técnica como un tipo de verdad, en el sentido de un des-ocultar o des-velamiento. Heidegger comienza su estudio sobre la Técnica analizando las similitudes y diferencias entre la Técnica antigua y la moderna: ambas son medios para ciertos fines. Heidegger concluye que ambas pertenecen al reino de lo instrumental, en el que impera la causalidad (en el que persiguen fines empleando medios). Ahora bien, la pregunta por la causa lleva a la pregunta por el des-ocultar, ya que en el des-ocultar se funda todo producir. Heidegger, que concibe la verdad en términos de ἀλη-θεία, afirma que a partir del des-ocultar se abre un ámbito diferente, el de la verdad, ya que la verdad aparta el velo que tapa la realidad y nos deja a solas con la realidad misma: "La Técnica es un modo de desocultar. La Técnica despliega-su-esencia en el ámbito donde acontece el desocultar y el estado-de-no-oculto, donde acontece la aletheia, la verdad" ⁶⁵.

Heidegger se plantea el problema de la Técnica desde tres perspectivas ⁶⁶:

1. En primer lugar, vincula la pregunta por la Técnica a la pregunta por la cosa: para Heidegger, la tecnología moderna genera un mundo específico,

64. Idem, o.c., p., 81.

65. Cfr. HEIDEGGER, M., *La pregunta por la técnica*, en "Ciencia y Técnica", Santiago de Chile, Ed. Universitaria 1984, pp. 88 y ss.

66. Cfr. MITCHAM, C., o.c., pp. 64-72.

Bestand, (lo constante), un mundo compuesto por cosas que no son 'cosas' en sentido genuino: "Bestand consiste en objetos sin valor inherente, a parte del uso que le pueda dar el ser humano" ⁶⁷. La objetivización que del mundo realiza la tecnología científica, al representarlo en términos matemáticos, ignora su carácter terrenal y ofrece la posibilidad de "producir objetos sin real individualidad o cosificidad" ⁶⁸.

2. En segundo lugar, Heidegger se plantea la pregunta por la Técnica en relación a la desvelación que ésta produce del mundo como objeto puro. ¿En qué se basa esta desvelación? Para Heidegger, lo que yace detrás de la tecnología moderna es lo "dispuesto" o "Gestell", la actitud tecnológica hacia el mundo, la preconditione trascendental de la tecnología moderna. Este 'dispuesto' "significa lo reunidor de aquel poner que pone al hombre, lo provoca a desocultar lo real en el modo del establecer en cuanto lo constante" ⁶⁹. Esta disposición no es individual, sino impersonal, una voluntad impersonal que 'pone' y 'provoca' al mundo y 'pone' y 'provoca' a los seres humanos a 'poner' y 'provocar' el mundo. "Heidegger quiere decir, tal vez, que el mismo hecho de que la realidad se mantenga abierta a la manipulación tecnológica, en cierto modo, pone en acción tal manipulación" ⁷⁰.

3. En tercer lugar, Heidegger reflexiona sobre la relación social entre Técnica y ser: "la tecnología moderna no sólo encubre y oscurece la cosificidad en las cosas, sino que también encubre y oscurece al ser en los seres y finalmente, a sí mismo. La tecnología no puede ser entendida con más tecnología" ⁷¹. ¿Por qué? Porque la tecnología se caracteriza por una lógica férrea y dogmática, que trata acerca de cómo fabricar los objetos técnicos. Y esta lógica cerrada no puede conocer sus propias limitaciones en otros planos, argumentación que nos recuerda la crisis a la que conduce el solipsismo de la filosofía logicista del neopositivismo, centrada en la exclusividad de la formalización de un lenguaje científico perfecto. La tecnología no presta atención a la dimensión metafísica del hombre, y olvida aspectos vitales de la vida humana. Para Heidegger, la forma de superar la tecnología es la pregunta por sus límites y por las dimensiones del propio preguntar tecnológico, contrastando este preguntar a otros tipos de experiencias, como la meditación, el arte o la poesía. La tecnología sólo se superará en el "preguntar único", y este preguntar es "la devoción del pensar" ⁷².

67. Idem, *o.c.*, p. 68.

68. Idem, *o.c.*, pp. 68-69.

69. HEIDEGGER, M., *o.c.*, p. 88.

70. MITCHAM, C., *o.c.*, p. 70.

71. Idem, *op.c.*, p. 70-71.

72. HEIDEGGER, M., *o.c.*, p. 107.

Heidegger nos ofrece un análisis de la tecnología en el cual ésta queda trascendida en el encuentro con el Ser, y esta necesidad ontológica es la que nos ofrece una plataforma para criticar el actual mundo tecnológico, en cuanto cerrado a ese preguntar único. El conocimiento es la finalidad desde la cual se cuestiona la realización Técnica (el conocimiento del Ser), ya que, para Heidegger, dicho conocimiento es el objeto de la experiencia humana de la vida. Por tanto, Heidegger nos plantea una dimensión externa a la Técnica, desde la cual enjuiciarla, una dimensión meta-Técnica, ontológica (en cuanto en la pregunta por el Ser se realiza el hombre). Nos ofrece una perspectiva para enjuiciar críticamente la Técnica y nuestra vida actual.

IV. CONCLUSIÓN

La conclusión de este estudio, que pretende caracterizar brevemente el impacto de las nuevas tecnologías en la sociedad contemporánea y la reflexión efectuada sobre las mismas por filósofos y tecnólogos, no puede consistir sino en el planteamiento de una serie de cuestiones abiertas, que nos retan a una investigación más detenida con un fin, a mi modo de ver, primordial: la definición de las necesidades del hombre, la descripción de sus carencias actuales, y la exposición de los límites y potencialidades de los productos tecnológicos. El objetivo es lograr una mejor simbiosis entre necesidad humana y creación tecnológica.

Es el desfase entre estos dos elementos el que produce situaciones como las actuales, en las que se destruye el medio ambiente para conseguir beneficios económicos a corto plazo (dificultando las condiciones de supervivencia del hombre en un grado progresivo que aún está sin evaluar), y en la que se olvida la dimensión humana del individuo, sumergiéndolo en una dinámica de poder, consumo y competitividad que no está orientada hacia la realización del ser humano, sino hacia la perpetuación del sistema. Volvemos al cuadro descrito por Hegel, en su exposición de las relaciones entre el amo y el esclavo... ¿quién es el amo, quién es el esclavo, hoy día?

Un estudio esclarecedor sobre este punto podría ser el análisis de las 'nuevas necesidades' en el consumidor por medio de las campañas de marketing y publicidad. ¿A quién beneficia esa 'creación' de nuevos productos, esa creación de estímulos que sólo se satisfacen con una respuesta de consumo? ¿A quién beneficia el acceso a la dignidad y la identificación social por medio de objetos de usar y tirar, perecederos, y sin existencia en un sentido ontológico profundo, ya que su sentido es ser sustituido por otro, sin motivo en sí mismo, sino como medio de mantenimiento del sistema? Creo que es

importante realizar un análisis profundo sobre los 'objetos' que inundan nuestra vida cotidiana, y sobre la capacidad de los mismos para provocar un crecimiento del hombre....

Precisamente, la objetivización de los criterios de satisfacción e identificación conduce a una dinámica de 'posesión' de la realidad, a una dinámica de 'reconocimiento' e 'identificación' en una serie de objetos que se sustituyen rápidamente y que nos encadenan a una repetición compulsiva del adquirir y desechar. ¿Qué tipo de relación nos ofrecen los objetos, las "cosas" producidas por el sistema tecno-económico; a qué tipo de creatividad, de formulación de sentido ante la vida (propio, esforzado e imaginativo) nos remite y capacita la lógica de la sociedad tecnológica de consumo? La carencia de finalidad que señalaba Ortega se convierte en la omnipresencia de un fin efímero y caduco: el objeto de consumo (un consumo no gratificante, por cuanto existe y es producido por una sociedad que repite compulsivamente la adquisición de productos, y que refuerza diariamente esa 'pulsión' consumista a través de los mecanismos publicitarios).

Pero la pregunta por la tecnología no sólo nos enfrenta a la sociedad de consumo; también nos enfrenta a las sociedades de poder o ideológicas. Y, fundamentalmente, nos enfrenta a un nuevo punto de partida desde el que reflexionar críticamente sobre la realidad (una realidad configurada tecnológicamente en nuestros días). En relación a este proyecto crítico ⁷³, creo conveniente resaltar los siguientes puntos claves en toda reflexión sobre la tecnología actual:

—*La crítica del supuesto teorista de la neutralidad de la Ciencia*

Nos hemos referido con frecuencia a este punto a lo largo de nuestro estudio. La concepción de la Ciencia como búsqueda de la verdad, búsqueda orientada solamente por intereses intelectuales, da origen a una visión que concibe la Ciencia como algo neutral, independiente de la comunidad en la que se aplica, y orientada fundamentalmente hacia el progreso (y hacia el bien): "En el ámbito de la Ciencia moderna, la distinción filosófica entre Ciencia pura, característicamente teórica, y Ciencia aplicada, básicamente tecnológica, ha servido para legitimar la exigencia de total autonomía para la investigación científica, junto con la exención de los científicos de toda responsabilidad por las consecuencias negativas de sus investigaciones" ⁷⁴. Es, pues, la noción de verdad pura y teórica lo que justifica el desarrollo científi-

73. Recordemos el interés de Dessauer por elaborar una cuarta crítica, la crítica de la tecnología. Cfr. DESSAUER, F., *Discusión sobre la técnica*, Madrid, Rialp 1964.

74. MEDINA, M., *Mito de la teoría y filosofía de la tecnología*, en "Anthropos", Revista de documentación cultural, n° 94-95, Barcelona 1989, p. 35.

co. Pero a lo largo del siglo XX hemos descubierto cómo la Ciencia no es algo independiente de la sociedad en la que se realiza, sino que depende de ésta y fija sus objetivos en base a la relación dialéctica que mantiene con la misma. Las finalidades de una determinada 'sociedad' o 'grupo de poder', que impregnan una comunidad científica dada, pueden ser el polo opuesto de lo que normalmente entendemos por 'verdad' o 'bien' (ejemplos concretos hay miles; recordemos el desarrollo de la tecnología militar en países caracterizados por el dominio absoluto de una clase o de una ideología, o pertenecientes al mundo subdesarrollado...). Al analizar las claves que guían el desarrollo científico y técnico, observamos cómo en la actualidad, tras la concienciación producida por las dos guerras mundiales y las contradicciones del desarrollo tecnológico, la justificación por medio de la noción de verdad (y la búsqueda de la misma), con su neutralismo implícito, ha sido sustituida por la justificación en términos de operatividad, eficacia y consumo, dándose como dato inamovible la necesidad de apuntalar el sistema de consumo consumiendo..., aunque tal actividad nos encadene a una alienación perpetua.

Desde esta nueva perspectiva del desarrollo de la Ciencia y de la Tecnología, podemos resituar sus logros en el contexto social en el que surgen, huyendo de toda mitificación, y contrastándolos con las condiciones de una búsqueda de una vida humana más justa y equitativa, más plena y realizada. Es este conocimiento de la dinámica interna que origina, justifica y financia la actividad tecnológica, el que nos aporta las armas suficientes para no ser 'ingenuos' y para poder ejercer una crítica seria y constructiva. Es la historia del hombre la que nos lleva, como único medio de supervivencia, a una visión crítica de la sociedad tecnológica contemporánea: "la tecnología no es neutral, puede usarse para satisfacer necesidades humanas o para crear otras superfluas, para la industria civil o para la industria militar, para el bien o para el mal. Su conceptualización, análisis, desarrollo y control es más que un mero juego académico (...)" ⁷⁵.

Estos datos nos llevan de nuevo a la reflexión filosófica, a la reflexión sobre la base antropológica que necesitamos para reorientar la tecnología ⁷⁶ y poder criticarla propositivamente. La pregunta por el hombre concreto y

75. TOBAR, J.F., *Tecnología y economía*, en "Anthropos", Revista de documentación científica de la Cultura, nº 94-95, Barcelona 1989, p. 94.

76. En la reflexión filosófica contemporánea no está de moda el "humanismo". Es difícil mantener que el hombre es el centro del universo, y, como ya indicamos al referirnos a Hegel, la creación técnica del hombre se ha independizado del mismo y hoy en día el hombre concreto está sometido a ella. Sin embargo, me resisto a admitir sin más que no es posible enfocar de una manera más "humana" la cuestión, sobre todo porque esta postura suele llevar a un apuntalamiento del sistema, consecuencia claramente reprobable. Si no es posible "reorientar" la civilización actual (ingenuo idealismo ilustrado, dirían algunos), sólo nos queda el papel de voceros

por sus posibilidades de realización nos remite a los análisis de Ortega, Mumford, Heidegger, Ellul, y otra larga serie de autores que indagan en el mundo actual para poder caracterizarlo, para poder dibujar sus avances y defectos, y para poder superarlo (o trazar líneas de posible reordenación del mundo tecnológico de cara a la consecución de un mundo más humano). La Técnica y la sociedad basada en ella deben confrontarse con las necesidades básicas del hombre, no sólo biológicas, sino biológico-existenciales (recordemos la importancia de lo supra-orgánico en Mumford y Ortega)... ¿Cómo acceder a esa caracterización? A mi modo de ver, un posible método sería el método de definición 'negativo', basado en la descripción de las carencias reales, reflejo de lo que el hombre quiere ser y no puede: a la luz de estas carencias podremos definir las necesidades del hombre y acercarnos a la forma mejor de satisfacerlas. En todo caso, es una tarea abierta a investigaciones posteriores.

—*La evolución de las nociones claves de la Ciencia bajo el impacto de las nuevas tecnologías: definición del status epistemológico de la creación y los conceptos científico-técnicos*

Este segundo tema de reflexión está íntimamente ligado con el anterior, ya que el análisis de la noción de consumo y su evolución, de la noción de eficacia y su evolución de las nociones de riesgo y control, y su evolución respectiva, nos sitúan ante una perspectiva totalmente distinta del status epistemológico de la Ciencia tecnológica y de sus realizaciones, y definen de distinta manera la 'verdad' de la Ciencia y de la tecnología, y su respuesta a una

nuestra sociedad del paro y del consumo, ya que, aunque no queramos, la negación de la posibilidad de pensar y luchar por una sociedad más humana refuerza el sistema de poder y tecnológico que rige nuestra vida diaria. En otras palabras, tomamos partido por la estructura tecno-económica, declarándonos partidarios de la negación de lo específicamente humano como objetivo de nuestra cultura y nuestra sociedad. Y sin embargo, frente a esta postura, la sociedad reclama una reorientación del avance tecnológico, que se hace a costa de poner en peligro la supervivencia de la especie humana (y, de paso, de todas las demás); los tecnólogos (ya lo hemos visto al analizar la corriente crítica de la VDI) se cuestionan los avances tecnológicos y buscan criterios de decisión. Hay una gran polémica en torno a la cuestión de los aspectos legales y éticos de las nuevas tecnologías, debido a los problemas planteados por la tecnología de la información y la biogenética. Desde todos los campos del progreso tecnológico y social se buscan criterios (no abstractos, a priori y evidentes como los cartesianos o kantianos —sin caer en el error de identificar unos con otros—, sino concretos, basados en la necesidad de evitar las consecuencias negativas de la tecnología, negatividad que se entiende referida al ecosistema y al hombre), búsqueda que siempre confluye en un concepto de hombre determinado y en la defensa de lo considerado básico para la vida humana. Frente al escepticismo de los desilusionados, la vida misma nos exige un esfuerzo de reflexión filosófica, una nueva búsqueda de criterios (plurales, limitados, distintos de los de otras épocas, pero criterios, perspectivas desde las que juzgar al fin y al cabo), un renovado intento de pensar la sociedad para poder evitar la fatalidad de lo dado como necesario, recuperando la iniciativa. Ésta es la tarea de nuestros días.

búsqueda práctica, ligada a intereses socio-económico-culturales, que se constituye en su motivo fundamental de existir, (desgraciadamente, el afán de encontrar una verdad indubitable en la moderna Física y en la Ciencia en general ha entrado en crisis tras conocerse los estudios sobre la Historia de la Ciencia de Kuhn, Feyerabend, etc.).

Estas nociones nos remiten continuamente a un entramado social, caracterizado por sistemas económicos, políticos y tecnológicos que poseen una dinámica ajena al hombre concreto. Desde la caracterización de la Ciencia y la Tecnología a partir de dichos conceptos, podremos elaborar una postura ética y de control del crecimiento tecnológico (no control férreo, sin duda imposible, pero sí de autoconciencia y orientación a la luz de las dificultades y de las deficiencias del desarrollo tecnológico), distinta y superior a la actual, que sigue siendo esclava de la mitificación teoricista de la Ciencia, de la convicción de la neutralidad de la misma y del bien intrínseco de toda producción tecnológica, ya que en la Ciencia operativa se encarna el progreso histórico. El análisis de estas nociones y de la Ciencia y la Técnica que se desarrollan sobre su base, así como el de la sociedad en la que crecen y a la que condicionan, es un objetivo abierto a futuras investigaciones en este campo.

—*Las cuestiones éticas y la necesidad de un fin*

La reflexión ética tiene mucho que decir ante la multitud de problemas generados por la aplicación de las nuevas tecnologías. Dado que toda ética remite a una metaFísica determinada, y a un cierto concepto del ser humano y de la sociedad, la reflexión filosófica adquiere visos de urgencia histórica en el mundo contemporáneo. Pero ha de ser una reflexión filosófica fundada en el elemento configurador de nuestra sociedad; la tecnología contemporánea, ya que desde ella surgen las grandes características de nuestro mundo tecnificado, su aplicación provoca los mayores problemas y desde ella se está configurando un nuevo modo de existir en el mundo: un nuevo modo de ser-con-la-tecnología, un nuevo modo de ser-en-el-mundo. Pongamos un ejemplo: "Una forma de empezar a ver los problemas de los ordenadores y la ética es examinar el asunto más candente y que genera la mayor ansiedad; la pérdida de control sobre la información personal y la resultante pérdida de privacidad (...). La amenaza a la privacidad individual descansa tanto en la cantidad como en el tipo de información contenida en esos registros, así como la manera en que la información es registrada en los bancos de datos y la fácil accesibilidad a los sistemas computarizados por una gran cantidad de usuarios tanto autorizados como no autorizados" ⁷⁷. Si la toma de decisiones

77. ROBINETT, J., o.c., p. 115.

efectuadas a través de los medios de alta tecnología no tiene en cuenta una dimensión ética, podemos esperar que se cometa cualquier tipo de barbaridad: "Un sistema de red neural, sin importar cuán poderoso sea, sólo puede trabajar con la información que haya recibido de los programadores y diseñadores. Si esta información no descansa en un fundamento ético, las decisiones tomadas no tendrán ningún punto de referencia ética. El problema de cómo añadir una enseñanza ética a estos sistemas se hace más urgente ya que estos sistemas son o serán capaces de tomar decisiones cruciales en nuestras vidas. (...) todos dependemos de los individuos (...) que usan los sistemas de ordenadores y los bancos de datos, y de su integridad personal. Sin un claro sentido de la ética, estas personas no tendrán pautas para manejar la información con el cuidado requerido (...) La enseñanza ética no debe ser descartada o ignorada en el desarrollo de las redes neurales. Tampoco deben faltar las bases éticas en los sistemas basados en reglas. La idea de Kant de que la gente no debe ser tratada como un medio sino como un fin en sí mismo, necesita ser reevaluada a la vista de la era de la información en que vivimos, para así incluir no sólo la vida Física de cada individuo sino también el complejo de la información personal y los sistemas de toma de decisiones que nos rodean y sostienen esa vida" ⁷⁸.

Necesitamos, pues, una ética que configure nuestra vida, que señale fines, porque sólo respecto a ellos podemos juzgar y reorientarla ⁷⁹, porque

78. *Idem., o.c.*, p. 118.

79. Respecto a la cuestión de los fines, hemos de señalar que el fin último de la tecnología y de nuestra postura ante el mundo no puede ser el mero provecho, "aquí y ahora", del hombre: matar halcones porque cazan palomas y nosotros queremos cazar palomas es un despropósito. La destrucción del ecosistema en nuestro propio beneficio acaba siendo nuestro mayor perjuicio. Al hablar del hombre y de un nuevo humanismo, no participamos de la teoría del hombre como déspota de la naturaleza: como podemos ver hoy en día, la naturaleza siempre pasa la factura. "Se impone, por tanto, una concepción de la naturaleza que no sea un reflejo de nuestros prejuicios, ansiedades y motivaciones; y una concepción del hombre que no lo aleje o lo desgaje del ámbito de la naturaleza, sino que lo considere inserto en la totalidad de la physis, como una pieza más de la realidad; que no lo endiose, que lo haga descender al plano natural y que como consecuencia impida que volvamos a considerar como un coto propio y privado de la humanidad, con derechos absolutos sobre el mismo, lo que no es otra cosa que patrimonio de esa realidad omniabarcante y que se llama naturaleza. Y tal vez sea interesante formarnos una nueva idea sobre qué es la calidad de vida y por extensión, retomar el planteamiento que ya hicieron de un modo tan explícito los filósofos griegos sobre cuál es la auténtica felicidad de los seres humanos. Estas concepciones son las que proporcionarán las guías directrices de la valoración de las tecnologías. Serán los criterios que nos permitan juzgar la legitimidad, si cabe hablar así, de las aplicaciones tecnológicas" REQUENA MANZANO, E., *Tecnología y valores*, en "Anthropos", Revista de documentación científica de la cultura, Barcelona 1989, p. 123. Ésa es la tarea que debemos realizar, esbozando a partir de la sociedad tecnológica un nuevo modo de entender el hombre y de entendernos con la realidad, con una vocación eminentemente operativa: guiar nuestro desarrollo en la media en que podamos. Para eso necesitamos definir lo que queremos ser, y lo que debemos ser para constituirnos en auténticos seres humanos.

sólo armados con ellos podremos vencer la dinámica aplastante de la sociedad de consumo. Esos fines deben restaurar la auténtica imagen de lo humano, de la persona abierta a la interrelación creativa con otras personas, objetos y con la naturaleza, a una lógica no de la dominación del medio natural y de los otros hombres, sino de comunicación y valoración de la realidad del otro y de lo otro por sí mismo y no por lo que podamos explotarle. Se trata de alejarnos lo más posible de la lógica de la posesión. ¿Cómo? Analizando las características antropológicas, epistemológicas, sociales, del hombre tecnológico de nuestros días, sus frustraciones actuales, su relación con la naturaleza, y las necesidades que, a partir de estos factores, se dibujan en la faz oprimida del individuo tecnológico de finales del siglo XX. No nos situamos simplemente en la tradición romántica de la crítica a la tecnología (por encubridora y oscurecedora de los aspectos esenciales de la vida humana), sino que, valorando la tecnología en sí misma, la relacionamos con el hombre y la sociedad que, a la vez que crean, son creados por ella, a fin de conocer cuáles son las necesidades reales del hombre, aquí y ahora, tanto del individuo como de la colectividad, para situarlas como fines de nuestro caminar. A su luz juzgaremos tanto la dinámica tecnológica como la social, la económica, la militar o la política... Es la propia vida la que nos está llamando, la que nos está exigiendo la filosofía... de hoy.

Antonio LÓPEZ PELÁEZ
Madrid

BIBLIOGRAFÍA GENERAL EN CASTELLANO

- MITCHAM, C., *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Barcelona, Anthropos 1989.
- MUMFORD, L., *El mito de la máquina: I: Las Técnicas y el desarrollo de la humanidad*, Buenos Aires, Emecé 1969.
- IDEM, *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza Editorial, 1971.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Meditación de la Técnica y otros ensayos sobre la Ciencia y la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza, 1982.
- MEDINA, M., *De la techne a la tecnología*, Valencia, Tirant lo Blanch 1985.
- WITTGENSTEIN, L., *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Madrid, Alianza, 1987.
- JUNGER, F.G., *Perfección y fracaso de la Técnica*, Buenos Aires, Sur 1968.
- MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel 1981.
- HABERMAS, J., *Ciencia y Técnica como "Ideología"*, Madrid, Tecnos, 1986.
- SANMARTIN, J., *Los nuevos redentores. Reflexiones sobre la ingeniería genética, la sociobiología y el mundo que nos prometen*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- WINNER, L., *La ballena y el reactor. Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*, Barcelona, Gedisa, 1987.
- SHALLIS, M., *El ídolo de sicilio*, Barcelona, Salvat, 1986.

TEXTOS Y GLOSAS

Repensar los clásicos

Dos libros han traído, con muy breve intervalo, noticia del “modus philosophandi” de Emilio Lledó ¹. Más allá del objeto respectivo de estudio, que reseñaremos a continuación, destaca siempre una concepción de la filosofía entreverada con —que no reducida a— los intereses recurrentes de los hombres de toda época. En una onda bien distinta de la llamada filosofía mundana, los escritos de Lledó provocan a menudo una sensación de lo inconcluso, como si las páginas se hubieran agotado antes de que se formulara la tesis definitiva o la respuesta final a las cuestiones planteadas. Esta suerte de ansiedad que tantas veces, por cierto, ha experimentado el lector de Platón, es la que permite ensayar una caracterización del estilo: filosofía de la pregunta.

De ningún modo queremos significar con esto que se desinterese de las propuestas de solución que, a los diferentes interrogantes, han ido produciéndose históricamente. Por el contrario, son objetos permanentes de investigación las claves semánticas y pragmáticas de toda tentativa de explicación, de todo ensayo de superación de alguna dificultad filosófica: “entender un texto será hacer que todos los sintagmas que lo configuran sean iluminados por todos los paradigmas ausentes que lo constituyen”, bien sean éstos propiamente filosóficos o culturales ². Pero esta inquietud hermenéutica no acabaría de retratar la sencilla originalidad, reiterativa en sus principales presupuestos, que encierra el pensamiento de E. Lledó: su afán, resistente ante el conformismo que pudieran producir no importa qué tesis, se centra en indagar los porqués, en someter a rigurosa disección los planteamientos diversos

1. (I.) E. LLEDÓ, *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*. Montesinos, Barcelona 1984.

(II.) E. LLEDÓ, *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*. Taurus, Madrid 1984.

2. E. LLEDÓ, 1984-II, p. 44.

que pretenden resolver imperecederos problemas, en interrogar a los interrogantes mismos.

En efecto, los dos libros que comentamos tienen este rasgo coincidente. Para centrar las diferencias y aun disparidades que existen entre Platón y Epicuro, se trata de determinar el cómo y porqué, siendo así que les resultan comunes las grandes preocupaciones —vida, conocimiento, organización de la sociedad, relaciones humanas, ética, justicia...— se articulan las preguntas de manera tan específica en cada uno, con el alcance que eso tiene cuando se sabe que la respuesta está prefigurada en la pregunta. Lledó reivindica el carácter radicalmente moderno de la filosofía entendida como diálogo, y declara a la pregunta, ineludiblemente hecha desde el lenguaje, como “constitutivo esencial de la dialéctica”³. Por encima, pues, de lo que se dice saber, importa lo que se quiere conocer.

Junto a esta característica metodológica común, que es primordial, se percibe cierta divergencia de intención entre las dos obras. Si en la que se ocupa de Platón hay un análisis pormenorizado y detenido de ciertos aspectos monográficos, en la dedicada a Epicuro se adopta un tono distinto, dando lugar a una reflexión más abierta y a un intento de eliminar algunas tinieblas de nuestro tiempo mediante la luz hallada por el epicureísmo. Bien que las habituales distinciones entre libros especializados y divulgadores esconden a menudo maniqueísmos ideologizados que no podemos compartir, puede sostenerse que el libro sobre Platón se encuadra entre los primeros, como dirigido especialmente a un público interesado por la Filosofía, en tanto que la exposición de la filosofía epicúrea se vuelve hacia todo tipo de lector con tal que no esté desentendido de la realidad en que vive.

El epicureísmo y la vida

Una vez reconocida la reciente recuperación del pensamiento epicúreo —con valiosas ediciones, entre nosotros, de su obra⁴— nuestro autor evita una nueva exposición sistemática. Por ello, se propone un rescate activo del poder vivificador e inquietante de su doctrina. La epicúrea fue una filosofía fundamentalmente orientada a la práctica, interesada en pensar las condiciones de la vida humana inmediata, y esa es precisamente la que se nos señala como máxima originalidad: haber construido un pensamiento que, intentan-

3. E. LLEDÓ, 1984-II, p. 201.

4. Anotemos, en especial, dos: la de GARCÍA GUAL y ACOSTA MÉNDEZ, *Epicuro. Ética*. Barral, Barcelona 1974; y la de GARCÍA CALVO, *Lucrecio. De la naturaleza de las cosas*. Cátedra, Madrid 1984.

do una investigación racional de la realidad que ha de vivirse, no ha perdido en ningún momento este horizonte. La problemática no era muy distinta, cierto es, de la platónica o la aristotélica, pero resulta innegable que la lectura de los fluidos diálogos de Platón o de los compactos escritos de Aristóteles exige a menudo una explicación, un desentrañamiento de sus complejas especulaciones. Por el contrario, Epicuro, siquiera en los restos fragmentarios que de su producción han pervivido, sorprende al lector con la diaphanidad de sus propuestas.

Interpretar las palabras de Epicuro no plantea excesivas dificultades, sobre todo si se tienen en cuenta las particulares condiciones histórico-políticas que han envuelto su emisión: desvirtuado el modelo de sociedad que había constituido la “polis” griega, parecen perder su sentido las grandes aspiraciones de edificar una sociedad que sea al tiempo solidaria y organizada. El epicureísmo se dirige a los individuos de este momento.

Pero es aquí necesaria una llamada de atención sobre las enfrentadas consecuencias que, de esto último, pueden extraer diversas lecturas. La visión más extendida, que, por cierto, se ha teñido contra el epicureísmo de un encono raramente conocido ante una tendencia filosófica, ve en el pensamiento epicúreo (fácilmente convertible en cliché por su referida fragmentación) algo negador: de principios morales, de costumbres, de ideales sociales de justicia, etc. Lledó, en cambio, nos sugiere otra clave para entender ese pensamiento; como en otros duros momentos de la historia, se extienden las supersticiones, las envolturas ideológicas, para transmitir a los hombres la necesidad de aceptar sus condiciones de penuria, sometimiento, o dolor. Contra esto, la función de la doctrina epicúrea habría sido así, ante la embrutecedora tarea realizada por la imperante religión astral de su tiempo, básicamente afirmadora.

Puede sostenerse este carácter positivo de la filosofía epicúrea si se considera su coherente desarrollo. Su teoría del conocimiento vincula toda noticia del mundo externo a la sensación, y la sensación es un proceso de naturaleza corpórea; así, pues, como la muerte consiste en la desaparición corporal, y ninguna sensación puede perturbarse tras ella, es obligado abanderar una vida para la vida, un ser en función del cuerpo. El epicureísmo proclama la necesidad del placer como fenómeno ligado a las sensaciones corporales, lo que es decir como raíz positiva del vivir humano.

Epicuro, a quien Lledó llama “filósofo del orden terrestre”, rompe con las tradicionales dicotomías filosóficas: alma-cuerpo, ciencia-pseudosaber, ideas-sensaciones... No puede decirse que prime la atención al cuerpo sobre la debida al alma —pues de ahí emanan todas las conocidas distorsiones de su pensamiento—, sino que se afirma la unicidad del cuerpo. Ha de atender-

se al cuerpo, ha de intentarse su vivencia apacible, porque no hay otra cosa: en este posicionamiento monista se funda su frontal ataque contra las actitudes farisaicas, contra la moral de doble cara (que distingue entre lo que se recomienda a los demás y lo que uno mismo practica).

No podríamos terminar nuestro comentario sin señalar que, a nuestro personal entender, lo más lúcido y fecundo de este librito sobre el epicureísmo se halla en los análisis que, desde los textos originales de la filosofía del Jardín, hace Lledó de manifestaciones generales de nuestro tiempo. Tan importante como restaurar el valor que la obra de Epicuro y sus seguidores tuvo en su época es, aquí, mostrar la vigencia que pueden hoy acreditar su rigor intelectual y su atemperado hedonismo; especialmente cuando se reflexiona sobre la banalidad de los detentadores del poder, sobre el consumismo desenfrenado, en torno a la insolidaridad y a las flagrantes desigualdades en nuestra convivencia, o acerca de la proliferación de los fanatismos. Porque muchas de sus máximas morales parecen formuladas pensando en nuestra cotidianidad presente es por lo que deben leerse con aprovechamiento no meramente teórico.

La filosofía dialogada

Este nuevo libro sobre la obra de Platón no es exactamente una obra nueva. Se recogen en el volumen varios ensayos —uno de los cuales, “La memoria del Logos” da título al conjunto— publicados en distintos medios a lo largo de los últimos veinticinco años. Los lectores familiarizados con la bibliografía platónica encontrarán que casi la tercera parte de este volumen reproduce la Introducción general que el autor escribió para los Diálogos⁵. Resulta revelador, del tono permanentemente abierto con que Lledó se enfrenta a los nombres y a los textos de la historia de la filosofía, que la presentación fragmentada y con nueva estructura de esa Introducción no distorsione en absoluto su seguimiento. Hay una sólida coherencia en el modo de leer filosofía, por encima de las presentaciones académicas de la misma.

No nos detendremos en el análisis de esos trabajos introductorios a la literatura platónica, aunque sí señalaremos la enorme importancia que el autor confiere a lo que podríamos llamar el estilo del filosofar de Platón, el diálogo. Muy a pesar de algunas críticas atribuciones de totalitarismo a Platón, toda filosofía posterior deberá referirse inexcusablemente a la dialéctica

5. La editorial Gredos inició la publicación de los “Diálogos de Platón en 1981. Hasta el momento han aparecido varios de los que contempla ese proyecto de su Biblioteca Clásica.

como marco ofrecido a la indagación no dogmática, al contraste de pareceres, a la puesta en común. Este personaje tan frecuentemente tratado con calificaciones y descalificaciones estereotipadas que fue Platón, resulta paradójicamente ser el filósofo de la continua remodelación de las tesis, de la apertura a nuevos matices que pueda introducir en el diálogo cualquiera de sus interlocutores, del “pensamiento compartido”, en suma ⁶. La oposición de tesis, los problemas irresueltos, la habitual ausencia de final feliz en sus escritos, pueden merecer los más opuestos juicios; no obstante, continuarán siendo el reflejo de las verdaderas esencias del filosofar, en tanto que recurrente interrogarse.

Vamos a considerar los dos ensayos más relevantes, al margen de los ya referidos, de entre los que integran esta edición: “El prisionero de la caverna” y “La memoria del Logos”.

El primero de ellos constituye un espléndido ejercicio práctico de comentario de textos filosóficos, en el que se intercalan algunas consideraciones de carácter teórico sobre cómo ha de abordarse esa tarea comentadora. Se recurre, para ello, a uno de los pasajes más conocidos de la literatura filosófica: el mito de la caverna narrado en los comienzos del libro VII de la “República”. Tal ejercicio se emprende desde la previa convicción de que, como todos los fenómenos de creación artística, la narración mítica no es un producto clausurado sino que, muy al contrario, su grandeza reside en la capacidad de evocación y sugerencia de pensamientos y sentimientos que poseen. Esa convicción es la que impulsa a rastrear nuevos significados, renovadas interpretaciones.

Semejante indagación rebasa, incluso, la literalidad de los propósitos del mismo autor del texto, del verdadero creador del mito. Aunque Platón, en este caso haya establecido un corolario para sus propias palabras y para el especial cuadro que éstas pintan, es posible —aún más, es deseable— intentar extraer conclusiones otras. Los muchos siglos que este mito lleva dejando oír su eco han terminado por consagrar una a modo de versión oficial de su contenido. Pero Lledó nos invita a remover todos los conceptos que en él se incluyen, y hasta a realizar el imaginativo juego de introducir, en la escena, personajes innombrados por Platón, pero que muy bien podría haber formado parte de la situación. El filósofo puede apropiarse del texto mítico.

Naturalmente, no todas las apropiaciones que se hagan resultarán idénticas, ni deben tampoco catalogarse como coherentes por el mero hecho de haberse efectuado. Por ello, Lledó nos presenta una interesante sucesión de lecturas posibles del mito de la caverna, eludiendo optar por una sola en

6. E. LLEDÓ, 1984-II, pp. 35ss.

detrimento de las demás. Así, una lectura antropológica permitiría representarse la condición humana en el desempeño de papeles distintos: los encadenados —a su propia cultura y lenguaje— que están siendo engañados, y los ejecutores del engaño, que son quienes transportan sobre sus cabezas las figuras cuya sombra se proyectará en el fondo e, incluso, los no mencionados pero posibles personajes que, entre bastidores, habrían ideado la situación y moverían los hilos que la mantienen.

Lecturas epistemológicas son las que más frecuentemente se han hecho del mito. Indudablemente, la caverna es un recinto en el que se vive la falsedad; pero el conocimiento superior no viene caracterizado por una simple huida al exterior del antro, sino por una revisión crítica de lo que allí hay —sombras contempladas y voces oídas— en dos niveles: el fuego como discurso racional, el sol como episteme.

Otras lecturas pueden ser hechas. Desde una social, en la que los honores que se disputan los prisioneros pueden interpretarse como similares a los privilegios que el juego de los políticos concede a quienes se pliegan a la fuerza de sus intereses, hasta una psicoanalítica. Desde una lectura trágica, desesperando de poder modificar las condiciones de nuestra existencia, hasta una “televisiva” —sugerente propuesta— en la que el prisionero de la caverna encarnaría el papel del hombre contemporáneo, pasivamente sentado ante la televisión que, con los demás medios de comunicación de masas, uniforma y perfila a su antojo unos contenidos informativos sustitutorios de su capacidad de pensar y juzgar por sí mismo.

Lo que llama la atención a Lledó es que este singular mito nunca se haya leído en clave ética, dado que la Idea de Bien está dada, en el sol, como referencia máxima. Cuando a propósito de la caverna se trata del conocimiento, se olvida a menudo que la de éste es una función liberadora, colectivamente liberadora, pues no basta con que uno pueda conocer (salir afuera) sino que ha de retornar en pos del rescate de quienes aún quedan dentro. Lejos de proyectos irrealizables como la consecución de una libertad absoluta, que desde el estoicismo sabemos inexistente, ha de perseguirse la liberación. Y ésta no puede activarse sino mediante la educación: más que sacar a los hombres de la caverna hacia la luz, hay que llevar la luz al interior de aquélla. Acaso la mejor forma de hacer la luz entre nosotros sea releer las palabras de los filósofos, cuyo desoimiento ha provocado el más cavernario signo de nuestros tiempos: el empobrecimiento de los espíritus, “la galopante deflación de los cerebros”.⁷

7. El LLEDÓ, 1984, p. 33.

“La memoria del Logos” es la feliz expresión que resume el análisis del diálogo “Menón”, a la par que encabeza el ensayo dedicado al problema de la “anámnesis” en Platón. Del mismo modo que al reflexionar sobre el mito de la caverna, el autor se despega aquí de todos los convencionalismos interpretativos, de todos los esquemas que, con el tiempo, han ido normalizándose hasta terminar recubriendo los matices originales como una costra que los oculta y desfigura.

Para entender la teoría platónica del conocimiento como “anámnesis” —recuerdo, reconocimiento, recuperación— es uso remitirse a las influencias órfico-pitagóricas que, al menos en la cuestión de la pre-existencia del alma y sus experiencias anteriores, Platón recibió. Pero ello encierra el peligro de que, si se rechaza la transmigración, la teoría se derrumbe totalmente.

Cabe, sin embargo, realizar otra aproximación al problema desde el propio texto platónico. El tratamiento de la “anámnesis” encuentra su más conocida expresión en el diálogo que Sócrates mantiene con un esclavo de Menón, guiado por la intención de mostrar que es posible a un hombre, como él no-instruido, acceder por sí mismo a conocimientos de geometría. Esa posibilidad se despliega en las alternancias características del diálogo, en la continuada indagación que el intercambio dialéctico contiene.

Para iniciar su tarea mayéutica, Sócrates no inquiera más que un dato sobre el esclavo que va a ser su interlocutor, prescindiendo de todos los rasgos sociales, políticos, intelectuales, etc.: es preciso conocer si tienen en común la lengua hablada. Esta aparente banalidad —pues, en efecto, es imposible la intelección entre dos personas con distinto idioma— vertebrada la reinterpretación que aquí se hace de la sabiduría latente en el esclavo: posee un lenguaje o, por mejor decir, su entendimiento se ha forjado con un lenguaje como material constructivo principalísimo. El único requisito socrático⁸ que se impone al esclavo se convierte en punto crucial de la teoría del conocimiento de “Menón”; el lenguaje (el griego en este caso), en tanto que depositario ancestral de la sabiduría del pueblo que lo habla, la guarda como precioso recuerdo. Ésa es la “memoria del Logos”: lo que las palabras han ido atesorando con el paso del tiempo.

De este modo, la “anámnesis” deja de ser una consecuencia de la búsqueda dialéctica para, muy al contrario, convertirse ella misma en condición de posibilidad del diálogo. Sólo es posible la persecución incesante del conocer si se da la posesión del logos que recuerda, del lenguaje que es él mismo pre-conocimiento.

8. “¿Es griego y habla griego?” pregunta Sócrates a Menón, p. 136.

No creemos preciso encarecer más, tras los comentarios precedentes, la fecundidad de estas relecturas de Epicuro y Platón. Cabría, únicamente, objetar cierta indefinición de las figuras de Platón y de los sofistas respecto del epicureísmo, pues puede darse la impresión de que se dulcifican los aspectos reactivos de esta doctrina frente a lo que Platón y la Academia habían representado en lo político y en lo filosófico.

Juan Á. CANAL.
Licenciado en Filosofía
Valladolid

El azar en los romanos antes de las "escuelas morales"

En Roma se sucedieron, desde los tiempos de la República, diversas disposiciones prohibiendo los juegos de azar e imponiendo sanciones a los que tenían casas de juego u ofrecían un refugio a los jugadores. No obstante, hasta el mismo emperador jugaba a ellos siendo Augusto, Calígula, Claudio, Nerón, grandes jugadores. Claudio escribió un libro sobre el tema por lo que la prohibición fue poco respetada, jugándose grandes sumas en los festines y tabernas públicas.

Según Tácito ¹, los germanos, cuando nada les quedaba, jugaban su libertad y persona a los dados. Igualmente se relata de los hunos, jugándose el botín conquistado con las armas de la guerra, y que en su apasionamiento hasta se jugaban la vida.

La época romana no sólo fue una época de sed irrefrenable de sangre sino también de pesimismo y de desaliento en lo tocante a la capacidad del hombre para forjarse su propio futuro. La existencia del gobierno imperial con la propaganda que recababa para él el apoyo de los antiguos dioses, no lograba suprimir la arraigada creencia de que el hombre caminaba a la deriva, y todo en su vida era incierto. De ahí que la deidad del desaliento imperante fuera la Fortuna. “En todo el mundo —dice Plinio el Viejo—, en todo lugar, a toda hora, las voces de todos los hombres invocan tan sólo a la Fortuna; tan sólo a ella se acusa, tan sólo ella es culpable, tan sólo en ella se piensa. A nadie sino a ella se alaba, se discute, se rinde culto con denuestos. La tienen por voluble, y muchos, incluso, por ciega, errante, inconstante, cambiante, y favorecedora de los indignos” ².

Plinio el Viejo (23-79) escribía en el siglo I, pero probablemente estaba bebiendo de fuentes griegas de muchos años atrás. En efecto, el culto a la

1. TACITO, C., *De origine et situ germanorum*, 24.

2. PLINIO, C., *Naturalis historiae*, II, 22.

Fortuna, según deja ver el griego Polibio (210-120) ³, se había extendido victoriosamente por todo el mundo mediterráneo ya en los siglos III y II a. de C. Se contaban por millones la gente a quienes le parecía que todo era gobernado por el más puro azar.

“No hay dioses: decir que Júpiter reina es errado; es un ciego azar lo que se mueve a lo largo de los años” ⁴.

Muchos opinan que la suerte o Fortuna era un orden de cosas que quedaban allende la comprensión del hombre, pero no se había establecido una teoría sobre ella; las gentes la podían ver elevar o abatir a los hombres, tal como la veía Horacio (65-8).

“Fortuna, gozosa de su cruel actividad,
obstinada en jugar a su juego caprichoso,
traspasa sus favores inciertos
conmigo hoy benévola, mañana con otro” ⁵.

Una de las estatuas más famosas y de mayor influencia del mundo antiguo fue la Fortuna (τυχη) de Eutíquides (296-290 a. de C.), de la ciudad esplendorosa de Antioquía, recién fundada, que a no tardar iba a convertirse, después de Roma y Alejandría, en la tercera gran ciudad del imperio romano. El escultor representa a la Fortuna sentada en el río Orontes a sus pies. Hubo innumerables copias de esta estatua, y cada comunidad tuvo su Fortuna propia. Cada hombre tenía a sí mismo la suya, y el término llegó a personificar casi su propia individualidad y el sesgo que tomaba su vida, interpretándose diversamente, bien como un don dispensado por una sabia providencia, bien como una fuerza enteramente caprichosa.

Los emperadores se anexionaron a la Fortuna, ostentando sus monedas; la “Fortuna de los Augustos”, representación edificante de la elevación especial, la entrega a su cometido, y las fatigas de la vida tan importante del Príncipe.

En casas y palacios se custodiaban estatuillas privadas de la Fortuna; Antonino Pío tenía una de oro en su dormitorio y sus monedas se clasifican de “obsequens”, es decir, de favorable a sus deseos.

Las monedas de Cómodo la muestran como “manens”, como permanente y tan firmemente sujeta como el cordel que retiene ella con las riendas en varias representaciones. La creencia en la Fortuna se extendía a lo largo y a lo ancho más allá de las fronteras del mundo greco-romano y sobrevivió durante mucho tiempo a Roma. Dante la invocaba y en muchos países los

3. POLIBIO, *Historia*, II, 38, 5.

4. POLIBIO, *Historia*, adaptación de Juvenal en Sátira X, 365ss.

5. HORACIO, *Oda* III, 29, 49s.

hombres del Renacimiento mostraron la misma arrobada emoción devota a la Fortuna, representándola o simbolizándola en muchas pinturas.

En el siglo I a. de C. la gente empezó a hablar menos de la Fortuna y más del hado. Sus relaciones eran tan vagas y fluctuantes como lo son hoy en día cuando el vulgo habla de ellos, pues no siempre hay por necesidad gran diferencia entre “la suerte lo quiso así”, que aparece con tanta regularidad en las noticias necrológicas.

Ambas concepciones implican una negación o al menos una restricción del valor de la conducta humana. Sin embargo era posible distinguir entre lo uno y lo otro si se quería. Horacio apostrofa a la Fortuna como si el Hado caminara delante de ella:

Delante de ti siempre va tu esclava, la Necesidad,
llevando en sus manos de bronce los clavos de carpintero y las cuñas,
sin fallarle el duro garfio ni el líquido plomo”⁶.

Un filósofo del siglo II d. de C. señaló cuán ilógico era creer a la vez en la Fortuna y el Hado⁷. Sin embargo ciertas personas operaban con ciertas personificaciones o deidades situándolas en diferentes regiones del universo, creyendo que la Necesidad estaba por encima de la Luna y la Suerte y los malos demonios por debajo de ella. Otros aceptaban gustosos el Hado como escape a la ciega Fortuna.

En general, el Hado era más respetable; al menos era una causa “como un hilo sutil”, según Zenón el fundador del estoicismo, que corre a través de la totalidad de la existencia⁸. Pero su rival Epicuro juzgó preferible estar esclavizado a los antiguos dioses del vulgo, por inútiles que fueran, a estarlo al Destino de los filósofos. Como Epicuro, muchos romanos se sintieron oprimidos por la tiranía del Destino, imposible de esquivar.

El poeta Manilio a comienzos del siglo I escribe: “Los Hados rigen la tierra y todas las cosas están establecidas por una ley fija... al nacer morimos, y nuestro fin depende de nuestro principio”⁹.

Aurelio Fusco, el maestro de Ovidio, dice: “desde el nacimiento está determinado el día de la muerte”¹⁰. Manilio y Fusco están expresando la creencia en el Hado inevitable e irremediable que hizo del estoicismo, a pesar de su creencia aparentemente contradictoria en Dios y en la ética, una doctrina terriblemente mecanicista.

6. HORACIO, *Oda I*, 35, 17-21

7. AFRODISIA, A., *De anima mantissa*, p. 182, 18 Bruns.

8. ZENÓN DE CITIO según ARNIM en *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols., Leipzig, Teubner 1903-1905; I Zenón y discípulos 87 (1905).

9. MANILIO, 14.

10. Cita de SÉNECA EL RETOR, en *Suasorias*, II, 2.

Cicerón se había negado a creer en una fuerza ciega: “Llamamos Hado a la ordenación y a la serie de causas, según la cual la unión de una causa con otra produce un efecto”. Y la Fortuna se “aduce para cubrir nuestra ignorancia de los acontecimientos y sus causas”¹¹. Su punto de vista personal era decididamente humanístico. Aun admitiendo el papel efectivo y enorme que desempeñaba el ciego azar en los grandes acontecimientos, como son las victorias y las derrotas, no obstante en su interpretación de los mismos sostiene que, a pesar de este elemento de suerte, no pueden efectuarse ni para bien ni para mal sin la intervención de nuestros semejantes. Por consiguiente necesitamos de la cooperación de nuestros semejantes para cualquier acontecimiento siendo el azar un elemento secundario.

La mente profundamente religiosa de Virgilio tejió una compleja trama de creencias tradicionales y personales en torno a la figura del Hado. En la Eneida el término tiene significado y matices múltiples. Se puede referir al sino de los individuos y estos sinos pueden entrar en mutuo conflicto. El Hado virgiliano puede ser también el destino que guía la totalidad del universo; y en este sentido adquiere los atributos de la divina conducción del mundo estoico por el destino y se convierte en expresión de la divinidad inmanente al mundo.

El Hado y Júpiter son invocados separada, aunque conjuntamente, en el himno al Destino del estoico Cleante¹², aunque ambos aparecen en el poema de Virgilio, no siempre queda en claro si el poeta opina que la voluntad de Júpiter está subordinada al Hado o se distingue de él. Pero en el fondo de su corazón Virgilio profesaba como los estoicos una creencia monoteísta en una divinidad omnipotente sinónima del Hado, cuyo servicio no es ciertamente el cometido de una libertad perfecta, sino el correspondiente a la mayor de las virtudes, la pietas.

La pietas es la virtud más elevante del Pius Aeneas, que exclamaba: “Acudamos dó la divinidad y la dura Fortuna nos llama”¹³. La Fortuna puede tener en la Eneida infinidad de significados, desde el Hado a su contrario —una protesta en favor del libero arbitrio personal— pero en su esencia el Hado o la Fortuna de Virgilio no es una mera fuerza mecánica que surja de las leyes de la naturaleza como la *αὐαρχή* griega, a un capricho sin sentido, como encontramos que es a veces en los poetas griegos, sino un propósito deliberado del ser divino que está por encima del mundo y en el mundo.

11. CICERÓN, M.T., *Academicae disputationes*, I, 7, 30.

12. CLEANTES DE ASSOS, *Himno a Zeus*, según 528 ARNIM en *op. cit.*

13. VIRGILIO, P., *Aeneida*, XII, 676; cita de la traducción directa del latín de Vicente López Soto, Edit. Juventud, Barcelona 1970, p. 283.

Acontecimientos que parecen predestinados fatalmente y otros sucesos aparentemente contradictorios con todas las trazas de ser excepcionales dentro del esquema de la fatalidad, se deben unos y otros a la intervención de la Providencia, a la que ponen en relación con el universo algunos pasajes solemnes de las Geórgicas y de la Eneida donde se combina la fe más profunda y las explicaciones más elaboradas, profundamente meditadas y difíciles del universo. A pesar de que los romanos no eran una raza dotada para la filosofía, es sorprendente enterarse de que Virgilio, si hubiera vivido más tiempo, estaba decidido a consagrar su vida a la filosofía.

La respuesta de Tácito al dilema entre su Hado rector de todas las cosas y la libertad de la voluntad humana no es menos concienzuda, pero sí más atormentada, perpleja y en la última instancia, indecisa. Tácito es un fatalista pero tan sólo hace intervenir el Hado cuando no tiene a la mano otras causas. Su creencia en los fenómenos sobrenaturales es vacilante y espasmódica. En general tan vez se incline por el compromiso estoico en boga que permite creer que, a pesar de estar las circunstancias externas del hombre determinadas, su vida interior depende de su propia elección. El comentario de Tácito a las anécdotas relativas a los supuestos poderes proféticos de Trasilo, el astrólogo de la corte de Tiberio, es característico y revelador:

“Cuando oigo contar estas y otras cosas parecidas me entran dudas de si los asuntos de los mortales se desarrollan según la necesidad inmutable del Hado o según el azar.

“En efecto, a los hombres más sabios de antaño, y a los que siguen sus doctrinas se les encuentra de pareceres opuestos. Muchos tienen arraigada la opinión de que ni nuestros nacimientos ni nuestras muertes, ni en una palabra, los hombres les importan nada a los dioses; y así con harta frecuencia las cosas tristes recaen sobre los buenos, y las alegres en los malos. Por el contrario, otros consideran que, si es verdad que las cosas suceden de acuerdo con el Hado, no es ello debido al curso de las estrellas, sino a los principios y conexiones de las causas naturales. Con todo, nos dejan la facultad de elegir nuestra propia vida, pero una vez elegida sostienen que el orden de los acontecimientos futuros está ya determinado. Pero, sin embargo, no son malas o buenas las cosas que por tales tiene el vulgo: muchos que parecen abrumados por las adversidades son felices; y otros muchos, aun pasando la vida en gran abundancia, desgraciadísimos, si los primeros soportan el rigor de su fortuna sin desfallecimiento y los últimos hacen un uso inconsiderado de su prosperidad.

“Por lo demás, a la mayor parte de los hombres no se les quita de la cabeza que el futuro está predestinado desde el nacimiento, y que si algunas cosas resultan al revés de lo predicho, se debe a la impostura de quienes pre-

dican lo que ignoran; y que así se destruye la fe en un arte del que han dado notables testimonios los tiempos antiguos y el nuestro... De ahí que me vea obligado a dudar de que el favor se daba al Hado sino que depende en algo de nuestras determinaciones”¹⁴.

Más avanzado el siglo II d. de C. en que escribía Tácito estos y otros problemas análogos, fueron sometidos a un examen crítico, frío y burlón por uno de los escépticos más populares y divertidos, el escritor griego o greco-sirio Luciano de Samosata del Eufrates. La finalidad de sus ficciones, ingeniosas y paradójicas era nihilista: el no tener ni esperanzas ni temores y reirse de las locuras y pretensiones de los demás. Empleando con viveza la forma del diálogo en sus ensayos, narraciones cortas, mimos y parodias, presenta en uno de sus “Diálogos de los muertos” a Minos, el juez supremo, acorralado por las lógicas objeciones sobre el Hado que suscita un pirata recientemente fallecido, Sóstrato.

Esta firme creencia en un hado inamovible o difícilmente modificable o en una suerte ciega, originó la convención de la inutilidad de todo esfuerzo y el tedio, que Séneca describe como característico de su época¹⁵. Pero el pueblo reaccionó ante unas perspectivas sin esperanza retornando a un cúmulo pintoresco de supersticiones diversas, más o menos sensacionales.

Vemos, pues, que la gran mayoría de la población del Imperio romano, inclusive un número crecido de las gentes más educadas, creía en las estrellas, recibiendo de esta creencia un gran impulso su aceptación del Hado o la Fortuna. Es decir, creían que los movimientos del sol, la luna y las estrellas, ejercen influencia en la vida, muerte, venturas y desventuras de la humanidad.

A. E. MASDIAS QUINTELA
Doctor en Filosofía
La Coruña

14. TÁCITO, C., *Annales* IV, 20, 3 y VI, 22.

15. SÉNECA, L.A., *Ad Serenum de Tranquillitate animi*, 2, resumen de la traducción directa del latín de Pedro Fernández Navarrete de SÉNECA, *Tratados morales*, Espasa Calpe, Buenos Aires 1943, pp. 66-70.

LIBROS

Sagrada Escritura

MERTENS, H.A., *Manual de la Biblia. Aspectos literarios, históricos, arqueológicos, histórico-religiosos, culturales y geográficos del A. y N. Testamento*, Herder, Barcelona 1989, 17 x 25, 872 p.

Es un tipo de libro que entre nosotros no se prodiga. Es un repertorio manual de informaciones literarias, históricas y culturales en torno a la biblia. Con ello se pretende facilitar la comprensión del texto bíblico.

Tiene algo de la clásica asignatura de introducción general a la Biblia con temas como la inspiración, formación del canon, visión general de los libros bíblicos, carácter de las lenguas bíblicas, pensamiento judío, géneros y formas literarias.

La parte más importante se dedica a los libros y perícopas del A. y N. Testamento. Primero se ofrece una introducción especial a cada libro y luego se comentan brevemente los pasajes más importantes o más difíciles.

Otro tema tratado es la historia de Israel, presentada en conexión con la historia del Medio Oriente. También la geografía es estudiada con el fin de facilitar la localización de los acontecimientos narrados. Finalmente se presta atención a la cultura y civilización hebrea: las instituciones, las formas jurídicas, el arte, los grupos político-religiosos del judaísmo, etc.

Este manual puede ayudar a los que se dedican a enseñar la religión, o también a quienes en círculos bíblicos pretenden entender mejor la palabra de Dios.— C. MIELGO.

WESTERMANN, C., *Die Josepherzählung. Elf Bibelarbeiten zu Genesis 37-50 (=CTB 1)*, Calwer, Stuttgart 1990, 12 x 18, 106 p.

Se trata de un comentario especial a la historia de José. El subtítulo define bien el contenido del librito. Son 11 muestras de trabajo práctico de exégesis.

Está dirigido a reuniones de grupos y círculos de estudio, que quieren conocer mejor el texto bíblico. Los once capítulos tienen la misma estructura. En un primer momento se presentan los términos hebreos más difíciles del párrafo y su significado. Seguidamente se comenta brevemente el texto, versículo por versículo. Finalmente se ofrecen perspectivas sobre la actualización del texto, evitando decir generalidades.— C. MIELGO.

CORTÉS, E.-MARTÍNEZ, T., *Sifre Deuteronomio. Comentário Tannaitico al libro del Deuteronomio. Vol. I: Pisga 1-160* (Collectánea Sant Paciá 40), Facultat de Catalunya-Editorial Herder, Barcelona 1989, 12 x 22, 346 p.

Es éste el primer volumen de la traducción castellana de "Sifre Deuteronomio", concretamente comprende las 160 primeras *pisga'ot*. Es uno de los más importantes y más antiguos Midrashim. Básicamente es del s. II, de contenido hagádico y muy vinculado al texto bíblico.

Los autores se han repartido el trabajo. Teresa Martínez ha hecho la traducción y el glosario, mientras que la introducción y las notas se deben a Enric Cortés. El texto lo han tomado de la edición de L. Finkelstein (1934-39) con las mejoras que diversos autores han hecho posteriormente. La traducción es literal, y las notas pretenden facilitar la comprensión del texto; no dejan de aportar elementos que puedan ayudar a relacionar algún tema con el N.T., pero sin repetir lo que se encuentra en Strack-Billerbeck, que se supone conocido.

Deben ser felicitados los autores por este trabajo que se suma a los que promueven, bajo el patrocinio de la Institución S. Jerónimo la "Biblioteca Midrásica".— C. MIELGO.

W. TRILLING, *Studien zur Jesusüberlieferung* (=Stuttgarter Biblische Aufsatzbände. N.T. 1), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1988, 14 x 20, 368 p.

RUCKSTUHL, E., *Jesus im Horizont der Evangelien* (=Stuttgarter Biblische Aufsatzbände. N.T. 3), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1988, 14 x 20, 410 p.

LOHFINK, G. *Studien zum Neuen Testament* (=Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 5), Stuttgart 1989, 14 x 20, 408 p.

STRUPPE, U. (ed.), *Studien zum Messiasbild im Alten Testament* (=Stuttgarter Biblische Studien A.T. 6), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1989, 14 x 20, 336 p.

La Editorial *Katholisches Bibelwerk* de Stuttgart nos ha remitido amablemente estos cuatro libros, pertenecientes a una nueva serie "Stuttgarter Biblische Aufsatzbände", tres correspondientes al Nuevo Testamento y uno al Antiguo. Hay que felicitar a la editorial por esta serie, cuya publicación ha empezado bajo la dirección de G. Dautzenberg y N. Lohfink, para la que deseamos el más completo éxito, ya que mediante la misma se ponen a disposición de un amplio público, con un acceso fácil a un conjunto relevante de artículos de autores de reconocida solvencia, la evolución y situación de la investigación bíblica en los últimos 30 años. Estas publicaciones son tanto más de agradecer, por cuanto la mayor parte de estos artículos estaban dispersos en los "Festschriften" y Congresos, que por lo limitado de las ediciones no era nada fácil su consulta.

La obra de Trilling se divide en tres partes principales: a) trabajos sobre el Evangelio de Mateo, con temas como "la tradición del Bautista", "Entrada en Jerusalén", "el Ministerio y su interpretación en Mt", y "El evangelio de Mt, evangelio de la Iglesia". De estos, tres artículos se había publicado en Festschriften o en colaboraciones y solamente uno en una revista. b) Trabajos sobre teología neotestamentaria. Abarca esta sección temas como "el Ministerio de Pedro en el N.T.", "la Verdad de las palabras de Jesús en la interpretación de los autores neotestamentarios", "Eclesiología implícita", "origen del grupo de los Doce", etc. c) Trabajos sobre temas relativos al ecumenismo. Contiene este grupo cuatro artículos: "la sola Scriptura" y "autointerpretación de la Escritura" a la luz de la exégesis, "Anticristo y Papado", "El evangelio en la Confesión Augustana y en Pablo", "el ministerio en el N.T."

Precediendo los tres apartados y como introducción hay un artículo sobre "la historia y resultados de la investigación histórico-crítica sobre Jesús".

Los artículos han sido escogidos con acierto; todos son de interés, pero los dedicados al tema del "ministerio eclesial" conservan su importancia en el presente por su incidencia en el ecumenismo y en la temática de los movimientos intraeclesiales, que se cuestionan la actual organización de la Iglesia.

El libro de Ruckstuhl recoge doce artículos propios, de los cuales seis están dedicados a la tradición joánica. En seis casos (—en dos ocasiones la referencia es a dos artículos juntos—) se han añadido unos complementos debido a obras, artículos o conferencias posteriores, que podían afectar a las exposiciones precedentes.

En la reedición de los artículos podían adoptarse diversas actitudes: ignorar las nuevas aportaciones, pero eso no parecía científico en una obra como la presente, o bien reformar el artículo, pero ello conllevaba dificultades para consulta en la revista u obra precedente y luego para su citación, o finalmente añadir un juicio crítico sobre las nuevas aportaciones. El autor ha preferido seguir este último camino y creo que con acierto, tanto por conservar el estudio, cual éste fue publicado precedentemente, como por ofrecer al lector un juicio crítico que le merecen las nuevas aportaciones.

En la selección de trabajos se ha tenido en cuenta la importancia de los temas tratados: Jesús como Hijo de Dios como centro del relato del Bautismo, la enseñanza de Jesús sobre la indisolubilidad del matrimonio, las palabras de la Cena objeto de nuevas reflexiones, la cronología de la Pasión, Resurrección-Glorificación-Ascensión, el lenguaje del autor y el lenguaje de la comunidad en los escritos de Juan, el Prólogo del Evangelio, humillación y glorificación del Hijo del Hombre en Juan, el cuarto Evangelio y la gnosis, el mensaje de Jn 21, “El discípulo a quien amaba Jesús”.

La tradición joánica, rescatada casi del olvido en el último cuarto de siglo, es objeto aquí de seis estudios, por lo que hay que felicitar al autor, tanto por la importancia de los temas recogidos, como por la especial actualidad de todos ellos.

El libro de Lohfink contiene 19 artículos, quince de los cuales han sido publicados en revistas y cuatro en otras obras, por lo que el pensamiento y personalidad científica de este autor son de sobra conocidos y estos trabajos accesibles a un amplio público. En España, Desclee de Brouwer ha publicado su obra *La Iglesia que Jesús quería* y la editorial Herder acaba de hacer lo mismo con *El Sermón de la Montaña*.

La temática de la obra presente es amplia e interesante; a temas generales como: narración como Teología, Dios en la predicación de Jesús, el plan de salvación preexistente, correlación entre “Reino de Dios” y “Pueblo de Dios” según Jesús, el “Comentario” como género literario, etc., va unida la exégesis de puntos más específicos como: la parábola del sembrador, el sentido metafórico de la siembra en la parábola del sembrador, término de los acontecimientos pascuales y comienzos de la Iglesia, el “procedimiento de las suertes” en Hch 1,26, origen del Bautismo cristiano, modelos veterotestamentarios para las apariciones de Dios en los relatos de la conversión de Pablo, “...para dar a conocer mi Nombre”, la Cristología y el cuadro de Hch 3,19-21, influjo del paulinismo en las Cartas Pastorales, la teología paulina en las Cartas Pastorales, el influjo de la presentación del “ministerio” por las Cartas Pastorales, etc. Esta reseña parcial de temas da idea de la amplitud de la obra presente, que será sumamente útil para profesores del NT, para teólogos y para alumnos, siendo la claridad y la precisión en la exposición virtudes sobresalientes, por lo que hay que agradecer a la editorial su publicación.

Debe resaltarse la importancia que en esta obra ha querido darse tanto a *Los Hechos de los Apóstoles*, a los que se dedican seis artículos, como la que se otorga a las *Cartas Pastorales*, que son el objeto de tres trabajos. Éstos contribuyen a completar la visión sobre la investigación neotestamentaria, que la serie pretende ofrecer.

El libro de U. Struppe contiene una colección de artículos publicados en el último cuarto de siglo por doce profesores, muy conocidos en la investigación del A.T.: Is 11,3-5; Ageo y Zacarías; Sal 2; los Salmos de la tradición real y finalmente los problemas planteados por la destrucción del reino de Judá y el tema del Mesías. Este conjunto de trabajos pretende ofrecer una ayuda a profesores y alumnos, que se interesen por el tema del mesianismo en el A.T.

Sin embargo, a esta “imagen del Mesías en el AT” debiera añadirse la que presentan otras corrientes, pues en modo alguno el mesianismo real es la única manera de presentar el futuro mesías. Hay que conjugarla con otras, que en el NT tienen un influjo igualmente importante para interpretar la figura de Jesús:

—el Mesías profeta, en la que se conjugan los aspectos de portavoz de Dios y “Siervo sufriente de Yahvé”. De hecho los “Cánticos del Siervo de Yahweh”, especialmente Is 52, 13-53, 12 son aquí muy someramente tratados (pp. 84s).

—El Mesías y el Hijo del Hombre.

—El Mesías y la Sabiduría.

Para tener una idea exacta sobre estos temas habría que prolongar igualmente el estudio a la literatura judía anterior al cristianismo, cuyo influjo sobre el NT y los Padres fue ciertamente muy grande. ¿No se animaría U. Struppe, que nos ha ofrecido el volumen presente, a completar esa "Imagen del Mesías en el AT" con otra obra de las mismas características sobre estas otras facetas del mesianismo, ya que no falta en alemán literatura suficiente sobre estos temas? Ello haría de esta serie un lugar obligado de consulta sobre la materia.— A. PÉREZ GORDO.

LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del Evangelio de Juan. I (Jn 1-4)*. (=Biblioteca de Estudios Bíblicos 68), Sígueme, Salamanca 1989, 13 x 21, 348 p.

No es un comentario al uso, sino una lectura "interpretativa" del Evangelio de Juan. La obra consta de tres volúmenes. Solamente el primero es el que presentamos aquí, que comprende hasta el cap. 4.

Al comentario precede una introducción "sui generis". Los problemas que ordinariamente se tratan bajo este epígrafe, vendrán al final de la obra. Aquí solamente se tratan algunos temas, como la atribución del Evangelio al apóstol Juan, el "evangelista", el redactor; el carácter particular de este Evangelio "espiritual" y la lectura del mismo en dos tiempos: antes y después de Pascua. Ya en el comienzo adelanta el autor dos puntos importantes que ha descubierto en la lectura del Evangelio: el carácter central de Dios Padre, que es esencialmente relación con el Hijo y por él con los hombres. El segundo punto es la unidad del designio divino: Jesús es el coronamiento de Israel.

En cuanto a la lectura que hace, hay que advertir que el método diacrónico le parece insuficiente, por ello prefiere un análisis sincrónico. Las reflexiones metodológicas son frecuentes.

Como ha declarado que el evangelio es "espiritual", la lectura debe ser simbólica. En principio todos están de acuerdo en el carácter simbólico de Juan. Pero cuando se desciende a lo concreto, las dificultades son enormes. Así en las bodas de Canaán encuentra que los esposos son Israel y Dios, Israel es simbolizado por María, llamada mujer no porque sea nueva Eva, sino símbolo de la Sión mesiánica. El vino es la plenitud escatológica de la alianza; las tinajas recogen el agua de la creación y representan las instituciones de Israel. Esta lectura, ¿no será alegórica? El autor se da cuenta de este escollo. En la exégesis juega un papel la imaginación, pero no sabe uno si ésta es la manera mejor de leer un texto antiguo.

Por lo demás, el libro está lleno de aciertos.— C. MIELGO.

HOFRICHTER, P., *Wer ist der "Mensch, von Gott gesandt" in Joh 1,6? Ergänzungsheft zu Bd. 17: Im anfang war der "Joannesprolog"* (=Biblische Untersuchungen 21), Friedrich Pustet, Regensburg 1990, 14 x 22, 109 p.

En esta misma revista (21, 1986, p. 425) fue presentada la obra precedente del autor y ya se decía allí que las opiniones vertidas en ella eran revolucionarias: el prólogo de Juan en su estrato antiguo (una confesión de fe y no un himno) había sido el origen de toda la cristología neotestamentaria y había influido tanto en la ortodoxia como en el gnosticismo. Como era de esperar las reacciones a las opiniones del autor fueron numerosas.

En este librito el autor recoge las críticas que se le han hecho y contesta clarificando diversos puntos y dando nuevos argumentos a favor sobre todo de la crítica literaria que hace de Jn 1,6-8. Las palabras "había un hombre enviado por Dios" en el estrato primitivo se referían, según el autor, a Jesús. En la segunda parte investiga la influencia del texto himnico en S. Justino y en S. Agustín. Como se ve, el autor sigue fiel a su tesis.— C. MIELGO.

LOHFINK, G., *El Sermón de la Montaña, ¿para quién?*, Herder, Barcelona 1989, 14 x 21, 247 p.

A pesar de ser una colección de artículos, el libro goza de cierta unidad. Ello no impide que a veces las ideas se repitan.

El autor, conocido biblista interesado por la Eclesiología, quiere precisar la relación entre el mensaje contenido en el Sermón del Monte, y los oyentes o lectores a quienes va dirigido. ¿A quién va dirigido el Sermón de la Montaña? Esta pregunta es doble. En primer lugar examina el autor a quién lo dirige Mateo. Ésta es la cuestión principal. La segunda pregunta (¿a quién lo dirigió Jesús? aflora también a veces en el libro.

Nota el autor que hay dos interpretaciones dispares. Unos lo leen como una directiva privada. Al no poderse llevar a la práctica real y política, aceptan que el sermón es una llamada de atención al individuo cristiano. Desde su vida privada el cristiano puede y debe infundir en la sociedad un cierto espíritu del Sermón del Monte.

Otros creen que el sermón tiene y debe tener una comprensión política. Ofrece un modelo de sociedad de contraste. Es posible y legítimo construir una sociedad basada en tales principios.

El autor quiere abrir una vía media. Su presupuesto es entender el sermón como dirigido a los discípulos y en ellos a la Iglesia. Ésta es la que debe realizar las exigencias concretas del sermón. La noción de "Pueblo de Dios" es básica en esta interpretación. Mateo y Jesús, según el autor quieren construir con sus discípulos una sociedad de contraste, alternativa. Esto se supone en la renuncia a toda clase de violencia y en la reconciliación incondicional. La imagen de la sal y de la ciudad construida en un monte implican esta sociedad de contraste que la comunidad de Jesús debiera ser.

Podríamos decir que el libro en su conjunto gira en torno a la aplicabilidad del sermón y concretamente en señalar a la Iglesia como el único lugar donde se puede vivir el Sermón del Monte y forma radical.

Nos preguntamos si el autor no acentúa excesivamente la exclusividad eclesial del sermón. ¿En el Evangelio de Mateo habla Jesucristo solamente en calidad de profeta reformador o no habla también en su calidad de Kyrios y Señor del mundo? Con ello queremos apuntar a que el problema encontrará una solución más justa, si en la respuesta se engloba también el tema de la cristología del Evangelio de Mateo.— C. MIELGO.

SCHWEIZER, E., *El Sermón de la Montaña* (=Biblia y Catequesis, 12), Sígueme, Salamanca 1990, 15 x 20, 156 p.

Últimamente el Sermón de la Montaña goza de gran actualidad. El desencanto que producen las sociedades modernas no es extraño a este interés. El Sermón propone, al parecer, un modo de vida alternativo, que a primera vista atrae.

El libro que presentamos recoge en gran parte lo que el autor había publicado en su comentario al Evangelio de Mateo, ya hace años traducido al castellano. El contenido naturalmente ha sido reelaborado. El autor comenta versículo por versículo los capítulos 3-7 de Mateo con los lugares paralelos de Lucas.

El libro está dirigido a un vasto público. No pretende estudiar la historia literaria y tradicional del sermón, aunque a veces no faltan pinceladas respecto a este punto. La lectura del libro, sin embargo, no es siempre sencilla. Y ello no es culpa del traductor, que hace bien su labor, sino del autor. A él le gusta matizar tanto las afirmaciones que al final uno no sabe lo que realmente quiere decir. Invito al lector a que lea con atención, por ejemplo, el comentario de la primera bienaventuranza. ¿Quiénes son los pobres a los que Jesús felicita? Los pobres no son tantas cosas que al final no se sabe qué entiende el autor por "pobre".

Un capítulo final trata de la practicabilidad del sermón. Expone las opiniones y hace unas

reflexiones llenas de buen sentido porque precisamente el sentido común es necesario, según el autor, para leer y asimilar el contenido del Sermón del Monte.— C. MIELGO.

LATOURELLE, R., *Milagros de Jesús y Teología del Milagro* (=Verdad e Imagen 112), Sígueme, Salamanca 1990, 14 x 21, 382 p.

Este libro, sin formar parte de los dos libros precedentes del autor, sigue la misma línea: los tres tratan de la credibilidad del cristianismo. En un primer momento hay que interrogarse sobre la posibilidad de acceso a Jesús a través de los Evangelios. Este punto ya lo trató en un libro precedente (*A Jesús el Cristo por los Evangelios*, Sígueme, Salamanca 1982). En un segundo momento, hay que interrogarse si Jesús y su mensaje aclaran las cuestiones radicales del hombre. También este punto lo trató en otro libro (*El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1984). Queda un tercer momento: ¿es posible identificar a Jesús como Dios entre nosotros? Solamente los signos que revelan a Jesús, es decir, los milagros permiten responder a ello. De esta manera el autor cree haber cerrado el círculo hermenéutico de la credibilidad cristiana.

El libro tiene tres partes. En la primera se habla de los problemas de aproximación y comprensión de los milagros. Hace notar el cambio de mentalidad que habido en la teología entre el Concilio Vaticano I y el concilio Vaticano II. Según la teología conciliar, los milagros están vinculados a la persona de Jesús, no son constrictivos, sino dones y ayudas de Dios que solicitan al hombre; son signos del Reino, predicación por medio de una obra y significan en la eliminación del mal presente, la plenitud escatológica de la salvación. El carácter de signo reemplaza al hecho maravilloso.

La segunda parte trata los problemas de la historicidad. En primer lugar trata de la historicidad genérica de la actividad milagrera de Jesús. Como es normal, se apoya en los "logia" de Jesús. Con ello asegura como ciertamente histórica la actividad curativa de Jesús. Después trata de la historicidad de cada milagro en particular, aplicando los criterios de historicidad usuales. Aquí, a nuestro juicio, está el punto débil del libro. Afirma más de lo que en buena lógica es posible admitir. No nos detenemos en la crítica. Baste observar que, por ejemplo, frecuentemente cita el hecho de que un milagro por estar narrado en los tres evangelios es histórico, ya que tal hecho cae bajo el criterio de atestación múltiple. Un escritor no usará este criterio, pues piensa que las tres narraciones provienen de una sola. Hay que observar que la mayor parte de los escritores, al mismo tiempo que afirman la historicidad de la actividad curativa de Jesús, son muy reticentes a la hora de afirmar la historicidad de un milagro concreto. Y es que las narraciones están tan formalizadas, que apenas hay rasgos singulares del hecho concreto.

La tercera parte es más teológica: en ella se habla de la clasificación y tipología de los milagros, la noción del mismo, valores y funciones significativas del milagro, así como su discernimiento.— C. MIEGO.

BARBAGLIO, G., *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos* (=Biblioteca de estudios bíblicos, 65), Sígueme, Salamanca 1989, 13 x 21, 391 p.

Fruto de la intensa dedicación del autor al epistolario paulino, es este estudio global sobre la figura de Pablo. Tiene tres puntos de referencia; la vida y actividad de Pablo, puntos centrales de su doctrina y la resonancia que su pensamiento produjo en la posteridad hasta el s. II.

El método adoptado es el crítico-histórico moderado. El autor conoce bien la bibliografía y bajo este punto de vista el libro es fruto de muchas lecturas. Es parecido a las obras ya clásicas de O. Kuss, G. Bornkamm, y G. Eichholz. Las tres adoptan la distinción entre cartas auténticas (las siete famosas y las cartas pseudo-paulinas. Las tres consideran que los Hechos de los Apóst-

toles es una fuente secundaria, siendo la primera las cartas auténticas. Estos puntos de vista los acepta también Barbaglio.

Los dos capítulos primeros son introductorios: fuentes y cronología. Respecto a este último punto, expone las diversas teorías dominantes; él personalmente escoge una solución intermedia entre Lüdemann y Jewett, colocando la misión europea antes del concilio de Jerusalén, haciendo morir a Pablo hacia el año 58.

Los nueve capítulos siguientes (3-11) reconstruyen paso a paso la vida y actividad de Pablo, sus relaciones con las comunidades que funda, los celos y críticas que despierta, así como los aplausos que recibe.

Los capítulos que vienen a continuación (12-15) tienen un contenido sintético: la teología de Pablo, las relaciones doctrinales entre Pablo y Jesús y los influjos culturales que Pablo sufrió.

Finalmente en los seis capítulos últimos (16-21) se recoge la influencia de Pablo en la posteridad no limitándose a los escritos canónicos u ortodoxos, sino también a los extracanáonicos y movimientos heréticos, terminando con la recuperación de Pablo hecha por san Ireneo que lo rescata para la gran Iglesia.

El libro se lee con agrado. La traducción correcta facilita la lectura.

A veces el autor se deja llevar de ciertos tópicos. Es común decir que la sociedad greco-romana tenía un idea negativa del trabajo manual, mientras que los judíos tenía una concepción positiva del mismo. Personalmente no veo gran diferencia entre lo que pensaba Aristóteles (a quien cita el autor) y el Eclesiástico. Ambos aprecian los trabajos manuales por la utilidad que prestan a la vida, pero ambos afirman que entre los que los practican no se debe buscar la virtud (Aristóteles) o la sabiduría (Eclesiástico). Por otra parte, ¿qué diferencia hay entre bastantes filósofos estoicos y cínicos que aprendían a trabajar manualmente para ser libres y los rabinos que predicaban lo mismo?— C. MIEGO.

WILCKENS, U., *La Carta a los Romanos. Rom 1-5. I* (=Biblioteca de estudios bíblicos 61), Sígueme, Salamanca 1989, 13 x 21, 410 p.

Felicitemos vivamente a la editorial Sígueme por la traducción de este comentario ya clásico. Deseando que los dos volúmenes restantes aparezcan pronto, presentamos este primer tomo. El autor, conocido profesor de Hamburgo, fue elegido Obispo evangélico de Holstein-Lübeck, cuando apenas había terminado de escribir este comentario.

El volumen se abre con una bibliografía general y con una introducción. En ésta trata en primer lugar de los problemas de crítica literaria: rechaza los puntos de vista de H. M. Schenke y W. Schmithals que creen que Rom es la confluencia de dos o tres cartas distintas de Pablo. Wilckens solamente considera como una adición tardía a 16,25-27. Luego expone cómo esta carta recoge los temas centrales del anuncio misionero, sobre todo la justificación del pecador por la muerte de Cristo. Daría la impresión que este carácter doctrinal tan acentuado por Wilckens le acercaría a aquellos que piensan que Rom es un tratado teológico más que una genuina carta; sin embargo, Wilckens defiende que los cap. 14-15 están orientados concretamente a la comunidad a la que escribe Pablo, compuesta predominantemente por pagano-cristianos, pues los judíos habían sido expulsados por Claudio. La unidad de los cristianos es un objetivo importante de la carta, pues en Roma se daban los mismos conflictos que Pablo había conocido en Corinto o Antioquía.

El comentario procede por secciones; cada una con las mismas partes; bibliografía breve, traducción, análisis de la sección, comentario versículo por versículo, resumen. En el análisis de la sección trata temas como la estructura, la secuencia de pensamiento, las formas prepaúlina, etc. El comentario es rico teológicamente. El resumen final es más que lo que este término da a entender. En ellos y en los frecuentes "excursus" se trata la comprensión que de los temas se ha tenido en el curso de la historia del cristianismo. Es sabido que la carta a los Rom ha sido moti-

vo de discusión constante entre católicos y protestantes. El comentario ha sido escrito con el ánimo de que esto no vuelva a ocurrir. No se olvide que el libro pertenece a una serie ecuménica de comentarios al N.T.

Es vivamente recomendable este libro, pues es el mejor comentario de Rom.— C. MIELGO.

Teología

DE MARGERIE, B., *Introduction à l'histoire de l'exégèse. IV. L'Occident latin de Léon le Grand à Bernard de Clairvaux*, Du Cerf, Paris 1990, 13 x 21, 283 p.

Del mismo autor y con el mismo título genérico de Introducción a la historia de la exégesis, ha aparecido ya recensionada la trilogía anterior dedicada respectivamente a los Padres griegos y orientales (I), Los primeros grandes exégetas latinos (II) y San Agustín (III) (cf. *Estudio Agustiniano* 18 (1983) 275-276 y 458-459). La presente obra procede en fidelidad al mismo método seguido en las anteriores y la anima un idéntico espíritu. Por eso las observaciones generales que en su momento hicimos consideramos que siguen siendo válidas para éstas. Cambian obviamente los autores estudiados. Los dos primeros capítulos están dedicados a San León Magno, respectivamente “exégeta litúrgico de los misterios de Cristo revividos en la Iglesia” y “del primado creyente y orante de Pedro”. El tercero a la exégesis de San Pedro Crisólogo, “teólogo bíblico”. El cuarto a San Fulgencio de Ruspe que “contempla la Trinidad redentora en la Escritura”. El quinto a San Gregorio quien “interioriza la lectura de las Escrituras”. El sexto a Veda el Venerable, “comentador original del Nuevo Testamento”. Y el séptimo y último al lenguaje bíblico de Bernardo, “exégeta místico y litúrgico”.

Al tratarse de una exégesis eminentemente teológica, la lectura de la obra no sólo enriquece el conocimiento de la historia de la exégesis, sino que también alimenta el espíritu haciéndole partícipe del manjar que los Padres mencionados hallaban en los textos bíblicos comentados por ellos y analizados por el autor.— P. DE LUIS.

DIHLE, A., *Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. Von Augustus bis Iustinian*, C.H. Beck, Munich 1989, 14 x 23, 651 p.

La obra constituye una presentación global de la literatura greco-latina de la época imperial desde Augusto hasta Justiniano. Literatura entendida en sentido amplio, es decir, además de la producción poética, toda la producción filosófica, religiosa y científica. Partiendo de que, según F. Schlegels, el arte, costumbres y estados de la antigüedad clásica están tan íntimamente entrelazados, que su conocimiento no se puede separar, más aún, que es imposible conocer a la perfección sólo una parte, el autor ha introducido en su obra, junto a la literatura, todas las obras importantes desde el punto de vista cultural y social, como la literatura judía y cristiana.

Un lugar relativamente destacado lo ocupa san Agustín, pero sin que se le dedique ningún apartado especial o aparte. Aparece, como es obvio, dentro de la unidad mayor de “Literatura cristiana”. A veces de forma indirecta, como ejemplo de características propias de una época, cual la decadencia del bilingüismo en el occidente latino (p. 397), una forma nueva de considerar el contenido de la biblia (p. 415), o la novedad de combinar clericato y monacato (p. 425), etc.

En sí mismo es estudiado en el capítulo dedicado al Imperio Cristiano. Dentro del apartado que se ocupa de la historiografía, no específicamente cristiana, considera el *De civitate Dei*. El autor lo juzga como una de las más importantes obras de la filosofía de la historia europea; muestra por una parte lo que le distingue, por ejemplo, de Ambrosio y Jerónimo respecto al sig-

nificado de la caída de Roma y por otra los aspectos en que se manifiesta seguidor de la concepción judeo cristiana de la historia (p. 477-479). Otros aspectos de la obra como los filosóficos y teológicos, sólo merecen una breve alusión más adelante (p. 545).

Sorprende que en el apartado dedicado a la literatura filosófica, las obras filosóficas agustinianas no le merezcan atención.

Como era de esperar, en el apartado "Literatura teológica cristiana", la presencia del obispo de Hipona es destacada. Está presente en el contexto de la literatura bíblica (mención especial del *De doctr. christiana* y *De cons. evangelistarum*), en el de la obra de predicación (con inexactitudes, quizá errores de imprenta en los números, entra en aspectos estilísticos mostrando cómo se aparta del ideal clásico). Especial presencia tiene en el apartado de las biografías y autobiografías, donde menciona las *Retractationes* y, obviamente, las *Confesiones*, una de las obras maestras de la literatura universal "en la que aparece por primera vez con una claridad nunca de nuevo alcanzada el nuevo modelo de hombre y su posición frente a Dios y al mundo" (p. 537). Aprovecha el momento para trazar una brevísima biografía, con alguna imprecisión sin importancia. Pasa casi de largo el aspecto religioso, y se detiene más en el psicológico (ein ganz einmaliges Psychogram), estilístico (untraditionell) y filosófico (p. 537-540).

Breve y genérica es la referencia a las obras antimaniqueas (p. 549) y antidonatistas (p. 553), y un poco más amplia la referencia a las antipelagianas (p. 553-557). La primera de las polémicas el autor la coloca dentro de la literatura apologética, y las otras dos dentro de la literatura polémica en el interior de la fe cristiana.

El *de Trinitate* es la última obra agustiniana en la que el autor se detiene; obra a la que considera como testimonio de una nueva forma de pensar (p. 570-572).

Si bien la obra es amplia, también lo es el período cronológico que estudia, e inmenso el número de autores tanto paganos como cristianos. En el conjunto no se puede afirmar que Agustín haya sido menosvalorado. Por otra parte, la información, salvo detalles, es plenamente válida, aunque no sea suficiente para un conocimiento del santo. Para ello hay que buscar, como es obvio, otro tipo de obras— P. DE LUIS.

KNITTER, P.F., *No Other Name? A critical Survey of Christian attitudes toward the world religions*, SCM Press, London 1985, 15 x 23, XIV-288 p.

El libro es lo que su título indica, una revisión crítica de las distintas posturas cristianas respecto a la pluralidad de religiones. El autor, profesor de teología, plantea la obra en tres partes. La primera parte reviste tres actitudes: la tesis del relativismo (Troeltsch), la postura que afirma que esencialmente la pluralidad esconde una unidad (Toynbee) y la tendencia a pensar en un origen psicológico común a las diferentes religiones (Jung). La segunda parte plantea el modelo protestante conservador sobre una sola religión verdadera y la acentuación de la idea de salvación sólo en Cristo; en segundo lugar el modelo católico desde el Vaticano II y, finalmente, las afirmaciones de Hick, R. Panikkar, teólogos de la liberación etc. La tercera sección, titulada *Un diálogo más auténtico* plantea una propuesta teológica personal desde la cristología. El último capítulo estudia el problema del diálogo interreligioso. Las notas están al final de la obra junto a la bibliografía y unos completos índices especialmente de autores citados. Un libro de interés ante un problema permanente de la teología— F. JOVEN.

DALFERTH, U., *Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen su einer eschatologischen Ontologie* (=Beiträge zur evangelischen Theologie 93), Kaiser, München 1984, 15 x 22,5, 346 p.

Ingolf Dalferth es un teólogo luterano preocupado por los temas fronterizos entre filosofía y teología. Esto en principio no tiene nada de particular. Ahora bien, cuando la filosofía utiliza-

da es la filosofía del lenguaje y de la ciencia, en este caso concreto muy particularmente los trabajos de Quine, y no la tradición hermenéutico-trascendental centro-europea, junto a una línea teológica que se enmarca especialmente en Barth y Jüngel, hace que el producto sea algo innovador y sugestivo. Dalferth formado en la tradición analítica anglosajona, en el problema del lenguaje y en la filosofía de la religión no continental ya dio prueba de este nuevo y agradable talante en su monumental obra *Religiöse Rede von Gott* publicada también por Kaiser en 1981, acaba de dejarlo claro en su último libro *Theology and Philosophy* publicado por la editorial Blackwell de Oxford en 1988 y lo confirmó en su tesis de habilitación defendida en Tübinga y que constituye el libro que ahora presentamos. Junto a todo ello su labor en el equipo directivo de *Modern Theology*, con el talante que mantiene tal revista, confirma lo dicho. Toda teología usa ineludiblemente una filosofía lo diga o no. La obra de Dalferth abre en gran medida una tercera vía entre las teologías que usan la línea de Husserl, Heidegger, Gadamer, etc., modelo todavía oficial por lo que se ve, y las teologías que usan una tradición proveniente de Marx y la filosofía crítica. Tenemos ahora, gracias a Dios, teología que usa filosofía analítica en el amplio sentido del término. Vamos a ver si cuanto antes hay suerte y se desarrollan los indicios que ya se tienen, especialmente en Estados Unidos, de emplear para la teología la corriente filosófica postmoderna. Desde luego el paradigma dominante es el primero de los citados y gran parte de los conflictos teológicos existentes dan muchas veces la impresión de ser causados porque el emplear filosofías distintas coloca en gran medida en mundos diferentes. Como para la teología es imposible trabajar sin una filosofía y como no existe línea filosófica que no pueda emplearse en teología parece obvia una pluralidad de tradiciones teológicas que, haciendo juego a Quine, no son necesariamente traducibles entre sí. Traducibilidad o compatibilidad que tampoco parece que haga mucha falta por más que insistan algunos. De todas formas es imprescindible usar una filosofía al hacer teología y quien diga que hace lo contrario miente como un bellaco. Volviendo al libro de Dalferth éste se divide en tres partes que estudian respectivamente la problemática de una ontología teológica, el análisis filosófico de las afirmaciones de existencia y la reconstrucción teológica de la afirmación cristiana de la existencia de Dios. La pretensión central del autor es el misterio de Dios teológicamente tratado. La obra es un tratado de Dios y, por lo tanto, necesita y emplea una ontología previa. Confiamos en que a pesar de la dificultad que entrañan los trabajos de Dalferth, que es bastante, se traduzca algo de él al castellano. Sólo ver citados en las notas de un libro de teología filósofos distintos a los de toda la vida ya descansa la vista.— J. JOVEN.

MÜLLER, A.M.K.-PASOLINI, P.-BRAUN, D., *Schöpfungsglaube heute*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1985, 10,5 x 118, 219 p.

Los ensayos de este breve libro son interdisciplinares. Participan un teólogo, un físico y un médico. D. Braun trata de adaptar la teología de la creación de K. Barth a la problemática actual. A.M.K. Müller expone la confrontación entre la doctrina cristiana de la creación y las ciencias naturales actuales. La contribución de P. Pasolini (es un seudónimo) es más una meditación sobre la vida.— F. JOVEN.

Moral-Derecho

HUBER, W., *Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung*, Chr. Kaiser, München 1990, 15 x 22, 362 p.

Es un conjunto de artículos escritos entre los años 1975 y 1989 en los que se intenta esbozar las que considera líneas fundamentales de una ética de la responsabilidad.

Ya de entrada manifiesta que se trata de una ética teológica que desea ponerse al servicio de aquellos que interrogan a la fe desde la experiencia de su propia situación. Subraya que la ética se interesa en el diagnóstico de la situación por derecho propio, pues la considera parte integrante la misma.

Se trata de una responsabilidad con-vivida como libertad comunitaria y solidaria, que el cristiano la experimenta, como de forma originaria, en la fiesta de la fe, en el culto. La experimenta también, encarnadamente, en los conflictos que presentan tanto el ámbito de la fe, como el social y finalmente el de la esperanza.

Considera con cierta detención y notable aproximación a la realidad concreta, de cada día, los diversos conflictos que se presentan en cada uno de los ámbitos citados. Ofrece notables puntos de reflexión a los estudiosos.— Z. HERRERO.

ALFONSO M^a DE LIGORIO, *La práctica del confesor. Para ejercitar bien su ministerio* (=Nebli. Clásicos de Espiritualidad 52), Rialp, Madrid 1989, 12 x 19, 382 p.

Se trata de una obra de san Alfonso María de Ligorio, considerado como el príncipe de los moralistas. Es, por tanto, una obra clásica en el tema. Ello puede dar la medida de su valor. Los grandes maestros dicen siempre cosas importantes. Claro que el tiempo no pasa en balde. Y los hombres, por muy geniales que sean, no pueden superar el marco intelectual del tiempo en que vivieron. De ahí la necesidad de someter sus obras a una revisión profunda, con el fin de adaptarlas a los tiempos presentes. Esto es lo que ha hecho Julio de la Vega-Hazar Ramírez. La finalidad de esta obra está muy determinada en estas palabras: "De este modo, la obra original de San Alfonso María de Ligorio —doctor de la Iglesia, obispo, proclamado patrono de los confesores y moralistas por Pío XII en 1950— recobra su plena oportunidad y ofrece a los sacerdotes como una fuente viva de orientaciones verdaderas que les ayude a mejor desempeñar la administración del sacramento de la penitencia". Esta obra puede contribuir mucho a la recuperación del sacramento de la reconciliación, tema que preocupa hoy especialmente a las autoridades eclesíásticas. Desde luego, no habrá que olvidar realizar una no pequeña tarea de discernimiento, para no caer en el peligro que siempre amenaza a estas obras: *la literalidad*.— B. DOMÍNGUEZ.

HÄRING, B., *¿Hay una salida? Pastoral para divorciados*, Herder, Barcelona 1990, 11,5 x 17,5, 145 p.

El P. Häring se nos presenta en este volumen, reducido en cuanto a las dimensiones pero riquísimo de contenido, como un hombre que se deja interpelar por las situaciones dolorosas de numerosos seres humanos; que se deja interpelar como hombre de fe, que ha experimentado la presencia del Señor en medio de una enfermedad angustiosa y que no tiene temor en presentarlo "tal vez como mi última palabra de aliento, por simpatía con los separados sí, pero también por simpatía con los obispos y por cuantos trabajan en labores pastorales. Tal vez esa palabra de aliento y simpatía forme ya parte de mi preparación inmediata para la muerte, con la firme esperanza en la promesa del Señor: "Bienaventurados los misericordiosos, porque encontrarán misericordia" (Mt 5,7).

"Sé muy bien de la búsqueda afanosa y compasiva de muchos obispos, sacerdotes y seglares que desarrollan una actividad pastoral. ¿Qué quiere decirnos el Salvador acerca de esta nueva clase de 'leprosos' separados y arrinconados a los que también quiere proclamar por medios de nosotros '¡Tened ánimo!'".

Ésta se me antoja la mejor presentación para estimular la lectura de estas reflexiones personales del P. Häring.— Z. HERRERO.

ROUSELLE, A., *PORNEIA. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial. Del siglo II al siglo IV de la era cristiana* (=Historia, ciencia, sociedad 217), Península, Barcelona 1989, 13 x 20, 235 p.

“No me he interrogado sobre el amor, ni heterosexual ni homosexual: no se encontrará aquí una historia de los sentimientos. Se trata más bien de las condiciones de las relaciones amorosas o sexuales al final del mundo antiguo” (p. 11). Condiciones que extrae de la información que ofrecen fuentes médicas, jurídicas y religiosas, mostrando la evolución de la actitud frente al deseo del cuerpo del otro. Evolución que parte del mundo clásico pagano para pasar a la antigüedad cristiana, y que está recogido en el subtítulo: del dominio del cuerpo, por razones de carácter médico y jurídico, a la privación sensorial fundamentada sobre todo en ideales religiosos.— P. DE LUIS.

THEVOZ, J.M., *Entre nos mains l'embryon. Recherche bioéthique*, Labor et Fides, Genève 1990, 15 x 22,5, 352 p.

Los planteamientos que ofrece en las primeras páginas abren la curiosidad del lector interesado en estos temas. Creo que el autor está en lo cierto al presentar su trabajo como fruto de una investigación.

Subrayo el marco, apropiado y amplio, que traza para cada uno de los temas de estudio: procreación asistida, fecundación in vitro, fecundación artificial, estatuto del embrión etc. Es un amplio campo de referencias, en el que encuentran cabida los más variados datos ofrecidos por las distintas ciencias humanas. Es, o se acerca bastante, a un estudio interdisciplinar. Estas afirmaciones, sin embargo, no pueden interpretarse como un compartir todas y cada una de las soluciones concretas que propone como defendibles éticamente.

Sin embargo, lo más rico de la obra lo encontramos en los planteamientos generales sobre la bioética; en las relaciones que trata de precisar, entre las ciencias humanas y la ética; en la importancia central que asigna al ser humano, a un humanismo por una parte con pretensiones de aceptación universal y por la otra abierto a poder ser leído en sentido religioso como abierto a la trascendencia.— Z. HERRERO.

HUBER, W.- PETZOLD, E.- SUNDERMEIER, (ed.), *Implizite axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns*, Chr. Kaiser, München 1990, 14,5 x 20,5, 365 p.

Los autores, arriba indicados, nos ofrecen las ponencias habidas en el Simposio tenido en el *International Wissenschaftsforum* con la colaboración del *Ökumenische Institut*, ambos de Heil-delberg.

El Simposio está polarizado sobre la nueva y sorprendente expresión, como la califican los autores en el prefacio, que da título al volumen: *Axiomas implícitos*.

Difícil es definir el contenido del axioma implícito. La lectura de este rico volumen causa a veces la impresión de que es tan inabarcable como lo misterioso. Sin embargo indican que el *axioma implícito* es algo construido por la mente humana; que es un algo pre-lingüístico, por lo que forcejea constantemente por lograr una forma lingüística de manifestarse; que se dan verdaderos y falsos axiomas implícitos.

Los interrogantes en torno a este concepto nuevo son numerosos. El simposio trata de afrontarlos con un estudio interdisciplinar riquísimo: Planteamiento del problema; concepto fundamental según Dietrich Ritschls; el axioma implícito en la psicología y en la psicología clínica en relación al diagnóstico y a la terapia; el axioma implícito en la enseñanza de la religión y en la experiencia religiosa primaria y secundaria; su relación con las estructuras pro-

fundas en el pensamiento místico; la conciencia y la prohibición absoluta como axiomas implícitos; búsqueda de una explicación teológica del axioma implícito.

Puede significar un punto de partida para nuevas matizaciones en el tema ético y hasta religioso.— Z. HERRERO.

AHLERS, R., *Communio Eucharistica. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Eucharistielehre im Codex Iuris Canonici*, F. Pustet, Regensburg 1990, 15 x 23, 192 p.

Según se indica en el prólogo, se trata de una disertación presentada en la Universidad de Eichstatt, bajo la dirección del profesor Dr. P. Krämmer y la asistencia de otros profesores, por lo que estudia el tema en toda su complejidad bajo un enfoque canónico y con rigor científico. Llega a recordar en la introducción la doctrina de R. Sohm y J. Klein sobre la oposición entre el Derecho y la fe, o la Iglesia del Derecho y la Iglesia de la fe o de la caridad, algo que se superó en el Vaticano II; aunque ya antes K. Barth y Klaus Demmer lo habían solucionado al ver cómo el mismo Derecho de la Iglesia se justifica desde la fe, siguiendo a san Agustín, a quien no se le menciona, cuando es uno de los que mejor han tratado sobre el misterio de la Eucaristía y la comunidad eclesial. El trabajo está bien desarrollado en 5 capítulos; 1º la doctrina dogmática sobre la Eucaristía; 2º la sistematización de la Eucaristía en el Código de 1983, haciendo una referencia crítica al Código de 1917, donde se ponía a la Eucaristía entre las cosas; 3º Teología y Derecho sobre la Eucaristía; el 4º y 5º son los más interesantes relacionando la comunión eucarística con la comunión eclesial. Se da la normativa correspondiente con algunas cuestiones que se presentan sobre la distribución de la Eucaristía por los laicos, cómo y personas a las que debe negarse, etc. Es lógica la conclusión a que llega sobre la dimensión eclesial de la Eucaristía, como fuente y culmen de la vida cristiana. Considera a la normativa del Código de 1983 como buena y valiosa para comprender la relación entre comunidad eucarística y comunidad eclesial en la línea de la unidad con un Sumo Sacerdote, Cristo.— F. CAMPO.

FUENMAYOR, A. de, GÓMEZ-IGLESIAS, V., ILLANES, J.L., *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, EUNSA, Pamplona 1990, 17 x 24, 668 p.

Esta obra que apareció en marzo de 1989, fue reeditada en abril y junio del mismo año, teniendo su cuarta edición en enero de 1990, lo que indica el éxito de esta obra con buena acogida entre los miembros del *Opus Dei* y los que están interesados en conocer el *iter* o camino jurídico con la evolución de un carisma desde el 2 de octubre de 1928 hasta el 19 de marzo de 1983, en que culminó el proceso de la erección del *Opus Dei* como Prelatura personal con la Constitución Apostólica *Ut sit*. Se pasó por una Pía Unión en 1941 y Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz, como sociedad de vida común sin votos en 1943. Fue aprobado como Instituto secular de Derecho pontificio en 1947. Problemas jurídico-canónicos hicieron que volviese a ser una Pía Unión hasta convertirse definitivamente en Prelatura personal. Se explican los orígenes y evolución de esta institución, que para algunos resultaba misteriosa. Cronológicamente se añaden en el apéndice 73 documentos clarificadores y representativos de los distintos momentos, siendo una pieza clave el n. 73 con los *Estatutos de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei: Codex iuris particularis operis Dei*. En 185 cánones o números, repartidos en 5 títulos con sus capítulos, más dos disposiciones finales, en vigencia desde el 8 de diciembre de 1982 para todos los miembros del *Opus Dei*, tanto sacerdotes, como laicos, incluso a los sacerdotes agregados y supernumerarios de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz. Aparecen en latín; pero ya hay traducciones en castellano y en otros idiomas, haciéndose asequible lo que es la esencia de un carisma con su historia y defensa, como se dice en el subtítulo. Es una obra de equipo y muy bien hecha.— F. CAMPO.

ZERPA, L. I., *La impugnación de las decisiones de la asamblea en la sociedad anónima. Estudio jurídico*, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1989, 18 x 22, 177 p.

Este trabajo fue presentado como tesis doctoral bajo la dirección del Dr. José Ramón Burgos Villasmil en 1986 y publicado en 1987. El estímulo inicial lo recibió en un seminario bajo la dirección del profesor Roberto Goldschmidt, de cuyas enseñanzas nos beneficiamos los estudiantes de la Universidad Central en la década de 1960 y 1970. Su *Curso de Derecho Mercantil* lo actualizó el buen amigo y condiscípulo profesor Víctor Pulido Méndez, natural de las Islas Canarias, en 1974. En este libro, como lo indica el título, se trata de la impugnación de las decisiones de la asamblea en la sociedad anónima, por lo que divide el estudio en tres partes: 1ª La asamblea de la sociedad anónima; 2ª El derecho de oposición a las decisiones de la asamblea y 3ª La acción de nulidad contra las decisiones de la asamblea. Se dan los motivos y el modo de proceder con la jurisprudencia venezolana y extranjera de Italia, España, Argentina y Méjico, llegando a proponer observaciones que han de ser tenidas en cuenta en la reforma de Derecho Mercantil venezolano. Hacer ver cómo la Corte Suprema de Justicia no admitió esta acción de hecho hasta 1975. En 20 conclusiones hace un buen resumen de su obra. Se trata de una segunda edición dado su valor y una vez agotada la primera. Ya el jurado examinador recomendó su publicación. Al final da las fuentes bibliográficas venezolanas, italianas, españolas, argentinas y otras. Se felicita al Dr. Levis Ignacio Zerpa por esta tesis doctoral.— F. CAMPO.

CHIOSSONE, T., *Manual de Derecho Procesal Penal*, Universidad Central, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Caracas 1989, 15 x 22, 552 p.

El autor de este *Manual*, Dr. Tulio Chiossone, es un profesor jubilado y miembro de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales de Venezuela, que ha hecho la cuarta edición de su obra. Su primera edición fue en 1976 para prestar un valioso servicio a los estudiantes, que le han agradecido haya ido mejorando su obra y la haya puesto al día, como lo reconoció el mismo autor en el prólogo a la tercera edición en 1980. En la introducción hace un resumen de su obra, indicando la bibliografía anterior, que es corta, ya que algunos profesores dejaron sus apuntes sin publicar, como D. Isidro de Miguel, colaborador de Luis Jiménez de Asúa. Las obras publicadas se quedaban anticuadas y existía bastante material disperso en revistas. Con la capacidad de un especialista y la experiencia de largos años de docencia hace un resumen histórico del Derecho procesal venezolano, la legislación vigente y la perspectiva de reforma del proceso penal. Entre sus aportaciones al Derecho penal venezolano está su obra *Delitos contra la naturaleza y ambiente* (Caracas 1982) que comentamos en esta revista 18 (1983) 469-470, resaltando su preocupación por los delitos ecológicos, como un apasionado defensor de la naturaleza y medio ambiente venezolano. Él mismo reconoce que tiene una obra dispersa, que bien pudiera coleccionarse en volúmenes, como lo hizo Arminio Borjas con el comentario doctrinal; pero considera más urgente poner al día este *Manual de Derecho Procesal Penal* para atender a una petición que le hicieron en la facultad de Derecho de la Universidad Central de Venezuela, de la que conservo gratos recuerdos.— F. CAMPO.

OLBRICH, G., *Historia del Derecho Penal venezolano*, Universidad Central, Caracas 1989, 15 x 22, 432 p.

Esta obra llena una laguna, que se notaba al estudiar el Derecho penal en Venezuela, ya que se conseguían sólo referencias fragmentarias y algunos estudios monográficos parciales, siendo necesario acudir a fuentes históricas, como observa la misma autora, Gudrun Olbrich. Hace la presentación Sonia Sgambatti, resaltando que ha tenido éxito al tratar un tema árido

con rigor científico, “estilo claro y una intención didáctica”. Además de abogada y criminalista es periodista, con amplia cultura, que la capacita para abordar esta materia desde la Biblia, pasando por el Derecho Romano, las Siete Partidas, Leyes de Indias, Cedulaire de Encinas y otras fuentes autóctonas del Derecho penal venezolano para llegar a la legislación codificada. La influencia hispánica ha sido mayor en el Derecho penal que en el Derecho civil venezolano, hasta el punto de que la parte general se podía estudiar, como lo hice personalmente, por autores españoles, como E. Cuello Calón, Luis Jiménez de Asúa y otros. Para la parte colonial hispánica ha sido una fuente básica la obra de José María Ots Capdequí. Termina el estudio con la Ley Orgánica de Salvaguarda del Patrimonio Público del 23 de diciembre de 1982. No tiene conclusiones, que en parte se aclaran en la introducción, donde observa que “la legislación penal va ganando en calidad desde el primer instrumento de la Ley de los delitos de conspiración de los años de Páez, hasta la reciente Ley de sometimiento a juicio y suspensión condicional de la Peña”. Al final da una bibliografía bastante completa.— F. CAMPO.

MATTAR DE ABOUHAMAD, G., *Sanciones penales y administrativas en la legislación venezolana. Anexo n. 3*, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Caracas 1989, 15 x 22, 124 p.

RODRÍGUEZ GARCÍA, N.E., *Notas sobre el procedimiento administrativo en Venezuela*. Separata de la *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas* 71 (1988), Universidad Central, Caracas 1988, 15,5 x 22,5, 98 p.

En esta misma revista se han hecho reseñas de la obra realizada bajo la dirección de Guitta Mattar de Abouhamad. Se le deseaba continuase su trabajo y nos manda este suplemento sobre *Sanciones penales y administrativas* del año 1987, que esperamos siga completando.

Con la separata sobre *Procedimiento administrativo en Venezuela* por el Dr. Eduardo Rodríguez García, profesor de Derecho Administrativo, nos han llegado los n. 71 y 72 de la *Revista de la Facultad de Ciencias jurídicas y políticas*. El n. 72 de 1989 está dedicado al profesor Dr. José Ramón Burgos Villasmil, que falleció el 21 de enero de 1989. Había ejercido la docencia desde 1956 hasta 1981. Hace la presentación Fernando Parra-Aranguren y colaboran Luis Cova Arria, José Luis Goñi, Tatiana B. de Maekelt, Alfredo Morles Hernández, Víctor Pulido Méndez y Aníbal Rueda, sobre temas de su especialidad, como una ofrenda al Dr. J. R. Burgos Villasmil.— F. CAMPO.

VILLALBA, C., *Crimen y estrategia*, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1989, 15 x 22, 290 p.

En este libro, como observa Juan Nuño en el prólogo, se matiza o modifica el concepto legal del crimen, relacionándolo con el poder y revelando la estrategia que alimenta esto, es decir, el entorno político y el estructuralismo, que en parte se va superando. Hace ver que a los poderosos e influyentes difícilmente se les hace justicia y que existe cierta relación entre crimen y estructuras, por lo que variaba la situación en los regímenes capitalistas y en los socialistas, con sus defectos correspondientes; pero en el fondo late una idea de justicia, de ley y de moral, que el autor califica de “viejos moldes ajenos”, sin saber lo que dice o no explicarlo correctamente. Este libro escrito hace 10 años, no refleja la situación de la Venezuela actual, que ha empeorado por el empobrecimiento de un país rico en recursos y por no haber aplicado bien los políticos la idea de justicia que tiene todo hombre de conciencia recta. Lo que afirma del logro igualitario de los regímenes comunistas al final de su obra, p. 179, tomando una cita de Frank Parkin, resulta que no es verdad con la caída del muro de Berlín y la apertura de esos países hacia la libertad. Él supone que estamos a la mitad del camino, cuando lo que se ha hecho es

hacer un alto en el camino para reflexionar en algo que todos deseamos: “una sociedad de hombres libres”. Aunque tenga algunas opiniones y juicios de valor discutibles, sus aportaciones filosóficas y criminalistas son dignas de tener en cuenta, por lo que habrán aceptado su trabajo para pasar a la categoría de profesor agregado. Está bien escrito y se lee con gusto.— F. CAMPO.

Filosofía-Sociología

RUBERT DE VENTÓS, X., *Por qué filosofía* (=Nexos 40), Península, Barcelona 1990, 12 x 18, 128 p.

El autor nos ofrece aquí una verdadera introducción a la filosofía pero no lo hace según el uso corriente. Por el contrario parte de experiencias bien conocidas para cualquier persona y desde ellas trata de hacer ver cómo el ser humano no puede contentarse con los tópicos y los prejuicios comunes sobre las cosas y el hombre por muy sabidos que estén y por muy general que sea la aceptación de que gozan. Así la filosofía resulta es una llamada y una vuelta a la realidad, a las cosas mismas, y un nuevo encuentro con el hombre concreto más allá de los papeles asignados por los medios sociales o familiares y más allá de las conductas esperadas y prefabricadas. El lector agradecerá fácilmente la pedagogía y cercanía nada artificial del profesor Rubert de Ventós que no sólo tiene un profundo conocimiento de los problemas sino que sabe comunicarlos perfectamente.— D. NATAL.

HERNÁNDEZ PACHECO, J., *Acto y substancia. Estudio a través de Santo Tomás de Aquino*, Publicaciones de la Univ. de Sevilla, Salamanca 1984, 17 x 24, 330 p.

Ser, ente, acto y sustancia son términos metafísicos íntimamente relacionados. Acto y sustancia son piezas claves en la filosofía aristotélica, y santo Tomás los asume en su ontología. El autor se enfrenta con la tarea de exponer el pensamiento de santo Tomás en toda su amplitud haciendo notar su falta de ruptura con el pensamiento del Estagirita en quien está su fundamento último; y ciertamente ha conseguido lo que se proponía. El análisis tanto del ser real finito como del absoluto, que no abstracto, así como del ente concreto y de la sustancia como forma de existir de las modalidades categoriales en torno al ser, constituyen la temática de esta obra con la que se doctoró el prestigioso catedrático de la universidad de Sevilla desde un estudio con competencia y amplitud sobre estos temas metafísicos.— F. CASADO.

DAVIS, Ph. J.- HERSH, R., *El sueño de Descartes. El mundo según las matemáticas*, Labor-M.E.C., Barcelona 1989, 15,5 x 23,5, 228 p.

Sueño fue verdaderamente lo que Descartes intentó en la precisión filosófica a la que quiso ajustar con una mentalidad matemática como la suya. Sin embargo, la lógica matemática nos indica que una filosofía matemática es aplicada a la realidad del mundo físico en que nos movemos y en el que la tecnología hoy nos asombra con la informática hasta producirse una especie de matematización del mundo. ¿Hasta qué punto puede hacerse aplicación de una filosofía matemática? El mundo social, ¿podría entrar en el campo de la matematización? Lo que en Descartes fue un sueño respecto del conocimiento filosófico, se va convirtiendo en realidad en el conocimiento científico que el hombre va teniendo en el mundo en que vive. El libro que pre-

sentamos contiene una colección de ensayos relacionados con los problemas de la matematización aplicada a las realidades humanas. Como se puede comprender, las respuestas a los problemas que se plantean no son, ni mucho menos, tan fáciles.— F. CASADO.

FISCHER, K., *Galileo Galilei* (=Biblioteca de Filosofía 20), Herder, Barcelona 1986, 14 x 21,5 182 p.

Hace ya tiempo que la editorial Herder viene publicando en su colección *Biblioteca de Filosofía* distintas monografías sobre filósofos. El libro de Fischer expone la persona y obra de Galileo. Tras darnos una biografía pasa a desarrollar el pensamiento antiguo y medieval sobre la doctrina del movimiento y la astronomía. A continuación va a exponer detalladamente la alternativa copernicana y las aportaciones de Galileo a la mecánica. El conflicto entre la Iglesia y el pensamiento galileano está detalladamente expuesto analizando las sucesivas disputas hasta terminar con la condena de Galileo. En una tercera parte el autor, muy brevemente, nos presenta la historia de la influencia de Galileo. La bibliografía que cierra la obra, con indicación de repertorios, fuentes, traducciones y monografías puede ser un buen auxiliar.— F. JOVEN.

HURLBUTT, R.H., *Hume, Newton, and the design argument*. Revised edition, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1985, 14 x 21, XVI-255 p.

La versión newtoniana de la ciencia sirvió a lo largo del siglo XVIII para apoyar la demostración de la existencia de Dios. La existencia de un diseñador del cosmos, que le ha dado a éste leyes inmutables y que los sostiene, haciendo que todo el armazón de leyes y fuerzas se mantenga estable, llegó a ser una convicción en Newton y en sus seguidores. Una de las preocupaciones de Hume fue el desmontar todo este esquema. El libro que presentamos da una panorámica completa y precisa de todo el problema. En una primera parte expone el teísmo científico de Newton y de otros autores, así como el deísmo de la época. En una segunda parte hace una revisión histórica: estudiando el pensamiento griego y medieval sobre el argumento. Finalmente expone la crítica de Hume a esta teología natural. Al final hay un sugestivo ensayo sobre los *Diálogos referentes a la religión natural* como obra de arte. Unos completos índices cierran la obra.— F. JOVEN.

HERNÁNDEZ PACHECO, J., *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia* (=Biblioteca de Filosofía 28), Herder, Barcelona 1990, 14 x 22, 400 p.

Esta obra trata de comprender profundamente a Nietzsche desde dentro y puede decirse que lo consigue ampliamente. Sobre el trasfondo del tema de la vida y con la mirada puesta en la trascendencia se analiza paso a paso la obra de Nietzsche para tratar de conseguir lo mejor que el mismo nos dejó en todas las dimensiones. Así se llega a un saldo muy positivo porque supera prácticamente muchos tópicos y tratamientos tradicionales del enfoque nietzscheano con respecto a la trascendencia. Se hace ver claramente que el cristianismo de ninguna manera es una religión contra la vida. Por el contrario, se trata de la religión vital por excelencia que ama la vida más que nadie la haya amado. Si algún reparo hay que ponerle a este libro sería que quizá hace excesivamente evidente al cristianismo como religión de la vida sin quitarle la tradición, ni la cruz, ni la trascendencia. Pero esa ha sido, sin duda, una gran habilidad del autor. La obra se convertirá en un clásico sobre Nietzsche y la trascendencia en algunos sectores sociales.— D. NATAL.

GOERDT, W., *Russische Philosophie. Texte*, Aber, Freiburg-München 1989, 15 x 23, 836 p.

El autor que ha escrito también una historia de la filosofía rusa compuesta con gran calidad, claridad y elegancia literaria, nos ofrece ahora una selección crítica de textos que vienen a completar una gran tarea que facilitará el conocimiento del mundo del Este y el diálogo en la nueva situación política del mundo. Así podemos ver cómo la Unión Soviética ha producido un nivel de pensamiento muy importante tanto en el campo de la espiritualidad cristiana como en el del materialismo o en el de la mística o el nihilismo. Se trata de una obra muy importante para conocer las trayectorias del pensamiento ruso en los últimos siglos. La perestroika ha venido a poner de actualidad todos estos escritos que ahora se levantan en resurrección como de su tumba para vivir en el cielo abierto de los nuevos aires de la renovación, la apertura y la transparencias facilitadas por el nuevo régimen conducido por Gorbachov y sus compañeros políticos. Los temas recogidos en la obra que presentamos son muy variados y pertenecen tanto a las ciencias naturales como a las ciencias humanas y a la vida espiritual. También hay amplias referencias a las relaciones entre Rusia y Europa, a la filosofía del espíritu de los siglos XIX y XX, a la fe y a la ciencia, a la renovación social así como al pasado y al futuro del marxismo. Los textos recogidos en esta obra pertenecen a distintas épocas que van desde mediados del siglo XVII hasta 1978, y nos dan un amplio espectro de la vida cultural soviética. Estamos ante una obra de gran calado que es absolutamente necesaria en este momento en el que el sentido doctrinario oficial y la nomenclatura del poder ha dejado por fin paso a una zona olvidada de la realidad y de la vida, de la rica cultura y del profundo pensamiento ruso.— D. NATAL.

LÓPEZ DE SANTA MARÍA DELGADO, P., *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta* (=Biblioteca de Filosofía 22), Herder, Barcelona 1986, 14, x 21,5, 269 p.

Tenemos un nuevo comentario a Wittgenstein. La obra se divide en dos partes que corresponden a las dos etapas de su filosofía. La primera sección dedicada al *Tractatus* expone los presupuestos lingüísticos de la antropología del autor y la doctrina de Wittgenstein sobre el sujeto como límite del mundo, haciendo hincapié en el tema de lo místico. La segunda se ciñe a la filosofía de la mente en el segundo Wittgenstein. Tras hacer una introducción a la nueva consideración del lenguaje en las *Investigaciones filosóficas*, pasa a estudiar la relación entre lenguaje y procesos mentales y la crítica al lenguaje privado. Como se ve no se trata de una introducción general a la filosofía de Wittgenstein, sino un estudio sobre su antropología. Como es habitual en la colección cierra la obra una buena bibliografía y unos prácticos índices.— F. JOVEN.

GADAMER, H.G., *La herencia de Europa. Ensayos* (=Ideas 12), Península, Barcelona 1990, 14 x 20, 160 p.

A la altura de sus noventa años (el original se publicó en alemán a los 89) el profesor Gadamer —discípulo de Heidegger y doctorado con Paul Natorp en 1922— hace balance de su tarea filosófica y de su obra vital. Se trata de ver el puesto de la filosofía en relación a las ciencias naturales, el fin de arte y las raíces antropológicas de la libertad humana. Además se acerca al sentido de Europa hoy, a la función de los expertos y la responsabilidad anónima así como también a la misión de la filosofía y de la educación en general. En las páginas 65 y 66 de este escrito el profesor Gadamer se refiere al famoso fin de la historia, cuando habla del fin del arte. El camino de la libertad para todos es lo que constituye, según Hegel, la razón de la historia. Ésta recibió un gran impulso de la revolución francesa, “pero que en el fondo surgió en el mundo con el cristianismo”... “Es indiscutible que todo ser humano debe ser libre y que no deben existir esclavos ni esclavización de ninguna clase. La historia consiste en el intento de realizar este

ideal; así lo enseñó Hegel y por esto sigue adelante la historia mundial en la época de las revoluciones que luchan por esta realización: como la lucha del dominio contra dominio y por la liberación del dominio... una lucha cuyo fin aún no puede preverse". El profesor Lledó, tan cercano a Gadamer, por múltiples razones nos pone de forma brillante, como casi siempre hace él, ante la obra de Gadamer como testigo de este siglo.— D. NATAL.

ALVIRA, R. (ed.), *Teoría del objeto puro. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid 1990, 15,5 x 20,5, 836 p.

No vamos a presentar al filósofo Antonio Millán Puelles; es de sobra conocido por sus trabajos filosóficos. En esta obra que recensionamos nos ofrece una magnífica exposición filosófica sobre temas que afectan al realismo del conocimiento. Sabemos que, ya a partir de Descartes con su criterio de la idea clara y distinta, se ha originado toda una filosofía moderna que tuvo tanto que ver con el problema de la realidad que siempre se ha visto tan comprometida en su autenticidad, precisamente porque "es posible que lo que no es real, (por haber dejado ya de serlo, o por no haber llegado a serlo todavía, o bien por ser absurdo o simplemente falso, etc.), llegue a instalarse —constituido en objeto, a pesar de su irrealidad— en la esfera de lo dado o manifiesto a alguna subjetividad consciente en acto". Todo esto es posible porque "el darse ante la conciencia o presentarse a su luz no es monopolio de la realidad, antes, por el contrario, *hermana a lo real y lo irreal, sin dejar de oponerlos entre sí*". Esto es precisamente lo que nos atestigua la historia del pensamiento moderno. Ahora bien, ¿en qué relación se encuentra el realismo con la "actitud natural"? ¿Cómo un N. Hartmann y un Husserl han apreciado el realismo de una "actitud natural"? ¿Qué es el "objeto puro" como explicación de lo irreal *ut sic*? ¿Será necesaria una distinción entre el objeto y lo objetual? Preguntas éstas a las que el autor contesta en las tres partes de la obra. Podemos decir que la exposición es una excelente dilucidación del no fácil problema gnoseológico. Ciertamente, se requerirá una lectura reposada y sin prisas de un tema filosófico interesante como lo es éste.— F. CASADO.

DORIGA, E. L., *El universo de Newton y de Einstein. Introducción a la filosofía de la naturaleza*, Herder, Barcelona 1985, 14 x 21,5, 277 p.

El libro es una realidad más una historia de la ciencia que una filosofía de la naturaleza. El autor divide las interpretaciones del universo en tres: newtoniana, einsteniana y posteinsteiniana. De una manera sencilla va exponiendo los aspectos más característicos de cada una de las teorías y la visión del universo que introducen. No obstante los aspectos positivos de la obra, que en la exposición estricta de las teorías los tiene, de vez en cuando introduce algunas ideas que suenan un tanto peregrinas en un libro de estas características: principio vital, alma, milagros, etc. tratadas de una forma que suena hoy ya muy extraña y que en nada favorecen las relaciones entre ciencia y teología a estas alturas de siglo. Un discurso de 1951 de Pío XII sobre las pruebas de la existencia de Dios ante la luz de la ciencia natural moderna cierra el libro.— F. JOVEN.

PEARCE, D.- WOLENSKI, J., *Logischer Rationalismus. Philosophische Schriften der Lemberg-Warschauer Schule*, Athenäum, Frankfurt 1988, 16 x 23, 316 p.

Estamos ante una antología de 27 artículos debidos a nueve autores polacos de lo que se ha llamado la escuela filosófica de Lwów y Varsovia. Esta escuela abarca la flor y nata del pensamiento filosófico polaco desde comienzos de siglo hasta la invasión nazi sobre Polonia en 1939.

La escuela fue fundada por K. Twardowski, discípulo de Brentano, en la idea de construir una filosofía científica. Sus discípulos del primer momento son K. Ajdukiewicz, T. Czezowski, T. Kotarbinski, J. Lukasiewicz, Z. Zawirski y S. Lesniewski. Hay dos períodos en la escuela; hasta el final de la primera guerra mundial el primero y el segundo hasta 1939. Especialmente es en esta segunda época cuando se desarrollan los grandes trabajos de lógica por parte de Tarskim Lindenbaum etc. Las preocupaciones de la escuela fueron la filosofía de la ciencia, la filosofía de la matemática y la lógica. En gran medida a esta escuela debemos los impresionantes desarrollos que la lógica matemática tuvo en el primer tercio de este siglo. La segunda guerra mundial rompió para desgracia de todos la actividad de la escuela. La mayoría abandonó Polonia y se refugió en universidades occidentales, otros como Lindenbaum murieron víctimas de la represión. La antología recoge una introducción general y algunos de los artículos más representativos. Quizá hubiera sido de desear una breve introducción a la obra de cada uno de ellos antes de los correspondientes artículos. Al final hay una sucinta bibliografía.— F. JOVEN.

GRENE, M. (ed.), *Dimensions of Darwinismo. Themes and counterthemes in twentieth-century evolutionary theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, 15 x 23, X-336 p.

La obra que nos presenta la editorial de Cambridge recoge las ponencias presentadas en un congreso en agosto de 1981 en Alemania sobre la teoría de la evolución en el siglo XX. El tema en discusión era la teoría sintética de la evolución que en los años 30-40 se convierte en el paradigma casi universalmente admitido sobre la evolución: ¿cómo se llegó a ella? La preocupación mayor del congreso era histórica. Tras una introducción de la editora la obra se articula en cuatro secciones. La primera sobre la consecución de la síntesis, con ponencias sobre Fisher, el abandono de las explicaciones de corte lamarckiano, la obra de Sewall Wright y la fijación definitiva de la teoría. La segunda sección, sobre la teoría mimética, sirve para hacer ver las posiciones antes de la teoría sintética, y la polémica entre gradualistas y saltacionistas. La tercera parte se preocupa de la tradición morfológica y paleontológica alemana y cómo dicha teoría sintética tardó en entrar más en Alemania que en los países anglosajones, quizá motivado por los campos de estudio a los que se dedicaban los investigadores centroeuropeos. La última sección pasa revista a algunos de los problemas actuales de la teoría sintética de la evolución que han puesto en cuestión el paradigma aunque sin presentar alternativas que parezcan viables. Entre los últimos ensayos del libro destaca la visión panorámica que da J. Maynard Smith sobre la situación actual. Referencias de fuentes y bibliográficas aparecen por todos lados a lo largo de la obra dando una utilísima información. Un índice de nombres y materias completa el libro.— F. JOVEN.

JOHNTONE, P.T., *Notes on Logic and set theory* (=Cambridge Mathematical Textbooks), Cambridge University Press, Cambridge 1987, 13,5 x 21,5 X-111 p.

Es un libro de texto, breve pero bueno. El autor parte de que la función de la lógica matemática es proporcionar lenguajes formales para describir las estructuras con las que trabajan los matemáticos y dar métodos de prueba válidos para ellos. Con ello ya se decanta por una de dos grandes corrientes de la lógica contemporánea; la otra, la que se preocupa de la lógica desde el análisis del lenguaje ordinario (estilo Barwise) y de las gramáticas formales de los lenguajes naturales, no entra en el campo de su tratamiento. Es una obra de claro carácter matemático. En nueve capítulos van apareciendo el álgebra universal, el cálculo proposicional, las teorías de primer orden, las funciones recursivas, la teoría de conjuntos de Zermelo-Fraenkel, el problema de los ordinales, el axioma de elección, la aritmética cardinal y los problemas metalógicos de la

consistencia e independencia. El libro destaca por su claridad. En cada uno de los capítulos hay una serie de ejercicios. Resulta un atractivo libro de texto.— F. JOVEN.

DORIGA, E.,L., *Metodología del pensamiento. La lógica desde el hombre primitivo hasta la informática*, Herder, Barcelona 1986, 14 x 21,5, 269 p.

Es un libro de teoría del conocimiento y de lógica que pasa revista al modo de pensar del hombre, atendiendo especialmente a la corrección formal del pensamiento. Comienza con el pensamiento en el hombre primitivo, la civilización mesopotámica y la relación entre mito y filosofía. Continúa con la lógica aristotélica: la definición, el juicio y el silogismo. Sigue con las limitaciones errores y falacias del entendimiento. En otros capítulos se preocupa del razonamiento inductivo, el tema de la certeza y de la probabilidad, la revolución de la lógica desde finales del XIX, la lógica proposicional, el cálculo de predicados y la aplicación de la lógica en la informática. Todos los capítulos tienen una serie de ejercicios. La obra en su conjunto tiene un carácter muy introductorio.— F. JOVEN.

CASSIRER, E., *Symbol, Technik, Sprache* (=Philosophische Bibliothek 372), Felix Meiner, Hamburg 1985, 12 x 19, XXXII-222 p.

El trabajo que presentamos está la mitad dedicado a recoger distintos artículos de Cassirer, la otra mitad son estudios sobre él. Los trabajos de Cassirer que aparecen son: "El problema del símbolo y su posición en el sistema de la filosofía", "Forma y técnica", "Espacio místico, estético y teórico", "El lenguaje y la construcción del mundo del objeto" y "Psicología y Filosofía". Abarcan el período de 1927 a 1932. Todos ellos tienen una serie de notas de los editores. La amplia introducción al volumen de J.M. Krois. Además E. W. Orth publica un comentario a la concepción filosófica de Cassirer de las formas simbólicas. Especialmente destaca por su importancia el artículo "forma y técnica" dado el papel que ha jugado la reflexión sobre la técnica, y su carácter de especial forma simbólica, en su pensamiento.— F. JOVEN.

TURING, A.- PUTNAM, H.- DAVIDSON, D., *Mentes y máquinas*, Técno, Madrid 1985, 11 x 18, 126 p.

La obrita recoge tres artículos capitales sobre inteligencia artificial y filosofía de la mente. El primero es el ensayo de Turing de 1947 *¿Puede pensar una máquina?* que inaugura el paradigma de la inteligencia artificial que constituye uno de los hitos del pensamiento del siglo XX. Los otros dos artículos son el de Putnam de 1960 *Mentes y máquinas* y el de Davidson de 1974 *la mente material*. Los tres clásicos en el tema. Hay que agradecer a la editorial Técno el esfuerzo que está manteniendo por hacer accesible en castellano una serie de obras sobre estos temas convirtiéndose en una editorial de obligada referencia.— F. JOVEN.

DRUWE, U., *Theoriendynamik und wissenschaftlicher Fortschritt in den Erfahrungswissenschaften. Evolution und Struktur politischer Theorien*, Karl Alber, Freiburg/München 1985, 14 x 21, 238 p.

Este libro trata de filosofía de la ciencia, pero no aplicada sólo a las ciencias de la naturaleza como suele ser más habitual, sino también, y con más detalle, a las ciencias sociales. Se estudian distintas teorías sobre el desarrollo científico, especialmente el modelo revolucionario de Kuhn

y el evolutivo de Oeser y se entra finalmente en el problema del progreso científico, aplicando los resultados en modo específico a las teorías políticas. El trabajo es la de tesis doctoral presentada por el autor en 1983 en Munich. Como es normal en este tipo de obras hay una gran bibliografía al final.— F. JOVEN.

KOHLER, G., *Handeln und Rechtfertigen. Untersuchungen zur Struktur der praktischen Rationalität*, Athenäum, Frankfurt 1988, 15,5 x 21,5, XXXIV-256 p.

Corresponde exclusivamente a los seres humanos el justificar lo que hacen. Poder justificar sus acciones y deber de hacerlo. Esa necesidad y capacidad de justificación en un elemento definitorio de lo humano. Se puede ver tal capacidad como algo esencial a la naturaleza humana, con ello lo humano se determina a priori por la posesión del lenguaje y de la razón. Dicha capacidad de justificación se encontraría ligada a las facultades del diálogo y de poder actuar en común. Pero también puede verse esta capacidad de justificación de la acción como algo más que una simple consecuencia de la realidad comunicativa del ser humano, es decir, verla como condición a priori que posibilita la propia realidad de la comunicación. El libro de Kohler se mueve, pues en el amplio campo de la filosofía práctica dialogando una y otra vez con las posiciones de Tugendhat, Lübbe, Hare, Davidson y Habermas.— F. JOVEN.

KUHLMANN, W., *Reflexive Letzbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Karl Alber, Freiburg/München 1985, 12,5 x 20, 346 p.

Es la tesis de habilitación del autor presentada en la universidad de Frankfurt en 1983. Sólo ver el título ya nos indica que Kuhlmann se mueve en la órbita de K.O. Apel y su pragmática trascendental, en una clara contraposición a las posturas del racionalismo crítico de H. Albert. El trabajo hace un desarrollo extenso de la pragmática trascendental, da una visión general en el primer capítulo, entra en el campo lingüístico (situación de argumentación que sirve de origen a las conclusiones de Apel), revisa las posturas del falibilismo radical, entra en el tema de la comunidad de comunicación y hace un amplio desarrollo y comentario de la aplicación a la ética: es posible una ética fundada (tema sobre el que el autor ha colaborado en otras obras con Apel). Al final se pasa revista rápidamente al problema de la fundamentación última en algunos de los filósofos más importantes. Completa la obra una buena bibliografía u unos índices de personas y materias. Libro muy interesante, de alguien que domina perfectamente el tema, que puede servir tanto para clases de teoría del conocimiento como de ética.— F. JOVEN.

STACHOWIAK, H. (ed.), *Pragmatik. Handbuch Pragmatischen Denkens. III. Allgemeine Philosophische Pragmatik*, Felix Meiner, Hamburg 1989, 16 x 23, LXIV-548 p.

Sin pausa van saliendo a la luz los volúmenes de esta gran colección. Estamos ya en el tercero de los cinco previstos. Con este tomo se inicia la parte sistemática. Tras una amplia introducción del editor, la primera sección del volumen se ocupa del problema de la racionalidad con dos artículos, uno en colaboración de H. J. Lenk y H. F. Spinner, otro debido a Habermas. La segunda sección titulada *acción y praxis* abarca colaboraciones de F. Stoutland (*las concepciones de la acción*), A. Pieper (*la dialéctica de la facultad de juicio práctico*), H. Stachowiak sobre teoría social y ética política y, finalmente, de W. Schmied-Kowarzik acerca de la filosofía crítica de la praxis social donde es revisada la tradición marxista. La tercera parte es de lo más sugestivo que tiene el volumen, en ella se considera al hombre como ser sufriente, creador de sentido y de esperanza. Los artículos son de Locker sobre la experiencia del dolor y la realidad de la fe,

Wuchterl acerca del humanismo pragmático, E. Moutsopoulos de estética y A. Schwann acerca de la libertad y la paz como valores fundamentales de la acción política. La cuarta sección abarca capítulos de R. Lüthe, H. Stachowiak y D. Suhr sobre teoría de la historia, de la sociedad y del derecho. La quinta parte incluye contribuciones sobre cosmología, ecología y filosofía de la técnica debidas a J. Audretsch, D. Birnbacher y H. Sachsse. La última sección del volumen recoge las propuestas del paradigma pragmático-analítico en sendos artículos de R. Hegselmann y H. Lenk. El estilo del volumen continúa el de los anteriores con numerosas indicaciones bibliográficas y buenos índices— F. JOVEN.

LAZEROWITZ, M-AMBROSE, A., *Necessity and Language*, Croom Helm, London 1985, 14,5 x 22, VI-254 p.

El libro que presentamos es una recopilación de diez artículos, nueve de ellos ya publicados en distintos lugares, sobre el problema de la *necesidad*, tema al que ambos autores han dedicado valiosas contribuciones. Los autores, partiendo de ideas de Wittgenstein, han ido tratando el tema tanto dentro de la filosofía del lenguaje como de la filosofía de la matemática. Antes de ver las dimensiones ontológicas o epistemológicas de la necesidad debemos clarificar qué quiere decir que una proposición sea necesaria; ésta es una cuestión de gramática lógica y a clarificarlo han contribuido sin duda alguna los artículos de ambos autores dentro de la más pura tradición de la filosofía analítica que ve los problemas filosóficos surgidos desde las confusiones que la naturaleza del lenguaje nos crea.— F. JOVEN.

RÖSKA-HARDY, L., *Die "Bedeutung" in natürlichen Sprachen*, Athenäum, Frankfurt 1988, 16 x 23,5, 250 p.

El problema del *significado* es uno de los problemas centrales de la filosofía del lenguaje. La obra de la autora se va a ceñir a la línea que surge del segundo Wittgenstein preocupado por el lenguaje ordinario. No va a considerar el problema de los lenguajes formales, sino sólo a los autores que han investigado el problema del significado en los lenguajes naturales y que, en gran medida, coinciden con la corriente de filosofía del lenguaje ordinario. Los tres grandes núcleos de la obra van a ser los trabajos de Austin-Searle, los desarrollos de Grice y, finalmente, las propuestas de Davidson de reducción del problema del significado al de la verdad en línea con algunos de los logros de Tarski. Cierra el trabajo una amplia bibliografía. Las notas se encuentran al final de cada capítulo y en ocasiones esto dificulta la lectura. Por lo demás la presentación del libro es excelente.— F. JOVEN.

LUNDIN, R.-THISELTON, A. C.-WALHOUT, C., *The responsibility of hermeneutics*, Eerdmans Pub. Co./Paternoster Press, Grand Rapids, Mich./Exeter 1985, 13 x 21, XII-129 p.

Tres ensayos se recogen en esta obra. En el primero se introducen las raíces intelectuales del pensamiento hermenéutico, partiendo de Descartes y Bacon se llega hasta el pensamiento contemporáneo. El segundo, quizá el esencial, delinea un modelo de acción para la hermenéutica. Desligándose del modelo de la literatura como lenguaje, logocentrismo que tanto ha criticado Derrida, se pasa a un modelo de la literatura como acción: Ingarden e Iser parecen ser los interlocutores preferidos del autor. En un tercer ensayo se aplica este modelo hermenéutico a la lectura de las parábolas del Evangelio. El libro es interesante no sólo para la teoría de la literatura sino también para la exégesis bíblica.— F. JOVEN.

KOSLOWSKI, P. (ed.), *Economics and Philosophy* (=Civitas 7) Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1985, 16 x 23,5, 284 p.

La obra dirigida por Koslowski es fruto de un congreso tenido en Munich sobre la relación entre economía y filosofía. El pensamiento económico se encuentra impregnado de concepciones filosóficas y sociológicas. Lo mismo sucede a la inversa. La obra se divide en seis partes. La primera "Economía y Filosofía social" recoge cinco ponencias de las cuales destacaríamos las de J. Buchanan y la de H. Albert. La segunda parte: "Ética, Economía y teoría de la racionalidad" recoge cuatro títulos de los cuales recogeríamos especialmente "tipos de racionalidad y acción Económica", debido a W. Vossenkulh. En tercer lugar: "Filosofía y Política económica". En cuarto: "Economía y Religión", aunque bajo ese epígrafe se estudia únicamente un tema muy concreto, la influencia del pensamiento budista en la economía japonesa. La quinta parte sobre "El lugar de la Economía en la Sociedad" es de carácter más general. La última sección abarca una serie de conclusiones entre las que resaltaríamos las debidas a J. Skorupski sobre utilitarismo y contractualismo, líneas que nos indicarían las dos grandes vías por donde va la reflexión filosófica sobre la economía en el pensamiento occidental y a las cuales es forzoso remitirse, sobre todo una vez caída en la práctica la tercera vía del marxismo. Al final de cada ponencia se recoge una bibliografía y se resume la discusión habida entre los participantes.— F. JOVEN.

RICKEN, Fr., *Ética general* (=Curso Fundamental de filosofía 4), Herder, Barcelona 1987, 12 x 19,5, 202 p.

La colección *Curso Fundamental de Filosofía* con numerosos volúmenes publicados que abarcan tanto períodos históricos como disciplinas filosóficas, trata de dar una visión introductoria a los diferentes problemas que la filosofía se ha planteado. Sirven bien como libros de texto para cursos introductorios de la materia. En este espíritu Ricken ha hecho una introducción a la ética. De los cinco capítulos destacaríamos principalmente el segundo y el cuarto, en el primero de los dos: "la pretensión de poder fundamentar los principios morales", pasa a revista tanto a las teorías no cognitivas (emotivismo, decisionismo), como a Hume y a los problemas del significado en los términos éticos. En la parte cuarta se preocupa de la universalización y fundamentación trascendental de las normas: Kant, Hare, Singer, Apel y Habermas van a ser aquí sus interlocutores. Al final hay una amplia bibliografía.— F. JOVEN.

MOORE, G. E., *Ética*, Labor, Barcelona 1989, 13,5 x 19,5, 122 p.

G.E. Moore es uno de los clásicos en la ética del siglo XX. En esta obrita se preocupa principalmente de exponer el utilitarismo con su peculiar interpretación de Mill al identificar en él *bueno con* el significado de *agradable o deseable*. *Bueno* es el nombre de una propiedad simple y no analizable para Moore. A lo largo de los siete capítulos va exponiendo sus críticas. El libro se lee bien y quizás se echa en falta una breve introducción al autor.— F. JOVEN.

BRÜLISAUER, B., *Moral und Konvention. Darstellung und Kritik ethischer Theorien* (=Philosophie: Analyse und Grundlegung 15), Athenäum, Frankfurt 1988, 15,5 x 21, 399 p.

El presente estudio tiene por objeto el problema de la ética y su fundamentación. Las preocupaciones del autor van en líneas distintas a las que Apel o Habermas han establecido para la fundamentación de la ética en el área de habla alemana. El autor parte del utilitarismo señalando sus aciertos y deficiencias. El bloque central de la obra se dedica a la teoría de la convención

en la que se consideran los principios morales como acuerdos humanos cuya validez descansa en que lleven al hombre a una vida mejor si son mantenidos por todos. La validez de dichos principios se apoya exclusivamente en la finalidad que la ética tiene de mejorar la situación de la vida humana. Las raíces de esta teoría vienen de Hobbes y ha sido desarrollada en nuestro tiempo por Grice, Warnock, Mackie y otros autores. En la última parte fija algunas críticas al imperativo categórico y a la regla de oro como test para decidir en casos de conflicto. Una amplia bibliografía cierra la obra.— F. JOVEN.

GIRE, P., *Les fondements de la morale. Ouverture métaphysique* (=Croire et Savoir 11), Tequi, Paris 1989, 15 x 22, 111 p.

Estamos ante una reflexión sobre la fundamentación de la ética. La ética la entiende como determinación razonada de la acción, como teoría de la práctica. Ante la insuficiencia de fundamentación por medio de las ciencias humanas, el autor busca un fundamento metafísico, búsqueda que desemboca en la afirmación del absoluto, de Dios. Si no se afirma la trascendencia la ética quedaría reducida a mera regulación pactada de las relaciones intersubjetivas. Sólo desde el absoluto, desde Dios, se puede fundamentar la moral. Éste sería, brevísimamente expuesto, el esquema de la obra.— JOVEN.

MARX, W., *Ethos un lebenswelt. Mitleidenkönnen als Mass*, Felix Meiner, Hamburg 1986, 16 x 24, 108 p.

En una obra anterior (*Gibt es auf Erden ein Mass?*) publicada en esta misma editorial, se preguntaba el autor por la posibilidad de la ética. Ahora continúa su tarea tratando de llegar a una ética sin partir de una metafísica, sino apoyándose en el humus vital en el que se encuentra inmerso el ser humano. Las propuestas contemporáneas en ética han sido elaboradas desde consideraciones sobre la razón: razón que se fija objetivos y pone medios en la acción para llegar al máximo rendimiento y utilidad. Razón que reflexiona sobre su propia lógica de argumentación en su realización lingüística. Frente a estas propuestas el autor, en diálogo constante con la fenomenología y con Heidegger, parte de la realidad constitutivamente finita, mortal, del ser humano y de su experiencia social inmediata. El hombre envuelto en dicha realidad y experiencia descubre ahí incluida la medida para dirigir su existencia: la compasión que lleva al reconocimiento del otro como prójimo. Son propuestas sugestivas las que hace el autor y que se salen de lo habitual actualmente en libros de ética.— JOVEN.

KORFF, W., *Norm un Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft. Zweite, neu eingeleitete Auflage*, Karl Alber, Freiburg/München 1985, 14 x 21, 215 p.

El autor es profesor de ética social cristiana en Munich, pero sus preocupaciones no son exclusivamente por la teología moral estricta, sino que le gusta moverse en el campo fronterizo que hay entre la ética filosófica y la teología moral. Buen fruto de sus preocupaciones fueron varios artículos que se mueven ya en la misma línea en la monumental obra *Handbuch der christlichen Ethik*, de la que fue coeditor. Para Korff la ética es producto de la actividad racional y libre del ser humano, por ello el libro se plantea una crítica a las posturas que deforman desde el punto de vista cristiano la teonomía, la cual nunca puede servir de sustituto a la labor racional que busca la fundamentación de normas éticas. Por otro lado el libro se mueve contra las líneas filosóficas, especialmente empiristas y sociologistas, que niegan una fundamentación de la ética. El autor está a la búsqueda de un principio "trascendental-antropológico" de fundamentación.

Cierran el trabajo una amplia bibliografía y un índice. Libro de interés tanto para los profesores de moral fundamental como de ética— JOVEN.

ANGEHRN, E.-LOHMANN, G., (ed.), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Athenäum, Königstein/Ts 1986, 15,5 x 23, 280 p.

A estas alturas los temas de marxismo son ya para muchos temas de arqueología. De todas formas conceptos centrales de nuestro pensamiento político, sociológico, y también ético, están marcados por algunas de las inspiraciones que Marx tuvo. Este libro reúne una serie de artículos (once) dedicados esencialmente al pensamiento de Marx sobre la ética. La primera parte recoge en tres trabajos el antimoralismo y la crítica de las ideologías presente en Marx. La segunda parte de los fundamentos éticos de la crítica marxista. La tercera y última sección de la obra es la que más dialoga con el pensamiento actual, especialmente en el trabajo de Zimmermann sobre la teoría política de la emancipación en Marx y Habermas y su fundamentación ética, tema sobre el que tiene su tesis y el artículo de A. Honneth: "Ética del discurso y concepto implícito de justicia" donde muy brevemente se ven las influencias que en esta teoría de fundamentación ética ha tenido el pensamiento de Marx. Como el tratamiento que Marx hizo de la ética ha sido siempre muy discutido y puesto en cuestión, obras como ésta pueden servir para clarificar el tema desde sus diversas perspectivas— JOVEN.

HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa* (=Homo sociologicus 34), Península, Barcelona 1985, 13 x 20, 221 p.

Esta obra, publicada ya hace tiempo, recoge cuatro artículos esenciales para entender el último pensamiento de Habermas. Se trata en primer lugar de su famosa conferencia *La filosofía como vigilante e intérprete* que sitúa el papel de la filosofía en el contexto actual de pensamiento científico. El segundo artículo es *Ciencias sociales reconstructivas vs. comprensivas*. En tercer lugar *Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación* y, finalmente, *Conciencia moral y acción comunicativa* sobre las aportaciones que desde Kohlberg pueden hacerse al desarrollo de la ética. Si hay algo que destacar en estos artículos de uno de los filósofos vivos más importantes es el esfuerzo continuo por un trabajo filosófico que reivindica permanentemente el papel de la razón como directora última del comportamiento humano.— F. JOVEN.

HOUSTON, J. (ed.), *Is it reasonable to believe in God...?*, The Handsel Press, Edinburgh 1984, 14 x 21,5, XII-160 p.

La filosofía de la religión ha tenido un gran desarrollo en los últimos años. El libro que presentamos es una antología que recoge nueve artículos esenciales sobre los tópicos más importantes de la materia sobre todo en el campo anglosajón. El libro se plantea con la perspectiva de introducir al lector en las grandes obras contemporáneas de filosofía de la religión. Así encontramos en dicha antología trabajos de Swinburne, Flew, Rowe, Horsburgh, Wainwright, Clark y Stump. Cada uno de los trabajos tiene una introducción y unas propuestas para discutir y profundizar. Al final hay una buena bibliografía comentada. Es un libro que puede servir muy bien en clase para plantear las tendencias más recientes.— F. JOVEN.

HAUGHT, J. F., *The Cosmic Adventure. Science, Religion and the Quest for Purpose*, Paulist Press, New York 1984, 13,5 x 20, 184 p.

La obra que presentamos trata de reflexionar sobre los problemas que la cosmología plantea en la actualidad a la religión y ver las relaciones entre ambas. El libro está muy inspirado en

las ideas de Whitehead y Polanyi. El problema central ya está formulado en el título: ¿tiene el universo alguna finalidad?, ¿el surgimiento de la vida es algo más que un accidente cósmico? Como se ve detrás de estas preguntas se encuentra el tema de la finalidad, de la teleología, en la realidad. El autor señala que es correcta la perspectiva de la ciencia excluyendo metodológicamente interpretaciones teleológicas en su visión del universo, ahora bien, la perspectiva de la ciencia no es la única que nos podemos hacer y desde la religión nos hacemos cargo de la realidad en otras dimensiones. Religión y ciencia no son antagónicas.— F. JOVEN.

MACKIE, J. L., *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Reclam, Stuttgart 1985, 10 x 16, 424 p.

Mackie murió en 1981 nada más terminar *The miracle of Theism*, cuya traducción al alemán presentamos. El libro fue publicado póstumamente en 1982. Mackie aunque se ocupó preferentemente de la filosofía del lenguaje, de la ciencia, y de la ética, se planteó también otros temas clásicos de la filosofía y ahí está la presente obra de filosofía de la religión para aseverarlo. Mackie no admite la existencia de Dios y su trabajo es especialmente una discusión de las pruebas de su existencia. Hume, Descartes, el argumento ontológico, Berkeley, los argumentos cosmológicos, los argumentos morales, el problema del mal, la experiencia religiosa, el fideísmo etc. son los temas que va incluyendo en su tratamiento. Todos los argumentos que se han dado se analizan pormenorizadamente en sus distintas versiones, antiguas y contemporáneas. ¿Se puede creer en Dios y ser una persona que actúa razonablemente? ¿no es ello algo sorprendente? Esta es la ironía del autor que está detrás del mismo título. Quizá haya dos interlocutores creyentes contemporáneos con los que permanentemente está discutiendo el autor: Swinburne y Küng. A ambos se remite y a ambos trata de refutar. No cabe duda que junto a la obra de Kolakowski de 1982 *Si Dios no existe...* constituye el trabajo de Mackie una de las obras capitales sobre el problema de la existencia de Dios y la crítica a la religión que se han hecho en la década de los 80. Si la de Kolakowski está cargada de nostalgia y añoranza de la religión, la de Mackie está lastrada por una crítica acera y dura desde el principio a la posibilidad de la existencia de Dios. Ambos terminan con el problema que plantea a la ética la no existencia de Dios y quizá ahí es donde mejor se ve el distinto talante de ambos autores. Que uno sepa a estas alturas incomprensiblemente todavía no existe traducción castellana del libro.— F. JOVEN.

PLANTINGA, A.- WOLTERSTORFF, N. (ed.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1983, 15 x 23, 321 p.

Estamos ante un conjunto de ensayos debidos a Plantinga, Mavrodes, Alston, Wolterstorff, Marsden y Holwerda sobre el tema de la relación entre fe y razón. Los temas que abarcan son fundamentalmente cuatro: el primero es la crisis del fundacionalismo clásico que la nueva epistemología (por ejemplo Rorty y Feyerabend) ha hecho. El fundacionalismo establecía que son racionales tanto las creencias que se apoyan en otras ya establecidas, como aquellas que nos provienen de la experiencia inmediata. Dentro de este pensamiento clásico podemos mantener como racionales dentro de las proposiciones de experiencia inmediata aquellas que son autoevidentes para la persona en cuestión y las que son incorregibles. Ambas constituyen las creencias básicas. Plantinga, uno de los filósofos de la religión más importantes en la actualidad, junto a otros intereses como la reformulación del argumento ontológico desde la lógica modal en línea con los intentado por Hartshorne, ha hablado precisamente en distintos trabajos del papel de las creencias religiosas como propiamente básicas y por tanto racionales, realizando algunas contribuciones capitales a la filosofía de la religión en las últimas décadas pero que, lamentablemente, han tenido casi única repercusión en el medio anglosajón. Obviamente las críticas de

Feyerabend a estas tendencias epistémicas han ido en la línea de suprimir la distinción entre creencias racionales y no racionales. Plantinga ha continuado con sus posiciones que siguen despertando eco; por citar sólo uno de los últimos puede verse el artículo de R. Pargetter en la *International Journal for Philosophy of Religion* 27 (1990) 141-163 y, por supuesto, el ensayo de Alston que aparece en J. E. Tomberlin y P. V. Inwagen (eds.) *Alvin Plantinga* que la editorial Reidel publicó en 1985 en su serie *Profiles*. El segundo tema de la obra que comentamos es el desafío hecho por la ilustración a las creencias religiosas con su petición de evidencias para mantener como racional a una creencia. Barth y Pannenberg han dado respuestas totalmente opuestas a tal desafío. El tercer tema de la obra es la epistemología calvinista o reformada, lógico dada la procedencia de los autores, especialmente Plantinga. Un último tema que aparece es la religión entre ciencia y religión. El libro en su conjunto es una muy valiosa contribución al estudio de la naturaleza de la racionalidad en general y de las creencias religiosas en particular. Hay que agradecer a la editorial de la Universidad de Notre Dame (Indiana) no sólo la publicación de estos estudios ahora reseñados sino de otra serie de trabajos de gran valor en filosofía.— F. JOVEN.

ZIMMERMANN, R., *Utopie-Rationalität-Politik. Zu Kritikf, Rekonstruktion und Systematik einer emanzipatorischen Gesellschaftstheorie bei Marx und Habermas*, Karl Alber, Freiburg/München 1985, 12,5 x 20, 461 p.

Estamos ante una tesis de habilitación presentada en la universidad de Konstanz en 1983. La obra consta de dos partes, la primera dedicada a Marx y la segunda a Habermas. En la primera, titulada "la utopía del trabajo y el problema de la socialización personal. Marx", el autor revisa las ideas de utopía y racionalidad en el contexto de "El Capital" y pasa revista a la teoría que Marx tiene sobre la política. La segunda parte entra a discutir la idea de política en una sociedad emancipada y el problema de la racionalidad comunicativa tal y como Habermas lo plantea, pasando de las ideas clásicas marxistas sobre la utopía a un proceso de emancipación por medio del diálogo y del consenso que Habermas ha ido desarrollando por medio de su modelo lingüístico. Modelo que le ha servido para poner en cuestión muchas de las concepciones clásicas marxistas. Como suele ser habitual en este tipo de trabajos hay una gran bibliografía y unos buenos índices al final.— F. JOVEN.

UTZ, F.- SCHEFOLD, CH.- MATZ, U.-..., *La sociedad abierta y sus ideologías (=Humanum 7)*, Herder, Barcelona 1989, 12 x 20, 268 p.

Como indica el título, se trata de una confrontación entre las diversas opiniones sobre el significado y la validez de la sociedad abierta, tal como la ha propuesto K.R. Popper, tanto en su fundamentación teórico-filosófica, como en su aspecto de praxis social. Popper llama "cerrada" a una sociedad mágica, tribal o colectivista y, por el contrario, califica de "abierto" a un ordenamiento de la sociedad en la que los individuos se ven enfrentados con decisiones personales.

El libro es el resultado de un simposio en el que participaron representantes de las diferentes disciplinas y, como dice el autor, trata de poner por escrito "y de organizar en forma sistemática los debates grabados en casetes y reproducirlos fielmente en sus propias palabras (de los ponentes), aparte de unas pocas citas" (p. 11).

En el fondo, el problema que se plantea es saber dónde encontrar el punto axial en el que fundamentar los valores que deben regir tanto la vida de los individuos como de las sociedades en su conjunto. En la cultura de la creencia los valores se enraizan en la religión, y cuando existe una tradición sólida que traza el límite de lo que es lícito de lo que no lo es, la práctica jurídica se podía atener al juicio del "hombre de la calle", al "common sense" de la población. Pero en

la cultura de la increencia y cuando no existe un consenso general sobre los valores, ¿a qué autoridad debemos recurrir? ¿al bien común?, ¿a las normas éticas individuales que poseen validez general?, ¿a normas irracionales que nacen de la tendencia hacia la felicidad experimental según la libre decisión de la voluntad de cada individuo?, ¿a la decisión individual, racional (Rousseau, Hegel, Kant, Rawls, Habermas, R. Nozick) o no racional (Kelsen, Russell, Popper) por la libertad que no causa ningún daño a los demás ciudadanos?, ¿a los medios de comunicación social?, ¿a la moral del respeto mutuo en una "situación ideal de expresión" sin violencia?, ¿a las nuevas dictaduras institucionalizadas, encubiertas e ideologizadas?

Frente a los representantes de la "concepción holística" de la sociedad, a las "filosofías de la totalidad" (Plátón, Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Hegel, K. Marx) basadas en "el supuesto de que lo que es conveniente para la comunidad es igualmente conveniente para el individuo" y "en que el individuo por sí no puede encontrar ningún sentido en la vida, salvo en el marco de la integración en todo que le precede, llamado sociedad" (p. 13), la receta que, al menos a primera vista se nos ofrece, es el recurso a la sociedad abierta, pluralista, más o menos inspirada en un liberalismo éticosocial o eticoindividual, lo que no deja de parecer un recurso a una ética "light". Es verdad que también se dedican dos ponencias a la reflexión sobre los valores desde la perspectiva cristiana y al asociacionismo católico, en los que se insiste en que lo "ético cristiano no se diferencia de lo ético humano", y en la convergencia histórica del humanismo y del cristianismo en lo ético. Por otra parte, el mismo Popper reconoce que "del excedente de libertad más amplio posible surge la forma más dura y más terrible de esclavitud".

Algunos piensan que nos encontramos en la sociedad del caos de valores. Otros, por el contrario, consideran que se nos presentan un número inmenso de valores, sólo que éstos, en gran parte, no son compatibles entre sí y carecemos de una ordenación de valores vinculantes para todos, ya que la experiencia de la obligatoriedad absoluta en la praxis, el deber categórico" (p. 116), es la característica fundamental de los valores éticos.

Lo que sí parece ser aceptado por todos es la caída para muchos, de los viejos valores establecidos, y que después de la inconoclastia nadie ha llenado convincentemente este vacío ético. De lo anotado, queda claro el aspecto teórico-filosófico del libro. Lo que no es tan evidente es su utilidad para la praxis social.— F. RUBIO.

HERNÁNDEZ PACHECO, J., *Modernidad y cristianismo. Ensayo sobre el ideal revolucionario* (=Bolsillo 126), Rialp, Madrid 1989, 11 x 19, 184 p.

La movilidad de las ideas que encontramos en la lectura de este ensayo, sobre la Modernidad y el Cristianismo, tienen un trasfondo común —la Revolución Francesa— que sirve de enlace para estructurar el pensamiento que el autor ofrece en los diferentes capítulos del libro.

Es indiscutible la gran relevancia que tuvo el acontecimiento de la Revolución Francesa, que como un hito histórico, marcó el destino de los hombres del siglo XVIII. El mundo, antes considerado como un todo estable y orgánico, se vio convulsionado por las nuevas ideas de la Ilustración; y la religión que servía para armonizar la objetivización del mundo como obra de Dios y participación pasiva del hombre, fue marginada y a la vez vaciada de los contenidos que poseía como inmutables y dogmáticos.

En los cuatro capítulos que conforman el libro, podemos seguir paso a paso las ideas más emergentes que fluyen dejando al descubierto un residuo fundamental que cuestiona los esquemas mentales que posee el lector.

Algunos tópicos concluyentes al finalizar la lectura del libro, podrían ser en síntesis los siguientes:

1. La revolución francesa irrumpió en el pensamiento del mundo como una fuerza telúrica que puso en jaque todos los planteamientos hasta entonces fijos y predeterminados en la conciencia del mundo; y ante la desestabilización presente sobreviene un período de acomodamiento, de ubicación en las nuevas fronteras del racionalismo, o más bien en el sinfín de la razón.

2. La Iglesia pierde la hegemonía que venía confirmando con sus prédicas y dogmas. Sin embargo el cuestionamiento que sufre el cristianismo en vez de menoscabar sus bases y desautorizarlo, más bien, le fortalece, pues, sobreviene una época de desalienación y se establecen nuevos criterios evangélicos, y recobra a la vez, la Iglesia el dinamismo carismático que había perdido.

3. El modernismo le ofrece al hombre un mundo más empírico y abierto a todas las posibilidades que contiene el pensamiento humano. La técnica y la ciencia originan una ruptura con el antiguo orden y nace una cosmovisión sin oscurantismos ni misterios. El hombre se siente amo y dueño del mundo; una nueva era abre sus puertas, la máquina y la técnica revolucionan todo el engranaje económico-social y el hombre se enfrenta al futuro como quien recibe en sus manos la utopía ya consumada.

4. Los ideales en sus límites de su radicalidad, no son la plenitud del sueño del hombre. Es una dolorosa constatación que aparece ante nuestros ojos, y sin muchos esfuerzos, mental alguno. Nos damos cuenta que la libertad, sigue siendo una conquista y que los derechos humanos hoy como ayer son conculcados por un sistema que se creía el más perfecto.

5. La revolución sigue teniendo un sentido para el hombre moderno, pues, éste sigue dando nuevas luchas y conquistando más dignidad; y la religión hoy, no brilla con luz opaca, sino al contrario, con una luz brillante que envuelve y abraza sin ningún prejuicio al hombre y a la cultura cósmica de nuestro tiempo.

6. La lectura del libro es fluida y como el mismo autor nos lo hace notar, se trata de un pequeño ensayo, pero de gran magnitud para el pensamiento actual.— J.W. TERCERO.

EBERZ, M.N.-SCHULTHEIS, (ed.), *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern* (=Religion, Wissen, Kultur. Studien und Texte zur Religionssoziologie 2), Chr. Kaiser, München 1986, 15,5 x 20,5, 288 p.

El tema de la religiosidad popular ha recibido un continuo tratamiento en los últimos años dentro de la sociología de la religión. Aquí se recogen diecisiete estudios sobre el tema que abarcan el problema en catorce países europeos, occidentales y del Este. El artículo sobre España, titulado "¡España es católica!" es de Carolina de la Lastra y tiene una extensión de nueve páginas. Nos da la impresión que es demasiado breve y pasa por el tema con mucha rapidez. Algunos artículos sobre otros países se ciñen a un tema o problema específico con lo cual se da una profundización mayor. De todas formas el libro en su conjunto sirve para dar una panorámica general sobre las distintas corrientes europeas y los problemas en discusión en el estudio de la religiosidad popular. Cada artículo termina con la correspondiente bibliografía, algunas de ellas de varias páginas (la española sólo recoge seis títulos).— F. JOVEN.

MARQUEZ REVIRIEGO, V., *El desembarco andaluz* (=Espejo de España 142), Planeta, Barcelona 1990, 17 x 24, 270 p.

Este escrito es el premio espejo de España 1990. Se trata de una crónica profunda y amena de la España actual a partir del hecho cierto del desembarco de los andaluces en la vida nacional. Se trata de un fenómeno que tiene antecedentes en la antigüedad romana y en el siglo XIX español. A partir de ahí, la obra, que media entre el estudio antropológico y la crónica política, se acerca al folclore de moda con las sevillanas, a la pasión festiva rociera y ferial, al humorismo y a la gastronomía andaluza, a la España ecuestre, como también a la moda de Mahler y a la exposición internacional del 92. No se olvida el autor de un tema de rabiosa actualidad como ha sido el tráfico de influencias en los últimos tiempos. El autor, maestro ya de periodistas y gran cronista de la transición española, ha hecho también otros libros, entre ellos algunos de excel-

tes entrevistas. Mezcla muy bien la actualidad con la historia y la memoria personal dando un reflejo copioso y ameno de la realidad. Este escrito puede considerarse como un intermedio entre los turiferarios de turno y los duramente críticos de Amando de Miguel y J.L. Gutiérrez, los de P.J. Ramírez o Pepe Oneto. Además nuestro autor consigue marcar un horizonte mucho más amplio.— D. NATAL.

Historia

CANO NAVAS, M.L. *El convento de san José del Carmen de Sevilla. Las Teresas. Estudio histórico-artístico*, (=Filosofía y Letras 76), Universidad de Sevilla 1984, 17 x 24, 322 p.

Este libro, fruto y consecuencia de una tesis de licenciatura en filosofía y letras, fue publicado exactamente dos años después de celebrarse el Centenario de la muerte de santa Teresa de Jesús. Su autora, María Luisa Cano Navas, nacida en Avilés, consiguió este título en la Universidad de Sevilla el año 1975. Desde entonces, ha participado en varios congresos y sesiones científicas, contando en su haber varias publicaciones, como *Historia de las Cabezas de San Juan*; y ha formado parte también del equipo que llevó a cabo el *Catálogo e Inventario* de los bienes artísticos de la Diputación hispalense.

En la presente obra nos ofrece la fundación y vicisitudes del convento de San José del Carmen, más conocido en la ciudad del Gualdaquivir con el nombre de "las Teresas", por ser fundación de la santa reformadora del Carmelo.

Como dice bellamente el prologuista y catedrático de Historia de Arte Hispanoamericano, Emilio Gómez Piñol, jirones del alma teresiana han quedado prendidos en los difíciles avatares de esta fundación sevillana, y en esta comunidad han quedado además de su efigie, el autógrafa de *Las Moradas* y algunos de los más altos ejemplos de la espiritualidad carmelitana.

Las fuentes de que se ha servido para este estudio histórico y artístico han sido, principalmente, el Archivo Conventual, que se conserva en buen estado y contiene documentos interesantes a partir del siglo XVI; el Archivo de Protocolos Notariales de Sevilla, donde ha podido encontrar documentación sobre el autor de unas interesantes pinturas de la iglesia, y el Archivo del palacio arzobispal de Sevilla, la Biblioteca capitular colombina, así como la de la Universidad hispalense.

La obra consta de dos partes. En la primera aborda el estudio histórico del convento de San José del Carmen sevillano desde las primeras fundaciones de la Santa abulense; y la segunda comprende el estudio artístico del mismo, deteniéndose en la arquitectura, escultura, y ornamentación de la iglesia.

Aparte los índices de rigor en esta clase de obras, el presente estudio viene enriquecido con una serie de láminas que corroboran y muestran al lector lo descrito en capítulos anteriores.— T. APARICIO LÓPEZ.

PRIETO, I., *Epistolario Prieto-Negrín*, Fundación Indalecio Prieto-Editorial Planeta, Barcelona 1990, 12 x 18, 156 p.

Unos sucesos tan complejos y dramáticos como los de la guerra civil española no son nunca fáciles de aclarar definitivamente. Estas cartas entre Prieto y Negrín que aún conservan el frescor de la inmediata postguerra nos traen ante los ojos las responsabilidades personales y colectivas, las gravísimas divergencias entre ambos políticos sobre la tarea social española y las situaciones de la contienda civil. Se trata de textos imprescindibles para comprender la alta política de la segunda República durante la guerra civil española. Por lo demás Indalecio Prieto consideraba quebrantada su amistad con Negrín desde abril de 1938 y definitivamente rota a partir del mismo mes de 1939.— D. NATAL

Espiritualidad

APARICIO RODRÍGUEZ, A.- CANALS CASAS, J. (ed.), *Diccionario teológico de la vida consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1989, 15,5 x 21, 1987 p.

El libro, que presento, lleva el título de Diccionario teológico de la vida consagrada. Es una obra dirigida por los Padres Claretianos Aparicio y Canals, en la que colaboran gran cantidad de hombres expertos en el tema. "Huelga decir que cada artículo tiene su propia paternidad. Los directores del Diccionario... establecimos las líneas maestras que debían configurar las diversas voces y establecimos unas directrices metodológicas que cada autor debía aplicar" (Intr. IV).

Por ser Diccionario tiene unas características muy especiales. Hay en él multitud de palabras. Es decir se puede encontrar en él abundancia de temas, que facilitan tanto la labor de estudio como de composición. Lógicamente el tratamiento de los temas tiene que ser limitado. No se trata, pues, de exposiciones amplias y menos exhaustivas. Lo cual no es aquí ni mucho menos sinónimo de falta de profundidad. Tan sólo se quiere recordar que el espacio reducido, que se concede a los términos, impide que éstos reciban el tratamiento que pueden recibir en un libro. El Diccionario puede ayudar a tener una visión sencilla del tema, pero nunca puede suplir a los libros que tratan esos mismos temas.

El sustantivo "Diccionario" va acompañado en este caso de un adjetivo: *teológico*. No es, por tanto, un Diccionario cualquiera. La palabra *teológico* es una palabra muy seria. Es una palabra cargada de sentido. Está muy bien traída en este caso, para evitar equívocos. En el punto de mira de este Diccionario se encuentra con carácter prioritario todo lo que se esconde tras de la palabra *Dios*. Dios, el Dios de la revelación cristiana, se constituye así en el eje de un Diccionario dedicado a la vida consagrada. No podía ser menos. Porque la vida consagrada, que viene a ser determinativo del Diccionario, es una vida que sólo puede entenderse y configurarse desde Dios. Esto que parece tan elemental no queda suficientemente reflejado en bastantes tratados sobre la vida consagrada. Lo sociológico ha suplantado muchas veces a lo teológico. El servicio al hombre, al servicio a Dios. Y no es que estas dos cosas estén o puedan estar separadas. No. Pero hay que ponerlas en su puesto. Y el puesto primero dentro de la vida consagrada, la misma última palabra lo indica con claridad, debe ocuparlo el Señor.

La expresión "vida consagrada" sirve para caracterizar todos aquellos modelos de vida que tienen su base en el seguimiento de Cristo y se articulan en función de los tres votos de castidad, pobreza y obediencia. Se trata de un modelo específico de seguimiento de Cristo en la Iglesia, que, por sus características y exigencias, le toca de lleno lo que se esconde bajo el término *consagrado*. Un término a primera vista llamativo en un mundo como el nuestro, dominado por la secularización. Sagrado y secular se presentan con frecuencia como términos excluyentes e incluso contradictorios. Se dice: una cultura secular no puede ser una cultura sacral. Este modo de pensar es fruto de un malentendido. Secular y sacral no son dos modos *entitativos* de ver la realidad, como si la realidad se dividiera en dos campos distintos: uno secular y otro sacral. Son más bien dos formas *intencionales* de usar de las cosas con mayor o menor incidencia en la orientación hacia Dios. Hablar, por tanto, de vida *consagrada* es lo mismo que decir que dicha vida alcanza su fuerza de ser en la total dedicación a Dios. Lo que en otras formas de vida aparece un tanto velado, en la vida religiosa tiene que tener un resplandor especial. Sin este resplandor la vida religiosa pierde su verdadera fisonomía.

La vida consagrada es un fenómeno eclesial de primera magnitud. Sin ella, la Iglesia quedaría empobrecida e incluso dañada en su fuerza testimonial. La vida consagrada necesita de una permanente *adecuada* renovación, para que conecte con los signos de los tiempos. Nace así una tensión *intensa* y *extensa*, no exenta de riesgos. Es preciso adaptarse a las exigencias actuales de

la vida. Pero también es preciso no corromperse. Es preciso *re-novarse*. Pero hay que evitar la *de-formación*. Los promotores de este Diccionario han tenido muy en cuenta este reto. "Conscientes de que escribíamos para el hombre o mujer consagrado/a que vive en las postrimerías del siglo XX, pretendimos que el carácter de actualidad latiera en todos los estudios del Diccionario... Tal vez donde más puede apreciarse la inquietud de que el Diccionario fuera actual sea en aquellas voces que más directamente afectan a la formación del religioso/a. Entendemos por formación tanto la inicial como la permanente. El sueño que acariciamos es que el diccionario sea un instrumento de formación y de renovación, como ya queda dicho... La modernidad no sólo nos plantea interrogantes, frecuentemente vitales, sino que también toca la fibra de nuestro ser religioso. Hechos multitudinarios y clamorosos como la increencia, la secularidad, la ecología, el feminismo, etc. (estudiados en sus correspondientes artículos), no son problemas de los demás, a los que tengamos que responder con lecciones aprendidas en la escuela, son también nuestros problemas, y es urgente dar una respuesta vital a los mismos".

Poco se puede añadir ya a lo dicho. Tan sólo recordar e insistir que estamos ante una obra importantísima para quienes siguen el camino de la vida consagrada. Obra que, por sus muchos méritos, no debe faltar en ninguna biblioteca de comunidades religiosas.— B. DOMÍNGUEZ.

RECCHI, S., *Consagración mediante los consejos evangélicos. Del Concilio al Código*, (=Heme aquí 13), Publicaciones Claretianas, Madrid 1990, 13 x 21, 232 p.

Hace la presentación de esta obra Jean Beyer, S.J., diciendo que se trata de un estudio serio y profundo de la vida consagrada hecho por Silvia Recchi, como experiencia de su vida en la Pía Unión *Redemptor Hominis*, a la que pertenece. Según lo indica el mismo título, aborda el tema de la vida consagrada, que considera de Derecho divino (p. 203), desde el Concilio Vaticano II hasta el Código de 1983. Analiza dos documentos posteriores: *Elementos esenciales en la doctrina de la Iglesia sobre la vida religiosa* del 31 de mayo de 1983 y la exhortación apostólica *Redemptionis donum*, donde se hace más síntesis de la doctrina y normativa vigentes, como un comentario al Código de 1983. Se procura ir aún más allá en la clarificación del concepto de consagración, relacionada con el misterio de la economía salvífica de la redención. Hace ver la relación originada por la profesión religiosa con la Santísima Trinidad, cuando se vive en profundidad, tal como lo propone la autora. A la densidad y la riqueza doctrinal se unen el equilibrio y la claridad con un enfoque netamente jurídico-canónico, aunque tenga una fundamentación teológica y una finalidad salvífica. Aparecen, al final, las fuentes y la abundante bibliografía utilizada para la composición de este libro, que se lee con gusto.— F. CAMPO.

CONGREGACIÓN PARA LOS INST. DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, *Orientaciones sobre la formación en los Institutos religiosos* (=Documentos 6), Publicaciones Claretianas, Madrid 1990, 12 x 19,5, 146 p.

Se trata de una Instrucción de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica, dando orientaciones, como se indica en el mismo título, para la formación de los Institutos Religiosos, sus miembros y aspirantes. Había sido aprobada por Juan Pablo II, el 10 de noviembre de 1989, y se publicó el 2 de febrero de 1990. Este documento era necesario, ya que existían algunas corrientes disconformes con el actual Código de Derecho Canónico. Es el documento más extenso de los publicados por la Santa Sede sobre esta materia. Se elaboró por una comisión de 14 miembros desde 1974 hasta 1987. Se recogen los problemas surgidos a raíz de la aplicación del Código con algunas sugerencias para las diversas etapas de formación. Se ha tenido en cuenta la experiencia y se precisa cómo se requiere una formación especial para los institutos de vida contemplativa, como las monjas de clausura (cap. IV),

"Cuestiones referentes a la formación de los religiosos" (cap. V) y "los religiosos candidatos a los ministerios presbiteral y diaconal" (cap. VI) con las conclusiones pertinentes. Conviene que los noviciados estén enraizados en su cultura y evitar el riesgo de "acoger falsas vocaciones" (n. 47). Algunos novicios pueden solicitar un permiso de un año al entrar en el noviciado para no perder el empleo (n. 48) etc. Estas normas no van a dar gusto a todos; pero pueden ayudar a superar algunas convulsiones internas y hasta divisiones habidas en las dos últimas décadas sobre ciertas orientaciones de formación y sus métodos. Este documento debe ser leído y estudiado, no sólo por lo formadores sino también por todos los religiosos, como se sugiere al final de la presentación, que está bien hecha.— F. CAMPO.

DÍEZ PRESA, M., *Lectura teológica y oracional de las Constituciones* (=Espíritu y Vida 10), Publicaciones Claretianas, Madrid 1990, 13 x 20,5, 228 p.

Se hace el estudio en base del texto de 50 Constituciones, entre las que se omite a las de la Orden de San Agustín, como expresión de carismas, con sus criterios objetivos y actitudes subjetivas. Hace una lectura vivencial, teológica, cristológica, mariológica, eclesiológica y antropológica de las Constituciones, que proponen el modo de seguir a Cristo a cada Instituto según precisa el c. 662. Sin que sean algo que se sume al Evangelio, ayudan a los miembros de los respectivos institutos a leer y vivir el Evangelio. Tiene temas sugestivos como "gobierno y animación desde las Constituciones" (cap. VIII), "actitudes frente a las Constituciones" por parte de los jóvenes, los mayores y los de la generación media (cap. IX), concluyendo con un apéndice de ejemplos o modelos para orar con las Constituciones. Se ofrecen "unas fórmulas que pueden orientar o ambientar la oración desde y con las constituciones, puesto que desde ellas están elaboradas" (pp. 16-17), donde figura el elenco de las Constituciones utilizadas. Reconoce que se ha pasado del "culto a las Constituciones" a una "indiferencia" respecto de las mismas. Este libro, siguiendo al Vaticano II y al Código de 1983, nos invita a una relectura de las Constituciones para promover su observancia. Esto urge más entre los jóvenes, que sienten cierta alergia frente a la normatividad jurídica. En este libro se les recomienda la vivencia de las Constituciones con la *koinonía*, "esencial a todo co-proyecto de vida evangélica dentro de un Instituto" (p. 149). Puede ayudar a tener aptitudes positivas frente a las Constituciones con una llamada a la responsabilidad y a un examen de conciencia sobre las mismas.— F. CAMPO.

LANGA, P., *San Agustín y el hombre de Hoy. Charlas en Radio Vaticano*, Religión y Cultura, Madrid 1988, 13 x 20, 333 p.

El libro presenta cuadros, reflexiones plásticas diríamos mejor, inspiradas en la enseñanza agustiniana. Ofrece la ocasión el XVI Centenario de la Conversión de san Agustín y el autor las transmite durante casi dos años por la Radio Vaticana. Para ello, entrevera en estos cuadros la doctrina del Obispo de Hipona.

Una rápida lectura del libro pudiera inducir a error, al fijarse solamente en su estilo impecable. Una lectura detenida, en cambio, hace ver que el estilo no lo es todo. Los cuadros que presenta, en efecto, actuales y sugestivos, se hallan cuidadosamente documentados. Como buen agustinólogo, el P. Langa sabe muy bien que la documentación es siempre necesaria y la aduce con abundancia —750 citas— tomadas especialmente de las obras de san Agustín.

El autor ha logrado hacer fácil lo difícil: Presentar la doctrina del Obispo de Hipona accesible al público heterogéneo de la Radio Vaticana. Los cuadros, en efecto, tienen validez para el público sencillo y para el público especializado.

He aquí algunas de las reflexiones más connotadas:

1. *El diálogo*. Subraya el contraste entre el sentido agudizado de la libertad y el peso de la propia esclavitud del hombre moderno, que valora el diálogo y prefiere aferrarse al monólogo.

Precisa que el diálogo supone un largo aprendizaje que se debe intentar cada día. Recuerda al Concilio Vaticano II y anota que el ateísmo es falta de diálogo con Dios y la gracia, por el contrario, es el vivo y amoroso coloquio entre Dios y el hombre.

Entre los múltiples títulos aplicados al Obispo de Hipona, el autor ofrece como especialmente sugeridor el de "maestro del diálogo". Efectivamente, en forma dialogada compone los "Soliloquios", diálogo entre Agustín y la Razón. En esta línea del diálogo amoroso con Dios, señala que el argumento fundamental de las "Confesiones" se reduce a un diálogo entre Dios y el hombre.

2. Presenta a san Agustín como: a) *Defensor de la paz*. El Obispo de Hipona enseña que la paz es fruto de la paz misma, es orden, jerarquía de valores en todos los grados de las relaciones humanas: la familia, el estado y la humanidad. b) *Desposado con la verdad*. Observa que nuestra ocupación principal es buscar con ahínco la verdad y que es necesario evangelizar a la sociedad incrédula actual con la terapia catequética de la verdad. c) *Esclarecido ecumenista*. Especialista cualificado en este tema, el autor define los escritos antidonatistas de san Agustín como un encendido canto a la unidad de la Iglesia. d) *El Santo de la amistad y del amor*. Recuerda más adelante uno de los títulos más sugestivos que san Agustín puede recibir: "El santo de la amistad y del corazón", que expresa la realidad más profunda del hombre.

3. *Actitud pastoral del Obispo de Hipona con sus fieles*. Ofrece un bello cuadro panorámico de los fieles hiponenses. "Hombres de raza púnica, conocedores de procelosos y emborrascados mares, pero a la vez hombres de tierra adentro, etc.". Precisa que para llegar a todos, el predicador recurre a cualquier medio retórico y que los fieles le siguen: comentan, ríen, lloran, aplauden. Pero Agustín quiere su conducta. Aduce la delicadeza del predicador con sus fieles, que sintetiza en aquellas palabras del Santo: "También nosotros somos discípulos del único maestro y condiscípulos vuestros".

4. *San Agustín en la "Redemptoris Mater"*. El autor hace alusión también al viaje apostólico de Juan Pablo II a España, dedica tres reflexiones a la "Redemptoris Mater" y aduce algunos textos de san Agustín citados por el Papa.

5. *Formación permanente al estilo agustiniano*. La resume en buscar a Dios por todas las vías posibles de la inteligencia y del corazón. Recuerda, a este respecto, la frase de san Agustín: A Dios se le busca "para que sea más dulce el hallazgo, y se le encuentra para buscarle con más avidez".

6. *La Iglesia en la vida religiosa agustiniana*. Anota respecto a este punto que el "volver dentro de sí mismo" es para trascenderse, que san Agustín procuró que sus comunidades fuesen "eclesiales" y que en ellas brillase el "sensus Ecclesiae" de la apostólica de Jerusalén: firmeza en la fe, gozo en la esperanza, ternura en el amor, frecuencia en la plegaria, fidelidad en la celebración eucarística, caridad en la unidad.

La actualidad del Obispo de Hipona para el hombre de hoy la expresa diciendo que "para el santo Doctor resulta ininteligible una jerarquía sin laicos y unos laicos sin jerarquía" y aplica esta idea a la hora actual del laicado: "Vivimos, dice, la hora del nuevo Pentecostés y, por consiguiente, la hora del "Augustinus semper noster".

La última parte del libro está dedicada al tiempo litúrgico de Semana Santa y Resurrección.

En resumen: el autor presenta 60 cuadros: 46 se refieren expresamente a san Agustín; 4 a la "Redemptoris Mater" de Juan Pablo II y 10 los dedica al tiempo litúrgico de cuaresma y Resurrección.

El mejor elogio que puede hacerse de este precioso libro es leerlo, meditarlo y hacer vida las enseñanzas que nos transmite.— S. GONZÁLEZ.

MORIONES, F., *Espiritualidad agustino-recoleta. II. Carácter comunitario y apostólico del carisma agustiniano*, Augustinus, Madrid 1989, 12 x 19, 361 p.

Con ocasión de celebrarse el IV Centenario del nacimiento de la Recolectión agustiniana, el P. Moriones, OAR, ha emprendido la tarea de pasar a letra impresa parte de su amplio saber sobre San Agustín, en concreto el que se refiere a la teología y espiritualidad monástica del Santo. Habiendo dedicado ya un primer volumen al carácter contemplativo del carisma agustiniano, este segundo se ocupa de su carácter comunitario y apostólico. Aunque la obra va dirigida a las fraternidades seculares agustino-recoletas en el IV centenario de la Recolectión, dado que la máxima parte de la obra se ocupa de la teología y espiritualidad del Santo (sólo el capítulo 14 justifica el calificativo específico de *recoleta* que aparece en el título, al ocuparse de la *forma de vivir*), el abanico de los que pueden beneficiarse de ella se ensancha a cuantos de una u otra forma se dejan guiar por el magisterio del Obispo de Hipona. El carácter de la misma va en consonancia con el público al que va dirigida. Éste no requiere una obra de alta investigación, sino de seria y documentada divulgación como ésta. Inexactitudes sin mayor trascendencia (p. 30: desde el otoño del 396 hasta la Pascua del año siguiente lo pasó en Casiciaco; p. 67: Evodio, obispo de Tagaste; p. 71: el obispo Melanio (=Megalio), etc o formulaciones imprecisas con bastante de tópico (p. 193: en el huerto de Milán no sólo como una conversión al cristianismo) no le quitan valor. A su vez tiene un marcado carácter didáctico, con cuestionarios al final de cada uno de los capítulos para favorecer el diálogo y reflexión en común.— P. DE LUIS.

CENTRO NACIONAL DE ENSEÑANZA RELIGIOSA DE FRANCIA, *Formación cristiana de adultos. Guía teórica y práctica para la catequesis*. Traducción, adaptación y presentación de V. M^a Pedrosa, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989, 15,5 x 23, 336 p.

Esta obra, a decir de Mons. Lucien Bardonne que la prologa, es fruto de la importancia que en estos últimos años ha adquirido la catequesis de adultos y, a la vez, un intento de orientar y coordinar, de alguna manera, las experiencias diversas que se hacen en las distintas diócesis de Francia.

Hablar de catequesis de adultos lleva a pensar en unos formadores de los mismos. Pues bien, esta obra quiere poner en manos de los formadores los "instrumentos de reflexión que les proporcionen principios o puntos de referencia, tanto teóricos como prácticos, para el ejercicio de la tarea formativa". En la primera parte de este "libro-guía" se estudian y desmenuzan los fundamentos teóricos de la catequesis. Hay abundantes páginas sobre psicología y pedagogía del adulto. En la segunda parte se ofrecen interesantes orientaciones prácticas para saber crear y llevar adelante esas catequesis, para elegir, elaborar y realizar proyectos de formación cristiana de adultos, según lo más conveniente en las distintas situaciones y circunstancias en que uno puede encontrarse.

Vicente M^a Pedrosa, al presentar esta obra hace notar, y con acierto, que, sin quitar sus valores, en España estamos necesitando —por la situación de increencia en que nos desenvolvemos— de una catequesis de adultos de concepción más amplia (no restringida como aparece en esa obra), ya que nosotros sentimos la urgencia de "una catequesis en sentido pleno, esto es, que se inspire globalmente en el Catecumenado primitivo y busque, por tanto, una *re-iniciación cristiana integral*".— A. CRESPO.

MEYER ZU UPTRUP, K., *Gestalthomiletik. Wie wir heute predigen können*, Calwer, Stuttgart, 14 x 22, 201 p.

MEYER ZU UPTRUP, K., *Gestalthomiletik. Wie wir heute predigen können. Werkstattheft*, Calwer, Stuttgart 1986, 14 x 22, 95 p.

Formas de predicar hay muchas y normalmente la homilética se considera una "maría" dentro de la preparación para el ejercicio del ministerio. Sin embargo hoy en día parece que se ha iniciado un proceso de reflexión, profundización y desarrollo dentro de la teología pastoral de ésta importante actividad ministerial. El autor analiza pormenorizadamente los pasos para la elaboración de la homilía: encuentro con el texto sobre el que se predica y con los oyentes, elaboración de la homilía en su aspecto exegético, consideración de la situación de los oyentes y aplicación del texto a la situación, así como la manera de darle forma hablada a los pasos anteriores. Son considerados distintos estilos de homilía, según los ambientes y contextos. A lo largo de la obra van apareciendo algunos ejemplos. Muchos más, con gráficos ilustrativos se encuentran en el cuadernillo adjunto. Al final hay una amplia bibliografía sobre el tema.— F. JOVEN.

MULLOR, J., *Dios cree en el hombre* (=Patmos. Libros de Espiritualidad 199), Rialp, Madrid 1990, 12 x 19, 364 p.

Monseñor Mullor es hoy observador permanente de la Santa Sede en la ONU con sede en Ginebra. Ha sido Nuncio en años anteriores. Su experiencia religiosa y humana es enorme. El libro, que pone en tus manos, querido lector, es, según palabras del autor, una carta más que un libro. Ello indica el grado de intimidad y cercanía que quiere alcanzar con sus lectores. La temática es amplia. Desborda lo que expresa el título. Ayuda mucho a conocer grandes problemas de nuestro tiempo. El meollo de su contenido está en estas frases del autor: "Libro o carta, yo sólo desearía decir una cosa importante: que Dios cree en el hombre. Que él cree en ti, en mí, en todo hombre y en toda mujer, en especial en aquellos que más sufren y más se asemejan a Cristo por ser víctimas de la incomprensión, de la injusticia, de la persecución, del dolor en sus variadas formas" (p. 20). Tanto el autor como los temas abordados hacen de este libro o carta un objeto digno de atención, al tiempo que hacen ver la necesidad de leerlo o leerla. Su lectura resultará enriquecedora.— B. DOMÍNGUEZ.

RÖSER, J., (ed.), *Dios viene del tercer mundo. Experiencias y testimonios*, Herder, Barcelona 1990, 14 x 23,5, 218 p.

El libro es un rosario de títulos y de autores. Eso sí, con un fondo común. Un fondo común que queda reflejado en estas palabras del prólogo: "Toman la palabra en este libro autores que han compartido y comparten como europeos las eclosiones y revoluciones que se producen en el tercer mundo. Ellos afirman que la *otra* perspectiva ha transformado también la condición cristiana, los ha obligado a bucear en su propio interior y a contemplar con ojos nuevos la realidad. Se pone de manifiesto en todo esto que el pensamiento religioso no ha perdido un ápice de su fuerza, ni siquiera en una época distanciada de la religión, en un tiempo postcristiano. Al contrario, los explotados, los que lloran, los que sufren, los marginados hacen resonar lo religioso en el mundo. El reverso de la historia del éxito se abre su propia senda. Dios viene del tercer mundo". La meta, como se ve, es ambiciosa. El tema de Dios es siempre sugestivo, aunque resulta problemático y desconcertante. Por eso, es comprometido parcializarlo. "Dios viene del tercer mundo" puede caer en ese grave inconveniente y más que entusiasmar puede hacer más

grande el abismo de escepticismo que ya existe. Es el riesgo que se corre, y se acepta, cuando se enfocan las cosas como lo hace este libro.— B. DOMÍNGUEZ.

SÁENZ URANGA, J.R., *El Evangelio desde la tercera fila* (= "Sin censura" 9), Ega, Bilbao 1990, 13 x 19, 158 p.

El libro está escrito en una prosa fluida y de mucha armonía. Además contiene un lenguaje coloquial, que sirve de enlace entre el escritor y el lector. Éste se ve interpelado en cada una de las narraciones, a la vez que siente una necesidad interior que le mueve a situarse dentro del ambiente en que se desenvuelven los protagonistas del libro. El Evangelio desde la tercera fila como lo dice su propio autor, no "quiere ofrecer una visión nueva de Jesús, sino insinuar sólo apuntar las posibles consecuencias que para algunos de estos retratos en sombras pudieron tener sus encuentros con el Hijo de Dios. Por lo tanto no esperemos una rigurosidad propiamente exegética a la que estamos acostumbrados en determinados textos bíblicos. Diríamos más bien que este libro es un viaje a través de algunas actitudes que nos revelan la compleja personalidad de Jesús, y que no sólo impresiona por su fuerza, profundamente humana, sino también, por el carácter salvífico que se inaugura con su presencia, dentro del tiempo y de la historia del mundo de los hombres.— W. TERCERO.

FORTÚN, F.X., *El Sagrario y el Evangelio*, (=Patmos. Libros de Espiritualidad 198), Rialp, Madrid 1990, 12 x 19, 284 p..

El autor, monje benedictino de la Abadía de San Salvador de Leyre, habla más con el corazón que con la mente. El libro se desarrolla en pequeños capítulos, a los que pone título evangélicos, para luego referirse al sagrario y al Espíritu Santo. Rosendo Álvarez, obispo de Jaca, que hace el prólogo, dice: "Si te fijas en el índice, ya sabes de qué se trata. Es una obra para la oración. Ayuda a orar. Esto está hoy en el deseo de muchos consagrados y de muchos creyentes; y el Espíritu sopla por ahí. Toma como base el Evangelio y lleva al sagrario, con la invocación continua al Espíritu Santo. En cualquiera de sus páginas, de sus líneas, te encuentras con el Cristo Salvador". (11,12). Desde el punto de vista teológico el contenido del libro es parcial. Por ello, sus efectos pueden ser un tanto engañosos. Centrarse excesivamente en la presencia del Señor en el sagrario puede conducir a un sentimentalismo sin contenido real. El sagrario no se puede desligar de la vida. Ni la presencia sacramental, de la presencia en la comunidad. Si se olvida esto, el sacramento del altar queda totalmente vacío. Si no se olvida esto, el libro puede ayudar muchísimo a fomentar una verdadera devoción al sacramento del altar.— B. DOMÍNGUEZ.

PIEPER, J., *¿Qué significa sagrado? Un intento de clarificación* (=Bolsillo 127), Rialp, Madrid 1990, 12 x 19, 116 p.

El confusionismo es el peor enemigo de la verdad y del hombre. Intentar clarificar las cosas es un buen servicio a la verdad y al hombre. Esto es lo que persigue el autor de este librito. ¿En qué tema? En el que recoge el título. Muchos de nuestros contemporáneos creen que *la secularización*, sin más opuesta a lo sagrado, es igual a ruptura total con lo religioso. Dios o no existe o nada tiene que ver con el hombre. La visión es equivocada y esto es lo que intenta mostrar el autor. "Lo apremiante es hacer que rebrote y se mantenga en la conciencia del hombre algo que aparece amenazado de olvido: que en este mundo, que se nos ha dado como espacio vital, no sólo hay que subvenir a las necesidades cotidianas, la economía, el mercado, la investigación y el

aprovechamiento científicos de la naturaleza, sino que, en medio de todo ello, hay también algo extraordinario en el más alto sentido: el pabellón de Dios entre los hombres, esto es, lo sacro...

Urge recuperar en la liturgia la dimensión de lo sagrado". A ello contribuirá la lectura de este librito. Lo cual es buen servicio para el hombre, en general, y para el hombre religioso en particular.— B. DOMÍNGUEZ.

GRANDO, C., *Los mil nombres de Jesús. Textos espirituales de los primeros siglos*, Narcea, Madrid 1988, 12 x 19, 115 p.

Como indica el subtítulo, la obra la compone una colección de 21 textos de autores cristianos que van del siglo I (San Clemente romano) hasta el s. VII (Anónimo), sobre el motivo ya clásico de "los nombres de Cristo", precedidos de una oportuna, congruente y breve introducción sobre la exégesis, cristología y espiritualidad de los nombres de Cristo en los Padres. Cada texto va precedido por una breve presentación biográfico-teológica de su autor, y acompañado de abundantes anotaciones explicativas. Como no podía ser de otra manera, san Agustín es uno de los Padres presentes. El brevísimo texto elegido, entre los muchos posibles, está tomado del sermón 142. Concluye la obra con un índice de los "nombres" de Cristo que han ido apareciendo a lo largo de la obra, que muestra la gran riqueza que existe al respecto en la literatura patristica.— P. DE LUIS.

COSTE, R., *El Magnificat o la revolución de Dios*, Narcea, Madrid 1989, 13,5 x 21, 178 p.

Se nos presenta con este libro una lectura exegetica, teológica y espiritual de este Cántico que la Iglesia recita diariamente al atardecer.

Cantar el Magnificat en su verdad plena no es cantarlo como un cántico de María (aunque también lo sea), sino ante todo, como el cántico de María en honor del Dios Redentor que realiza en Jesucristo la salvación de la humanidad.

En siglo del Gulag y Auschwitz debemos cantar el Magnificat como acción de gracias al Dios Creador y Redentor; como denuncia del nihilismo y de la barbarie en que han terminado las ideologías que han querido destruir la fe en Dios; como expresión de nuestro arrepentimiento ante las deficiencias y faltas del cristianismo; como voluntad de compromiso en favor de una sociedad más justa y fraterna.

Es un cántico de esperanza terrestre y escatológica que nos mueve y compromete en el servicio a nuestros hermanos. Un cántico para la civilización del amor, para la evangelización: la autoevangelización es nuestro primer deber; sólo así podremos ser auténticos testigos del Evangelio. Es el Cántico de una Iglesia profética, desinteresada, preocupada por los sufrimientos de los explotados y oprimidos. Es un cántico de una Iglesia alegre y orgullosa de dar testimonio de las obras de Dios en la historia de la humanidad. Y en ese sentido es la revolución de Dios, como indica el subtítulo.— M.A. CADENAS.

LÓPEZ MELÚS, F.M., *María de Nazareth en el Evangelio*, PPC, Madrid 1989, 14 x 20, 268 p.

El autor no es, en modo alguno nuevo en estas lides mariológicas. Se trata de uno de sus temas favoritos en el que se ha convertido realmente en especialista, que aúna muy bien el análisis de los textos evangélicos, el respeto al magisterio eclesial y la sensibilidad para aplicar la experiencia mariológica a la vida humana actual. Se trata de un buen escrito para conocer a fondo el misterio de la Virgen de Nazareth. Llama especialmente la atención su análisis del

Magnificat como cántico mariano de compromiso y agradecimiento cristiano. La consideración de las Bienaventuranzas como autobiografía psicológica de la Virgen es también uno de los grandes hallazgos del profesor López Melús. El análisis de las palabras pronunciadas por María en el evangelio ayuda considerablemente a concretar mejor la figura de la Señora. Finalmente, María se convierte en modelo para el cristiano de hoy en cuyo diseño el profesor López Melús es un verdadero artista que trasparenta en María el rostro de Dios y el hombre. El escrito se cierra con una referencia poética del académico Dámaso Alonso, difunto hace poco tiempo, sobre María como Madre en cuyos brazos podemos descansar hasta despertar en Dios.— D. NATAL.

LAURENTIN, R., *Apariciones actuales de la Virgen María* (=Bolsillo 125), Rialp, Madrid 1989, 12 x 19, 267 p.

Las apariciones de la Virgen se multiplican. ¿Es Ella? ¿Qué quiere decirnos? Muchos se lo preguntan y buscan contestación. Otros rehúyen la cuestión porque tienen ya una respuesta a priori: "Esta proliferación es la manifestación de un fenómeno psicosociológico, sin duda patológico. Lo prudente es ignorarlo o rechazarlo como en cierto modo lo hace ya la misma Iglesia, que no ha reconocido oficialmente ninguna de las apariciones acaecidas en los últimos cincuenta años".

La interpretación de las apariciones es más compleja que la de la Escritura inspirada, que es Palabra de Dios. Los videntes son un cauce más o menos frágil, más o menos puro. Sus mensajes no son Palabra de Dios como la Biblia e importa mucho notar la diferencia. No son infalibles como los dogmas o como cuando el papa habla ex cathedra. Todo lo que se remache en este sentido será poco. Un ejemplo manifestará abiertamente la dificultad del problema. Las manifestaciones de Fátima están entre las más reconocidas socialmente. Solamente Lourdes puede preciarse de análogos títulos. Dos papas han sido peregrinos en Fátima. En cambio, el diálogo entre Lucía y los seis últimos papas no ha resultado fácil. El año 1987 se acabó sin que se pudiera constatar el cumplimiento de uno de los grandes eventos anunciados en Fátima o en Medjugorje. La revelación de los diez secretos que algunos esperaban en consecuencia no ha comenzado todavía.

Las apariciones y revelaciones privadas no terminaron, ni mucho menos, con los tiempos apostólicos. Están presentes a todo lo largo de la Historia de la Iglesia hasta nuestros días, con esta nueva proliferación que ahora llama la atención, pero que responde a una necesidad y a una función ineludibles, cualesquiera que sean las características de cada una de ellas.— C. BOMBIN GRANADO.

TREVOR, M., *John H. Newman. Crónica de un amor a la verdad*, (=El rostro de los santos 8), Sígueme, Salamanca 1989, 13,5 x 21, 287 p.

Cuando se cumple el primer centenario de la muerte del cardenal Newman, el interés por su figura y su obra está adquiriendo una gran relevancia a juzgar por las numerosas publicaciones que están apareciendo recientemente. En este caso se trata de la traducción al castellano de la biografía escrita por Meriol Trevor.

La obra consta de 16 caps. (6 de la vida anglicana y 10 de vida católica). Con un estilo novelado que profundiza a veces en exceso en la psicología de los personajes, se narra la azarosa vida del cardenal Newman: el movimiento de Oxford, su polémica conversión, las fundaciones de la congregación del Oratorio en Inglaterra y de la universidad católica de Irlanda, su inesperado nombramiento como primer cardenal de León XIII...

El relato, rigurosamente documentado, resulta a veces pesado por los numerosos nombres que aparecen y la abundante correspondencia que mantuvo el biografiado. Sin embargo, la

autora consigue retratar magníficamente tanto el ambiente de la época, como el perfil humano y el pensamiento de un hombre que marca la historia de la Iglesia del siglo pasado.— R. SALA.

CAVADI, A., *Fare teologia a Palermo. Intervista Don Cosimo Scordato sulla "teologia del risanamento" e sull'esperienza del Centro Sociale "S. Francesco Saverio" all' Albergheria* (=Questo tempo 2), Palermo 1990, 12 x 17, 240 p.

Esta obra atrae desde las primeras líneas por la vivacidad del discurso, la concreción del problema y por el testimonio de una fe que no se ha quedado en palabras, sino que se ha encarnado en una realidad concreta, —Palermo—, en un momento histórico concreto, —hoy—, en la lucha contra un problema real "arrancar una generación a la mafia".

Este gran proyecto tiene como animador al sacerdote Cósimo Scordato y como plataforma el centro social "S. Francesco Saverio", con colaboradores laicos comprometidos.

Tiene de fondo una teología que quiere sanar al hombre herido", al "hombre perdido". Es una fe que tiene consecuencias para la cristología, la eclesiología, la antropología, la vida sacramental...

El entorno social en el que se desarrolla la obra lo reflejan las fichas temáticas que complementan la entrevista, que nos hablan de situaciones de precariedad, desempleo, mujeres abandonadas, niños necesitados de asistencia, juventud llena de problemas...

Aunque habla de una experiencia del todo particular creo que hay mucho que aprender de esta obra. Hay muchos "Palermo" no sólo en Italia sino en otras muchas ciudades de Europa, América y el mundo. Es una invitación a luchar desde la fe contra toda injusticia y marginación, opresión y violencia.

Creo que la Editorial "Augustinus" haciéndose "altavoz" de esta experiencia ofrece a los agentes de pastoral social un válido instrumento de trabajo y unas ideas fecundas e inspiradoras.— B. SIERRA DE LA CALLE.

LEGAUT, M., *Meditación de un cristiano del siglo XX* (=Pedal 203), Sígueme, Salamanca 1989, 12 x 18, 303 p.

En el largo prefacio el autor confiesa que el libro es una meditación muy personal del Evangelio que incluye la subjetividad y, por tanto, la precariedad. No tiene otra ambición que ayudar a crecer interiormente tras las huellas de Jesús.

Por su estilo poco ágil, la desconexión y heterogeneidad de los temas que trata y la tendencia a psicologizar que impregna las reflexiones, resulta flojo y quizás decepcionante para quien se entrega a su lectura guiado por atractivo título.— R. SALA.

MITROFÁN, P. del Monte Athos, *La santa Rusia en la Unión Soviética. Impresiones de un viaje*, Herder, Barcelona 1990, 12 x 19, 258 p.

Estamos ante un libro del todo *singular*. Pocas veces el adjetivo *singular* puede encontrar una aplicación tan adecuada como sucede aquí. El libro es singular por *contenido* y en atención a sus lectores, en este caso occidentales. El contenido viene muy bien determinado por el título. El autor es un monje de un monasterio de Athos que hace un viaje, invitado por el patriarcado de Moscú, a Rusia. Narra en el libro sus impresiones sobre la religiosidad del pueblo ruso. El lector se va a encontrar con la agradable sorpresa de un pueblo profundamente religioso en medio de una nación socialmente atea. La religiosidad, que el libro retrata, es nuclearmente

oriental. Y aquí es donde surge la otra singularidad. La singularidad que viene de los lectores posibles en lengua española. Éstos pertenecen al mundo occidental. A un occidental le resulta muy difícil comprender ciertas calidades de la espiritualidad oriental. Una espiritualidad un tanto misteriosa y absolutista, difícil de compaginar con las tareas que hay que llenar en la tierra. Ello, aunque no se pueda comprender con facilidad, puede servir de antídoto a una vida excesivamente regulada por las inquietudes terrenas. La lectura del libro resultará con toda verdad provechosa y sorprendente.— B. DOMÍNGUEZ.

VALERO, J., *Yauyos. Una aventura en los andes* (=Testimonios), Rialp, Madrid 1990, 14,5 x 22, 192 p.

Cae muy bien este libro en la colección Testimonios de Rialp, pues es una especie modernizada de crónica moralizadora, lleva anécdotas, sucesos y circunstancias de los primeros años de la Prelatura de Yauyos. Fue encomendada al "Opus Dei" en 1957. Está situada en la Sierra de Lima y, poco más tarde, se le añade Cañete que la une con la Costa por el sur de la capital del Perú. En esta obra, Valero quiere sacar a luz ese mundo de los Andes que, a pesar de estar próximo a la capital virreinal por excelencia, sin embargo, es desconocido para muchos, inclusive peruanos. Él, con sus compañeros, lo ha tenido que recorrer, a veces, en land-rover y, por la mayoría de los sitios, en caballo, mula o burro.

El estilo conecta con la línea de los famosos cronistas del Perú, aunque lo distingue la sobriedad del estilo y las pretensiones limitadas del tema. Utiliza todos los recursos del buen narrador. Intercala, sobre todo, anécdotas, con las cuales tiene pendiente el interés del lector. A pesar de decir que hace años ha dejado el Perú, pareciera conocer las últimas tendencias literarias. Si los indigenistas utilizaran todos los géneros para tratar el tema del nativo especialmente, así como los de la Generación del 50 —Vargas Llosa—, para tocar el tema de la ciudad, los 60 que son los más modernos narradores, utilizan la crónica para presentar la vida del hombre de los pueblos de la costa.

Valero quiere dar pinceladas de la vida del hombre de la Sierra de Lima y los sucesos que vivieron los primeros misioneros —sus asombros y los peligros—, con lo cual intenta destapar ante sus lectores ese mundo recóndito andino a través de un estilo que inmediatamente capta la atención del lector.

Resaltar los esfuerzos del "Opus Dei" por cumplir con la responsabilidad de evangelizar en una zona difícil, especialmente por lo inaccesible del terreno y los escasos medios de comunicación para penetrar en él. Cuenta detalles de los párrocos, de las parroquias; las costumbres, la vida de la gente y los medios pastorales empleados. No aplican técnicas sofisticadas de pastoral, sino las tradicionales de la Iglesia —nos aclara el P. Samuel— como predicación, catequesis de niños, administración de sacramentos, fomento de la vida de piedad y de compromisos cristianos. Las tareas específicas se fueron concretando en asociaciones de acólitos, promoción de vocaciones, atención al seminario, cofradías, cáritas, catequesis, hoja dominical, misiones populares, cursillos de cristiandad y radio ERPA.

Nos hubiera gustado que esta narración agradable estuviera encuadrada en las circunstancias eclesiales, sociales y políticas que vivía el Perú en la década del 60, para evitar tener que hacerlo, aquel que le quiera dar un valor histórico.— E. ALONSO.

SERRA ESTELLÉS, F., *Entre la pasión y el pensamiento* ("Sin censura" 8), EGA, Bilbao 1990, 13 x 20, 195 p.

La vida siempre desborda la condición humana, y es una realidad a la cual nos enfrentamos al nacer, sin embargo, dentro del interior del hombre existe un sentido de dirección, digamos

más bien, que es una fuerza que potencializa todo el vigor encerrado en el ser humano. Todo adquiere un sentido de posibilidad en el devenir del mundo; es un nacer y un morir constante, y el hombre y las cosas lo padecen en su naturaleza. La vida nos brinda la oportunidad de crecimiento, de realización, pero, según como el hombre responda a este ofrecimiento, así será, en una medida considerable su destino. Todo el libro está lleno de una vitalidad maravillosa, ha sido escrito con energía y con una pasión total por la vida. Puede fortalecer al espíritu que ha sido golpeado por la cruda realidad del mundo, y a la vez nos ofrece y nos descubre que la persona para lograr su dignificación humana, tiene que aceptar su situación, comprenderla y hacer uso de su imaginación para crear nuevas formas de existencia.— W. TERCERO.

Psicología-Pedagogía

MULLAN, B., *¿Son las madres realmente necesarias?*, Herder, Barcelona 1990, 13,5 x 21,5, 218 p.

La obra está ambientada en Inglaterra y es la versión castellana del inglés titulada *Are mothers really necessary?* Casi toda la obra mira hacia las conclusiones del psiquiatra infantil británico John Bowly que tanto valoró los cuidados maternos, y sobre quien Mullan no duda en decir en el prefacio de su obra "que hoy necesitamos escuchar los argumentos de Bowly más que nunca".

El libro, de lectura fácil, invita a la reflexión profunda sobre la causa de los problemas sociales e individuales que observamos en nuestro contorno. ¿No pudiera ser la privación de la madre y los cuidados maternos la causa de dichos problemas? "Problemas como el divorcio, la disolución de las familias, la violencia, la experiencia del desempleo y el sufrimiento de la soledad están relacionados directamente con problemas individuales que tienen que ver con la infancia".

El libro responde con serenidad y mesura al grito feminista, al mismo tiempo que, con concisa claridad, discurre sobre temas tan fundamentales y humanos como la naturaleza del amor, y se hace preguntas tan realistas como: Hijos, ¿para qué? Trata también de la crianza del niño fuera del hogar —internados, guarderías, jardines de la infancia—, y, sin perder nunca de vista la importancia del cuidado maternal, apuesta por las madres como la esperanza de una sociedad mejor.— J.M. CHAGUACEDA.

WENDT, C.F., *Deutung und Wirklichkeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984, 12,5 x 19,5, 213 p.

Es un libro de reflexión sobre lo que la psicoterapia realiza. En la psicoterapia se clarifican las experiencias del pasado por medio de una interpretación, así los acontecimientos del sujeto adquieren nueva perspectiva y el individuo puede hacerse cargo de su historia pasada liberándose de su mal psíquico. El libro consta de dos grandes secciones: la interpretación como un proceso creador que está en la base de toda experiencia; toda experiencia del sujeto es siempre experiencia interpretada. La segunda sección: interpretación y realidad actual.— F. JOVEN.

THÖMA, H.- KÄCHELE, H., *Teoría y práctica del psicoanálisis. I. Fundamentos*, Herder, Barcelona 1989, 17 x 24, 520 p.

En el prólogo a la edición castellana se dice que el tema de la obra está tratado con riqueza y profundidad. La obra consta de dos volúmenes. El primer volumen que aquí se reseña está

dedicado a los fundamentos de la teoría de técnica psicoanalítica. La orientación es crítica y no doctrinal. Se apoya en la investigación psicoanalítica que los autores han realizado en la Universidad de Ulm. Aunque se trata de una obra colectiva, dos son los autores principales; Thomä y Kächele. Los autores definen su perspectiva histórico-crítica y revisan los conceptos clave del tratamiento psicoanalítico, así como la iniciación y el proceso terapéutico, la interpretación de los sueños, el papel de los modelos, y la relación entre la teoría psicoanalítica y la práctica terapéutica.

Brevemente, el contenido del volumen I se desarrolla en este orden; el capítulo 1 se centra en los problemas con los que actualmente se enfrenta el psicoanálisis. Los capítulos 2 al 5 tratan de los conceptos y teorías fundamentales de la técnica psicoanalítica, con especial atención a la "transferencia", núcleo de la terapia psicoanalítica. En los capítulos 6 al 8 se describe y analiza críticamente los pasos necesarios en el comienzo y la conducción del tratamiento psicoanalítico: entrevista inicial, influencia de terceras partes en el proceso psicoanalítico, reglas que usa el analista, medios, vías y fines en el proceso. El capítulo 9 trata de los modelos del proceso psicoanalítico. Finalmente, el capítulo 10 trata sobre la relación entre teoría y práctica.

He aquí un dato que habla por sí solo de la importancia de esta obra: Publicada originalmente en alemán, ha sido traducida al inglés, al húngaro, al italiano, al japonés, encontrando gran acogida y resonancia entre psicoanalistas y psicoterapeutas. La versión en castellano es más que una mera traducción, pues el texto ha sido significativamente aumentado con importantes contribuciones de muchos otros autores.— M. MATEOS.

MALUGANI, M., *Las psicoterapias breves. Teoría y práctica*, (=Psicología 163), Herder, Barcelona 1990, 14,1 x 21,6, 228 p.

Ante la creciente demanda de ayuda psicológica que surge de sectores cada vez más amplios, parece evidente la necesidad de encontrar métodos terapéuticos más accesibles que el modelo freudiano que sólo puede aplicarse en pocas y bien definidas circunstancias, ya que poca gente estaría dispuesta a someterse a un tratamiento de 3 ó 4 sesiones semanales, durante 2 ó 3 años. Sin rechazar la psicoterapia a largo plazo, Malugani se plantea la posibilidad de abreviar la duración del tratamiento salvando al mismo tiempo la eficacia en los resultados.

Desde hace algunos años, Marilla Malugani es docente de psicoterapias breves en la Escuela de especialización en psiquiatría de la Universidad de Trieste y en el CISSPAT de Padua. Ejerce también en el Departamento neurológico del Hospital de Chiari (BS). Fruto de la reflexión académica y de la experiencia práctica, este libro de Malugani responde eficazmente a la necesidad de clarificar las discrepancias y cierta confusión que por algún tiempo han existido en torno a las "psicoterapias breves".

En el Prefacio, Giuseppe Campailla, profesor honorario de clínica psiquiátrica de la Universidad de Trieste, espera que el libro de la profesora Malugani goce de la más amplia aceptación entre los que trabajan en el campo psicoterapéutico, así como entre los médicos y lectores interesados en la acción terapéutica.

El contenido del libro presenta una visión general del tema, intentando aclarar los contenidos teóricos y ofreciendo, además, indicaciones prácticas para ayudar a los pacientes. Concretamente, el contenido de la obra se resume así: 1. Definición. 2. Descripción histórica. 3. Fundamentos teóricos. 4. La psicoterapia breve: características, técnicas, métodos.— M. MATEOS.

BREZINKA, W., *Conceptos básicos de la ciencia de la educación. Análisis, crítica y propuestas*, (=Pedagogía 188), Herder, Barcelona 1990, 14 x 21,5, 308 p.

La obra, que es versión castellana del original *Grundbegriffe der Erziehungswissenschaft*, no es, como pudiera creerse a primera vista por el título, un manual de conocimientos básicos

sobre la ciencia de la educación, sino un examen riguroso y crítico del significado de tres conceptos de uso común en las ciencias de la educación, a saber: el concepto de "educación", el concepto de "objetivos de la educación", y el concepto "necesidad de la educación".

Cree el autor que dichos conceptos son si no confusos al menos vagos en cuanto que son derivados de la pedagogía práctica y por lo tanto carentes de la precisión técnica que requeriría la ciencia de la educación. El autor somete, pues, dichos conceptos al escapelo riguroso del análisis —análisis lingüístico, lógico-empírico y crítico-ideológico— hasta obtener sus objetivos, es decir, hasta lograr una definición más precisa. Así llega, entre otras cosas, a la conclusión de que el concepto "necesidad general de la educación" "no puede considerarse como un concepto básico de la ciencia educativa"... "La idea de la necesidad de la educación para todos los hombres es un mito moderno" (p. 272). Como dice el autor en el prólogo a la primera edición alemana: "El libro ha sido escrito ante todo para profesores y estudiantes de pedagogía. En él no sólo se explican conceptos, sino que, mediante el ejemplo de los conceptos analizados, se exponen también los procedimientos para alcanzar la precisión conceptual. Por ello puede el libro servir como introducción a la metodología del análisis lingüístico, lógico-empírico y crítico-ideológico de los conceptos pedagógicos". La obra contiene un índice analítico.— J.M. CHAGUECEDA.

ELLIOT, J., *La investigación-acción en educación* (=Pedagogía), Morata, Madrid 1990, 17,5 x 24, 331 p.

La obra consiste en una colección de artículos originalmente escritos en inglés. Entre los diversos autores de dichos artículos prevalece John Elliot, razón por la cual, quizás, la obra como tal, se haya puesto bajo sus nombre. Las personas que han contribuido a seleccionar los artículos son también varias. La obra consta de quince capítulos y está dividida en tres partes. En la primera parte se define lo que se entiende por investigación-acción y cómo esto se puede llevar a efecto. La segunda parte expone la importancia de la investigación-acción en la formación del profesorado, especialmente en la formación permanente del mismo, mientras que al mismo tiempo aboga por la institucionalización de la investigación-acción como medio de mantener la independencia de las prácticas profesionales del personal docente. La tercera parte trata del currículum como medio de probar y desarrollar teorías educativas, tarea ésta en la que por necesidad deberá participar el profesor como investigador. También en esta tercera parte se pone de manifiesto la realización entre el investigador experto y externo a la práctica educativa y el profesor que enseña e investiga. La obra se recomienda a quien desee aclarar conceptos sobre el significado de investigación-acción y a quienes deseen introducir nuestras aproximaciones al estudio de problemas concretos existentes en su escuela con la intención de envolver en la solución de los mismos al personal docente mediante la investigación-acción. Contiene una tabla del sistema educativo británico. J.M. CHAGUACEDA.

TANN, C.S., *Diseño y desarrollo de unidades didácticas en la escuela primaria* (=Pedagogía), Morata, Madrid 1990, 17 x 24, 222 p.

La obra es traducción del original inglés *Developing Topic Work in the Elementary Schools* y lleva como autor a C. Sarah Tann aunque está escrita en colaboración con otros ocho autores. Consta de tres partes. La primera parte define lo que es el trabajo por tópicos. La segunda parte presenta ejemplos de enseñanza por tópicos dentro del ámbito de la enseñanza y primaria, variando en cuanto a contenido, organización, y aproximación del maestro. La tercera parte expone la necesidad de que el trabajo por tópicos sea tarea común de todos los que integran la unidad escolar a fin de que el aprendizaje experiencial que adquiere el niño en el trabajo por

tópicos no se quede en una experiencia aislada sino que pueda integrarse y enriquecerse con experiencias sucesivas. A fin de facilitar el trabajo por tópicos la obra presenta en un apéndice un modelo de lo mismo incluyendo planificación, contenido y plan de clase.

La obra es de particular interés para los dedicados a la enseñanza primaria, en particular para quienes deseen explorar nuevas rutas en que integrar la comprensión y la acción. La nueva aproximación es sobre todo un desafío, al mismo tiempo que una ayuda, para quienes quieran probar su destreza didáctica. Contiene un índice de materias y una tabla del sistema educativo británico.— J.M. CHAGUACEDA.

Literatura-Varios

SVEVO, I., *Escritos sobre Joyce*, (=Nexos 39), Península, Barcelona 1990, 11,5 x 18, 157 p.

El cuerpo del volumen que presentamos lo ocupa una conferencia de Svevo sobre la obra de Joyce. Interesantes los breves apuntes sobre la autobiografía (p. 68) y sobre el origen del monólogo interior (p. 86). En línea con la moda que ahora se lleva de hurgar en los papeles que ha dejado cualquier autor y publicar los que él rechazó, se nos dan junto a la conferencia una de las redacciones previas y un bosquejo final. Son los mecanos con los que juegan los especialistas; pero que, en realidad, no añaden nada al conocimiento de los autores. Le precede una introducción de Giancarlo Mazzacurati sobre la influencia de Joyce en Svevo, apuntándose la de éste en aquél. Se cierra con la correspondencia Italo Svevo-James Joyce, importante para conocer las relaciones de atracción y distanciamiento entre los dos escritores, así como por la información que hay en ella sobre la elaboración de sus obras. El texto va acompañado de numerosas notas aclaratorias.— J. VEGA.

RIERA, C., *La obra poética de Carlos Barral* (=Nexos 41), Península, Barcelona 1990, 11,5 x 18, 286 p.

Antes de entrar en el análisis de la poesía de Carlos Barral, la autora bosqueja el itinerario de su vida, deteniéndose particularmente en los años de aprendizaje. Estudia a continuación la "configuración del personaje literario", a la vez igual y distinto del autor; tema que vertebró, a su juicio, la obra de Barral. El recuerdo de la guerra civil, años de libertad, y la postguerra, "años de penitencia"; la mala conciencia de clase burguesa; el paso del tiempo, el horror a la decadencia y a la muerte, el erotismo y el *voyeurismo*; el mar y el mundo caballeresco como espacios míticos; la aurora, denostada por traer la cruda realidad del día; descripciones de paisaje urbanos relacionados con el arte son los temas estudiados detenidamente como ramificaciones del tema principal. Todo ello configurado por la vigorosa palabra poética de Barral. Preocupación constante suya fue una lengua poética original, precisa, que rastrea en las etimologías; en los tecnicismos de la heráldica y el derecho, de la escultura y la arquitectura; en la jerga marinera; y abunda en neologismos, arcaísmos y préstamos extranjeros. El Léxico de Barral está estudiado muy concienzudamente, así como su adjetivación; los recursos métricos, especialmente el encabalgamiento y la esticomitía, y los gráficos; y las relaciones entre prosa y verso. Cierra el libro una cuidada bibliografía.

Carmen Riera, buena conocedora de la llamada *Escuela de Barcelona*, ha escrito un libro fundamental sobre Carlos Barral, un hito del que habrá que partir siempre que se hable de ese poeta.— J. VEGA.

ROIG, M., *El canto de la juventud (=Península/Narrativa 30)*, traducción de Joaquim Sempere Península, Barcelona 1990, 13,5 x 19,5, 141 p.

Ocho narraciones integran este libro de Montserrat Roig. La primera de ellas da título al volumen. El nombre de la autora es garantía segura de una obra bien hecha. Leerla es siempre un placer. ¿Puede un escritor, en este caso escritora, tener una aspiración mejor? La atención queda cautiva desde las primeras líneas por la fluidez de su estilo ágil y sensitivo. El resultado es un texto de asombrosa facilidad; pero detrás hay un oficio bien sabido, tanto en la construcción narrativa como en la labra del idioma. A veces, el lector se sorprende a sí mismo leyendo lo que ya había leído, gustando nuevamente las frases ya gustadas, caminando por los caminos que el flujo de las imágenes le ha iluminado. Sirven de introducción al libro unos versos de Josep Carner que hablan de "las galerías del recuerdo profundo". Montserrat Roig sabe moverse por esas galerías y explora, como nadie, las estratificaciones de los recuerdos y los múltiples senderos de la imaginación. Su prosa sugiere mucho más de lo que dice. Leyéndola, se comprende que la narración es una forma de conocimiento. Las mujeres están ya presentes en todo el entramado social y cultural, aunque aún quedan instituciones rezagadas que siguen sin enterarse. Ya no se puede escribir la historia de la literatura, en los distintos géneros literarios, sin contar con ellas. Montserrat Roig, voz personalísima, tiene un puesto bien merecido en la literatura catalana. Fabuladora excepcional, crea y recrea las palabras y se recrea en ellas, llevándonos a horizontes y mundos nuevos. Inolvidable el finísimo y sutil airecillo de ironía sobre la censura franquista; de ironía y piedad, a un tiempo, del censor reprimido y *voyeur* que anima la última narración; pero también de fe en el poder de la palabra y la narración: "no hay nada más peligroso que un creador que no se siente derrotado" (p. 109). Sin que ello obste al planteamiento de un problema tan grave como el de la identidad. Todo sabiamente entramado, sin que se le pierdan jamás los hilos. Buena traducción.— J. VEGA.

TORNER, C., *L'àngel del saqueig (=Poética 18)*, Península / Edicions 62, Barcelona 1990, 13,5 x 21,77 p.

Carles Torner, nacido en Barcelona en 1963, reside en París desde 1986, año en que fue elegido presidente del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos. El presente libro viene a sumarse a otros dos anteriores, también de poesía. Está dividido en tres partes: *el saqueig, als carrers sense nom, poc abans de l'incendi*. En él habla el cristiano comprometido. Lenguaje sobrio, escueto, ceñidísimo; pero en su interior brillan las brasas. Carles Torner consigue el máximo de poesía con el mínimo de palabras. Éste es su gran secreto. El original catalán va acompañado de su versión española (por Isabel Torres), como es usual en esta colección. Un acierto para que unos y otros, castellanos y catalanes, nos enteremos de que en España hay pluralidad de lenguas, todas legítimas y enriquecedoras, y una lengua en la que todos nos entendemos, que no se debe acosar, sino amar y estudiar, porque su uso es libertad, no esclavitud.— J. VEGA

VILLENA, L.A., de, *Yo Miguel Ángel Buonarroti (=Memoria de la Historia 39)*, Planeta, Barcelona 1990, 12,8 x 21, 202 p.

Miguel Ángel vivió un momento histórico apasionante para Europa y para la Iglesia, así como para los dos grandes centros en torno a los cuales se desarrolló la vida del artista: Roma y Florencia. La aventura histórica de Miguel Ángel no podía ser ajena al gran momento histórico que le tocó vivir, del que fue por un lado víctima y por otro protagonista.

Su fe de hombre y artista entre temor y temblor se mueve entre la ortodoxia de los papas y la herejía influenciado por Savonarola, luteranos, valdenses...

Su gran arte, en pintura, escultura y arquitectura lo realiza al servicio, obediente y rebelde a la vez, de los diversos señores de Florencia y de los sucesivos papas.

Como hombre vive una larga lucha personal entre la tentación del moje y la soledad y la tentación del amor total hecho de carne humanada y espíritu.

Su arte, como su vida, se desarrolla entre el "tormento y el éxtasis". En vida tendrá grandes admiradores y también grandes detractores.

Por un lado el hombre Miguel Ángel sobresale como un dios, por la grandeza de su genio y de su arte. Por otro se ve en él el hombre humano apegado a la tierra, al dinero, a los cuerpos bellos, a estados de ánimo diversos.

Luis Antonio de Villena, buen conocedor de la lengua y la cultura italiana nos ofrece una biografía viva y atrayente que desde el primer momento atrae al lector de modo que se desearía que no terminase nunca.

Es un plato sabroso que para unos será información que les deje plenamente saciados y para otros será el acicate que les lleve a estudiar, profundizar, y ampliar aún más sus conocimientos sobre este gran genio que fue Miguel Ángel.

No dudo que será un éxito editorial seguro, en primer lugar por la extraordinaria grandeza del personaje biografiado, en segundo por la maestría y amor con la que Luis Antonio de Villena ha escrito la obra y en tercer lugar, por el momento en el que sale a la luz, cuando todo el mundo está pendiente y asombrado ante el "nuevo" Miguel Ángel redescubierto en la restauración de los frescos de la capilla Sixtina Vaticana.— B. SIERRA DE LA CALLE.

ALTMAN, L., *¿Quién va primero? Historia de la autoexperimentación en medicina* (=Vivir la ciencia), Labor, Barcelona 1990, 15,5 x 23,5, 332 p.

Interesante historia que nos permite admirar el compromiso personal de ciertos médicos investigadores en su lucha por la salud.

El autor nos invita a recorrer la gran historia de la ciencia médica, en sus diversas etapas de observación, experimentación y autoexperimentación. Esta última etapa, de la autoexperimentación, es la que nos sorprende con nombres de científicos que han puesto a servicio de la humanidad no solamente sus conocimientos sino también su misma vida: Harrington, Castle, Brittingham, Noth etc. Toda una lista de investigadores, servidores beneméritos de la humanidad.

Se comprende, desde la lectura de este volumen, algo que a los profanos nos resulta desconcertante: esa tendencia a aprovechar para la experimentación toda oportunidad que se les presente.— Z. HERRERO.

INDICE GENERAL

Volumen XXV, 1990

1. ARTICULOS

APARICIO LÓPEZ, T., <i>María Zambrano, en anhelo constante de libertad</i>	89-120
CILLERUELO, L. (†), <i>Angeles sin Paraíso. Introducción teológica a la Generación del 27</i>	215-324
FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., <i>Secularización y Postmodernidad (Secularidad versus secularismo y la crisis de la Etica civil)</i>	525-574
FRANCO BARRIO, J., <i>Kierkegaard en el «Brand» de Ibsen</i>	47-87
LANGA, P., <i>La «Ciudad de Dios» y la «Ciudad del Hombre»: Convergencias y tensiones</i>	505-524
LÓPEZ PELÁEZ, A., <i>Opciones fundamentales en las Ciencias Sociales</i>	325-370
— <i>Tecnología y Sociedad: Impacto de las nuevas tecnologías en la sociedad actual</i>	575-615
NATAL, D., <i>Hacia un cristianismo postmoderno</i>	15-46
SABUGAL, S., <i>¡Cristo «fue resucitado al tercer día...»! (1 Cor 15,4-8)</i>	487-504
— <i>Dios lo hizo Señor y Mesías (Act 2,14-41). El primer kerygma anastasiológico de Pedro</i>	199-213
— <i>Los kerygmata de Pedro ante el Sanedrín judaico (Act 4,8-12; 5,29-32). Análisis histórico-tradicional</i>	3-14

2. TEXTOS Y GLOSAS

CANAL, J. A., <i>Repensar los clásicos</i>	617-624
MASDIAS QUINTELA, A. E., <i>El azar en los romanos antes de las «escuelas morales»</i>	625-630
RODRÍGUEZ, L., <i>El mesianismo secreto. Correspondencia con el P. Lope Cilleruelo, o.s.A.</i>	371-378
RUBIO CARRACEDO, F., <i>¿Fin del comunismo? El factor religioso y el socialismo real</i>	419-435
— <i>Variaciones sobre un tema: ¿están discriminados los profesores de religión?</i>	397-418
TERCERO REYES, W., <i>Más allá de la metáfora</i>	379-395
VEGA, J., <i>Loa de la fraternidad y otros poemas</i>	437-449
— <i>«Memoria de Dios» y otros poemas</i>	143-157
VELÁZQUEZ CAMPO, L., <i>Ramón Turró: Una teoría biológica del conocimiento</i>	121-141

3. BIBLIOGRAFIA. RECENSIONES DE LIBROS

SAGRADA ESCRITURA

ALCALÁ, M., <i>El Evangelio copto de Tomás. Palabras ocultas de Jesús</i>	456
ARTOLA, A. M. - SÁNCHEZ CARO, J. M., <i>Introducción al estudio de la Biblia. 2. Biblia y Palabra de Dios</i>	451

BARBAGLIO, G., <i>Pablo de Tarso y los orígenes cristianos</i>	636
BERGER, K., <i>Hermeneutik des Neuen Testaments</i>	45
CORTÉS, E.- MARTÍNEZ, T., <i>Sifre Deuteronomio. Comentario tannáitico al libro del Deuteronomio. I: PISQA 1-160</i>	631
GONZÁLEZ NÚÑEZ, A., <i>La Biblia: Los autores, los libros, el mensaje</i>	452
HARNISCH, H., <i>Las Parábolas de Jesús. Una introducción hermenéutica</i>	454
HOFRICHTER, P., <i>Wer ist der "Mensch, von Gott gesandt" in Joh 1,6?</i>	634
LATOURELLE, R., <i>Milagros de Jesús y teología del Milagro</i>	636
LÉON-DUFOUR, X., <i>Lectura del Evangelio de Juan. I. Jn 1-4</i>	634
LOHFINK, G., <i>El sermón de la montaña ¿para quién?</i>	635
— <i>Studien zum Neuen Testament</i>	
MERTENS, H. A., <i>Manual de la Biblia. Aspectos literarios, históricos, arqueológicos, histórico-religiosos, culturales y geográficos del Antiguo y Nuevo Testamento</i>	631
PURY, A. de, <i>Le Pentateuque en question: Les Origines et la Composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes</i>	452
RUCKSTUHL, E., <i>Jesus im Horizont der Evangelien</i>	632
SCHMITHALS, W., <i>Der Römerbrief. Ein Kommentar</i>	455
SCHWEIZER, E., <i>Theologische Einleitung in das Neue Testament</i>	159
— <i>El sermón de la montaña</i>	635
STRUPPE, U. (ed.), <i>Studien zum Messiasbild im Alten Testament</i>	632
TAJRA, H. W., <i>The Trial of St. Paul. A juridical Exegesse of the Second Half of the Acts of the Apostles</i>	454
TRILLING, W., <i>Studien zur Jesusüberlieferung</i>	632
WESTERMANN, C., <i>Die Joseph-Erzählung. Elf Bibelarbeiten zu Genesis 37-50 (= CTB 1)</i>	631
WILCKENS, U., <i>La Carta a los Romanos. I. Rom 1-5</i>	637

TEOLOGIA

AUER, J., <i>Jesucristo, Hijo de Dios y de María</i>	457
CASTILLO CABALLERO, D., <i>El tema del ateísmo en los años 1950-1987</i>	162
CIRILO DE JERUSALÉN, <i>Las verdades de la fe. Catequesis IV-XII</i>	161
CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, <i>Catecismo católico para adultos. La fe de la Iglesia</i>	159
DALFERTH, I. U., <i>Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie</i>	639
DE MARGERIE, B., <i>Introduction à l'histoire de l'exégèse. IV. L'Occident Latin de Léon le Grand a Bernard de Clairvaux</i>	638
DIHLE, A., <i>Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. Von Augustus bis Iustinian</i>	638
FUCHS, O., <i>Dabeibleiben oder Weggehen? Christen im Konflikt mit der Kirche</i>	458
GONZÁLEZ FAUS, J. I., <i>Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial</i>	459
IMHOF, P. - BIALLOWONS, H., <i>La fe en tiempos de invierno. Diálogos con K. Rahner en los últimos años de su vida</i>	163
KASPER, W., <i>Teología e Iglesia</i>	458
KESSLER, H., <i>La Resurrección de Jesús. Aspecto bíblico, teológico y sistemático</i>	160
KNITTER, P. F., <i>No Other Name? A critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions</i>	639
KRÖTKE, W., <i>Die Universalität des offenbaren Gottes. Gesammelte Aufsätze</i>	162

MASSON, H., <i>Manual de herejías</i>	457
MATTAI, G., <i>Magistero e Teología: Alle radici di un dissenso</i>	458
MÜLLER, A. M. K. - PASOLINI, P. - BRAUN, D., <i>Schöpfungsglaube heute</i>	640
NYSSEN, W. - SHULZ, H. J. - WIERTZ, P. (ed.), <i>Handbuch der Ostkirchenkunde. Band II</i>	160
PIKAZA, X., <i>La Madre de Jesús. Introducción a la mariología</i>	460
TAMAYO-ACOSTA, J. J., <i>Para comprender la teología de la liberación</i>	162
VILANOVA, E., <i>Historia de la teología cristiana. II: Prerreforma, Reforma, Contrarreforma</i>	457
VORGRIMLER, H., <i>Gotteslehre, I-II</i>	456
— <i>Teología de los sacramentos</i>	160
WESTERINK, L. G. (ed.), <i>Photius Epistulae et Amphilochia, VI, 2 Índices</i>	161
WINOWSKA, M. <i>La Vierge Marie dans l'histoire du Salut. Au seuil du troisième millenaire</i>	460

MORAL-DERECHO

ACEBAL LUJÁN, J. L. - DÍAZ MORENO, J. M. - JUBANY, N. - ..., <i>El laicado en la Iglesia. XXI Semana Española de Derecho Canónico</i>	464
AHLERS, R., <i>Communio Eucharistica. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Eucharistielehre im Códex Iuris Canonici</i>	643
ALFONSO M ^o . DE LIGORIO, <i>La práctica del confesor. Para ejercitar bien su ministerio</i> ..	641
AZNAR GIL, F. R. - PANIZO ORALLO, S. - GARCÍA FAÍLDE, J. J. ..., <i>Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para profesionales del foro. VIII</i>	166
AZNAR GIL, F. R., <i>La institución matrimonial en la Hispania cristiana bajomedieval (1215-1563)</i>	164
CERETTI, G., <i>Amor, amistad, matrimonio</i>	463
CHIOSSONE, T., <i>Manual de Derecho procesal penal</i>	644
DORADO, G. G., <i>Moral y existencia cristianas en el IV Evangelio y en las Cartas de Juan</i>	164
FERNÁNDEZ, D., <i>Dios ama y perdona sin condiciones. Posibilidad dogmática y conveniencia pastoral de la absolución general sin confesión privada</i>	462
FUENMAYOR, A. DE - GÓMEZ-IGLESIAS, V. - ILLANES, J. L., <i>El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma</i>	643
GRÜBER, H. G., <i>Christliches Eheverständnis im 15. Jahrhundert. Eine moralgechitliche Untersuchung zur Ehelehre Dionysius' des Kartäusers</i>	164
HÄRING, B., <i>¿Hay una salida?. Pastoral para divorciados</i>	641
— <i>La no violencia. Una forma de cultura y de esperanza</i>	166
HORTELANO, A., <i>Moral de bolsillo</i>	461
HUBER, W., <i>Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung</i>	640
HUBER, W. - PETZOLD, E. - SUNDERMEIER, Th. (ed.), <i>Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns</i>	642
JACQUART, D. - THOMASSET, C., <i>Sexualidad y saber médico en la Edad Media</i>	165
MATTAR DE ABOUHAMD, G., <i>Sanciones penales y administrativas en la legislación venezolana. Anexo 3: 1987</i>	645
MILLÁS, J. M., <i>Pecado y existencia cristiana. Origen, desarrollo y función de la concepción del pecado en la teología de Rudolf Bultmann</i>	165
MORENO ANTÓN, M., <i>El principio de igualdad en la asistencia a las fuerzas armadas</i> ..	167
OLBRICH, G., <i>Historia del Derecho penal venezolano</i>	644
RODRÍGUEZ GARCÍA, N. E., <i>Notas sobre el procedimiento administrativo en Venezuela</i> ..	645

ROSTAGNO, S., <i>Teologia e società. Saggi sull'impegno etico</i>	461
ROUSSELLE, A., <i>Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial. Del siglo II al siglo IV de la era cristiana</i>	642
SAMUDIO, E. O., <i>El trabajo y los trabajadores en Mérida colonial. Fuentes para su estudio</i>	465
SCHNACKENBURG, R., <i>El mensaje moral del Nuevo Testamento. I. De Jesús a la Iglesia Primitiva</i>	163
THEVOZ, J.-M., <i>Entre nos mains l'embryon. Recherche bioéthique</i>	642
VIDAL, M., <i>Para comprender la ética cristiana</i>	163
VILLALBA, C., <i>Crimen y estrategia</i>	645
ZERPA, L. I., <i>La Impugnación de las Decisiones de la Asamblea en la Sociedad Anónima</i>	644

FILOSOFIA-SOCIOLOGIA

ALVIRA, R. (ed.), <i>Teoría del objeto puro. Homenaje a Antonio Millán-Puelles</i>	649
ANGEHRN, E. - LOHMANN, G. (ED.), <i>Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxchen Theorie</i>	656
BERGER, P. L., <i>La revolución capitalista. Cincuenta proposiciones sobre la prosperidad, la igualdad y la libertad</i>	469
BRÜLISAUER, Br., <i>Moral und Konvention. Darstellung und Kritik ethischer Theorien</i> ...	654
BUSOM, R., <i>Vico. Antología</i>	466
BYNUM, W. J. - BROWNE, E. J. - PORTER, R., <i>Diccionario de historia de la ciencia</i>	168
CARILE, S. (ed.), <i>I metodisti nell'Inghilterra della Rivoluzione Industriale (sec. XVIII-XIX)</i>	468
CASSIRER, E., <i>Symbol, Technik, Sprache</i>	651
COLOMER, E., <i>El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. III. El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger</i>	465
CORETH, E. - ..., <i>La filosofía del siglo XX</i>	170
DAIBER, K. - LUCKMANN, T. (ed.), <i>Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie</i>	176
DAVIS, PH. J. - HERSCH, R., <i>El sueño de Descartes. El mundo según las matemáticas</i> ...	646
DORIGA, E., <i>El universo de Newton y de Einstein. Introducción a la filosofía de la naturaleza</i>	649
— <i>Metodología del pensamiento. La lógica desde el hombre primitivo hasta la informática</i>	651
DRUWE, U., <i>Theoriendynamik und wissenschaftlicher Fortschritt in den Erfahrungswissenschaften. Evolution und Struktur politischer Theorien</i>	651
EBERTZ, M. - SCHULTHEIS, F. (ed.), <i>Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern</i>	660
FISHER, K., <i>Galileo Galilei</i>	647
GADAMER, H.-G., <i>La herencia de Europa. Ensayos</i>	648
GARCÍA ESCUDERO, J. M., <i>Vista a la derecha. Cánovas, Maura, Cambó, Gil Robles, López Rodó, Fraga</i>	179
GIRE, P., <i>Les fondaments de la morale. Ouverture métaphysique</i>	655
GOERDT, W., <i>Russische Philosophie. Texte</i>	648
GOTTHELF, A. - LENNOX, J. G. (eds.), <i>Philosophical Issues in Aristotle's Biology</i>	168
GRENE, M. (ed.), <i>Dimensions of Darwinismo. Themes and counterthemes in twentieth-century evolutionary theory</i>	650
HABERMAS, J., <i>Conciencia moral y acción comunicativa</i>	656
HAUGHT, J. F., <i>The Cosmic Adventure. Science, Religion and the Quest for Purpose</i> ...	656

HEINTEL, E., <i>Grundriss der Dialektik. Ein Beitrag zu ihrer fundamentalphilosophischen Bedeutung. I. II</i>	169
HELLER, A. - FEHER, F., <i>Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural</i> ...	177
HERNÁNDEZ PACHECO, J., <i>Acto y substancia. Estudio a través de Santo Tomás de Aquino — Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y transcendencia</i>	646
HOEHE, H.-U. - STRUBE, W., <i>Analytische Philosophie</i>	647
HOUSTON, J. (ed.), <i>Is it reasonable to believe in God...?</i>	171
HULBUTT, R. H., <i>Hume, Newton, and the design argument</i>	656
HUME, D., <i>La norma del gusto y otros ensayos</i>	647
JOHNSTONE, P. T., <i>Notes on Logic and set theory</i>	467
JONES, H. O., <i>Die Logik theologischer Perspektiven: eine sprachanalytische Untersuchung</i>	650
KLIEMT, H., <i>Moralische Institutionen. Empiristische Theorien ihrer Evolution</i>	173
KOHLER, G., <i>Handeln und Rechtfertigen. Untersuchungen zur Struktur der praktischen Rationalität</i>	175
KORFF, W., <i>Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft</i>	652
KOSLOWSKI, P. (ed.), <i>Economics and philosophy</i>	655
KUHLMANN, W., <i>Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik</i>	654
LAZEROWITZ, M. - AMBROSE, A., <i>Necessity and Language</i>	652
LÓPEZ DE SANTA MARÍA DELGADO, P., <i>Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta</i>	653
LÓPEZ QUINTÁS, A., <i>Cuatro filósofos en busca de Dios</i>	648
LUNDIN, R. - THISELTON, A. - WALHOUT, Cl., <i>The responsibility of hermeneutics</i>	468
MACKIE, J. L., <i>Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes</i>	653
MAINBERGER, G. K., <i>Rethorica II. Spiegelungen des Geistes. Sprachfiguren bei Vico und Lévi-Strauss</i>	657
MÁRQUEZ REVIRIEGO, V., <i>El desembarco andaluz</i>	173
MARRAMAO, G., <i>Poder y secularización</i>	660
MARTÍ TUSQUETS, J. - MURCIA GRAU, M., <i>Conceptos fundamentales de drogodependencia.</i>	470
MARX, W., <i>Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Mass</i>	179
MINC, A., <i>La máquina igualitaria. Crisis de la sociedad del bienestar</i>	655
MOORE, G. E., <i>Ética</i>	178
O'MEARA, D. J. (ed.), <i>Michael Psellus. Philosophica minora. II. Opuscula Psychologica, Theologica, Daemonologica</i>	654
PEARCE, D. - WOLENSKI, J., <i>Logischer Rationalismus. Philosophische Schriften der Lemberg-Warschauer</i>	177
PLANTINGA, A. - WOLTERSTORFF, N. (ed.), <i>Faith and Rationality. Reason and Belief in God</i>	649
POGGI, S. - RÓD, W., <i>Die Philosophie der neuzeit 4. Positivismus, Sozialismus und Spiritualismus im 19. Jahrhundert</i>	657
RAMÍREZ, P. J., <i>La rosa y el capullo. Cara y cruz del felipismo</i>	466
REIJEN, W. van, <i>Philosophie als Kritik. Einführung in die Kritische Theorie</i>	471
RICKEN, Fr., <i>Ética general</i>	171
RITTER, J. - GRÜNDER, K., <i>Historisches Wörterbuch der Philosophie</i>	654
RÖSKA-HARDY, L., <i>Die «Bedeutung» in natürlichen Sprachen</i>	167
RUBERT DE VENTÓS, X., <i>Por qué filosofía</i>	653
SCHOBINGER, J. P. (ed.), <i>Die Philosophie des 17. Jahrhunderts 3: England (I-2)</i>	645
SEGURA, A., <i>Principios de Filosofía de la Historia. Emmanuel II</i>	170
SENOFONTE, S., <i>Ragione moderna e Teologia. L'uomo di Arnauld</i>	466
	467

STACHOWIAK, H. (ed.), <i>Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens. II.</i>	171
— <i>Handbuch Pragmatischen Denkens. III. Allgemeine Philosophische Pragmatik</i>	652
TORRANCE, T. F., <i>Reality and scientific theology</i>	174
TURING, A. - PUTNAM, H. - DAVIDSON, D., <i>Mentes y máquinas</i>	651
UTZ, F. - SCHEFOLD, Ch. - MATZ, U. - ..., <i>La sociedad abierta y sus ideologías</i>	658
VAHLEFELD, H. W., <i>El largo adiós de los Estados Unidos a Europa</i>	471
VATTIMO, G., <i>El sujeto y la máscara</i>	177
VELA LÓPEZ, F., <i>Persona, poder, educación. Una lectura de E. Mounier</i>	467
WEGER, K. H., <i>La crítica religiosa en los tres últimos siglos. Diccionario de autores y escuelas</i>	175
ZAMORA SÁNCHEZ, G., <i>Universidad y filosofía moderna en la España ilustrada. Labor reformista de Francisco de Villalpando</i>	170
ZIMMERMANN, R., <i>Utopie-Rationalität-politik. Zu Kritik, Rekonstruktion und Systematik einer emanzipatorischen Gesellschaftstheorie bei Marx und Habermas</i>	658
ZIRKER, H., <i>Crítica de la religión</i>	176

HISTORIA

ARASSE, D., <i>La guillotina y la figuración del terror</i>	473
BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, <i>Brevísima relación de la destrucción de Africa. Preludio de la destrucción de Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización</i>	183
BLANCO ESCOLA, C., <i>La Academia general Militar de Zaragoza (1928-1931)</i>	474
CANO NAVAS, M. L., <i>El Convento de san José del Carmen de Sevilla. Estudio histórico-artístico</i>	661
EVANS, R. J. W., <i>La Monarquía de los Habsburgos (1550-1700)</i>	472
GARCÍA Y GARCÍA, A. (ed.), <i>La Universidad Pontificia de Salamanca. Sus raíces, su pasado, su futuro</i>	180
GÓMEZ CANEDO, L., <i>Pioneros de la Cruz en México. Fray Toribio de Motolinía y sus compañeros</i>	181
HOBBSAWM, E. J., <i>La Era del Imperio (1875-1914)</i>	473
LOVETT, A. W., <i>La España de los primeros Habsburgos (1517-1598)</i>	181
LUNENFELD, M., <i>Los Corregidores de Isabel la Católica</i>	471
PORRAS CAMÚÑEZ, J. L., <i>Domingo De Salazar. Sínodo De Manila de 1582. Estudio introductorio, glosa y transcripción de los textos sinodales</i>	182
PRIETO, I., <i>Epistolario Prieto - Negrín</i>	661
VELASCO BAYÓN, B., <i>Historia de Cuéllar</i>	474

ESPIRITUALIDAD

ALCÓVER, N., <i>Reestructurar la vida. Materiales para ejercicios ignacianos</i>	476
APARICIO RODRÍGUEZ, A. - CANALS CASAS, J. (ed.), <i>Diccionario Teológico de la Vida Consagrada</i>	662
BALTHASAR, H. U. von, <i>Teresa de Lisieux. Historia de una misión</i>	183
BEILNER, W., <i>El evangelio regla de vida</i>	475
CAVADI, A., <i>Fare teologia a Palermo. Intervista a don Cosimo Scordato</i>	671
CENTRO NACIONAL DE ENSEÑANZA RELIGIOSA DE FRANCIA, <i>Formación cristiana de adultos. Guía teórica y práctica para la catequesis</i>	666

CLERICI, A., <i>La correzione fraterna in S. Agostino</i>	475
CONGREGACIÓN PARA LOS INST. DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, <i>Orientaciones sobre la formación en los Institutos religiosos</i>	663
COSTE, R., <i>El Magnificat o la revolución de Dios</i>	668
DÍEZ PRESA, M., <i>Lectura teológica y oracional de las Constituciones</i>	664
DOMÍNGUEZ, I., <i>El Tercer Evangelio</i>	475
FERNÁNDEZ RAMOS, F., <i>Espiritualidad bíblica en «Consideraciones» de Pedro Poveda</i> ...	477
FORTÚN, F. X., <i>El Sagrario y el Evangelio</i>	668
GARRIDO, P. M ^a , <i>San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes. En torno a la biografía de los dos hermanos</i>	476
GÓRICHEVA, T., <i>Hijas de Job</i>	185
GRANADO, C., <i>Los mil nombres de Jesús. Textos espirituales de los primeros siglos</i>	668
GUTIÉRREZ, G., <i>Dios o el oro en las Indias</i>	477
HERNÁNDEZ PACHECO, J., <i>Modernidad y cristianismo. Ensayo sobre el ideal revolucionario</i>	
HERRÁIZ, M., <i>La oración, experiencia liberadora</i>	185
LANGA, P., <i>San Agustín y el hombre de hoy. Charlas en Radio Vaticano</i>	664
LAURENTIN, R., <i>Apariciones actuales de la Virgen María</i>	670
LEGAUT, M., <i>Meditación de un cristiano del siglo XX</i>	671
LOEW, J., <i>La vida a la escucha de los grandes orantes</i>	477
LÓPEZ MELÚS, F. M., <i>María de Nazaret en el Evangelio</i>	668
MARTÍN DESCALZO, J. L., <i>Vida y misterio de Jesús de Nazaret</i>	184
MEYER ZU UPTRUP, K., <i>Gestalthomiletik. Wie wir heute predigen können</i>	667
— <i>Gestalthomiletik. Wie wir heute predigen können. Werkstattheft</i>	667
MITROFAN, P. del Monte Athos, <i>La santa Rusia en la Unión Soviética. Impresiones de un viaje</i>	671
MORIONES F., <i>Espiritualidad agustino-recoleta. II. Carácter comunitario y apostólico del carisma agustiniano</i>	666
MULLOR, J., <i>Dios cree en el hombre</i>	667
PIEPER, J., <i>¿Qué significa «sagrado». Un intento de clarificación</i>	668
QUOIST, M., <i>Caminos de oración</i>	185
RATZINGER, J., <i>Servidor de vuestra alegría. Reflexiones sobre la espiritualidad sacerdotal</i>	478
RECCHI, S., <i>Consagración mediante los consejos evangélicos. Del Concilio al Código</i> ..	663
RÖSER, J. (ed.), <i>Dios viene del Tercer Mundo. Experiencias y testimonios</i>	667
RUYSBROECK, J., <i>Bodas del alma. La piedra brillante</i>	183
SÁENZ URANGA, J. R., <i>El Evangelio desde la tercera fila</i>	668
SERRA ESTELLÉS, <i>Entre la pasión y el pensamiento</i>	672
TREVOR, M., <i>John H. Newman: Crónica de un amor a la verdad</i>	670
VALERO, J., <i>Yauyos. Una aventura en los Andes</i>	672
VEGA, M., <i>Contemplación y Psicología</i>	478
VERHEIJEN, L., <i>La regola di S. Agostino. Studi e Ricerche</i>	183

PSICOLOGÍA

ALONSO-FERNÁNDEZ, F., <i>La depresión y su diagnóstico. Nuevo modelo clínico</i>	189
ARRANZ FREIJO, E., <i>Psicología de las relaciones fraternas</i>	188
ARRUGA I VALERI, A., <i>Dinámica socioevolutiva. Educación y sociometría</i>	187

BAKEMAN, R.- GOTTMAN, J. M., <i>Observación de la interacción: introducción al análisis secuencial</i>	187
BALE, J., <i>Didáctica de la geografía en la escuela primaria</i>	481
BREZINKA, W., <i>Conceptos básicos de la ciencia de la educación. Análisis, crítica y propuestas</i>	674
CEMBRANOS, M ^a . - GALLEGO, P. - ..., <i>Orientaciones pedagógico-didácticas para la etapa 12-16 años</i>	188
CORIAT, A., <i>Los niños superdotados. Enfoque psicodinámico y técnico</i>	481
PÉREZ DEL RÍO, I., <i>Cultura, Religión y Escuela</i>	480
ELLIOTT, J., <i>La investigación-acción en educación</i>	675
GARRIDO, J., <i>Adulto y cristiano. Crisis de realismo y madurez cristiana</i>	189
LEGRENZI, P. - ..., <i>Historia de la psicología</i>	186
MALUGANI, <i>Las psicoterapias breves. Teoría y práctica</i>	674
MARRERO, H. - BUELA, G. - NAVARRO, F. - FERNÁNDEZ, L., <i>Inteligencia humana. Más allá de lo que miden los tests</i>	482
MULLAN, B., <i>¿Son las madres realmente necesarias?</i>	673
POCH I BULLICH, J., <i>Psicología dinámica. Aspectos teóricos, estructurales, epistemológicos y metodológicos</i>	478
POZO, J. I., <i>Teorías cognitivas del aprendizaje</i>	479
QUITMANN, H., <i>Psicología humanística. Conceptos fundamentales y trasfondo filosófico</i>	186
RIBA I LLORET, M ^a . D., <i>Modelo lineal de análisis de la variancia</i>	479
SELMI, L. - TURRINI, A., <i>La escuela infantil a los cinco años</i>	480
TANN, C. S., <i>Diseño y desarrollo de unidades didácticas en la escuela primaria</i>	675
THÖMA, H. - KÄCHELE, H., <i>Teoría y práctica del psicoanálisis. I. Fundamentos</i>	673
WALKER, R., <i>Métodos de investigación para el profesorado</i>	188
WENDT, C.-F., <i>Deutung und Wirklichkeit</i>	671

LITERATURA-VARIOS

AGUILAR PIÑAL, F., <i>Índice de poesías publicadas en los periódicos españoles del siglo XVIII</i>	485
— <i>Romancero popular del siglo XVIII</i>	484
ALTMAN, L. K., <i>¿Quién va primero? Historia de la autoexperimentación en medicina</i> ..	678
BAUTISTA MALILLOS, M. J., <i>Poesías de los siglos XVI y XVII impresas en el siglo XVIII</i> ..	193
BURROUGHS, W. S., <i>Tierras de Occidente</i>	194
CASALS, P., <i>El fantasma de la casa del bosque - Héctor en Disneyland</i>	195
COMPANY, M. - CAPDEVILA, R., <i>La pandilla va a la playa</i>	195
CONTE, R., <i>Yo, Sade</i>	485
<i>Cuadernos Bibliográficos, XLVII</i>	194
QUEROL GAVALDÁ, M., <i>Cancionero musical de Lope de Vega. II. Poesías sueltas puestas en música</i>	193
MAEHLER, H. (ed.), <i>Pindarus, pars II. Fragmenta-Indices</i>	190
MAYORGA, D., <i>David juega al escondite en la ciudad - David juega al escondite y se divierte</i>	36
— <i>Oscar, ¿dónde está la mochila? - Oscar, ¿dónde está el pastel?</i>	36
PÉREZ Y PÉREZ, M ^a . C., <i>Bibliografía del teatro de Lope de Vega</i>	483
RIERA, C., <i>La obra poética de Carlos Barral</i>	676
ROIG, M., <i>El canto de la juventud</i>	677

ROVIRA, N. - CAPDEVILA, R., <i>Los juegos de las tres mellizas. 17. 18. 19</i>	195
SCHMELLING, G. (ed.), <i>Historia Apollonis Regis Tyri</i>	190
SHASHA, D., <i>Las intrigantes aventuras del Doctor Eco</i>	486
SIMÓN DÍAZ, J., <i>Bibliografía regional y local de España. Impresos localizados (siglos XV- XVII)</i>	483
— <i>Mil biografías de los Siglos de Oro. Índice bibliográfico</i>	190
SIMÓN DÍAZ, J. (ed.), <i>Miscelánea</i>	482
— <i>Textos dispersos de autores españoles. I. Impresos del Siglo de Oro</i>	192
SIMÓN PALMER, M ^a . del C., <i>Manuscritos dramáticos del Siglo de Oro de la Biblioteca del Instituto del Teatro de Barcelona</i>	484
SVEVO, I., <i>Escritos sobre Joyce</i>	676
TORNER, C., <i>L'àngel del saqueig (El ángel del saqueo)</i>	677
VILLENA, L. A. DE, <i>Yo, Miguel Ángel Buonarroti</i>	677

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 Maurra*, 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.^a, *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
—*Agustín de Tagaste. Un hombre en camino*, Valladolid 1983.
—*Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
- CAMPO DEL POZO, F., *Filosofía del derecho según San Agustín*, Valladolid 1966.
- CASADO 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 Villadiago (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.