

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XVIII



Fasc. 1

ENERO-ABRIL  
1983

---

---

## SUMARIO

ARTÍCULOS	Págs.
P. LANGA, <i>Análisis agustiniano de «crescite et multiplicamini» (Gen 1,28)</i> .....	3
S. GUIJARRO, « <i>El signo de Jonás</i> » .....	39
A. LÓPEZ QUINTAS, <i>La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis</i> .....	51
TEXTOS Y GLOSAS	
L. CILLERUELO, <i>Sobre el principio y fundamento</i> .....	67
A. DÍAZ TORTAJADA, <i>La condición del hombre en el mundo actual</i> .....	81
LIBROS .....	99

---

---

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XVIII



Fasc. 1

ENERO-ABRIL

1983

## SUMARIO

ARTÍCULOS	Págs.
P. LANGA, <i>Análisis agustiniano de «crescite et multiplicamini» (Gen 1,28)</i> .....	3
S. GUIJARRO, « <i>El signo de Jonás</i> » .....	39
A. LÓPEZ QUINTAS, <i>La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis</i> .....	51
TEXTOS Y GLOSAS	
L. CILLERUELO, <i>Sobre el principio y fundamento</i> .....	67
A. DÍAZ TORTAJADA, <i>La condición del hombre en el mundo actual</i> .....	81
LIBROS .....	99

**DIRECTOR:** Zacarías Herrero Bravo  
**SUBDIRECTOR Y SECRETARIO:** Domingo Natal Álvarez  
**ADMINISTRADOR:** Constantino Mielgo Fernández

**CONSEJO DE REDACCIÓN:**

Isacio Rodríguez-Rodríguez  
Fernando Campo del Pozo  
Lope Cilleruelo  
Teófilo Aparicio López

**REDACCIÓN-ADMINISTRACIÓN**

Estudio Teológico Agustiniiano  
Paseo de Filipinos, 7  
Teléfonos 22 76 78 y 22 76 79  
VALLADOLID (España)

**SUSCRIPCIÓN:**

España: 900 ptas.

Extranjero: 11 dólares USA

Números sueltos: 300 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA. 423 - 1966

ISSN 0425 - 340 X

Imprime: Ediciones Montecasino - Ctra. Fuentesauco, km. 2 - Zamora

# Análisis agustiniano de «crescite et multiplicamini» (Gen 1,28)

## I

### PATRÍSTICA ANTERIOR A SAN AGUSTÍN

Sabido es que las corrientes antiguas de mayor incidencia en la vida cristiana —gnosticismo, neoplatonismo, encratismo y estoicismo por citar algunas— condicionaron a los autores religiosos en su elaboración filosófico-teológica de la palabra revelada, incluso arrastrando alguna vez, los gnósticos mayormente, hasta una especie de racionalización del misterio. Gen 1,28 plan-

---

\* Las abreviaturas vienen casi todas en el manual S. Schwertner, *IAGAT. International Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*. Walter de Gruyter, Berlin, New York 1974. La versión española de los textos agustinianos suele ser de las *Obras de San Agustín* publicadas en la BAC, que citamos según la numeración general de la serie. Convencionales nuestras son:

- Actes AA.VV., *Actes du Colloque de Chevetogne —22/26 sept. 1969—. Écriture et Culture Philosophique dans la Pensée de Grégoire de Nysse*, Brill, Leiden 1971.
- ATs AA.VV., *Arché e Telos. L'Antropologia di Origine e di Gregorio di Nissa. Analisis storico-religiosa*. Atti del Colloquio Milano, 17-19 maggio 1979. Pubblicati a cura di U. Bianchi con la cooperazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1981.
- BAC 422 *Instituto Patristico Augustinianum. PATROLOGIA III. La Edad de oro de la literatura patristica latina*. BAC 422, Madrid 1981.
- BAug *Bibliothèque Augustinienne*, París.
- DCU AA.VV., *L 'Doppia Creazione' dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, a cura di Ugo Bianchi. Serie Prometeo, Orfeo, Adamo, Edizioni dell'Ateneo/Bizarri, Roma 1978.
- Paola Pisi *Genesis e Phthorá*. Le motivazioni Protologiche della verginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'*enkrateia*. Serie: Prometeo, Orfeo, Adamo, Edizioni dell'Ateneo, s.p.a., Roma 1981.
- SPM AA.VV., *Etica sessuale e matrimonio den cristianesimo delle origini*, a cura di Raniero Cantalamessa, Studia Patristica Mediolanensia 5, Vita e Pensiero, Milano....

tea al respecto uno de los estudios patrísticos más apasionantes. El fin de estas páginas es comprobarlo en san Agustín, mas como sería difícil sin la patrística anterior, se impone entonces el estudio riguroso de patrología comparada.

Ya los primeros capítulos del Génesis tratan de cosmología y antropología generales, y Gen 1,28, antes que fenomenología matrimonial, es antropología pura. Ocurre sin embargo que en antropología topamos pronto con elementos de la constitución física del hombre tal y como ahora es que no pertenecen de modo verosímil a la *physis* humana no ya, digamos, como ésta fue concebida por el primer deseo creador de Dios, pero ni siquiera según quedó luego en el estado de integridad primordial. El problema reside en lo que Dios había incorporado a la actual constitución física del hombre. Puestos así, habrá que averiguar también si tal añadidura fue necesaria o sólo de conveniencia. Finalmente, y una vez adelantado que discurrimos dentro de problemáticas antropológicas, resta advertir de sus dimensiones de protología y escatología. Estos puntos, y más que irán saliendo, exige un análisis teológico de Gen 1,28 <sup>1</sup>.

Del dato bíblico tampoco hay que prescindir. El juicio bíblico-teológico que Gen 1,28 mereció a la patrística preagustiniana y al propio Obispo de Hipona arrojará al final, cabe esperarlo, una idea clarificadora, pero antes, y como inciso introductorio, admítase que en Gen 1,27-28 figura la diversidad sexual como obra con la cual Dios ha querido asegurar la multiplicación de los hombres y de los animales. No se apunta tanto, por consiguiente, al matrimonio como convivencia, cuanto al acoplamiento sexual necesario para la procreación. Ningún legislador del AT se refiere con tales relatos al matrimonio, visto por lo demás como hecho humano, como institución natural que está ahí. Su interés proviene, más bien, de haberles agregado la noticia de la creación y, para lo que nos concierne, de las consecuencias derivadas en orden a interpretar *multiplicamini*. Un repaso a la exégesis patrística de Gen 1,28 pondrá de manifiesto lo difícil que a los Padres se les hizo esta labor, los medios arbitrados para superarla y el panorama teológico abierto con dicho análisis antes y después de san Agustín.

## I. DIVERSAS SENTENCIAS PATRÍSTICAS

Cuando el Obispo de Hipona escribe *De bono coniugali* —es el año 401 <sup>2</sup>— parte de la antropología paradisíaca y con esa bipolar magnitud o su-

1. Cf. U. Bianchi, ATs 9-28; Id., DCU 3-21.83-115; Id., en: *Origeniana II*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1980, 33-56.

2. Cf. *Retract.* II, 25 (PL 32,640, CASEL 36,161); *De Gen, ad lit.* IX, 7,12 (PL 34,397,

parrealidad típica del hombre agustiniano: bendición divina y pecado de los protoparentes <sup>3</sup>. Para san Agustín esta caída fue siempre el diapasón con el que timbrar la variada gama cromática de los problemas teológicos, Lo demuestra bien aquí al distinguir entre lo que somos y lo que pudimos ser; entre el matrimonio factual y el hipotético (sin prevaricación por medio); entre un *crescite et multiplicamini* antelapsario y postlapsario. ¿Cómo hubiera sido el *multiplicao*s de no haber pecado el primer hombre? Esta es la cuestión. Esta, la cruz de buena parte de la patristica. También, durante algunos años, de san Agustín.

Bastantes escritores aportaron diferentes hipótesis para resolver el problema. La pregunta quedaba formulada en *hexamerones* y *comentarios* a los primeros libros de la biblia, donde alcanzaba especial relieve un muestrario antropológico digno de posteriores aclaraciones teológicas: creación del cosmos y del hombre, pecado, elevación, propagación, resurrección, cuestiones en suma de cosmogénesis y antropogénesis, de protología y escatología. Era por consiguiente imprescindible e inevitable incluir en libros de tal naturaleza la exégesis de Gen 1,28 <sup>4</sup>. Y como la exégesis fluye condicionada, se quiera o no, por teorías, creencias, mentalidades y formas de pensar de raíz filosófica, misteriosa, hasta religioso-cultural habrá que tener en cuenta tales circunstancias, dado que las interpretaciones patristicas que exponremos son de variado matiz.

Más tarde vendrá ex profeso el Obispo de Hipona, pero adelantemos que todavía por el 401 persiste como problema, en él, la interpretación patristica hasta entonces dada en Gen 1,28. Así lo refiere cuando se pregunta «de dónde hubiera podido provenir la prole de los primeros hombres, que Dios bendijó diciéndoles: *Creced y multiplicaos y henchid los confines de la tierra*, si nuestros primeros padres no hubiesen pecado» <sup>5</sup>. Y a renglón seguido responde así de sugeridor: «Sobre esta cuestión se han pronunciado múltiples y contrapuestas sentencias. Si hubieran de ser contrastadas para deducir cuál de ellas se

---

CSEL 28/1,276); *De sancta virginit.* 1,1 (PL 40,397, CSEL 41,235); *De pecc. mer. remis.* I, 29,57 (PL 44,142), CSEL 60,56); *De bono vid.* 15,19 (PL 40,442, CSEL 41,326); *De pecc. orig.* 34,39 (PL 44,404, CSEL 42,197).

3. Cf. *De bono coniug.* 2,2 (PL 40,373, CSEL 41,188). R. Flórez, *Presencia de la verdad*. Prólogo A. Muñoz Alonso, Madrid 1971, 126.257; V. Grossi, *L'antropologia agostiniana. Note previe*, *Augustinianum* 22 (1982) 457-467.

4. Cf. F.-THONNARD, *La morale conjugale selon saint Augustin*, REAug 15 (1969) 113-131: 115-117. Para la exégesis en los Padres ver el reciente estudio de M. Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi patristica*. Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1981.

5. Cf. *De bono coniug.* 2,2 (BAC 121,43).

conforma más adecuadamente con la verdad de las divinas Escrituras, darían materia de prolija y ardua disputación»<sup>6</sup>.

«Múltiples y contrapuestas sentencias» («Plures... sententiae diversaeque»). A cuáles eran éstas y en qué consistían responde también, y en síntesis, el propio santo. Aduce tres: 1<sup>a</sup>) *Multiplicación real, pero sin comercio de la carne*: «De no haber prevaricado la primera progenie humana, hubiéranse podido engendrar los hijos con cualquier otro arbitrio fuera del comercio carnal»<sup>7</sup>. 2<sup>a</sup>) *Multiplicación mística*: «Quizá sea que en el referido pasaje se quieran expresar muchas otras cosas en un sentido místico y figurado, y haya que interpretar la frase *Henchid la tierra y sometedla a vuestro dominio* de forma que la refiramos a la plenitud y perfección de la vida y del poder, del mismo modo que el *incremento y la multiplicación*, cuando se dice: *Creded y multiplicaos*, pueden entenderse del crecimiento de la inteligencia y de la abundancia de las virtudes»<sup>8</sup>. 3<sup>a</sup>) *Multiplicación real por comercio de la carne, pero sin concupiscencia desordenada*: «Quizá, en fin, a los primeros padres les hubiera sido otorgado en un principio un cuerpo no espiritual, sino animal, a fin de que por el mérito y retribución de su obediencia ese cuerpo fuera tornándose espiritual y digno de conseguir la inmortalidad, no después de la muerte..., sino por aquella transmutación de que habla el Apóstol..., para que entendamos que los cuerpos de aquel primer matrimonio, en su primigenia conformación, fueron creados en un estado de mortalidad ciertamente y, no obstante, de no pecar, no hubieran estado sujetos a la muerte con que el Señor les conminó... hubieran podido subsistir y prolongarse las generaciones por la unión conyugal de esos cuerpos primeramente formados»<sup>9</sup>. Dejemos los pormenores para más adelante. De momento importa saber que san Agustín no revela la paternidad de tales sentencias. Tampoco en *De sancta virginitate* lo hará con las posturas encontradas respecto del matrimonio y la virginidad<sup>10</sup>. Así que lo primero que procede es individuar a los autores ocultos tras el desdibujado y genérico *plures*, y dar con sus raíces. No será difícil entonces conocer los respectivos influjos y nexos religioso-culturales en los

6. Ib., 2,2 (col. 374, p. 188): «Plures enim de hac re sententiae diversaeque exstiterunt; et si examinandum sit, veritati divinarum Scripturarum quaenam earum potissimum congruat, prolixae disputationis negotium est» (BAC 121,43). Ello no quita para que san Agustín, como cualquier cristiano de los primeros tiempos, estuviera convencido de la transformación obrada por Cristo en las cosas, el matrimonio una de ellas. Cf. R.-C. GEREST, *Mistero e problemi del matrimonio nei primi cinque secoli della Chiesa*, SacDot 13 (1968) 19-59: 19ss.

7. *Ibid.* 2,2.

8. *Ibid.* 2,2.

9. *Ibid.* 2,2.

10. Cf. P. LANGA, *Equilibrio agustiniano entre matrimonio y virginidad*, RA 21 (1980) 73-134.

que se apoyan las distintas sentencias patristicas con que san Agustín se tropieza y enuncia, estudia y sigue, o, llegado el caso, corrige y supera.

## II. PRESUPUESTOS MOTIVADORES DE TALES SENTENCIAS

1. *Escuelas de Alejandría y Antioquía.* Alejandría fue la primera y más importante de las dos, el más antiguo centro de ciencias sagradas en la historia del cristianismo. Agrupó a los grandes maestros Clemente, Pierio, Dionisio, Atanasio, Dídimo, Cirilo, y desde luego la figura estelar Orígenes. Pronta a la investigación metafísica del contenido de la fe, de tendencia preferentemente especulativa, intuitiva, mística y, por ello, casi siempre conforme con las elevaciones contemplativas del platonismo. Sin desechar el literal, sus pensadores adoptaron el método alegórico, convencidos como estaban de que el literal era, a menudo, indigno de Dios. Contribuyó a resolver el gran problema de la Iglesia primitiva: la interpretación del AT <sup>11</sup>.

Contrapunto suyo en algunas cosas, vino después la antioquena, inclinada por la realidad, la práctica, la lógica, para lo que no vaciló en admitir un eclecticismo más o menos acusado y cercano al estoicismo. Sus preferencias fueron aristotélicas. Destacan dentro de sus filas Diodoro de Tarso, Teodoro de Ciro, san Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuestia. Sin embargo, conviene precisar: primero, que la antioquena no es, propiamente hablando, escuela, pues nunca se lo propuso a la manera de Alejandría, sede eclesíastica con teología inconfundible y exégesis definida; segundo, que la hermeneútica de los principales antioquenos demuestra que la contraposición exegética entre las dos escuelas, tan arraigada por ahí, resulta inexacta, pues ambas arrancan de la unidad habida entre A y NT, y una y otra comparten asimismo el sentido literal como punto de partida de cualquier exégesis, y luego la trascendencia —en modo alguno sustitución— del literal a otro superior. Difieren en que la exégesis alejandrina propende a dicha trascendencia en tanto que la antioquena, a menudo por reacción antialejandrina, carece de ese fervor <sup>12</sup>. No

11. Cf. A. DE LA BARRE, «Alexandrie» (*École chrétienne d'*), DThC 1, (Paris 1902) 805-824: 812-816; G. BARDY, *Aux origines de l'école d'Alexandrie*, RSR 27 (1937) 65-90; H. RAHNER, *Alexandrinische Schule*, LThK I<sup>2</sup>, 323-25; J. QUASTEN, *Patrología I*, BAC 206, Madrid <sup>2</sup>1968, 317-19; J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, London <sup>4</sup>1968, 69-75; Q. SKRZYPEZAK, *Alejandría, Escuela exegética de*, EBib. I, 306-307.

12. Cf. A. VACCARI, *La «Theoría» nella scuola esegetica d'Antiochia*, Bib. 1 (1920) 3-36; V. EERMONI, «Antioche» (*École théologique d'*), DthC 2 (Paris 1923) 1435-1439; E. AMANN, *Théodore de Mopsueste*, DThC 29 (Paris 1946) 235-279: 248.277; H. DE LUBAC «Thypologie» et «allegorisme», RSR 34 (1947) 180-226; J. GUILLET, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antiochie, conflict ou malentendu?*, RSR 34 (1947) 257-302; J. QUASTEN, *Patrología I*, BAC 206, Madrid



hay duda de que al alegorismo exegético demasiadas veces extremista de los alejandrinos se opuso temperándolo el literalismo de los antioquenos. Esto hay que saberlo, porque en las sentencias subsiguientes, por lo menos al principio, abunda lo alejandrino por más que, andando el tiempo, se deje también sentir lo antioqueno.

2. *A imagen y semejanza de Dios.* Es clásica de tan sabida la diferencia entre los dos relatos genesiácos de la creación del hombre. El Código Sacerdotal (P), de hacia el 500 a.C., con fuerte unidad literal (Gen 1,1.2,4a), precisa la fe del autor sagrado en la creación universal: todo surge del poder creador de la Palabra de Dios que, al sacar de la nada el universo (cielo y tierra), hace otro tanto con el tiempo (los siete días de la semana). El Yahwista (J) en cambio, del siglo X a.C., con sicología envidiable y sorprendente capacidad descriptiva intenta responder de manera extraordinariamente simple a los problemas candentes del hombre y de su historia (Gen 2,7-9.16-25). Para la creación del hombre, leemos en Gen 1,27: *Et creavit hominem ad imaginem suam*, mientras la frase de Gen 2,7 es: *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae.*

El tema central de la antropología de los Padres se reduce al estudio de los términos imagen (*eikon*) y semejanza (*omoiosis*)<sup>13</sup>. Inicialmente se impone distinguir la problemática del Verbo de la de las criaturas en cuanto imagen de Dios. Esta última se apoya en la primera, pero la distinción es fundamental, so pena de confundir cristología y antropología. La vertiente antropológica de la imagen de Dios es rica de contenido: imagen y gracia, imagen y sexo, imagen y caída original, imagen y sus relaciones con la semejanza. Los Padres de los siglos III y IV dependen en este asunto, por cuanto dice a la idea y seguro respecto a vocabulario, principalmente de tres fuentes: bíblica, filosófica y patrística anterior.

En punto a fuentes bíblicas Gen 1,26-27 es básico. Y que pertenezca al

<sup>2</sup>1968, 429s.; H. RAHNER, *Antiochenische Schule*, LThK I<sup>2</sup>, 650-52; Q. SKRZYPEZAK, *Antioquia, Escuela exegética de*, EBib. I, 551s.; J.N.D. KELLY, 75-78; Ch. SCHÄUBLIN, *Untersuchungen zur Methode u. Herkunft der antioch. Schule*, Köln-Bonn 1974; B. DE MARGERIE *Introduction à l'histoire de l'exégèse. I, Les Pères grecs et orientaux*, Paris 1980 188-213. M. SIMONETTI, *Profilo...*, 113-127, cf. *Augustinianum* 22 (1982) 605s.

13. Cf. J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution à la doctrine de la grâce*, Paris 1938; F.W. ELTESTER, *Eikôn im Neuen Testament*, Berlin 1958; J. JERVELL, *Imago Dei. Gen. 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen 1960; J. KIRCHMEYER, *Breque (Église): L'image et la ressemblance*, DSp 6 (1967) 813-822.840-841 (bibli.); VI. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1967, 105-125; P. LAMARCHE, *Image et ressemblance dans l'Écriture Sainte*, DSp 7/2 (1971) 1402-1406; Th. SPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, Roma 1978, 53-83:53-61 (bibl. espec.: 349-350).

Sacerdotal (P) hace presumir en todo él una elaboración teológica <sup>14</sup> entre cuyas finalidades precisas está la de humillar al hombre con objeto de que por ello destaque más la trascendencia de Yavé. Así y todo, Gen 1,26-27 ve en Dios el origen, la naturaleza y la fecundidad del hombre, al tiempo que representa un punto avanzado de la antropología del AT.

Por lo que atañe a las filosóficas, digamos que el tema de la imagen, de la parentela, de la semejanza tiene raíces platónicas y estoicas, es muy probable que dimane de religiones astrales de origen irano-caldeo, y no hay que desdeñar tampoco vestigios del gnosticismo. Los Padres, cierto, afirman lo de la imagen sobre la Escritura, pero desarrollando a la vez materiales valiosos suministrados por la filosofía griega. Platón estudia el mundo invisible usando a menudo la palabra *eikon*, lo mismo que *suggeneia* y *oieikosis*. Es así como él expresa la relación del alma con el mundo divino de las ideas <sup>15</sup>. Su pensamiento está dominado por dos antítesis: espíritu-materia y ser-devenir <sup>16</sup>. La filosofía con empuje durante los dos primeros siglos del cristianismo es ecléctica de lo platónico y estoico. El estoicismo es optimista: colocado en el mundo, el hombre está llamado y ordenado a colaborar con la razón universal. El platonismo, a la inversa, pesimista: la venida del alma a este mundo comprende una caída en el mundo de la materia. Y, en fin, el medio platonismo habla de lo que se ha dado en llamar «tríada platónica». Doctrinas helénicas éstas, después de todo, que, aplicadas a la especulación bíblica, requerirán adaptaciones oportunas y acomodados que, según sean materiales o formales, así redundarán en pesimismo mayor o menor de la teología patristica <sup>17</sup>.

En cuanto a la primera tradición cristiana hay que destacar, por último, que la importancia de Gen 1,26-27 es particularmente relevante en los escritos paulinos <sup>18</sup>. En el NT concurren tres elementos: semejanza, dependencia y ma-

14. Gen 1,26-27 ha de ser comparado con Gen 2,7 para su adecuado entendimiento. La afirmación del relato P. o Sacerdotal (Gen 1,26-27) toma posición tanto contra los teomorfismos de Egipto como frente a las tendencias panteístas de los mitos babilónicos. Y mientras *eikon* tiene sentido concreto de imagen plástica (la imagen erguida, expresión del poder espiritual del hombre), *omoiosis* excluye el antropomorfismo y propone el monoteísmo. Cf. Th. SPIDLÍK, 54.

15. Cf. Tim. 92; Fedón 79; Leyes IV, 716; Rep. IV, 490.

16. Según Platón la realidad en sí es el «mundo del Ser inmutable», que merece el nombre de Dios. El alma (*nous*) es inmortal, pero el contacto con el cuerpo hace que viva con nostalgia del mundo superior. Por otra parte, solamente admite una «unión accidental» entre el alma y el cuerpo. El alma tiende a retornar al mundo de las ideas mediante la purificación y la imitación del mundo astral.

17. La relación modelo-imagen se establece por grados sucesivos: Primer Dios y Demiurgo, Demiurgo y mundo, etc. Sólo el alma, salida del primer Dios, es imagen de Dios. Ciertamente la «tríada» influye en los Padres a la hora de hablar sobre la Trinidad, de ahí que tiendan siempre a un subordinacionismo. Para los puntos sobre los cuales insisten los Padres o precisan de la pertinente adaptación cristiana, cf. Th. SPIDLÍK, 55-61.

18. Cf. A. FEUILLET, *Le Christ, sagesse de Dieu d'après des épîtres pauliniennes*, Paris

nifestación. De ahí que lo trabajen ya los primeros escritores cristianos. Si la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios jamás fue asunto contestado, su *quid* cuenta, por el contrario, con muy rica variedad de opiniones. El estoicismo pesa no poco en Clemente de Alejandría, y sobre idéntico argumento digamos de igual manera que el Pseudobernabé se sitúa dentro del movimiento alejandrino influenciado de Filón. Teófilo de Antioquía, por su parte, interpreta Gen 1,26-27 en clave trinitaria: el Hijo y el Espíritu Santo colaboran a la obra del Padre. La teología antioquena describe el bautismo como un retorno al paraíso. He ahí una de las causas que vinculan al bautismo con el Génesis. La semejanza consiste en la disposición y vocación de todo el hombre a participar de la inmortalidad de Dios. Ahora bien, esta favorable actitud da un poder virtual, pues está sometido el hombre a la prueba de la fidelidad y del progreso. El hombre es un ser intermedio, ni inmortal ni mortal, sino capaz de ambas cosas. En los autores mencionados se empieza a notar ya la diferencia entre la imagen y semejanza. La cuestión sería muy larga de quererla tratar por menudo y, por otra parte, ha de salir, siquiera sea de forma tangencial o indirecta, acompañando a los grandes Padres griegos. Quede aquí, pues, sólo como pura constatación <sup>19</sup>.

3. *La doble creación.* La divergencia entre *creavit* (P) y *formavit* (J) dio pie a lo largo de la patrística, la griega sobre todo, a la corriente de la célebre *doble creación*, con el bagaje de lógicas consecuencias, peculiaridades y enfoques propios. «Típico tema antropológico» al decir de U. Bianchi <sup>20</sup>, la doble creación procede de las antropologías dualistas, la etnología, la misteriosofía y el gnosticismo. Por definición es doble, conforme el protagonismo sea plural o singular. En la primera, Dios, o el gran Demiurgo platónico, efectúa la creación auxiliado de colaboradores —nunca rivales— que le sirven de intermediarios, llámense éstos dioses *gennetoí* del Timeo, *potencias* de Filón, o ángeles de algunas *haireseis* judaicas, y que son los encargados de crear el cuerpo o las partes inferiores del alma, aquello a fin de cuentas de lo que puede surgir el mal. En la segunda, es Dios solo quien lleva a cabo la acción creadora, pero en dos fases y con verdadera contraposición —no sólo distinción— de valores entre el objeto de la primera y el de la segunda. Más aún: entre ambas creacio-

1965. San Pablo usa *eikon* tanto para Cristo como para el hombre. En la predicación apostólica encontramos que el tema de la semejanza aparece en el *kerygma* lo mismo que en la catequesis bautismal (2Cor 3,18; 4,4; Col 1,15).

19. Para un estudio sumario del argumento, con bibliografía y fuentes, cf. Th. SPIDLÍK, 53-83 (bibl. 340-412, espec. 349-350.391).

20. Cf. U. BIANCHI, *La 'doppia creazione' dell'uomo come oggetto di ricerca storico-religiosa*, DCU 1-23: 3.

nes, de una u otra fase para entendernos, puede haber a la par distancia cronológica o simplemente ontológica.

Aquí nos interesa la doble creación de protagonismo singular, con sus matices propios, dualismo comprendido, entendiendo, eso sí, que no se trata del filosófico de tipo tradicional, producto de la oposición trascendencia-inmanencia, o monismo panteístico, sino de los llamados dualismos primitivos, o sea, de la «dottrina dei due principii (*archai*) che —coeterni o no— fondano l'esistenza di ciò che esiste o si manifesta nel mondo»<sup>21</sup>.

Por cuanto a *varón y hembra* concierne, es fácil reparar que mientras el Yahwista incide sobre los derechos de igualdad entre uno y otra, sin mencionar de modo preciso la procreación, el Sacerdotal, por el contrario, silencia este amor recíproco de la pareja para destacar antes que nada la procreación bendecida por Dios. Nótese bien que es en el Sacerdotal donde figura *crescite et multiplicamini* (Gen 1,28)<sup>22</sup>. Varón y hembra, creced y multiplicaos son, pues, temáticas fundamentales de la corporeidad, la cual a su vez lo es de la más amplia y ya mencionada doble creación. He aquí, pues, el campo por donde discurre la exégesis patrística que expondremos, aunque aún falta otro preámbulo:

4. *Raíces religiosas y culturales*. La inclinación inicial de quienes van a comparecer es alegórica, o sea teñida de colorido alejandrino más que nada, extraña por tanto a la mentalidad antropológica de un Ireneo, por ejemplo<sup>23</sup>. Análisis cronológico-temático adelante, sin embargo, se advierte cada vez mejor cómo por la simpatía alegórico-alejandrina se va filtrando poco a poco lo antioqueno. De modo que la multiplicación asexual se propugnará no ya sólo desde un alegorismo más o menos acentuado, sino además, y sobre todo, por razones pastorales, el culto a la virginidad la que más. La depravación contribuye a radicalizar posturas contrarias a la materia, a que se mire la carne, el matrimonio, el sexo con prejuicios de los que tampoco escapa la interpretación de *crescite et multiplicamini*<sup>24</sup>. Unos y otros en todo caso, y esto es de suma importancia, acusan en sus esquemas platonismo y ontología griega.

21. Cf. U. BIANCHI, DCU 6.

22. Cf. R. TREVIANO, *Matrimonio y divorcio en la Sagrada Escritura*, en: AA.VV., *El vínculo matrimonial. ¿Divorcio o indisolubilidad?*, BAC 395, Madrid 1978, 3-59: 7-9; S. AUSIN, *Matrimonio y designio de Dios. Anotaciones exegéticas a Gen 2,4-25*, en: AA.VV., *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y Familia. II Simposio Internacional de Teología*. Universidad de Navarra, Pamplona 1980, 133-148.

23. Para un estudio de esta línea de san Ireneo, cf. A. ORBE, *Antropología de S. Ireneo*, BAC 286, Madrid 1969, 6ss. Para la dimensión exegética del Santo, cf. B. DE MARGERIE, 64-94.

24. El platonismo marcó en Orígenes una huella perceptible a través de numerosos argumentos. Por ejemplo, ese considerar indigna de Dios la creación de un hombre corpóreo antes del

El encratismo de motivaciones ontológicas y protológicas, dicho sea de paso, arraiga en concepciones antropológicas de tipo platónico, es decir en el concepto dualista de la persona humana. Y esto es comprobable en Filón de Alejandría, Orígenes, con buena lista de seguidores. El problema se agrava cuando se recurre a esta dialéctica platónica tipo dualista para expresar categorías inspiradas en la religión mosaica. Es evidente que dentro de un cuadro bíblico, la cuestión del cuerpo viene a constituir con la mencionada dialéctica un elemento nuevo al que distintas posiciones cristianas tratarán de dar solución con diversos enfoques propios de sus respectivas mentalidades, desde el docetismo de los valentinianos a los conceptos encratistas moderados de Orígenes, desde los Capadocios a tantos autores de fechas tardías, incluso posteriores a san Agustín.

Hay que saber, además que la problemática enunciada implica, según la corriente patrística en examen, la doctrina de la doble creación, en la cual la segunda, es a saber, la del hombre con corporeidad densa, pesante, grosera, oscila entre el relato de Gen 2 (hombre modelado) y Gen 3 (el de las túnicas de piel). La primera corresponde a Gen 1,26ss. Lo grave aquí —también lo que interesa— es cuanto de tal diferencia se concluye. Nada menos que esto: la existencia del cuerpo que funciona fisiológicamente, del cuerpo sexuado en otras palabras, del ejercicio de la sexualidad para decirlo más completo, está condicionada por causa del pecado primordial. Sobre tales doctrinas dualistas de línea encratista, platónica y hasta gnóstica grava, pues, la pesada y oscura tesis según la cual el primer pecado del hombre habría determinado estas intervenciones «segundas» de Dios. La sexualidad, así, será negativamente enjuiciada —«condenada»— no por su inexistencia inicial, al menos no sólo por eso, sino antes que nada por considerarla fruto del primer pecado.

También la virginidad de Adán encuentra fundamentos ontológicos y protológicos a lo largo de la tradición patrística, de esa corriente eclesíastica que define el matrimonio como institución postlapsaria y consecuencia de una caída, por más que dicho efecto sea querido, en cuanto previsto, por Dios. Qué duda cabe de que las nupcias reciben también en clave platónica trato positivo. Más común, sin embargo, será lo contrario <sup>25</sup>. Desde el punto de vista de

---

pecado (A. ORBE, 25). Y, por medio de Orígenes, pasó a toda una corriente posterior, a la que se opuso el contrapeso pastoral de los antioqueños, muy dados a la problemática de la virginidad de Adán y, en consecuencia, también contagiados de prejuicios antisexuales. Verlo más o menos acentuado por gran parte de los colaboradores en ATs, DCU y por Paola Pisi.

25. Cf. Paola PISI, 95-100. Y, en general, toda la segunda parte de la obra, titulada: *Le motivazioni protologiche della verginità: Excursus sui Padri contemporanei e predecessori di Gregorio di Nissa*. Ver también Pier F. BEATRICE, *Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo*, SPM 3-68.

estos dualismos parece lógico que la interpretación de: *crescite et multiplicamini* resulte muy difícil por la vía literal. Con habilidad entonces, a través de la exégesis alegórica o desde presupuestos de la virginidad paradisiaca, los Padres y autores antiguos, algunos, aportarán las más curiosas soluciones para resolver el problema del *multiplicao*s antelapsario.

### III. LAS SENTENCIAS PATRÍSTICAS

#### 1) FILÓN DE ALEJANDRÍA (30 a.C.-50 d.C.)

Para bastantes argumentos, el que nos ocupa es uno, constituye la cabeza de puente del platonismo a la patrística. A tres cabría reducir los motivos que le atraen a la lista: exégesis alegórica, doctrina antropológica, e influjo helénico. Vamos a verlo.

1:1. *Exégesis alegórica*. En rigor Filón no es el padre de la exégesis alegórica <sup>26</sup> dado que había sido patrimonio de naturalistas y estoicos <sup>27</sup> y que, como precursores inmediatos, afines casi, la historia registra al filósofo judeoalejandrino Aristóbulo (ca. 170-120 a.C.), de cuya exégesis Clemente de Alejandría se hará eco en *Strom.* V, 14,97, y al Pseudoaristeas (120-90 a.C.) cuando éste escriba a Filóstratos <sup>28</sup>. Filón por otra parte quedaría desdibujado de excluir en él la hermenéutica del judaísmo palestinese, lo mismo rabínica que qumránica <sup>29</sup>. Si es el primero en servirse de ella para la biblia echando

26. Para la exégesis alegórica en Filón, cf. E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1925, 37-66; E. STEIN, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria* (BZAW 51), Giessen 1929; H.A. WOLFSON, *Philo*, Cambridge/Massachusetts 1948, vol. 2, 115-138; D. DANIELOU, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958, 119-142; J. PEPIN, *Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon*, en: AA.VV., *Philon d'Alexandrie*, Paris 1967, 131-150; P. BOYAWCE, *Écho des exégèses de la mythologie grecque chez Philon*, en: *Philon d'Alexandrie*, 169-186; I. CHRISTIANSEN, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandria*, Tübingen 1969; G. DELLING, *Wunder-Allegorie-Mythus bei Philon von Alexandria*, en: AA.VV., *Studien zum Neuen Testament und zum Hellenistischen Judentum*, Göttingen 1970, 72-129; A. MADDALENA, *Filone alessandrino*, Milano 1970, 9-20; B. DE MARGERIE, 12-22.

27. Los naturalistas con el fin de quedar respaldados por Homero (Ilíada y Odisea) en la defensa de las teorías filosóficas del origen cósmico. Los de la Stoa, para conciliar desde Homero también sus irreverentes asertos de los dioses. la obra de Heráclito, filósofo estoico del siglo I a.C., con su frecuente interpretación alegórica de Homero, suministra abundante luz al método alegórico del estoicismo (Heráclito, *Allegor. Homeric*, éd. F. Buffière, Paris 1962).

28. Cf. la éd. de A. Peletier, SCh 89 (Paris 1962) parágr. 144-171. Por otra parte, las mismas obras filonianas reflejan claro el profundo conocimiento de su autor acerca de las corrientes filosóficas del tiempo, el platonismo de manera especial.

29. Los dos centros de instrucción religiosa en el judaísmo rabínico eran la escuela y la sina-

mano de principios filosóficos griegos. Dicha exégesis discurría por aquellas fechas estrechamente unida a las teorías místicas de los neopitagóricos, de los órficos, y de los sacerdotes egipcianos. Los primeros en utilizarla habían de ser los judíos más cercanos a la civilización de la Hélade. Filón integraba el grupo y sus ideas ganaron la Escuela Alejandrina, donde la alegoría cobró significación histórica<sup>30</sup>. Ciertamente que la suya fue cultura judaica más que griega<sup>31</sup>, pero justo es reconocer también con Bréhier que las causas de la transformación del espíritu griego, para nuestro judeoalejandrino, lejos de acudir a su indiscutible judaísmo, hay que situarlas más bien en el ambiente de Alejandría, de suerte que «c'est là, sous influences multiples et obscures, que s'est accomplie cette fusion entre philosophie et révélation d'où est sorti le philonisme»<sup>32</sup>.

1:2. *Doctrina antropológica*. Las cuestiones de protología y escatología necesitan de la corporeidad para su adecuado enfoque antropológico. Así lo entendió nuestro autor, que hubo de enfrentarse a un dogmatismo ateo de resonancias peripatéticas y epicureístas, entonces dominante, desde el escepticismo griego de años atrás<sup>33</sup>, aunque por brillo fue siempre platónico. De hecho, cuando describe la formación del mundo recurre a fórmulas platónicas, y más aún estoicas<sup>34</sup>.

Los relatos genesiacos de la creación del hombre no son, a su entender, maneras diferentes de referir un mismo hecho, sino pasajes que miran a dos creaciones distintas<sup>35</sup>. Creado a imagen y semejanza de Dios —*kat'eikona Theou kai kat'omoíoin* (Gen 1,26)— está bien dicho —precisa— en cuanto

---

goga. Una y otra usaban la exégesis midrásica, en la escuela (explicación de las partes históricas de la Torah) denominada *Midrás halákico*, mientras en la sinagoga (explicación de las partes históricas y éticas del AT), *Midrás aggádico*. Para los métodos hermenéuticos de la exégesis midrásica (literal, dialéctico, filológico, alegórico), cf. J. BONSIRVEN, *Exégèse Rabbínique et Exégèse Paulinienne*, Paris 1939, 83-115; E. STEIN, *Philo und der Midrasch. Philos Schildernug der Gestalten des Pentateuch verglichen mit der des Midrasch* (VZAW 57), Giessen 1931. La exégesis qumránica acaba a menudo en un alegorismo subjetivo y arbitrario: cf. S.H. HOO, *Symbolism in the Dead Sea Scrolls*, StEv 1 (TU 73), Berlin 1959, 600-612.

30. Cf. G. BARDY, *Philon le Juif*, DThC 23 (Paris 1933) 1439-1456; 1444-1448; E. BRÉHIER, 61.

31. Además de que Filón conocía el platonismo, adviértase que cuando en Palestina aparece el movimiento cristiano, Alejandría ha sido y continúa siendo importante centro de la comunidad judaica. El Pseudoaristeas deja asimismo claro que hacia los ss. III-II a.C., el estudio de la Escritura tenía ya un puesto de mucho relieve.

32. Cf. E. BRÉHIER, 317.

33. Cf. E. BRÉHIER, 84-114.207-225.

34. Cf. E. BRÉHIER, 78-82.

35. Que Filón comente el Génesis en *Leg.* sólo a partir del c. 2 ha dado pie a suponer otro comentario alegórico del c. 1, paralelo al *Opif.*, hoy perdido. La suposición cuenta con impugnadores (L. COHN, *Die Werke Philos von Alexandria*, III, Teil, Breslau 1919, 9) y defensores (E.

que nadie ha surgido de la tierra que se asemeje más a Dios que el hombre; pero que tampoco se interprete esta semejanza a través del cuerpo, porque ni Dios tiene figura humana ni el cuerpo humano forma de Dios <sup>36</sup>. Distingue al hombre celeste (*ouránios*) del terrestre (*géinos*), al de la primera del de la segunda creación, entre el ideal que Dios hizo (*epóiesen*) y el terrestre por Dios formado (*éplasen*) <sup>37</sup>, ajeno aquí al celeste-terrestre o interior-exterior de san Pablo <sup>38</sup>. A dar este paso se arriesgará posteriormente Orígenes <sup>39</sup>. Correspondiendo a la doble creación del hombre, plenamente admitida, aparecen el cuerpo celeste y el cuerpo terrestre <sup>40</sup>. Filón describe el terrestre con imágenes platónicas: templo, prisión, cadáver, tumba, en nada similar a Dios por la razón apuntada y distinto, además, del *anthropos* intelectual de la primera creación, incorpóreo él, incorruptible, ni varón ni hembra, dotado a lo sumo de cuerpo etéreo, luminoso, espiritual, pero al estilo gnóstico no paulino <sup>41</sup>.

Así las cosas, resulta difícilísimo compaginar con la economía redentiva

---

BRÉHIER, pp. I-IV). Cf. F. PETIT, *L'ancienne version latine des questions sur la Genèse de Philon d'Alexandrie*, I, Berlin 1973, pp. VII. 1ss.

36. Cf. *Opif.* 69; *Confs.* 41.147. Al respecto cf. A. SLOMKOWSKI, *L'état primitif de l'homme dans la Tradition de l'église avant Augustin*, Paris 1928, 11-16; A. HAMMAN, *L'enseignement patristique sur la création*, *RevSR* 42 (1968) 1-23; 97-122: 105-108; J. DANÉLOU, *Philon d'Alexandrie*, 173; Paola PISI, 182-194 (con bibl.).

37. Cf. *Leg.* I, 31-42; *Opif.* 76.134. para las dificultades de la antropología filoniana y juicios críticos acerca del *Opif.* cf. R. ARNALDEZ, «*Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*». *Introduction Generale*. «*De opoficio mundi*», I, Paris 1961, 17-112: 17ss.; A. ORBE, 8ss. Cf. también a A.M. MAZZANTI, *L'aggettivo «methórios» e la doppia creazione dell'uomo in filone di Laessandria*, en: DCU 25-42; R.A. BAER, *Philo's Use of the Categories Male and Female*, London 1970, 65.20-34; G. REALE, *Filone di Alessandria, La creazione del mondo. Le allegorie delle leggi*, Milano 1978, 51; Paola PISI, 182-185.

38. En 1Cor 15,47 —donde el Apóstol diferencia a un primer hombre (*ó prótos ánthropos*) hecho de la tierra, terreno, de un segundo hombre (*ó déuterós ánthropos*) proveniente del cielo (*éx ouranoú*)— Pablo sitúa como punto de apoyo el hecho todo de la resurrección de Cristo. Filón en cambio se mueve, más bien, en el terreno de las dos creaciones genesíacas. Tampoco tiene que ver aquí con la línea paulina de 2Cor 4,16.

39. «La doble creación filoniana pasó en buena parte a Orígenes, donde revistió elementos singularmente paulinos —escribe el P. Orbe—. El binomio de hombres *ideal* y *corpóreo* —prosigue— convirtióse en el hombre *interior* y *exterior*. Era *obvio* explicar a Moisés por Pablo. Orígenes perfiló más decididamente el contraste *factus-plasmatus*, amontonando sobre el primero las cualidades platónicas del intelecto (*noús*) y las paulinas del *espiritual* (*pneumatikós*), *celeste* (*epouránios*), *nuevo* (*kainós*); y sobre el segundo, las categorías comunes al hombre *sensible* (*aísthétós*) y *material* del platonismo y al *animal* (*fúxikós*), *terreno* (*Xoikós*, *géinos*), *viejo* (*palaiós*)... del Apóstol» (A. Orbe, 10).

40. Cf. G.S. GASPARRO, *Doppia creazione e peccato di Adamo nel «Peri Archon» di Origene: Fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana*, DCU 43-82: not. 23.63; Paola PISI, 182-183: not. 36. Cf. de Filón, *Her.* 68.58.155; *Spec.* I, 340; *Praem.* 62; *Somn.* I, 139; *Deus*, 150; *Leg.* I, 108.

41. Cf. *Opif.* 69; *Somn.* I, 30; *Leg.* III, 161.162.168.179. Ver asimismo H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, 55; A. ORBE, 9.



puntos tan importantes como materia, cuerpo, nutrición, sexualidad. Es cierto que Filón no se pronuncia de manera expresa sobre la hipotética modalidad del *multiplicamini*, con todo, y atendiendo el contexto, parece lógico suponerle inclinado hacia la multiplicación mística o figurada <sup>42</sup>. Da la sensación de aludirla en *De opificio mundi* cuando se refiere al poder absoluto por Dios puesto en la tierra con vistas a una misteriosa proliferación, sin necesidad de recurrir a los seres creados ya que para Dios todo es posible (*pánta gàr Theó dynatá*) <sup>43</sup>. O al escribir: «los frutos no sólo servían de alimento para los seres vivientes, sino que eran también medios para la eterna reproducción de seres semejantes a ellos... Dios, de hecho, quiso que la naturaleza se prolongase, volviendo inmortales los «genes» y haciéndolos partícipes de la eternidad» <sup>44</sup>.

De no menor importancia que la sexualidad es la virginidad. Por las páginas del *De opificio mundi* el primer pecado se antoja una falta de concupiscencia sexual. La virginidad de Adán, antes de la caída y de la creación de la mujer, no es sólo para nuestro Judeoalejandrino pura constatación bíblica, también aspecto significativo de la integridad de los orígenes. Y si tocante al argumento de la generación espiritual, tan difundido por la espiritualidad de occidente, se le discute la paternidad sólo será desde cierta perspectiva. Ocurre que Filón conecta la generación espiritual no ya con la contemplación a la manera de Platón, sino además con la práctica de la virginidad, que es lo original suyo. Debe quedar claro, en fin, que la doctrina filoniana adolece de un dualismo más o menos intenso, según temas y exégesis <sup>45</sup>.

1:3. *Influjo helenístico*. Su antropología debe mucho a la ontología platónica, en la que existe detectable un vínculo de las nupcias con la mortalidad. Como remedios de la mortalidad, el matrimonio y el sexo ejercen un papel positivo, por supuesto, pero no por ligados al plan de caída del hombre. Según Platón el sexo aparece mediante segunda intervención divina, después del pecado de algunos hombres que, al vivir en la injusticia, son condenados a nacer en la segunda generación con cuerpo femenino. De igual manera a juicio de Plotino existe un elemento de caída en la sexualidad. Platón, por tanto, llega a Filón con estos argumentos típicos del helenismo.

Que el Judeoalejandrino influyó en la patrística es cosa segura. Lo arduo

42. Cf. Paola PISI, 129, not. 23.

43. Cf. *Opif.* 46.

44. Cf. *Opif.* 136. Ver Paola PISI, 184.

45. Que la idea de la generación espiritual sea original de Filón, o en todo caso derivada de una fuente desconocida llegada a nosotros y conocida por vez primera gracias al Judeoalejandrino lo propugna A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Etudes Bibliques, 4 vols., Paris 1944, IV, 224. Paola Pisi, por el contrario, sostiene que tal idea filoniana tiene su raíz en el Simposio platónico (Platón, *Symp.*, 212 AB). Cf. Paola PISI, 186-19: 191.

es dar con la intensidad. El estoicismo y el platonismo se filtran hasta los Padres de la Iglesia a través suyo <sup>46</sup>. Y no se hace difícil ni mucho menos encontrar rastros filonianos en el Pseudobernabé, Justino y el Pseudojustino. Pero donde hay que hacer menor esfuerzo para descubrir sus huellas es en los iniciadores y maestros de la Escuela Alejandrina, y merced por supuesto a la exégesis. Sobre nuestra materia él fue, valga insistir, punto decisivo de paso al ambiente cristiano de temáticas como la sexualidad y la virginidad. Ya él reduce el ejercicio de la sexualidad a la parte baja del hombre y a la vida de caída como consecuencia del principio del placer, y no vacila en considerar la superior, es decir la imagen de Dios, extraña a todo aquello que se refiera o tenga que ver con la sexualidad y la reproducción. Él, por último, relaciona de la manera ya dicha virginidad y generación espiritual. De donde cabe inferir que la corriente alegórica de los autores que propugnan la interpretación mística de *crescite et multiplicamini* arranca de su doctrina. Y apurando un poco diríase que del enigmático *De opificio mundi*, 46 <sup>47</sup>. Orígenes será el eslabón siguiente de la cadena.

## 2. ORÍGENES (185-254)

Por difícil tal vez, la suya es una exégesis que demasiadas veces los autores contemplan con el prisma unilateral del alegorismo, cuando la realidad impone saberla de mayores vuelos <sup>48</sup>. Aquí en todo caso viene por exégeta alegórico filoniano y por su antropología modernamente encratita y platonizada.

2:1. *Orígenes y Filón*. Daniélou sostiene que Orígenes llegó a un conocimiento directo de la obra filoniana y que la influencia del Judeoalejandrino

46. Cf. P. HEINISCH, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese* (Alttestamentliche Abhandlungen I,1-2), Münster I. Westf. 1908; R. ARNOU, *Platonisme des Pères*, DThC 24 (Paris 1935) 2289s.; G. BARDY, 1443.

47. Cf. Paola PISI, 201.

48. Sobre exégesis origeniana, cf. C. SIEDFGRIED, *Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments*, Jena 1875; F. PRAT, *Origène, le théologien et l'exégète. La pensée chrétienne*. Paris 1907; J. GUILLET, 252-302; H. DE LUBAC, 180-226; Id., *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950; J. DANIELOU, *L'unité des deux Testaments dans l'oeuvre d'Origène*, RSR 35 (1948) 27-56; Id., *Origène comme exégète de la Bible*, StPatr I (TU 63), Berlin 1957, 280-290; J.M.C. CUESTA, *Orígenes intérprete de la S. Escritura*, Burgos 1956; J. PEPIN, *A Propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie*, StPatr I (TU 63), Berlin 1957, 395-413; C. HANSON, *Allegory and Event: A Study of the sources and significance of Origen's Interpretation of the Bible*, London 1958; J.D. WILKINSON, *A Defense of Origenist Allegory*, Stpatr VI (TU 81), Berlin 1962, 264-268; H. CROUZEL, *La distinction de la «typologie» et de «l'allégorie»*, BLE 65 (1964) 161-174; Id., *Pourquoi refuse-t-il parfois le sens littéral dans ses Homélies sur l'Hexateuque?*, BLE 70 (1969) 241-263; M. HARL, *Origène et la sémantique du langage biblique*, VigChr 26 (1972) 161-187; B. DE MARGERIE, 113-136.

fue en su obra considerable <sup>49</sup>. «Si c'est à Philon qu'Origène doit d'avoir compris que le sens littéral n'est pas toujours propre, mais parfois figuré —escribe B. de Margerie— c'est en forçant quelque peu Philon qu'il exprime l'idée que *tous les passages de l'Écriture ont aussi un sens figuré*» <sup>50</sup>. Entre los principios de exégesis filoniana seguidos destaca el espiritual <sup>51</sup> y la necesidad de buscar dentro de la biblia una alegoría de la moral de costumbres, de la vida. Existen otros, pero basten éstos por ser los que más cerca conciernen. A fuer de explícitos, el segundo recurre por las homilias del Génesis. Por más que el esquema origeniano de la doble creación refleje concomitancias con el filoniano, sus desigualdades son palmarias. Orígenes, por ejemplo, supera la visual filoniana cuando proyecta la distinción entre el hombre de Gen 1,26 y el de Gen 2,7 a un escenario de dimensión cósmica. A ejemplo de Filón y distanciándose de autores cristianos anteriores o contemporáneos, rehúsa admitir, además, que la condición del *eikon* pueda referirse al cuerpo del hombre o en todo caso al conjunto de sus componentes; sólo cabe entenderlo de la inteligencia <sup>52</sup>.

2:2. *Antropología origeniana*. Continuadora de algunos elementos filosóficos ajenos <sup>53</sup>, ya está dicho, su doctrina del cuerpo resplandece de ideas propias, bien sobre la doble creación, bien al pretender desmitologizar la Escritura <sup>54</sup>. Al comentar Gen 1,26 despega del sentido literal (*secundum spiritalem intelligentiam*) <sup>55</sup>. Esto lo confirma el uso *in crescendo* del verbo *hacer*: hizo primero el cielo y la tierra (Gen 1,1), después los grandes astros (Gen

49. Cf. J. DANIELOU, *Origène*, Paris 1948, 179-190. Para el influjo de Filón en Orígenes, cf. C. SIEGFRIED, 351-362; M. SIMONETTI, *Intr.*, en: *Origène. I Principi*, Torino 1968, 56-77. Las mismas citas origenistas lo corroboran. Ver una edición crítica de éstas en F.C. CONYBEARE, *Philo about to contemplative Life*, Oxford 1895, 229s.

50. Cf. B. DE MARGERIE, 129.

51. Cf. *De princ.* IV, 2,9 (GGS V, 308ss.); IV, 3,5, p. 331; IV, 3,1; IV, 3,3; *In Matth. tom. XIV*, 16 (GGS X, 321-323). Cf. J. DANIELOU, *Origène*, 182; R. CADIOU, *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du troisième siècle. Études de Théologie historique*, Paris 1935, 51.

52. Cf. G.S. GASPARRO, DCU, 49.57.

53. La de Orígenes, como la de Plutarco, platónicos y pitagóricos, es antropología prevalentemente ecléctica, lo que no quita para que a la hipótesis filosófica de la materia increada, Orígenes oponga ya la fórmula teológica de la creación *ex nihilo* (*ekx ouk ónton tà ónta epoíeses*). Ver F. PRAT, 68s. y respecto a la filosofía en Orígenes H. CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Paris 1962.

54. Cf. H. DE LUBAC, *Origène. Homélie sur la Genèse*, Sch 7 (Paris 1944) (-62; A. SLOMKOWSKI, 51-57; J. DANIELOU, *Origène comme exégète de la Bible*, 284; F. PRAT, 133-139; R. CADIOU, 80; J. DUPUIS, «*L'Esprit de l'homme*». *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Paris 1967.

55. Otras veces escribe «*secundum spiritalem intellectum*», «*secundum firmamentum... mentis nostrae*», «*per allegoriam figurae*», o simplemente «*per allegoriam*». Expresiones similares abundan a lo largo de *In Gen. hom.* I, 13.14.15.16.17 (GCS VI, 15-22).

1,16) y, rematándolo todo, al hombre (Gen 1,26) a imagen suya. Del *a imagen de Dios* desprende Orígenes un hombre interior, invisible, incorpóreo, incorruptible, inmortal <sup>56</sup>. ¡Lástima que de la versión origeniana del «J» queden sólo fragmentos! Hubiera interesado conocerla completa. De cualquier forma, basta lo que resta para vislumbrar que el acento recae sobre el hombre *plasmado* y cómo predomina el sentido alegórico.

Orígenes prosigue la línea filoniana de la doble creación: dos hombres «superpuestos», el primero hecho (*poieîn*) a imagen de Dios (Gen 1,26); el segundo, *modelado* (*pláttein*) del limo (Gen 2,7); ideal y corpóreo <sup>57</sup>. Introduce en el esquema, sin embargo, varias novedades. La primera, convertir el binomio *ideal-corpóreo* en *interior-exterior* de san Pablo. La segunda, interponer el pecado entre ambas creaciones, de suerte que a la del hombre esencial o *anthropos* inocente e indiferenciado seguiría, a consecuencia de una infracción, la del hombre pecador y diferenciado por el cuerpo. La corporeidad pesante y corruptible se origina, siendo así, por causa del primer pecado, del cual el diablo es príncipe y principio (*archè*) <sup>58</sup>. Satán constituye, por consiguiente, otra desigualdad. No es superfluo advertir de la convivencia de dos esquemas, el cosmológico, donde la transgresión queda expuesta como circunstancia determinante del paso de los seres racionales del inicial estado de beatitud al de culpa, y el exegético, frecuente en las homilias, que supone la oposición paraíso-mundo, así como interpretar el episodio de la falta de Adán en cuanto figura de la caída de las criaturas intelectuales en la existencia precósmica <sup>59</sup>.

«El bautismo a que sometió Orígenes la doctrina filoniana de la doble creación —concluye el P. Orbe— tuvo dos consecuencias gravísimas: una, en la antropología sobrenatural, y otra, en la angeología <sup>60</sup>. Porque si el *anthro-*

56. Cf. *In Gen. hom.* I, 13 (GCS VI, 15). Una vez más, los innegables rastros platónicos, a través de los cuales asoma Filón con todo su contexto interpretativo de Gen 1,26s (cf. Opif. 69).

57. Cf. *In Jerm. hom.* I, 10 (GCS III, 8s); *In Gen. hom.* I, 13 (GCS VI, 15); *In Matth. tom.* XIV, 16 (GCS X, 321s); *In Rom.* II, 13 (PG 14,913A); *In Cant. Cantic. prol.* (GCS VIII, 63). En torno al tema de las dos creaciones en Orígenes, cf. G. BÜRKE, *Des Origenes Lehre vom Urstand des Menschen*, ZKTh 72 (1950) 28-33. Sobre Gen 2,7 cf. M. SIMONETTI, *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di «Genesi» 2,7 e 3,21*, *Aevum* 36 (1962) 370s; A. ORBE, 8-13; H. CROUZEL, *Théologie de l'image*, 148s; A. HAMMAN, 101-104; Id., *L'anthropologie d'Origène: de l'archè au telos*, en: ATs 36-50; U. BIANCHI, *Addendum I. Origene, Gregorio di Nissa e il platonismo*, en: DCU 99-102.

58. Cf. *In Joan.* XX, 22 (20) (GCS IV, 355); *In Jerem. hom.* II, 1 (GCS III, 17); *In Luc. hom.* XXXIX (GCS IX, 219). Ver también a J. SCHERER, *Entretien d'Origène avec Héraclide*, Sch 67 (Paris 1960) 88. Orígenes llama algunas veces «el terrestre» (ó *Xoikòz*) a Satán, por oposición al celeste (ó *epouránios*), Cristo (*outéstin ó Xristos*), que vino a restaurar esa imagen de Dios que estaba deteriorada: cf. *In Matth. tom.* XV, 18 (GCS X, 402).

59. Cf. G.S. GASPARRO, en: DCU 67s.49.57.

60. Cf. A. ORBE, 10.

pos de Gen 1,26s coincide con el hombre interior de 2Cor 4,16 se abre entonces la perspectiva de un mundo antropológico, con economía propia de Salud, «preliminar a la creación sensible, e independiente de la toda dispensación carnal»<sup>61</sup>. Y si el hombre *plasmado* de Gen 2,7 coincide con el corpóreo, corruptible, mortal y exterior de san Pablo, conocidas las circunstancias de su aparición (después del pecado), «se impone una antropología sobrenatural *aditicia*, con una serie de misterios, tales como la encarnación (pasión, muerte y resurrección de Cristo) y la resurrección de la carne, ajenos a la perspectiva inicial»<sup>62</sup>. Lo específico del hombre, según esta herencia platónica que de Filón pasa de la forma antedicha (novedades) a Orígenes y de éste a Hilario, Ambrosio y toda una lista no pequeña, viene entonces a ser el alma. La teología de san Ireneo a propósito de este argumento, lo hemos anticipado arriba, prefirió centrarse sobre el hombre plasmado<sup>63</sup>.

Las consecuencias afectaron también, como es obvio, al análisis origeniano —alegórico sin duda— de *crescite et multiplicamini*. Por de pronto Orígenes precisa en *In Mathh. tom. XIV*, 16-17 que el sexo no aparece en cada uno de los relatos con idénticos términos, pues si para la primera creación *varón y hembra* son los vocablos escritos, en la segunda son *hombre y mujer*, con la añadidura de que la mujer no figura más que en el segundo capítulo. Pero no queda aquí la cosa. Vuelve a la carga con la primera homilía sobre el Génesis. Explicar literalmente *crescite et multiplicamini*, o *masculus et femina* se le hace árido, esto es indudable. De ahí su recurso a la alegoría, que le permite interpretar *varón y hembra* a través de los elementos constitutivos del hombre interior, el cual *ex spiritu et anima constat*. Las homilias origenianas del Génesis ofrecen, pues, un análisis literal de *varón y hembra*: con tales palabras o bien Dios predice a Adán la futura creación de Eva para hacer creíble la bendición *crescite et multiplicamini* saliendo así al paso de posibles objeciones, o bien da a entender que Dios habría creado todo por cópulas (el cielo y la tierra, el sol y la luna, etc.)<sup>64</sup>. Pero también afronta y trabaja dichos vocablos con la exégesis alegórica refiriéndolos al espíritu y al alma. En el referido comentario a san Mateo la creación *varón-hembra* es entendida como figura de la unión de Cristo con la Iglesia. Y desde el Cantar de los Cantares distingue la creación de Gen 1,27 de la de Gen 2,7 para concluir que sólo el hombre plasmado (Gen 2,7) conoce el amor sexual<sup>65</sup>.

61. Cf. A. ORBE, 10-13; H. CROUZEL, *Théologie de l'image*, 148ss.

62. Cf. A. ORBE, 10-13; M. SIMONETTI, *Intr.*, en: *Origène. I. Principi*, 64-69.

63. Cf. A. ORBE, 12ss. 25; O. ALBERTI, *Problemi di origine in S. Ireneo*, *Divinitas* 11 (1967) 95-116:102ss.

64. Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image*, 152-153.

65. Cf. *In Gen. hom.* I, 15 (GCS VI, 19). Ver también Paola Pisi, 129.

*Masculus et femina* —prosigue— pueden engendrar con tal que el alma acate sumisa al espíritu: *si concordiam inter se habeant et consensum, convenientia inter se ipsa crescunt vel cogitationes utiles* <sup>66</sup>. De lo contrario, *neque crescere, neque multiplicari legitime dicitur* <sup>67</sup>. La alegoría es evidente, y muy marcada. Con los alimentos del paraíso pasa igual: si la letra apunta a la nutrición, la alegoría verá en ellos los afectos carnales, nunca el cuerpo, ya que valdría tanto como pensar a Dios corporalmente, lo que es impío <sup>68</sup>.

Concluyendo, el *crescite et multiplicamini*, origenianamente entendido, descansa sobre la interpretación espiritualizante-mística, a la que empujan, desde una parte la exégesis alegórica, de otra puede que sobre todo prejuicios más o menos platónicos y desde luego un encratismo atenuado. Con la necesaria excepción de las novedades ya conocidas, se ve que Orígenes continúa a la par que transmite la corriente filoniana.

### 3. SAN ATANASIO (ca. 295-373)

Preocupado de predicar sencillo, como buen pastor de almas, antes que de subidas disquisiciones, san Atanasio denuncia los efectos del pecado en la imagen de Dios: las argucias diabólicas fueron la causa de que el hombre olvidara su imagen divina, su poder de contemplación, su *kat'eikóna* precipitándose hacia la actual condición natural: *eis tò katà físin* <sup>69</sup>. A Orígenes lo asimila, y le profesará gran simpatía, bien que exenta de servidumbre, lo que hace que ni establezca distinción entre imagen y semejanza ni tampoco le importe <sup>70</sup>, lo cual tampoco significa que en el estudio de la imagen se incline por Ireneo. Prefiere a los alejandrinos. Y gusta de ver al hombre en cuanto imagen divina (*kat'eikóna*), inmune de gravedad, espiritual, puro <sup>71</sup>.

66. Cf. *In Gen. hom.* I, 15.

67. Cf. *In Gen. hom.* I, 15 (GCS VI, 19): «Masculus spiritus dicitur, femina anima potest nuncupari. Haec si concordiam inter se habeant et consensum, convenientia inter se ipsa crescunt et multiplicantur, generantque filios sensus bonos, et intellectus vel cogitationes utiles, per quae repleant terram... Jan vero si anima coniuncta spiritui, atque eius, ut ita dicam, coniugio copulata, declinet aliquando ad corporeas voluptates, sensumque suum in delectationibus carnalibus inclinet... aliquando vero vitiis carnalibus cedat, talis anima, velut adulterio corporis maculata, neque crescere, neque multiplicari legitime dicitur, quoniam quidem filios adulterorum imperfectos Scriptura designat». El texto completo es, pues, bien significativo. Ver también I, 14.16. En *Leg. II*, 5 Filón interpreta a la mujer = la sensación y las pasiones.

68. Cf. *In Gen. hom.* I, 13 (GCS VI, 15); *De princ. praef.* 8; I, 1-5 (GCS V, 14-20).

69. Cf. *Orat. III cont. Arian.* 38 (PG 26,405B); *De Incarnat.* 4 (PG 25,104B); *Cont. Gentes*, 34 (PG 25,68D); 2, col. 5C; 41, col. 84B; 8, col. 16D; *De Incarnat.* 3 (PG 25,191B); 11,12,13. Cf. B. DE MARGERIE, 137-164.

70. Sobre la imagen de Dios según san Atanasio, cf. R. BERNARD, *L'imagen de Dieu d'après saint Athanase*, Paris 1952, espec. 12,25ss.39ss.

71. Cf. *Cont. Gentes*, 2.3.34 (PG 25,5C-8D.68D); *De Incarnat.* 43.11 (PG 25, 172BC.116B); R. BERNARD, 29, not. 4.

Qué opina del *creced y multiplicaos* no lo dice expresa y claramente. De atenernos a su línea preferida, habría que responder con la interpretación alegórica. A ello conduce su comentario al salmo 50: *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum*, de donde hace salir que el matrimonio no entraba en los fines iniciales de Dios al crear al hombre, sino que vino luego, una vez cometido el pecado: «El fin principal de Dios (*Ἐπειὲ ὁ προεγοῦμενος σκοπὸς τοῦ Θεοῦ...*) era que nosotros existiéramos sin matrimonio y sin corrupción, pero la transgresión del mandamiento introdujo el matrimonio»<sup>72</sup>. Esta valoración crítica la respalda el saber a san Atanasio en tales circunstancias tributario del platonismo. O sea, que el matrimonio según el campeón de la ortodoxia antiarriana es efecto del primer pecado<sup>73</sup>.

#### 4. ENTRE SAN BASILIO EL GRANDE Y BASILIO DE ANCIRA

Urge decir del primero que comparece debido sólo a la dudosa paternidad de algunas obras menesterosas de atención. Literatura exegética en mano, precisemos que sus homilias del *Hexamerón*, de un Basilio maduro ya, quedan interrumpidas en el día 5, con lo que la obra, inconclusa, para nada puede mencionar la creación del hombre, lo que aquí perseguimos. Luego resulta, además, que el comentario fluye por un sentido literal y con frecuente censura a los abusos alegóricos<sup>74</sup>. Por último, hay serias dudas de que los escritos con cierto espiritualismo paradisiaco pertenezcan a san Basilio, y la crítica moderna atribuye sin titubeos el *De virginitate*, muy de nuestro caso, a otro autor, que es Basilio de Ancira<sup>75</sup>.

72. Cf. *Expos. in Psalm. 50,7* (PG 27,240CD). M. ALEXANDRE, en: ATS 145, not. 119.

73. Cf. San Atanasio y el platonismo cf. en E.P. MEIJERING, *Orthodoxy and platonism in Athanasius Synthesis or antithesis? Reprint with corrections*, Brill, Leiden 1974. Para la interpretación alegórica de los vestidos y la desnudez de los protoparentes, cf. *Cont. Gentes*, 3 (PG 25,8c-9A). R. BERNARD 76ss.64ss. Además, cf. Paola PISI, 111, not. 32.

74. Cf. J. GRIBOMONT, *In Tomos 29.30.31.31 Patrologiae Graecae*. Ad editionem operum sancti Basilii Magni introductio auctore Joanne Gribomont. Ex officina Brepols 1961, espec. In t. 29, pp. 9ss; BASILIO DE CESAREA, *Sur l'origine de l'homme (hom, X et XI de l'Hexaéméron)*. Intr., text. crit., trad. et not. par Alexis Smes et Michel van Esbroeck, SCh 160 (Paris 1970) 20-24.81-98; Id., *Homélies sur l'hexaéméron*. Text. grec., intr. et trad. de Stanislas Giet, Sch 26 (Paris 1950) 47-69; J. BERNARDI, *La date de l'Hexaéméron de Saint basile*, STPatr III (TU 78), Berlin 1961, 165-169.

75. Cf. F. CAVALLERA, *Le «De virginitate» de Basile d'Ancyre*, RHE 6 (1905) 5-14; J. CUESTA, *Dieta y virginidad*, MCom 14 (1950) 195, not. 26; P. Th. CAMELOT, *Les traites «De virginitate»*, EtCarm (Paris 1952) 274.290; J. GRIBOMONT, in t. 30, p. 4; Id., *L'origenisme de saint Basile*, en: AA.VV., *«L'Homme devant Dieu»*. *Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, 1. Exégèse et Patristique, Paris 1963, 281-294; 286ss.291; asimismo, S. GIET, en: SCh 26, p. 51 y el índice; Paola PISI, 109.

Abunda el origenismo en las homilias y en la teología basilianas con no menor preferencia para lo teológico que para lo exegético. Sorprende algo percibir reflejos origenistas en las homilias de salmos y proverbios, siendo así que para el *Hexamerón* son de todo punto inadmisibles por las causas aducidas, aunque tampoco se debe silenciar que Basilio recoge en *Philocalia* textos del Genio alejandrino comentarista esta vez del Génesis <sup>76</sup>. Giet cree adivinarlos cuando san Basilio se percata, por ejemplo, de una aporía gramatical, o repudia los antropomorfismos o la materia increada, inclusive al afirmar con ciertas reservas una creación angélica anterior a la aparición del mundo visible. Gribomont camina por aquí más despacio <sup>77</sup>.

Dudosamente basilianas considera la crítica también las *Orationes* de la creación del hombre <sup>78</sup>. No pretendemos saber ahora si tales escritos pertenecen o no al gran obispo de Cesarea, sólo descubrir posibles vetas espiritualizantes al analizar *crescite et multiplicamini*. Lo primero que una y otra homilía parecen dejar claro es que su autor, el que sea, propugna la doble creación filoniano-origeniana <sup>79</sup> y para él lo de *a imagen de Dios* no ha de aplicarse ni por lo más remoto al cuerpo, habida cuenta de que lo corpóreo es corruptible y, por ende, incapaz de ser imagen de lo incorruptible. De modo que mientras el *animus* fue hecho, la *caro* fue modelada <sup>80</sup>. Más importancia reviste la segunda por aquello de que su autor encara el *multiplicamini* con alegorismo análogo al de Orígenes, y en ella viene a decir que si por *crescite* hay que entrever la perfección y el crecimiento *secundum Deum*, o sea, lo propio del hombre interior (*Katà Theón, teleíosisin tèn katà tò éndon ánthronon*) <sup>81</sup>, el *multiplicamini* procede adjudicarlo al *katà tò Eúaggélion gennómenoí* <sup>82</sup>. El aumento de las buenas obras proviene, siempre según su exégesis alegórica, del *replete terram* y, desde planos escatológicos ocupado del retorno al primi-

76. Cf. K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen 1904, 116-158; J. GRIBOMONT, *L'origenisme de saint Basile*, 286-288.

77. Cf. GIET, SCh 26, p. 17. Asimismo, SCh 160, p. 118; J. GRIBOMONT, *L'origenisme*, 287.

78. Nos referimos a *De Hom. structura Orationes I et II*. Acerca de la autenticidad basiliana, cf. GIET, *Saint Basile a-t-il donné une suite aux homélies de l'Hexaméron?*, RSR 33 (1946) 317-358; D. AMAN DE MENDIETA, *Les états de texte des homélies pseudobasiliennes sur la création de l'homme*, RBen 59 (1949) 4-54; J. GRIBOMONT, in t. 30, p. 2. Cf. también SCh 160, pp. 13-26; H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nyse*, Paris 1942, 152.

79. Cf. SCh 160, p. 124 a propósito de *poiesis* (acción espiritual) de la Iª hom., y de *plásis* (acción material) de la IIª.

80. Cf. *De Homin. struct. Orat. II, 1* (PG 30,41A). De igual modo, II, 1 (col. 40D) *De Homin. struct. Orat. I, 16* (PG 30,25A); I, 17 (col. 25B). Sobre originalidad y sitio de estas homilias, cf. SCh 160, pp. 116-126.231. not. 5.

81. Cf. *De Homin. struct. Orat. II, 2* (col. 44AB); II, 2 (col. 41D) donde a cuento del *Crescite et multiplicamini* se pronuncia sobre un doble crecimiento: el del cuerpo y el del alma.

82. *Ibid.* II, 2.



tivo estado edénico, califica la vida allí vivida de *angelis sociam*, como *tòn ág-gélois ómo díaiton* <sup>83</sup>.

Lo menos que se puede decir de Basilio de Ancira es que las aficiones espiritualizantes al comentar este pasaje genesíaco son tan claras cuanto indudables <sup>84</sup>. Es una glosa laudatoria de la virginidad la que le consiente exponer alegóricamente las nupcias y hacer ver la inexistencia de sexualidad en el primitivo plan divino. Del edén escribe sin tapujos que su bienhadada condición era incompatible con el comercio de la carne, implantado tras la prevaricación. Una vez mortal, a la naturaleza se le incorpora la función procreadora de los cónyuges. Después de la caída y de la expulsión del paraíso —dice— Adán conoció sexualmente a la mujer, consolándose, mediante la sucesión de los hijos, del futuro mortal infligido a nuestra naturaleza <sup>85</sup>. Sumado a otros efectos pecaminosos, también el parto le induce a sostener, por lo menos de forma indirecta, que no debió existir matrimonio dentro del edén <sup>86</sup>. En resumen, que el matrimonio es una forma de inmortalidad (*athanasia*) por Dios establecida para remediar las secuelas del pecado. Con otras palabras, que las nupcias se contraponen en cuanto *phthorá* (corruptibilidad) a la *aphtharsia* (incorruptibilidad) de la virginidad, porque mediante ésta trascendemos el régimen mortal de vida humana hasta participar a nivel de existencia angélica en la eternidad, donde no existe ni antes ni después.

##### 5. SAN GREGORIO NACIANCENO (ca. 330-390)

Comparte con el de Nisa la tesis de la virginidad primordial. Lo mismo las nupcias que la procreación, natural consecuencia suya, son efectos de la materia, de la carne, intrínsecamente disoluble. Por el contrario, la virginidad es superior al matrimonio, de la misma manera que la vida estable de los bienaventurados respecto de la transitoria de los mortales. Matrimonio y nacimiento corresponden al mundo de la materia y del incesante devenir, contrapuesto platónicamente a un superior nivel de estabilidad. Es la materia que siempre pasa, que perece —puntualiza—, la que inventó la unión sexual, que Dios luego regularía instituyendo el matrimonio <sup>87</sup>. Sólo la virginidad puede restituir, o si se prefiere restaurar ese momento en que la muerte no existía, estado éste del cual disfrutaba el hombre antes de la situación *genesis-phthorá*. A juicio de Gregorio Nacianceno la virginidad permite al hombre recuperar la

83. *Ibid.* II, 4.

84. Cf. *De virginit.* 3 (PG 30, 676A).

85. Cf. *De virginit.* 54 (col. 777B). Paola Pisi, 109, not. 22.

86. Cf. *De virginit.* 54 (col. 777C).

87. Cf. *Carm.* I, 2, III, vv. 11-12 (PG 37, 633). Paola Pisi, 103ss.

integridad de los orígenes y trascender el tiempo que separa el *archè* del *telos*. El régimen de las nupcias lo provocó la caída original, y la virginidad es, ni más ni menos, y así de sencillo, la recuperación de aquella primitiva y bienhadada condición paradisiaca <sup>88</sup>.

#### 6. SAN GREGORIO DE NISA (ca. 335-ca.385)

Con cierto filonismo en su antropología —*De hominis opificio* y *De virginitate*, un botón de muestra, guardan semejanza con *De opificio mundi* y *De vita contemplativa*— también Gregorio está por la doble creación, aunque discrepe en cuestiones de detalle <sup>89</sup>. Distinguir la corporeidad en sí de lo que se podría entender como espesor denso y pesante de la corporeidad humana actual, la de las túnicas de piel tras el pecado, es la notable diferencia que lo separa de Filón y más aún de Orígenes. Mientras para el último —sin olvidar tampoco algún que otro texto filoniano— la corporeidad viene añadida a las almas después de la caída, Gregorio opina que la segunda creación es contextual a la primera. Hay en Orígenes, además, una serie cronológica (preexistencia de las almas y de su caída en los cuerpos), en tanto que para Filón falta por dilucidar si entre el hombre a imagen y el plasmado media sucesión cronológica o sólo contextualidad. El filoniano *hombre a imagen* es, resumido, la idea platónica del hombre, el predecesor ontológico del hombre terreno. A Gregorio, por el contrario, se le alcanza que éste ni es idea platónica (Filón), ni la suma de almas preexistentes (Orígenes), sino la humanidad en su totalidad numérica por Dios creada y conocida. No es, pues, la doble creación un montaje o artificio para motivar el carácter místico del hombre y el primado de la imagen sobre la animalidad, que éste sería un poco el caso filoniano cuando el Judeoalejandrino distingue al hombre idea del hombre concreto. Gregorio trata más bien de relacionar la dimensión histórica con el mal uso que el hombre hace de su libertad. Tampoco Filón y Gregorio coinciden enjuiciando la caída, pues si el Judeoalejandrino aboga por la del hombre plasmado —el *a imagen* es idea y, por tanto, no susceptible de caer— Gregorio se inclina por la de la humanidad concreta <sup>90</sup>.

88. Cf. Paola PISI, 104s.

89. Cf. A. SLOMKOWSKI, 106, not. 3; J. DANIELOU, *Akolouthia chez Grégoire de Nysse*, RevSR 27 (1953) 219-240; Id., *Philon et Grégoire de Nysse*, en: *Philon d'Alexandrie*, Paris 1967, 333-345; Id., *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Brill, Leiden 1970, 85-90; M. AUBINEAU, en: *Grégoire de Nysse, Traité de la virginité*, SCh 119 (Paris 1966) 116-118; M. ALEXANDRE, *La théorie de l'exégèse dans le de Hominis opificio et l'in Hexaéméron*, en: *Actes 95-97*; Id., *Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse*, en: ATs 122-160.

90. Cf. U. BIANCHI, *Presupposti platonici e dualistici nell'antropogonia di Gregorio di Nis-*

Hay quien niega que el Niseno defendiera la doble creación. Sólo habría dicho que existen, sí, dos expresiones escriturísticas al objeto de significar que el acto creador de Dios ha sido llevado a cabo desde dos aspectos: creación vista *a parte Dei*, instantánea puesto que Dios está fuera y por encima del tiempo, y creación vista *a parte hominum*, desarrollándose a lo largo de la historia. Pero una sola creación, no dos. Lo que pasa es que Dios, valga insistir, creó al hombre histórico a imagen suya (*eikón tou Theou*) o sea, perfecto, si bien con los mencionados aspectos: intelectual, a imagen de Dios (*a parte Dei, kat'eikona*), y sexuado, *varón-hembra (a parte hominum)*, ya no imagen divina porque el arquetipo asomático —Dios— tampoco tiene sexo y análoga suerte deberá correr, en consecuencia, su *kat'eikona*. Ocurre asimismo que tal perfección habría implicado la multiplicación asexual. Asexual por lo dicho. Y multiplicación por contar con la angélica, o sea, con una fecundidad semejante a la de la Virgen. Sexuado y todo, el cuerpo no habría sido antes del pecado como el nuestro ahora, por desnudo aún de las túnicas de piel (*dermatinoi xitones*). Huelga según esto el recurso a explicaciones platónicas o a una creación (*kathólon*) tipo estoico. Comentando el Génesis, pues, Gregorio expresa la intemporalidad del acto creador, pero abre, al hacerlo, dos cauces explicativos <sup>91</sup>.

A esto se oponen quienes propugnan la doble creación en Gregorio, los más. A las concordancias filonianas detectables en el Santo, muy estudiadas por Daniélou, añaden el platonismo y el estoicismo. Gregorio aborda la doble creación en *De hominis opificio*, 16. Doble creación, que cuenta con dos momentos distintos: el primero, del hombre a imagen de Dios (Gen 1,26). Su objeto de creación es la totalidad (*tó pléroma*) de la naturaleza humana, propio todo ello de la unidad ontológica presente en la presciencia divina. Diversa es la del segundo momento (Gen 2,7): previendo Dios con acto extratemporal la culpa humana, incorpora a su imagen el hombre modelado, el de la distinción sexual, el que exige participar ya de la vida irracional y animal <sup>92</sup>. Con antelación al pecado, pues, y previéndolo, crea Dios al hombre, *varón y hembra*, libre de instintos <sup>93</sup>. Curiosa también la nomenclatura. Gregorio designa al

sa, en: DCU 83-98; Id., «Addendum I»: *Origene, Gregorio di Nissa e il platonismo*, en: DCU 99-102. Acerca de la exégesis, además de la not. 89, cf. B. DE MARGERIE, 240-269.

91. Por este sentido se inclinan E. CORSINI, *Nouvelles Perspectives sur le Problème des sources de l'Hexaëmeron*, en: Actes 95-97. Y parece que H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée*, 52, not. 5.

92. Cf. J. DANIELOU, *L'être et le temps*, 75-94; FL FLOËRI, 106-109; A. HMMAN, 118; M. AUBINEAU, SCh 119, pp. 98-101.103-116; U. BIANCHI, «Addendum II»: *Ci sono ragioni per escludere in Gregorio di Nissa la teoria della 'doppia creazione' dell'uomo?*, en: DCU 103-115; Paola PISI, 57-100: 57ss.

93. En un texto de suma importancia Gregorio hace ver que Dios, previendo la futura caí-

hombre prelapsario con la división *varón-hembra*<sup>94</sup>, y al postlapsario, en cambio, con el término *matrimonio (gámos)*, pequeño detalle si se quiere, pero que autoriza suponer que en el modo de pensar gregoriano la división sexual no exigiría necesariamente el matrimonio.

Entiende U. Bianchi, estudioso del tema, que la interpretación patrocinadora de una sola creación adolece de antropología «reductiva» y se echa en falta en ella una adecuada valoración de las motivaciones de la segunda intervención divina (no necesariamente temporal, repitámoslo, sino ontológica), pues separa la instauración de esta condición humana de desgracia de la temática relativa a la creación. No hay duda de que existe clara diferencia entre *creación e imagen* y *creación aditicia*, y que en ella la relevancia del pecado, no por ya cometido, pero sí en cuanto previsto por Dios, es grande. Gregorio por lo demás ni juzga tal pecado específicamente sexual ni lo identifica con la sexualidad. Pero los capadocios, él también, claro, sí lo reputarán condicionante del sexo<sup>95</sup>.

Otro gran argumento gregoriano es la virginidad de Adán. Del mismo modo que la sexualidad y su circunstancia desaparecerán tras la resurrección final<sup>96</sup>, así cabe imaginarla inexistente para el hombre prelapsario, enfoque éste común a Gregorio y Orígenes. El de la virginidad de Adán, o del *telos-archè* alcanza en Gregorio grandes resonancias y produce amplios efectos. No flojo problema constituye el averiguar cuánto pudieron influir en Gregorio a propósito de estos temas la tradición encratita moderada y las motivaciones platónicas. En cambio sale fuera de cuestión que la fisiología humana: nacer, crecer, engendrar, alimentarse, envejecer, morir quedará excluida del hombre resucitado, así como que el tema en cuanto tal es común a judaísmo y cristianismo, empezando por los conocidos logia de Mt 22,30, Lc 20,34-36 y Mc 12,25. Como está claro, por último, que extender semejante exclusión al hombre prelapsario es muy origeniano, y platónico, y, hasta cierto límite, encratita, ya del encratismo absoluto, que no parece haber afectado en esto a Oríge-

---

da, modeló a su propia imagen algo irracional: división sexual (*é katà tò árren kai thélu diaforá*). Cf. *De hom. op.* 22 (PG 44, 205AB); 16 (col. 185D); 17 (col. 189CD).

94. *Plásma* (Gen 2,7) indica la diferencia del sexo. Gregorio usa dicho término siempre que habla de Adán: cf. *De hom. op.* 16 (col. 185D); 22 (col. 204D.205A). Para la diferencia entre *èpoiese* y *èplase*, cf. *In Verba «faciamus hom. Orat. II* (PG 44, 280D); *De beat. Orat. I* (PG 44, 1197B). Asimismo cf. *De hom. po.* 15.16.17.22; M. NALDINI, *Per una essegisi del «De hominis opificio» di Gregorio Nisseno (Cap. V e XVI)*. Estratto dagli «Studi Italiani di Filologia Classica», Vol. XLV-Fasc. 1, Firenze 1973, 88-123.

95. Cf. U. BIANCHI, «*Addendum II*», en: DCU 109.

96. Cf. P. LANGA, *S. Agustín y la condición sexual escatológica de la mujer*, *RelCult* 25 (1979) 10-39; Paola PISI, 95ss.

nes y los capadocios, ya del moderado, uno de cuyos afanes será, por cierto, igualar al Adán prelapsario con el resucitado <sup>97</sup>.

La doctrina gregoriana en torno a lo adicional de la sexualidad y la conexión *genesis-phthorá* constituye la base ontológica de su tesis sobre la virginidad, que recupera el *archè* y anticipa el *telos*. El retorno a la belleza y beatitud paradisiacas del Adán prelapsario ha de hacerse recorriendo a la inversa el camino de los progenitores al salir expulsados del edén, posible gracias a que la virginidad es propia de Dios, o sea, es *aphtharsia* (incorruptibilidad), vencedora de la muerte y corrupción ocasionadas y traídas al mundo por el pecado adánico. La virginidad como *aphtharsia*, superior al régimen *genesis-phthorá* por restauradora de la primordial situación de los progenitores y anticipadora de la de *isaggelia final*, la tesis en suma de la virginidad de Adán y de la institución postlapsaria de las nupcias no es invento de Gregorio, dependiente en ello de la patrística griega, de la especulación encratita hasta cierto punto heterodoxa y, sobre todo, del platonismo, verdadero inspirador en los Santos Padres y en el encratismo heterodoxo <sup>98</sup>.

Gregorio analiza *crescite et multiplicamini* en *De hominis opificio*, 17. Contempla la hipotética modalidad multiplicadora de una humanidad prelapsaria, y la del actual orden creado. Sin aquella transgresión los hombres habrían sido lo que el día que resuciten: como ángeles que ni se casan ni toman mujer (Lc 20,35) <sup>99</sup>, pero que se reproducen *angélicamente*. Pues bien, concluye Gregorio, de análoga forma cabe suponer la multiplicación humana en caso de no haber prevaricado Adán <sup>100</sup>. Previendo el tropiezo, Dios crea al hombre sexuado; y después de lo cual le ordena: *crescite et multiplicamini* (Gen 1,28), a primera vista matiz de suma importancia, ya que deja suponer que, para el Santo, Dios habría dispuesto la multiplicación animal desde el principio <sup>101</sup>, pudiéndose reproducir, perfecto y todo como era, y de propo-

97. Cf. U. BIANCHI, DCU 109-110; M. ALEXANDRE, ATs 135.143-144.

98. Cf. *De hom. op.* 17 (col. 188C); *In Eccl. hom.* I (PG 44,633C); *In Cant. hom.* 7 (PG 44,916B). Hay pasos también en *De an. et res.* Cf. Paola PISI, 95-100.

99. Cf. *De hom. op.* 17 /col. 188C).

100. Cf. *De hom. op.* 17 (col. 188D.189ABC). A lo largo del c. 16 del *De hom. op.* Gregorio se ocupa del hombre imagen de Dios, paso inmediatamente anterior al que aquí referimos, imprescindible para comprender el entorno general. Para ello, cf. J. LAPLACE, *Intr.*, en: *Grégoire de Nysse, La création de l'homme*, Sch 6 (Paris 1943); H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée*, 41-81; A. SŁOMKOWSKI, 109-118 E. CORSINI, en: *Actes* 113-126; J. DANIELOU, *L'être et le temps*, 90-94. Sobre la reproducción angélica en el hombre prelapsario, cf. F. FLOËRI, *La «division des sexes» chez Grégoire de Nysse*, RevSR 18 (1953) 105-111: 109ss.; Dom M.G. COLOMBÁS, *Paradis et Vie angélique*, Paris 1961, 30ss.; A. ORBE., 253. not. 92; Paola PISI, 57-100.

101. Cf. *De hom. op.* 22 (col. 205AB); *De virginit.* 12 (PG 46,376A); 13 (col. 377B). Asimismo, cf. Sch 119, pp. 433-437.

nérselo, no a la manera angélica sino sexual, como los animales. La suposición no obstante se desvanece porque la realidad no fue así, ya que —el mismo Gregorio lo puntualiza— sólo después de cometido el pecado empezó la generación sexual. En resumen, a Gregorio le va de modo inexcusable la sentencia de un hipotético *multiplicamini* asexual. En qué hubiera consistido es detalle al que no descende, si bien sugiere algo cuando la define como «indecible e inimaginable para las conjeturas humanas», lo que está lejos de significar irrealidad ya que —afirma— es seguro que hubiera podido darse <sup>103</sup>.

#### 7. SAN JUAN CRISÓSTOMO (344/54-405)

A simple vista parece fuera de lugar que figure aquí un autor que por geografía, formación y clima cultural pertenece a los antioqueños. Lo cierto es que, por más que su planteamiento sea a las veces distinto, defiende conclusiones similares por no decir idénticas a las de Gregoria de Nisa <sup>104</sup>. De oratoria brillante, sensible a las costumbres del tiempo, práctico como los antioqueños, afanado siempre por inculcar la ascesis, Juan Crisóstomo predica las homilias entre parangones y contrastes sobre temas como la oración, el monacato, la virginidad, la caída de Adán, etcétera <sup>105</sup>.

Más que *crescite et multiplicamini* concentra su atención en la raíz de la grandeza humana que representa el *faciamus hominem (poiésomení anthron)*, extensivo por igual al hombre y la mujer <sup>106</sup>. El *a imagen divina* con que los autores precedentes especulaban alegóricamente sobre espiritualismo, doble creación, asexualidad, no suscita en él disquisiciones tan, diríase, bíblico-metafísicas. Le preocupa la pastoral, lo que tenga garra para llegar al pueblo.

102. Cf. *De virginit.* 12 (col. 374D. 376A); *De hom. op.* (col. 188AB); *De an. et res.* (PG 46, 128C). La interpretación alegórica de las túnicas de piel, cf. en: *De Orat. Dom.* V (PG 44, 1184BC).

103. Cf. *De hom. op.* 17 (col. 189A).

104. Téngase en cuenta que la vida de san Juan Crisóstomo la enmarcaron dos famosas ciudades: Antioquía y Constantinopla. Ver un estudio para cada una en Chr. BAUR, *Der Heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, München 1929 (vol. 1: Antioquía) y 1930 (vol. 2: Constantinopla). Cf. además L. MEYER, *Saint Jean Chrysostome maître de perfection chrétienne*, Paris 1934, 1-43; Th. SPIDLÍK, *Il matrimonio nel pensiero del Crisostomo*, Aug. 17 (1977) 221-226: 224; Paola PISI, 105-109.

105. Su propensión a la ascesis y el puesto, dentro de ella, de la virginidad resultan casi paradigmáticos. Muy comprensible todo ello advirtiendo que salió del monaquismo para la sede patriarcal de Constantinopla. Ver al respecto A. PUECH, *St. Jean Chrysostome et les moeurs de son temps*, Paris 1891, 318-324; L. MEYER, 185-214; B. GRILLET, *Intr.* en: *S.J. Chrysostome, La virginité*, SCh 125 (Paris 1966) 8-37.

106. Cf. *In c. II Gen. hom.* 14,3 (PG 53, 113s); *In c. I. Gen. hom.* 10, 3 (PG 53, 85); *In Gen. serm.* IV, 1 (PG 54, 594); L. MEYER, 196; A. HAMMAN, 109s.

De ahí que insista más en cómo Dios adornó al primer hombre de inmortalidad, de cuerpo incorruptible, como ángel terrestre (*aggelon epigeion*), en catástasis angélicas que forzosamente demanda amistad divina y ésta, a su vez, envidia del demonio. Un Adán, en suma, libre de turbios instintos <sup>107</sup>.

Pero en cuanto comentarista de lo paradisiaco se revela en buena parte nisenense: la virginidad era allí lo primero <sup>108</sup>. De tanto elogiarla parece que desenfoca a veces el matrimonio. En *De virginitate* coloca el origen del matrimonio en la caída, y relaciona lo que atañe a la generación (*genesis*) con la corrupción (*phthorá*). Jamás disocia el matrimonio de la muerte: el uno es remedio y consuelo frente a la otra, introducida en el mundo por el pecado. La institución matrimonial postlapsaria retorna a las homilias del Génesis. Juan Crisóstomo pone de relieve en ellas que antes de la desobediencia, nuestros primeros padres vivían como los ángeles, sin relación sexual alguna. Como se ve, al fondo asoma siempre la virginidad. Y ésta es la razón de que cuando se ocupe de las molestias matrimoniales (*molestiae nuptiarum*) lo haga con el fin, antes que nada, de que por contrapunto sobresalgan más y más las ventajas virginales. No dirá del matrimonio que es pecado, pero sí que no entraba en el plan creador, de modo que sobrevino después de la primera caída, como sucedió con la concupiscencia, la muerte y la corrupción. El matrimonio según estas razones es efecto de la desobediencia paradisiaca, dado que Dios lo instituyó sucedáneamente, para que el género humano se reprodujera neutralizando así los estragos de la muerte <sup>109</sup>. Entiéndase bien que, pese a escribir de las nupcias con nostalgia de la virginidad perdida, Juan Crisóstomo sabe dar con el aspecto medicinal y bueno de la institución, y la califica de remedio y control y cauce de la concupiscencia. Frente a la muerte hace ver que las nupcias son, además, imagen de la resurrección (*eikón anastáseos*). Y una gracia, una

107. Cf. *In c. II Gen. hom.* 16, 1 (col. 126); *In c. II Gen. hom.* 15,4 (col. 124); *Ad Pop. Antioch. hom.* 11, 2 (PG 49, 121); *In Ep. ad Cor. hom.* 9, 1 (PG 61, 76). A. SLOMKOWSKI, 79s.

108. A juicio de san Juan Crisóstomo el ideal de perfección consistía en hacerse uno en la tierra como un ángel del cielo. La cúspide aquí, la virginidad. Ser ángeles y semejantes a Dios era, a su entender, la síntesis del mundo sobrenatural, resultado de la restauración de Cristo. En el paraíso el hombre había gozado de una deliciosa situación virginal con la que acabó el pecado. En orden a toda esta problemática, cf. A. MOULARD, *St. Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris 1923, 60-70; F. DE B. VIZMANOS, *Las Virgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, Madrid 1949, 34-43; P. LANGA, *Equilibrio agustiniano entre matrimonio y virginidad*, RA 21 (1980) 73-134: 102; ver, además, A. PUECH, 93-100; M.G. COLOMBÁS, 28-33; L. MEYER, 192-202; A. SLOMKOWSKI, 79-90.119-131; SCH 125, 8-37.57-70.

109. Cf. *In c. IV Gen. hom.* 18, 4 (col. 153); *In c. IV Gen. hom.* 20, 1 (col. 167); *In Gen. serm.* IV, 1 (PG 54, 594); *De mundi creat. Orat.* VI, 4 (PG 56, 489); *De virginit.* 14 (PG 48,544); 15 (col. 544); *In illud: Propter fornic.* I, 3 (PG 51, 213). SCH 125, 56s.60s; A. MOULARD, 64-67. Ver además a C. SCAGLIONI, *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, SPM 273-422: 274ss. 285.

concesión divina, un don salvador al permitir a los más débiles sobrellevar el yugo de la castidad <sup>110</sup>.

Pero vengamos a las modalidades del hipotético *multiplicamini*. La inexistencia de relaciones sexuales en el paraíso, antes de la caída, obedece según el entender de Juan Crisóstomo a que el instinto no abrasaba las carnes de Adán y Eva, incólumes aún <sup>111</sup>. Allí reinaba la virginidad. Y tanto la elogia que incurre en contradicciones. Así, las palabras de Adán a la *virago*, en las que la Iglesia tradicionalmente ha visto la institución matrimonial, Juan Crisóstomo las interpreta en clave profética de algo que ha de suceder. Igual acontece con Gen 1,28. Lo que pasa es que no puede eludir la problematización que provocan preguntas así: ¿Cómo compaginar la reproducción con la virginidad si por concepto son excluyentes? ¿Cómo entender el *multiplicamini* sin procedimiento sexual? <sup>112</sup>.

El Crisóstomo se las ingenia para salir airoso del atolladero: si la pareja era inmortal, precisará, la reproducción (para remediar la mortalidad) sobra. Más aún, de quererlo Dios hubiera arbitrado modos asexuales para multiplicar el género humano. O sea, radical rechazo del sexo y de la reproducción sexual. Ser angélicos era ser vírgenes, libres del comercio carnal <sup>113</sup>. La virginidad, sí, hace inviable toda relación del sexo, pero tampoco hubiera impedido a Dios reproducir el género humano a la manera usada, por ejemplo, con Abrahán (devolviéndole la joven lozanía), dando así descendencia no por el matrimonio, sino en virtud de la misma fuerza generadora del divino *crescite et multiplicamini* <sup>114</sup>. De donde sale que Dios, siendo así, podría haber multiplicado la humanidad por creaciones sucesivas de hombres adultos, como Adán. Al fin, ni Adán ni Eva nacieron como nosotros ni miríadas angélicas empezaron a existir como los hombres después del primer pecado. Luego Dios pudo perfectamente arbitrar otros sistemas asexuales <sup>115</sup>. Sería injusto, esto

110. Cf. *Quales ducendas sint uxores*, III, 5 (PG 51, 232); *In illud: Propter fornic.* I, 3 (col. 213). Paola Pist, 108-109.

111. Cf. *In c. II Gen. hom.* 15, 4 (col. 123s); *In c. IV Gen. hom.* 18, 4 (col. 153).

112. Las palabras que el Crisóstomo interpreta en clave profética, como de algo por suceder son; «os ex ossibus meis, et caro de carne mea: haec vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est» (Gen 2,23-24). La tesis en cuestión aparece desarrollada en los cc. 14-15 del *De virginitate*. Ver también *In c. II Gen. hom.* 15, 4 (col. 123) Con gran sorpresa para cualquier tratadista, el Crisóstomo coloca el divino *Crescite et multiplicamini* (Gen 1,28) inclusive después de cometido el pecado. Ver *In psalm.* 113, 5 (PG 55, 312).

113. Ver la nota 108. Indudablemente san Juan Crisóstomo, por más que sus preferencias vayan por el sentido literal y sea él mismo de raigambre antioquena, recurre algunas veces al sentido espiritual de la Escritura, como en este caso que nos ocupa. Cf. A. MOULARD, 64ss.

114. Cf. *De virginit.* 15 (PG 43, 544).

115. Cf. *In illud: Propter fornic.* I, 3 (col. 213); *De virginit.* 14 (col. 544).



también, omitir que al reanudar más tarde el mismo texto escribe menos rotundo. Con todo, nunca retrocederá de lo avanzado aquí <sup>116</sup>. Las conclusiones entonces salen análogas a las de Gregorio de Nisa, con independencia de que cada uno reúna matices peculiares y puntos de vista diferentes a lo largo del análisis.

Digamos para cerrar este capítulo de escritores griegos que, si no con la claridad del Niseno y del Crisóstomo, es presumible similar interpretación en algún que otro pasaje de la patrística griega del siglo IV, con probabilidad donde se aboga por la institución postlapsaria de la generación carnal, o donde la multiplicación por vía de sexo es signo de animalidad. Según la crítica, a ello parece que alude la conocida como *Homilía anatólica sobre la Pascua* <sup>117</sup>.

#### 8. SAN AMBROSIO (337/39-397)

Aunque latino, procede coherente con la mentalidad analizada de los griegos, de particular manera por lo que atañe a su exégesis en el *Hexamerón*, *De paradiso*, y *De Noe*. Hay en el *Hexamerón* innegables huellas de Orígenes, Basilio, Filón, Suetonio, Apuleyo, Plinio y Galeno <sup>118</sup>. El sentido literal no impide al alegórico y a las explicaciones morales imponerse a menudo <sup>119</sup>. *De paradiso* delata indicios filonianos no menos evidentes. Lo que en *De opificio mundi*, 59 el Judeoalejandrino interpreta alegóricamente de Adán (*mente, razón, nous*), y de Eva (*sentido, aísthesis*), y del diablo (*delectatio, voluptas*) pasa casi calcado a los números 11-12 del *De paradiso* <sup>120</sup>. La creación del hombre y su posterior traslado al edén sugiere a todas luces la doble creación. También *De Noe* arroja claras influencias del filoniano *Quaestiones et solutiones in Genesim* <sup>121</sup>. En punto a temas virginales influye san Atanasio, y para

116. Cf. *De virginit.* 17 (col. 546).

117. Cf. Paola PISI, 110-111: not. 28.

118. Cf. San Jerónimo, *Epist.* 84, 7 (PL 22, 749); san Basilio, *Epist.* 197 (PG 32, 709-713; CSEL 32/1, al pie de pp. 5.39.46.126.222 etc). C. MORINO, *Ritorno al Paradiso di Adamo in S. Ambrogio. Itinerario spirituale*, Tip. Poligl. Vaticana 1952; W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius. Münchener theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 14 Band*, München 1958; G. LAZZATI, *Il valore letterario della esegesi ambrosiana*, Milano 1960; G. MADÉC, *L'homme Intérieur*, en: AA.VV., *Ambroise de Milan, XVI Centenaire de son élection épiscopale*, Paris 1974, 283-308.

119. Curiosa, por ejemplo, esa observación de que el buitre se reproduce sin cópula (*Hexam.* V, 64-65), un caso más para no ver imposible que la Virgen concibiera sin concurso de varón. Cf. también *Hexam.* VI, 4; VI, 6 (CSEL 32/1, pp. 206-208).

120. Ver similar explicación en *De Abraham* II, 1 (CSEL 32/1, pp. 564s), donde también asoman indicios filonianos.

121. Cf. *De parad.* nn. 24-25 (CSEL 32/1, p. 280). L.F. PIZZOLATO, *La coppia umana in sant'Ambrogio*, SPM 180-211: 181ss.

exégesis los ya citados Filón, Orígenes y san Basilio. Cicerón, los platónicos y no pocos filósofos de la época arrimaron material, pero Ambrosio supo mantenerse él mismo en las homilias. Como san Juan Crisóstomo, brilló más como pastor que por lo metafísico y exegetico <sup>122</sup>.

A través de sus escritos se percibe clara la diferencia entre el hombre hecho y el plasmado. No está rotundamente firme, pero sí desliza por sus páginas la doble creación, al menos cuando sigue la exégesis filoniana, doble creación que puede entreverse por frases como *unam secundum imaginem Dei, alteram secundum figmentum de luto terrae* <sup>123</sup>. Atrás quedan escritores que interpretaron el paraíso utilizando la clave alegórica <sup>124</sup> y enjuiciando lo somático como añadidura postlapsaria. Discierne san Ambrosio entre el hombre esencial, incorpóreo, y el histórico y modelado de la tierra. Modelado fuera del paraíso e introducido luego allí, con lo que a juicio de nuestro autor hay paraíso histórico y hombre histórico, que es del que se ocupa. Debajo de tales pensamientos está entrevisto que subyacen los de la virginidad paradisiaca y, consecuentemente, la unión sexual postlapsaria <sup>125</sup>.

*De crescite et multiplicamini* apenas escribe. En la naturaleza prelapsaria entiende el obispo milanés a un Adán dotado de gracia, o si se quiere amistad divina, revestido de inmortalidad, inocente, con cuerpo *espiritualizado* <sup>126</sup> al que le serán endosadas después de la caída las túnicas de piel <sup>127</sup>. Con ello cabe preguntarse: ¿afecta dicho cambio a la *modalidad del multiplicamini*? La hipotética reproducción antelapsaria ¿habría sido *espiritual* o *material (animal)* como es hoy? Si el cuerpo de Adán era *espiritual*, por pura lógica no se admitiría otra alternativa que la de la multiplicación también *espiritual*. Deducción

122. Cf. Y.-M. DUVAL, *Originalité du «De virginis»*, en: *Ambroise de Milan, XVI Centenaire*, 9-66: 29-60.64-66; G. LAZZATI, 25—27.40.58.59-64.77-78.99, not. 105; P. COURCELLE, *Recherches sur saint Ambroise*, Paris 1973, 17-23; G. MADEC, *Siant Ambroise et la Philosophie*, Paris 1974, 36-45.57-60.

123. Cf. A. ORBE, *El día de la creación del hombre según teólogos del s. II*, EE 42 (1967) 297-330: 299, not 4; A. FIERRO, *Sobre la gloria en S. Hilario*, Roma 1964, 9ss. Ver en san Ambrosio, *De Noe* 24, 86 (CSEL 32/1, pp. 474s).

124. Los mismos gnósticos llegaron a defender ambos cuerpos: sutil, invisible, el del día sexto; «carnal», de materia crasa, mortal, el del día octavo, a raíz de la caída. Cf. A. ORBE, *El día de la creación*, 322, not. 93.94.97; C. MORINO, 1ss.

125. Cf. Paola PISI, 111-114; 113.

126. Cf. A. SLOMKOWSKI, 136-141; C. MORINO, 1-30: 4-7.73ss.

127. En los alegóricos estos vestidos suelen significar el castigo por el pecado. Para quienes distinguen la creación a imagen de Dios de la creación del hombre terrestre, el signo de lo corpóreo. En quienes distinguen dentro de un hombre histórico, dotado desde el principio de cuerpo, el signo de la «materialidad» que el cuerpo contrae tras el pecado. Sobre el contraste de tales doctrinas entre Ambrosio, 40-69.

implícita la nuestra <sup>128</sup>, por supuesto, pero que consienten por lo menos no sólo el análisis contextual precedente sino diversos textos ambrosianos acerca de un Adán virgen cuya vida paradisiaca era angélica, y que perdió tan pronto como se produjo la infracción <sup>129</sup>. El obispo de Milán, por tanto, no integra la corriente anterior desde el análisis alegórico, pero sí por la virginidad de Adán. La vida del edén no era, en su opinión, angélica sólo por carecer de sexo, sino también porque allí, tal y como el Niseno escribe, el hombre no ejercía ninguna función fisiológica, libre como entonces estaba de corporeidad terrestre y corruptible <sup>130</sup>.

### 9. SAN JERÓNIMO (347-420)

Más que a la elegoría, de importancia en él, sus juicios espiritualizantes responden, como es el caso de Juan Crisóstomo, a un previo desenfoco del matrimonio provocado por el excesivo culto a la virginidad. De ella se resiente nostálgica su opinión del edén. Estamos, la cosa es clara, en pleno argumento de la virginidad de Adán <sup>131</sup>. El cuerpo sexuado, al servicio de la sucesión del género humano, al objeto de que *brevitatem humanae vitae vincat successione perpetua* <sup>132</sup>, en cierto modo fruto del pecado nos emplaza ante la típica tesis de las nupcias postlapsarias. A pesar de ello, san Jerónimo andará cauto y no caerá en la trampa de reputar el matrimonio malo en sí. Opina que la del Creador es imagen que *non habet copula nuptiarum*. Por eso, el *replete terram* debe ser entendido como que las nupcias *terram replent, virginitas paradisum* <sup>133</sup>. Las túnicas marcan el principio del matrimonio <sup>134</sup>. La virginidad adánica, por tanto, y la sexualidad postlapsaria son tesis a las que se suma el monje de Belén.

San Jerónimo, sin embargo, no parece atreverse a emitir ningún juicio concreto sobre la modalidad reproductora de una hipotética humanidad pre-

128. Como occidental, Ambrosio se muestra poco explícito. El mismo Jerónimo irá más allá en el campo virginal. Cf. A. SŁOMKOWSKI, 141.

129. Cf. *De inst. virg.* 17, 104 (PL 16, 345): «innumerabiles gratias agimus, quod in virginibus sacris angelorum vitam videmus in terris, quam in paradiso quondam amiseramus». Además, *Epist.* 45, 6 (PL 16, 1192); 45, 13 (col. 1193).

130. Cf. Paola PISI, 112: not. 33.

131. Se acusa una vaga alusión a la pérdida de la inmortalidad y con ello de ese estado virginal, ya que el matrimonio parece aquí que fue instituido para remediar las bajas de la muerte, sobrevenida como castigo del pecado.

132. Cf. *Epist.* 100, 12 (PL 22, 823, CSEL 55/1, p. 225).

133. Cf. *Adv. Iov.* I, 16 (PL 23, 246BC).

134. Cf. *Epist.* 22, 19 (PL 22, 406, CSEL 54/1, p. 168): «Eva in paradiso virgo fuit; post pelliceas tunicas initium nuptiarum... virgo nascitur caro de nuptiis in fructu reddens, quod in radice perdiderat». Ver *Epist.* 79, 10 (PL 22, 732, CSEL 55/1, p. 99).

lapsaria. Y cuidado que se lo propone, pero no acierta a pronunciarse. Fluctúa indeciso, eso parece, hasta que acaba inclinándose por la virginidad paradisiaca: sólo después de su expulsión del edén empezó para los protoparentes el matrimonio. ¿Y de no haber caído? Por toda respuesta Jerónimo se refugia detrás de un *incertum est*<sup>135</sup>. Intuye que por coherencia con la exposición anterior desembocaría sin remedio en la multiplicación espiritual, o asexual, pero se resiste, y, dubitativo, prefiere acogerse a los divinos arcanos y de nuevo concluir que la llamada a reinar en el paraíso era la virginidad: *qui in paradiso virgines permanserunt, eiecti de paradiso copulati sunt*. Y más adelante reitera: *quod ibi (paraíso) non fecerunt, in terra faciunt, ut statum a principio conditionis humanae virginitatem paradisi, a terra nuptias dedicaverit*<sup>136</sup>. Invalidando las evasivas por exclusión, se nota que no tiene escapatoria y que su recaladero final sería el de los últimos autores analizados.

#### IV. CONCLUSIONES

Cubierto el itinerario preagustiniano, procede sacar algunas conclusiones que faciliten una rápida y sencilla comprensión de lo expuesto. Gen 1,28 reviste significados de carácter protológico y escatológico a inscribir dentro del más ancho margen de la antropología general y de la ontología, y con los subsiguientes matices de las interpretaciones exegéticas y de su repercusión teológica. No es tema exclusivamente patrístico, ni sólo bíblico, pues de él, y a su manera, trataron antes corrientes filosófico-religiosas antiguas las cuales, como en páginas atrás queda enunciado, habrían de indicir más o menos en la tarea exegético-teológica de los Santos Padres. Hay en el análisis patrístico, siendo así, causas ontológicas, protológicas y escatológicas heredadas —con raigambre más o menos profunda según los casos— de antropologías dualistas tipo platónico, sobre todo, sin excluir las de carácter encratita, seguro el moderado. Influyen asimismo para otros problemas afines, en este quizás no tanto, el gnosticismo y el estoicismo. Lo que de específico guardan las concepciones aquí dichas —filtradas hasta Orígenes vía Filón, y por él a los demás autores revisados— es que no sólo continúan el dualismo platónico sino que, al utilizarse en orden a explicar el dato revelado, lo agravan.

135. Cf. *Adv. Iov.* I, 29 (col. 263A).

136. Cf. *Adv. Iov.* I, 29 (col. 263A). Y el mismo Jerónimo se pregunta: «Aut quid nocebat, si paradisi nuptias recipit, et nulla est inter maritatum virginemque diversitas, etiam in paradiso eos ante sociari»? Cf. Paola PISI, 114: not. 37.

Para los autores que anteceden, Dios es, ciertamente, el creador universal, sólo que su proyecto creativo y la ejecución del mismo los modifica una caída. La más notoria característica del referido dualismo, al respecto por supuesto, será precisamente insistir en que tal pecado condiciona las intervenciones segundas de Dios. Este montaje lo levantan unos partiendo de las diferencias antropológicas a que Gen 1,26 y Gen 2,7 conducen, otros en cambio, propenden a la virginidad de Adán como *aphtharsia* y entonces arrancan no tanto de la doble creación de los textos anteriores cuanto de las desigualdades surgidas de Gen 2,7 (hombre modelado, histórico, virgen) y Gen 3 (el hombre al que se le endosan las túnicas de piel, que significan la mortalidad, la sexualidad y, a la postre, el mismo matrimonio).

Ninguno afirma que el matrimonio sea, en sí, un mal. Por las razones aducidas todos rebajan, sin embargo, su valor, no pocas veces con el fin de realzar a su costa y elogiar en demasía el de la virginidad. Dentro de los alejandrinos puros lleva a esta desestima un comprobable influjo platónico adverso a la materia, sin desdeñar consideraciones estoicas y encratitas. Ya se sabe que al objeto de que en sus vidas primara el espíritu de la *apatheia* los de *la Stoa* intentaban por todos los medios superar los instintos.

Los elogios virginales responden a la imperiosa obligación de reprimir laxitudes y costumbres torpes, contrarias por fuerza a dicha virtud. Los alejandrinos actuarán, como siempre, desde planteamientos especulativos y con perspectiva exegético-teológica. A los simpatizantes de lo antioqueno, inclinados hacia interpretaciones más éticas y menos teológicas, más pastorales y menos especulativas que los anteriores, los moverán motivos ontológicos y protológicos de corte encratita. El encratismo presenta la virginidad como la única vía salvadora porque es la sola forma de vida que responde a la voluntad del Creador. Vivir la virginidad como *aphtharsia* significará, sí, vivir la vida de los resucitados, pero al mismo tiempo restaurar la integridad de los orígenes. Desde san Atanasio se empieza a detectar, interfiriéndose una y otra vez, esta línea. Las del platonismo y encratismo son, al fin y a la postre, raíces comunes, aunque su longitud pueda variar. Todo será cuestión de insistir, más que en la doble creación de los alejandrinos (Gen 1,26-Gen 2,7), sobre el hombre modelado de Gen 2,7 y el sexuado de las túnicas pelíceas de Gen 3, distinguiendo, dentro de este hombre histórico, el Adán antelapsario del postlapsario.

A todos incomoda el *masculum et feminam fecit illos* (Gen 1,27) y en unos y otros se descubre, ora explícita, ora implícitamente, la tesis de la doble creación para resolver el problema. Desde Filón-Orígenes, sobre los alegóricos pesará el convencimiento de que lo corpóreo es añadidura *post peccatum*,

pues la imagen divina no se aviene con lo sexual, ni con la corporeidad pesante y perecedera. El paso siguiente será afrontar el *multiplicamini* con análisis alegórico. Se ha visto que Orígenes interpretaba tal vocablo en el sentido de los buenos y malos pensamientos (varón-hembra). La hipotética reproducción prelapsaria la enfocaba él desde las elevadas alturas de lo espiritualizante y místico. A ello conviene sumar que en los de ámbito antioqueno es fácil vislumbrar también la proclividad a excluir del primitivo plan creador de Dios la división sexual, que sobreviene después del pecado. Marginan por así decir el esquema alejandrino de la doble creación —hombre ideal (Gen 1,26) y hombre modelado (Gen 2,7)— y atienden el histórico con un antes y un después, dotado de cuerpo terrestre aunque angélico al principio, hasta que, una vez cometida la falta, se le añade el sexo. Inclusive Gregorio de Nisa, que admite la división sexual antes de la caída, hace ver que aparece previendo Dios ese futuro pecado. Igual suerte interpretativa que el sexo, como es lógico, corre el matrimonio, remedio y consuelo de cara a la muerte, medicina contra la concupiscencia y, resumiendo, algo inconcebible de no haber tenido lugar tal prevaricación.

La dificultad entonces surge inevitable: ¿y en la hipótesis de un *multiplicamini* prelapsario, qué? Porque la humanidad se tendría que haber reproducido dado que el *multiplicamini* regía antes del pecado (con la sensible excepción de Juan Crisóstomo, dato curioso). La mayoritaria respuesta es que el *multiplicaos* no lo lleva a cabo la pareja hasta después de la caída. Atrás queda la sentencia origenista de la multiplicación espiritualizante o mística. Quienes se inclinan por la virginidad de Adán en el paraíso recurren a la reproducción asexual. Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo aportan soluciones peregrinas al problema: por creaciones sucesivas a la manera de Adán adulto, como se reproducen los ángeles, gracias a especiales intervenciones divinas, como la del caso de Abrahán, un suponer. Todo menos acudir al procedimiento carnal del sexo. Es decir, que tanto unos como otros adolecen de indisimulable fobia antisexual, heredada del encratismo y, a fin de cuentas, del platonismo, por más que reste aún por esclarecer en qué proporción y bajo qué formas.

El panorama doctrinal de estos autores se corresponde, pues, con el cuadro que san Agustín esboza en *De bono coniugali* 2,2. He aquí una corriente patrística influenciada de platonismo, encratismo, el moderado al menos, estoicismo y puede que gnosticismo, pues cuenta con ramificaciones en lo que atañe a matices. He aquí, en todo caso, a los autores con seguridad aludidos por el Obispo de Hipona en su *plures enim de hac re sententiae diversaeque extiterunt*. He aquí, por fin, las raíces que lastraron la hermenéutica patrística y que, teológicamente hablando, habían de repercutir negativas en la valoración del matrimonio. Con unos condicionamientos así, se comprende mejor el

clima enrarecido, por no decir de hostilidad, que las nupcias vivieron durante las primeras centurias del cristianismo. Poca teología, y pobre, cabía esperar de semejantes posturas. San Agustín encontró este estado de cosas. Veremos en la segunda parte qué hizo.

*(continuará)*

P. LANGA

## «El signo de Jonás»

«Pues mientras los judíos piden señales y los griegos buscan saber, nosotros predicamos un Mesías crucificado, para los judíos un escándalo, para los paganos una locura; en cambio para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Mesías que es portento de Dios y saber de Dios».

(1Cor vv. 22, 23 y 24).

### INTRODUCCIÓN

La intención de este trabajo es hacer un estudio diacrónico sobre el símbolo de Jonás. Digo símbolo, porque Jonás, ya desde el comienzo de su existencia literaria fue símbolo de una profunda experiencia religiosa, que se ha ido enriqueciendo y profundizando a lo largo de los siglos hasta nuestros días. En estas líneas pretendo describir cómo dicho símbolo evolucionó y se enriqueció con nuevos significados desde su origen hasta que fue utilizado por los escritores del Nuevo Testamento. La intención que lo guía no es puramente erudita, pues pretende llegar a captar las resonancias que dicha figura tuvo para ellos, y así descubrir mejor su significado.

Dejemos bien sentado desde el principio, que el estudio diacrónico no es la palabra definitiva sobre la interpretación de un texto tal como aparece en los diversos momentos, pues el hecho mismo de que un tema se repita en distintas épocas, quiere decir que es significativo para la experiencia concreta de cada una de ellas. Esto vale especialmente para el caso del N.T., a cuya base se encuentra una experiencia absolutamente nueva y transformadora, que hace que toda la historia de Israel sea leída en una nueva clave. Este tipo de estudio proporciona sugerencias, materiales, resonancias de las palabras y las figuras



bíblicas, e incluso nos dice cómo interpretaron los autores del N.T. a la luz de la experiencia pascual dichas palabras o personajes. Sin embargo, ha de ser corregido y situado adecuadamente por un estudio sincrónico, que tenga en cuenta el estilo, el modo de usar el A.T. y la teología de cada uno de los autores. Si los evangelios son escritos teológicos no podemos interpretarlos al margen de sus intenciones y de su contexto <sup>1</sup>.

## 1. ESTADO DE LA CUESTIÓN <sup>2</sup>

En los evangelios sinópticos encontramos cuatro perícopas sobre la petición de un signo que los judíos hicieron a Jesús: Mt 12,38-42; Mt 16,1-4; Mc 8,11-13; y Lc 11,29-32. En todas ellas se hace alusión al signo de Jonás excepto en la de Marcos. Mt 16,1-4 sigue de cerca el texto y la disposición de Marcos; sin embargo Mt 12 y Lc 11 explican en qué consiste dicho «signo de Jonás» y añaden dos perícopas sobre el juicio: la reina del Mediodía que visitó a Salomón y los ninivitas que se convirtieron por la predicación de Jonás. El problema surge al constatar la diversidad, al menos aparente, entre la interpretación de Lucas y la de Mateo.

En torno a estos textos se han suscitado en la moderna investigación tres

---

1. Para hacer más ligero el aparato crítico, citaré las *fuentes* utilizadas, según la siguiente relación de

### SIGLAS

CHARLES	R.H. CHARLES, « <i>The Apocrypha and Pseudo-epigrapha of the O.T.</i> », Oxford 1913, vol. I y II.
STRACK-BILL.	H.L. STRACK-P. BILLERBERCK, « <i>Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrash</i> », München 1920-1928, vol. I-V.
FRIEDMANN	« <i>Midrash Rabbah</i> », translated into english by Rab. Dr. H. FRIEDMANN and M. SIMON, London 1961, 3ª ed. (citado según el vol.).
DAMBY	« <i>The Mishnah</i> », translated from hebrew with introduction and brief explanatory notes by H. DAMBY, Oxford 1933.
LEVINE	E. LEVINE, « <i>The aramic version of Jonah</i> » Jerusalem 1975.
ALAND	K. ALAND, « <i>Synopsis Quattuor Evangeliorum</i> » Stuttgart 1976, 9ª ed.
FUNK	« <i>Patres Apostolici</i> », Editit F.X. FUNK, Tubingae 1901. Ed. 2ª adauca et emendata, vol. I y II.

2. He aquí la bibliografía que he tenido presente por orden cronológico: J. BONSRIVEN, *À propòs du logion sur le signe de Jonas*, RSR 24 (1934) 450-455. J. JEREMIAS, art. «*Iōnās*» en TWZNT III, 410-413. P. SEIDELIN, *Das Jonaszeichen*, St. Th. 5 (1951) 119-131. K. STENDAHL, «*The School of St. Matew*», Upsala 1954. R. GUNDRY, «*The use of the O.T. en St. Matew's Gospel*». St. to N.T. n.º 11. 1967. R.S. MacCONNELL, «*Law and Prophecy in Mt's Gospel*. Basel 1969. R.T. FRANCE, «*Jesus and the O.T.*» London 1971.

tipos de problemas: problema filológico, problema de crítica literaria y el problema del significado de esta expresión.

1. El problema filológico radica en saber cuál es el significado exacto del genitivo «*toû Iônâs*»; si se trata del signo dado en Jonás, del signo que dio Jonás, o bien del signo, que es Jonás <sup>3</sup>.

2. A nivel de la crítica literaria el problema consiste en averiguar cuál es la explicación originaria del susodicho signo, la de Mt 12,40 o la de Lc 11,30. Aquí los autores se dividen en dos grupos.

Quienes opinan que Lucas es original (Stendahl, MacConnell) se basan en los siguientes argumentos: 1. Mt 12,40 rompe la continuidad entre los versos 39 y 41; 2. Lc no recoge esta cita explícita del libro de Jonás; 3. Justino (Dial. 107,1) cita el texto de Mt y lo refiere a la resurrección, pero tampoco recoge la cita explícita de Jon 2,1; 4. Lc nos transmite el orden más difícil en las perícopas en que coincide con Mt. y por tanto el auténtico. Según esta opinión la cita explícita de Mt 12,40 no es sino una interpolación posterior, o bien de un redactor de «Q», o bien del mismo Mateo.

Por el contrario, quienes son de la opinión de que Mateo representa el texto más antiguo (Gundry, France), responden a los anteriores diciendo que: 1. La ruptura de la continuidad se basa en el prejuicio de que el signo es la predicación, pero ¿Y si el signo se refiere a Jesús mismo?; 2. Lucas no tiene la cita de Jon 2,1 porque sus destinatarios no eran judíos, y difícilmente podían entender, como entendían los judíos, que «tres días y tres noches» puede referirse también a dos noches, un día entero y parte de los otros dos días, que fue precisamente el tiempo que Jesús estuvo en el sepulcro; 3. Justino no lo trae por idéntica razón, pero lo deja adivinar cuando dice que Jesús les habló a los judíos «*parakekallumména*», de modo que podían haber entendido que se refería a su muerte y resurrección.

Antes de esta discusión Jeremias proponía ya dos dificultades decisivas a la primera opinión: Lucas habla en futuro («*éstai*»), y «*sêmeion*» se refiere a un signo de parte de Dios. Por eso el signo de Jesús no podía ser su predicación actual.

3. A este nivel el problema consiste en saber qué significaba o a qué se refiere la expresión «signo de Jonás». Quienes se preocuparon de este problema (Bonsirven, Jeremias y Seidelin) fueron a buscar la solución a la literatura judía anterior al N.T., incluido el mismo libro de Jonás.

Fundamentalmente dieron dos soluciones: a) Bonsirven partiendo de un texto de la Mishnah (Ta'anit II, 1.4) propone que el signo que pidieron a Jesús

---

3. M. ZERWICK, «*Biblical Greek*» Roma 1963, n.º 45.

era la lluvia, pues en tiempos de sequía se organizaban ayunos, en cuyos cultos estaba presente el recuerdo de Jonás; b) La otra solución, propuesta por Jeremías y seguida fundamentalmente por Seidelin con algunos matices, afirma que dicho signo, tanto en Mateo como en Lucas, consiste en la legitimación del enviado de Dios, a través de su salvación de la muerte <sup>4</sup>, sin embargo el texto que mejor responde al contexto rabínico es el de Mateo.

Esta breve presentación del estado del problema nos indica por dónde hemos de guiar nuestro estudio. En efecto, el problema de la crítica literaria se acaba en sí mismo y es un poco ficticio. Todo parece indicar que hemos de dirigir nuestra mirada a la literatura rabínica y demás escritos judíos, que son el contexto inmediato de los evangelios. Desde ahí podremos iluminar el aspecto filológico y tal vez la discusión literaria; pero sobre todo lo que nos interesa es descubrir, a través de sus resonancias, el sentido de las palabras del Evangelio.

## 2. EN LA LITERATURA JUDÍA

El libro de Jonás es un «midrash profético basado en II Re 14,25-28, donde se habla de un cierto Jonás, hijo de Ammitay, profeta de buen agüero en tiempos de Jeroboam II de Israel. Fue escrito alrededor del siglo V y refleja una mentalidad abierta, según la cual el Dios de Israel es también Dios de los gentiles, es Dios de quien se convierte de corazón. Finalmente posee, como rasgos característicos numerosas acciones milagrosas y un salmo de lamento al estilo de los antiguos salmos hebreos <sup>5</sup>.

Dentro del A.T. no encontramos citado el libro de Jonás en ninguna parte <sup>6</sup>, sin embargo, se advierte una semejanza muy grande entre el capítulo 2 y los salmos de lamento, tanto estructural, como en los contenidos. Y esto mismo podemos afirmar de la literatura de Qumram.

En la literatura intertestamentaria encontramos una alusión a Jonás en IV Esdras 6,8 <sup>7</sup> en una oración que pide la liberación del opresor: «... y cuando Jonás gemía abandonado en el vientre del monstruo marino, Tú le salvaste». El targum es una traducción casi literal del texto hebreo con leves matices que carecen de interés para nuestro tema <sup>8</sup>.

En contraste con esta parquedad, la literatura rabínica lleva a cabo una

4. Cfr. J. JEREMÍAS, a.c. p. 413.

5. A. SOGGIN, «*Introduzione all'A.T.*» Brescia 1979, p. 487-492.

6. Tan sólo en Tob 14 se hace alusión a Nínive como el prototipo de la ciudad pecadora. Pero más que una reinterpretación, hemos de ver aquí un trasfondo común.

7. CHARLES I, 171.

8. La aparición del término «menra» en 2,5 y 3,4. Cfr. LEVINE p. 50-51.

especulación muy iluminadora sobre la figura de Jonás, que se refiere o bien a Jonás 1-2, o bien a Jonás 3.

—Están relacionados con el ayuno y la conversión (Jon 3) el texto, ya aludido, de Ta'anit II, 1.4. en el que encontramos esta monición, a los ritos de ayuno:

«Hermanos, no está escrito de los ninivitas que Dios vio sus vestidos de saco y su ayuno, sino 'y Dios vio sus obras y que se convertían de su mal camino'» (II,1)

Y en la sexta bendición:

«Que él, que escuchó la voz de Jonás en el vientre del pez, escuche el clamor de tus gritos hoy. Bendito seas tú, Señor, que respondiste en el día aciago» (II,4) <sup>9</sup>

Relacionado con este mismo tema leemos en el Midrash de las Crónicas (Intr. 31):

«Envié a Nínive un profeta, y él les hizo convertirse de su pecado. Y ¡Cuántos profetas he mandado a Jerusalén a los israelitas!» <sup>10</sup>.

—Los textos que se refieren a la figura y las peripecias de Jonás (Jon 1-2) son mucho más numerosos. En Pirque de Rab. Eliezer, 33 se le identifica con el hijo de la viuda de Sarepta a quien Eliseo resucitó <sup>11</sup>. En el Midrash a los Salmos 26,17 se dice que es el «Justo Perfecto» que visitó el «Jardín de Edén» en vida <sup>12</sup>. De nuevo en Pirque de Rab. Eliezer (cap. 10) encontramos una desarrollada especulación que toma como base los motivos míticos que se encuentran en el salmo del cap. 2, y describe una leyenda fantástica del viaje de Jonás a los lugares inferiores, en la que aparece Leviatán (el monstruo marino mítico) y la Gehenna, o lugar del castigo <sup>13</sup>. La idea de que Jonás arriesga su vida para inducir a Dios a castigar a su pueblo, y luego se entrega a sí mismo en favor de éste, la encontramos en Rab. Jonathan, que vivió hacia el año 140 <sup>14</sup>.

Finalmente he aquí dos textos que me parecen muy importantes. El primero muestra que para los judíos el signo de Jonás consistía en los grandes

9. Cf. DAMBY, 195 y 196. Sobre este texto funda Bonsirven su propuesta de interpretación. En su breve pero sugerente artículo (a.c) demuestra que Jonás era aludido en las liturgias de los ayunos y que estos estaban en vigor en tiempos de Jesús. Su interpretación de Mt 16,1ss desde este contexto me parece muy plausible, pero creo que para Mt 12,38ss se trata de un asunto diferente.

10. STRACK-BILL, I, 651.

11. También en Midr. Tehill. 26,17.

12. Con lo que eso significaba respecto de la inmortalidad en la especulación rabínica. Cfr. también SEIDELIN, a.c. p. 126-127.

13. Cfr. SEIDELIN, a.c. p. 124-125.

14. Mek. Ex 12,1 1b y 2a. Cfr. SEIDELIN, 124 y JEREMIAS, 411.

prodigios que Dios había realizado con él. Lo encontramos en Rab. Meïr (hacia 150):

«Entonces dio Dios orden al pez de que expulsara a Jonás. *Vieron los marinos todos estos signos* y los grandes prodigios que hacía Yavé con Jonás y enseguida se levantaron y cada uno lanzó al mar la estatua de su Dios»<sup>15</sup>.

El segundo es una lista de las acciones salvadoras llevadas a cabo por Dios en la historia de Israel, que tienen como sello de su intervención el haber sido realizadas «al tercer día». Se encuentra en tres lugares de los grandes comentarios: GenR 56,1; GenR 91; y EsthR 9,2. A propósito de Gen 22,4 se comenta así:

«AL TERCER DÍA. Está escrito ‘después de dos días él nos hará revivir, al tercer día nos levantará para que podamos vivir en su presencia’ (cf Os 6,2), es decir, al tercer día de los antepasados tribales (y cita Gen 42,18 aludiendo a José); al tercer día de la revelación (cita Ex 19,6 haciendo alusión a la revelación de Dios al pueblo); al tercer día de los espías (cita Jos 2,19 haciendo alusión a la conquista de la tierra prometida); al tercer día de Jonás (cita Esdr 7,32). Al tercer día de la resurrección (cita de nuevo Os 6,2); en el tercer día de Ester (cita Est 5,1)» (GenR 56,1)<sup>16</sup>.

Una lista muy parecida encontramos en el comentario a Ester 5,1 introducida con estas palabras «Nunca Israel fue dejado en su desgracia más de tres días» (EsthR 9,2)<sup>17</sup>.

Así pues, la literatura rabínica muestra más interés por Jon 1-2, que por la conversión narrada en el capítulo 3; y parece que en el contexto judío el «signo de Jonás» se refería, no a su predicación o a su persona, sino a las maravillas que Dios había obrado en él.

Antes de proseguir hemos de dar respuesta a una seria objeción que salta inmediatamente de los textos: tanto la especulación sobre Jon 1-2, como los textos de los grandes comentarios, se remontan a una época tardía. Esto es cierto, pero no es menos cierto que las alusiones míticas están presentes en el mismo salmo<sup>18</sup> y que la actuación salvífica de Dios «al tercer día está presente en el A.T. El tercer día es el día de salvación (Os 6,2) o es el día de la manifestación de Dios:

«*Al tercer día*, al rayar el alba hubo truenos y relámpagos y una densa nube sobre el monte y un poderoso resonar de trompeta y todo el pueblo que esta-

15. Pirqè R. El. 10 (STRACK-BILL. I, 646).

16. FRIEDMANN I, 491.

17. FRIEDMANN IX, 112.

18. No hemos de olvidar la relación de éste con los salmos de lamento, pues esta relación es

ba en el campamento se echó a temblar. Moisés sacó al pueblo del campamento a recibir a Dios. El monte Sinaí era todo una humareda porque el Señor bajó a él con fuego...» (Ex 19,16-18).

Lo único que hicieron los Grandes Midrashim fue poner en una lista dichos textos. Según esto, ambos datos que se encuentran con suficiente claridad ya en el A.T. e incluso es posible que los textos rabínicos que los comentan procedan de una época anterior a aquella en que fueron escritos en las grandes colecciones.

### 3. EN EL NUEVO TESTAMENTO

En el N.T. encontramos una cita explícita de Jon 2,1 en Mt 12,40, alusiones claras en Mt 12,39.41; Mt 16,4; y Lc 11, 29.30.32; y una velada alusión al capítulo primero en la perícopa de la tempestad calmada (Mc 4,35-41 y par.).

1. Existe un gran paralelismo entre Jon 1 y Mc 4,35-41<sup>19</sup>, no sólo en el tema de la narración, sino también a nivel de vocabulario:<sup>20</sup>

Jon 1,4	Mc 4,37	
Jon 1,5-6	Mc 4,38a	( <i>katheúdo, apollymi</i> )
Jon 1,11-12	Mc 4,39b	( <i>kopáo</i> )
Jon 1,10.16	Mc 4,41	( <i>ephobéthēsan phóbon mégan</i> )

2. En Mt 12,41 y Lc 11,32 se alude a la conversión de los ninivitas exactamente con las mismas palabras. Ambos evangelistas coinciden también en la respuesta de Jesús: «no les darán otro signo, que el signo de Jonás» y Mt añade «el profeta» (Mt 12,39b; Lc 11,29b).

Se trata de dos alusiones distintas. Una es la respuesta a la petición de un signo y la otra una alusión a la ejemplar conversión de los ninivitas. Esta última no plantea especiales problemas en su comprensión: Jesús increpa a su generación recordándoles el ejemplo de los hombres de Nínive, la ciudad pecadora, que se convirtieron con la predicación de Jonás y remite al juicio su actitud, pues no se convierten con sus palabras y él es más que Jonás. Pone de manifiesto la supremacía del «antitipo» Cristo sobre el «tipo» Jonás y se hace re-

---

muy importante para comprender adecuadamente la cita de Mt 12,40 como veremos en el apartado siguiente (cfr. supra).

19. Las alusiones son mucho más claras en Mt y en Lc, pero ahora examinamos el relato de Mc, pues nos interesa resaltar que también él tiene presente el libro de Jonás.

20. Aquí señalamos tan sólo las concordancias literales, a nivel de sinónimos la semejanza es mayor. De cualquier modo parece hoy aceptado como un hecho que el libro de Jonás influyó en la estructuración de este relato.

ferencia a un elemento apocalíptico: el juicio, que junto con el título «Hijo del hombre» (Mt 12,40 y Lc 11,30) nos sitúan en la clave de lectura apocalíptica de los autores del N.T.

La otra alusión, la de Mt 12,39b y Lc 11,29b, es la respuesta enigmática de Jesús a quienes le acusaban de expulsar los demonios con la fuerza de Belzebul (Mt 12,24 y par.) y le pedían un signo para que creyeran que obraba con el dedo de Dios. De este modo nos introducimos en la cuestión de la aparente divergencia de interpretación en Mateo y en Lucas de dicho «signo de Jonás».

3. ¿Cuál es el signo de Jonás? J.H. Michael propuso una corrección y pensaba que el signo no se refería a Jonás, sino a Juan <sup>21</sup>. La exégesis tradicional pensó que se refería a la predicación <sup>22</sup>. Finalmente J. Jeremias, seguido y matizado por Seidelin y otros propuso que el signo es el episodio narrado en Jon 2. Veamos en primer lugar una comparación entre los textos de Mateo y de Lucas:

*Mateo 12,40*

*Hōsper gar ēn Iōnās  
en tē koilía toū kētous  
treīs hemerais kai treīs  
nýkas*

*houtōs éstai ho huiós  
toū anthropou  
en tē kardía tēs gēs  
treīs hēmerais kai  
treīs nýktas*

*Traducción:*

*Pues como estuvo Jonás  
en el vientre del pez  
tres días y tres noches*

*Así estará el Hijo del  
Hombre*

*en el corazón de la tierra  
tres días y tres noches  
(Mt 12,40)*

*Lucas 11,30*

*Kathōs gar egeneto Iōnās  
toīs Nineútais sēmeion*

*houtōs éstai ho huiós  
toū anthropou  
tē geneā taútē*

*Pues así como Jonás fue  
un signo para los habitantes  
de Nínive*

*Así será el Hijo del  
Hombre*

*para esta generación  
(Lc 11,30)*

Las discrepancias radican fundamentalmente en que Mt, partiendo de una cita literal del libro de Jonás, afirma que el Hijo del hombre será el signo

21. J.H. MICHAEL *The sign of John*, JThSt. 21 (1920) 149-151.

22. Cfr. J. JEREMIAS, a.c. p. 412.

con su permanencia de tres días y tres noches «en el corazón de la tierra»; mientras que Lc, responde oscuramente que el Hijo del hombre será el signo, sin especificar cómo <sup>23</sup>.

La interpretación de Mt nos trae a la memoria enseguida un paso concreto de la historia de Jonás. En efecto, en la cita de Jonás 2,1 tenemos una alusión implícita a todo el capítulo, es decir, al salmo y a la liberación de Jonás por orden de Dios <sup>24</sup>; y por tanto para entender correctamente el texto de Mt hemos de tener presentes el cap. 2 de Jonás y los salmos de lamento relacionados con él, así como las resonancias de esta parte de la historia de Jonás en la literatura judía, las cuales, como ya hemos visto, son las más numerosas.

Para la literatura rabínica el signo de Jonás consistía en el prodigio obrado por Dios en Jonás <sup>25</sup>, que fue conocido por los marineros y también por sus familiares <sup>26</sup>, y por tanto nada de extraño tiene que lo fuera también por los habitantes de Nínive. Por eso Jesús no compara su predicación con la de Jonás, sino su signo, su confirmación de parte de Dios con el signo de Jonás. Además toda la especulación mítica de bajada al sheol, que se hace en torno a Jon 1-2 tiene que ver con la experiencia, narrada en los salmos de lamento, de la muerte inminente y segura, de la cual Dios libra a quien le suplica. Finalmente la expresión «al tercer día» que encabeza la lista de las acciones salvadoras de Dios con su pueblo en GenR 56,1 y par. es el signo de la presencia de Dios en la vida de Jesús.

Así iluminado, el texto del evangelio adquiere nuevas resonancias. Mateo nos dice: la señal de que Jesús actúa con el «dedo de Dios» es su permanencia de tres días en los dominios de la muerte, al cabo de los cuales, Dios, culminando su larga historia salvadora, lo resucitará. La insistencia en la expresión «tres días y tres noches» no es ociosa, es el signo de la acción salvadora de Dios <sup>27</sup>.

4. El análisis de los textos nos conduce hasta uno de los primeros problemas con los que se encontró la teología cristiana: explicar la contradicción que

---

23. En el primer apartado de este trabajo ya hemos mostrado que no puede referirse a la predicación (p. 4).

24. Se trata de un modo común de citar entre los judíos y también entre los cristianos. (Cfr. Ch.H. DODD «*Secondo le scritture*» Brescia 1972, p. 63).

25. Vid. apartado 2.º de este trabajo pp. 7-8.

26. III Mac 6,8. Cfr. J. JEREMIAS, a.c. 413.

27. La respuesta de Lucas es prácticamente la misma, pues *sēmeion* se refiere a una acción de Dios y el futuro *éstai* remite dicho signo al futuro. Es posible que Mt refleje el texto original y Lc, por dificultad de comprensión en sus oyentes (cfr. apart. 1) haya resumido. De cualquier modo vemos que la respuesta es prácticamente la misma, aunque Mt refleja una preocupación teológica muy temprana y una gran consonancia con el ambiente judío que le rodeaba.



suponía para la mentalidad judía un Mesías sufriente. San Pablo (1Cor 1,22-24) se hace eco de este «escándalo de la cruz». Lucas responde por boca del mismo Jesús que «era necesario que el Mesías padeciera» (cfr. Lc 24,26); y Mateo responde que no sólo no es un escándalo, sino que esta permanencia en los dominios de la muerte es el «signo de que Dios actúa en Jesús».

Para explicar este dato fundamental del kerigma cristiano, los primeros «teólogos» buscaron una respuesta en las escrituras y la hallaron en los cantos del «siervo sufriente» de Isaías, en los salmos de lamento, sobre todo en el salmo 22 y la expresión «al tercer día» como signo de la acción salvadora de Dios.

La expresión «al tercer día» es una frase ya hecha en el kerigma prepaolino: «al tercer día según las escrituras» (cfr. 1Cor 15,3-5). Esta misma expresión o el número tres se encuentra presente en los relatos sinópticos de la pasión en una proporción muy superior a la del resto de los relatos evangélicos: Mt utiliza 16 veces el n.º 3, 11 de las cuales se refieren a la pasión; Mc 11, de las que 9 están en relación directa con la pasión; Lc en fin, lo utiliza 35 veces de las cuales 9 tienen que ver con la muerte y resurrección de Jesús<sup>28</sup>.

A mi modo de ver también el texto de Mateo 12,40 y la perícopa entera se inscribe en este contexto general, detrás del cual resuenan las listas de GenR 56,1, etc., como una tradición que resumía el signo de la intervención de Dios que salvaba a su pueblo «al tercer día», la cual alcanza su punto culminante en la intervención de Dios resucitando a Jesús de la muerte «al tercer día según las escrituras». La resurrección es, pues, el signo definitivo de que Dios actúa a través de Jesús. La aceptación de este signo es necesaria para llegar a la fe en Jesús, y así fue como surgieron las comunidades cristianas llenas de vida cuando aceptaron y experimentaron la resurrección.

La historia de Jonás como símbolo de la resurrección de Jesús perduró entre los cristianos. De ella se hacen eco san Ignacio de Antioquía (AdTrall

28. He aquí un cuadro detallado de dicho uso:

	Mt	Mc	Lc
Al tercer día resucitaré	(4)	(3)	4)
Signo de Jonás	(1)		
Destrucción y reconstrucción del templo	(2)	(2)	
Custodia del sepulcro	(1)		
Al tercer día soy consumado			(1)
Van tres días (Emaús)			(1)
Oración en el Huerto	(1)	(1)	
Negaciones de Pedro	(2)	(2)	(2)
Crucificado a la tercera hora		(1)	
Pilatos pregunta por tercera vez			(1)

9,5-6)<sup>29</sup>, san Justino (Dial. 107,1)<sup>30</sup>. Pero su exuberancia significativa se despliega en las comunidades cristianas sencillas, pues se trata de un signo sencillo y gráfico. En las pinturas de las catacumbas romanas se halla profusamente representado dicho signo. Poco a poco se fue haciendo de dicha historia una alegoría de la vida cristiana, manifestando así la esperanza de que creemos que lo que se realizó en el Señor Jesús se ha realizado ya en nosotros y se realizará de modo pleno en la resurrección del último día.

## CONCLUSIÓN

Hemos descrito la evolución del símbolo de Jonás hasta la época del N.T. El personaje histórico, el nacimiento del libro como «midrash profético», la historia de Jonás vista por la literatura rabínica, y, finalmente, su aparición en los evangelios sinópticos. Al final quisiera resaltar algunos matices que interesan para comprender el significado de las palabras del evangelio, y en los cuales, a mi modo de ver, no se ha insistido suficientemente.

1. Mat 12,40 no cita tan sólo Jon 2,1, sino que se refiere a todo el capítulo 2. El salmo del capítulo segundo está relacionado estrechamente con los salmos de lamento (6,22, etc...), que describen la oración del justo a Dios y su respuesta salvadora. Los cristianos de la primera generación vieron en estos salmos, al menos en el salmo 22 con toda seguridad, un anticipo de la Pascua de Jesús, y a la luz de ellos interpretaron la pasión del Señor.

2. La literatura rabínica se ocupa sobre todo de Jon 1-2 como han notado Jeremias y Seidelin, pero no se ha insistido aún en la importancia del texto de GenR 56,1 y par. (presente en tiempos de Jesús al menos en lo que supone de tradición veterotestamentaria) para interpretar la expresión «al tercer día» y su frecuencia en las tradiciones sobre la pasión. Dicha expresión no se basa

---

29. «El día de la preparación, a la hora de tercia, recibió la sentencia de Pilato con el consentimiento del Padre, a la de sexta fue crucificado, a la de nona exhaló el espíritu. Antes del ocaso del sol fue bajado de la cruz y sepultado en un sepulcro nuevo. El sábado ciertamente permaneció bajo tierra en el sepulcro, en el cual le había colocado José de Arimatea. El domingo resucitó de los muertos, según lo que había dicho: 'Como estuvo Jonás tres días y tres noches en el vientre del pez, así estará el Hijo del Hombre en el corazón de la tierra tres días y tres noches' (cita literal de Mt 12,40). Comprende el día de la preparación: su pasión; el sábado: la sepultura; y el domingo: la resurrección».

30. «Y como había de resucitar al tercer día después de ser crucificado, se escribe en los recuerdos de los apóstoles que, discutiendo con Él los de vuestro pueblo, le dijeron: 'Muéstranos un signo', a lo que respondió: 'esta generación mala y adúltera busca un signo y no se le dará otro signo que el de Jonás el profeta'. Y aunque esto les dijo ocultamente, todavía podían haber entendido los oyentes que después de crucificado resucitaría al tercer día».

tan sólo en Os 6,2 como comúnmente se acepta, sino que tiene un contexto más amplio de textos del A.T. entre los cuales se halla, como hemos visto, Jon 2.

3. El hecho de que el libro de Jonás esté presente, no sólo en Mateo y en Lucas, sino también en Marcos, induce a pensar que al menos dos fuentes distintas (Mc y Q) conocen y tienen en cuenta el relato y la historia de Jonás. Según los requisitos establecidos por Dodd tenemos en el libro de Jonás un «testimonium» utilizado por los primeros cristianos para explicar el «kerigma», que ha de ser añadido a los ya enumerados por el mismo Dodd <sup>31</sup>.

Creo que tanto el texto de Mateo como el de Lucas han de ser leídos a la luz de estas consideraciones, pues efectivamente, a la luz de sus resonancias veterotestamentarias y de la cultura judía, encontramos una serie de matices que la distancia en el tiempo ha hecho que vayamos perdiendo. De este modo podemos volver a descubrir la frescura y el profundo significado de este signo del nuevo Jonás.

Santiago GUIJARRO OPORTO

---

31. O.c., en la cual se hace alusión tan sólo al libro de Oseas como transfondo de la expresión «al tercer día según las escrituras» (p. 80).

## La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis

En una conferencia pronunciada en Munich a raíz del Manifiesto antiatómico enviado por diversos físicos alemanes al entonces Canciller de la República alemana Conrad Adenauer, el gran humanista y científico Werner Heisenberg contó emocionado la siguiente anécdota. Al terminar la última guerra mundial, se hallaba confinado con otros eminentes hombres de ciencia en un campo inglés de concentración. Cuando el día 6 de agosto de 1945 se enteraron de que una bella ciudad japonesa acababa de sucumbir bajo una bomba atómica, Otto Hahn, inventor de la fisión del átomo de uranio, salió despavorido de la barraca en que se hallaban. Sus colegas salieron tras él, y a duras penas lograron disuadirlo de que no se abriese las venas con los alambres de espino que cercaban el campo. «Acabo de constatar —exclamó desolado— que mi vida en conjunto carece de sentido. He inventado por puro deseo de revelar la verdad de las cosas, y el saber teórico se tradujo inmediatamente en poder aniquilador».

Esta fue, en realidad, la experiencia de toda una época. El deslizamiento del saber *entendido como encuentro luminoso con lo real* hacia el saber como *fuerza de poder y de dominio* se halla en la base de la crisis del hombre moderno y contemporáneo. Durante siglos, el hombre occidental cultivó entusiásticamente el saber científico alentado por el «mito del eterno progreso». Si un poco de saber teórico produce una medida correlativa de saber técnico, de dominio de lo real, de confort, de seguridad y de felicidad, un saber teórico indefinidamente desarrollado producirá un grado indefinido de saber técnico, de dominio, confort, seguridad y felicidad.

Este «mito», esta ilusión falsa hizo quiebra en las trincheras de la primera Guerra mundial. En la hecatombe colectiva, el hombre occidental sintió miedo ante su condición humana, ante su ilimitada capacidad intelectual, e inició una campaña implacable contra la instancia que permite al ser humano tomar

distancia frente a lo real y dominarlo. Esta instancia es el *espíritu*. La famosa década del 20 al 30, de la que parten todos los caminos intelectuales del siglo XX en Occidente, está desgarrada por una tensión dramática entre los partidarios de la vida y los del espíritu. En mi biblioteca conservo un folleto de la época que lleva por título *Rede für den Geist* (Alocución a favor del espíritu). ¿Cómo es posible que, tras siglos de vida espiritual, haya tenido que pronunciarse en el corazón de Europa una apología del espíritu? ¿Será, tal vez, que, como delató F. Ebner, el hombre occidental no ha hecho sino «soñar con el espíritu» pero no ha vivido una auténtica vida espiritual?

### *Antropología del sentido y antropología del absurdo*

Para el vitalista Ludwig Klages el espíritu es «un tumor que le ha salido a la vida». Existía la vida vegetal y animal con su segura placidez, su inquebrantable ajuste a lo real. Pero he aquí que adviene el espíritu, permite al hombre dar más de una respuesta a cada estímulo y rompe con ello el ajuste que le proporcionan al animal sus «instintos seguros». Mediante su inteligencia el hombre se *distancia* de lo real e inicia el drama de la vida intelectual, de la necesidad de elegir las *respuestas* y hacerse *responsable*. ¿Qué valor tiene este *distanciamiento* del hombre respecto a lo real? Los vitalistas lo interpretaron a menudo como un *alejamiento* y lo consideraron como una calamidad a escala planetaria. Los personalistas, en cambio, vieron en él una *distancia de perspectiva* y lo consideraron arriesgado pero fecundo.

El vitalismo piensa que el espíritu, al anular en el hombre los instintos seguros, inaugura las distancias respecto a lo real en tal forma que las realidades del entorno le son *distintas y distantes, externas y extrañas*. En este entorno inhóspito, el hombre se encuentra *arrojado*, no halla campos de posibilidades de juego, de actividad creadora. Al no crear campos de juego, que son campos de iluminación de sentido y eclosión de belleza, el hombre no acierta a ver que en el mundo puedan darse acontecimientos significativos y bellos. La belleza y el sentido brotan en los acontecimientos de encuentro que tienen lugar cuando se entreveran dos o más ámbitos de realidad. El vitalismo, creyendo exaltar lo vital frente al espíritu, aboca dramáticamente a la *antropología del absurdo*.

Los personalistas estiman que el hombre, por ser inteligente, no se halla ajustado automáticamente a un «medio», pero tiene la posibilidad de *instalarse* en un «mundo». El entorno se le presenta desde el nacimiento como un campo de posibilidades de juego que lo apelan a crear relaciones de encuentro. La hermenéutica contemporánea —siguiendo rutas abiertas en parte por Dilthey— ha llegado a la fecunda convicción de que el *sentido brota en el encuentro*. Tomando este hallazgo como punto de partida se inicia una orientación filosófica que podríamos denominar *antropología del sentido*.

En su línea de confianza básica, la antropología del sentido advierte, gratamente sorprendida, que en la relación *hombre-entorno* surgen posibilidades inéditas, sorprendentes. La antropología del absurdo tiende a limitar por principio las posibilidades humanas, al estimar que éstas deben ser observables como algo que viene dado a modo de objeto. Se da una estrecha relación, en el hombre, entre la creatividad y la capacidad de alumbrar sentido y configurar medios expresivos adecuados al mismo. Fijar límites al poder expresivo de los demás en materia ética, metafísica o religiosa significa poner puertas al campo de su creatividad. Pero ¿quién podría, por ejemplo, haber previsto, a la vista de los primeros cuartetos de Beethoven, que este compositor iba a crear en un breve lapso de tiempo el lenguaje expresivo de los últimos cuartetos? El reduccionismo hace violencia al ser humano e impide dar alcance a su enigmática realidad.

La antropología del sentido concibe las realidades del entorno como promocionadoras de la libertad humana. Por eso no teme correr el riesgo de entregarse a la aventura de la creatividad, que eleva al hombre a lo mejor de sí mismo. La antropología del absurdo interpreta la entrega a lo distinto-externo como una *salida de sí* en falso que conduce a la *alienación* humana, a la pérdida de la libertad e identidad personales.

La antropología del sentido se asienta en la concepción básica de que la auténtica cercanía respecto a lo real la consigue el hombre cuando funda una forma de inmediatez-a-distancia, *inmediatez mediacionada* o *presencia*. (Recuérdese la exultante experiencia de la sonrisa en *La Náusea* de Sartre). Este modo relevante de inmediatez se alcanza cuando el hombre establece una relación creadora con las realidades del entorno a las que toma como centros de iniciativa, lugares de vibración de diversas líneas de sentido, no como meros objetos, entidades opacas, rígidamente delimitadas. (Es muy significativa a este respecto la descripción en dos niveles que hace Heidegger de la jarra en su artículo «La cosa»: el cántaro como *objeto* delimitado por las cuatro causas aristotélicas y como lugar viviente de entreveramiento de «los cuatro» —cielo y tierra, dioses y mortales—).

La antropología del absurdo tiende a buscar la vecindad con lo real en formas de inmediatez *fusionales* a las que se ahoga mediante una experiencia de relax extremo, de descenso a niveles de *no creatividad*, de no compromiso personal. (Recuérdese la oprimente experiencia de la raíz en *La Náusea* de Sartre <sup>1</sup>. El deseo de liberarse de la creatividad responsable lleva al intento de-

---

1. Un amplio análisis de esta obra puede verse en mi *Estética de la creatividad*, Cátedra, Madrid 1977, pp. 367-409.

sesperado de explicar al hombre por lo inconsciente, lo involuntario, lo irracional. Desde el período de entreguerras se observa en Occidente una nostalgia irreprimible por el mundo infrahumano, infracreador, infrarresponsable<sup>2</sup>. Ser «responsable» significa primordialmente mostrarse capaz de *responder* a las *apelaciones* del entorno, es decir, a la invitación que nos hacen ciertas realidades valiosas a asumir los campos de posibilidades que nos ofrecen y crear un campo de juego común. Este campo de juego es un ámbito de encuentro. Al rehuir la posibilidad, el hombre contemporáneo se aleja del plano de creatividad en que se da el encuentro. El encuentro en sus diversas formas es la «urdimbre» que vertebra la vida del hombre a lo largo del proceso de desarrollo personal. La nostalgia por el mundo a-ético, pre-ético, no-creador de ámbitos, obedece al afán de liberarse, de no comprometerse con las responsabilidades humanas que implican abisales riesgos. Al comprobar el desajuste que se da en el hombre actual entre el poder que posee sobre la realidad y la falta de una sólida ética del poder, los pensadores actuales sienten temor ante la vertiente del hombre que funda la racionalidad, la capacidad creadora y la responsabilidad: el *espíritu*. Pero, al renunciar a la vida en el espíritu —con sus graves exigencias, sus peligros y sus inmensas posibilidades—, el hombre bloquea el desarrollo de su ser personal, que, según la ciencia contemporánea, se constituye, desarrolla y perfecciona por vía de encuentro.

La auténtica experiencia del hombre se da cuando éste crea modos de unidad de integración, no de fusión. La antropología del sentido percibe cada día con mayor claridad que la figura auténtica del hombre únicamente puede ser clarificada a medida que se descubren las grandes posibilidades experienciales del mismo en todos los órdenes: científico, moral, estético, deportivo, político, religioso. El hombre perfila su figura de modo dinámico-relacional, en diálogo creador con las entidades más relevantes de su circunstancia. Este diálogo constituye una trama extraordinariamente vivaz de apelaciones y respuestas. La persona, en cuanto tal, sólo existe cuando responde positivamente a las apelaciones que se le hacen en orden a poner en juego sus posibilidades creadoras, y funda con el entorno modos eminentes de unidad.

Se alumbra aquí un modo «ambiental», relacional, dialógico, de realidad. Al alterar el concepto de realidad se altera asimismo el de conocer y de hombre. En virtud de su atencencia a las urgencias mismas de lo real, el pensamiento contemporáneo operó un cambio en el estilo de pensar: del pensar objetivista, modelado sobre el análisis de las cosas u objetos, al pensar relacional, constelacional, ambiental, lúdico, modelado más bien sobre el trato creador con

---

2. *O.c.*, pp. 448-449.

entidades que son «ámbitos» de realidad, no limitan como los meros objetos, presentan un carácter «envolvente» y ofrecen al hombre campos inexhaustibles de posibilidades de acción.

Debido a este giro metodológico, lo que suscita hoy el máximo interés de la antropología del sentido no es tanto descubrir la «arqueología» del hombre —los estratos más profundos y originarios de su complejo dinamismo personal— sino, por así decir, su «escatología»: cómo debe llegar a ser, qué figura debe alcanzar, cómo ha de realizarse, cuál es la lógica que articula su proceso de realización.

Respecto a este proceso, se dan dos actitudes polarmente opuestas, correlativas a la antropología del absurdo y a la antropología del sentido. La antropología del absurdo tiende a buscar la unidad con lo real y el pleno desarrollo humano fomentando diversas experiencias de *vértigo*. La antropología del sentido entiende, por su parte, que tal meta sólo se logra mediante experiencias de *éxtasis*.

Nada más importante para la tarea educativa que precisar la articulación interna de ambos tipos de experiencia. ¿Cuál es la relación del hombre con el entorno? ¿Qué modos de unidad puede fundar con las realidades que lo integran?

### *Experiencias de vértigo y experiencias de éxtasis*

El vitalismo parece dar por supuesto que lo *distinto* del hombre siempre le es *distante*. Ahora bien. Lo distinto, externo y extraño puede dominar al hombre o ser dominado por él, puede empastarse con él —como dos trozos de cera— o alejarse, puede chocar o mantenerse indiferente a distancia. No puede, sin embargo, entrecerarse con él. El entreceramiento es propiedad exclusiva de las realidades capaces de instaurar un campo de juego común y fundar entre sí relaciones de inmediatez lúdica.

Cuando posee un gran atractivo, lo externo al hombre puede ejercer sobre éste un efecto fascinante, seductor. La fascinación arrastra, empasta, succiona. Esta función succionante es la propia del fenómeno del *vértigo*. Si desde una torre muy alta miramos al suelo, el vacío parece imantarnos y sentimos vértigo. El dejarnos llevar pasivamente de la poderosa realidad que nos fascina produce en nuestro interior una peculiar exaltación. Dejarse arrastrar enardece en principio. Es el gozo espontáneo que suscita el viajar y sentirse llevado sin esfuerzo venciendo el espacio y dejando atrás, como sometidos y humillados, multitud de objetos inermes que contemplan impotentes nuestra fácil marcha deslizante. Pero este exaltante enardecimiento primero se trueca bien pronto en devastadora decepción, porque lo fascinante nos saca de nosotros



mismos, parece conducirnos a experiencias de sorprendente riqueza, pero súbitamente nos empasta con él, no nos deja libertad para mantener cierta distancia en la unión, la distancia que es necesaria para fundar un campo de juego. En este campo de interacción lúdica, creadora de toda suerte de ámbitos, florece la libertad del hombre y con ella se desarrolla y madura la personalidad. Al sentirse fuera de sí, ahormado en la realidad seductora y a merced de la misma, el hombre cobra conciencia de estar *alienado*, enajenado, alejado del campo de realización personal, asfixiado en el aspecto lúdico. Por intensa y conmovedora que sea en el aspecto psicológico, la experiencia de fascinación deja al hombre inmediatamente en vacío, lo vacío de todo cuanto necesita el ser humano para ejercitar sus virtualidades creadoras y configurar su realidad personal. Al asomarse al vacío de sí mismo, el hombre siente esa forma de vértigo existencial que llamamos *angustia*. La angustia es, en una de sus vertientes, la medida colmada del sentimiento de tristeza, fenómeno que sigue como la sombra al cuerpo a todo acontecimiento degenerativo que bloquea el dinamismo personal.

Si no es posible superar el plano infracreador al que arrastra el vértigo y ascender a un nivel de auténtica creatividad, la angustia desemboca en *desesperación*, «enfermedad de muerte» que no mata —según Kierkegaard—, sino que prolonga la situación de asfixia <sup>3</sup>.

El *éxtasis*, por su parte, es un acontecimiento que se produce cuando una realidad atrae poderosamente al hombre sensible a los valores, afanoso no tanto de dominar las realidades del entorno cuanto de crear con ellas ámbitos de interacción lúdica. Merced a esta actitud de apertura co-creadora, la atracción ejercida por tal realidad no arrastra al hombre, no lo seduce y fascina; apela, más bien, a su libertad en cuanto le ofrece campos de posibilidades de juego. Cuando el hombre acepta esta apelación y se inmerge de modo receptivo-activo en la trama de posibilidades lúdicas que le ofrece la realidad extasiante, se «entusiasma», siente en su ser el vigor que la produce convertir tales posibilidades en el impulso mismo de su obrar. Al obedecer a esta «voz interior», el hombre no sale de sí, no se aliena o enajena; se eleva a lo mejor de sí mismo. Esta plenificación personal produce en el ánimo del hombre un sentimiento de gozo. La medida colmada del gozo es el *entusiasmo*, la sensación de *plenitud desbordante* que se experimenta cuando uno se inmerge creadoramente en una realidad que ofrece grandes posibilidades de realización personal. El éxtasis es un modo especialmente logrado de entreveramiento de ámbi-

---

3. Cf. *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*, Guadarrama (Labor), Madrid 1969.

tos que fundan un campo de libre juego y dan lugar a un acontecimiento *festivo* lleno de luz y de vitalidad. El éxtasis engendra fiesta, y toda fiesta es de por sí luminosa.

El vértigo no plantea exigencias al hombre, pues responde a una actitud facilona de entreguismo. Lo invita simplemente a dejarse arrastrar; lo exalta y enardece, le da una primera impresión de poder, parece prometerle una conmovedora plenitud, pero al fin lo pone fuera de juego y lo adentra en un estado de *desesperación* —sentimiento polarmente opuesto al *entusiasmo*—.

El éxtasis, en cambio, plantea al hombre muy altas exigencias, lo introduce en una noche de largas y pacientes purificaciones que parecen vaciarlo de sí, anonadarlo. Al perder el apoyo de cuanto suele considerar en su vida cotidiana como fundamental e indispensable, el hombre siente angustia —sensación difusa de desmoronamiento existencial—. Pero este sentimiento angustioso de inestabilidad se trueca finalmente en una impresión exultante de seguridad eminente cuando el hombre, tras superar los modos fusionales de unidad, crea con las realidades valiosas que lo apelan formas elevadas de *unidad de integración*, nexos lúdicos sobremanera fecundos <sup>4</sup>.

El vértigo saca al hombre de sí para alienarlo, sometiéndolo a poderosas fuerzas gravitatorias que lo impulsan a la unidad de fusión y, consiguientemente, al vacío de la soledad. Lo que une en verdad al hombre con el entorno no son las experiencias fusionantes que se dan en los diferentes tipos de vértigo —erotismo, violencia, ambición, etc.—, sino las experiencias que crean modos de unidad de integración, que constituyen el fruto de las diversas formas de éxtasis.

El éxtasis libera al hombre de los géneros inferiores de interrelación para adentrarlo en modos muy exigentes y valiosos de unidad, elevándolo así a cotas eminentes de realización personal.

El vértigo es *alienante*, exige la dispersión del espíritu y provoca actitudes de indiferencia respecto a lo altamente valioso. El éxtasis, por su parte, pide *recogimiento* para despertar *sobrecogimiento* ante lo profundo. En la medida en que crea *vínculos entre* el hombre y las realidades relevantes, el éxtasis configura la identidad personal del ser humano. Las experiencias de éxtasis constituyen los jalones del proceso de desarrollo del hombre. Las experiencias de vértigo son momentos degenerativos que bloquean el despliegue de la personalidad.

El éxtasis provoca en el ámbito del hombre una sana inquietud porque lo «envuelve» y dinamiza, le ofrece campos de posibilidades que impulsan su acción. El vértigo no hace sino agitar al hombre, por cuanto lo arrastra y succio-

4. Sobre las dos actitudes que puede adoptar el hombre frente a una situación de angustia, véase mi obra *El triángulo hermenéutico*, Madrid 1977<sup>2</sup>, pp. 435-446, 477-483.

na. La *in-quietud* propia del éxtasis no engendra desasosiego pues el hombre extático tiene lúcida conciencia de estar en todo momento nutrido por la realidad que busca esforzadamente. La apasionada entrega del vértigo, en cambio, va vinculada con la honda desazón de sentirse fuera de juego, fuera del juego de la vida auténticamente personal.

El éxtasis es un acontecimiento dialógico, sereno, reverente. El vértigo es un acontecimiento monológico, reductivo y —de consiguiente— violento.

El éxtasis ampara al hombre, al abrirlo a formas auténticas, tan arriesgadas como fecundas, de encuentro. El vértigo, tras la exaltación eufórica del primer instante, deja al hombre en situación de extremo dismantelamiento espiritual.

El éxtasis, por fundar modos elevados de unidad a través del encuentro, pone al hombre en verdad, alumbrando luz y es fuente de la más honda belleza. El vértigo, al hacer inviable la creación de campos de juego, desplaza al hombre de su verdadero lugar, lo sume en tinieblas y lo enfrenta con la fealdad que engendra el desorden.

El éxtasis aviva en el hombre la melancolía, sentimiento profundo de añoranza por realidades valiosas, todavía no del todo alcanzadas, tan sólo entrevistas. El hombre extático vive en esperanza. El vértigo despierta pasión, por cuanto embriaga con el halago efímero del momento presente. El hombre del vértigo es un obseso de ganancias inmediatas. Vive a la espera del instante gozoso, y exclama como Lamartine: «O temps, suspend ton vol».

El vértigo engendra decepción debido al desnivel que media entre la magnitud de las expectativas que despierta en quien se rinde a su hechizo y la condición catastrófica del resultado a que aboca. El éxtasis suscita gozo desbordante por lo que implica de plenitud.

El vértigo fomenta actitudes de *resentimiento* frente a las realidades que, debido a su interna riqueza, no provocan fáciles actitudes de entrega fascinada, antes apelan a la libertad creadora. El éxtasis, por el contrario, suscita *agradecimiento*, pues el hombre que responde creadoramente a la apelación de las realidades que producen entusiasmo tiende a interpretar las mismas como un *don*.

El éxtasis fomenta la actitud de generosidad y respeto. El hombre extático se abre a los demás para ofrecerles, en un campo de juego común, sus posibilidades creadoras. Esta ofrenda significa, en el fondo, un obsequio al poder creador de los otros, que uno reconoce y acoge. El respeto a los valores de las realidades que nos rodean constituye la actitud de «reverencia» de la que Goethe —en sus *Años de peregrinaje de Wilhelm Meister*— afirmaba que nadie trae consigo al nacer pero es necesaria para ser plenamente hombre. El hombre reverente no practica forma alguna de coacción reduccionista sobre

los seres, no los envilece, les deja ser lo que son y les ayuda a convertirse en aquello que deben llegar a ser. Esta voluntad de perfeccionamiento enriquece, a una y en el mismo grado, el ser propio y el ajeno, por la decisiva y simple razón de que en el campo de juego creador los límites que dividen lo «ajeno» y lo «propio» quedan felizmente superados. Este proceso ascendente —polarmente opuesto a la gravitación del vértigo hacia el relax infracreador— desborda por elevación la actitud minimizante, decadente, que da lugar a los fenómenos degenerativos que envilecen al ser humano.

El vértigo, en cambio, es fuente a la par de *sadismo* y *masoquismo* porque arrastra al hombre que lo sufre como si fuera un mero objeto, y lo impulsa a no ver en los demás seres sino su condición de objetos manipulables. El hombre que es presa del vértigo tiende por igual a dominar y a dejarse dominar, a absorber en sí las realidades del entorno, negándoles toda independencia, y a perderse él en ellas, anulando de raíz su capacidad personal de iniciativa. El vértigo convierte al hombre en un ser dominador e indolente a la vez. De ahí que el vértigo del *totalitarismo* y el del *gregarismo* sean, en rigor, dos vertientes de un mismo fenómeno. Sentirse a resguardo e incluso en posición de dominio porque se está al día y «todos piensan igual que uno» constituye la ingenuidad radical del hombre gregario, que interpreta como energía personal la fuerza de arrastre que ejerce sobre él el vértigo del gregarismo.

Cuando la experiencia del vértigo se realiza de modo lúdico, provoca en el espíritu del hombre un violento contraste entre la conciencia de lo que está llamado a ser y la observación del estado degenerativo en que ha caído. Este desajuste se traduce en un estado de profundo desgarramiento interior que, por lo que implica de anulación existencial, puede con razón denominarse *trágico*. La experiencia de éxtasis se realiza siempre en estado de lucidez porque ella misma, como forma de juego eminente, es fuente de luz. Esta luminosidad permite al ser extático seguir con toda precisión el proceso de su perfeccionamiento personal, que lo adentra en un estado de *felicidad*.

### *Oposición dilemática de las experiencias de vértigo y éxtasis*

Sería sobremanera instructivo analizar en pormenor las diversas experiencias posibles de vértigo y éxtasis, y confrontar, por ejemplo, el vértigo erótico y el éxtasis amoroso, el vértigo competitivo y el éxtasis deportivo, el vértigo de la embriaguez rítmica electrizante y el éxtasis de la inmersión en una obra musical valiosa, el vértigo de la entrega a oscuros poderes ocultos y el éxtasis de la unión personal con la divinidad <sup>5</sup>.

5. Para realizar esta confrontación, ofrezco diversas claves metodológicas en las obras si-

Esta confrontación dejaría en claro la diferencia cualitativa que media entre los fenómenos de vértigo y los éxtasis por cuanto aquéllos responden a una quiebra de la capacidad creadora y éstos significan el florecimiento de la misma. Vértigo y éxtasis constituyen un dilema, que obliga al hombre a tomar opción neta en cada caso. La filosofía se halla poblada de falsos dilemas que desgarran la vida del espíritu, y deben ser entendidos como «contrastes». El dilema entre la actitud de vértigo y la de éxtasis suele no obstante, ser desdibujado para orlar las experiencias de vértigo con el prestigio que adquiere en ciertas épocas el término éxtasis.

La abrupta oposición entre éxtasis y vértigo parece venir desmentida por el hecho de que en ciertos fenómenos humanos —por ejemplo, el amor conyugal— hay una vertiente que implica a primera vista un movimiento de vértigo y otra que constituye un acontecimiento extático. Indudablemente, el ser personal humano, con su espléndida ambigüedad y riqueza de vertientes, ofrece la posibilidad y presenta la exigencia de integrar experiencias pertenecientes a diversos planos. Es el conocido problema de la posible coordinación de los dos primeros «estadios en el camino de la vida» de S. Kierkegaard: el estadio estético y el ético. En la obra *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*<sup>6</sup> mostré con cierta amplitud —siguiendo al Kierkegaard de *Dos diálogos sobre el primer amor y el matrimonio*— que en el amor conyugal cabe integrar actitudes pertenecientes a los tres estadios —estético, ético y religioso— cuando se adopta una sana postura de aceptación activa de las distintas virtualidades humanas. Lo que convierte al instinto en una fuerza promotora de vértigo es la decisión de tomarlo como una potencia autónoma, autárquica, di-soluta, desarraigada, desgajada del dinamismo integral de la persona. La fuerza instintiva que arrebató al hombre y lo lanza por el plano inclinado del frenesí sexual cobra un valor peculiar al ser asumido por la persona e integrada en el proceso de creación de un campo de juego amoroso, ámbito de convivencia que perfecciona a quienes lo fundan. Lo que en principio presentaba un *significado* de vértigo ostenta ahora un *sentido* de éxtasis. Esta transformación obedece a un giro radical en la actitud básica del hombre; de la actitud de *entrega fascinada* se pasa a actitud de *creación libre*.

---

güentes: *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*, Narcea, Madrid 1982; *Estética de la creatividad*, pp. 284-288; *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*, Narcea, Madrid 1980<sup>2</sup>, pp. 68-138. En estas páginas analizo diversas formas de experiencia humana —experiencia de obligación moral, de inserción histórica, de actividad artística, de expresión, de afirmación, de apertura al prójimo— que pueden dar lugar a acontecimientos de éxtasis. En la *Estética de la creatividad* utilicé el término *éxtasis* en su sentido etimológico de «salida de sí». Actualmente prefiero usarlo en el sentido riguroso de «elevación a un plano superior de realización de sí mismo mediante la entreveración activa con una realidad valiosa».

6. Cf. *O.c.*, pp. 62-84; 109-124; 135-138.

La formación ética exige prestar atención a estos matices decisivos. Si se confunde la mera exaltación con el entusiasmo, la inmediatez fusional con la unidad de integración —*inmediatez a distancia*— que se logra en el campo de juego—, se corre riesgo de considerar el éxtasis y el vértigo como dos formas análogas de salida de sí. Pero, a una visión rigurosa, la exaltación orgiástica producida por los diferentes géneros de embriaguez es polarmente opuesta al entusiasmo sereno de la transfiguración extática. Hacer pasar ante los ojos de los jóvenes las experiencias de vértigo como experiencias de éxtasis, para que identifiquen la conmoción psicológica con la fecundidad personal, es la mayor trampa que se puede tender a la juventud. Este colosal fraude, este gran timo filosófico puede dejar a la juventud descolocada para siempre en el ambiguo juego de la vida, en el cual resulta fácil, si no se está sobreaviso, considerar como idénticos —o, al menos, de la misma especie— dos fenómenos polarmente opuestos <sup>7</sup>.

Hasta qué punto se confunden hoy los fenómenos de vértigo y de éxtasis puede verse en la utilización que hizo el cineasta Stanley Kubrick de la *Novena Sinfonía* de Beethoven para ilustrar las escenas de extrema violencia que forman el núcleo de la película *La naranja mecánica*. La Novena Sinfonía es un canto a la solidaridad humana, alta cota que debe conquistar el hombre a través de una lucha difícil, a veces desigual pero siempre esperanzada. En virtud de esta esperanza, la energía que despliega la obra beethoveniana en sus dos primeros tiempos no raya en violencia, como tampoco su vivacidad desemboca en el frenesí. Lo vivaz y lo enérgico se hallan aquí domeñados, en definitiva, por la intuición del clima de serenidad augusta que halla expresión inigualable en el tema del *adagio*, eje que polariza las dos grandes partes de la obra.

Por no haber entrega a actitudes de frenesí y violencia, la lucha de los dos primeros tiempos florece al final en desbordante alegría, que es el fruto natural del éxtasis. La intensidad de vida humana que irradia esta sinfonía —código excepcional, a una con la *Misa Solemnis*, la última sonata pianística y los últimos cuartetos, para descifrar el enigma del Beethoven de la madurez— se halla en los antípodas del fenómeno del vértigo.

---

7. Como ejemplo de esta facilidad léanse los siguientes párrafos de Ortega en su célebre estudio sobre el amor: «El deleite del 'estado de gracia' dondequiera que se presenta, estriba, pues, en que una está fuera del mundo y fuera de sí. Esto es literalmente lo que significa 'éx-stasis': estar fuera de sí y del mundo». «El afán de salir 'fuera de sí' ha creado todas las formas de lo orgiástico: embriaguez, misticismo, enamoramiento, etc. Yo no digo con ello que todas 'valgan' lo mismo; únicamente insinúo que pertenecen a un mismo linaje y tienen una raíz calando en la orgía. Se trata de descansar del peso que es vivir sobre sí, trasladándonos a otro que nos sostenga y conduzca. Por eso no es tampoco un azar el uso coincidente en mística y amor de la imagen del raptó o arrebató». «Diríase que el sueño normal, como el éxtasis, son autohipnosis» (*Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid 1961<sup>5</sup>, pp. 591-2).

Como hombre y como artista, Beethoven se mantuvo sin cesar en diálogo respetuoso con la realidad y luchó por abrirse paso ante las dificultades que le planteó el destino, pero no rompió nunca su vínculo nuclear con el Creador. Su testamento de Heiligenstadt lo prueba elocuentemente. La fe —como forma de encuentro personal— constituyó para este hombre acosado por el infortunio una fuente de consuelo en los momentos más sombríos de la existencia.

Esta inmovible actitud dialógica lo llevó a reaccionar ante su poderoso genio artístico —del que era plenamente consciente— con actitud de agradecimiento y no de altanería. En todo momento consideró su arte como un *don*, y lo interpretó con suma reverencia como el medio expresivo privilegiado en el cual debía revelar a los hombres el universo de belleza y elevación inigualables en el que le había sido dado vivir.

Esta participación en un mundo superior es la fuente de inspiración de la que fluyó la música beethoveniana. Sea enérgica o tierna, dolorida o gozosa, vivaz o reposada, la música de Beethoven no podrá nunca, sin grave torsión, ilustrar la entrega fascinada del hombre a modos infracreadores de existencia.

### *Vértigo, éxtasis e instalación del hombre en lo real*

La confusión de vértigo y éxtasis encierra suma gravedad por cuanto compromete la instalación del hombre en lo real. El hombre se instala en lo real, se vincula creadoramente con las realidades del entorno al crear con ellas formas diversas de «urdimbre» o campos de encuentro. El encuentro es un modo de exigente y esforzado juego creador que debe realizarse durante toda la vida de forma cada vez más perfecta en orden a fundar modos más calificados de unidad. La *unidad de inmediatez eminente o presencia* se logra a través de un acontecimiento de éxtasis. Es sorprendente la calidad que pueden alcanzar los modos de unión que el hombre logra respecto a diversas vertientes de la realidad a través de la entrega extática. Estos modos de unidad son los que instalan rigurosamente al hombre en lo real, lo estructuran y —conscientemente— le confieren firmeza y dinamismo. Este arraigo estructurador es fuente de un radical gozo y optimismo ante la vida, actitud de apertura radicalmente opuesta al resentimiento.

El vértigo, por el contrario, no instala en lo real. Aleja de él, porque anula la posibilidad de crear campos de presencia y deja con ello al hombre en vacío, con las raíces existenciales al aire, desambitalizado, desestructurado, entregado a una «tristeza asfixiante» (G. Marcel).

Cuando un joven se hace cargo por propia experiencia de la relación profunda que media entre creatividad, inmersión en realidades valiosas, entusiasmo y éxtasis, por una parte, y, por otra, entre los fenómenos opuestos de relax

extremo, indiferencia, entrega a modos de inmediatez fusionales, vértigo, tristeza y desesperación, gana un poder muy elevado de discernimiento. Qué iluminación tan intensa se produce en el espíritu del joven cuando advierte que la fulguración del vértigo es, en rigor, una llamarada fugaz que no responde a una eclosión de poder creador sino a una forma de entrega pasiva a instancias irrelevantes! A esa luz, la justificación racional de las diversas experiencias de vértigo —ambición, poder, ira, velocidad, lujuria, etc.— se desmorona. Este vacío de racionalidad puede ser en principio fuente de angustia espiritual, pero la desazón que la misma implica se trueca rápidamente en seguridad y gozo cuando el joven advierte la existencia de una forma de racionalidad eminente en los acontecimientos de éxtasis.

Esta racionalidad se extiende a todo acontecimiento creador, es decir, a toda actividad humana —sobresaliente o anodina— que dé lugar a la fundación de un ámbito nuevo, un campo de posibilidades de acción dotada de sentido.

### *Hacia un nuevo humanismo*

Este doble tema interconexo —la instalación del hombre en lo real; experiencias de vértigo y éxtasis<sup>8</sup>— presenta una gravedad singular en el momento actual, por hallarnos en una situación de encrucijada que nos insta a poner las bases de una nueva era.

La llamada *Edad Moderna* tocó a su fin en la hecatombe física y moral de 1918. Desde entonces, el hombre occidental busca a tientas nuevos ideales de vida, razones sólidas por las que vivir y morir. No existen, sin embargo, indicios de que haya logrado llenar en verdad el hueco abierto por la quiebra del mito del eterno progreso. Cuando el hombre encuentre su rumbo, se iniciará una nueva era. Gestarla es nuestra gran tarea actual. Urge dejar de lado la frivolidad de suscitador vendavales ideológicos para atacar enemigos supuestos, hace tiempo desaparecidos, por ejemplo la actitud «burguesa». *Lo decisivo es precisar hacia qué género de humanismo debemos encaminarnos.*

Actualmente, la lucha ideológica no se centra en torno a los dilemas «o fe o ciencia», «o religión o laicismo». Está polarizada en un dilema mucho más radical: «o construir al hombre o destruirlo». De ello se infiere que uno de los cometidos más graves de quienes se dedican a la noble y arriesgada tarea de filosofar es analizar de cerca la *lógica de la creatividad*, en todos sus grados y vertientes. Hay que revalorizar la capacidad creadora del hombre en la vida

---

8. Ambas cuestiones se hallan explanadas en mi obra *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*, Círculo, Buenos Aires 1981.



cotidiana y fomentar las experiencias de encuentro. Cuando el hombre no toma las realidades del entorno como meros objetos sino como ámbitos o campos de posibilidades lúdicas, el mundo se convierte en un inmenso campo de juego y la vida toda ella se transforma en un campo de fiesta. Todo se transfigura al cambiar el hombre de mentalidad: de la mentalidad objetivista a la lúdica, del afán de poseer y manipular objetos al anhelo esforzado y generoso de crear ámbitos.

Esta conversión nos devuelve el entusiasmo por vivir, el afán de acoger activamente las posibilidades que nos ofrece el entorno y hacer juego. Si se conoce con cierta aproximación lo que es el juego, no resulta extraña la sorprendente afirmación de Schiller de que «sólo juega el que es plenamente hombre y sólo es plenamente hombre el que juega».

Educar es enseñar a jugar, estar a la escucha de los valores, tener el arrojo de correr el riesgo de la creatividad. Educar significa ayudar a los jóvenes a poner la vida a la carta de la creatividad y evitar cuanto bloquea el dinamismo creador. Los jóvenes, generalmente, desean llevar una vida personal, sincera, auténtica, entregada a la realización de valores renovados, pero a menudo —por falta de orientación— no hacen sino caer en los mismos errores de la sociedad cuyos modos de vida impugnan.

La cultura occidental adoptó sistemáticamente actitudes de duda y escepticismo bajo pretexto de desenmascarar falsos ídolos. Sin duda ha llegado la hora de no glorificar las posiciones reduccionistas y entregarnos de modo realista al entusiasmo que produce la realidad cuando se aciertan a ver los campos de posibilidades que abre a quienes se acogen a ella con actitud de disponibilidad, de diálogo agradecido y creador. Hemos de creer en la capacidad creadora de un ser, como el hombre, capaz de superar las mayores dificultades cuando persigue metas llenas de sentido. El joven, de ordinario, no teme tanto el sacrificio cuanto el sinsentido de una vida sacrificada en vano.

Se habla profusamente de los problemas que plantea la juventud debido a su actual conciencia de grupo, a su voluntad de protagonismo, a la rebelión estudiantil. Pero apenas se subraya que con harta frecuencia los jóvenes no hacen sino sacar expeditivamente las consecuencias de las premisas puestas por los mayores. Hay que evitar los errores cometidos y, sobre todo, estudiar el modo de promocionar en los jóvenes su capacidad creadora en todos los órdenes. Para ello, es condición indispensable *instalarse debidamente en lo real mediante la realización de toda suerte de experiencias de éxtasis*.

Tal instalación exige voluntad de compromiso y profunda seriedad. La frivolidad llevada a grados muy elevados puede adquirir una potencia destructora capaz de conmover los pilares de la vida social. Los que defendemos los grandes valores de la existencia tenemos la batalla perdida de antemano si

aceptamos planteamientos falsos o unilaterales. Las medias verdades se pliegan con facilidad a toda suerte de abusos estratégicos y son por ello con frecuencia más peligrosas que los errores integrales.

Por eso los responsables de la educación del pueblo deben ser hombres críticos que no se guían por slogans, antes se esfuerzan por clarificar lo que son las cosas y fenómenos y lograr, así, claves certeras de interpretación. La cualidad distintiva del auténtico maestro es el *ethos de verdad*, el afán insoportable de educarse para la libertad creadora viviendo en la verdad, de la verdad y para la verdad, con independencia de espíritu —que a veces resulta heroica— pero sin romper el vínculo nutricional con la realidad.

En la situación de encrucijada que vivimos, la figura del docente se agiganta, y a su nobleza de siempre agrega un singular dramatismo. Se cuenta que Friedrich Schleiermacher, a pesar de sus crisis de fe, no abandonó el seminario protestante, por la sugestión que le producía el término «pastor». A la gran dignidad de ser guía de las gentes responde actualmente una inmensa responsabilidad. No hay razón alguna válida que permita al maestro adoptar actitudes frívolas. Con frecuencia, los intelectuales difunden tenazmente ciertas ideas contundentes por afán de prestigio, por esnobismo, por el placer que reporta el vértigo del cambio, y no someten a la debida reflexión las consecuencias que a corto o largo plazo pueden acarrear sus brillantes doctrinas. De ordinario, el intelectual exige libertad absoluta para provocar toda suerte de ventoleras intelectuales, y muestra una irritante indolencia a la hora de hacer frente a las tormentas desatadas por el descontrol ideológico.

Nada hay más perturbador para la vida de los pueblos que una clase intelectual entregada al vértigo de la lucha ideológica y al de la búsqueda de prestigio a ultranza. Pues esta forma de vértigo no permite hacer justicia a la verdad de lo real, y la realidad acaba siempre vengándose. La venganza de la realidad consiste en que la vida del hombre desarraigado se desajusta, pierde capacidad de juego y se depaupera.

La gran tarea del maestro —figura creativa por excelencia— es mantener viva en el pueblo, pese a todo, su ilusión creadora. A mi ver, los dos grandes valores que van a vertebrar el nuevo humanismo que debemos contribuir a gestar son la *unidad* y la *creatividad*. Las virtualidades que albergan los modos elevados de unidad son insospechados. Pero esas formas eminentes de unidad no se logran eliminando las distancias. Ya Heidegger preguntó dramáticamente en el umbral de su conferencia titulada *Das Ding*: ¿qué pasa con el hombre actual que ha eliminado las distancias y no ha engendrado auténtica cercanía? Los modos auténticos de unidad debe el hombre crearlos esforzadamente mediante una severa ascesis. El encuentro es un acontecimiento interhumano que plantea muy serias exigencias. El incumplimiento de éstas anula

de raíz toda posibilidad de realizar un auténtico encuentro. Pueden dos personas vivir juntas todo una vida y no encontrarse ni una sola vez. La unidad —como indicó ya Kierkegaard— sólo se da como fruto de una creación constante y fiel. La fidelidad es la gran aliada de la creatividad.

Si consagramos nuestros mejores esfuerzos a crear, en todos los niveles de la existencia, formas eminentes de unidad —entre los hombres y pueblos, entre el hombre y el lenguaje, el paisaje, la tradición, el arte, etc.—, contribuiremos no poco a elaborar un humanismo nuevo, no centrado tanto en la manipulación de objetos cuanto en la creación de ámbitos.

En un momento de grave crisis, cuando se hallaba sobre la cubierta de un barco fondeado en el puerto de Génova, el gran Newman exclamó: «¡Nunca he pecado contra la luz!». Buen lema, en la coyuntura sombría que atravesamos, para quienes hacemos profesión de *amigos de la verdad*.

Alfonso LÓPEZ QUINTÁS  
*Universidad Complutense. Madrid*

# TEXTOS Y GLOSAS

---

## Sobre el principio y fundamento

Zekiyán ha publicado una excelente monografía sobre la interioridad agustiniana <sup>1</sup>. Al leerla, veo que coincide casi siempre con lo que yo he publicado <sup>2</sup>. Pero hay un par de puntos de controversia, y esto me he movido a revisar mis puntos de vista, ordenando con cierto rigor los problemas. No pretendo discutir ni criticar. Tomo la monografía de Zekiyán como ocasión para volver sobre el problema una vez más. El problema consiste en un proceso gradual que san Agustín tomó de los platónicos, y ajustó a las condiciones que le imponía su fe cristiana. Es, pues, una interpretación platónico-cristiana de la existencia humana, aunque podría extenderse a los animales también y hasta al cosmos. Lo que aquí nos va a interesar es la limitación a la existencia humana.

### A. «Vivir fuera»

La fórmula «punto de partida» es ambigua. Puede significar dos cosas muy diferentes. Puede significar un punto de partida popular y vulgar: se parte de una determinada situación, que se analiza, ya para consolidarla, ya para corregirla, puesto que se ha sentido una preocupación, sospecha o evidencia de crisis. Así la fiebre es un punto de partida para llegar a diagnosticar una enfermedad y curarla; el desconcierto provocado en nuestro campo por la infiltración del enemigo es punto de partida para una retirada estratégica y rectificación de líneas, que permitan la reconquista de una posición. De ese modo, el existencialismo proclamó que toda investigación comienza o debe comenzar por un examen de la situación. La duda metódica de Descartes ha sido re-

---

1. ZEKIYÁN, B.L., *L'Interiorismo agostiniano*, Génova 1981. Ed. Studio Editoriale di Cultura.

2. Cfr. CILLERUELO, L., «La primera meditación agustiniana», en *Augustinus* (Homenaje al P. V. Capánaga), Madrid 1966, II, 109-123.

conocida como método práctico, y el mismo Agustín incitaba a Romaniano a dudar de todo lo que no fuera tan evidente como «dos y dos son cuatro», para evitar la confianza fanática en el propio error; llegó a decir que el escepticismo era un «don de Dios»<sup>3</sup>. Y continuamente repetía que el mal del hombre es que no se conoce a sí mismo<sup>4</sup>. Heidegger enseñaba que todos debutamos por una «existencia inauténtica» y deberemos tomarla como punto de partida para atender a la llamada o vocación del ser auténtico. Pero he aquí que utilizamos el verbo «regresar». Eso significa que nuestra situación alienada o enajenada no es originaria, que el vivir fuera es la consecuencia de un contagio social, como creían los estoicos, o de una «caída», como opinaban los platónicos, o de un pecado original, como profesaban los cristianos. Al volver a entrar «adentro», se nos promete un auténtico «punto de partida», firme y seguro. Agustín nos expuso este problema no ya sólo en innumerables apuntes abstractos, sino también en una forma digna de su genio: las *Confesiones*. Nos va describiendo su vida informe, su existencia inauténtica, hasta que los platónicos le invitaron a regresar, a entrar, y le mostraron un método, camino o procedimiento para «convertirse» y dejarse iluminar y formar, restableciendo el punto de partida estable y firme.

El «punto de partida» tiene, pues, otro significado, como punto de amarrar, como término de una retirada estratégica, como roca segura para iniciar una reconquista. Este es un significado filosófico, que nos anuncia nuestra situación originaria, nuestro ser auténtico, nuestra condición humana. Se supone que, aunque todo vacile en torno nuestro, y aunque el mismo pensamiento sea ya una «duda», un diálogo en pro y en contra, estamos hechos de manera que siempre nos encontramos armados para salvar nuestro ser. A este punto de partida vamos a dedicar nuestra atención, ya que Agustín encontró en él no sólo la superación *de facto* de un escepticismo teórico, sino también el «principio y fundamento» de todo conocimiento, de toda vida intelectual, e incluso de la búsqueda de Dios. Agustín quería «conocer» a Dios y al alma, y nunca se dio por satisfecho hasta que llegó a ese término de una exploración a fondo de sí mismo<sup>5</sup>.

#### B. *La ingressio.*

Nuestra retirada estratégica es una operación intelectual, una obra de reflexión consciente y preocupada, una pretensión filosófica y profunda. La

3. AMSTUTS, J., *Zweifel und Mystik*, Bern 1950, p. 73ss.

4. *De Ordine*, I, 1,3 PL 32,979.

5. *Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea, duce Te. Confess.* VII. 10,16 PL 32,742.

operación según san Agustín, comenzará por un *visum* o *animadversio*, por una alabada o toque de atención, que nos detiene en nuestra conducta rutinaria. Plotino comparaba esta voz o vocación con un banquete en el que un niño distraído oye de repente a lo lejos la voz de su padre. Heidegger pensaba que hay siempre una vocación silenciosa del ser auténtico, que gime dentro de nosotros. San Agustín, de acuerdo con su teoría de la creación, supone que detrás del «acontecimiento», que despierta la atención activa, está la llamada de la Providencia para que nos volvamos hacia él (*conversio*). A su vez, la conversión es un proceso, quizá largo, quizá inseguro, quizá abandonado o lleno de intermitencias. Però, limitándonos al aspecto filosófico, Agustín lo expresa con claridad, según la inspiración platónica:

«La causa principal del error es que el hombre es para sí mismo un desconocido. Para llegar a conocerse, necesita un gran hábito de retirarse de la vida sensorial, recoger el alma en su interior y retenerla ... El remedio es la soledad, con el estudio de las disciplinas liberales»<sup>7</sup>

Descartes propuso la tarea como retirada estatégica, o duda metódica, y Husserl, en las *Meditaciones cartesianas*, la radicalizó hasta pedir un voto solemne de pobreza en materia de conocimiento, para apoyarse exclusivamente en un «fenómeno», o como dice Agustín en el *Contra Academicos*, en un *videri*. Naturalmente, Agustín da a su especulación un carácter y colorido religiosos, que ahora no interesan tanto: por eso supone que la retirada no sería posible sin la ayuda de Dios. Pero la ayuda de Dios puede tener también sentido meramente filosófico. Así creemos que, cuando Agustín dice que *pudo entrar en sí mismo, porque Dios le guió*, no se refiere a la gracia sobrenatural, sino al acontecimiento externo de la lectura de los platónicos, a la «iluminación divina», que es inseparable del proceso de «entrada».

Tradicionalmente, desde Descartes, se estima que el término de ese proceso de interiorización es el *cogito*, como «fenómeno» o como «*videri*».

### C. *La regressio*

Ya hemos advertido que no se trata de explorar un terreno extraño y desconocido, sino de replegarse sobre el terreno propio y conocido. Esto nos hace pensar que hay varios tipos de «conocimiento» y que esa palabra, como la de «consciencia», son ambiguas. La «interioridad» no es secundaria sino primaria; no es consecutiva, sino constitutiva. Estábamos fuera, porque nos ha-

6. *Deum et animam scire cupio... Nihil aliud amo quam Deum et animam, quorum neutrum scio.* (*Sollil.* I, 2,7 PL 32,872ss).

7. Las «disciplinas liberales son aquí las 'filosóficas'» (*De Ordine*, I, 1,3 PL 32,979).

bíamos salido de casa, pero nuestras raíces quedaban en la casa. Comprenderemos por qué los términos consciencia, mente, conocimiento, etc., son ambiguos, ya que tienen que designar dos situaciones diferentes del alma humana. Y comprenderemos también la dificultad de «regresar a casa». Así Agustín subraya la suerte que tuvo, al poder regresar: *Et potui!* Y la razón es que en nuestra existencia inauténtica nos hemos ido apegando a las cosas sensibles y temporales, al placer, poder, saber, y nos hemos creado problema, ya que «no se deja sin dolor lo que se tiene con amor». Además, dado el carácter religioso que Agustín da al problema, lo compara con la vuelta a la casa paterna del hijo pródigo<sup>8</sup>. Se abandona un pasado, pero se afronta un futuro.

Todo es posible cuando se acepta con coraje el problema humano, y se escucha la voz de la «interioridad constitutiva», que es un *amor veri*. Hay siempre dentro del hombre un impulso íntimo, principio de interioridad, que le mueve a entrar dentro de sí. Se enuncia a veces con un *Nosce teipsum*, según la vieja fórmula, o bien *Deum et animam scire cupio*, según la fórmula agustiniana. No se trata, pues, de un capricho, ni siquiera de una opción de la libertad, sino de un imperativo categórico y constitutivo. Porque el alma humana es una criatura y está construida de un modo concreto para un fin concreto, que Agustín enuncia genialmente: *Feciste nos ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*<sup>9</sup>. Esta fórmula sintética de Agustín plantea no sólo el problema del *telos* para el hombre<sup>10</sup>, sino también el abandono de la metafísica griega de las sustancias, y la implantación de la metafísica relacional cristiana. Las fórmulas filosóficas tradicionales cobran nuevo sentido en Agustín. Al *esse in* se opone un *esse ad*, a la suficiencia griega se opone una insuficiencia propia de la creación, la «deficiencia constitutiva». El cosmos cobra un dinamismo específico, que en el hombre adopta carácter dramático, porque las cosas están hechas *ad Te*, y desde su intimidad puján y ordenan sus impulsos íntimos hacia Dios.

El carácter dramático de la vida humana va implícito en la interioridad. Y no sólo por la razón filosófica, que nos ofrece Zubiri<sup>11</sup>. Agustín obliga a más. Porque podría retenerse aún el principio griego y platónico *bonum est diffusivum sui*, como ley propia de la emanación, según la cual el bien se difunde «necesariamente», fatalmente, por una ley superior al mismo Dios. Agustín,

8. *Confess.* VIII, 3,6 PL 32,751.

9. *Confess.* I, 1,1 PL 32,661.

10. HOLTE, R., *Béatitude et Sagesse. St. Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Stockholm 1958. Ed. Franc., Paris 1962; BECKER, A., *De l'instinctif du bonheur a l'extase de la béatitude*, Paris 1967.

11. X. Zubiri contrapone ambas metafísicas: la sustancia de Aristóteles se opone al accidente (sistema de emanación) «la cristiana se opone a la nada (sistema de creación): «visto desde Dios, el mundo entero cobra una nueva *ratio entis*, un nuevo sentido del «es». Al ser problema Dios, lo es también a una el mundo» (ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1944, p. 454).

al defender la libertad de Dios y del hombre, tiene buen cuidado de presentarnos la interioridad «necesaria» de una criatura ligada a la interioridad libre del hombre racional. De ese modo, la vocación, la conversión, la introducción y la iluminación quedan organizadas dentro de una «interioridad cristiana», según el modelo humano que nos ofrecen las *Confesiones*.

#### D. *El cogito*

La retirada estratégica es una reflexión, esto es, una operación intelectual, que tiene como término el *cogito*, como entendieron bien san Agustín y Descartes. Aunque ambos llevaban intenciones diferentes, vieron que el único punto firme y seguro de partida contra el excepticismo era el propio «pensamiento», como subjetividad. El *cogito* por consiguiente no puede ser otra cosa que un «fenómeno», un «videri» como dice san Agustín. Si yo digo «esto me parece blanco», nadie podrá refutarme ni discutirme: es inútil que me demuestren que la nieve es negra si a mí me parece blanca y yo me contento con decir que me parece blanca. Descartes se excedió, ya lo sabemos, cometiendo una serie de sofismas y falacias, pero eso no interesa ahora. Lo importante es que con el *cogito* se logra la máxima simplificación de los problemas noéticos, que es una fenomenología fundamental, una reducción de «ser» a «fenómeno», que elimina todos los dualismos. Pero para eso hay que abstenerse de pronunciar juicios, contentándose con la simple aprehensión del «yo», como lo hacía san Agustín. Descartes se queda además con un «sum» que luego saca por prestidigitación para decir: *ergo sum*. Ese *sum* no está contenido en el *cogito*, y no puede deducirse de él. El éxito de Descartes fue inmenso, porque se discutió mucho acerca de falacias y sofismas, pero la posteridad se atuvo al *cogito* como problema, dejando aparte lo que entendiera Descartes. El *cogito* es una aparición ante la consciencia (*Phainómenos*), pero nunca un juicio que dice *ego sum cogitans*.

Ampliando ahora el concepto de *cogito*, designa todo el llamado «mundo interno», psicológico o empírico. En realidad, toda experiencia, aunque la llamemos externa esta también interna y se reduce a un *cogito*. En cuanto operación intelectual, es una relación entre un sujeto y un objeto, pero tal relación no es ni lógica ni psicológica, sino metafísica. Por eso, como dice Sartre, la aparición o apariencia no es sostenida por ninguna existencia o ser fuera de ella misma, y eso significa que ella tiene su propio *ser*. Hay que hablar no sólo de la «aparición del ser», sino también del «ser de la aparición». Y así nos vemos empujados más allá del *cogito*; eso no lo vio Descartes, pero lo vio muy claramente san Agustín. En este sentido, es ociosa la reiteración del interrogante de Sartre: «¿Y ese ser de la aparición es también una aparición, o apariencia, o fenómeno?» Por lo menos en san Agustín la respuesta es claramente negati-



va. El ser del fenómeno no es una aparición, porque no es consciente ni es objeto alguno: su existencia «se demuestra» precisamente por la aparición, como una placa fotográfica «impresa» sólo se demuestra por la revelación, cuando la placa es revelada y es objeto de contemplación.

Descartes no conocía el «inconsciente». Tampoco Agustín conocía nuestro «inconsciente científico», pero conocía el «inconsciente filosófico» del platonismo, en su forma de «memoria», que reclama una *anámnesis*.

### E. *La memoria*

Agustín acogió con simpatía el concepto de *anámnesis*. Pero pronto vio que tenía que rechazarlo por su conexión con el mito de la preexistencia y de la «caída», propio del platonismo. Al acomodarse al sistema cristiano, comenzó a preocuparle el tema de la memoria, ya que siempre subsistía el valor del interrogatorio platónico del Menón. Hay, pues, en el fondo del alma «naciones» que no han entrado por los sentidos; nociones *a priori*, como diríamos hoy, nociones inherentes a la misma condición humana, sin empirismo alguno, sin acto alguno, material informe, que no puede llamarse conocimiento propiamente dicho, ya que no tiene forma, ni objeto, ni relación noética de sujeto-objeto. Ya advertimos que esto da un carácter ambiguo a los términos usuales: mente, ciencia, intelecto, inteligencia, saber, conocimiento, etc. Un genial ejemplo de análisis de la memoria lo hallamos en el Libro X de las *Confesiones*. Pero todavía no llegaba Agustín al fondo, ya que buscaba a «Dios», esto es, una zona «eterna», pero siempre como un «objeto» de contemplación. Por lo mismo, no quedó satisfecho y continuó sus meditaciones acerca del problema. Finalmente el análisis de la imagen de Dios, le abrió un nuevo horizonte para analizar el alma humana.

Se engañó Schmaus al suponer que Agustín trata de explicar la Trinidad divina según el modelo de la psicología humana, pues en realidad se trata de todo lo contrario<sup>13</sup>. Había llegado a la conclusión de que el hombre es «uno y trino», como Dios, pero eso era un tanto vago, y se precisaba concretar y ana-

---

12. «Si se mantiene la idea de la analogía habrá que decir que la analogía no es una simple correlación formal, sino que envuelve una *dirección* determinada: se parte del «es» de las cosas para *marchar in casu* al «es» de la existencia humana, pasando por el «es» de la vida, etc. Como este «es» no puede ser simplemente transferido a la existencia humana desde el universo material, resulta por lo pronto, absolutamente problemática la ontología de aquélla» (*Id. l.c.*, p. 449). Resulta, pues, un absurdo aplicar al ente humano el carácter de ente de una roca o de un asno.

13. SCHMAUS, M., *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, München 1927, Agustín organiza una «*trinitarische Psychologielehre*», ya que su problema es identificar la «imagen de Dios».

lizar el problema. Esto le obligaba a aplicar al hombre lo que llamaríamos una dialéctica o dialógica trinitaria. Después de analizar diferentes tipos de «imagen», se centra al final en el análisis de la tríada humana memoria-entendimiento-voluntad, que representan respectivamente al Padre, Hijo y Espíritu. Aparece entonces la «memoria» como una suerte de «*principium sine principio*», como un principio absoluto, que engendra al entendimiento y da origen también a la voluntad juntamente con el entendimiento. Entonces aparece con toda claridad el desdoblamiento que ha ejecutado Agustín. Por un lado, cada una de esas potencias puede ser un absoluto, si utilizamos un lenguaje absoluto: el hombre puede ser una memoria privilegiada, un gran talento, una voluntad de hierro. Por otro lado, en un lenguaje relativo, cada potencia se contrapone a las otras dos relativamente; entonces la memoria no es el entendimiento ni la voluntad: es un misterio, que sólo se revelará precisamente en el entendimiento y en la voluntad, como el Padre se revela en el Hijo y en el Espíritu <sup>14</sup>. Así tenemos ya un *principium essendi* y un *principium cognoscendi*, inseparables pero diferentes. *Quoad nos*, en el orden lógico y metodológico es antes el *principium cognoscendi*, como lo estamos mostrando en este artículo. Pero en sí mismo, es antes el *principium essendi*, el *principium sine principio*. De ese modo, por medio del entendimiento llegamos a descubrir la memoria, aunque luego tratamos de explicar cómo la memoria engendra al entendimiento y se revela en él.

#### F. *La memoria paternal*

Los platónicos hablaban de un «entendimiento paternal». En el orden o lenguaje relativo Agustín podría hablar de la «memoria paternal». Pero la investigación de Agustín no termina hasta que hace la pregunta radical y total. Supongamos un «infante», el cual no puede hablar y tampoco puede todavía pensar. Supongamos ahora que ese niño fuese a realizar su primer acto «consciente» y a decir su primera palabra. Nosotros le preguntaríamos con Agustín: *utrum tu ipse sis?* <sup>15</sup>. El niño contestaría afirmativamente, y Agustín nos explicaría que el niño ya «sabía» eso de antemano, aunque aún no podía pensar, porque no funcionaban ni su *atención activa* ni su *pensamiento*. La respuesta afirmativa que Agustín arranca a ese niño es para él el término definitivo, la revelación total, no ya sólo de la inmanencia y de la trascendencia en sentido cristiano, sino también de la «imagen de Dios» en el hombre.

14. *Ut enim Veritas Modo gignitur, ita Modus Veritate cognoscitur. De beata vita*, 4,34 PL 32,976).

15. *De lib. arb. II*, 3,7 PL 32,1243.

En efecto, hay que distinguir un conocimiento absoluto y otro relativo; uno «impreso» y otro «expreso», como en una placa fotográfica. Dicho de otro modo, hay un conocimiento «memorial» y otro intelectual, uno inconsciente y otro consciente que nunca deberán confundirse. Así el término consciencia es ambiguo y se presta al sofisma: en sentido absoluto significa *mens, ratio, intellectus, animae*, etc. Pero en ese caso, estamos fuera de la noética y no hay conocimiento propiamente dicho en sentido gnoseológico, esto es: no hay relación sujeto-objeto, que es el constitutivo de la noética. Es una presencia metafísica, un *esse in*. Si alguien se niega a decir «conocimiento inconsciente» se verá obligado a decir «consciencia inconsciente», lo que es aún peor. En cambio, el término consciencia en sentido relativo se refiere al entendimiento dentro de una relación gnoseológica: sujeto-objeto. Pero en este caso, su término es el *cogito* y de ahí no se puede pasar sin recurrir a la falacia cartesiana. Es una situación semejante, yo pienso que soy y lo digo, mientras que en una situación «memorial» yo no puedo ni pensar ni decir que soy: lo sé pero no puede pensarlo, eso es todo.

Es claro que lo que buscaba Agustín era el esclarecimiento de la *memoria Dei*, que siempre le había preocupado; las dificultades se acumulaban en ese misterio, y por eso nunca pudo tocar tampoco el fondo del problema, hasta que se enfrentó con la situación del «infante». Entonces lo comprendió todo en cuanto cabe, y se lanzó al análisis de la «sapiencia», o imagen definitiva de Dios. Pero aquí debemos detenernos nosotros, en la *memoria sui*. ¿Es consciente, o no es consciente? En sentido absoluto, podríamos llamarla «consciente», pero nunca dentro de la noética, sino dentro de una metafísica, y además forzando el significado usual del término *consciente*, tal como lo utilizan los científicos y los literatos. Porque, ¿cómo diríamos que es «consciente» el infante que todavía no puede pensar? Pues bien, hay que atender ante todo a este sentido «absoluto», ya que en cuanto al sentido relativo, de carácter intelectual y noético, no hay discusión; es intelectual, reflexivo, actual. Pero entonces, hay que optar ¿A qué conocimiento llamaríamos «memoria sui», al «memorial» o al «intelectual», sin confundirlos? Yo he optado siempre por el primero. Zekiyán, si bien con frecuencia es infiel a sí mismo, parece insistir en un conocimiento consciente.

¿Y por qué vio Agustín en la *memoria sui* el paradigma para comprender la *memoria Dei*? Continuamente había repetido que todos conocemos desde siempre, *a priori, sine formidine errandi*, qué son la felicidad, la verdad, la unidad, la justicia, la belleza, y los demás fundamentos de las «ideologías». Pero ahora ya puede decir: «conozco todo eso, como me conozco a mí mismo»; así como puedo pasar de la memoria al *cogito*, así puedo pasar de un conocimiento impreso de la verdad, a un conocimiento «expreso», a una revelación

de mi propia memoria y de sus contenidos supuestos. De una placa fotográfica «impresa» se pasa a una placa «revelada». Y así como la *memoria sui* implica un contenido, que es todo un mundo interior, así también las «nociones» de la *memoria Dei* abarcan un contenido, que son las ideologías conscientes, como la ética, la noética, la ontología, la jurisprudencia, la estética, etc. No se trata, pues, de «categorías kantianas» formales y sin contenido, sino de auténticos contenidos, si bien meramente «impresos», como condición de su posterior revelación, reflexión, progreso y desarrollo.

Esto nos demuestra que el *cogito*, de por sí, no exige *juicio* alguno, pues es la simple revelación de la *memoria sui*. El *cogito* puro que se expresa en el primer pensamiento, como un saber absoluto, no es una afirmación o negación, sino un «yo», o en todo caso un «yo soy yo». Pero, en fin, aquí caben todas las discusiones que se han mantenido y mantienen en torno al *cogito* cartesiano, ya que el «yo» puede expresarse de mil modos. En este sentido declara Agustín que para entrar dentro de sí, necesitaba la *guía y ayuda* de Dios, de la Verdad <sup>16</sup>. Porque ambas memorias *sui et Dei*, aunque diferentes son inseparables en el mismo sujeto: toda revelación o fenómeno de reflexión implica la luz de la *memoria Dei*, y por lo mismo un juicio elemental. Así podríamos decir que todo *cogito* implica un juicio elemental, esa afirmación elemental que se expresa diciendo «yo soy yo» o bien *utrum tu ipse sis*; aquí el verbo ser equivale a existir, a la afirmación «yo existo». Es ya una forma de «objetivación». Pero, repetimos, aquí se trata del *cogito*, no de la *memoria sui*, que es anterior y previa.

Las mismas *Confesiones* indican cómo Agustín fue inducido (*monitus*) por la lectura de los platónicos a entrar, a regresar, y en eso los platónicos eran instrumento de la Providencia: *procurasti mihi per quemdam hominem... quosdam platonicorum libros* <sup>17</sup>. Además tenía que contar ya con la luz de la Verdad para «entender», esto es, para ver la relación de un sujeto con un predicado, y la coincidencia en el verbo *ser* en cuanto cópula. Así, al entrar en sí mismo, Agustín descubrió una gran luz iluminante <sup>18</sup>. Eso demuestra que ambas memorias (*sui et Dei*), aunque diferentes, son inseparables en el mismo sujeto, y que toda revelación o fenómeno de reflexión, implica ya la luz de la *memoria Dei* y, por lo mismo, un juicio elemental. Pero, en definitiva, eso se refiere al *cogito*, a la reflexión, a la objetivación, no a la *memoria sui*, que puede darse lógica y teóricamente sin la *memoria Dei*, y de hecho se da, aunque

---

16. *Intravi in intima mea, duce Te; et potui, quoniam factus es adiutor meus. Confess. VII, 10,16 PL 32,742.*

17. *Id.*, VI, 9,13 PL 32,740.

18. *Id.*, n. 16, col. 742.

unida a ella. Por lo mismo, estamos de acuerdo con Zekiyán, cuando termina diciendo: «se trata de una consciencia inmediata concomitante, independiente y antecedente a cualquier acto de reflexión en sentido propio, es decir, de pensamiento subsiguiente». Se trata entonces de la consciencia absoluta, no de la relativa o intelectual. La relación no es lógica ni psicológica, sino metafísica<sup>19</sup>. Repetimos: en la *memoria sui* no hay conocimiento propiamente dicho, esto es, gnoseológico. Sólo en el *cogito*, mediante la reflexión, se revela algo que estaba oculto en el fondo del espíritu, y por eso se llama «inconsciente». Para lograr la *anámnesis* los platónicos utilizaban el *cogito* en forma de un interrogatorio oportuno. Y por eso repite Sartre: «La consciencia es el ser cognoscente en tanto que *es*, y no en tanto que es conocido»; «La consciencia debe ser relación inmediata, no cogitiva (*cogitive*) de sí a sí»; «No me permite juzgar, querer, sentir vergüenza, etc.»; «Hay, pues, un cogito pre-reflexivo, que es la condición del *cogito* cartesiano»; «hay una consciencia no posicional, fundamento de la consciencia posicional», etc. Vemos, pues, en estos modos de hablar que lo importante es mantener siempre la distinción y diferencia entre lenguaje absoluto y lenguaje relativo. El lenguaje de Zekiyán no es muy seguro, y se complica con el recurso al método de Franz Körner, que olvida la evolución del pensamiento agustiniano<sup>20</sup>.

La *memoria sui* es, pues, un «hábito natural inconsciente», un hábito memorial, sin actuación alguna; es la misma consciencia en cuanto ser, en cuanto *res*, previa, prerreflexiva, prelógica, preontológica o puramente óptica, preintelectual, metafísica, aunque siempre «racional». Es la interioridad radical, y por lo mismo diferente del método de la *ingressio*, del *noli foras ire*, que se ofrece a los que «viven fuera», para que «regresen». Así Descartes vio el *cogito* y en él se detuvo, sin descubrir la subyacente *memoria sui*, que se revela en él. La *memoria sui* en cuanto *res* no opera sobre el valor Verdad, sino sobre el valor Ser, al promover una «ideología». No hay, pues, «identidad óptica y psicológica» de la *memoria sui* con el *cogito*; no hay ni puede haber experiencia de la *memoria sui*, ya que es la condición previa de toda experiencia: aquí sí que iríamos *ad infinitum*, si fuese experimental. Es una placa fotográfica «impresa», pero no «revelada». Lo cual no le impedirá luego la función concomitante de los actos reflexivos. Pero esa función ulterior es ya otro problema. Ahora sólo tratamos del hábito anterior al *cogito*. Zekiyán cree haber

19. Cfr. HARTMANN, N., *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4 ed., Berlín 1949, p. 44; SARTRE, J.P., *L'Être et le Néant*, 16 ed., París 1943, p. 14-23.

20. KÖRNER, F., *Das Sein und der Mensch. Die existenzielle Seinsentdeckung des jungen Augustinus*, Freiburg-München 1959, p. 32-40; ZEKIYÁN, I.c., p. 9, nota 10.

demostrado el carácter experimental de la *memoria sui* <sup>21</sup> cuando sólo ha confundido el sentido absoluto con el relativo.

Si ahora pasamos al sentido relativo, nos encontramos con la paradoja de una mente que se constituye en «objeto de sí misma», «objetivándose», «haciéndose posicional». Agustín resuelve la paradoja, recordando que ya ha puesto el fundamento, y por lo mismo sólo necesita dos cosas: la atención activa y el pensamiento, dos problemas concomitantes de la interioridad. Eso es lo que llamamos «reflexión». Al hacerse posicional, la consciencia es ya «consciencia de algo», como diría Husserl, y eso acontece en el *cogito*. Zekiyán hace una distinción problemática: conocimiento *per modum subjecti* y conocimiento *per modum objecti*. Siendo necesaria la presencia del objeto para que pueda hablarse de un sujeto, el primero no es conocimiento propiamente dicho, y además volvemos atrás, al lenguaje absoluto. A pesar de eso, concluye Zekiyán: «toda forma de conocimiento objetivo, incluida la que tiene el sujeto, cuando se piensa a sí mismo, es un conocimiento conceptual» <sup>22</sup>. Resulta, pues, confuso este lenguaje, o quizá la confusión está en el nuestro. Creemos por nuestra parte que es Zekiyán el confuso. Aduciremos dos párrafos consecutivos:

«La *memoria sui* no es una presencia intencional o conceptual, sino la misma presencia del alma a sí misma. No es, pues, fruto de un pensamiento, de una reflexión que siga, o que se añada a la presencia del alma a sí misma, un acto que siga a la naturaleza, sino la naturaleza misma del alma en acto, toda e íntegra, en cuanto presencia a sí misma. (Y en nota): Esta simultaneidad de naturaleza y por ende, identidad entre *mens* y *memoria sui*...» <sup>23</sup>.

Junto a ese lenguaje exacto, tan de acuerdo con el nuestro, Zekiyán añade:

«La *memoria sui* es el conocimiento inmediato, en el sentido plenario del término, pues para el alma es la única y misma cosa ser y ser consciente de ser, vivir y ser consciente de vivir, entender y ser consciente de entender... Es una experiencia de sí... una experiencia concomitante que acompaña al acto»... <sup>24</sup>.

En este segundo período, la memoria es conocimiento; el término consciencia se usa en los dos sentidos ambiguos, se identifica la memoria con el *cogito*, y se limita la función de la memoria a una «concomitancia», olvidando

---

21. ZEKIYAN, *l.c.*, p. 31.

22. ZEKIYAN, *l.c.*, p. 33.

23. *Id.*, p. 33.

24. *Id.*, p. 34.

su carácter radical, constitutivo, prerreflexivo, prelógico, metafísico. Estimamos, pues, que el lenguaje de Zekiyán es confuso:

«Lo que especifica a la *memoria sui*, como conocimiento de sí, es su carácter subjetivo, no conceptual. De donde se sigue que la *memoria sui* constituye un conocimiento conceptual, y en particular el conocimiento conceptual de sí, por el acto de pensarse a sí misma»...<sup>25</sup>.

«Este conocimiento se coloca en el plano intelectual, como conocimiento *sui*, el cual alcanza al sujeto en su pura e íntegra subjetividad»<sup>26</sup>.

«Se sigue que la experiencia en cuestión es un acto psicológico, no en el sentido de una *operatio*, o de un acto distinto añadido a la actividad del alma, sino en el sentido de *actus*, actualidad metafísica, que acompaña a las operaciones del alma, o sea, su actividad psicológica»<sup>27</sup>.

Zekiyán se extraña de mi modo de hablar cuando decía yo: «¿Por qué Agustín la llamó memoria y no entendimiento?... Por lo demás, esa es una cuestión de palabras, si suponemos que la memoria es un entendimiento habitual, o un entendimiento del pasado, etc. Zekiyán comenta: «semejante impostación del problema se queda evidentemente en la superficie»<sup>28</sup>. En realidad, no había por qué extrañarse, ya que es una vuelta sobre el mismo problema. Una vez ya discutido el problema, podría reducirse a una cuestión de palabras, esto es, a las palabras «memoria» y «entendimiento». Porque, en primer lugar, en sentido absoluto son la misma cosa, como Agustín trata de demostrar<sup>29</sup>. Y así establece Agustín la *unidad de la interioridad*. Pero si pasamos al sentido relativo (*relative ad invicem*) pasamos, por decirlo así, de la memoria al entendimiento. Sabido es que con frecuencia *intellectus* significa en Agustín no la potencia misma, sino el acto de esa potencia, la «consciencia de algo», *notitia*, *verbum*, etc. Por eso, la noticia, como explicará el mismo Agustín puede ser engendrada por la memoria o por el entendimiento; por eso decía yo que era una cuestión de palabras. Además, ese problema recu-

25. *Id.*, *id.*

26. *Id.*, *id.*

27. *Id.*, p. 42. Creemos, pues, que en lugar de la distinción *ad modum subjecti* y *ad modum objecti*, que es confusa o errónea, pues no hay nunca sujeto o subjetividad si no hay objeto u objetividad; sería mejor adoptar el lenguaje agustiniano: *secundum substantiam* y *secundum relativum (ad aliquid)*. *De Trinit.* V, 4,5 PL 42,914.

28. *Id.*, p. 54.

29. *Mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt et haec tria unum sunt. ...Mens, cum se ipsam cognoscit, non se superat notitia sua; quia ipsa cognoscit, ipsa cognoscitur!* (*De Trinit.* IX, 4,4 PL 42,963). Agustín se refiere a las tres potencias, memoria, entendimiento y voluntad; en sentido absoluto, equivalen a noticias y amor, que coinciden con la «mente». Al mismo tiempo, nos advierte que no hay experiencia alguna de tal realidad, sino que posteriormente, para poder ser conscientes y distinguidas (*Ut sentiantur et dinumerentur substantialiter*). *Id.*, n. 5 col. 963. *Relative dicuntur ad invicem, in sua sunt tamen singula quaeque substantia*. *Id.*, *id.*

bre otro que es para Agustín el *grandius aenigma*: «Vemos a Dios», a quien no podemos dejar de ver, y sin embargo, «no lo vemos». Es que hay dos tipos de conocimiento: el impreso o inconsciente y el expreso o consciente, el memorial y el intelectual, pero de manera que se pasa de uno al otro. En la «caída» platónica o en el pecado original, un conocimiento «intelectual» quedó reducido a «memorial», y ahora un conocimiento memorial es elevado a intelectual. Por eso el problema es sólo problema de lenguaje, aunque implique problemas profundos ulteriormente<sup>30</sup>. No vemos, pues, que las meras fórmulas del lenguaje arrastren consigo los problemas de contenido, como indica Zekiyán, ya que esos problemas de contenido quedan bien encajados si se respetan las distinciones de lenguaje<sup>31</sup>.

La monografía de Zekiyán nos ha gustado mucho, a pesar de esta mutua acusación de lenguaje «confuso». Yo creo que no hay problema de fondo, ni discusión de fondo, sino de fórmulas y de modo de puntualizarlas. Quizá es la primera vez que veo una monografía dedicada a este tema, pero con un lenguaje que, aunque sea confuso aún, es ya totalmente distinto del que se solía emplear, pongamos por ejemplo, en Gilsón, para citar un modelo clásico. La Editorial de Génova nos obliga a pensar en el llorado profesor Sciacca y en la influencia que pudo ejercer con su enseñanza y con sus libros. Espero con ilusión algún nuevo ensayo de Zekiyán, en la convicción de que la profundización y claridad en este tema es un auténtico «punto de partida» para una filosofía y una teología, como las que fue poco a poco organizando el genial Agustín. Es un tema de siempre, pero Agustín fue más lejos que nadie y su investigación no ha perdido actualidad y tiene un futuro prometedor.

Lope CILLERUELO

30. *Nam et mens (vel conscientia) est utique in seipsa, quoniam ad se ipsam mens dicitur, quamvis noscens, vel nota, vel noscibilis ad suam notitiam relative dicatur.* (*Id.*, IX, 5,8 PL 42,965). Repetimos, es un problema de lenguaje absoluto o relativo.

31. ZEKIYÁN, *l.c.*, p. 54. En cambio, nosotros no podemos entender la distinción de Zekiyán: «presencia del objeto, pero ya expresa en el cognoscente», que se distingue de la atención del cognoscente dirigida actualmente al objeto» (*Id.*, p. 55s). Nos confunde más aún la cita de Söhngen, ya que este autor engloba la *memoria sui* con la *memoria Dei* y además utiliza el término «trascendental». La *memoria sui* es pura inmanencia (mundo «interno») y por eso se nos invita a trascenderlo en el sentido en que Sciacca hablaba de «interioridad objetiva» o mejor de «objetividad interior». Esa transcendencia afecta a la *memoria Dei*, no a la *memoria sui*.





# **La condición del hombre en el mundo actual**

## **Cuadro de referencias para una lectura de la exposición preliminar de la *Gaudium et Spes***

Cristo es el fundamento de una comprensión del hombre. Todo hombre resulta para sí mismo un problema no resuelto y solamente Dios da una respuesta plena y totalmente cierta a este problema. «Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor manifiesta plenamente el hombre al mismo hombre. Él, que es imagen del Dios invisible, es también el hombre perfecto»<sup>1</sup>.

El Vaticano II habla del hombre histórico. No habla del hombre, sino de la «condición del hombre en el mundo actual», se trata, pues, del hombre histórico, concreto, no abstracto.

Hombre y mundo no pueden ser separados, relegando el mundo a un hipotético objetivismo extra-humano, anónimo y neutro, que confina al hombre a la categoría de lo adventicio y extraño al mundo. No existe tal inhumanidad del mundo y tal extracosmicidad del hombre.

El pensamiento heterodoxo europeo pasó de una consideración del mundo como mera proyección de la significación de nuestros conceptos, a la postura radicalmente opuesta, al considerarlo como algo extranjero, inhóspito, distante y carente de todo sentido. Imposible desconocer la abismal incommensurabilidad existente entre el contenido circunscrito en nuestros conceptos y la riqueza inagotable de lo real. Jamás el hombre acabará «aquí» de definir lo definible.

---

1. *Gaudium et Spes*, nn. 21 y 22.

El mundo no es tan cercano que se lo pueda llamar «mío», como «mío» es mi pensamiento o el acto libre que de mí brota, tampoco es tan lejano que se deba llamar «otro», en el sentido de lo inaccesible y totalmente extraño. Cercanía y distancia crecen juntas y mutuamente se solicitan.

El mundo es cercano: Su cifra está en el pensamiento y en el corazón del hombre. Cada vez más estamos experimentando lo que significa una interiorización e historialización del cosmos. El mundo es lejano: Lentamente, según la altura de los tiempos, el mundo se abre y regala sus secretos, pero siempre es un horizonte escatológico, en el que lo esperado rebasa infinitamente lo presantificado.

La determinada figura del mundo es función del estilo de cada época. El mundo surge de un determinado «llegar» las cosas a la mirada y al corazón del hombre: Sólo gracias a este encuentro es posible hablar del hombre y del mundo.

«Si no existiéramos, ¿para qué tantas cosas / inútiles y bellas como Dios ha creado, / tantos ocasos rojos, / y tanto árbol sin fruta, / y tanta flor, tanto pájaro vagabundo? / Solamente nosotros sentimos tu regalo / y te lo agradecemos en éxtasis de gritos»<sup>2</sup>. El sol, el árbol, la casa, el amigo, la fuente y el mar, son eso que son, pero siempre en y gracias al inseparable modo de estar determinados por el todo epocal en el que se encuentran encuadrados. El estilo de la época permite un aparecer o un abrirse a la realidad en forma de mundo, con sus correspondientes conjuntos significativos y su determinada aureola de vivencias. Cada cosa individual consiste en sí misma y viene a la presencia del hombre desde su propia y específica fuente de entidad. A su vez, el hombre se llega a ella a partir de su determinado modo de estar instalado en la realidad. Del encuentro de estos dos insustituibles movimientos originarios brota un mundo.

Se trata ahora de mostrar la específica figura del mundo actual; o sea, el modo cómo se sitúa el hombre en la realidad. Para lograrlo es necesario escrutar los «signos de los tiempos», pues ellos son los que nos remiten al horizonte mundano que hoy nos plasma y determina.

Quien juzga, analiza los «signos de los tiempos» interpretándolos a la luz del Evangelio. No se trata, por tanto, de una simple fenomenología o pura descripción de los hechos, sino de una hermenéutica de la realidad. No es un simple decir o enumerar, sino un «juzgar».

El polo subjetivo es aquí un acto «divino» que dice en el tiempo la verdad del mundo y del hombre. El hombre es un misterio que sólo se esclarece por el

---

2. José María VALVERDE, *Enseñanzas de la edad*, Barral 1971, 12-13.

misterio del Verbo encarnado. Se trata de un Verbo hermenéutico dicho de una vez para siempre, pero que se perpetúa hasta el final de este «eón» recordando continuamente la sabiduría inicial. Por eso el acto judicial eclesial no es una mera opinión. Se trata de una certeza generadora de convicción. La opinión, si bien tiene su campo válido y apunta a la certeza, está aún demasiado cautiva de la duda y el hombre jamás arriesgará lo más cierto de la inmediatez en aras de una mediatez basada en lo simplemente opinable.

La Iglesia no presenta aquí una ideología en el sentido peyorativo del vocablo. No se trata de un conjunto de afirmaciones sistematizadas en función de intereses puramente humanos, ni de un sistema de juicios como simple epifenómeno de una voluntad de poder.

Que no es una sistematización en función de intereses lo muestra el hecho siguiente: La Iglesia afirma verdades que contrarían corrientes de opinión consideradas inevitables por aquellos que sólo leen el «aquí y el ahora» del hombre. Que no es un epifenómeno de la voluntad de dominio lo muestra la pureza estrictamente persuasiva del brotar y comunicarse estas verdades; más aún, una de sus aseveraciones fundamentales consiste en la exigencia de purificación de todo elemento coactivo en el ámbito de la conciencia religiosa.

Este acto judicial no configura una utopía, mero modelo ideal del mundo, pero, por definición, irrealizable. Justamente, el realismo de la Iglesia se caracteriza por un incesante desenmascarar las utopías seudocristianas, surgidas a lo largo de los siglos. Su magisterio, ha señalado incesantemente con claridad lo alcanzable en el presente «eón» y lo alcanzable sólo en el futuro «eón». Muchas utopías son tales por pretender deslizar en el curso del tiempo lo que por definición pertenece a la otra dimensión de lo real. Se trata de un acto de *sabiduría* viviente en el que el momento teórico y el momento práctico se hallan íntimamente ligados. Esta *sabiduría* no tiene un patrón superior que la juzgue. Ella se prueba y se autojustifica mostrando lo que hace del mundo y de los hombres, cuando los hombres y las cosas se dejan investir por ella. Se trata de aquella Verdad que sólo se plenifica como tal, cuando se «repite», vale decir, cuando se repite actuándose en el obrar y sufrir del cristiano; repetición que, en el fondo, continúa el sufrir y el actuar de Cristo. Trátase de una *sabiduría* que unifica la «imitación» con la «rememoración». *Repetir* significa aquí, por un lado, memorar una vez más en el tiempo, lo que un día fue lo absolutamente nuevo en el mundo (Cristo) y, por otro, imitar al Hijo de Dios, volviéndonos sus contemporáneos.

Por último cabe preguntarse por el modo como se relaciona la *sabiduría* viviente de la Iglesia con ese contenido, a saber, *el hombre en el mundo actual*.

Este modo de relacionarse no es otro que el diálogo. Es un diálogo total;

pero existe una zona que podríamos decir consciente, lúcida y decisiva. Esta zona lúcida y decisiva se llama «cultura» y, en esta última, la filosofía es uno de los ámbitos de máxima concentración. La filosofía es aquel lugar de la cultura en que una época toma conciencia de sus problemas, de sus valores y de sus metas. La filosofía, desde esta perspectiva, constituye la autoconciencia de una época.

Por otra parte, en la Iglesia acontece algo análogo. Si bien en todos sus miembros, con mayor o menor intensidad, se concentra la *sabiduría* eclesial, es indudable que la teología constituye el lugar de la toma de consciencia reflexiva de lo que la Iglesia es y de lo que ella piensa y problematiza en cada período de su historia. Su modo más entrañable de existir y de estar en el mundo, no es como institución jurídica inmutable, sino como continuo recomenzar el diálogo de amor entre ella y los hombres de cada época.

El ambiente entre todo diálogo de la Iglesia con el hombre en el mundo actual es Cristo, el Señor. Cristo es «el presente común» a todo diálogo<sup>3</sup>. Esto hace que el diálogo esté lleno de esperanzas y que sea redentor. El interlocutor está ya influido en su existencia humana por Cristo, incluso antes de que le hable su prójimo.

«Cada palabra, pronunciada o escuchada, es la oportunidad para que se despierte y se descubra quizás un valor al que anteriormente no éramos sensibles»<sup>4</sup>.

El *tema* del diálogo es la razón de ser de la Iglesia y de la trascendencia del hombre. Se trata del porvenir de la Iglesia y del mundo. Si ahora quisiéramos sintetizar el contenido de ese diálogo, podríamos tematizarlo en dos grandes cuestiones: ¿Qué se oculta detrás de la equívoca expresión: Fin de la Era de la Metafísica? ¿Qué se quiere decir cuando se habla del Fin de la Era Cristiana? O sea, ¿qué significa y qué grado de realidad tiene la afirmación que dice advenimiento de un mundo postmetafísico y postcristiano?

## II

Entendemos por metafísica la búsqueda de un fundamento transempíreo de la realidad. El pensar metafísico coloca el fundamento último de la realidad en «algo» no asequible a la captación empírica de los sentidos. Aquello que funda y explica la *totalidad* no pertenece al mundo de las cosas y, por ende, es sólo cognoscible por el ejercicio reflexivo de la mente.

3. R. MEHL, *La rencontre d'autrui* (Cahiers théologiques, 36), Paris 1955, 57.

4. G. GUSDORF, *La parole*, Paris 1952, 62.

*Fin de la Era de la Metafísica*, de un modo general, significaría una nueva experiencia del hombre por la que ya no se buscaría un fundamento de ese tipo sino simplemente la instalación radical del hombre en lo puramente intrahumano. A la trascendencia metafísica sucedería la *trascendencia*. Según esta manera de ver, Friedrich Nietzsche (1844-1900) habría sido uno de los momentos decisivos de esa impostación puramente inmanente del pensamiento, y Rainer María Rilke (1875-1926) el poeta que habría hecho la experiencia poética, en cierta manera inocente y auténtica, de esa nueva manera de estar en el mundo.

El origen inmediato de este movimiento que lleva a la trascendencia se encuentra en el auge del pensar científico-técnico a partir de la modernidad. La pérdida del «ser» de los entes se elabora por la reducción del saber metafísico al modelo del conocimiento objetivo de la ciencia positiva. Los distintos momentos del proceso pueden ser localizados en los escritos filosóficos de la época moderna. Así, por ejemplo, en *Discours de Métaphysique* de Guillermo Leibniz (1646-1716) se afirma que «sólo se logra un conocimiento causal real adecuado cuando la definición encierra el concepto de la producción o generación de la cosa; y, un conocimiento tanto más perfecto es cuanto más se acerca a este modelo de conocer» (capítulo 24). De esta manera el conocimiento se técnica y la intención de «practicidad» adquiere mayor relevancia frente al momento puramente teórico del conocer. La radicación ontológica del saber se pierde y la realidad es vista cada vez más como «algo» que debe ser transformado y dominado. Ya no interesará saber qué son las cosas sino cómo deben ser interrogadas para poder ser transformadas. Así es como aparece la *voluntad* del hombre en el primer plano y el ser de las cosas se vela, mientras el obrar de la naturaleza se identifica con la pura posibilidad del actuar volitivo.

Pero la exigencia teórica justificadora de la totalidad reclama sus derechos. El hombre necesita metas para su vida y un sistema de valores que funde los móviles de su acción. Entonces surgen las cosmovisiones, sucedáneos de la auténtica metafísica. Pero éstas no poseen la convicción de la verdad, sino que se organizan como ideologías de la voluntad de poder. La facticidad de estas cosmovisiones y, en el fondo, la artificialidad de las mismas, constituyen hoy una evidencia que, de hecho, genera el nihilismo actual.

Estas grandes cosmovisiones pretendían ser una orientación de conjunto para la vida humana, el órgano donador de fines, fuerza impulsiva para la realización de los mismos y el tribunal último capaz de conferir las determinaciones axiológicas de la voluntad. Pero pronto fueron sentidas y vistas como inmensa hipótesis sin fuerza de convicción. Diversas razones precipitaron su caída.

Estas cosmovisiones no radican en el «ser». Surgieron con el convencimiento de que la única relación real y objetiva de la inteligencia se operaba a nivel científico-técnico. En el fondo eran momentos segundos frente a la ciencia, primera y decisiva instancia de la verdad. Ciegas para la realidad del «ser» del ente, sólo veían a través de los ojos de la inteligencia técnico-práctica; de este modo padecían un estrechamiento de horizonte, pues heredaban una realidad angostada por la «abstracción de la ciencia».

El *poder* encerrado en el seno de la técnica contemporánea determina la relación del hombre con el mundo. Una metafísica basada en el relacionarse el hombre con el mundo sobre el fundamento del poder, no podía evitar la inautenticidad. En el fondo, la representación de conjunto de lo real y la justificación ética que pretendían otorgar, radicaban en la veleidad de una voluntad hambrienta de poder <sup>5</sup>.

El desenmascaramiento de estas ideologías sin base real y sin convicción, al anular el precario sentido que ofrecían, ha reducido al hombre a la indigencia total. El hundimiento de las pautas axiológicas basadas en aquellas cosmovisiones relega al hombre al sin sentido universal. Esta es la experiencia nihilista actual que reduce al hombre a la total historicidad y relatividad de sus existencia.

En la experiencia nihilista, cuando ella asume el grado mayor de virulencia, el mundo es experimentado, visto como carente de sentido, como privado de valor, como falto de razón y ajeno a todo plan. En última instancia, el mundo es entendido como un juego sin jugador. Asistimos al final de las ideologías y al intento planificado por dar razón de la realidad. Arqueología y teleología de los entes pierden valor en el corazón y la mente del hombre. El mundo se torna inútil y enigmático.

«El nihilismo atribuye al mundo una inutilidad extraña y enigmática. El mundo ya no es considerado como el desarrollo temporal para la revelación de un Dios, como el florecimiento de una razón que él encerraría, ni como la historia de un espíritu que se concibe a sí mismo; toda concepción escatológica, cualquiera sea ella, queda descartada» <sup>6</sup>.

La filosofía analítica del *Círculo de Viena* o de la Escuela de análisis lingüístico de *Oxford* afirman que las proposiciones metafísicas no tienen propiamente ningún significado. Podríamos citar aquí unas palabras características: «La mayor parte de las proposiciones y de las cuestiones que se han escrito sobre materias filosóficas no son falsas, sino que carecen de sentido. La mayor parte de las proposiciones y de las cuestiones de los filósofos provie-

---

5. Cfr. O. PÖGGEIER, *La pensée de Martin Heidegger*, Paris 1967, 384s.

6. FINK, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart 1960, 238.

nen del hecho de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje»<sup>7</sup>. Así, Van Buren puede llegar a escribir, por ejemplo: «Ni siquiera podemos comprender hoy el grito de Nietzsche: «Dios ha muerto»... El problema está en que, para nosotros, la palabra «Dios» ha muerto. Es el gran problema de la filosofía analítica. El problema ya no estriba en la validez de los enunciados metafísicos, sino en su significación»<sup>8</sup>.

Si el principio de *verificación* es el único que proporciona un criterio que permita discernir las proposiciones dotadas de sentido, toda proposición del lenguaje religioso está carente de sentido.

La consecuencia inmediata de esta situación espiritual no es otra que la dispersión interior de los hombres. Ya no existe la auténtica comunicación entre los hombres en torno a la verdad que se la ve brotar desde el ser. Si la verdad sólo se labra a partir de uno mismo y sólo como el fragmento psicológico de un comportamiento, la unión entre los hombres quedará cada vez más librada a la coacción exterior. El abandonado a sí mismo quedará desprendido de la *totalidad* y expuesto a la soledad.

Así se expresa Antonio Machado:

«La calle en sombra. Ocultan los altos caserones  
el sol que muere; hay ecos de luz en los balcones.  
¿No ves, en el encanto del mirador florido,  
el óvalo rosado de un rostro conocido?  
La imagen, tras el vidrio de equívoco reflejo,  
surge o se apaga como daguerrotipo viejo.  
Suenan en la calle sólo el ruido de tu paso;  
se extinguen lentamente los ecos del ocaso.  
¡Oh, angustia! Pesa y duele el corazón... ¿Es ella?  
No puede ser... Camina... En el azul la estrella»<sup>9</sup>.

Por eso el documento conciliar afirma que el desequilibrio más fundamental, que tiene sus raíces en el corazón del hombre: «quos in hominis corde radicatur»<sup>10</sup>.

*Fin de la Era de la Metafísica* significaría aquí, derrocamiento de todo sistema de valores y conjuntos significantes, universalmente válidos y entrada en la era de la transcendencia total, con pérdida progresiva de la conciencia de lo que implica la transcendencia metafísica.

7. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, París 1961.

8. Cfr. LANGDON GILKEY: *Naming the Whirling: The Renewal of God-Language*, Nueva York 1969, 13-25.

9. *Soledades*, XV, en *Poesías Completas*, Madrid 1963, 34.

10. *Gaudium et Spes*, n. 10.



## III

En 1934 se anunciaba una nueva humanidad neopagana y atea basada en una absoluta y total autosuficiencia. «Ya se prepara, más allá de todos los principios de la tardía religión europea, una nueva actitud humana que se basta con el mundo mismo y busca comprenderse a sí misma, actitud en la que se tiene el coraje de ser hombre sin asegurarse antes a sí mismo de un modo metafísico a su mero ser hombre»<sup>11</sup>.

Estaríamos frente a un nuevo estoicismo, por medio del cual los hombres comunicarían entre sí en la frialdad de un mundo planificado y funcional. Se trata de una corriente equívoca, que se dice radicalmente atea y que encontraría en Nietzsche su primera formulación de cuño aristocrático y en Karl Marx su impostación clasista.

Una de las consecuencias de este nuevo modo de ver y vivir implica la pérdida del valor aportado por el cristianismo, a saber, el valor infinito del alma humana individual. Esta nueva actitud fundada en la total autonomía de la voluntad humana lleva a la «deshumanización» y a la «desindividualización» del ser humano.

En un mundo de este tipo la valiosidad del hombre sólo es medida por su capacidad de desempeñar una función. Cada vez más la *persona* es suplantada por el *tipo*, que no es otro que el «trabajador», entendido no a nivel de la clase sino a nivel de la función en el sistema laboral. Aquí el hombre vale como medio de la realización técnica, es decir, como instrumento de la modificación del mundo.

Pertenece a la naturaleza del acto religioso ser total y englobante. Mientras la intencionalidad de los otros actos espirituales, o son parciales, pues sólo abarcan ciertos aspectos del hombre, o son totales, pero sin alcanzar todas las zonas del hombre, el acto religioso alberga una totalidad determinante y última. Cuando el hombre se lo apropia en toda su riqueza, el contenido y el sentido total de la existencia queda determinado por el mismo.

El hombre funcionario de la civilización técnica, en tanto que suplanta a la religión cristiana y se erige en categoría religiosa, hace del hombre un eterno «trabajador». El *todo* de la técnica rige ahora a cada uno de los individuos: el hombre es un trabajador cuando descansa, cuando se alimenta, cuando se duerme y aun cuando muere.

Con todo, una lectura de los sucesos espirituales últimos mostraría, no una superación de la era cristiana, sino una progresiva laicización de los gran-

---

11. Otto PETRAS, *Post Christum*, Berlín 1935, 66.

des temas cristianos. Esos temas, emancipados de su origen, librados a un desenvolvimiento cada vez más autónomo, poco a poco han ido perdiendo la conciencia de su origen; más aún, se volvieron contra su origen mismo. Esta secularización es el suceso decisivo para la comprensión del momento actual.

Veamos algunos de estos grandes tópicos de extracción cristiana, ahora secularizados.

Una secularización típica es la que se llevó a cabo alrededor del concepto de interioridad. El cristianismo arrancó al hombre de la «mundanidad». Para el cristianismo, el hombre no es un caso más dentro de lo general, un individuo en la especie, un simple ciudadano en la ciudad, sino un «todo interior», insustituible e irreiterable. Se trata del descubrimiento de una nueva potencia interior. Por ella, el hombre se sabe a sí mismo como único. Único, desde el punto de vista situacional: Este momento es *mi* momento; esta situación es *mi* situación que únicamente se me da a mí. Único en el sentido de que soy y me experimento como persona *íntima*. Hay un lugar o zona en mí en la que yo estoy para conmigo mismo. Aquí se descubre y ahonda un proceso humano decisivo para el mundo. Pero, sobre todo, único, por lo irremplazable de *mi* decisión. En lo que respecta a mi salvación, el acto decisivo brota de mí y la responsabilidad carga sobre mí.

Podemos señalar algunas de esas secularizaciones de la promoción cristiana de la subjetividad, entendida como valor supremo humano. El idealismo absoluto alemán, el concepto de «espacio cósmico interior» de R.M. Rilke y la relación existente entre el hombre y el ser en la última filosofía de Martín Heidegger.

El idealismo absoluto, obra de teólogos alemanes, implica la ascensión de la subjetividad humana a un nivel creador. No hubiera sido factible ni inteligible el extravío hegeliano, de no mediar el hecho de la interiorización cristiana, junto con el dogma trinitario y la encarnación del Verbo.

El «espacio cósmico interior» es una de las categorías fundamentales de Rilke. La misión del hombre se cumple como una operación cordial, merced a la cual lo visible es incorporado a lo invisible del corazón. La palabra poética es entendida como una especie de sacramento por el que las cosas, al ser dichas, son salvadas. Más aún, incluso la muerte debe incorporarse a la vida, mediante la secreta operación del sentimiento.

Por último, en la filosofía de M. Heidegger, el «ser» constituye la esencia misma del hombre y lo despliega en su verdad: El «ser» cuida al hombre y, desde esta perspectiva, la verdad del «ser» es la morada del hombre. Pero, simultáneamente, el hombre vela sobre el «ser» cumpliendo su esencia en la medida que lo piensa y la expresa. En este sentido, el hombre es entendido como el «pastor del ser». Al pensarlo y expresarlo en el lenguaje, el hombre le

otorga una morada. Este hablar del «ser» y este escuchar del hombre, este recibir el hombre misión y tarea gracias al «ser» y el expresarlo a través del lenguaje creando un mundo, no puede substraerse a la atmósfera mística que lo hace posible.

También Dios habla al hombre. Esta palabra se cumple en la medida que el hombre escucha y recibe la Palabra de Dios ofreciéndole una morada y convirtiéndose así en el lugar de su manifestación. Por otra parte, en la medida que el hombre cumple la Palabra de Dios viviendo en ella, el hombre alcanza la verdad más honda de su propio ser.

Para el cristiano, por otra parte, el «fin» ya está misteriosa, pero eficazmente presente en el mundo. La sustancia de lo esperado está presente en la historia personal de cada cristiano. El cristiano aguarda la consumación y transfiguración final. Nosotros vivimos ya el fin y en el fin. Desde la venida de Cristo hasta la parusía es el tiempo de la *misión*, del anuncio de Buena Nueva que salva. Con el cristianismo irrumpe un nuevo concepto radical de la historia. El tiempo es entendido como algo irreiterable, y el desenlace del mismo es único y extrahistórico. La totalidad de los acontecimientos recibe su sentido y su razón de ser por Cristo, centro y fin de la historia.

La secularización de la escatología cristiana en el pensamiento se puede mostrar de un modo evidente. Con razón se ha llamado a la filosofía hegeliana-marxista una escatología positiva y secularizada, en un momento en el que el cristianismo había debilitado su fe en la espera del final de las cosas.

De un modo general, esas filosofías entienden al hombre como el ser cuya esencia aún no ha sido realizada, el hombre entendido como el ser que aún no ha llegado a ser lo que exige ser. Estas filosofías se mueven en una perspectiva fundamentalmente escatológica. El hombre es definido como «el ser de lo lejano» como el ámbito donde se manifiesta «algo» que sobrepasa infinitamente al hombre. La medida del hombre no está en el hombre, pues lo que lo hace ser está fuera de él. Más arriba, más allá.

En el núcleo de ciertas tendencias profundas de la cultura actual se deja sentir, en diversos tonos y en diversas interpretaciones, la dialéctica de la liberación: Un intento de rescate del hombre a través de la historia. La esencia del hombre está oculta, todavía no está descubierta. La «humanidad» —el concepto específico realizado— está todavía *in fieri*, en estado de proceso, no ha llegado todavía a una «naturaleza» definida y fija.

Toda definición de la esencia del hombre es un apocalipsis de la realidad que en él se esconde, un apocalipsis que cierra su historia y el proceso en el cual ha de encontrar su imagen, es un *eschaton* anticipado de la historia. La esperanza se vuelve así un principio dinámico decisivo.

Es Ernest Bloch (1885-1977) quien afirma que tanto en su pensamiento

como en su acción, el hombre, inacabado como individuo y como sociedad, se halla de continuo inmerso en un proceso de superación, de «extralimitación», de trascendencia. El hombre vive en la medida en que tiene aspiraciones, en que vive de cara al futuro y determinado por él. Erizada de dificultades, la existencia humana tanto privada como pública está transida de sueños en vela, de sueños por una vida mejor. Y este soñar despierto, este anhelo es, según Bloch, la única y verdadera característica de todo hombre, que, no obstante, aún está por descubrir.

Totalidad, liberación y divinización del hombre brillan en un futuro mesiánico confusamente delineado por estas grandes utopías modernas. El *hombre total* de Max Scheler (1874-1928), síntesis cumplida de lo apolíneo y lo dionisiaco; el hombre, libre de todas las alienaciones, del marxismo y del Hombre-Dios engendrado por el hombre, de Rilke, son expresiones típicas de la secularización de la escatología cristiana.

#### IV

No es la primera vez que se habla del fin de la metafísica. Kant había hablado ya del fin de la metafísica; por supuesto que no de toda metafísica. Kant admitía en el hombre una tendencia indesarraigable a la metafísica. Era el fin de la metafísica como «ciencia» o por lo menos, como ciencia, si por tal se entiende el conocimiento físico y matemático. Cuando hoy se habla del final de la Era de la Metafísica se apunta a un hecho global, vale decir, al comienzo de una nueva experiencia de la humanidad, en la que la diferencia entre lo intramundado y lo transmundano perdería, no sólo consistencia teórica sino, incluso, vigencia experiencial. En este sentido extremo, esta manera de pensar se solidariza con una posición atea. Con todo, es necesario calibrar el sentido y la proyección que asume en esta época la expresión *Fin de la Era de la Metafísica*.

Es indudable que las metafísicas idealistas que avalaron una determinada manera de pensar y de sentir en los siglos XVIII y XIX, han caducado. Pero el fin de las mismas no coincide con el fin, como tal, de toda auténtica metafísica. Por otra parte, las cosmovisiones e ideologías, también entraron en su ocaso. Cada vez más se muestran como simples máscaras de la voluntad de poder. En este sentido, una crítica implacable ha mostrado el fondo demasiado humano e interesado de estas construcciones intelectuales. Por otra parte, pese a que la eliminación de las mismas deja abandonado al hombre al nihilismo, con todo, persiste siempre una base inquebrantable: el fundamento que otorga el criterio para el desenmascaramiento de aquellas ideologías. Tal vez sea

el ansia de autenticidad y de verdad la que en el fondo mueve aquellas críticas, autenticidad y verdad que no pueden ser eliminadas del ser humano.

Por eso el problema concierne no «al fin de la metafísica» sino al «provenir de la metafísica». Frente a los que ven en la era de la técnica el final de una historia del «ser», iniciada en la época de los presocráticos y que marca la cultura de occidente, se trata de ver cómo la nueva experiencia humana permitirá la elaboración de una metafísica vinculada, por una parte, con la tradición europea greco-medieval y, por otra, a tono con la nueva manera de experimentar el hombre en el mundo en la era atómica.

La nueva experiencia humana, posibilitada por los cambios profundos operados por la técnica, no sólo no implica un «novum» absoluto, sino que fue posible gracias al pensamiento clásico. La categoría «novum», fecundada por la esperanza cristiana, no sólo logra doblegar la fuerza del motivo del retorno y del recuerdo, sino que sitúa al mismo tiempo ante nuevas y desconocidas posibilidades de la historia. El peligro reside en una exaltación de la historicidad que haga perder el sentido de lo «permanente y eterno» del hombre.

Sólo una rememoración histórica del pasado, junto con la clarificación de la nueva experiencia, permitirán un auténtico modo de pensar que predisponga a la reelaboración de la metafísica greco-medieval en función de la nueva experiencia del ser.

Pero esto no basta para el surgimiento de una verdadera metafísica que, además de la verdad de sus enunciados, posea vigencia en la realidad del hombre y de su conducta. Las grandes síntesis metafísicas, a la vez que cumplen las exigencias vivas de los pueblos en los que surgen, corona, en el plano del pensamiento las vivencias colectivas. Por eso, la intensificación unilateral del puro tecnicismo y del puro pensar calculador, jamás posibilitarán el surgimiento de una metafísica vigorosa; por el contrario, podría hacer posible una gran «noche» para la metafísica que pretenda una vigencia cultural. Sólo un cambio en las mentes y en la vida puede ofrecer la atmósfera para el florecimiento de una metafísica de este tipo.

Esta «metanoia» o cambio exigidos, están en función de la era técnica. La pregunta crítica es la siguiente: ¿Cuál es para el hombre el «punto máximo de concentración»? ¿Dónde debe encontrar el ser humano aquello que más lo llena, ennoblece y pone en el camino de ser-feliz?

Aquí surgen los dos grandes momentos: el momento de la técnica y el momento del culto. El hombre que trabaja ejercitando una «función» y el hombre en la actividad contemplativa cultural.

Entendemos que el *acto* más totalizador del hombre estriba en el momento del culto: Sólo allí el hombre es tocado y cumplido en sus exigencias más hondas. La actitud prometeica y conquistadora del hombre que lucha en el

trabajo debe ser asumida y signada por la actitud del hombre que contempla en el culto. Cuando esto acontezca, el espacio y el tiempo comenzarán a sentirse y a vivirse de un modo distinto. Se traslada el acento del *homo faber* (que experimenta y realiza el mundo) al *homo contemplativus* (que, como espectador, acepta el mundo). Se producirá otra apertura al mundo, más allá del mundo del trabajo, superando el frío estoicismo del hombre actual.

Podemos señalar momentos de máxima intensificación humana en los que el hombre se manifiesta a partir de su propio fondo, momentos en los que lo más oculto y decisivo, las reservas que alojan la tabla de valores vivida se manifiesta expresándose. Podemos enumerar algunos de esos momentos intensamente humanos en los que cada hombre se revela a sí mismo en la autoconciencia y se manifiesta comunitariamente a los otros. Lo festivo y cultural, el amor y el juego, y por último, la relación con los antepasados, en especial, con los muertos.

El hombre reducido al tipo del funcionario, el hombre puro trabajador, vivenciará el espacio y el tiempo de estos temas humanos, de un modo muy distinto a como los vive el hombre que conoce el secreto, el silencio y la contemplación y que todavía se abre ante el misterio de las cosas y «escucha» en la atmósfera de la veneración. Aquellos temas de intensa concentración humana dejan desamparado al hombre de espíritu técnico, porque son temas que por definición hablan al espíritu y sólo son accesibles a zonas cordiales en las que brotan el sentido de la existencia y los contenidos de la vida en totalidad.

El hombre no es sólo manipulador de su mundo. Es alguien capaz de leer el mensaje que el mundo lleva en sí. Pero en un mundo vivido sacramentalmente, el amor, el juego y los muertos reciben un modo de sentirse, radicalmente distinto de como lo siente el hombre tecnificado. Cuando el mundo es vivenciado desde lo sagrado, la angustia del futuro desaparece, el presente se llena y el corazón experimenta la sensación de un «haber-llegado», más hondo y saciante. El amor trasciende la simple figura del ser amado y descubre al «Tú» como idea: Ya no es el tiempo de la mirada presente, sino el tiempo que se llena con el cumplimiento progresivo del otro, a través de la comunicación eficaz del amor; una duración intensiva y extática subsiste la fugacidad de los instantes puramente sensitivos.

El juego no es simple liberación de la seriedad y opresión del trabajo, sino imitación de la gracia creadora que baja de lo superior; es el dejarse estar sin preocupación, porque en el fondo uno se sabe amparado y guiado en lo hondo del corazón.

Los muertos pueblan, como imágenes entrañables y «láricas», más allá de la tragedia, el cotidiano vivir. La gran pesadumbre actual del hombre que brota de la enorme «objetivación» a la que ha sido sometido por el espíritu científico-técnico, pierde consistencias, en un mundo sacramentalmente vivido.

En el fondo de aquella manera de pensar que aguarda una nueva era no-metafísica, late, a veces, un anhelo legítimo. La «objetivación» del hombre y de la naturaleza han creado una distancia enorme y la metafísica racionalista ha confirmado ese método objetivamente de estar en el mundo. La trascendencia permitiría una especie de reintroducción del hombre en el espontáneo vivir. Con todo, el hombre no puede prescindir de esa «distancia» que lo define frente al animal. Una reintroducción total en la inocencia del animal, a la vez que es imposible, implica una absurda reducción del hombre. Frente al uso calculador de la mente, está el despliegue vital del espíritu que contempla y goza.

En un clima de este tipo, podrá surgir una *metafísica viviente*. En un mundo así vivenciado, la técnica ofrecerá la posibilidad de una mayor liberación de todo aquello que dificulta el vuelo del espíritu y substrahe el tiempo para el ocio contemplativo. Cada vez más, gracias a la técnica, se simplifican los procesos de dominación de la naturaleza. Las casualidades puramente transitivas que rigen los procesos naturales, se concentran y controlan en comandos más fáciles de dominar. Gracias a ellos, las energías naturales son sistemáticamente usufructuadas por el hombre. La «exterioridad» de la naturaleza se conjuga cada vez más con los ritmos inteligentes del hombre.

El cambio de espíritu implica una nueva orientación de la voluntad y la adquisición de un nuevo sentido ético-religioso, por el que la voluntad, en lugar de orientarse única y exclusivamente al servicio de sí misma para dominar, tratará de orientar la naturaleza por ella señoreada, a la pura inmanencia del espíritu. Nos referimos a un espíritu transformado por las exigencias del amor cristiano. La Constitución *Gaudium et Spes* señala el «corazón del hombre» como el lugar de máximo desequilibrio actual. El gran problema del futuro reside en la conjunción del poder y del amor. Una metafísica viviente y vigente sólo se originará en la medida que la experiencia humana se despliegue a partir de una subordinación del poder al amor.

El porvenir de la metafísica no está asegurado de antemano. Depende de nosotros. Las cosas más altas del espíritu sólo se las conserva recreándolas. Así como es utópico pensar en una metafísica nueva, en el sentido de una elaboración de categorías radicalmente nuevas, substituyendo las categorías de la ontología griega, no es menos cierto que la supervivencia de la metafísica sólo se logrará en la medida que a las clásicas categorías sepa incorporarse la nueva experiencia de la humanidad.

Esta sencilla y compleja palabra que constituye la historia de la filosofía occidental, a saber, el vocablo «ser», *fue* el mismo, *es* el mismo y *será* el mismo. Sólo gracias a ello es posible la continuación de la historia humana. Pensar en una nueva y radical categorización del «ser, implicará la ruptura de la

continuidad del pensamiento humano. Para que las expresiones «era», «es» y «será» sean posibles, la esencial significación del ser debe seguir siendo radicalmente la misma. Pero el «ser», sobre el fondo de esta esencial identidad, que para siempre categorizó la ontología griega, determina modos y rumbos radicalmente nuevos. La inagotabilidad del ser es tal que, sobre el fundamento de su esencial identidad y unidad, permite las más variadas concreciones. Es ése precisamente, el gran problema metafísico por excelencia: El problema de lo uno y de lo múltiple.

## V

Así como las cuestiones que giran en torno al tema del *Fin de la Era de la Metafísica* nos conducen a la cuestión del porvenir de la metafísica, de igual modo, los que profetizan acerca del final del cristianismo nos incitan a la reflexión del porvenir del cristianismo. Y aquí, la orientación de la respuesta es la misma: La naturaleza misma del planteamiento está indicando que es imposible salirse, tanto de la metafísica como del influjo del cristianismo. La primera imposibilidad brota de la naturaleza misma del hombre, la segunda imposibilidad surge de una presencia especial de Dios en el mundo.

En diversas épocas se creyó que el cristianismo había llegado al final de su existencia. Con todo, en cada una de ellas, pese a la opresión interna, se plantearon los gérmenes de la exaltación y de la continuidad. De igual modo, hoy, la intención de universalidad se expresa, como siempre, vigorosa e inalterable:

«Este carácter de universalidad, que adorna al pueblo de Dios, es un don del mismo Señor por el que la Iglesia católica, tiende eficaz y constantemente a recapitular la humanidad entera con todos sus bienes, bajo Cristo como Cabeza, en la unidad del Espíritu»<sup>12</sup>.

Sabemos que esta «recapitulación» tiene dos momentos ambos eficaces y constantes. El primer momento es terrestre, en el sentido de intrahistórico, y se identifica con la «misión» de la Iglesia. El segundo momento es extrahistórico y celeste. Pero mientras se ejecuta la primera instancia, existirá siempre una especie de inconmensurabilidad entre la función recapituladora de la Iglesia y la humanidad con todos los bienes.

La *justicia* que ella encarna no siempre alcanzará el éxito total: más aún, el fracaso parcial es uno de los testimonios de su militancia terrestre. El *bien*

---

12. *Lumen Gentium*, n. 13.



que ella predica no prenderá en todos los corazones, de modo que la felicidad y el contento de la Buena Nueva ofrecen quedará frustrado en la infelicidad de muchos corazones. El *sentido* y la *orientación* que aporta chocarán muchas veces con el poder y la fuerza real, ciegos a la iluminación evangélica.

Frente a la fascinación de los mesianismos terrestres que ofrecen la plena humanización dentro de la historia, la Iglesia subraya lo siempre inconcluso del proceso humano. Pero, no menos real es que, el *fin* y el *contenido definitivo*, ya están presentes y actúan.

La cuestión más importante con la que tendrá que enfrentarse el cristianismo cada vez más, es la del «poder», y en todas sus dimensiones. La adquisición de poderío por parte del hombre implica una real y auténtica promoción axiológica, pero a la vez, inclina al ser humano a la autosuficiencia y a la ilusión de un ordenamiento terreno sin religión. Pero a la vez que avanza en esa conciencia, la ausencia de religación con Dios se deja sentir en sus efectos, en especial en el persistente malestar interior del hombre y en las rebeldías de la juventud actual. Sólo un enceguecimiento colectivo, por obra de un poder «extrahumano», puede precipitar a la humanidad entera a una especie de autosatisfacción plena al margen de Dios. Ello implicaría, pese a lo espléndido de sus conquistas, un envilecimiento interior y la eliminación de la libertad.

El cristianismo despertó para siempre en el hombre la conciencia de su propio valor como persona individual. La conciencia del propio yo y de su valor, con su consiguiente exigencia de ennoblecimiento ya no puede ser olvidada. Esta conciencia será un permanente elenco de malestares para las dos grandes dialécticas que pretenden regentar el porvenir del hombre actual. El hombre que se sabe «aquí», por una sola vez, irreiterable, rodeado de grandes misterios, con la conciencia de su exigencia de felicidad, no puede dejar de sentirse defraudado, cuando en la dialéctica hegeliana se experimente tratado como simple momento impersonal de un proceso en cuyo «resultado» optimal, él, como persona individual y concreta, no está presente. ¿De qué sirve esa recapitulación final universal, si este centro personal que es «mi yo», no se experimenta recapitulado como persona? Por otra parte, dentro del esquema marxista, pierde sentido la persona, desde el momento que la recapitulación final operada por la sociedad sin clases, no recapitula al individuo concreto, sino hipotéticamente, sólo a los individuos de aquella generación final. Por eso, el tema de la esperanza surge con urgencia de las aporías del marxismo <sup>13</sup>.

---

13. Cfr. Ernest BLOCH, *El principio esperanza*. El resultado de sus investigaciones filosóficas ha sido aprovechado por J. Moltmann y J.-B. Metz. Véase, J. Moltmann, «Teología de la esperanza», Salamanca 1969. J.-B. Metz, «Teología política», en: *Sacramentum Mundi*, Barcelona 1974.

La recapitulación final que ofrece el cristianismo no implica un abandono de estas realidades terrestres y una prescindencia en lo que respecta al «estar aquí» del hombre. La «tierra nueva y los cielos nuevos» ya están aquí incoados, y lo que acontecerá al final no será la aniquilación sino la transformación y la transfiguración. Esa transformación transfiguradora ya se inicia misteriosamente en el cosmos humano y natural redimidos, pese al cautiverio del pecado que, aunque vencido por Cristo, aún oprime y pesa en sus consecuencias.

La imagen de la Iglesia peregrinante indica que la región que debemos atravesar, el mundo en que nos encontramos, sólo tiene importancia en cuanto camino que conduce a la salvación, sobre todo teniendo en cuenta que la fatiga y el sufrimiento que supone hace más meritoria y alegre la conquista de la tierra prometida.

Los dos grandes temas del hegelianismo y del marxismo, a saber, el tema dialéctico del espíritu y el tema carnal del trabajo, asumidos en una comunidad sacral — como la Iglesia — podrían iniciar una nueva era cristiana, en la que, sin duda la cruz no faltaría, pero la pascua sería, más que nunca, su centro.

Hablar de una era transcristiana, en sentido histórico-existencialista no tiene sentido para el cristiano. Pensar en una humanidad que dejaría atrás definitivamente al Dios cristiano, como quedaría atrás Isis y Osiris, parecería una categoría lógica para el sociólogo o el historiador no cristiano. No existirá jamás tal cisura y tal vacío radical de presencia cristiana, por la sencilla razón que estamos ya en el *fin* y nosotros sólo esperamos su consumación.

El sociólogo y el historiador que sólo leen fenómenos humanos, en cuanto sociólogos e historiadores no pueden captar el salto cualitativo implicado por Cristo en el seno de la conciencia humana, pues es un misterio de fe y sólo se revela en ella:

«Afirma además la Iglesia que, bajo todos los cambios, hay muchas cosas que no cambian, cosas que tienen su fundamento último en Cristo, que existe ayer, hoy y por siempre»<sup>14</sup>.

Antonio DÍAZ TORTAJADA

---

14. *Gaudium et Spes*, n. 10.



# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

MANN, U., *Schöpfungsmythen. Vom Ursprung und Sinn der Welt.* Kreuz Verlag, Stuttgart-Berlin 1982, 20 x 12, 238 p.

El autor, conocido por sus estudios de Historia de las Religiones, expone en este libro los mitos de creación y de origen existentes en todas las religiones. Si escoge estos mitos, es porque encuentra en ellos el sentido del universo y del hombre. El autor no cree que con la investigación de las ciencias naturales, los mitos haya que relegarlos al olvido; al contrario, se refleja en ellos un sentido de la vida, que las ciencias no dan ni pueden ofrecer. Naturalmente, entiende el mito, no como en el siglo pasado, sino como una palabra profunda, que ilumina las estructuras fundamentales del ser humano. En el capítulo final, saca las consecuencias éticas de esta antropología subyacente en esta clase de mitos, que merecen ser tenidas en cuenta. En los mitos, el hombre es percibido como imagen o espejo de Dios; y de ahí el respeto mutuo; se percibe al hombre como proveniente del amor de Dios o de los dioses; y de ahí brota el amor entre los hombres.—  
C. MIELGO.

MAIER, J., *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike.* Erträge der Forschung, 177. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982, 19 x 12, XIV-320 p.

En este Revista (1979, p. 567) dimos cuenta de otro libro de este autor sobre Jesús en el Talmud, en el que se trataba de averiguar si en estos escritos judíos se hacía alusión a Jesús. Este libro que ahora presentamos, debe ser leído y entendido como continuación del anterior. Se trata de buscar en el Talmud alusiones al cristianismo. Los textos, que en el pasado se creían poseer referencias al cristianismo, son sometidos a un análisis detallado, teniendo en cuenta las razones que otros autores han invocado para ver en ellos referencias al cristianismo. A juicio del autor, muy pocos textos pueden interpretarse como reacción al cristianismo. Y desde luego ninguno alude a los libros del N.T. Para los rabinos del Talmud la polémica anticristiana no juega ningún papel, sí, en cambio, hay frecuentes críticas a los «minin» y «pueblo de la tierra», que son grupos dentro del judaísmo. Si en ellos hay que incluir a los judíos cristianos no es seguro ni debe afirmarse a priori. Para un escriturista resulta interesante cuanto el autor dice sobre la formación e idea del canon de las Sagradas Escrituras en el judaísmo, que en los primeros tiempos, ni siquiera existe.—  
C. MIELGO.

REVENTLOW, H.G., *Hauptprobleme der alttestamentliche Theologie im 20. Jahrhundert.* Erträge der Forschung, 173. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982, 19 x 12, VII-205 p.

El libro es un completísimo reportaje de las opiniones existentes en el s. XX acerca de la teología bíblica del A.T. Comienza presentando brevemente los precursores del s. XIX para pasar in-

mediatamente al floreciente desarrollo que experimentó el tema después de la primera guerra mundial; interés que vino causado por dos factores: salvar teológicamente el A.T., es decir, reconocer su importancia teológica, y de otra parte librar al A.T. de los ataques basados en prejuicios antisemitas. En el cap. II se analizan las opiniones de los que hacen una presentación sistemática de la teología del A.T.; sistematización que se hace no desde el mismo A.T., sino que se sobreimpone un organigrama propio de la teología dogmática cristiana. Contra esta sistematización, se levanta sobre todo G. von Rad: «Una teología del A.T. no puede ser sistemática, sino histórica. Sólo que este apelativo «histórica» aplicada al A.T. no responde siempre a la realidad, sino que de hecho es una historia creída. Lo que provoca discusiones sin fin sobre la naturaleza de la Revelación: ¿Es la historia reveladora, o es la Palabra? De todos son conocidas las opiniones de Panenberg. Unido estrechamente a este tema, está el concepto de Historia de la Salvación, admitido sin problemas por los católicos, pero que entre los protestantes no deja de suscitar opiniones encontradas. Otro capítulo está consagrado al «centro» del A.T. en cuyo tema, no hay parecer común, ni es probable que se encuentre. El último capítulo estudia el modo de integrar la creación, el mito y la sabiduría en una teología del A.T. El autor generalmente no toma partido, sino que informa de las posiciones de los autores. Y respecto de este punto, se ha de alabar la amplísima información que el autor ha sabido acumular. Quien lea detenidamente este informe, observará que todos los problemas tocados quedan sin solución; siguen pendientes todas las cuestiones debatidas. Y eso que el autor no toca el tema de la relación entre el A.T. y el N.T., tema que queda para otro libro.— C. MIELGO.

HARNISCH, W., *Gleichnisse Jesu*. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte.- Wege der Forschung, 366. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982, 19,5 x 13, XIII-457 p.

El libro representa el camino recorrido en la interpretación de las parábolas desde Jülicher hasta la historia de las formas inclusive. Y esto se hace no escribiendo la historia de la interpretación, sino presentando artículos y estudios publicados anteriormente por diversos autores y que han contribuido *metodológicamente* a abrir nuevas vías de penetración en el sentido de las parábolas. Subrayamos metodológicamente, porque no se ha querido presentar modelos de parábolas interpretadas, sino los trabajos que contienen reflexiones sobre el método que debe seguirse. La selección en estos casos es siempre difícil. Unas veces porque no resulta fácil encontrar un artículo de un autor que resuma en pocas páginas lo que ha expuesto en un grueso libro. Tal es el caso de Jülicher, de quien se ha escogido un artículo publicado en la Enciclopedia de Cheyne, que resume bien la novedad del método empleado por él. Otras veces es difícil, sobre todo cuando se trata de autores modernos, por la resistencia que ofrecen las editoriales a ceder de sus derechos. Esto no obstante, el editor se ha esforzado en escoger lo más representativo. En total son 19 artículos. Se han dejado para otro libro autores que manejan métodos basados en las ciencias del lenguaje y en el estructuralismo.— C. MIELGO.

SITARZ, E., *Biblische Basis-Bücher*. Bd. 2: Welt aus der die Bibel Kommt. Bd. 7: PORSCH, F., *Viele Stimmen, Ein Glaube. Anfänge, Entfaltung und Grünzüge der neutt. Theologie*. Butzon & Bercker-Katholisches Bibelwerk, Kevelaer-Stuttgart 1982, 19 x 12, 263 y 284 p.

Como el título indica, los diferentes volúmenes de esta colección pretenden ser una iniciación básica al estudio de la Sagrada Escritura. Es, pues, un manual actualizado que tiene un público

determinado: estudiantes de teología y laicos que se interesan por una formación más profunda de su fe. El vol. 2 está dedicado a los problemas que ordinariamente se estudian en la introducción general. Cada uno de los autores (y son cuatro) resume en cincuenta o sesenta páginas, la geografía bíblica, la arqueología, la historia y las características fundamentales de las lenguas bíblicas. El vol. 7, por su parte, se debe a un solo autor y es un compendio de teología bíblica del N.T. El método seguido no es sistemático, sino genético. Se parte del kerigma prepascual y se prosigue después por la teología de los diferentes escritos del N.T. Debemos decir que este vol. 7 nos ha gustado tanto en su construcción, como en su contenido en general. Es sencillo, y a la vez profundo y resume admirablemente cuanto hoy se dice acerca del N.T.— C. MIELGO.

SCHUERMAN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*. Sígueme, Salamanca 1982, 21 x 13, 166 p.

El autor es conocido como especialista del N.T. En este libro intenta: 1) cimentar y apoyar prepascualmente la muerte auténtica de Jesús; 2) hacer comprensible la autoentrega eucarística de Jesús y subrayar su probabilidad; 3) presentar este anonadamiento de Jesús como normativo para la vida moral; 4) desarrollar la cristología como realidad preñada de venturosas promesas para el futuro. Estos cuatro propósitos del autor responden a cada una de las partes del libro, porque en realidad son cuatro artículos, algunos de ellos publicados antes separadamente, y que el mismo autor los ha juntado en forma de libro. El más conocido es, sin duda alguna, el primero. Fue el primero que introdujo en la cristología el término de Proexistencia, como definición de la vida de Jesús. Jesús entendió y vivió su muerte como proexistente. Esto lo intenta probar históricamente, no abandonando para nada la historia de las formas. El segundo artículo está muy ligado al primero: intenta probar que las palabras de Jesús en la última cena, tienen un significado soteriológico ya en boca de Jesús. Más periférico es el tercer artículo sobre la ética de san Pablo; pero también es un tema actual: el autor defiende un contenido cristiano específico de la ética cristiana, que se funda en la autoentrega de Jesús. El cuarto artículo ya no es exegético, sino reflexión teológica y ofrece una panorámica de una cristología futura. Llamamos la atención sobre los artículos primeros, porque tocan temas hoy discutidos fuertemente en la exégesis, y de hecho ya han encontrado eco en otros autores, como, por ejemplo en Leon-Dufour.— C. MIELGO.

## Teología

VARIOS, *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Herder, Freiburg-Basel-Wien

*Teilband* 4, 1982, 21 x 14, 152 p.

15, 1982, 21 x 14, 183 p.

20, 1982, 21 x 14, 152 p.

22, 1982, 21 x 14, 192 p.

23, 1982, 21 x 14, 172 p.

27, 1982, 21 x 14, 143 p.

Al lector que sigue las críticas de libros en nuestra revista no le resultará ya nueva esta colección de estudios por referencias anteriormente hechas a otros volúmenes. Herder en su labor de promover la cultura teológico-científica sigue dándonos obras del tamaño científico como la pre-

sente y los números que hoy presentamos al público de habla española siguen ofreciendo temas tan importantes como el de la libertad y el determinismo, uniéndolos con los fenómenos naturales y los milagros, pasando a estudiar en otro volumen el tema de la relación entre el Estado, la sociedad y la Iglesia, concluyendo con las implicaciones sociales del cristianismo en nuestra sociedad. La teoría de la ciencia y la teología se unen con la consideración sobre nuestro mundo tecnológico y científico en su relación con el tema de la creación, concluyendo con las implicaciones éticas de la ciencia. No podía quedar orillado el tema de Dios y sus consecuencias en el medio ateo y el indiferentismo, junto a las reflexiones en torno al espíritu y el Espíritu Santo y el tema del tiempo y la eternidad. La Tradición y toda su problemática desde lo teológico y filosófico, es otro de los problemas a estudiar en otro volumen, siguiendo las reflexiones en torno a la utopía y esperanza, para unirlo con la historia del mundo y la historia de la salvación en proyección redencional y liberadora. El último tomo que presentamos se centra en el derecho en todas sus dimensiones, las relaciones entre la religión y la política, para concluir con la necesidad de ver la posibilidad de confrontamiento entre ambas esferas del existir humano. Una vez más quiero dejar constancia de la importancia científica de dicha obra, que esperamos ir presentándola periódicamente hasta concluir los treinta volúmenes de que consta.— C. MORÁN.

LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica clásica al servicio de la exégesis patristica*. Estudio Agustiniiano, Valladolid 1983, 24 x 17, 292 p.

El cristianismo es una religión histórica. El evangelio es predicado como narración e interpretación de los dichos y hechos de Jesús. Y era normal que surgiera una fuerte oposición especialmente a los «hechos», según se contienen en el credo, ya que son milagrosos y difíciles de creer y de entender. Por eso desde el principio hubo de surgir una apologética que notoriamente culmina en san Agustín. Algunos autores habían intentado ya estudiar esa apologética del obispo de Hipona, en especial a la luz de las nuevas discusiones sobre la apologética cristiana. Pero se trataba siempre de ensayos genéricos y vagos, utilizando fórmulas ingeniosas y aspectos parciales de la apologética. Era necesario afrontar el problema de la apologética en su integridad, con su parte de crítica y de dialéctica o dialógica. Digase lo mismo por lo que respecta al significado de esos hechos. No se podían obtener resultados satisfactorios si no se presentaban estudios analíticos sobre la retórica clásica y sobre sus esquemas convencionales y tradicionales, utilizados en la predicación y en la exégesis de los Padres. Es verdad que hoy sería excesiva ingenuidad oponer la exégesis patristica a los estudios histórico-críticos de la exégesis actual. Pero es también verdad que podríamos haber sacado un mejor partido del ejemplo de los Padres, si hubiéramos tenido estudios analíticos de su modo de aplicar los esquemas y medios que tenían a su disposición. El libro que presentamos a nuestros lectores ha acometido esa tarea fundamental. Era necesario saber hasta dónde se extendía la influencia de la retórica clásica en la predicación agustiniana y precisamente en una parte fundamental, por la polémica y por su mismo significado intrínseco, la de los hechos de Jesús. Este libro del P. Pío resulta ser una novedad sorprendente por haber mantenido metódicamente la exploración científica, aun dentro de los límites que él mismo se ha impuesto. Es ya fácil extender la exploración a otros aspectos de la predicación y aun a temas de contenido y de doctrina. El rigor científico con que la labor ha sido desarrollada nos ofrece las mejores garantías de acierto. Por otra parte, no hay que olvidar que la retórica antigua abarcaba una gran extensión, casi la que hoy llamariamos una «carrera de filosofía». Cicerón era un ejemplo clásico. Por eso la exploración de la retórica ayuda a iluminar un amplio campo de método y de contenido doctrinal. Este libro nos ofrece esquemas que constantemente tenemos que manejar en el estudio de Agustín, si queremos mantenernos en el rigor y competencia que aquí nos ofrece el P. Pío. La edición es limpia y elegante.— P. Lope CILLERUELO.

BEINERT, W., *Introducción a la teología*. Herder, Barcelona 1981, 21,30 x 14, 244 p.

La presente obra de introducción a la teología quiere ser una ayuda a los principiantes en la ciencia teológica respetando los métodos propios de la misma y tratando de hacer asequibles al creyente el llegar a captar el sentido de hacer hablar a Dios desde la situación humana. El autor estructura su estudio con bases auténticamente cristianas, pero sabiendo que el creyente debe dar razón de su fe y de su esperanza. Sin dejar a un lado la parte histórica de la comprensión teológica y de su método, se adentra en el análisis de la teología desde la base de ciencia con sus presupuestos lingüísticos y epistemológicos haciendo comprender lo que significa escuchar la voz de Dios y hacer hablar a Dios en lenguaje de los hombres con todas sus connotaciones. Oír, entender y transmitir la Palabra de Dios serían los tres momentos de toda labor teológica científicamente elaborada. Obra que servirá a todos los cultivadores y preocupados de la teología en sus diversas ramificaciones.— C. MORÁN.

WAGNER, H., *Einführung in die Fundamentaltheologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, 21 x 13,5, 132 p.

Posiblemente ninguna disciplina teológica se encuentra tan indefinida en cuanto al ámbito de su estudio como la teología fundamental. Es por esto por lo que obras de esta índole siempre serán bien acogidas en el campo de su especialidad y la obra que hoy presentamos al público español merece un especial tratamiento por la calidad temática de la misma. El autor se introduce en este campo haciendo un análisis de la presentación tradicional de la misma, pasando posteriormente al estudio de los métodos nuevos que se han ido introduciendo y de los presupuestos que se han de tener presentes en la nueva orientación. Los temas de la revelación como Palabra de Dios la respuesta a la misma a través de la fe y la comunidad de hombres creyentes que surge, la Iglesia, serían los temas que presenta el autor como fundamentales, pasando a la estructura apologética y al estudio del acontecimiento Cristo como eje sobre el cual debe girar cualquier reflexión teológica fundamental. No falta tampoco el estudio de los fundamentos científicos de la teología y las tareas de la misma hoy. La visión ecuménica también está presente en dicho trabajo. Por la forma verdaderamente científica en que es llevada la obra y por la importancia de los temas a que hace alusión, considero de gran interés sus aportaciones, abriendo nuevos caminos y presentando perspectivas nuevas al estudio de la teología fundamental.— C. MORÁN.

ECHEVERRÍA, L. de, *Sucesor de Pedro*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1982, 19 x 11, 195 p.

No hay duda de que todos los católicos conocen no sólo quién es el papa, sino también qué es el papa, aunque los niveles de comprensión varíen notablemente de unas personas a otras. El autor ha querido explicitar e ilustrar qué es en realidad el papa desde la teología y desde el ejercicio de la función, preferentemente en nuestra época, pero sin olvidar nunca la historia. Como canonista que es, acostumbra a tomar como punto de arranque la «Ley Fundamental de la Iglesia» al lado de los documentos del Vaticano II. El libro entra en todos los aspectos, aun los más controvertidos, sabiendo distinguir siempre muy bien entre lo que se dice que hay y lo que efectivamente hay e igualmente entre lo que se pregona y lo que suele callarse. Sencillo, de fácil y agradable lectura, el libro está escrito con un sentimiento de veneración y respeto por esa institución eclesial de la que no niega ni oculta sus puntos oscuros. De todos modos nos parece que exagera un



poco el autor al atribuir al papa actividades que son puramente eclesiales, valga la distinción, y que sólo en última instancia pueden reconducirse a él.— P. de LUIS.

TILLARD, J.-M.-R., *L'Eveque de Rome*. Cerf, Paris 1982, 23,5 x 14,5, 240 p.

La teología sobre el Primado romano siempre ha sido piedra de choque frente a las otras iglesias e incluso en algunas cuestiones en la Iglesia católica. Comisiones de diálogo ecuménico se van formando y preocupadas del trabajo ecuménico intentan estudiar detenidamente el tema. En este ambiente es donde hay que colocar el estudio que el P. Tillard realiza en esta obra que presentamos al público hoy. Lo estudia con la maestría de un experto en el tema viendo las raíces y las dificultades en la admisión del papa como supremo pastor de la cristiandad, sobre todo en los aspectos institucionales en exceso donde ve el autor la gravedad de la cuestión en el diálogo ecuménico. Insiste en el aspecto neumático de centinela de la fe y cree que ahí ha de estar el punto focal del tema del primado romano. Junto a este problema grave une también el sentido de corresponsabilidad en la comunidad eclesial a nivel de episcopado, insistiendo en la necesidad de potenciar este aspecto siguiendo las directrices del Vaticano II. Obra que debe servir a todos para resaltar una vez más la necesidad de la unidad eclesial.— C. MORÁN.

GRAY, D.P., *Jésus le chemin de la liberté*. Fides-Cerf, Montreal-Paris 1981, 17 x 12, 106 p.

La persona y la misión de Jesús siempre ha sido tema de reflexión por parte tanto de teólogos como de espirituales. La obra que tenemos entre las manos no es otra cosa que un conjunto de reflexiones breves, pero muy positivas, en torno a este tema que siempre da que pensar cuando las preocupaciones son auténticamente vitales y están fundamentadas en la reflexión teológica contemporánea. Centra el autor su reflexión en torno al tema de la libertad, presentando a Jesús como la revelación de lo que el hombre puede llegar a ser para conseguir su auténtica realidad humana. Es Él quien es la fuente de este cambio y de esta vida nueva que surge. Es un libro asequible a toda clase de público tanto por su contenido como por la forma de presentarlo.— C. MORÁN.

SCANNONE, J.C., *Teología de liberación y praxis popular*. Aportes críticos para una teología de la liberación, Sígueme, Salamanca 1976, 18 x 12, 258 p.

Hacer teología siempre ha sido una tarea ardua y fascinante a la vez. Ardua por la complejidad de temas y aspectos que hay que hacer presentes en la reflexión y vivencia teológicas. Fascinante porque implica el abrir caminos de esperanza al creyente de nuestro tiempo. De esto ha sido consciente el autor de la presente obra al recoger las preocupaciones más profundas de un pueblo, como es en Sudamérica, en sus vivencias cristianas en toda su extensión, e intentando extraer las consecuencias prácticas para la vida. Se manifiesta ya la preocupación normal en ese país de hacer una teología desde la base con las implicaciones políticas y sociales sin hacer política ni sindicalismo. Bienvenida sea esta obra, que aunque data ya de hace unos años, sigue actual como actual debe ser la encarnación de la Palabra de Dios en las diversas circunstancias y tiempos.— C. MORÁN.

AUER, J.-RATZINGER, J., *Curso de teología dogmática. Tomo II: Dios uno y trino*, por J. Auer. Herder, Barcelona 1982, 21 x 14, 621 p.

Presentamos a nuestros lectores el segundo tomo del *Curso de teología dogmática* del que son autores J. Auer y J. Ratzinger; segundo tomo que versa sobre Dios uno y trino. El contenido del mismo se ajusta globalmente al de los tratados «De Deo uno» y «De Deo trino» de los manuales tradicionales, pero con características propias respecto a los mismos, resultado de la evolución de la teología a partir del Vaticano II sobre todo. Anotamos en primer lugar la fusión en un solo tratado de ambos aspectos del ser de Dios, unidad y trinidad, que evita posibles equívocos; fusión que no es sólo «material», sino también «formal» en cuanto que se busca siempre mostrar el aspecto trinitario de cada afirmación sobre Dios. En segundo lugar, el amplio espacio reservado a la argumentación bíblica, pero sin caer en alardes de erudición exegética moderna. Aunque el estudio está hecho inequívocamente desde la perspectiva teológica latino-occidental, no olvida el aspecto ecuménico y se complementa, siempre que el tema lo posibilita, con la visión propia de otras iglesias cristianas, especialmente la ortodoxa. Al mismo tiempo hay que resaltar su esfuerzo por unir conocimiento y vida, es decir, el enlazar el conocimiento del misterio con la vivencia del mismo en la fe cristiana. Por lo que se refiere al desarrollo histórico de las distintas doctrinas, hay que anotar el gran acopio de datos. Como dato particular nos agrada su intento de llegar a una nueva comprensión del ser personal desde el pensamiento agustiniano que, contrariamente a la visión ontológica de Aristóteles, parte de la autoexperiencia, autoconocimiento y autoamor que el hombre tiene de sí y hacia sí mismo, y que tiene perfecta cabida en la visión moderna de las ciencias humanas.— P. de LUIS.

SÖLLE, D., *Politische Theologie*. Erweiterte Neuauflage. Kreuz, Stuttgart 1982. 19 x 11,5, 222 p.

—, *Aufrüstung tötet auch ohne Krieg*. Kreuz, Stuttgart 1982, 19 x 11,5, 124 p.

La editorial Kreuz vuelve a presentarnos dos obras de la conocida teóloga alemana. La primera es una nueva edición, ampliada, de la ya clásica *Teología Política* aparecida por primera vez en 1971. La nueva edición reproduce los ocho primeros capítulos de la primera, con sus esclarecedores análisis del pensamiento de Bultmann en sus tres fuentes principales (método histórico-crítico, teología dialéctica y filosofía existencial), planteando en qué sentido una teología política que articule teoría y praxis como un todo indivisible puede superar las consecuencias del pensamiento bultmanniano y, en general, la teología de base existencial elaborada en los últimos decenios. Estos capítulos vienen acompañados por una segunda sección en la que se recogen una serie de encuentros de oración tenidos en Colonia con un profundo carácter teológico-político. Finalmente se incluyen dos capítulos sobre teología de la liberación.

El segundo libro reúne una serie de charlas, conferencias y artículos que bajo el lema común de la paz ha ido dando la autora. El libro es un canto a la paz desde el presupuesto de la justicia y un nuevo orden social económico y cultural entre los hombres y los pueblos. El rearme está matando exactamente igual sin guerras, pues las bombas están cayendo sobre las espaldas de los pobres. Contra el militarismo y el rearme que invade la sociedad y nos acosan, escribe ágil y cálidamente D. Sölle con la esperanza de hacer llegar a los creyentes la convicción de que la fe cristiana exige algo más que un contemplar pasivo cómo se va preparando el mundo para su propia destrucción.— F.J. JOVEN.

METZ, J.B., *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*. (GTB Siebenstern, 1404). Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, Gütersloh 1981, 19 x 12, 94 p.

El autor nos habla de tres interrupciones que se están produciendo en la actualidad. La primera es la revolución antropológica o ruptura con los ideales de progreso y bienestar fácil que subyacen a nuestra concepción de la vida. La segunda es la ruptura que se está produciendo entre los movimientos cristianos de base y la religión burguesa. Finalmente hay una tercera que supone la confianza de poder abrirse camino para elaborar una teología que no caiga ni en el conservadurismo ni en el progresismo fácil. De estos cortes que están surgiendo en el discurrir histórico del cristianismo nos habla el autor en esta colección de escritos que, por un lado recoge tres artículos de polémicas (con Habermas, W. Jens y R. Bahro), cuatro textos que nos muestran rasgos singulares de la vida de cuatro personajes relevantes (Rahner, Bloch, Mario von Galli y E. Cardenal) y un artículo final sobre la escatología (*Tesis inoportunas sobre la apocalíptica*) ya publicado como cap. 10 en *La fe, en la historia y la sociedad*.— F.J. JOVEN.

EICHER, P., (Dir.), *Das Evangelium des Friedens. Christen und Aufrüstung*. Kösel, München 1982, 20,5 x 12, 207 p.

Estamos ante una obra que en ocho capítulos recoge otras tantas colaboraciones con la preocupación común de la paz y de la conexión entre evangelio y acción comprometida en favor de la paz. El exegeta J. Blank, bajo el título *Decisión por la paz* estudia en mensaje de paz en el AT y en la actividad de Jesús. Termina con unas páginas acerca de la acción de los cristianos por la paz. R. Schwager se preocupa del tema de la agresión desde la perspectiva de la ciencia de las religiones. El director de la obra, P. Eicher expone los pasos dados desde la moral de seguridad (temas de la guerra justa etc.) al testimonio por la paz; el autor termina exponiendo en tres puntos muy claros (pp. 100-101) lo que el evangelio conllevaría en sus últimas consecuencias ético-políticas. El artículo de A. Klöne pasa revista desde una postura ciertamente crítica a las iniciativas católicas en favor de la paz que han tenido lugar en Alemania desde principios de siglo. Las dimensiones ético-sociales son estudiadas por W. Krämer. F. Couto toma en cuenta aspectos histórico-sociales del problema. En el último trabajo, N. Mette aboga por una nueva pedagogía y catequética a introducir con vistas a lograr una verdadera educación por la paz. Finalmente se recoge una alocución del representante permanente del Vaticano ante la ONU en 1976. Un libro sugestivo y clarificador, muy divulgado en Alemania el verano pasado en algunas parroquias y grupos de cristianos, con el no pequeño propósito de sumergirse en esa tautología, nada vacía de contenido, que supone el anunciar «el evangelio de la paz».— F.J. JOVEN.

ECHEGARAY, H., *La práctica de Jesús, Sígueme*, Salamanca 1982, 18 x 12, 207 p.

Realiza una aproximación —no exhaustiva— a algunos aspectos claros de la humanidad histórica de Jesús, a la humanidad de Dios. Aunque no contenga todo lo que se puede decir hoy en día sobre el Jesús histórico, no por ello deja de ser interesante, al destacar temas importantes de la estructura interna de la práctica de Jesús, partiendo de los testimonios existentes en los relatos evangélicos. La pobreza de Jesús nos introduce a su práctica mesiánica, que nos revela a Dios como Dios del Reino. Hugo expone de forma clara la cuestión de la «causa de Jesús» y lo que le llevó a la muerte. Nos muestra cómo la divinidad de Jesús se transparenta en su vida terrena; consecuencia de esto es la vida de la primera comunidad; en el seguimiento de Cristo, en la fe... El se-

guimiento lleva a una transformación de la historia, el Dios del Reino que llega, que exige una solidaridad —el ser y estar— con los pobres, oprimidos y marginados del mundo actual.— S. FIGUEROLA.

BOFF, L.-BOFF, C., *Libertad y liberación*. Sigueme, (Pedal), Salamanca 1982, 18 x 12, 169 p.

Este libro está destinado a los que quieran una introducción seria a la teología de la liberación y al mismo tiempo una exposición de sus principales dificultades y objeciones. Leonardo Boff se esfuerza por clarificar las diversas articulaciones que están implicadas en este tipo de teología: relación entre reino de Dios y liberaciones históricas, entre salvación y liberación etc. La salvación escatológica pasa a través de las liberaciones históricas; nadie es introducido en la salvación mágicamente, sino mediante el esfuerzo y el compromiso con las liberaciones que anticipan y preparan la salvación definitiva. Clodovis Boff expone esta misma problemática a través del diálogo en el que se exponen las diversas posiciones y los dialogantes reflexionan, sopesan, refutan o apoyan lo que se dice.— J. ANTOLÍN.

AA.VV., *Taufe, Eucharistie und Amt*. Otto Lembeck, Frankfurt am M., 1982, 21 x 15, 50 p.

Se trata de un escrito fundamental sobre tres temas discutidos en el Consejo Ecuménico de las Iglesias con el fin de llegar a posturas cercanas en lo posible. En efecto, se ha conseguido un texto muy apreciable en el que se resume la investigación actual en los tres temas claves del bautismo, la eucaristía y el ministerio. Se ofrecen las fundamentaciones teológicas apropiadas y se hacen comentarios justos y aplicaciones o sugerencias con el fin de suscitar y promover el diálogo de un modo cada vez más profundo. En este caso se trata de un documento breve pero precioso que muchos sin duda sabrán meditar.— D. NATAL.

LOSSKY, V., *Teología mística de la Iglesia de oriente*. Herder, Barcelona 1982, 21 x 13, 207 p.

V. Lossky es, sin duda, uno de los más grandes teólogos que ha producido en nuestro siglo la Iglesia ortodoxa, cuya importancia se acrecienta por el hecho de haberse afincado en occidente, lo que da a su obra un valor especial, sobre todo desde el punto de vista ecuménico. Con plena conciencia de ser un teólogo ortodoxo, representante además de la corriente palamita, sale al encuentro de la teología católica, aunque marcando siempre con nitidez las diferencias. La obra que presentamos es una de sus mejores producciones. Tanto los términos *teología* como *mística* tienen un valor propio. Nos presenta la teología de la Iglesia cristiana de oriente en visión panorámica, pero como *mística*; es decir, como teología que no sólo conduce al conocer, al saber, sino ante todo a la unión con Dios, en definitiva a la divinización tan afirmada por la tradición patristica griega. El lector encontrará en el libro los puntos más característicos de la visión teológica ortodoxa: la teología negativa, la omnipresencia de la Trinidad, criterio de comprensión de la antropología y de la eclesiología, la valoración de la pneumatología al lado y en paridad con la cristología, etc. Nos alegramos sinceramente de que, aunque sea con un notable retraso, haya aparecido en nuestra lengua esta obra, a la vez que expresamos el deseo de que sea el comienzo al que sigan otras obras igualmente aclamadas mundialmente, que servirán no sólo para que conozcamos mejor a los hermanos separados del oriente, sino también para enriquecernos con su experiencia de la unión con Dios y del proceso para llegar hasta ella.— P. de LUIS.

VISSER'T HOOFT, W.A., *Gottes Vaterschaft im Zeitalter der Emanzipation*. Knecht, Frankfurt a.M. 1982, 21 x 12, 202 p.

Vivimos en un proceso de emancipación, y ese proceso pretende llegar hasta un final dialéctico. Ahora bien, las mil formas de emancipación se dirigen casi siempre contra la figura del padre (*patria potestas, paterfamilias*) como representante de la autoridad patriarcal y de una «religión del padre». ¿Van los movimientos de emancipación a eliminar la paternidad como «religión del padre»? El autor, nacido el 1900, conoció la familia patriarcal, que encontramos tanto en Israel como en Roma, y que ha sido la fuerza de nuestra tradición occidental. Pero, sobre todo a partir de la primera guerra mundial, el destronamiento de los monarcas tomó un ritmo acelerado. Los esclavos y criados se levantaron contra sus amos. Las colonias lucharon contra sus explotadores. Las mujeres sacudieron el yugo de los varones. Los jóvenes recusaron la autoridad paterna. Los fieles desecharon el patriarcalismo eclesiástico. Por todas partes aparecen lazos rotos, yugos destrozados, voces que llevan adelante la obra progresiva de la emancipación total. ¿Se consumará esa emancipación en una lucha contra el Dios Padre? ¿Impide él nuestra plena madurez y libertad? Parece que eso contradice a la religión cristiana, puesto que Jesús, por un lado reconocía la paternidad entrañable de Dios, y por otro lado, la libertad total del alma religiosa. Así muchos teólogos actuales ponen de relieve el aspecto o dimensión «maternal» en Dios. Para ello recuerdan las divinidades femeninas y su perseverancia en los movimientos gnósticos. Pero en suma, el problema es más profundo, ya que Dios trasciende lo masculino y lo femenino, y por otra parte el problema de la emancipación va ligado a otros problemas. Ya no basta hablar de libertad, sino que es preciso saber cuál es y dónde se da la auténtica libertad. Y entonces vemos que los movimientos de emancipación tienen sentido cristiano, pero que al final, en lugar de rechazar la paternidad divina, el hombre volverá al Padre, a la manera de un hijo pródigo.— L. CILLERUELO.

TROWITZSCH, M., *Verstehen und Freiheit*. Theologischer Verlag, Zürich 1981, 20 x 13, 75 p.

Se recoge en este escrito un análisis detallado del problema de la hermenéutica tal como es entendida por lo mejores clásicos de nuestro tiempo en el tema. Se explica el papel de la razón en la interpretación de la Palabra, y se pasa a analizar la hermenéutica como descubrimiento de la intención del sujeto que escribe el texto, la hermenéutica como desvelamiento de la estructura textual, la hermenéutica como comprensión de la experiencia expresada en los escritos, y la hermenéutica como comprensión, desde la Palabra, de la existencia humana (Bultmann). Finalmente se analiza la hermenéutica como comunión (Habermas) o comunicación, y la relación entre escatología y hermenéutica. Un escrito que lleva a una reconsideración de los clásicos para tener a todos en cuenta y superar interpretaciones parciales. Todos los autores importantes están presentes de un modo u otro. Aunque parece un libro pequeño es un gran escrito.— D. NATAL.

VARIOS, *Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog*. Pustet, Regensburg 1982, 19 x 11, 222 p.

Entre los volúmenes que se vienen publicando al acercarse el aniversario de Lutero, este estudio destaca por su seriedad y por su ecuanimidad. Si los católicos solían considerar a Lutero como un hereje e impío y los protestantes le exaltaban como el «héroe religioso nacional», al fin tenían que caer en la cuenta de que en ambos casos era imposible el diálogo ecuménico. Por eso hoy tanto los unos como los otros, incluidos también los ortodoxos, se han convencido de que hay que

atenerse a la verdad y a los hechos con sus circunstancias, para poder comprender la situación, antes de enjuiciarla. Desde hace tiempo va cambiando la mentalidad acerca de la vida y obra de Lutero, objetivamente considerada en sus circunstancias, como la de un hombre que ni fue hereje ni fue santo. En este presente volumen, que reúne siete ponencias, se plantea una interpelación al diálogo ecuménico: ¿Es la Reforma necesariamente una causa o motivo de división? El año actual 1983 es el V aniversario secular de Lutero, y las investigaciones que se vienen llevando a cabo tienen ya un carácter más bien ecuménico que confesional. Y no parece posible enfrentarse con la Reforma, sin tener en cuenta la figura de Lutero. El papa Juan Pablo II, al citar a Lutero ante los representantes del consejo ecuménico EKD, dijo en Mainz: «estamos convocados para un gran esfuerzo en el diálogo de la verdad y del amor para lograr la plena unidad en la fe». En este volumen se recogen las ponencias habidas en 1981 en el congreso de ambas Academias, católica y protestante de Baviera.— L. CILLERUELO.

BOHREN, R., *Prophetie und Seelsorge. Eduard Thurneysen.*, Neukirchener, V., Neukirchen 1982, 22 x 14, 280 p.

Este libro, dedicado al gran teólogo Thurneysen, no es una simple biografía, o, si se quiere, es una biografía ejemplar. La figura se presta a un estudio como esté y el período que estudia merece la más alta consideración. Todo contribuía a una gran empresa y Bohren la ha realizado a la perfección, con todos los medios que tenía de su parte en abundancia. Thurneysen está en los «principios de la teología dialéctica», como amigo íntimo de Karl Barth y de los redactores de la revista «Entre dos tiempos». Es testigo de la profunda crisis que todavía hoy nos sigue agitando y que comenzó con el terrible juicio de Dios, de la primera guerra mundial. Y dentro del cuadro crítico aparece el teólogo primero como un «profeta» y luego como un «mensajero», entendidos ambos términos ampliamente y bíblicamente. El profeta interpreta el plan de Dios en un determinado momento, y el «mensajero» publica el mensaje que Dios le ha confiado en su oficio de profeta. Así Bohren se hace problema de la suerte de su biografiado: Cómo el profeta se convirtió en pastor. La reacción que se inició con la Epístola a los Romanos de K. Barth y con la revista «Entre dos tiempos» tiene todavía pendientes varios problemas de actualidad. Por ello, esta biografía no es un documento arqueológico, sino una llamada a la conciencia actual, que fácilmente olvida el mensaje de los profetas.— L. CILLERUELO.

SCHREY, H.H., (Dir.), *Säkularisierung. (Wege der Forschung CDXXIV)*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, 20 x 13, 449 p.

El editor ha recopilado, bajo siete apartados, artículos fundamentales sobre el tema de la secularización, problema en el fondo de las relaciones entre cristianismo y mundo que se remonta a procesos iniciados en la alta edad media y en el Reforma. Los orígenes históricos de la secularización. El secularismo como categoría crítica de la civilización. El problema de la secularización en la teología evangélica continental. La secularización como problema interno de la teología a partir de la teología de la muerte de Dios. El problema de la secularización en la teología católica posconciliar. La secularización como tema de la sociología de la religión y la crítica filosófica de la teología en el horizonte de la problemática de la secularización son puntos programáticos bajo los cuales ha reunido los artículos. Libro completo que recorre innumerables aspectos del problema y en el que asimismo destacan la amplia introducción de H.H. Schrey y la excelente bibliografía recopilada al final.— F.J. JOVEN.

## Moral-Derecho

KRIELE, M., *Liberación e ilustración. Defensa de los derechos humanos*, Herder, Barcelona 1982, 21,5 x 14, 254 p.

La actualidad e importancia de este volumen se deduce de la misma conclusión: se da un interés común entre la sociedad civil y la comunidad de creyentes cristianos en cuanto a la defensa de los derechos del hombre.

Sin restar la más mínima importancia a todo el contenido, deseo subrayar su magnífica tercera parte, dedicada a la teología de la liberación. La estructura en los siguientes apartados: Ser cristiano es tomar partido; ser cristiano equivale a estar en la izquierda; ser cristiano equivale a ser marxista; ser revolucionario es ser cristiano; liberación del magisterio eclesiástico; Iglesia e ilustración política. Ya de por sí los títulos de cada apartado son sumamente ilustrativos, pero lo son mucho más cuando se bebe la clarividencia con que precisa la verdad o mentira de cada uno de esa especie de slogan. Es una parte cuya lectura y reflexión se me antoja indispensable a la hora de dar una orientación o saber qué partido tomar en cuanto al tema de la teología de la liberación.— Z. HERRERO.

MAFFESOLI, M., *La violencia totalitaria*. Herder, Barcelona 1982, 22 x 14, 332 p.

Este libro se coloca en esa corriente del renacer del pensamiento político, después de un período en el que parecía haberse eclipsado, como consecuencia de la negación de su autonomía.

Hoy está renaciendo con nuevo vigor y reivindicando su autonomía, negándose a ser considerado un aparato superestructural. Lo político es un organismo con existencia propia y no tan transparente como de ordinario se piensa. Tiene su lógica propia, que a veces se escapa hasta a los más avisados examinadores. Desde esta óptica Sansot subraya uno de los valores fundamentales de la obra de Maffesoli, diciendo «no son los apuntes de un candidato al poder o los extractos de un informe destinado al Ministerio de Justicia. No es la meditación inteligente de un antropólogo que trata de hacer estudios comparativos. No son las hábiles piruetas de un historiador de las ideas políticas. No es un manual disfrazado de economía, o de equitación, o de numismática. Es —acontecimiento lo bastante raro para que deba ser señalado— un pensamiento que reflexiona de una forma nueva sobre lo político».

Con esa forma nueva nos va desvelando los mecanismos del poder, el proceso de los fenómenos revolucionarios, así como la sociogénesis del progreso y del servicio público y, finalmente, las relaciones entre totalitarismo e indiferencia.

No por común en todas las publicaciones de Herder podemos omitir la alusión a la acabada presentación de la obra, cuidados índices y abundante y absoluta bibliografía.— Z. HERRERO.

BILLINGS, E., WESTMORE, A., *Método Billings. Regulación natural de la fertilidad aceptada por la Iglesia católica*, Gedisa, Barcelona 1982, 20 x 14, 230 p.

Con este volumen llega al público español la posibilidad de conocer el mundialmente famoso método natural de regulación de la natalidad, denominado Billings. Los comentarios, altamente elogiosos, se extienden desde Estados Unidos a Italia, donde L'Osservatore Romano le dedicó un amplio y laudatorio artículo.

Desde las primeras páginas cautiva la claridad de exposición, enriquecida con fotos a diversos colores que ayudan a precisar los días fecundos e infecundos del ciclo femenino, también a saber distinguir según la viscosidad del moco cervical.

Se nos recuerda, además, que la Organización Mundial de la Salud le atribuye un 98 % de eficacia «si es practicado correctamente».

Es, pues, lógico que muchas parejas, preocupadas, abran sus puertas a un método que llama con este credenciales.

No obstante creo que me está permitido subrayar la condición que pone la Organización Mundial de la Salud «si es practicado correctamente». El interrogante no se hace esperar ¿podremos esperar fundadamente que esa «práctica correcta del método» llegará a calar en la masa de la población española? ¿No requeriría un cierto grado mínimo de sensibilidad y de cualidades humanas?— Z. HERRERO.

WIEDEMANN, H.G., *Homosexuelle Liebe. Für eine Neuorientierung in der christliche Ethik.* Kreuz, Stuttgart-Berlín 1982, 20,5 x 12,5, 220 p.

Tras la lectura de este volumen podemos estar seguros al menos de una cosa: de que el tema de la homosexualidad seguirá preocupando seriamente a la comunidad cristiana durante largo tiempo y quizás con soluciones encontradas, aunque unificadas en la tendencia de búsqueda de aquella orientación que encarne mejor el «odia al pecado, pero ama al pecador».

Por de pronto ya en el prólogo nos percatamos de que algunas de nuestras afirmaciones, hechas por nuestra parte con la mejor buena voluntad, los homosexuales las vivencian con una gran sensación de molestia. Así, por ejemplo, cuando afirmamos que los homosexuales, si están bautizados, son miembros de la Iglesia; cuando sostenemos que, a pesar de sus defectos, son hombres como los demás..., se sienten heridos porque tales afirmaciones las consideran como respuesta a una necesidad de que se les declare hombres, miembros de la Iglesia. Igualmente les molesta ser considerados y tratados como «enfermos», porque ellos prefieren ser vistos como «diferentes». De este ser diferentes arrancan una serie de reivindicaciones que están en la mente de muchos y que este volumen sistematiza a nivel científico.— Z. HERRERO.

CORBELLA MARGALEF, J., *Enciclopedia penitencial y de la vocación. - VI: La anti-vocación testimonial y la familia.* Eitovisa, Barcelona 1982, 24 x 17, 532 p.

Contagia el lenguaje decidido y las expresivas imágenes utilizadas en la defensa de las tesis, consideradas de siempre e inmutables a lo largo de la historia. Y no solamente es un vocabulario decidido sino también fácilmente asequible, puesto que todos comprendemos conceptos, aunque difusos, como «vocaciones rebajadas», «deterioradas», «desintegradas». Tales cualidades del lenguaje solamente pueden provenir de una larga experiencia pastoral, vivenciada intensamente, que, a su vez, le permite enumerar entre los veinticinco síntomas de naufragio los siguientes: «Laxa moral 'permissiva', sin apenas normas. Moral de solas 'actitudes y opciones fundamentales': Personalistas, relativistas, situacionistas: avanza sin cesar». «Democratismo. Liberal, igualitario, asambleario, anti-jerárquico, o de 'renovación carismática o pentecostalista'. La moda de las 'comunidades' de base, cristianas, catecumenales... Infiltraciones marxistas y de 'cristianos para el socialismo' y comunismo» (p. 10).

Tales presupuestos justifican la conclusión de «que los muchos sacerdotes, deformados en la



moral neomodernista, son cómplices de la anticoncepción anti-natural que ellos aprueban a mansalva, jugándose la salvación de su alma y la de los fieles» (p. 289).

Desde esta colina, alzada en medio del diluvio, comprendemos mejor afirmaciones como aquella de la Congregación para la defensa de la doctrina de la fe: «Sin duda que la opción fundamental es la que define, en último término, la condición moral de una persona» (n.º 10).— Z. HERRERO.

ZIMMERMANN, M., *Structure sociale et Église. Doctrines et praxis des rapports Église-État du XVIII siècle à Jean-Paul II*, Cerdic, Strasbourg 1981, 21 x 14,5, 184 p.

El subtítulo indica claramente el contenido del libro, que se enfrenta a temas actuales y de interés como el de la libertad de la Iglesia y su personalidad desde el nacimiento del Derecho Público Eclesiástico en el siglo XVIII. Comienza por exponer lo que se entiende por *Derecho civil eclesiástico* a raíz del nuevo concepto de Estado en el siglo XVI con una orientación laicista. Analiza luego el fenómeno secularizante, que llega a su mayor eclosión en el siglo XX con la crisis del Derecho y de la sociedad. Esto obliga a nuevos replanteamientos en la fundamentación social del Derecho eclesiástico con una orientación ecuménica y nuevas fórmulas, como lo está haciendo el papa Juan Pablo II, de acuerdo con las innovaciones del Concilio Vaticano II. Es clave el tema de la doctrina de la sociedad perfecta de la Iglesia, actualmente en revisión, y sus relaciones con las demás sociedades civiles o estatales, que se enfrentan a una cuestión permanente de la *societas inaequalis*, porque la Iglesia es además carismática. Este problema histórico social presenta interrogantes, como el formulado al final de esta obra, que reclaman soluciones satisfactorias.— F. CAMPO.

GICOVATE POSTALOFF, M., *Los procesos de decriminalización*. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1982, 22 x 15, 124 p.

Este trabajo fue presentado por Miriam Gicovate, como tesis, para optar al título de *Magister Scientiarum* en Derecho Penal y Criminología bajo la dirección del Dr. Francisco Canestri. De ordinario se trata de criminalización y se descuida la decriminalización, aunque de facto se dan hechos y acciones inmorales, que con el tiempo pierden su carácter de punible, mientras aparecen nuevos delitos de acuerdo con los adelantos y valores culturales de cada época.

En la primera y segunda parte, trata de las normas penales y de la criminalización cuestionando el ¿de dónde saca el Estado el derecho de castigar? Se limita a dar un resumen del concepto de delito y de pena según las diferentes escuelas. En las partes tercera y cuarta aborda el tema de la decriminalización aportando datos nuevos como psicóloga. Llega a conclusiones acertadas al considerar el delito como un fenómeno complejo y cambiante. No por mucho castigar se logra la disminución de la delincuencia; pero puede favorecerse con penas suaves o decriminalizando. Acierta en cuanto a las medidas educativas y sanitarias que deben tomarse en relación con la delincuencia. No está tan acertada al prescindir de la fundación ética, como observa en las plabras preliminares Alberto Arteaga Sánchez, pues el ser humano tiene sus exigencias éticas y espirituales, que lo hacen un ser trascendente.— F. CAMPO.

RÚA, J. de la, *La Codificación Penal Latinoamericana*. Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1982, 22 x 15, 216 p.

En este libro se hace un análisis de los *Códigos penales* de Latinoamérica, completando y poniendo al día la obra iniciada por Luis Jiménez de Asúa y Francisco Carsi Zacarés: *Códigos penales iberoamericanos* (Caracas 1962) 2 vols. a los que hay que añadir los 4 vols. publicados desde 1978 en Argentina bajo la dirección de R. Levene y E. Zaffaroni bajo el título *Códigos penales latinoamericanos*, haciendo ver la afinidad existente entre los latinoamericano y los europeos, especialmente la codificación española y la iberoamericana, término que prefería Jiménez de Asúa, para diferenciarlos de los de corte anglosajón, que se excluyen de este estudio. Se da una explicación aceptable para justificar el término «latinoamericano» como más acorde con la realidad histórica. Tiene referencias interesantes a las comunidades indígenas, como la guajira (pp. 23-24). En esta obra, que es más bien de síntesis y de divulgación, se abordan brevemente los principios fundamentales reguladores de la represión, junto con la legalidad, las garantías procesales etc. Se formulan algunas críticas bastante acertadas, aunque algunas no sean plenamente compartidas. Es un estudio que interesa principalmente a especialistas en Derecho Penal e instituciones penales. — F. CAMPO.

YRURETA, G., *El indígena ante la ley penal*. Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1981, 22 x 15, 140 p.

Aún subsisten en algunos países de América reductos de población indígena, no asimilada, con sus costumbres peculiares y su idiosincrasia, que no siempre se han tenido en cuenta en las legislaciones penales, como se pone de relieve en este libro haciendo un estudio comparado. En Venezuela, por ejemplo, quedan aún comunidades grandes, como las de la Guajira, con sus sanciones penales bastante severas con leyes semejantes a la *ley del talión*: hay espera; pero no rebaja a juicio del Piachi o jefe del grupo. Se admite la compensación del daño causado mediante el pago de «tumas» collares de valor y entrega de animales según el daño cometido o perjuicios causados. Se hace ver cómo las *Leyes de Indias* fueron bastante humanitarias, lo mismo que la actuación de los misioneros, lo que se siguió reconociendo después de la Independencia. Desde Guzmán Blanco se les ha aplicado el *Código penal* con poca flexibilidad y atemperación a ellos. Está la excepción de la *Ley de Misiones*, que les ha beneficiado. Se reconoce un régimen de excepción en el art. 77 de la *Constitución* vigente. Al lado de la *lege lata* y de la praxis actual, se proponen algunas sugerencias para salvaguardar en *lege ferenda* valiosas instituciones indígenas teniendo en cuenta su realidad social y condición peculiar. Esta obra puede ayudar a solucionar algunos problemas existentes. — F. CAMPO.

## Filosofía

RITTER, J. y GRÜNDER, K., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 5 L-Mn. Schwabe & Co, 27,5 x 19,5, 1448 col.

El monumental *Diccionario Histórico de Filosofía* editado por Schwabe nos ofrece el vol. V que comprende las letras L-Mn. 1.448 densas columnas integran este volumen. Nada substraería-

mos a todo lo que hemos dicho al presentar los volúmenes anteriores. Hay, sin embargo, algo muy interesante que quizás no hemos indicado en recensiones anteriores; se trata de la abundante bibliografía que sigue a *cada una* de las palabras examinadas en todo el diccionario. No cabe duda que este diccionario ofrece unos recursos importantes e inapreciables para familiarizarse con la cultura filosófica alemana y con la historia de los conceptos usados. No cesaremos en la recomendación de que esta obra no debe faltar en ninguna biblioteca que se precie de su actualización y puesta al día.— F. CASADO.

REHN, R., *Der logos der Seele. Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie*. Felix Meiner, Hamburg 1982, 23,5 x 16, VIII-183 p.

R. Rehn intenta en este excelente libro, presentado como tesis en la universidad de Bochum, comprender lo que Platón entiende como lenguaje y el papel que juega en su filosofía. No en vano Platón ve el pensamiento como un hablar, para él cada forma de conocimiento se realiza en palabras (en lógois). Con Platón la filosofía presenta su radical instalación en el lenguaje, en el lenguaje propiedad de una comunidad, objeto de controversia y de análisis. El diálogo sería la manifestación de un espacio mental en que concurriría el lenguaje. Para Platón la reflexión sobre el mundo y el hombre se convirtió en una reflexión sobre el lenguaje, sobre el dominio intersubjetivo y comunitario en el que cada conciencia individual se encuentra inserta. La obra de Rehn se preocupa de los tres diálogos que toman en consideración más especialmente el lenguaje: Cratilo, Teeteto y Sofista, y los estudia en este orden, en un proceso ascendente para llegar al concepto de logos y el papel que juega en el proceso de conocimiento. El Cratilo es la primera etapa (pp. 7-40 del libro); el autor no considera que sea el diálogo principal como normalmente se dice, a propósito del lenguaje. Platón señala en el Cratilo la problemática conocimiento-logos partiendo de las relaciones cosa-palabra. La segunda etapa la constituye el Teeteto (pp. 41-89), cuya primera parte se plantea la pregunta de si es posible un conocimiento directo de las cosas, concluye cómo incluso en la percepción actúa la mediación a través del logos, sobre cuya naturaleza se preocupa en la segunda y tercera parte del diálogo: el pensar es un hablar (légein). La filosofía platónica no emprende la tarea de liberar el pensamiento del lenguaje, sino de manifestar el pensamiento como hablar. Con esta tercera parte del Teeteto enlaza el Sofista como último grado en el proceso de descubrimiento del logos: el lenguaje no funciona como un simple vehículo del pensamiento sino que lenguaje y pensamiento son idénticos.

La obra de Rehn va, paso a paso, ciñéndose al texto del diálogo, analizándolo párrafo a párrafo minuciosa y profundamente. El libro termina con las notas, una amplia bibliografía y los correspondientes índices de autores y materias. Trabajo de calidad éste publicado por la editorial Felix Meiner de Hamburgo que ciertamente nos aclara algo una de las preocupaciones principales de la obra platónica.— F.J. JOVEN.

DERRIDA, J.-RICOEUR, P., *Philosophy in France today*. Cambridge U.P. 1983, 21 x 14, 201 p.

Ya habíamos presentado a nuestros lectores un escrito de V. Descombes sobre la filosofía moderna en Francia, es decir, sobre los padres filosóficos de la generación actual o Nueva Filosofía. Ahora podemos presentarles un escrito editado por A. Montefiore donde aparecen algunas firmas fundamentales del momento filosófico francés actual. Tenemos por ejemplo a J.T. Desanti, o C. Lefort o Lyotard, o E. Levinas que se mueve entre la generación anterior y los grupos ac-

tuales como uno de sus mejores inspiradores y contribuyentes. Algo que llama la atención es que aquí se dan cita autores nacidos en lugares tan dispares como Argelia (Derrida), Córcega (Desanti) o Lituania (Levinas), lo que no deja de resultar por una parte exótico pero por otra reforzar el papel de los no estrictamente franceses en la filosofía francesa. Esto puede explicar muy bien la lucha contra el sistema desde el sistema o por los hijos del sistema que es tan propio de la Nueva Filosofía. El lector agradece muchísimo a la Cambridge U.P. este escrito tan interesante.— D. NATAL.

PIAGET, J., *Las formas elementales de la dialéctica*. Gedisa, Barcelona 1982, 19,5 x 13, 216 p.

J. Piaget y sus colaboradores se proponen en esta obra estudiar cómo se va desarrollando el pensamiento dialéctico en el niño según avanzan los distintos estadios evolutivos. Los objetivos básicos de la investigación son: «mostrar que existen procesos dialécticos a todos los niveles tanto de pensamiento como de acción en todos aquellos casos en que se hace necesario construir formas nuevas que no se deducen por vías simplemente discursivas de las estructuras o de las proposiciones conocidas ya anteriormente». Por otro lado indirectamente pretende desmitificar la dialéctica en su sentido corriente, precisa Piaget que hay que considerar la negación como resultante de una construcción, sin creerla preformada en toda acción o pensamiento. La idea de que cada concepto incluye su contrario debe ser interpretada como que la construcción de cada concepto implica la de su contrario o al menos su posibilidad. Hay que destacar que el autor se preocupa especialmente a partir del segundo capítulo de la dialéctica no de enunciados, sino fundada en implicaciones entre acciones u operaciones donde las contradicciones son mucho menos numerosas y posibles. El autor señala que la dialéctica constituye el aspecto inferencial de toda equilibración, existiendo dialéctica cuando dos sistemas, hasta entonces distintos y separados pero no opuesto el uno al otro, se funden en una totalidad nueva cuyas propiedades los superan y en ocasiones mucho. El libro termina con un interesante posfacio del profesor Rolando García en el que compara el pensamiento dialéctico de Piaget con autores marxistas, especialmente con Lenin.— F.J. JOVEN.

DUHM, D., *Aufbruch zur neuen Kultur. Von der Verweigerung zur Neugestaltung. Umriss einer ökologischen und menschlichen Alternative*. Kösel, München 1982, 20,5 x 12, 119 p.

El autor, participante destacado en el movimiento de mayo del 68, hace en este libro un esbozo de lo que debe ser una alternativa ecológica y humana a la sociedad actual. Al hilo de W. Reich y Teilhard de Chardin une elementos psicológicos y ecológicos con vistas a lograr una alternativa que pueda describirse como una cultura donde la vida, su respeto, sea la única ley. Aboga por un pacifismo real, consistente en el compromiso radical e inteligente del hombre por la liberación de todas las energías vitales y fuerzas creativas que yacen en él. Pacifismo es la lucha fundamental contra cualquier modo de opresión de los anhelos humanos, pues el pacifismo es, finalmente, la reconciliación del hombre consigo mismo. El autor intenta dar pistas para esta nueva concepción de la vida.— F.J. JOVEN.

KAISER, P.-PETERS, S., (dirs). *Evolutionstheorie und ethische Fragestellungen*. (Eichstätter Beiträge, 2). Friedrich Pustet, Regensburg 1981, 24 x 16, 236 p.

El presente volumen reúne las contribuciones efectuadas en un Simposio tenido por teólogos y científicos provenientes de las ciencias naturales celebrado en la Universidad Católica de Eichs-

tätt. El primer trabajo es de D. Mollenhauer, se plantea la pregunta de si hay conocimiento seguro en la ciencia natural y pasa revista a los problemas de los métodos en dichas disciplinas. Ph. Kaiser elabora un artículo sobre el tema de la certeza de las expresiones teológicas, que no en su cientificidad, sino solamente en la autoridad de la revelación pueden ser últimamente fundadas. W.F. Gutmann, *Teoría de la evolución en el siglo XIX* y A. Glässer, *Teología y teoría de la evolución en el siglo XIX* exponen que ya en la misma génesis de las teorías evolucionistas se encuentran entremezclados componentes no estrictamente científicos, sino filosóficos dependientes de las distintas cosmovisiones. G. Viohl expone concisamente la importancia que tuvo la geología (especialmente los trabajos de Lyell) en el pensamiento darwiniano. D.S. Peters investiga el tema del comportamiento altruista en relación con las teorías modernas de la selección natural y cuáles pueden ser las causas del altruismo desde el punto de vista biológico. B. Fraling en su trabajo *Fundamentación del comportamiento ético* considera la experiencia ética originaria y la posibilidad de fundamentación de una moral cristiana, así como las conexiones que puede mantener con planteamientos éticos provenientes de las ciencias humanas. El último artículo es de R. Mosis, estudia los textos sobre la creación en el AT, la visión de la naturaleza que mantienen y las relaciones y diferencias que pueden establecerse con la visión moderna de la naturaleza.— F.J. JOVEN.

BACON, F., *Neues organ der Wissenschaften*. Darmstadt 1981, 20,5 x 12,5, 242 p.

No vamos a hacer aquí una recensión o exposición de contenido de la interesantísima obra de Bacon, el *Novum Organon*, obra de sobra conocida por los dedicados a la filosofía, que se nos ofrece en esta traducción alemana. Por eso nos limitamos a decir que es una bella traducción con presentación tipográfica esmerada y muy manejable, digna de un lugar adecuado en la biblioteca de los dedicados al conocimiento del pensamiento de los grandes filósofos.— F. CASADO.

BRANDMUELLER, W., *Galilei und die Kirche oder Das Recht auf Irrtum*. Pustet, Regensburg 1982, 22 x 14, 175 p.

Esta obra es una revisión del caso Galileo. El autor, miembro del comité pontificio para la historia de la ciencia, ha recogido ampliamente todo el problema y resuelto muchas dudas y explicaciones arbitrarias que alimentaban aún más los malentendidos. Hay aquí una biografía de Galileo y también una nueva historia del conflicto entre ciencia y creencia. La conclusión es que las dos partes tienen su responsabilidad correspondiente y que cada una se ha equivocado probablemente al salirse de su propio ámbito teórico. Se invita a una reconciliación entre ciencia y creencia tal como lo intentan algunos premios Nobel, recibidos por el papa, en una declaración final. Esta obra es muy completa, técnicamente muy bien hecha y recoge muchos aspectos históricos que en las interpretaciones parcialistas quedaban olvidados.— D. NATAL.

TRINCHER, K., *Natur und Geist. Zur physikalischen Eigenstaendigkeit des Lebens*. Herder, Wien 1981, 21 x 14, 160 p.

El físico dice: Todos los fenómenos del mundo se explican físicamente y se reducen en último término a realidades físicas que explican todas las cosas. El biólogo dice: Todos los fenómenos de la naturaleza se explican biológicamente y en último término todas las cosas se reducen a realidades biológicas. Pero de repente en la ciencia actual un hombre que puede ser en este caso nuestro

autor, grita, como el niño de la fábula: el rey está desnudo. Y tanto el hombre de la calle como el científico se encuentran con que la fe en la ciencia que por tantos años había imperado, a pesar de los críticos como Hume y otros empiristas, se viene abajo y hay que empezar como de nuevo y en un mundo nuevo. Esto es lo que hace un poco nuestro autor en la explicación sobre la vida con todos los mejores recursos de la ciencia actual.- D. NATAL.

SPINOZA, B., *Tratado teológico político*. Agora, Sígueme, Salamanca 1976, 17,5 x 13,5, 366 p.

Conocido es Spinoza por su sistema panteístico desarrollado en su Ética. Pero al judío Spinoza no podía ocultársele la Biblia, que de ninguna manera podía ignorar, con la que entró en conflicto con su filosofía, teniendo en cuenta el libro de la Zohar o libro de la luz. En efecto, con la doctrina expresada en este libro de que sólo existe Dios y de que todo es uno en Dios, le queda libre el paso a Spinoza para una interpretación de Dios en la Biblia y de sus relaciones con los hombres en el sentido panteístico marcado por su filosofía. En consecuencia, así son de peregrinas las interpretaciones que hace en el *tratado teológico político* del papel de los profetas, de la vocación del pueblo hebreo, de la ley divina, de los milagros, de la interpretación de la Escritura y de los libros santos, de las relaciones entre razón y teología y Escritura, así como del derecho natural, civil y del Estado, etc., etc. Más que exponer el contenido de la obra, invitamos a su lectura, yendo por delante, para que ni extrañe ni estrague, el tener en cuenta el pensamiento panteísta de su autor.— F. CASADO.

VARIOS, *L'Héritage de Kant*. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régner. Beauchesne, Paris 1982, 21,5 x 13,5, 487 p.

Este volumen es una miscelánea dedicada al P. Marcel Régner, director de los *Archives de Philosophie* en Francia. La razón de este homenaje ha sido el talante filosófico del P. Régner quien, consciente de la necesidad de ser fieles a la gran tradición filosófica, ha pensado que no podría dejarse en el olvido a Kant y a sus sucesores. De ahí su apertura a todas las formas del pensamiento moderno y contemporáneo francés, alemán, italiano y anglosajón. Como resultado de sus relaciones y contacto con muchos filósofos y de sus intercambios de pensamiento con tantos hombres de la intelectualidad, ha nacido esta colección de trabajos que le han ofrecido sus colegas y amigos. Varios de los trabajos integrantes de esta obra son contribuciones inéditas, y están agrupados todos según una cierta unidad. He aquí los grupos según los que están clasificadas las distintas aportaciones: I Kant, II Kant y Fichte, III Schelling y Hegel, IV Kant y Heidegger, V Heidegger, VI Meditaciones postkantianas y VII Varia.

Este homenaje, de gran calidad intelectual, atestigua la vitalidad permanente de la filosofía.— F. CASADO.

WEIL, E., *Philosophie et Réalité*. Beauchesne, Paris 1982, 21,5 x 13,5, 402 p.

Eric Weil, judío nacido en Mecklembourg, tuvo que enfrentarse con una serie de realidades históricas trágicas debidas a los acontecimientos europeos que se suceden en los cincuenta años inmediatos a la primera guerra mundial, que tan cercanos tienen en su vivencia los que están entrando en la tercera edad. Es sobre esta realidad histórica sobre lo que reflexiona el autor en esta obra.

No lo hace como historiador, ni como psicólogo o sociólogo sino como filósofo, y lo hace siempre a la luz de los grandes maestros del pensamiento: Aristóteles, Kant y Hegel, sin perder tampoco las enseñanzas de la historia. A Eric Weil le preocupa el tema de la realidad sobre todo humana. Este libro es una recopilación de los últimos ensayos y conferencias que, sobre la realidad humana desarrollada en la historia, y en sus variados aspectos, nos ha dejado este pensador: temas metafísicos, históricos, dialécticos, morales, de relación de la filosofía con el buen sentido, relaciones de la filosofía del derecho con la historia hegeliana, etc., etc.

Para comprender la amplitud del pensamiento de Eric Weil bastaría echar una mirada a la abundante bibliografía y a las fuentes de que se ha servido el autor.

Esta obra hace el número 37 en la nueva serie de la prestigiosa *Bibliothèque des Archives de Philosophie*.— F. CASADO.

FREIHERR, B., von BANDESTAIN, *Cuestiones fundamentales de la filosofía*, Herder, Barcelona 1983, 21,5 x 14, 240 p.

El contenido de este libro responde a unas lecciones impartidas por su autor en la universidad del Sarre durante la década de los setenta. En ellas no se ha querido tanto dar una serie de explicaciones magistrales como invitar a una discusión y amplificación de las mismas. El autor se ha enfrentado con lo no más fácil de la filosofía como lo es lo que se refiere a las cuestiones fundamentales de la misma. No cabe duda que los interrogantes que se planteaba Kant: ¿qué debemos hacer?, ¿qué debemos esperar?, requieren unas respuestas de suyo difíciles y que se agravan porque en parte dependen de esta otra pregunta: ¿qué debemos saber acerca del ser? Las preguntas kantianas apuntan a una indigencia vital del hombre que solamente puede sanar si no existe una indigencia del ser auténtico. Y porque nos movemos en una miseria del conocimiento del ser auténtico, por lo mismo lo vital se dirige cada vez más por los caminos de lo trivial.

Las cuestiones fundamentales aquí examinadas son las *del sentido, del ser, del conocimiento y del valor*. Equivocar las respuestas a estas preguntas equivale a dejar sin respuesta satisfactoria las aspiraciones vitales de los hombres y dejar abierto un posible camino al nihilismo ontológico o a una desesperación de la filosofía. Pero ¿cuáles serán las soluciones adecuadas? ¿hedonismos?, ¿posturas existencialistas?, ¿tales o cuáles creencias religiosas? ¿o es que acaso estamos en una indigencia e impotencia frente a la soluciones posibles? Se impone, pues, la reflexión crítica de la actividad intelectual.— F. CASADO.

PELLETIER, K.R., *Unser Wissen vom Bewusstsein*. Kösel, München 1982, 20 x 13, 312 p.

La relación entre pensamiento abstracto y sensibilidad cada vez va creando y suscitando más problemas en la vida actual. Por eso se van sucediendo los escritos que tienden a paliar esta ruptura entre sensibilidad y conciencia que es muy poco deseable y muy lamentable. En este escrito se recoge esta problemática y se intenta tender puentes entre los métodos orientales de la experiencia y las técnicas occidentales de comprensión del hombre. Así se consigue un acercamiento entre las dos dimensiones del hombre que progresa hacia una reconciliación y una pacificación de todos sus valores materiales y espirituales. También hay que subrayar el amplio camino a recorrer como están indicando los movimientos ecologistas para que esta reconciliación penetre definitivamente en la sociedad y los hombres de nuestro tiempo.— D. NATAL.

WARTOFSKY, M.W., *Feuerbach*. Cambridge U.P. 1982, 22 x 15, 460 p.

Ya hace bastante tiempo que incluso los especialistas en Feuerbach se limitaban a repetir las mismas solemnidades. Pero con este estudio se rompe definitivamente esta situación. Así la filosofía de Feuerbach aparece en todo su valor. Se estudian aquí todos los puntos importantes de Feuerbach: la influencia hegeliana, la crítica de la religión, la alienación, la relación entre existencia, razón y creación y el desarrollo del proyecto materialista. El capítulo que trata la dialéctica es realmente impresionante. Por otra parte es bien conocida la capacidad académica del autor en otros escritos muy importantes sobre filosofía de la ciencia. Todo ello hace que esta obra sobre Feuerbach sea muy especial y muy importante. No es una casualidad que esta sea ya la segunda edición en un período de cinco años, lo cual para una obra tan voluminosa no deja de ser excepcional.— D. NATAL.

PARKINSON, G.H.R., (Ed.) *Marx and Marxisms*. Cambridge U.P. 1982, 23 x 16, 270 p.

Si en un tiempo se pudo decir que el marxismo no había sido muy influyente en Gran Bretaña, lo cierto es que cada vez se multiplican más los escritos en torno a las doctrinas de Marx. En la presente obra se abarcan casi todos los temas fundamentales como la filosofía de la naturaleza, el materialismo histórico, el marxismo soviético, la teoría del estado, teoría y práctica, ética y justicia, metafísica y marxismo, etc. A la vez se tratan una serie de autores decisivos para el análisis del marxismo como Sartre, Habermas, Althusser y otros. Los colaboradores de este volumen son especialistas en filosofía bien conocidos como R.F. Atkinson o Mary Warnock, por eso la obra tiene gran altura de contenidos y un nivel elevado de análisis exactos y concretos.— D. NATAL.

TISCHNER, J., *Der unmögliche Dialog*. Christentum und Marxismus in Polen. Styria, Graz 1982, 19 x 12, 280 p.

El caso polaco cada vez llama más la atención y atrae más el interés porque en él se están confrontando dos maneras de vida fundamentales y muy generalizadas en nuestro mundo. Su peculiaridad es que no se trata de una discusión teórica, hecha por estudiosos aislados, sino que ocurre continuamente y día a día en la calle. El autor de la obra que presentamos trata de poner un poco de claridad en esta difícil situación y para ello recurre a los mejores teóricos del marxismo y a las concepciones más sabias y renovadas del cristianismo. Así ambos modos de vida se enfrentan en una lucha que podría resultar mutuamente purificadora si se consigue llevar con la conveniente serenidad, asunto ciertamente nada fácil. Esta obra es un poco la historia del marxismo polaco y define la ética como posible campo de encuentro del cristianismo y el marxismo.— D. NATAL.

FEYERABEND, P., *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Tecnos, Madrid 1981, 22 x 14, 320 p.

La ciencia como modelo de rigor y exactitud ha sido siempre el ideal de los científicos y la tentación de los filósofos. Lo 'científico' está en la ciencia. Esto nos lo vuelve a repetir la filosofía de la ciencia de última hora. Lakatos sostiene que es en la ciencia donde se encuentra oculto el auténtico método científico y que es preciso sacar a la luz. Para Kuhn la ciencia es la personificación de la racionalidad. Althusser declara que la ciencia nos proporciona el tipo esencial de conoci-



miento y Popper sostiene que el conocimiento científico constituye el mejor ejemplo de conocimiento que tenemos. La ciencia es, pues, en la mente de todos, algo especial.

Pero para Feyerabend si algo define la ciencia no es precisamente la racionalidad, sino el anarquismo. La ciencia no pasa de ser una 'ideología' que hoy tiene tanta influencia como en otros tiempos el cristianismo. El cristianismo ejerció su influencia sobre las sociedades mediante organismos institucionalizados como la inquisición, persecución de los herejes, la educación etc. Hoy la ciencia la ejerce mediante la institucionalización de la educación y formación del Estado indispensable para todo aquel que quiera ser científico. Con ello la ciencia, lejos de presentarse como un sistema conceptual que puede o no ser aceptado, se presenta como algo indiscutible. Todo lo que está fuera de esa comunidad es 'acientífico'. Esto quiere decir que el carácter científico no proviene de algún método intrínsecamente objetivo y fiable, sino de la elevada estima y coincidencia de opiniones consecutivas de la institucionalización. En realidad, en la ciencia no hay nada que sea intrínsecamente especial, no existe siquiera un método científico objetivo infalible. Todos los métodos fallan. Desde estos presupuestos no es de extrañar que para Feyerabend la metodología de la ciencia propuesta por Lakatos sea la más sofisticada y la más avanzada en la actualidad ya que, según él, todo método científico degenerado puede ser recuperable. No hay, pues, metodología, no hay ningún criterio que guíe la elección de los científicos. Feyerabend sostiene que la historia de la ciencia está llena de casos que confirman esta tesis, y el hecho histórico más claro es el de Galileo defendiendo el sistema copernicano, a pesar de los datos científicos. Para Feyerabend la mayor parte de las investigaciones científicas que han triunfado nunca se han desarrollado siguiendo un método racional. Para imponerse de momento se han utilizado subterfugios y trampas. También Galileo hizo trampas. Esto confirma la tesis de que la ciencia progresa cuando se deja de lado la razón. «Sin un olvido frecuente de la razón, dice expresamente, no hay progreso». «El anarquismo, dice en otro lugar, estimula el progreso».

Puesto que no puede excluirse la sinrazón es necesario un intercambio fecundo entre la ciencia y las concepciones no científicas. Es necesario separar la ciencia del Estado para introducir un sistema educativo en el cual, además de la ciencia, se enseñe religión, misticismo, metafísica, magia etc., es decir, todo aquello que dé al individuo la posibilidad de elegir una ideología.

Ante el pluralismo metodológico (no hay metodología) y el pluralismo teórico (no hay sistema conceptual único válido), sólo cabe el anarquismo epistemológico: todo vale. «Solamente hay, nos dice, un principio que se puede defender bajo *cualquier* circunstancia y en *todas* las etapas del desarrollo humano. Es el principio: todo sirve».

La exposición, diálogo y crítica de otras filosofías de la ciencia, anguladas desde la anarquía epistemológica, dan a la obra el atractivo proveniente de la dinámica de una actitud eminentemente combativa. Su originalidad, que en definitiva cifra la eficacia del progreso científico, más que en el método o reglas metodológicas presupuestas, en la intuición creativa del genio, abre nuevas perspectivas para ahondar en la historia de la ciencia, si bien a costa de borrar la línea de demarcación entre ciencia y no ciencia. 'Todo vale' es tanto como decir 'se admite todo'. La obra es, pues, un asalto a la situación privilegiada de la ciencia y de la razón. Pero esto no equivale a la instauración del anarquismo epistemológico absoluto, pues nos parece que la libertad que Feyerabend propugna no tiene sentido si se la interpreta como un acto caótico de destrucción sistemática de todas las reglas metodológicas. Todo científico se somete a unas reglas mínimas de comprobación experimental y justificación. Sino que debe entenderse como una incitación, un impulso y apoyo a liberar, en determinados momentos, la creatividad científica del servilismo a las normas.— José Luis CANCELO.

NAGY, L.V., *Modelle der Herrschaft*. Alber, München 1981, 20 x 13, 294 p.

El autor es un clásico de teoría de sistemas aplicables tanto a los procesos históricos como al desarrollo científico. En esta obra se ha propuesto investigar vías de optimización para la sociedad ya capitalista ya socialista y para las ciencias. Para ello se vale de un conjunto de métodos lógicos y axiomáticos por medio de los cuales llega poco a poco a leyes fundamentales tanto éticas como científicas del desarrollo humano y de la praxis posible para desarrollar de cara al futuro inmediato. Este escrito puede parecer un poco extraño al lector no habituado pero marca una dirección que cada vez se impone más y va en el sentido más actual de los métodos de análisis social sobre una base logística.— D. NATAL.

DAMERI, B., *Il vizio dell'Occidente e l'arte in Heidegger*. Studio Editoriale di cultura, Genova 1979, 24 x 17, 90 p.

Heidegger presentaba al hombre occidental como producto de la ontología greco-cristiana y modernamente, del inmanentismo. El hombre es el creador de su mundo de «instrumentos», y así, tras una dialéctica funcional, el hombre mismo se convierte en función. Se explica el *cómo*, pero no el *por qué*, la razón. Y así todo se termina preguntando: ¿Por qué hay cosas y no más bien la nada? Así se desencadena la angustia humana y el hombre queda inmerso en su propio pensamiento y en su mundo técnico. Tal es el vicio del hombre occidental, del que sólo puede liberarlo la revelación divina, que nos llega desde Dios, desde el fondo del ser. Por eso el autor dirige su crítica a los conceptos de «ser» y de «metafísica» en Heidegger. Añade un estudio sobre el arte, ya que es sabido que Heidegger considera el arte, no como valor específicamente estético, y por ende intrasferible e irreductible, sino como revelación del ser y de la metafísica, sobre todo por el intermedio del lenguaje. Termina su estudio, exponiendo la preocupación de los últimos críticos italianos en torno a Heidegger. El espíritu cristiano de esta colección es en cierto modo singular. Alguna dificultad crea el lenguaje de estos pensadores genoveses, pero quizá para ellos es un signo de profundidad y de calidad. O quizá lo requiera también le necesidad de decir muchas cosas en el menor espacio posible.— L. CILLERUELO.

VARGAS-MACHUCA, R., *El poder moral de la razón*, Tecnos, Madrid 1982, 21 x 13, 215 p.

Como es sabido, Gramsci fue uno de los pioneros del comunismo siendo ya en 1924 secretario del partido comunista italiano y gran contribuyente en la elaboración del marxismo al que denomina una filosofía de la praxis y una praxis que no es simplemente «acción», sino más bien el modo como el hombre está arraigado orgánicamente en su cultura. Gramsci piensa que el marxismo es perfectamente compatible con la recuperación del pensamiento racional, lo cual es una advertencia contra lo que sería una actuación «según lo que dictamina el partido» y a pesar de la razón o marginando la razón. Equivale esto a reconocer la necesidad de acentuar el poder moral de la razón en la ideología marxista. Y en esto estaría la importancia del libro que reseñamos. El autor intenta fijar rigurosamente las posiciones de Gramsci en su reflexión teórico-filosófica, una valoración de las mismas y, a base de esto, repensar las cuestiones pendientes que han estado a la base de la motivación de su propia investigación.

Las conclusiones a que llega el autor en esta obra son, entre otras: la de que este dirigente comunista, sin ser un filósofo, sin embargo acentuó el imperativo de una transformación teórico-cultural para una realización del socialismo; en segundo lugar, la confluencia de la tradición teóri-

ca y de la ambigüedad estratégica constituyen la problemática de lo que sería su discurso filosófico; y finalmente el autor hace resaltar la recuperación hecha por Grasmci de una superestructura que, por su valor gnoseológico y político-práctico, fundamenta las relaciones entre lo teórico y racional y lo positivamente práctico de una filosofía de la praxis.— F. CASADO.

BRANDENSTEIN, B.F., von, *Problemas de una ética filosófica*, (Biblioteca de Filosofía, 14), Herder, Barcelona 1983, 21,5 x 14, 175 p.

Últimamente parece que estamos ante un renacimiento del interés por publicar obras de ética en nuestro país; por un lado se están traduciendo obras que desde distintas perspectivas filosóficas se encuentran interesadas por todo lo que suponga el estudio del sentido y método de la ética, normatividad, valores etc., por otro lado surge una producción nacional nueva de trabajos en ética. La obra aquí reseñada pretende una aproximación a la ética, especialmente al tema de los valores éticos, y lo hace desde una perspectiva tradicional, tomando en consideración la fundamentación metafísica de la ética, en última instancia en el ser supremo.— F. J. JOVEN.

STEFFEN, U., *Jona und der Fisch. Der Mythos von Tod und Wiedergeburt*. Symbole, Kreuz, Stuttgart-Berlin 1982, 20 x 12, 190 p.

Si el mito fue la primera filosofía de la humanidad, se comprende que el estudio de tales mitos interese al hombre actual. Sobre todo cuando se analiza su significado simbólico. Este es el caso llamado «mito de Jonás» en el que Jonás es cada uno de nosotros, la ballena es la circunstancia actual, amenazadora con su bomba atómica, con su destrucción de las fuentes de la vida terrena, y Dios queda al fondo, no sólo como esperanza, sino como revelación de una seguridad religiosa. Por eso en distintas formas ese mito se ha repetido en la historia. ¿Deberemos huir, como Jonás, ante la gravedad de la realidad social? El vientre de la ballena que parece una tumba, es en realidad el seno de un nuevo nacimiento. De ese modo el hombre actual puede mantener su confianza en Dios. El psicoanálisis ha estudiado profundamente este simbolismo, aunque en diversas formas. Para Jung son los héroes solares que cruzan la noche; para Ester Harding es el héroe a la fuerza; para Fromm, Jonás es el hombre sin amor. El autor nos da los resultados peyorativos: complejo, depresión, esquizofrenia, agonía. Se estudian otras religiones que conservan ese motivo. Una relación entre Jonás y Cristo aparece en el cine y en la literatura actuales. Las variadas aplicaciones a la ciencia y a la literatura hacen de este interesante libro una deleitosa lectura, magníficamente ilustrada y muy bien presentada por Kreuz.— L. CILLERUELO.

TRIPODI, Anna M., *La concezione della Storia nella filosofia dell'integralità*. Studio Editoriale di Cultura, Genova 1979, 24 x 17, 62 p.

La colección «filosofía oggi» continúa publicando regularmente nuevos estudios, que contribuyen a crear un ambiente singular, en el que se respira el espiritualismo de Rosmini y de Sciacca, juntamente con las corrientes personalistas de la filosofía cristiana, que Sciacca fue recogiendo atinadamente dentro de su síntesis personal. En este estudio, que lleva el n.º 10 de la colección, se aplica a la historia el concepto de interioridad objetiva, que Sciacca llevaba en el corazón. Me parece que Sciacca luchó durante mucho tiempo consigo mismo para lograr una concepción propiamente cristiana de la historia. Tomada la historia ampliamente es sin duda alguna un paso de la potencia al acto, como diría Aristóteles. Pero ahí estaba la trampa: ese paso podría ser dialéctico,

necesario, mera aplicación del emanatismo e incompatible con el cristianismo, con la creación y con la libertad humana. Era preciso, pues, analizar el concepto de «ley» y liberarse de la «filosofía de la historia» en cuanto sometida a leyes. Porque la historia es libertad y de una mera potencia se puede pasar a actos diferentes; no hay, pues, *causas*, que pudieran tener sentido físico. Cuando Sciacca rechazó el historicismo y acentuó el cristocentrismo, como solución definitiva del concepto de «historia» humana, abrió una gran puerta al pensamiento. Anna Maria Tripodi nos ofrece en este estudio un desarrollo de esa historia que comienza siendo personal y enfrentada con la idea o con el valor, y que después mediante el diálogo y enfrente con las cosas, con los hombres y con Dios, se va realizando como paso de una potencia cristiana a los actos que la misma libertad humana va determinando, bajo la causalidad universal de la Providencia.— L. CILLERUELO.

BENTUÉ, A., *La cultura o Dios*, Sígueme, Pedal, Salamanca 1982, 18 x 12, 96 p.

Antonio Bentué traza en este libro la puntual crónica de las agitaciones intelectuales y vivenciales que sacuden a nuestra época, sobre todo en el sentido de incertidumbres internas, que es donde se juega la aventura de la búsqueda de sentido. El ser humano es un tremendo deseo que lucha desesperadamente por realizarse. Como el hombre por muchas vueltas que da no encuentra salida, por muchas teorías y elucubraciones que haga siempre le queda un sentimiento de angustia e impotencia frente al mal, frente a la vida. La superación de este vacío e incertidumbres que nos envuelven están en Jesucristo como opción salvadora del hombre. En Jesús, el hombre desconcertado y seducido encuentra la esperanza, la posibilidad de abrirse al mismo tiempo al misterio de Dios y a su propio misterio personal.— J. ANTOLÍN.

## Historia

DIE WELT DER RELIGIONEN.- 6, *Ise und Izumo. Die Schreine des Schintoismus*.- Text von Taryo Obayashi, Photographien von Yoshio Watanabe.

7, *Delphi, Das Heiligtum der Griechen*. Text von Guy Rachet, Photographien von Takashi Okamura.

5, *Jerusam. Die heilige Stadt dreier Religionen*. Text von Jacques Madaule, Photographien von Yasuyuki Zenyoji.

8, *Der goldene Ring. Das Christentum Russlands*. Text von Desanka Milosevic. Herder. Freiburg-Basel-Wien 1981-2.

Herder continúa ofreciendo al público de habla alemana esta maravillosa colección italiana. Nos llegan ahora estos cuatro volúmenes que presentamos aquí al público. El primer volumen trata del origen y desarrollo del shintoísmo, como religión primitiva el Japón. Era sin embargo ya producto de invasiones extrañas y por lo mismo, contenía elementos chinos, mongoles, malayos, indochinos, y de otras invasiones del sur. Más tarde recibe grandes influencias, hasta quedar casi absorbido por el taoísmo, confucianismo y budismo. Sin embargo, frente a las clases cultas que cultivan estas influencias, el pueblo mantiene el espíritu del shintoísmo, con el culto de la naturaleza, de los antepasados y del emperador. La restauración moderna del shintoísmo se debe al emperador Meiji (1867-1912). En su forma oficial es culto del Estado y del emperador. Como reli-

gión privada quedó desacralizado en 1946 y obligado a aceptar la libertad religiosa. Tanto el texto como las fotografías son un alarde de buen gusto, de precisión y de comprensión especializada.

El segundo volumen está dedicado a *Delfos*, centro no sólo geográfico, sino también religioso de Grecia. La tradición ha falsificado casi siempre la religión griega, en especial por los mismos griegos, empeñados en «humanizar» a los dioses. La ciencia ha hecho inmensos esfuerzos por resucitar esa religión original de los «dioses», como «teofanías». Los profetas de esa religión son los artistas, los «poetas», o inspirados por los dioses, que así nos dan su «revelación». De ahí que los valores (verdad-belleza-bondad) sean manifestaciones religiosas. El conflicto entre el culto celeste y el culto infernal, que suele presentarse como contraposición Apolo-Dionisios, parece característico. Pero hay que tener en cuenta la situación de Grecia, sus historia, las invasiones, influencias, tribus, regiones, etc. Dentro de una mezcla exuberante, es preciso saber valorar cada elemento. Este volumen, por su estudio y sus fotografías, es un medio adecuado en manos del lector, para reconocer la religión griega.

El tercer volumen está dedicado a la santa ciudad de Jerusalén. Es una altura geográfica sobre todo el entorno y también una altura espiritual sobre la vida ordinaria. Aprovechada por David para crear su imperio, ha continuado siempre siendo un puente entre varias culturas, y por lo mismo un paso para todos los grandes conquistadores. El lector encontrará aquí, de mano maestra una preciosa información, sobre las condiciones e historia de la santa ciudad. Las impresionantes fotografías hacen de esta volumen una auténtica creación artística. La variedad de las tres religiones, judía, católica y ortodoxa, con la población musulmana y beduina y con las referencias arqueológicas, nos ofrecen uno de los más sugestivos libros que hoy podemos hojear.

El cuarto volumen está dedicado a Rusia. Los rusos fueron los últimos eslavos en convertirse, después de los búlgaros, serbios y antiguos eslavos. Aparte las numerosas leyendas sobre la conversión del príncipe Vladimiro de Kiev, los historiadores estiman que la conversión de los rusos se debió progresivamente al deseo de paz y optimismo de los mismos rusos, que confiaban en la religión cristiana. Aceptaron la influencia griega, bizantina y así buscaron un aparato artístico impresionante: mosaicos, iconos, cortinas, paramentos, objetos de oro y plata. Aceptadas las formas «ortodoxas», vieron en la religión cristiana un drama maravilloso para el pueblo, centrado en Cristo. La vieja ciudad de Kiev recibió los regalos de la Corte y Patriarcas de Constantinopla. El año 1037 Kiev tuvo ya su propio Metropolitano. Durante varios siglos fueron los Patriarcas de Constantinopla los que elegían Metropolitano ruso, casi siempre griego y rara vez ruso. La caída de Constantinopla sirvió a los rusos para independizarse religiosamente. Junto a la historia y descripción de la religión rusa nos ofrece este volumen el estudio de la teología y así constituye una información fehaciente y científica.— L. CILLERUELO.

GODIN, A., *Érasme lecteur d'Origene*. Librairie Droz, Ginebra 1982, 25 x 18, 724 p.

A. Godin nos presenta un estudio extraordinario sobre un personaje también extraordinario de la época renacentista: Erasmo de Rotterdam, y en el aspecto siempre interesante de su relación con un Padre de la Iglesia, en concreto, Orígenes de no menor importancia. Si ambos son interesantes por separado, por ese mismo motivo lo serán juntos. ¿Qué pudo decir un personaje del siglo III a uno del siglo XVI? Mucho, sin duda, como lo prueba este voluminoso estudio. Orígenes, descubierto relativamente tarde por Erasmo, se convirtió, con preferencia a otros autores también de la época patristica, asiduamente leídos por él, como Jerónimo y Agustín, en su maestro: en maestro de su vida, de su filosofía cristiana y también de su método de comentar la Escritura. Erasmo aceptó a Orígenes, pero esta aceptación no ha de entenderse como una pura repetición de las ideas y métodos del alejandrino por el holandés, sino que hay que pensar en una labor de selec-

ción, que permite hablar de diferencias claras entre uno y otro. A nivel de exégesis bíblica, el humanista recogerá del Padre las numerosas aportaciones críticas y textuales, a la vez que abandona la filosofía que subyace a sus comentarios y las arbitrariedades originadas fundamentalmente por la alegoría. Alegoría de la que el mismo Erasmo no deserta del todo, pero que la contempla desde otra óptica distinta, pues tiene su fundamento en la retórica clásica más que en la praxis exegética tradicional. El texto escriturístico pasa a ser estudiado como cualquier otro texto profano y la obra de Erasmo aparece como el momento inicial de un nuevo orden del saber bíblico que se manifestará en la exégesis crítica. El estudio es interesante no sólo para conocer la génesis del proceder del humanista, sino también porque muestra el papel que han desarrollado los Padres, en esta caso Orígenes, y la influencia que han ejercido a lo largo de los siglos.— P. de LUIS.

PLACES, E. des, *Eusèbe de Césarée commentateur. Platonisme et Écriture sainte*. Théologie historique, 63. Beauchesne, Paris 1982, 22 x 132, 196 p.

El autor se acerca a Eusebio de Cesarea dejando de lado los aspectos más conocidos de su obra, a saber, el de historiador e incluso de teólogo, para fijarse en otros dos: su conocimiento —y la constancia que deja de ello— de los filósofos griegos y su condición de comentarista de la Escritura. Al primero le dedica el primer capítulo del libro recogiendo sistemáticamente todas las referencias que encuentra sobre los mencionados autores que se completa con una sección sobre los autores judeo-helenísticos y otra sobre escritores cristianos. Los tres restantes capítulos los dedica a presentarnos su acercamiento, tanto al AT (II) como al NT (III), examinando referencias y contenidos de su comentario, para concluir con otro sobre el método empleado, pero sin que pueda llegar a hablarse de un estudio sobre la exégesis del célebre historiador. La obra, árida en su conjunto, ilustra perfectamente la amplia erudición del obispo de Cesarea tal como se manifiesta en la *Preparatio Evangelica* sobre todo, por no mencionar la *Historia Ecclesiastica* y también el modo de acercarse a la Escritura, junto con los conceptos que dominan su mente en ese contexto.— P. de LUIS.

GALMÉS, L., *Testigos de la fe en la Iglesia de España*. BAC popular, Madrid 1982, 19 x 11, 208 p.

Lorenzo Galmés más nació en Manacor. Es religioso dominico, doctor en historia y profesor en la Facultad de Teología de San Vicente Ferrer de Valencia. Colaborador asiduo en revistas españolas y extranjeras, ha publicado varios libros, entre los que recomendamos, por habernos ocupado de él, un estudio magnífico sobre *Bartolomé de Las Casas, defensor de los Derechos Humanos*.

La presente obra es una especie de martirologio español, un impresionante conjunto de grandes figuras, un monumento de fe merecedor de admiración y de respeto y un clarísimo timbre de gloria que enaltece a la Iglesia española.

No están todos —pues son muchos— y acaso se hayan quedado en el tintero nombres importantes de estos testigos de la fe que vienen a ser hoy —hoy, en medio de una fe tan enflaquecida— un vigoroso aldabonazo a la conciencia del creyente, llamado, como el cristiano de todos los tiempos, a dar testimonio de la fe que profesa.

Son los mártires que dieron su sangre por la fe cristiana en Iberoamérica y en el Extremo Oriente; testimonios de vida labrada en autenticidad y plenitud de entrega gozosa; los que hunden las raíces de su vida en la fe y poseen, además, todo el estímulo de lo trascendente.

Los nombres están ahí: desde Fructuoso, Vicente y Lorenzo, hasta los mártires dominicos del Tonkin y los franciscanos de Damasco.— Teófilo APARICIO LÓPEZ.

MARTÍN HERNÁNDEZ, F., *España cristiana*. BAC popular, Madrid 19 x 11, 260 p.

Francisco Martín Hernández es salmantino, sacerdote y doctor en Historia de la Iglesia, amén de Filosofía y Letras por Madrid. Imparte su docencia en la Universidad Pontificia de Salamanca y es autor de varios libros y de numerosos artículos sobre su especialidad en varias revistas.

En *España cristiana* pretende dar a conocer, «en apretada síntesis y con la mirada serena de la Historia», lo que a través de veinte siglos ha significado la Iglesia para los españoles.

Seguidor de las escuelas modernas y de los mejores historiadores actuales, no se limita a narrar un hecho, sino que lo enjuicia y lo valora debidamente, «sin que en ningún momento se pierda el hilo de la narración».

Veinte siglos de historia y quince de unidad en la fe católica en este entrañable territorio que llamamos España, bien puede justificar el alto en el camino que constituye la presente obra.

El autor no pretende otra cosa que dar a conocer, a grandes rasgos, lo que a través de veinte siglos ha sido y ha significado para nosotros la Iglesia. Ocasiones hubo en que llegaron a identificarse nuestros propios fines nacionales con los fines universalistas de la cristiandad. Lo que para algunos esto es un desdoro, para otros es un signo de grandeza. Y esto es lo que ha llevado, precisamente, a unos a defenderla y a otros a acusarla con acritud.

Por eso nos dice el autor —y dice mucha verdad— es difícil hacer de ella un juicio global y valorativo, pues no es poco lo que pesan los condicionamientos humanos, las situaciones históricas, los distintos niveles culturales, los usos y costumbres de las gentes.

Pero así como los árboles no tienen por qué cubrirnos el bosque, tampoco las actuaciones de algunos tienen por qué ocultarnos lo que en la historia y en el comportamiento secular de los españoles ha venido significando la Iglesia.

Y esto es *España cristiana*: un interesante y bello capítulo de la Historia Universal de la Iglesia, con su grandeza y servidumbre; con sus alegrías y tristezas; con sus éxitos y fracasos; pero siempre camino de esperanza, ya que a pesar de todas las deficiencias, sobre la historia como sobre la Iglesia, gravita continuamente la mano de Dios.— Teófilo APARICIO LÓPEZ.

*Sandalion*. Quaderni di cultura classica, cristiana e medievale, 4 (1981).

El presente volumen que quiere conmemorar el bimilenario de la muerte de Virgilio, recoge 16 colaboraciones sobre temas de la antigüedad clásica, sin mayor unidad orgánica entre sí.— P.L.

WALTHER, R., *Religion, Laïcité et socialisme. Enseignants chrétiens dans l'Ecole publique*. (Recherches institutionnelles n.º 9). Cerdic Publications, Strasbourg 1981, 21 x 14,5, 280 p.

El libro analiza una encuesta realizada en 1978 a los «Equipes Enseignantes» sobre las características que los definen social, cultural y religiosamente. Los «Equipes Enseignantes» surgen en 1942, aunque sus orígenes se remontan a principios de siglo, y están constituidos por grupos de profesores activos en centros estatales de enseñanza. Dichos grupos se caracterizan esencialmente por tres puntos: 1) Fe cristiana comprometida; muchos de los miembros de los equipos participan

en parroquias y grupos apostólicos activos. La encuesta señala los diversos porcentajes que después van siendo comentados a lo largo de la obra. 2) Laicidad en el contenido de la enseñanza, pretendiendo ser ajena a cualquier tipo de dogmatismo. Preocupación liberadora. 3) Socialismo. Todo ello, tal como indica la exhaustiva encuesta, les lleva a adoptar posturas políticas de izquierda (aunque sin militancia en partidos generalmente), oposición enérgica a la enseñanza privada (los porcentajes de oposición son mayores entre ellos que en el resto de profesores de centros estatales) y sobre todo un profundo componente ético laico tan permanente en la tradición educativa socialista, componente ético apoyado por una visión creyente del mundo. Sugestivo libro, no cabe duda, que viene a confirmar la ya muchas veces repetida afirmación de que la pluralidad de actuación social y política de los cristianos ante los distintos problemas que surgen a la hora de organizarse la sociedad es un tanto amplia. No parece circunscribirse a un modelo unívoco de sociedad.— F.J. JOVEN.

ZIMMERMANN, M., *Au coeur du débat scolaire. Pouvoir et liberté. Clés pour une lecture des rapports église-état de Bonaparte a Mitterrand.* (Recherches institutionnelles n.º 8). Cerdic Publications, Strasbourg 1981, 21 x 14,5, 167 p.

El presente estudio es el n.º 8 de la colección *Recherches institutionnelles* que aparece actualmente dos veces al año y que es publicada por iniciativa del Cerdic (Centre de recherches et de documentation des Institutions Chrétiennes) perteneciente a la Universidad de Ciencias Humanas de Estrasburgo y asociado al CNRS. El libro se ocupa del problema de la escuela privada-escuela pública, en el contexto más amplio del debate sobre las relaciones Iglesia-Estado. El capítulo primero hace un estudio histórico de las relaciones por la Iglesia y el Estado francés a lo largo de los dos últimos siglos, desde Bonaparte a Mitterrand. El capítulo segundo analiza más concretamente el tema de la libertad escolar; se preocupa especialmente la autora de las consecuencias derivadas de la ley Debré de 1959 que regulaba las situaciones en las que el Estado apoyaba a la escuela privada y las contrapartidas a cambio. El problema actual parece que se ciñe en la perspectiva de un Estado y una Iglesia que intentan reforzar sus estructuras internas de poderes, ambos en nombre de la libertad. Sin embargo, surge una otra dimensión con la nueva conciencia entre los ciudadanos, amenazados tanto por un Estado tecnócrata como por una Iglesia jerárquica; estos grupos reclaman una autonomía frente a la estructura de poder especialmente estatal. El libro termina con una sección documental donde se recogen las leyes francesas más características respecto del debate.— F.J. JOVEN.

CHAUNU, P., *El pronóstico del futuro.* Herder, Barcelona 1982, 22 x 14, 322 p.

El autor intenta organizar los grandes problemas que aquejan hoy a la humanidad con el fin de hacer advertencias y consideraciones de precaución sobre el futuro. Así se afronta el problema demográfico, la situación de división mundial y sus posibles consecuencias, el problema del hombre, su memoria y su futuro, las aportaciones que pueden hacer lo religioso y forma de entenderse con nuestro tiempo y sus perspectivas. Se trata de un escrito bastante a contrapelo pero no por eso se le han de restar valores. Es necesario subrayar cada vez más que los que creen conducir la historia no está nada claro que sepan en modo alguno hacia dónde van y por tanto adónde vamos nosotros. Una obra que trata la historia en grandes dimensiones y con la que si no se está de acuerdo no por eso se queda dispensado de meditar.— D. NATAL.



SCHULTZ, H.J., (dir.), *Liebhaber des Friedens*. Kreuz Verlag, Stuttgart 1982, 21 x 12,5, 24 fot., 343 p.

Si alguna palabra hay que se esté hoy continuamente repitiendo en Europa es la palabra paz. Los temas de la distensión, del desarme, están permanentemente en todos los medios de difusión y en boca de todos los hombres de buena voluntad. La obra que presentamos es fruto de una amplia colaboración que bajo la dirección de un contenido periodista ha pretendido reunir en un libro manejable las biografías y el mensaje de veinticuatro hombres y mujeres de distintos pueblos y culturas que, algunos de modo muy conocido, otros mucho más desconocidos para el gran público, forman parte de la historia contemporánea de la humanidad por su contribución y esfuerzo por desarrollar y fomentar la paz entre los hombres y los pueblos sobre la base de la justicia y el respeto mutuos. Los mensajes y la vida del arzobispo Romero, Gandhi, A. Schweitzer, Pérez Esquivel, César Chávez etc. no cabe duda que constituyen uno de los patrimonios más ricos que la humanidad se puede vanagloriar de poseer. Interesante libro y bonita contribución la de la editorial Kreuz.— F.J. JOVEN.

GLOTZ, P.-MALANOWSKI, W., *Student heute*. Rowohlt, Hamburg 1982, 20 x 12, 300 p.

Tras la avalancha universitaria de los años sesenta los problemas se han ido acumulando y sedimentando. Ahora ya comienzan los estudios detenidos y sistemáticos del problema. De este modo se puede intentar llevar un poco de luz a la situación universitaria complicada por tantos motivos. Los autores de este escrito no comienzan a dar grandes soluciones repentinamente sino que han procedido con una metodología rigurosa a base de encuestas centradas en los problemas que influyen a los estudiantes y la universidad. Se analiza así el problema de la sociedad, el poder, la democracia, los valores, el consumo, los objetivos, el futuro del universitario, y un largo etc. De este modo se ve cómo la crisis universitaria refleja en gran manera la crisis social con sus caminos cerrados, sus objetivos personales y comunitarios miopes y la necesidad de alternativas sociológicas pero sobre todo en el nivel de los valores. Un libro realmente documentado que ayuda a plantearse los problemas universitarios.— D. NATAL.

MOSTAZA RODRÍGUEZ, B., *Panorama de la poesía española en castellano. I. De la Edad Media al Renacimiento*. Ediciones Rioduero de la Editorial Católica, Madrid 1981, 24 x 17, LVI + 521 p.

Estrictamente hablando no presenta Mostaza una antología, sino un panorama, y como es lógico, pretende eliminar todo subjetivismo o apreciación de modas actuales en la apreciación de valores estéticos. Quiere que prevalezcan los valores objetivos y por supuesto los valores estéticos de la época de composición de cada uno de los poemas. La objetividad pretende ser un factor de equilibrio en trances dubitativos ante una elección problemática. Pero cuenta también otro factor: el de la cercanía estética o de sensibilidad o el factor sensibilidad poética del autor frente a nuestra propia sensibilidad. Por eso una «escuela» (en sentido de selección) tiene que poseer estos dos cauces de confluencia. Este Panorama se atiene al influjo cronológico de las formas poéticas, y a la gradual secuencia de temas y contenidos, así como los estilos de las distintas épocas literarias. Y esto nos permite gozar de auténticas maravillas, de revalorizaciones y descubrimientos. Preferentemente toma los textos de primeras ediciones. Rara vez acude a otras antologías. Hay una bibliografía y una biografía que sigue o antecede respectivamente a la producción poética del autor vi-

sualizado. A pesar de no haber podido consultar bibliotecas como las de París, Londres, Roma, Bruselas, etc., ha descubierto buenos tesoros en las españolas. Por eso este Panorama lleva muchas novedades. Lástima que la muerte haya tronchado las ilusiones de D. Bartolomé y no pueda disfrutar aquí con nosotros (no dudamos que lo hiciera antes) de las mieles poéticas de esta obra que él coleccionó con el mimo de un enamorado y como hobby tras su incansable actividad periodística. Esperamos ver los tomos siguientes y apreciarlos como se merecen.— J. COSGAYA.

ROGMANN, H., *García Lorca*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1981, 20 x 13, 148 p.

Se recogen en este libro las últimas investigaciones sobre la figura histórica y literaria del gran poeta Federico García Lorca. El autor, profesor de romanística, conoce perfectamente el tema y tiene en cuenta todas las aportaciones más recientes sobre el caso García Lorca tanto desde el punto de vista familiar como desde las investigaciones de los técnicos en literatura y los historiadores del caso. A la vez la obra se convierte en un repaso a las principales composiciones del poeta en el que se desentrañan sus mejores profundidades y las calidades más elevadas de su poesía crecida en la vida misma.— D. NATAL.

STEINER, G., *Lenguaje y silencio*. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano. Gedisa, Barcelona 1982, 20 x 12, 400 p.

Este conjunto de escritos revela que el lenguaje humano y la literatura de ninguna manera pueden ser independientes de la vida e incluso que están completamente implicados en ella. El autor recoge la herencia de Orwell cuando asegura que el lenguaje queda sometido a la brutalidad de la historia social con todas sus consecuencias. Comienza por exponer la labor del crítico que no puede ser simplemente la del espectador imparcial que «vive de segunda mano». Después da cuenta paso a paso de la literatura actual y sus complicaciones históricas en cada momento. Así cuando dice: «Los historiadores futuros caracterizarán acaso la época actual de occidente como la época en que se atropelló por completo la intimidad humana, el delicado proceso por el que llegamos a ser lo que somos, por el que escuchamos el eco de nuestro ser concreto»... «¡En nombre de la intimidad humana, basta!» (112 y 113). Seguidamente estudia la relación entre literatura y dictadura, el nazismo con mención especial a Günter Grass y el marxismo con detención morosa en Lukcas y la muerte de Trosky. Otros muchos ensayos, todos ellos muy valiosos, completan este volumen de un poder inapreciable para adentrarnos en la dimensión humana y social del escritor y la literatura.— D. NATAL.

BUCKLEY, R., *Raíces tradicionales de la novela contemporánea en España*. Península, Barcelona 1982, 21 x 13, 243 p.

Fue Federico Schlegel el primer pensador europeo que concibió la literatura como la expresión del sentimiento nacional de un país, y el que se ocupó de la «influencia de la literatura en la vida cotidiana, en el destino de las naciones y en el progreso de los pueblos».

Ciertamente que Schlegel se refería de modo especial a Inglaterra; pero también tuvo en cuenta a España, país que tiene la ventaja, sobre las demás naciones europeas, de poseer un poema épico de carácter histórico como es el Cantar del Mío Cid.

Por su parte Milá i Fontanals, maestro insigne del gran polígrafo montañés Menéndez Pela-

yo, fue quien recogió por primera vez en España el pensamiento nacionalista de Schlegel, entendiéndolo que el resurgir de un pueblo pasaba justamente por la recuperación de las grandes leyendas y mitos de su pasado heroico.

Pues bien, en esta línea viene el libro del profesor y escritor Ramón Buckley, el cual se propone, e invita a la vez, revisar con los ojos de la tradición una parcela de la novela española contemporánea para descubrir unas líneas de continuidad en ciertos casos presentidas y, en otros, insospechados por entero.

El autor parte de la polémica que surgió con Pereda y Galdós, defensor el primero de la novela regional, y el segundo, más bien, de la novela urbana, compartida también por Clarín y Valera.

Después de una introducción, estudia «El romance épico en la narrativa vasca», a base de novelistas de la talla de Baroja y Unamuno. Le sigue otro interesante capítulo, «La confesión picaresca en la narrativa castellana», con textos de Cela y de Francisco Umbral. Sigue «El romance idílico» de la misma narrativa castellana, en el que no puede faltar el autor de «El sabor de la tierra» y de «Peñas arriba», lo mismo que Delibes. Y finalmente, el capítulo que se refiere a «Los Libros de Caballería», con textos de Álvaro Cunqueiro y del catalán Joan Perucho.— Teófilo APARICIO LÓPEZ.

CAMPOS, F.J., *Nostalgia de la ausencia*, Corona del Sur, Málaga 1981, 21 x 16, 50 p.

El autor, dedicado más profundamente a otros cultivos, quiere dejar constancia de su sensibilidad a través de la poesía insertada en la revista malagueña *Corona del Sur*. Como bien dice el título se trata de la nostalgia del hombre de nuestro tiempo que en la búsqueda del amor unas veces no lo encuentra, otras se siente herido y algunas se queda solo con la ausencia de la lejanía. De lo que se trata en todo caso es de llevar la paz al corazón, esa paz casi imposible que quizá empieza nunca en este mundo, pero que no deja nunca la esperanza, ni abandona nunca a la persona amada aunque se vaya el tiempo.— D. NATAL.

VILLEGAS LÓPEZ, M., *La nueva cultura*. Taurus, Madrid 1981, 21 x 13, 150 p.

Manuel Villegas López es uno de esos hombres a los que podríamos llamar humanistas de verdad y de bien. Hombres que han dedicado su vida a conocer y transmitir la cultura.

Manuel Villegas López hace dos años que nos dejó, cuando contaba los 74 de su edad. Pero nos ha dejado sus obras; entre otras, *Charles Chaplin, genio del cine*; *Arte, cine y sociedad*; *El cine en la sociedad de masas*; *Los grandes nombres del cine*.

Obra póstuma suya es *La nueva cultura*, que nos ofrece una panorámica de lo que puede ser y significar la palabra «cultura» y su concepto en medio de un mundo tan cambiante en el que nos ha tocado vivir.

Es, pues, un libro de ensayos; breve, bien escrito, y en estilo diáfano y claro. Con una serie de temas tan atractivos como «Hacia una nueva cultura», en el que revisa el concepto de esta palabra en el pasado, para entrar en lo que el autor llama «cultura vital», renovadora, y de la que hay que partir.

Dedica, después, páginas sustanciosas a la «Dialéctica de la cultura de masas», a la «Cosmología de la sociedad de consumo», y a la «Cultura de acción».

En suma, un libro interesante, ameno y de provecho para cuantos gusten de las buenas letras, de la historia y de cuanto se refiere a la cultura y sociedad.— Teófilo APARICIO LÓPEZ.

CARRIER, D., *La estrategia de las negociaciones colectivas*, Tecnos, Madrid 1982, 22 x 14, 252 p.

Se trata de un estudio sobre los factores fundamentales en la negociación de convenios colectivos y las tácticas que suelen usar cada uno de los grupos en las diversas fases de la negociación. Se estudia primero el nivel macroeconómico, para pasar en la segunda parte a analizar las estrategias concretas de la negociación ya cara a cara entre empresarios y sindicatos. Para esto se distingue muy bien entre las tácticas de la etapa inicial y las estrategias de la fase de conclusión. Cada grupo utiliza una serie de estrategias que son en cierto modo previsibles pero que varían en cada caso. La publicación en España de esta obra, aunque un poco antigua, se explica por la falta de bibliografía sobre el tema que por otra parte no es generalmente demasiado abundante. El escrito se precede de un interesante prólogo para españoles del catedrático de Derecho del Trabajo L.E. de la Villa que pone en ambiente al lector respecto a la realidad sindical y negociadora en este país.— D. NATAL.

LINARES ALEMÁN, M., *Los fraudes en los alimentos*, Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas, Caracas 1981, 22 x 15, 156 p.

Como opinó el jurado designado por el Consejo de la Facultad de Derecho de la Universidad Central de Venezuela para valorar este trabajo, se trata de «un ensayo, que exhibe particulares méritos, tanto metodológicos como sustantivos, en relación a un problema de evidente interés nacional, como es el de los fraudes en los alimentos». Se trata con bastante amplitud y conocimiento profundo de la realidad social venezolana en esta materia, que ha estudiado pacientemente Myrta Linares desde un seminario durante el curso de doctorado, llamando la atención sobre delitos, que pueden tener proporciones alarmantes. Divide su trabajo en tres partes: 1.ª la normativa jurídica con sus implicaciones administrativas y penales; 2.ª la detección y control del fraude y en la 3.ª trata del proceso de creación de normas con esta pregunta: ¿Puede legislarse para la impunidad? Hace ver la debilidad de las sanciones en esta materia de *jure condito*, proponiendo algunas normas de *jure condendo*. Termina con un anexo sobre «actuaciones cumplidas por el Ministerio Público ante la presunta comisión de los delitos contemplados en el libro II, título VII, capítulo III del *Código Penal* años 1970-1975. Sus críticas son correctas y propone soluciones con medidas más drásticas en colaboración con el Ministerio de Sanidad. Lo importante es que las normas no se queden en utopía.— F. CAMPO.

## Espiritualidad

VIÑAS, T., *La amistad en la vida religiosa*, Instituto de vida religiosa, Madrid 1982, 21 x 13, 303 p.

Sobra decir que el tema del libro es de palpitante actualidad, al versar sobre uno de los puntos que más necesidad tiene de recuperar hoy la vida religiosa, corrigiendo apreciaciones incorrectas del pasado. Hay que sumar al positivo del libro el que la amistad no haya sido estudiada en abstracto, sino en uno de los personajes que más en profundidad la han vivido y que con mayor frecuencia se ha detenido a hablar de ella: Agustín de Hipona. Sólo el presentar su experiencia,

analizada detenidamente y con rigor, aunque en alguna ocasión debería haberse prestado más atención a lo que significaba el género literario epistolar en la antigüedad, resulta ya aleccionador para nosotros y lo consideramos mucho más importante que el otro aspecto, a saber, si la amistad es o no la expresión del carisma agustiniano, donde el autor no consigue convencernos del todo, pues percibimos un exceso de deducciones precisamente donde falta el dato filológico. Un libro, en fin, de grata lectura que sin duda interpelará al lector, sobre todo si se siente unido por algún lazo religioso o vital con el Obispo de Hipona.— P. de LUIS.

ALONSO S. M<sup>a</sup>., *La utopía de la vida religiosa*. Instituto teológico de vida religiosa, Madrid 1982, 21 x 14, 283 p.

El autor se ha convertido ya en un clásico de la vida religiosa en el momento actual, lo mismo que el Instituto teológico de vida religiosa está dando un conjunto de obras estupendas relativas a esta temática. El escrito que presentamos no difiere de la línea general tanto en calidad como en entusiasmo. Una vez que se ha disipado el fantasma del sinsentido de la vida religiosa queda aún una última pregunta: ¿es esto posible? Con esta obra se da un testimonio de esperanza personal y comunitaria, y se analizan de nuevo temas fundamentales que interesan a los religiosos y las religiosas. Así se trata el seguimiento de Cristo, sus diversas formas en la Iglesia y los procesos actuales de renovación. Se entra ampliamente en el tema de la vida comunitaria y la pobreza. En cuanto a la obediencia se estudian también los problemas de renovación estructural y de autoridad. El autor tiene una experiencia especial en el tema. Mención aparte merece también el capítulo sobre la amistad y el testimonio personal del autor. En resumen un escrito lleno de interés y que abre caminos por los que la utopía llega a la realidad.— D. NATAL.

LETTMANN, *Auf dein Wort hin*. Butzon & Bercker, Kevelaer 1982, 19 x 11, 148 p.

Se trata de un nuevo escrito sobre el sacerdocio y su sentido en el momento actual. Una vez pasado bastante el tiempo de las discusiones se presentan unas experiencias fundamentales para el sacerdote de nuestro tiempo. En primer lugar se analizan algunas figuras como el sembrador, el pastor, el pontífice, el rey y el ángel, entre otras, como símbolos del sacerdocio. En un segundo apartado se renueva la experiencia de la relación personal del sacerdote con Cristo. Para seguir con anotaciones sobre la vida y la entrega a los demás, la llamada y el seguimiento, y los problemas y perspectivas de la vida diaria sacerdotal. Será un libro de gran utilidad para los sacerdotes pues en él se unen la vida evangélica, la experiencia de la tradición viva y la labor diaria vivida en la fe constantemente.— D. NATAL.

BONHOEFFER, D., *Vida en comunidad*. Sígueme, Salamanca 1982, 18 x 13, 100 p.

Se reedita sin cesar este precioso escrito de Bonhoeffer. La tradición librera dice que los libros buenos se reeditan. En efecto en este caso se confirma totalmente. Esta obrita entusiasta verdaderamente por su sencillez, por su profundidad y por lo concreto de los temas que son una verdadera guía para el creyente. Aunque fue escrita para orientar una comunidad de seminario, sin embargo sus sugerencias son muy apropiadas para cualquier comunidad religiosa. De ahí su éxito tremendo. Aquí se tratan el sentido y fundamento de la comunidad, los elementos integrantes de la misma, medios y modos de realizar la comunidad y formas concretas de ser creyente cada día

sin descanso y con la delicadeza de un hombre nuevo que escucha la palabra, reza, sabe escuchar y cantar, vivir con los otros y recogerse, ayudar y aceptar, servir a Dios y vivir la vida. Hay que felicitar a *Sígueme* porque satisface el deseo de muchos lectores que querían tener esta obrita pero las ediciones españolas estaban agotadas.— D. NATAL.

JIMÉNEZ DUQUE, B., *Llamada y existencia*. Encuentro, Madrid 1982, 18 x 11, 156 p.

Partiendo de una filosofía elemental, este libro intenta iluminar el camino a los jóvenes que, después de su primer contacto con la historia de la filosofía, ven derrumbados casi por completo sus esquemas infantiles sobre la religión. En esta situación, el joven se encuentra desamparado, ya que han caído los soportes sobre los que se apoyaba y creía inamovibles. Los lectores a los que pueden prestar una mayor ayuda estas páginas, estarían enmarcados dentro del contexto citado. Mucho me temo que a esos jóvenes «cuya fe hubiese fracasado, por lo que fuera», a los que se refiere el autor en el prólogo, no les pueda servir prácticamente de nada pues, posiblemente ya habrán optado por un ateísmo práctico que es atacado en las primeras páginas. Con esto es posible que el lector tome una actitud de oposición ante lo que se desarrollará a lo largo de la obra.— M. M. BERJÓN.

VARIOS, *Nachfolge und Bergpredigt*. Kaiser, München 1981, 20 x 12, 120 p.

El sermón de la montaña ha significado siempre el punto de referencia básico para los seguidores de Jesús en todos los tiempos del cristianismo. Los autores del presente opúsculo se adentran en su estudio desde la perspectiva global de la historia salvífica a partir del AT entroncado con Cristo y su mensaje salvífico. Reflexiones que el creyente debe ir integrando en su existir diario si quiere responder en autenticidad al seguimiento de Jesús. Los autores no pretenden otra cosa que colaborar a la obra salvífica de Dios en Cristo desde esta perspectiva del sermón de la montaña en algunos de sus aspectos más centrales.— C. MORAN.

Dom MIQUEL, *Être moine*, Cerf, Paris 1982, 21 x 13,5, 266 p.

Parodiando el título de la obra de H. Kűng *Ser cristiano*, el autor de la presente obra quiere responder también a los interrogantes que el hombre actual presenta a la vida monástica y a sus fundamentos. Se preocupa el autor de investigar en los documentos más primigenios de la vida monástica en torno a su origen y los que especifica dicha opción de vida cristiana. Son reflexiones de un abad, que como él indica, no se preocupa tanto de presentar una teoría de la vida monástica cuanto dar puntos de reflexión para sus monjes como maestro de un monasterio. El lector puede asistir en la lectura de dicha obra a formarse un juicio serio crítico en torno a estos personajes que todavía hoy siguen causando admiración y en algunos ambientes escándalo, ya que ellos mismos son preguntas vivientes a orientaciones de vida que cada vez más se alejan de esos modelos que surgen del mismo evangelio.— C. MORAN.

KOŚCIENLNIAK, M.-MECHTENBERG, Th., *Der Kreuzweg des Maximilian Kolbe*. Butzon & Bercker, Kevelaer 1982, 19 x 17, 50 p.

El caso del P. Kolbe vale por todo un discurso de civilización y por una apología de nuestro tiempo, a pesar de todo. Con este escrito se da a conocer su figura, educación y formación, talento religioso y paso hacia la muerte. Hay que destacar que además de un texto biográfico se trata de una obra artística donde se unen admirablemente los grabados del artista Kościenlniak, compañero de campo de Kolbe con la poesía de Mechtenberg. Los temas que ambos artistas han recogido son: la llamada de la muerte-vida, la cruz, la derrota y el odio, el encuentro, la proximidad, el abandono, el consuelo, la santidad y la esperanza, la sustitución, el martirio, la plenitud, y la gloria de la humanidad en lo divino. En total una obra primorosa que difunde la esperanza en nuestro tiempo tan cargado de tristezas.— D. NATAL.

WILIMS, W., *Mit Gott im Spiel*. Butzon et Bercker, Kevelaer 1982, 23 x 15, 236 p.

Se reúnen en este libro un conjunto interesante de diálogos y plegarias fundamentados en el ciclo litúrgico cristiano. Así los temas se centran en el adviento y el futuro, la cruz y la culpa redimida, el pan que nutre la esperanza, el círculo del tiempo y la resurrección, el mensaje nuevo de la nueva vida, el desierto en la vida del hombre, la Navidad y el tiempo nuevo etc. Todo el escrito se basa en textos cristianos y bíblicos importantes, así se consigue una interesante unidad de plegaria, poesía y sabiduría religiosa que a todo creyente entusiasma.— D. NATAL.

ORTEGA, J.L., *Una y otra Pascua*. Narcea, Madrid 1982, 21 x 13, 92 p.

Se trata de una pequeña obra en la que se exponen los sentimientos que, entre bastidores, surgen en los personajes, a veces insospechados, ante el nacimiento de Jesús y ante la espera de su triunfo tras la muerte.

No es por tanto un intento de historiar, sino de reflejar las reacciones que nosotros mismos podemos tener ante la celebración de estos dos misterios que jalonan el año cristiano: la Pascua de Navidad y la Pascua de Resurrección.— José Bernardo SORIANO.

*María en el Nuevo Testamento. Una evaluación conjunta de estudiosos católicos y protestantes.*

Preparada por Raymond E. BROWN y otros, Sigueme, Salamanca 1982, 21 x 14, 299 p.

En 1973 un grupo de biblistas estudiosos del NT presentaban un estudio titulado: «Pedro en el NT». Este libro había sido fruto de los participantes en el National Dialogue entre teólogos católicos y luteranos, y dado que el trabajo había sido una experiencia instructiva, acometieron el estudio de la función de María en el cristianismo, que es uno de los puntos conflictivos y divisorio de los cristianos. Por tanto, «María en el NT» es el fruto del trabajo de un grupo de biblistas norteamericanos ecuménicos, que realizaron un estudio exegético de los textos del NT en los que aparece María. Dan su máxima importancia al análisis de los Evangelios de la infancia, al problema de los hermanos de Jesús y a la función de María en el ministerio de Jesús.

Es un libro ecuaníme que reconoce las propias limitaciones para conseguir conclusiones teológicas finales, de ahí que están abiertos a futuras interpretaciones.

El método aplicado en su estudio ha sido el histórico-crítico. Su máxima preocupación es de-

terminar la forma en que los cristianos modelaron los hechos históricos con vistas a una mejor comprensión del papel de María dentro del plan salvador de Dios a través de Cristo.

El libro contiene un error, en la p. 46 (en la última línea) donde pone «genomenou» participio pasivo de «gennan», en vez de «gennomenou».

La importancia de la obra se debe a su valor ecuménico y porque ofrece una base de la mariología seria, fundada en la Escritura.— F. J. FERNÁNDEZ.

ARELLANO, T., *Manual del ejercitante*. Mensajero, Bilbao 1981, 16 x 10, 246 p.

Como nos indica muy bien el título, este librito es un manual del ejercitante. Sus pretensiones las sintetiza así su autor:

- es una guía turística para este viaje que es un crucero,
- es una guía artística para esta visita a un gran museo,
- es una guía simpática para esta aventura que tomas en serio (Pres. 5).

El valor relativo de este libro está en función de la finalidad que persigue: servir de manual para unos ejercicios *personalizados*.

El autor da una serie de normas prácticas para que los días de ejercicios dejen huella. Ellas son: seriedad, actividad, silencio, sacrificio, apuntes, confesión, tiempos libres, tarea para cada día.

Ofrece una consigna, que se expresa en estos términos: silencio, como ambientación. Reflexión, como elemento principal. Oración, como condición necesaria.

Se trata, en resumen, de un libro pequeño, pero que puede resultar útil para dirigir unos ejercicios espirituales.— B. DOMÍNGUEZ

GARCÍA MANZANEDO, V., *Carisma-Ministerio en el Concilio Vaticano II*, PS, Madrid 1982, 24 x 12, 728 p.

Es una tesis de doctorado. Con ello se indica ya la complejidad del libro. El título es de suyo sugestivo. El autor quiere mostrar que no existe entre carisma y ministerio ni la dicotomía ni menos el enfrentamiento con que frecuentemente se presentan.

Articula su trabajo en tres partes.

Primera parte: *Carisma*.

capítulo primero: Carisma en el Nuevo Testamento.

capítulo segundo: Carisma en la Tradición.

capítulo tercero: Carisma en el Vaticano II.

Segunda parte: *Ministerio*.

capítulo primero: Ministerio en el Nuevo Testamento.

capítulo segundo: Ministerio en la Tradición.

capítulo tercero: Ministerio en el Vaticano II.

Tercera parte: *Relación entre carisma y ministerio*.

capítulo primero: Dimensión ministerial del carisma.

capítulo segundo: Dimensión carismática del ministerio.

El autor justifica este esquema de trabajo, apoyándose en el Vaticano II, que siguió también ese mismo esquema.

Un estudio de esta envergadura no resulta de fácil lectura para todos. Algunos de sus puntos, por ejemplo el dedicado a la Tradición, resulta excesivamente esquemático. Así y todo, la obra es voluminosa.— B. DOMÍNGUEZ.



DANIELOU, J., *Contemplación y crecimiento en la Iglesia*. Encuentro, Madrid 1982, 23 x 11, 140 p.

Este libro contiene un mensaje de invitación a la contemplación, como verdadera fuente de la acción cristiana. A través de cuatro partes, con un estilo muy sencillo y directo, nos va mostrando a Dios como soberana realidad, y a la oración teniendo muy en cuenta el Padrenuestro, como expresión misma de la oración cristiana. Trata el Adviento, la esperanza vista desde el Antiguo Testamento, esperanza que se realizó con la venida de Cristo, a la esperanza del tiempo actual, a la que el autor denomina segundo Adviento, hasta el retorno de Cristo al que llama tercer Adviento. Nos escribe sobre la redención como centro del plan salvífico de Dios. La Iglesia crece a través del espíritu misionero de los que la componen y gracias a la intervención del Espíritu Santo. En estas páginas, fruto de un retiro dado a un círculo de laicos en París, encontramos el pensamiento de Jean Danielou en sus encuentros con los hombres de nuestro tiempo.— F. GIMENO.

PIKAZA, X., *25 temas de oración*. Instituto Teológico de la vida religiosa, Madrid 1982, 23 x 16, 391 p.

Xavier Pikaza, joven y brillante profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca, estudia en este libro un tema de perpetua actualidad como es el tema de la oración. Diría mejor: más que un estudio sobre la oración, ofrece, sin descuidar hablarnos de los elementos de la oración, 25 temas de oración. «Los temas, se nos dice en la presentación, ofrecen una doble dimensión. Por un lado, son *exposiciones doctrinales* que presentan de un modo literariamente sencillo y teológicamente profundo el contenido de la oración cristiana. Pero, al mismo tiempo, quieren ser *ejercitaciones prácticas* que sirvan de guía en el camino de la oración, ofreciendo a los creyentes una especie de esquemas de plegaria».

Las características de la obra las presenta el autor en estos términos: «no son tratados sobre la oración ni tampoco oraciones que alguien pueda utilizar como su texto de plegaria. Ejercicios significa 'aproximaciones', intentos de penetrar en un terreno de oración, con cierta garantía...

Son ejercicios de fondo teológico...

Son ejercicios que empezaron siendo para religiosos...

Son ejercicios que forman un todo unitario...» (Presentación, 13-14).

Desde la perspectiva de la fenomenología religiosa de la oración nos habla a renglón seguido de la base cristológica de la oración. Sobre esa perspectiva estudia el contexto humano de la oración, los métodos y los modelos y culmina su estudio con la apertura a lo eclesial y a lo mariano.

Como se ve, es una temática muy rica y densa, que no dudo ayudará mucho a profundizar en un tema tan perenne para el desarrollo de la vida cristiana y religiosa como es el tema de la oración.— B. DOMÍNGUEZ.

GARCÍA PAREDES, J., *La misión de la vida religiosa*. Instituto Teológico de la vida religiosa, Madrid 1982, 25 x 14, 276 p.

La renovación ha sido, y sigue siendo, un tema prioritario para las comunidades religiosas. Pero no siempre se ha acertado con el camino.

En el contexto de renovación posconciliar el autor distingue dos etapas y dos preocupaciones. En la primera, 1965-1974, por enmarcarla de alguna manera, la renovación se centró en el tema *comunidad y carisma*. «El boom de la comunidad y carisma, en medio de un ambiente inque-

to y hasta hostil, aportó muchos elementos positivos» (Introd., 17). Tuvo también sus lagunas. «La preocupación por la comunidad y la propia identificación carismática fue tan obsesiva que en muchas ocasiones se perdió de vista la misión-apostolado de la comunidad y del instituto» (Introd., 17). La segunda etapa, que el autor sitúa, sin tratar de dar una fecha matemática, a partir del Sínodo de los obispos de 1974 y de la publicación de la «*Evangelii muntiandi*», intenta una conexión más directa con el pueblo de Dios, tratando de superar una eclesiología elitista, para alcanzar la eclesiología del pueblo de Dios, tal y como la propone el Vaticano II. Es la etapa que centra su atención en el tema de la misión. Este libro se sitúa en esta segunda perspectiva e intenta ser, según confesión de su autor, «únicamente una aportación a otros estudios más cualificados. Quizás en algún sentido abra un camino; pero otros deberán recorrerlo con mayor competencia» (Introd., 25).

Repasando un poco el índice de los temas tratados, he de afirmar que el presente libro puede ser una ayuda eficaz en la clarificación de un tema tan delicado como es el de la misión. Y, con ello, puede contribuir a seguir caminando por el sendero de una renovación siempre en activo.—  
B. DOMÍNGUEZ.

ARRUPE, P., *La Iglesia de hoy y del futuro*. Mensajero, Bilbao 1982, 24 x 15, 806 p.

Estamos ante un libro singular. No hay aquí, como tal vez pueda sugerir el título, un tratado o un estudio de eclesiología. El P. Arrupe habla de una Iglesia que él considera conocida y aceptada ya como realidad sociológica y específica. La intención del P. Arrupe es hablarnos de la misión de la Iglesia en el mundo moderno y en el mundo del futuro. A ello se refieren las dos palabras claves «hoy» y «futuro».

Conocedor profundo de los problemas de nuestro tiempo, el P. Arrupe marca, con mano certera, los caminos por los que debe transitar una Iglesia que quiere estar junto al hombre, que asume, según la expresión de la GS, «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren» (GS, 1).

La temática del libro no es uniforme, como se puede constatar con facilidad. Con todo, incide de alguna manera siempre en el tema de una Iglesia, que está constituida «como sacramento o señal o instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG, 1).

«Con gran acierto, dice el cardenal Tarancón en la presentación del libro, se han recogido estos 100 textos bajo el título *Iglesia de hoy y del futuro*. Es un título que recoge y sintetiza perfectamente el gran objetivo que se ha propuesto siempre el P. Arrupe en su misión al frente de la Compañía de Jesús: ayudar eficazmente a la Iglesia de hoy para que pueda adaptarse a las exigencias de un futuro que casi es ya presente y que interpela fuertemente a los que tenemos el deber de proclamar el mensaje evangélico en toda su autenticidad e integridad, para hacerlo inteligible a la mentalidad y psicología del hombre del año 2000» (10).— B. DOMÍNGUEZ.

F. BARBERÁ, Carlos, *Vivir en lo relativo*. Narcea, Madrid 1982, 21 x 11, 62 p.

Cuando a lo largo de la historia vemos cómo se van sucediendo continuos y gigantescos cambios, época de la ciencia y de la ilustración, advertimos también —a veces con sorpresa— que ciertas mentalidades, ideologías, las creencias y la razón, se tambalean con gran facilidad. Carlos F. Barberá quiere situar este libro en ese prudente equilibrio entre fe y razón, sagrado-profano, absoluto-relativo. Su fiel propósito es el de responder al interrogante de cómo vivir, o mejor, de

cómo sobrevivir, a lo sagrado en un mundo tan relativo... ¿Es que todo es absoluto? o ¿todo es relativo? Por de pronto aquí estamos con nuestra realidad, que hemos de aceptar y relacionar con todo lo viviente para hacer de ello un conjunto armónico.— Fructuoso DE CASTRO.

MERINO SANTOS, L., *Hacia el año dos mil*. Tripode, Caracas 1982, 18,5 x 12, 270 p.

Este libro ocupa el n.º 23 de la colección Ultreya y está dividido en dos partes: 1ª el hombre, su tragedia y su esperanza; 2ª nuestra sociedad hipócrita y desconcertante. Sigue la misma línea y estilo de otra publicación anterior *Testimonio*, pudiéndose aplicar las observaciones formuladas en su recensión, 17 (1981) 343: «con frases cortas, paralelismos y retruécanos para llamar la atención y dar aldabonazos en la conciencia individual y social». Coincide en parte con lo que dice en su presentación el profesor Luis Arconada: «Es una oración común... en forma de letanía o rosario, que en casi todas, se dobla luego de espinario» (p. 5). A veces se invierte el orden poniendo primero el espinario y luego la petición. Cumpliendo lo que había prometido, publicó dos folletos en la colección Selare n.º 6 y 9 con los títulos *Renuncia a morir* (Bogotá 1980) y *Mensajes desde la tercera edad* (Bogotá 1982) con la ayuda de los Hermanos de San Juan de Dios para llevar un poco de alegría y esperanza a los ancianos, que viven en asilos, solos o en familia un poco marginados y con la angustia a veces de sentirse inútiles y como una carga. Ellos tienen derecho a su vida llena de merecimientos durante los días que Dios le conceda. Hay que ayudarles a llevar su cruz y sus achaques con alegría y esperanza, como lo hace el P. Licesio Merino, dando sentido a su vida con el ideal del más allá.— F. CAMPO.

CHENIQUE, F., *El yoga espiritual de san Francisco de Asís*. Herder, Barcelona 1982, 20,5 x 13,5, 132 p.

El Cántico de las criaturas es el testamento espiritual de san Francisco. En él refleja una espiritualidad de carácter cósmico y universal. Su amor a Dios lo manifiesta en su vida, y llega hasta hoy, para que lo sea también en la nuestra. Chenique realiza principalmente un comentario simbólico y metafórico. Estudia los símbolos, que agrupa por temas: la tierra, el aire, el agua, el fuego, la luna y el sol. Esto lo aplica a tres vías o caminos fundamentales: camino de la acción, camino de devoción y camino del conocimiento.— S. FIGUEROLA.

DUMOULIN, H., *Encuentro con el budismo*. Herder, Barcelona 1982, 21, 5 x 14, 226 p.

Las filosofías orientales, que más allá de collares y poses, han influido seriamente en el hombre de hoy al darle una visión alternativa del mundo. Ante la decadencia de nuestra sociedad, en la que se dan tecnoestructuras, tecnócratas, fuerzas de producción y mecanismos de consumo. El hombre en su búsqueda se encuentra con el budismo, ofreciéndole la posibilidad de una experiencia espiritual y profunda. Dumoulin, experto en temas de budismo, nos introduce en las verdades centrales de vida, mostrando la proximidad existente de la tradición budista y la cristiana. Hay que dejar a un lado los prejuicios, malentendidos tópicos que pueden hacer inauténtico el acercamiento a esta religión. El autor justifica una esperanza común hacia el futuro —que construye el presente—. S. FIGUEROLA.

COLOMBÁS, G.M., *Colaciones. El espíritu de San Benito*, Ed. Monte Casino, Zamora 1982, 23 x 16, 165 p.

Es un libro de espiritualidad benedictina. Un libro escrito con lenguaje poético y sugestivo. De fácil lectura. Seguramente provechoso.

En él mezcla, como el mismo autor lo reconoce, la fantasía y la realidad. Los personajes «son personajes de ficción. Pero su manera de ser, de pensar y de sentir corresponde con bastante exactitud a la de muchos monjes de carne y hueso que conozco; algunos de ellos los trato todos los días y me precio de ser su amigo y hermano» (Introd., 5-6).

La temática que desarrolla no es uniforme. Viene expresada en los títulos de los distintos capítulos, que se articulan de la siguiente manera:

I.- Seis cenobitas y un ermitaño, II.- Nuestro Padre S. Benito, III.- Realismo, IV.- Sentido de Dios, V.- Sentido del hombre, VI.- Autenticidad, VII.- Discernimiento/discreción, VIII.- Orden, IX.- Dinamismo, X.- Sentido de comunidad, XI.- Paz, XII.- Eucaristía.

El libro quiere ser un pequeño homenaje a san Benito en el decimoquinto centenario de su nacimiento, celebrado en el año 1980.— B. DOMÍNGUEZ.

DÍAZ ÁLVAREZ, F., *Mi luz y mi vida*. Trípode, Caracas 1982, 14 x 10,5, 78 p.

Este catecismo popular dedicado a las familias, a los jóvenes y a los niños, «con todo cariño» por FRAN.DI.AL, (Francisco Díaz Álvarez) religioso agustino y párroco en la actualidad de Cristo Redentor, en Barrio Libertad, Ciudad Ojeda (Venezuela) está teniendo buena acogida en Caracas y otras ciudades de Venezuela, como lo tuvo anteriormente en el Ecuador y en Perú con el título de *Evangelización* dedicado a «los jóvenes que quieren un mundo más fraterno». Más que libros de cuestión social y de alta teología, el pueblo necesita de catequesis para conservar su fe y vida cristiana. Este librito es en verdad luz orientadora en medio de tanta ignorancia religiosa, por lo que ayudará a muchos cristianos a ser de verdad «hijos de la luz». Tiene algunos interrogantes y frases con garra para infundir el coraje de la conversión y abandonar la vida de pecado. Como catecismo es bastante completo y asequible al gran público, especialmente a los niños, en los que procura infundir el amor a Jesús por medio de la Santísima Virgen. Al felicitar al autor, esperamos continúe haciendo nuevas ediciones y poniéndolo al día con su mensaje de fe, esperanza y caridad.— F. CAMPO.

## Psicología-Pedagogía

LOEWEN, Alexander, *Angst vor dem Leben. Über den Ursprung seelischen Leidens und den Weg zu einem reicheren Dasein*, Munich 1981, 20 x 12, 332 p.

Alexander Loewen, bien conocido por sus publicaciones sobre la estructura dinámica de la caracteriología sobre el lenguaje corporal, sobre la depresión, placer, amor y orgasmo, expresión corporal y personalidad está en condiciones inmejorables para ofrecernos, desde la terapia bioenergética, un análisis de la situación de las neurosis que definen mayormente nuestra cultura. Esta comprensión por parte de Loewen posibilita la lectura de los problemas emocionales, partiendo de la expresión corporal. Las informaciones de esta lectura se integran en el proceso analítico. Es-

te análisis bioenergético supone el *grounding* para su propio enriquecimiento, para una comprensión más profunda de los procesos energéticos corporales y sus efectos sobre la personalidad. Treinta años de psicoterapia práctica constituyen un buen bagaje y una garantía. Sin el conocimiento del proceso cultural que recalca Loewen, no hay acceso a la dimensión del problema humano. El proceso cultural supone el desarrollo del yo, porque este proceso abarca la sociedad y el hombre integrado en ella, sometido a las leyes de la naturaleza e íntimamente ligado a la adquisición de conocimientos y de poder. ¿Cuál es la suerte del hombre moderno ante la cultura y ante el carácter derivado de ella? Vuelve el mito de Edipo, pero sin la típica connotación freudiana. Va a título de profecía: éxito y poder iniciales contra el desmoronamiento de la realidad final. Y en busca de soluciones. Loewen reconcilia los aspectos antagónicos de la personalidad humana: el animal del plano somático, y el ansia de endiosamiento del plano del yo. Zafarse del destino de la muerte genera un destino mucho peor: vivir con miedo a la vida. Conocer y aceptar las contradicciones de la vida es aceptar en cierto modo el propio destino. Y cuando uno deja de luchar contra el destino, pierde las neurosis y halla la paz del alma. Y la consecuencia es el no-miedo a la vida, el valor de vivir y de morir.— J. COSGAYA.

ZINK, J., *Wie übt man Frieden? Über den Umgang mit dem Bösen und die Liebe zum Feind*. Kreuz, Stuttgart 1982, 24,5 x 16,5, 48 p.

Dentro de la innumerable bibliografía nacida bajo el lema «paz» presentamos aquí un folleto en el que se entremezclan profundas meditaciones con bonitas imágenes. El hilo conductor que engarza todo es el mensaje de Jesús sobre el amor a los enemigos que el autor desarrolla con sugestivos ejemplos.— F.J. JOVEN.

GROSSINGER, R., *Wege des Heilens. Von Schamanismus der Steinzeit zur heutigen alternativen Medizin*. Kösel, München 1982, 20 x 12, 464 p.

El original inglés de este libro apareció en América y su interés se evidencia por la prisa con que se ha presentado al público alemán. Sabido es que la medicina se halla ante graves conflictos, incluso ante las mismas dudas sobre el concepto de medicina, de enfermedad y de curación. Por eso el autor emprende la inmensa tarea de darnos una suerte de la historia y evolución de la medicina y de sus conceptos fundamentales, desde la prehistoria hasta nuestros días. Se termina con profundos estudios sobre la homeopatía, sobre la terapia del psicoanálisis y sobre el análisis del carácter y del eros cósmico de Guillermo Reich. Como conclusiones, para dar sentido a la medicina se estudia el trabajo corporal, los conceptos de curación, lenguaje y sexualidad, las dimensiones de la nueva medicina y finalmente los fundamentos políticos y espirituales de la medicina. El volumen viene avalado por una inmensa cantidad de notas críticas, bibliografía e índices. Muy buena presentación para tan grueso volumen.— L. CILLERUELO.

WEHR, G., *Stichwort: Damaskus-Erlebnis. Der Weg zu Christus nach C. H. Jung*. (Psyche und Glaube, 3). Kreuz, Stuttgart 1982, 20,5 x 12,5, 191 p.

La colección *Psyche und Glaube* surge como un proyecto sugestivo dentro de las novedades de la editorial Kreuz. Pretende ocuparse de aquellos problemas que se encuentran en esa región fronteriza que se establece entre psicología profunda y vida creyente, por una parte considerar te-

mas que surgen de la psicología profunda y son relevantes para la vida de fe y de otro lado tratar también aquellos que provenientes de la experiencia de fe, adquieren a la luz de la psicología nuevas perspectivas. Todo ello, y este parece ser un destacado propósito de la colección, en profunda conexión con los problemas de la práctica pastoral de animación espiritual. En *Estudio Agustini-ano XVII* (1982) 316, ya dimos noticia de la aparición del segundo volumen de la colección (P. Schellenbaum, (*Gottesbild*) y ahora nos complacemos en presentar el tercero, obra en la que G. Wehr nos muestra en qué modo la psicología analítica de C. G. Jung puede ofrecer una orientación y ayuda para los cristianos de hoy. Concluye el autor que la psicología de Jung proporciona elementos válidos para una *teología profunda*, es decir, una visión de la teología cuya tarea más importante consista en comprender otra vez la vida humana y el evangelio en el sentido de «camino», camino del descubrimiento de la experiencia religiosa más profunda que se puede considerar como el camino hacia Cristo, aunque esto plantea dos problemas centrales como son por una parte las relaciones de esta visión de la experiencia religiosa con la Iglesia institucional y por otra parte las conexiones con las religiones orientales.— F.J. JOVEN.

SCHILLING, J., *Der Jugendclub. Impulse für die offene Jugendarbeit*. Kösel, München 1982, 22 x 13,5, 176 p.

El autor es especialista en el estudio y animación de grupos de jóvenes, tanto a nivel teórico como profesor en centros de pedagogía, como a la hora de animar diversos clubs y experiencias juveniles. Fruto de esta doble actividad es el libro que presentamos. Pretende iniciar un nuevo camino de actividad con jóvenes en base a una pedagogía nueva, especialmente desarrollada para esta labor, de modo que la participación en un club juvenil sea un verdadero campo de socialización, orientado por las necesidades juveniles reales, con una estructura abierta que permita la participación y asunción de responsabilidades propias de modo comprometido por parte de los jóvenes. El libro está dirigido especialmente a educadores de grupo.— F.J. JOVEN.

LODUCHOWSKI, H., *Participación y comunicación creativas*. Problemas de Pedagogía, Herder, Barcelona 1982, 20 x 12, 229 p.

El libro pretende servir de pista de acción para educadores cristianos, incitándoles a tratar de no perder lo que es la base fundamental de la vida del cristiano: la propia vida en Cristo.

Y es precisamente a través de la participación y comunicación creativas como el hombre trata de responder, con su entrega personal, siempre creativa y en renovación en comunión de fe, esperanza y amor. De cara a la formación auténtica de cristianos, que viven en un mundo actual, nos da orientaciones de tipo pedagógico y métodos religiosos, con los cuales los hombres se conocerán y comunicarán mejor, siempre dentro de una realidad dinámica.— Fco. Javier FERNÁNDEZ.

FONTANA, A.E., LOSCHI, J.A., *Sesión prolongada*. Gedisa, Barcelona 1982, 20 x 14, 266 p.

En este escrito se recogen nuevas aportaciones de la psicología referentes a técnicas psicoterapéuticas de larga duración con el fin de profundizar en su aplicación y en el mejoramiento de su eficacia así como de su creatividad. Se estudia primero la situación del paciente en relación a la interrupción de la comunicación y sus regresiones espaciotemporales. Sucesivamente se exponen las técnicas de contacto, los métodos audiovisuales, la terapia de grupo y sus aplicaciones, los medios

musicales, los sueños y las vigiliias; y los medios farmacológicos. Los resultados obtenidos por los autores son muy positivos y envidiables. Una nota destacable es que estas técnicas pueden ser de gran aplicación también en la promoción de la comunicación en grupos de personas que tienen dificultades en este sentido pero que no llegan a situaciones tan graves como las descritas aquí. También es muy estimable la posibilidad de hacer visibles situaciones que pasan por normales y en realidad viven agazapadas y causan graves daños a las personas.— D. NATAL.

TODT EBERHARD, *La motivación*. Problemas, resultados y aplicaciones, Herder, Barcelona 1982, 21 x 14, 223 p.

Es un libro de carácter introductorio, presenta una serie de hipótesis teóricas en la investigación de la motivación, con la colaboración de varios autores. Las diversas respuestas que se han dado a las condiciones internas y externas del comportamiento y de la conducta del hombre. La primera parte es más bien teórica; nos muestra la complejidad de los procesos fisiológicos que se dan en la conducta humana, y diversas teorías sobre la conducta: Hull, Freud, Murray, Maslow, lo que nos permite hacer una valoración crítica. La segunda parte es sobre la investigación aplicada de la motivación: en el campo escolar, las condiciones motivacionales de la elección profesional y los condicionamientos internos y externos que influyen en la conducta del consumidor.— J. ANTOLÍN.

KOFMAN, S., *El enigma de la mujer*. ¿Con Freud o contra Freud?, Gedisa, Barcelona 1982, 20 x 13, 250 p.

Se trata de un escrito dedicado totalmente a la sexualidad femenina. En él se analizan los tópicos fundamentales que normalmente utilizan para hablar de la sexualidad de la mujer y se enfrentan a ellos nuevos argumentos con el fin de llegar a conclusiones alternativas de las conocidas ordinariamente. Con este método se trata de alterar los prejuicios conocidos en torno a la inferioridad de la mujer y su papel secundario en la pareja humana y en la sociedad actual. Se ataca frontalmente las teorías de Freud en torno al complejo de Edipo y todas sus derivaciones en el caso del mundo femenino. Con ello se consigue alterar poco a poco los convencionalismos tan arraigados en nuestra cultura y que necesitan de una lucha continuada para modificar los presupuestos en apariencia evidentes respecto a la sexualidad femenina.— D. NATAL.

MONEY, J., EHRHARDT, A., *Desarrollo de la sexualidad humana*. Diferenciación y dimorfismo de la identidad de género, Morata, Madrid 1982, 23 x 17, 300 p.

Se trata de un estudio técnico sobre la sexualidad humana y su proceso de aparición en ambos sexos teniendo en cuenta tanto la identidad originaria como los pasos distintos de diferenciación a través de la edad según los diversos aspectos. Para ello se estudian tanto las cuestiones biológicas y hormonales genéticas como las cuestiones culturales relativas al tema. Así se consigue establecer una serie de criterios de normalidad y anomalías a las que se proponen diversos remedios científicos según los casos. Así se ofrece un estudio muy interesante que abarca tanto la fisiología como las edades. Un escrito que tiene gran interés porque recoge los últimos estudios acerca del tema y da orientaciones para el tratamiento de los distintos casos que suelen presentarse en el desarrollo sexual humano y que no es suficiente calificar como extraños sino que se necesita darles soluciones.— D. NATAL.

ÁVILA FERNÁNDEZ, Alejandro, *La timidez*, Herder, Barcelona 1982, 21 x 14,5, 102 p.

En este libro se intenta reflejar toda una serie de caracteres y definiciones acerca del tímido. El autor llegará a conclusiones tan importantes como que el tímido no es un cobarde, que no tiene relaciones con los demás. La timidez es un fenómeno general que se debe a sentimientos de inferioridad y se extiende sobre todos los sectores de la vida. El libro nos describe al ser inferiorizado, al tímido, ser lastimado en su yo, nos enseña cómo actúa, debido a qué causas, cuáles con las consecuencias que se derivan de su actuación. El tímido para superar su timidez debe autovalorarse, y esto le implica un control psicológico de sí mismo, valorando sus cualidades en su justa medida. Nos mostrará que el medio para triunfar sobre la timidez es aprendiendo a querer y decir quiero curarme.— J. NAVARRETE.

PRIGENT, Ives, *La experiencia depresiva*, Herder, Barcelona 1982, 21 x 14,5, 226 p.

La crisis depresiva viene a ser una de las enfermedades más importantes en el mundo en que vivimos. En este libro Prigent realiza la recopilación de la cadena interminable de criaturas afligidas que le han manifestado su situación, pero trata de que afloren las zonas profundas y bastante oscuras de su propio ser con lo que no es propiamente la palabra de sus pacientes sino su propia palabra, conmovida, informada, puesta en marcha por los interlocutores de sus entrevistas cotidianas. Es un libro muy limpio de estilo, ya que Prigent ha tenido el don de olvidar su saber y ha cedido el paso a la intrepidez de su corazón. Es una especie de solidarización del autor con los que sufren; es un intento de querer esclarecer a un gran número de personas relacionadas directamente o no con la neurosis.— J. NAVARRETE.



COLECCIÓN «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- H. ANDRÉS, *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*. Valladolid 1965.
- H. ANDRÉS, *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*. Valladolid 1968.
- T. APARICIO, *Misioneros y colonizadores agustinos en Filipinas*. Valladolid 1965.
- T. APARICIO, *La persecución religiosa y la Orden de S. Agustín en la independencia de Filipinas*. Valladolid 1973.
- T. APARICIO, *Padre Gregorio Suárez*. Valladolid 1975.
- I. ARAMBURU, *Fr. Diego de Zúñiga, OSA. (1536-1599)*. Valladolid 1961.
- I. ARAMBURU, *Fr. Juan Quijano, OSA. (1572-1635) y sus Memorias para la historia de la Provincia de Castilla*. Madrid 1963.
- I. ARAMBURU, *La Provincia de Castilla en los años (1505-1525)*. Valladolid 1965.
- I. ARAMBURU, *Las primitivas Constituciones de los agustinos*. Valladolid 1966.
- F. CALLE, *Yo en Cristo y Cristo en mí*. Madrid 1964.
- F. CAMPO, *Filosofía del derecho según S. Agustín*. Valladolid 1966.
- F. CASADO, *La teoría de la «Memoria Dei» en la tradición escolástica agustiniana*. Valladolid 1967.
- L. CILLERUELO, *Fr. Eustasio Esteban, Prior General de la Orden Agustiniiana (1860-1945)*. Valladolid 1957.
- L. CILLERUELO, *La espina en la frente* (novela sobre la vida de S. Rita). Valladolid 1960.
- L. CILLERUELO, *Las funciones de Cristo según San Agustín*. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *El monacato en S. Agustín*, 2.ª ed. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *La prueba agustiniana de la existencia de Dios*. Valladolid, 1969.
- V. DEL FUEYO, *Los agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- M. DE LA PINTA, *La inquisición española*. Madrid 1948.
- M. DE LA PINTA, *Las cárceles inquisitoriales españolas*. Madrid 1949.
- M. DE LA PINTA, *Estudios de cultura española*. Madrid 1964.
- M. DE LA PINTA, *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
- M. DE LA PINTA, *Los caballeros de Azcoitia*. Madrid 1973.
- V. DÍAZ DE LA TUESTA, *El sistema esencial de la materia*. Valladolid 1968.
- V. DÍAZ DE LA TUESTA, *El programa de S. Agustín*. Valladolid 1971.

(Sigue en la segunda contraportada).

- A. ESPADA, *El cuerpo en la dialéctica de la creación*. Valladolid 1968.
- R. FLÓREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- L. GAGO, *Trayectoria histórica de la Escuela Agustiniana*. Bogotá 1963.
- J. G. GAVIGÁN, *La vida monástica en el África septentrional desde San Agustín hasta la invasión islámica*. Valladolid 1960.
- C. GÓMEZ, *Exigencias personales de la noética agustiniana*. Madrid 1966.
- S. GONZÁLEZ, *La mística clásica española*. Bogotá 1955.
- Z. HERRERO, *La Penitencia y sus formas*. Valladolid 1972.
- C. MATEOS, *Uso e interpretación de Zac 9, 9-10 en el Nuevo Testamento*. Valladolid 1973.
- C. MATEOS, *Doctrina Inmaculista de Tomás de Strasbourg, OSA*. Valladolid 1975.
- M. MENÉNDEZ, *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de S. Agustín*. Valladolid 1964.
- M. MERINO, *Agustinos evangelizadores en Filipinas*. Madrid 1965.
- J. MORÁN, *La teoría del conocimiento en S. Agustín*. Valladolid 1961.
- J. MORÁN, *El hombre frente a Dios*. Valladolid 1963.
- J. MORÁN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en S. Agustín*. Valladolid 1964.
- J. MORÁN, *Toma y lee*. Valladolid 1966.
- J. MORÁN, *Esto es absurdo*. Valladolid 1967.
- J. MORÁN, *Sellados para la santidad*. Valladolid 1967.
- J. MORÁN, *La juventud nos despierta*. Valladolid 1969.
- J. OROZ, *El sacerdocio en la encrucijada*. Valladolid 1972.
- G. SUÁREZ, *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas*. Salamanca 1948.
- G. SUÁREZ, *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomista*. El Escorial 1949.
- I. RODRÍGUEZ, *Egidio Romano y el problema de la exención religiosa*. Madrid 1958.
- I. RODRÍGUEZ, *Gregorio Aglipay y los orígenes de la iglesia filipina independiente*. Madrid 1960.
- P. RODRÍGUEZ, *Tras las huellas de la vida*. Caracas 1972.
- P. RODRÍGUEZ, *La biodiferenciación molecular*. Caracas 1972.
- A. VILLAREJO, *Los agustinos en el Perú y en Bolivia*. Lima 1965.
- F. VILLARROEL, *Fr. Jerónimo Román. Historia del siglo de Oro*. Zamora 1974.
- P. DE LUIS VIZCAÍNO, *Los hechos de Jesús en la predicación de San Agustín*. Zamora 1983.