

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XIX



Fasc. 1

ENERO-ABRIL
(1984)

SUMARIO

ARTÍCULOS	Págs.
NATAL, D., <i>La libertad en Paul Ricoeur</i>	3
ALONSO, E., <i>¿Hay una antropología en el documento de Puebla? Mediaciones filosóficas subyacentes</i>	47
RUBIO SANCHEZ, J. L., <i>Consideraciones psicopatológicas acerca del aborto</i>	77
TEXTOS Y GLOSAS	
FARTOS MARTÍNEZ, M., <i>El libro de Zubiri. Segunda y tercera parte</i> .	93
LIBROS	105

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XIX



Fasc. 1

ENERO-ABRIL
(1984)

SUMARIO

ARTÍCULOS

Págs.

NATAL, D., <i>La libertad en Paul Ricoeur</i>	3
ALONSO, E., <i>¿Hay una antropología en el documento de Puebla? Mediaciones filosóficas subyacentes</i>	47
RUBIO SANCHÉZ, J. L., <i>Consideraciones psicopatológicas acerca del aborto</i>	77
 TEXTOS Y GLOSAS	
FARTOS MARTÍNEZ, M., <i>El libro de Zubiri. Segunda y tercera parte</i> .	93
LIBROS	105

CONSEJO DE REDACCIÓN

DIRECTOR: Zacarías Herrero Bravo

SECRETARIO: Domingo Natal Álvarez

ADMINISTRADOR: Fidel Casado Prieto

VOCALES: Fernando Campo del Pozo
Constantino Mielgo Fernández

REDACCIÓN-ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniانو

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

La libertad en Paul Ricoeur

HACIA UNA LIBERTAD CONCRETA *

1.1. *El método*

El pensamiento de Paul Ricoeur aparece como una encrucijada de caminos filosóficos por lo que algunos de sus críticos no dudan en hablar de sincretismo y ausencia de rigor científico ¹. Evidentemente Ricoeur tiene tras sí su enseñanza de la Historia de la Filosofía, pero precisamente por ello parece necesario considerar estas palabras: «Y más allá de todos sus escritos, nos atre-

* SIGLAS UTILIZADAS

KE	P. RICOEUR -M. DUFRENNE, <i>Karl Jaspers et la philosophie de l'existence</i> . Seuil, Paris 1947.
VI	P. RICOEUR, <i>Philosophie de la volonté. I: Le volontaire et l'involontaire</i> . Aubier-Montaigne, Paris 1967.
HF	P. RICOEUR, <i>Philosophie de la volonté. II-I: L'homme faillible</i> . Aubier-Montaigne, Paris 1968.
SM	P. RICOEUR, <i>Philosophie de la volonté. II-II: La symbolique du mal</i> . Aubier-Montaigne. Paris 1960.
HV	P. RICOEUR, <i>Histoire et vérité</i> . Seuil, Paris 1964 ³ .
DI	P. RICOEUR, <i>De l'interprétation. Essai sur Freud</i> . Seuil, Paris 1965.
CI	P. RICOEUR, <i>Le conflit des interprétations</i> . Essais d'herméneutique. Seuil, Paris 1969.
MV	P. RICOEUR, <i>La Métaphore vive</i> . Seuil, Paris 1975.
PSE	P. RICOEUR, <i>Political and Social Essays</i> . Edited by David Stewart and Joseph Bien. Ohio University Press, Athens 1976.
AF	<i>Archivio di Filosofia</i> .
P	<i>Pensamiento</i> .
PhF	<i>Phänomenologische Forschungen</i> .
PhT	<i>Philosophy Today</i> .
RPhL	<i>Revue Philosophique de Louvain</i> .
RPhT	<i>Revue de Théologie et de Philosophie</i> .

1. P. THUILLIER, *Socrate fonctionnaire*. Essai pour (et contre) la philosophie universitaire. Paris 1970, 138: «Ni M. Lévinas, ni M. Ricoeur, ni M. Jankélévitch, en tout cas, ne sont des maîtres en matière de *strenge Wissenschaft*, de science rigoureuse».

veríamos a decir que la razón última de toda su obra se encuentra en la honradez y respeto de Ricoeur con los demás y en la fidelidad a su espíritu no feudatario de intereses o particularismos de ningún tipo»².

Las influencias de otros no pueden negarse; pocas veces abandonó completamente Ricoeur sus fuentes ni se sometió a ellas de forma servil. Más bien hace su propio camino apoyado en todos sus predecesores, sobre cuyos hombros busca un nuevo horizonte. En su obra quedan, como se verá, los temas kantianos de la trascendencia y la libertad, heredados a través de Lachelier y Jaspers. El *cogito cartesiano* sometido a nuevas pruebas por los maestros de la suspicacia: Marx, Freud y Nietzsche. El yo ideal fichteano y la egología husserliana confrontada, más allá del empirismo y del idealismo, al socratismo esperanzado pero existencialista de Marcel y el realismo idealista de Nabert³.

La libertad geométrica de Spinoza se hace carne en la filosofía de la voluntad de M. de Biran, Ravaisson y la corporalidad, elaborada por Merleau-Ponty. La desesperanza del mal humano queda acogida a la promesa de la cultura post-cristiana, el empuje de Claudel, y la filosofía de la acción de Blondel recibidos críticamente en Ricoeur. Por todo ello Ricoeur no puede ser ecléctico pues no es un escéptico: «A la limite l'historien 'sceptique' ne cherche plus rien, la philosophie 'dogmatique' n'a plus que des ennemis ou élèves mais non point d'amis»⁴.

Esto será menos posible aún porque la influencia de E. Mounier imprimirá un espíritu especial al pensamiento de Ricoeur: «Cette manière de lier la réflexion philosophique en apparence le plus éloignée de l'actualité aux problèmes vivants de notre temps, ce refus de dissocier une critériologie de la vérité d'une pédagogie politique, ce goût de ne pas séparer le 'réveil de la personne' de la 'révolution communautaire', ce refus de verser dans le préjugé antitechniciste sous prétextes d'interiorité, cette méfiance pour le 'purisme' et le catastrophisme, cet 'optimisme tragique' enfin, toute cela je le nomme ma dette à Emmanuel Mounier»⁵.

2. C. DÍAZ-M. MACEIRAS, *Introducción al personalismo actual*. Madrid 1975, 143.

3. J. NABERT, *Eléments pour une Ethique*. Paris 1963, 34: «Le même conclusion se dégage si l'on examine le retentissement du succès dans les consciences qui en sont les témoins et qui ont quelque peine à se défendre de penser qu'une cause ne pouvait être radicalement mauvaise ou condamnable, qui a été victorieuse dans les compétitions humaines. Chez le vainqueur lui-même le succès tend à recréer une bonne conscience, à faire taire les scrupules, et d'autant plus que les choses ou les autres consciences se montrent docils au fait et semblent lui donner comme une ratification. Ce que n'avait pu faire ni le plaidoyer, ni les vertus déployées dans l'effort, les succès l'obtiennent: il rallie les esprits, il paraît en accord avec un profond qui ne saurait tolérer qu'une entreprise réussisse que transgresserait les lois fondamentales de la conscience et de l'être».

4. *HV*, 54. Según P. Javet, Ricoeur se dejó instruir por la tradición filosófica pero prefirió la dialéctica al escepticismo: «Imagination et réalité dans la philosophie de Paul Ricoeur». *RPhT*, 3 (1967) 159-160.

5. *HV*, 9.

Es en el personalismo donde Ricoeur aprende la libertad concreta y universal: «Nous ne sommes libres que dans la mesure ou nous ne sommes pas entièrement libres (*Qu'est-ce que le personnalisme*, 26). Ici s'esquisse déjà le type de philosophie de l'existence que le personnalisme privilégie: sa liberté ne sera point gratuite mais nécessité comprise et responsabilité exercée. Cet aperçu sur 'la liberté sous conditions' tourne ici à une critique de l'esprit d'utopie que voudrait élaborer le schéma d'une société et les règles d'une action à partir de principes, sans jamais incorporer à cette recherche la lecture de l'événement, l'exégèse des forces historiques»⁶.

En este cuerpo a cuerpo con la historia y la vida, la existencia humana pierde su ingenuidad fácil y adquiere todo su valor al explicitar sus presupuestos y superar la prueba de la analítica del deseo freudiana, del inconsciente económico de Marx, la astucia del poder nietzscheano y la arqueología del sentido estructuralista: «Neither is the self intuited. The first truth, 'I think, I am', is empty unless it is mediated by representations which 'objectivize' it. Reflection must be concerned with the act of existing, but this act can only be grasped in signs cattered in the world»⁷.

A partir de las teorías del lenguaje de Heidegger, toda la obra va a cristalizar en torno a la libertad como horizonte de la comprensión y de la presencia humana: «Nous tenons ici le germe de la philosophie de Paul Ricoeur. Sur l'axe d'une philosophie de la volonté, *elle est dans toute son envergure une philosophie de la liberté*, une philosophie de l'action»⁸.

Buscar los caminos de la libertad, en la obra de Ricoeur, como dimensión fundamental del hombre en nuestro mundo es lo que nos proponemos en esta exposición de su filosofía.

En esta tarea nunca olvidamos que: «El filósofo nato del personalismo es Ricoeur, no sólo heredero, sino también creador de la filosofía de la persona, a la que aporta acentos nuevos: psicoanálisis, fenomenología, estructuralismo, filosofía del lenguaje, estudio de los símbolos, todo ello sin eclecticismo, antes al contrario con tanta fecundidad, que podríamos considerar su filosofía como una ontogénesis de la contemporánea que ninguna historia de las ideas puede olvidar»^{8a}.

En el fondo, el aparente eclecticismo de Ricoeur, responde a una importante demanda de Mounier; «La psychologie française ne sortira de son som-

6. *HV*, 148.

7. J. D. STEWART, «Paul Ricoeur's Phenomenology of Evil». *PhT*, 9 (1969) 578.

8. M. PHILIBERT, *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*. Paris 1971, 43. Subrayado mío.

8a. C. DÍAZ-M. MACEIRAS, *Introducción*, 10.

meil que le jour où elle se décidera à franchir le Rubicon qu'elle maintient entre le 'subjectif' et 'l'objectif'»⁹.

Como lo insinúa, de otro modo, Ricoeur: «L'empirisme est un discours en 'il y a'. Inversement la connaissance de la subjectivité ne se réduit pas plus à l'introspection que la psychologie empirique ne se réduit à la psychologie de comportement. Son essence est de respecter l'originalité du Cogito comme faisceau des actes intentionnels d'un sujet. Mais ce sujet c'est *moi et toi*»¹⁰. La reflexión no puede dejar al hombre convertido en un mero objeto: «En consecuencia, es menester completarlo y, después de haber considerado al hombre como un objeto, tratarlo como un sujeto; remontarse en él, más allá de todas las manifestaciones de la conciencia hasta la conciencia misma, en cuanto está en acto, para estudiar en ella —según la frase de Lachelier— 'la luz en su fuente'»¹¹.

Ello no debe hacer pensar que Ricoeur se queda en la reflexión abstracta. En esto sigue a Nabert frente a Lachelier. Igualmente supera, Ricoeur, a M. de Biran incapaz de categorizar teóricamente la acción. Así se acerca a Spinoza en la conciencia de que ambos métodos deben complementarse¹².

Para Ricoeur el idealismo de la transparencia del Cogito es un titanismo filosófico que se ignora y acaba en un existencialismo negro¹³. Por eso discrepa Ricoeur de Sartre mientras cita a Giraudoux como invitación a estar firmes en la claridad y pacientes en la obscuridad¹⁴, para conseguir borrar las falsas evidencias y llegar a la libertad¹⁵. Tal es la aventura del hombre, su libertad: «...puesto que la libertad es una categoría única respecto del mundo y la trascendencia. De la naturaleza el hombre está, en consecuencia, obligado a 'deducir' su ser libre (no individualista sino comunitariamente), evitando el deslize hacia el mundo de lo impersonal y anónimo, eludiendo su objetivación, manteniéndose siempre como sujeto»¹⁶.

Ese hombre libre es indudablemente el centro de la filosofía de Ricoeur como antropología filosófica que tiende a reconciliar la universalidad y la objetividad con la individualidad y la finitud. El hombre es así mediación espon-

9. M. MOUNIER, *Traité du caractère*. Paris 1947, 11. También C. DÍAZ-M. MACEIRAS, *Introducción*, 31.

10. *VI*, 14.

11. A. MARC, *Psychologie réflexive*. Trad. castellana de A. Puigcerver. Madrid 1965, II, 487-488.

12. J. NABERT, *Eléments*, Preface de P. Ricoeur, 9. Y *CI*, 212.

13. *VI*, 436, 438.

14. *VI*, 383-384.

15. *CI*, 241. F. D. VANSINA, «La problematique épocale chez P. Ricoeur et l'existentialisme». *RPhL*, 70 (1972). Con ayuda del método reflexivo e inspirado por J. Nabert, Ricoeur, espera encontrar «les requêtes immanentes de la liberté dans son aspiration à s'égeler a soi-même».

16. C. DÍAZ-M. MACEIRAS, *Introducción*, 241.

tánea y tensa entre la infinitud de su conocer o actuar y la finitud trabajosa de su existencia actual. Tal es la obra en construcción de la libertad ¹⁷. Ricoeur trata de sorprender al hombre en su originalidad previa a toda división sujeto-objeto, y no es independiente de esta orientación el tratamiento aplicado por Ricoeur a los hallazgos de Freud y Marx. Tal intención califica para siempre su propio camino. Su metodología no va a dividir sino a unir, por eso la acusación de eclecticismo evidencia por qué con la misma fuerza se opone a la totalización violenta ¹⁸. Así se crea un espacio abierto a la comunicación en la historia humana, que si es total, será el surgir de la verdad y la libertad ¹⁹.

Propone Ricoeur una reconciliación total por una restauración esperanzada del hombre, al recuperar pasado y relanzar el futuro desde el corazón de la libertad ²⁰. De este modo: «El que lee a Ricoeur puede experimentar que su obra discurre por los cauces de la mayor serenidad espiritual, aliada siempre con la más exigente radicalidad. Precisamente por estas características podrá significar una alternativa decisiva para muchos de los aludidos sistemas filosóficos o para el pensamiento en general: o la fidelidad al hombre integral o la muerte y la superación forzosa» ²¹.

1.2. *El punto de partida de la filosofía: atención y reflexión*

La atención a las cosas suscita el respeto y el reconocimiento de la diversidad propia. Por ello: «El interés de la obra de Ricoeur reside, a nuestro juicio, en que no sólo realiza una meditación integral sobre el hombre y el ser, sino que esboza ya los primeros principios y las teorías que justifican y dirigen aquella meditación. Y esto sin caer en ninguna pretendida sistematización filosófica» ²².

Con ese estudio fenomenológico de la atención, respetuosa por encima de las presiones del instinto del orden, comenzará la obra de Ricoeur ²³. Así se permite a la realidad presentarse con entera libertad, pues según el aforismo de Claudel, «tampoco lo peor es seguro»; de este modo, quedamos embarcados en una filosofía no constrictiva, desenrejada, con un campo abierto a la

17. S. HACKETT, «Philosophical objectivity and existential involvement in the methodology of Paul Ricoeur». *International Philosophical Quarterly*, 9 (1969), 1) 11-12. I. KANT, *Anweisung zur Menschen und Weltkenntniss*. Leipzig 1831, 7.

18. *HV*, 165.

19. *HV*, 32. R. VALLS PLANA, *Del yo al nosotros*. Lectura de la Fenomenología del espíritu. Barcelona 1971.

20. *HF*, 16.

21. M. SANTOS, «La 'Repetición' del mito». Introducción al pensamiento de Paul Ricoeur. *Stromata*, 27 (1971) 513.

22. M. SANTOS, *Ibidem*, 511.

23. M. PHILIBERT, *Paul Ricoeur*, 189.

poesía creativa²⁴. Los símbolos permanecen indicativos invitando a la reflexión. Está, según la tradición kantiana recibida por Ricoeur, recoge sus ofrecimientos y trata de establecer los presupuestos o condiciones de su posibilidad.

Pero a Ricoeur además del nivel estrictamente epistemológico le preocupan el apriori afectivo y práctico. Por ello es preciso ir más allá de las perspectivas particulares a la dimensión estructural, incluso si el pensador reconoce que la actividad práctica humana, no permite, en el mejor de los casos, sino una aproximación a la verdad definitiva, o la construcción de una arquitectónica móvil, o una organización dinámica. Así el antiguo poder infinito de la reflexión queda reducido a sus límites humanos. Tales límites se transforman en fronteras abiertas al incorporar a la reflexión, como una recuperación del hombre, la libertad teórica y práctica «theoretical and practical freedom which can reasonably be predicated of human existence»²⁵.

La reflexión no puede ser entonces pura abstracción, únicamente 'theorem', sino que ha de ser 'poiesis' (Llédo). Aquí Ricoeur recoge la herencia de Dilthey: La reflexión es ciega si no se mediatiza por las expresiones en las que la vida se objetiviza²⁶. Sólo entonces se alcanza la totalidad del hombre en las auténticas perspectivas de la libertad²⁷; pero se obliga a una dialéctica más allá de todo eclecticismo. La vida rompe el círculo encantado de la propia y exclusiva conciencia, y el privilegio de la reflexión solipsista. Tal es la tradición que atravesando a Kant y Husserl marcha junto a Merleau-Ponty, Nabert, Jaspers, Marcel, Heidegger y Mounier.

De este modo Ricoeur propugna una filosofía que escucha y respeta más allá de la alternativa sumisión-rebelión. Para ello se verá precisado a eliminar el imperialismo 'divino' involucrado en el formalismo de Kant y el espíritu del sistema hegeliano donde todo se arregla demasiado fácilmente para que no sea necesario ir a la sospecha de que el espíritu tan altamente proclamado sea algo más que «una passione mascherata»²⁸.

Para entonces, la reflexión o se queda petrificada en la inmediatez empírica o pierde todo contacto con la realidad y deviene un despotismo ilustrado de la conciencia, tanto más despótico cuanto más ilustrado. En ese caso, la reflexión y la conciencia pierden su fianza, aparecen como la reflexión segunda y enmascarada del deseo, y la filosofía se convierte en un disfraz de los intereses —también llamados tecnologías-dominantes.

24. J. D. STEWART, «Paul Ricoeur», *PhT*, 9 (1969) 132.

25. S. HACKETT, «Philosophical», *International Philosophical Quarterly*, 9 (1969) 30-31.

26. M. MACEIRAS, «Paul Ricoeur: Una ontología militante». *P*, 126 (1976) 132.

27. F. D. VANSINA, «La problématique», *RPhL*, 70 (1972) 619.

28. M. CRISTALDI, «La testimonianza delle maschere. Nota sulla critica ermeneutica di Paul Ricoeur». *AF*, 3 (1972) 77 y 84.

La consciencia deja de ser conocida para ser ella problemática, y es necesario iniciar una genealogía de la reflexión que lleva a una segunda revolución copernicana en la cual esa reflexión, descentrada por fin, sólo puede recuperarse auténticamente contrastada frente a sus actos y a sus obras ²⁹ con diversas perspectivas. Tal es el sentido del reencuentro de las distintas filosofías y los divergentes procesos de praxis. No se trata de un diálogo de muertos, ni de sublimar las contradicciones, sino de rehacer al hombre por una filosofía vivida como comunicación total con las realidades.

Pero el primer paso para reconstruir es no incurrir en mutilaciones por un método impuesto a la fuerza, por esto no nos parece del todo exacta la acusación del P. Thuillier al 'método reflexivo' de reservarse el derecho de aceptar todas las interpretaciones que quiera ³⁰. Más bien se diría que: «La aventura que es el hombre nos aparece con frecuencia *bajo las formas* más insospechadas y —por encima de todas ellas— la labor indispensable es hacer que él sea cada vez más libre, más 'por sí', puesto que la libertad es una categoría única respecto al mundo y la trascendencia» ³¹.

Y ello porque como bien ha visto G. Gusdorf: «Or la liberté n'est pas un objet, que l'on pourrait s'approprier une fois pour toutes, de telle sorte qu'il serait inutile d'y repenser par la suite» ³². Pues la libertad no es un atributo que deje al hombre tan determinado o indeterminado como el ser bípedo, mamífero o no pescado.

La libertad es la llamada humana que inicia un compromiso de realización y precisa investigar sus condiciones de posibilidad y desarrollo sin darlo por evidente: «Yet Ricoeur is basically critical of Hegel's actual performance in carrying out his phenomenological analysis: he rejects Hegel's ideal of pure *self-reflection* as an adequate basis for *total* understanding of man's being and he insists that *the self* is not immediately apprehended as a starting for thought but is only apprehended progressively in its acts and operations as correlated with the world that the self confronts» ³³.

Ricoeur se niega a empalarse en los cuernos del dualismo que establece el abismo entre la objetividad válida universalmente y la subjetividad como pura reflexión, pues auto-conciencia y mundo sólo puede entenderse como correlación mediada por el propio cuerpo. La reflexión pura no es por sí misma evidente ni puede tomarse como punto de partida de la filosofía. No es algo claro

29. E. RENZI, «Freud e Ricoeur». *Aut, Aut*, 98 (1967) 14.

30. P. THUILLIER, *Socrate fonctionnaire*, 183.

31. C. DÍAZ-M. MACEIRAS, *Introducción*, 241. Subrayado mío.

32. G. GUSDORF, *Signification Humaine de la Liberté*. Paris, 1962, 263.

33. S. HACKETT, «Philosophical», *International Philosophical Quarterly*, 9 (1969) 13. Subrayado mío.

sino vago, necesitado de ser probado en actos, instituciones y realizaciones³⁴; el hombre no *es una esencia clara* y distinta sino *como una esencia* en trance de clarificación y realización. Tal es la confusión de la filosofía intelectualista.

El problema de la condición humana, del hombre concreto, apunta hacia algo común, pero de naturaleza única, un universal concreto: «Seule la philosophie de la *liberté concrète*, de l'individu en situation, permet de le poser correctement...»³⁵. Es preciso repensar la objetividad en la libertad por un proceso de restauración. El verdadero método reflexivo no es solamente descripción sino *reapropiación*: «La philosophie réflexive peut dire 'qu'elle s'annexe la pensée symbolique et les relations multiples entre les intentions significatrices et les modes signifiants': elle vise à faire coïncider ultimement la compréhension de soi, sur la base du 'texte que ces actions ont constitué' (*Eléments pour une Éyhiqque*, 3) avec «une régénération de son être» (Ibid.)»³⁶.

Este método inclusivo del apriori y el aposteriori, empírico, se aleja de la exclusividad epistemológica de la lectura de Kant y se acerca a Spinoza por una reflexión de la praxis; deja atrás a Lachelier y evita el irracionalismo de M. de Biran.

De este modo, se revalidan simultáneamente la teoría y la praxis, se construye una auténtica filosofía, porque: «Fundamentar filosóficamente es construir y mostrar la relación de toda representación teórica y de toda actividad práctica con el campo de las razones fundamentales a las cuales la filosofía tiene acceso en su avance y su representación»³⁷. En otro caso, la objetividad carece de sentido y el sentido pierde a su vez los objetos, se mueve en el vacío.

Si bien es verdad que «Sólo la teoría decide acerca de lo que se puede observar»³⁸ y que como ha dicho G. Canguilhem «le fait scientifique c'est ce que la science fait en se faisant»³⁹, no lo es menos que la realidad ofrece a la codificación su propia resistencia, su particular especificidad frente a la «inteligencia asimilante»⁴⁰. La peligrosidad de tal inteligencia ha sido certeramente señalada por Foucault: «Superficialmente, podría decirse que el conocimiento del hombre, a diferencia de las ciencias de la naturaleza, está siempre ligado, aun en su forma más indecisa, a la ética o a la política; más fundamentalmen-

34. S. HACKETT, *Ibidem*, 15.

35. *KE*, 341 y 342. Subrayado mío.

36. J. NABERT, *Eléments*, 13. Subrayado mío.

37. M. GODELIER, *Rationalité et irrationalité en économie*. Trad. castellana de N. Blanc, S. XXI Mexico, 1974^{4a}, 115.

38. Aseveración de Einstein citada por P. LAIN ENTRALGO, «La praxis marxista». II, *Gaceta Ilustrada*, 1083 (1977) 19. Para un desarrollo más científico pueden verse: T. Kuhn, Feyera-bend y K. Popper.

39. Citado por *HV*, 25.

40. *HV*, 30.

te, el pensamiento moderno avanza en esta dirección en la que el Otro del hombre debe convertirse en el Mismo que él»⁴¹.

La resistencia de la praxis humana se encamina a la transformación y por fin a la victoria de una «buena subjetividad sobre una mala subjetividad», la subjetividad abierta a lo inesperado, a lo distinto, a lo otro⁴². Así es como por mí mismo, y más allá de mí mismo compruebo «*l'être homme*»⁴³. El cuerpo propio es la primera forma de resistencia al proceso asimilante, frente a la idealización y contra la cosificación. Pues la subjetividad humana es simultáneamente 'interna' y 'externa'⁴⁴ sin ruptura posible, a menos que deje de serlo, porque: «Le corps comme corps d'un sujet et le corps comme objet empirique ne coincident pas»⁴⁵.

Como consecuencia, el campo de la libertad no se encuentra ni en el dominio de la cosificación ni en una desencarnación ideal⁴⁶. En esta situación Ricoeur va a trasgredir a Descartes: «Toute notre analyse tendre au contraire (de Descartes) à montrer les liens de la conscience au et non l'insularité d'une conscience qui se retire en elle-même»⁴⁷. Entonces la reflexión tematiza una afirmación práxica pre-reflexiva, militante (agissante) y no espectacular⁴⁸.

Ahora, la atención, esclava por los intereses, la sistematización, y la asociación rígida, se vuelve atención libre. Atender es liberar lo atendido, por eso la mayor receptividad es la mayor actividad, lo opuesto a la fascinación y el determinismo. La atención clarifica la encarnación, la confusión corpórea y la afectividad⁴⁹. Como escribía León Felipe: «Cuando el hombre doméstico, egoísta y tramposo, degradará el mundo y todo lo rebaja, *cuando las cosas no son lo que deben ser, lo que pueden ser, el mecanismo metafórico del poeta es el primer revolucionario*. Y antes denuncia nuestras miserias el poeta que el moralista»⁵⁰.

Por otra parte, de este modo es posible recibir la vida misma de lo involuntario en *el corazón de la libertad* y descubrir que la *reflexión* abstracta es segunda con respecto a la ingenuidad primordial de la libertad, que no es la eterna indiferencia de poder elegir, pues ésta, según Nietzsche, es la enfermedad del ser que lo corrompe al arrancarlo a la praxis⁵¹.

41.. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*. Trad. castellana de E. C. Frost. México 1971^{3a}, 319. Cfr. a nivel ético: X. RUBERT DE VENTOS, *Moral y nueva cultura*. Madrid, 1971.

42. *HV*, 33.

43. *HV*, 36.

44. *VI*, 14. J. LLOVET, *Por una estética egoísta*. Esquizosemia. Barcelona 1978.

45. *VI*, 15.

46. *VI*, 16 y 19.

47. *VI*, 42.

48. *VI*, 58 y 59.

49. *VI*, 148, 149 y 178.

50. Citado por S. GENOVES, *El mono inquisitivo*. Barcelona 1973, 131.

51. *VI*, 179, 180.

La atención nos mantiene despiertos, abiertos al mundo de un modo personalizado y desprendido, universal y concreto. La vida es un involuntario absoluto que me da el existir como consciencia, y un voluntario relativo que me pide mi decisión y mi esfuerzo ⁵². En el corazón de la libertad el discurso lineal representa la causalidad total determinada mientras que la atención reflexiva presenta la discontinuidad ⁵³.

La antropología filosófica procede de la elucidación de la realidad global a partir de la totalidad dada pre-filosóficamente y comprendida, en cierto modo, antes que reflexionada: «Nous sommes ainsi conduits plus près d'une hypothèse de travail articulée par cette idée d'une différence de potentiel entre une précompréhension non philosophique et un commencement méthodique de l'éclaircissement» ⁵⁴.

Esta comprensión ocurre dentro de una cultura y una consciencia, por eso es preciso romper el círculo encantado de la reflexión primera y la comprensión inmediata, hacia la profundización de la simbólica. Esta lleva en sí la revolución copernicana porque coloca lo particular en la totalidad. Así, el hombre debe elaborar estructuras de reflexión pero sobre todo estructuras de existencia, en tanto que la existencia es el ser del hombre ⁵⁵. Desde la situación se va a la racionalidad de sus fundamentos.

Así una filosofía reflexiva es lo contrario de una filosofía inmediata, el hombre debe recuperarse en sus obras; por tanto, debe contar con todos los resultados, presupuestos y métodos de las ciencias que intentan descifrar los signos del hombre. Con Fichte y Nabert puede decirse que, la reflexión es menos una justificación de la ciencia y del deber que una reapropiación de nuestro esfuerzo por existir ⁵⁶. Con ello se continúa también un tema fundamental de Spinoza.

La reflexión abstracta toma carne en la realidad vital como oyente de la palabra, atenta a todo signo de la totalidad vital; así su ingenuidad primera se vuelve docta. La resistencia de la realidad impide a la reflexión cerrarse sobre sí misma, y al perderse se recupera. Su morir indica una ontología; al desplegar una arqueología y una teleología reconcilia las interpretaciones discordantes ⁵⁷.

52. *VI*, 394.

53. *HF*, 16.

54. *HF*, 24.

55. *SM*, 332.

56. *DI*, 52, 54. Y *CI*, 21: «La réflexion est une intuition aveugle si elle n'est point médiatisée par ce que Dilthey appelait les expressions dans lesquelles la vie s'objective. Pour employer une autre langage, celui de Jean Nabert, la réflexion ne saurait être que l'appropriation de notre acte d'exister, par le moyen d'une critique appliqué aux oeuvres et aux actes qui sont les signes de cet acte d'exister».

57. *CI*, 27: «Dans la dialectique de l'archéologie, de la téléologie et de l'eschatologie, une

La reflexión concreta es descentración de la consciencia tanto por el lado arqueológico como por lo teleológico. Establece la relación entre lo que Freud llama inconsciente y Hegel *espíritu*, entre regresión y prógresión, entre destino e historia. Ricoeur se detiene en el umbral de las interpretaciones pero en la idea de que sin la dialéctica arqueología-teología no hay solución sino componendas ⁵⁸. Se afirma una ontología militante y quebrada frente al totalitarismo.

La libertad lo es en precario; el hombre, más que ser libre en su esencia abstracta, implica un proceso de liberación para construirse como tal. Es necesaria una solidaridad complementaria entre conocimiento verdadero y acción libre, para superar tanto la antinomia kantiana entre libertad noumenal y causalidad empírica, como la oposición bergsoniana entre la 'durée' y el 'moi superficiel', a fin de que la filosofía deje de oscilar entre una *libertad exiliada*, y una explicación empírica fiel únicamente a la ley de la representación ⁵⁹.

Se precisa una reconciliación para evitar que la división entre conocimiento y acción penetre en la consciencia como capacidad para ponerse por una parte y producción laboriosa por otra; de ahí se seguirá una complementariedad entre libertad y normas como lo intenta Nabert ⁶⁰; de paso se evita el dualismo sujeto-objeto, subjetividad-universalización, o la idealización solipista, para llegar a la naturaleza del hombre de modo parecido a como en Spinoza se van perdiendo las falsas evidencias del libre albedrío y se llega a la libertad. Tal es la tarea de una filosofía reflexiva futura, la reflexión crítica total, superadas las formas patológicas de subjetivismo, por la contrastación de la reflexión con la hermenéutica ⁶¹.

Con una arqueología del sujeto, el pensamiento reflexivo se integra al discurso de su propia arqueología, y así deviene reflexión concreta. Con la teleología, el resultado del análisis arqueológico busca su horizonte de comprensión total. En esta dialéctica la reflexión supera abstracción y se hace concreta, es decir, completa. Tarea difícil pero necesaria para que el pensamiento alcance la realidad, lo concreto. Simultáneamente se levanta la caución que la epistemología kantiana impone a la praxis; maleándola. También para el maestro Gadamer la hermenéutica es algo más que epistemología: «Se ha dicho que la hermenéutica se orienta sólo al entendimiento y al acuerdo (*Ein-*

structure ontologique s'annonce, susceptible de rassembler les interprétations discordantes au plan linguistique». *CI* 28; «C'est en développant une archéologie, une téléologie, et une eschatologie que la réflexion se supprime elle-même comme réflexion».

58. *CI*, 175, 177.

59. *CI*, 214, 216.

60. *CI*, 216, 217 y *DI*, 334, 335.

61. *CI*, 241, 292.

verständnis) y que por eso infravalora la función crítica que nuestra razón ha de asumir en el contexto social. Pienso que esto es falso. Todo proceso de entendimiento (*Verständigung*) sobre algo implica una comprobación crítica, y no hay mejor crítico de los propios prejuicios que la discusión (*Auseinandersetzung*) sobre problemas reales que se lleve a cabo con espíritu objetivo (e.d. de objetividad). La hermenéutica enseña precisamente que todo crítico resulta criticado en el proceso vital del acontecimiento o realización dialógica en el que descansa y se funda todo discurso (*Rede*)»⁶².

Tal es el paso de una libertad cartesiana a otra de tipo spinozista, con una liberación de las naturalezas, sin moralismos, a través de la realidad misma que reconcilia el eros y el deseo⁶³.

1.3. *La remodelación —aceptación y superación— de la Fenomenología*

El método fenomenológico también pretende superar una ingenuidad; el sentido común de «lo natural es»...⁶⁴. Ricoeur ha aprendido este camino de Husserl y Jaspers para rehacer al hombre más allá de las ideas y de las cosas, según el talante existencialista que, tras asumir el pasado, erosiona la oposición libertad-objetividad⁶⁵. El existencialismo sería precisamente la reacción de la filosofía del hombre a la filosofía de las ideas y de las cosas. El personalismo de Ricoeur se siente familiar de muchos temas existencialistas⁶⁶ y el diálogo socrático. Frente a las crispaciones de la consciencia intelectualista se busca al hombre.

De entrada, una subjetividad común funda la homogeneidad de las estructuras voluntarias e involuntarias del hombre. El *cogito* padece y reina por el cuerpo como fuente de motivos, necesidades y poderes⁶⁷. En la aproximación fenomenológica la libertad supera la objetividad mostrenca, pero sin desencarnarse. Para ello acoge la espontaneidad nutricia como fuerza que rompe el círculo encantado del *moi*, a fin de construir una objetividad superior

62. Declaraciones de Gadamer a A. ORTIZ OSES, *Mundo, hombre y lenguaje crítico*. Salamanca 1975, 10-11.

63. P. RICOEUR, «Démystifier l'accusation». *AF* (Demitizzazione e morale) (1965) 73 y 74.

64. E. HUSSERL, *Idées directrices pour une Phénoménologie*. Traduction et notes par Paul Ricoeur. Paris 1950. E. FINK, «Philosophie als Ueberwindung der 'Naivität'. *Nähe und Distanz*. Phaenomenologische Vortraege und Aufsätze. Muenchen 1976, 98-126.

65. P. RICOEUR, *KE*, 339 y 349: «On peut se demander pourtant si le génie de la philosophie existentielle n'est pas d'élaborer une nouvelle logique qui engloberait celle de l'Ecole, celle de Kant et celle de Hegel, et donnerait droit de cité, sur le terrain même de l'objectivité, aux structures paradoxales de l'énoncé dont Kierkegaard a pressentie la fécondité. Peut-être que cet effort impliquerait que l'on portât un intérêt spécifique aux contenus de l'affirmation et à ses critères propres et remettrait en question le postulat qui oppose liberté et objectivité». Subrayado mío.

66. *HV*, 157, 158.

67. *VI*, 13.

por una dialéctica entre lo voluntario y lo involuntario. Es la *participación activa* en la *propia encarnación como misterio* donde la pura descripción husserliana queda superada según el método de G. Marcel: la eclosión del pensamiento por el objeto transforma la objetividad-corporal en existencia ⁶⁸.

Mientras la fenomenología husserliana no escapó nunca al peligro encubierto de una desencarnación idealizada, y así mantiene disimuladamente la convicción de envolver la conciencia en sí misma con una pérdida solapada del ser, por el contrario: «Participer au mystère de l'existence incarnée c'est adopter le rythme intérieur d'un drame» ⁶⁹. Más allá del mero entendimiento la vida es *polémica*, lucha, militancia.

Solamente así es posible la reconciliación lúcida con el mundo por la restauración del hombre desde el pacto originario entre la conciencia y la corporalidad. Queda así abierta la esperanza de afrontar el conflicto *libertad-necesidad inexorable*, aunque, por el momento, en precario, con una ontología paradójica que recoge *el hiatus* entre el *método descriptivo* puro y la *poética de la libertad* como sintomatología de la ruptura entre cuanto es y domina frente a lo posible y ahora marginado por la mala fe violenta del sistema revestido de Ego trascendental. La libertad comienza por la deconstrucción de esta aparente *inocencia* ⁷⁰, al lanzar un nuevo proyecto. Ricoeur intentará la nueva alternativa a partir del *Lebenswelt* husserliano, consciente de que su apuesta hará saltar por los aires precisamente la fenomenología ingenua. Aquí se trata de «dépassez une eidétique trop claire, jusqu'à élaborer des 'index' du mystère de l'incarnation» ⁷¹. Es una labor y un esfuerzo en la línea de Spinoza, no de una vana teoría, por el que toda realidad reivindica su valor total y la propia virtud «desde la alienación a la libertad» ⁷². Ahora bien, en este «déploiement de l'effort» no se trata ni de una *fuera superorgánica* ni del dominio del cuerpo-objeto ⁷³.

La teoría gestalista, vgr., Koffka, no soluciona el problema porque conserva la descripción fenomenológica, en un sistema que la revienta ⁷⁴. Ricoeur quiere ir más allá, hasta la espontaneidad de lo involuntario, aunque éste lo recibamos en un «savoir-faire preformé» por el cual el hombre hace lo que

68. VI, 17, 18.

69. VI, 20 y 19.

70. VI, 33-35.

71. VI, 204.

72. VI, 205. Cfr. B. SPINOZA, *Ethica ordine Geomethrico Demonstrata*. Trad. castellana de A. Rodríguez Bachiuller. Madrid 1963^{3a}, 299: «El deseo es la esencia misma del hombre (Def. 1 de las Afecciones) es decir (Prop. 7, p. III): un esfuerzo por medio del cual trata el hombre de perseverar en su ser». *DI*, 53.

73. VI, 205, 206.

74. VI, 209.

quiere, es libre, pero a partir de un saber hacer espontáneo involuntario ⁷⁵. Entonces, incluso el instinto más que determinismo es parlamento decisivo que regula el efecto más que producirlo, y supone de algún modo un sentido, incluso si éste es más bien arqueológico o implicativo de un talante ⁷⁶.

De paso, se rechaza también un idealismo que reduce la corporalidad a un mero órgano de la conciencia ⁷⁷. No basta evitar el irracionalismo, es preciso además no separar la significación de su mundo ⁷⁸. El significado, expresado en un lenguaje, habita de algún modo previamente la realidad y por eso el símbolo 'dona lo que dice' ⁷⁹, y para descubrirlo hay 'un saber laborioso' que llega a las profundidades de la conciencia inmediata y las hiere en sus ilusiones de evidencia ingenua ⁸⁰. En este mismo combate queda tocada la fenomenología.

La fenomenología primera está más próxima a Descartes, mientras que la 'nueva problemática de la libertad' se acerca más al psicoanálisis y a Spinoza ⁸¹. La praxis analítica se distingue de «todos los equivalentes fenomenológicos imaginables» ⁸² y señala con el dedo la arqueología que no alcanza el análisis fenomenológico ⁸³. No cabe ya hacerse ilusiones. En esta 'antropología concreta' se pone en cuestión el estatuto de la representación cosificada para sumergirla en la vida y el esfuerzo ⁸⁴: Comprender no es ya un modo de conocimiento, sino un modo de ser de quien comprende ⁸⁵. Husserl destruye la dualidad sujeto-objeto con la *Lebenswelt*, y el objetivismo científico y psicologista con su escrito *Krisis*. El primer Husserl acaba en el idealismo, el segundo en la vida: antes del sujeto de la teoría del conocimiento hay la vida en acción ⁸⁶. Por eso mismo la *translaboración* freudiana no puede reducirse a una simple toma de conciencia fenomenológica.

Para Ricoeur, psicoanálisis y estructuralismo coinciden en su ataque a una filosofía del sujeto, y en particular a la fenomenología de Husserl ⁸⁷. Con una serenidad implacable nuestro autor va más allá de Merleau-Ponty al aceptar 'la etapa de la ciencia objetiva de los signos' y el sistema autónomo de la

75. VI, 218-219, 226.

76. VI, 227, 229.

77. VI, 259.

78. J. NABERT, *Eléments*, 12.

79. DI, 39, 40.

80. DI, 368.

81. DI, 380-381.

82. DI, 402.

83. DI, 406, y nota 99 de la misma página.

84. DI, 442.

85. CI, 11.

86. CI, 13.

87. CI, 242, 246.

'langue'; algo más que una simple mediación, para no recaer en la vieja psicología del 'habitus' ⁸⁸. Se trata de una verdadera descentración de la conciencia por el 'desafío semiológico' de los sistemas taxonómicos ⁸⁹. Sólo de este modo es posible intentar posteriormente la convergencia o el paso entre 'semiología' y 'semántica' en un verdadero discurso ⁹⁰.

El privilegio concedido a la conciencia en la reducción idealista es para el estructuralismo «le préjugé absolu de la phénoménologie. Avec cette antinomie, la crise de la philosophie du sujet atteint son point extrême» ⁹¹. Sometida a este juicio de signos por Ricoeur, la reducción deja de ser una operación fantástica y aparece de nuevo, por la 'función simbólica' como la posibilidad 'trascendental del lenguaje' por la que el hombre deja de ser una naturaleza cualquiera entre otras, para llegar a lo real por medio de los signos ⁹². Es el nacimiento de la conciencia como diferencia de la Naturaleza, no necesariamente como una egología según demostró ya Sartre ⁹³. La teoría husserliana del sentido es insuficiente y una «abstracción metafísica» ⁹⁴.

Para Ricoeur, la historia de la cultura es la gran «matriz de los signos», mucho más que la «consciencia individual» ⁹⁵. Por eso, se enlaza la ruta de la fenomenología del espíritu de Hegel con el análisis freudiano «enraizado en la vida y el deseo»; la fenomenología debe complementarse con una económica y hermenéutica ⁹⁶, porque contrariamente a la búsqueda cartesiana y husserliana de una primera verdad, la filosofía parte siempre de un medio humano y un lenguaje concreto dados ⁹⁷. No basta entonces utilizar la conciencia directa husserliana y el discurso especulativo, es preciso echar mano de la suspicacia nietzscheana iniciada en el dinamismo de la vida ⁹⁸.

El método se mueve ahora en espiral con diferentes niveles y desarrollos. La nueva hermenéutica de Ricoeur no destruye la fenomenología en cuanto tal, sino su interpretación idealista en el primer Husserl, el abuso de la intui-

88. *CI*, 244, 245, 247, 248.

89. *CI*, 247, 249.

90. *CI*, 248, 250, 251.

91. *CI*, 253.

92. *CI*, 354. Y A. PINTOR RAMÓS, «Paul Ricoeur y el estructuralismo». *P*, 122 (1975) 86, 102.

93. J. P. SARTRE, *La transcendance de l'ego*. Paris 1972. *CI*, 255-256. Y D. NATAL, «Contribución al problema de la libertad en Sartre. A propósito de 'Lès mouches'». *Estudio Agustiniáno*, 12 (1977) 579-580.

94. *CI*, 392.

95. *CI*, 463.

96. *CI*, 464, 486.

97. P. RICOEUR, «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique». *AF*, 1-2 (1961) 51-51.

98. *MV*, 356-357.

ción y lo subjetivo, la escisión del sentido y la cosa, etc...; pero fenomenología y hermenéutica se presuponen mutuamente superado el momento idealista ⁹⁹.

La libertad implica ahora voluntad y «no-voluntad», con una transformación cualitativa de la metodología reflexiva: Fundar la consciencia es *restaurarla* ¹⁰⁰. El método de Husserl, según Ricoeur, es solamente significativo mientras se aplica a objetos que son meras representaciones ¹⁰¹. Por eso Ricoeur entra, con el rigor de Husserl, en el componente kierkegaardiano de Jaspers y en la filosofía de la corporalidad de Marcel que se dirige a las personas después de las cosas, con su profundidad antropológica irreductible, donde la *libertad* revela la existencia ¹⁰².

Así, a través de Merleau-Ponty y de Waelhens, la fenomenología se acerca al análisis freudiano remodelado por Ricoeur según una labor de praxis, y la consciencia husserliana se pone ante la limitación humana sin abandonarla a la irracionalidad ¹⁰³. Como nos dirá M. Maceiras: «Su método (de Ricoeur) es noético-noemático, y en él el análisis noemático nos lleva a la comprensión de la nóesis» ¹⁰⁴. La fenomenología se ve aquí animada y apoyada por una filosofía del lenguaje y, en definitiva, de los signos ¹⁰⁵.

Al principio, Ricoeur no se había introducido totalmente en las posibilidades y dimensiones del conflicto, en la fenomenología del lenguaje y las diversas hermenéuticas ¹⁰⁶. Ricoeur va a mantener la intencionalidad como *telos*, pero no de un modo fácil, sino con la inclusión de una vuelta al origen (*Ursprung*): «The language toward which he has worked back in his *Rückfrage* is that of experience, the language of symbolic expressions» ¹⁰⁷. Así se anuncia ya una *arqueología* y una *teleología*.

El acceso al hombre es en gran parte indirecto, y solamente una verdadera hermenéutica puede conseguir un auténtico desvelarse de la realidad. Entonces el ‘conflicto de las interpretaciones’ se convierte en desencubrimiento de los diferentes aspectos de la realidad por una reducción sin ilusiones ¹⁰⁸. De

99. P. RICOEUR, «Phénoménologie et herméneutique». *PhF*, 1 (1975) 31, 32, 33-36 y 75.

100. P. RICOEUR, «From existentialism to the philosophy of language». *Criterion*, 10 (1971) 153; M. SANTOS, «La ‘Repetición’». *Stromata*, 27 (1971) 510, 512. J. D. STEWART, «Paul Ricoeur», *PhT*, 4/4 (1968) 227.

101. J. D. STEWART, *Ibidem*, 230.

102. J. D. STEWART, *Ibidem*, 231-233.

103. E. RENZI, «Freud e Ricoeur». *Aut. Aut.*, 98 (1967) 38, 41-43, 45-46. S. HACKETT, «Philosophical», *International Philosophical Quarterly*, 9 (1969) 14, 38.

104. C. DÍAZ-M. MACEIRAS, *Introducción*, 150.

105. J. D. STEWART, «Paul Ricoeur», *PhT*, 9 (1969) 582-583.

106. P. BOURGEOIS, «Hermeneutics of symbols and philosophical reflection: Paul Ricoeur», *PhT*, 15 (1971) 232.

107. P. BOURGEOIS, *Ibidem*, 234.

108. P. BOURGEOIS, *Ibidem*, 235.

una fenomenología *unívoca* se pasa a otra multidimensional. Se trata de saber cómo una filosofía reflexiva puede alimentarse en la fuente de la simbólica y devenir hermenéutica ¹⁰⁹. Se establece una dialéctica entre semántica y reflexión que mira a la existencia y a la ontología.

1.4. *Ontología inacabada: Militante y rota*

Los símbolos invitan a preguntar por el ser del hombre y su posición en el horizonte total de la existencia humana ¹¹⁰. La filosofía no es ya solamente forma de pensar, sino presencia de ser autocomprendida en sus estructuras dinámicas. Las diversas perspectivas del pensar reflejan las riquezas de la experiencia vivida.

Una ontología se hace comprensible únicamente como reconciliación no fácilmente alcanzada ni violentada por el espíritu de sistema. La esperanza de la convergencia militante no anula la contradicción concreta ¹¹¹. Para Ricoeur, la ontología es siempre una tierra prometida, no un dominio definitivamente conquistado. La metafísica queda solamente indicada al final de la peregrinación filosófica, no definitivamente establecida y poseída ¹¹².

El hombre es precisamente ese luchador que 'agoniza', en el sentido unamuniano, entre su deseo de realización total y sus propias limitaciones. Ricoeur no lo librerá de esta 'agonía' con la entrega de su vida a un sistema, a pesar de las extrañezas de S.C. Hackett ¹¹³. Ricoeur no desea ontologizar la falta ni la trascendencia, sino esbozar la arquitectura del proceso de liberación ¹¹⁴. La ontologización de la falta por Jaspers hace que Ricoeur se vuelva hacia Marcel para buscar una ontología de la reconstrucción, la reconciliación y la esperanza.

La «ontología militante» apunta a una existencia dialéctica entre las realidades condicionantes y sus posibilidades creativas ¹¹⁵. Se supera así uno de los defectos fundamentales del primer Husserl: su incapacidad para reconocer conceptos limitantes al enfatizar la validez ontológica del objeto en la conciencia con olvido de la crítica kantiana por un lado y la eliminación por otro del valor ontológico del mundo, sea el que sea ¹¹⁶. Su ontología es un *cogito* sin

109. P. BOURGEOIS, *Ibidem*, 239-241.

110. J. D. STEWART, «Paul Ricoeur», *PhT*, 9 (1969) 576.

111. J. D. STEWART, *Ibidem*, 587.

112. P. BOURGEOIS, «Hermeneutics», *PhT*, 4/4 (1971) 232.

113. S. HACKETT, «Philosophical», *International Philosophical Quarterly*, 9 (1969), 1) 37-39.

114. F. D. VANSINA, «La problématique», *RPhL*, 70 (1972) 594-596.

115. M. MACEIRAS, «Paul Ricoeur», *P*, 126 (1976) 114-5.

116. J. D. STEWART, «Paul Ricoeur», *PhT*, 12 (1968) 228.

res cogitans; según Ricoeur carece de exterioridad verificante ¹¹⁷, y así se aparta de la historia, del mundo y del otro ¹¹⁸.

La nueva *ontología* es la *libertad* ¹¹⁹ en la existencia histórica. El símbolo, aquí funciona como indicador de tal ontología del ser del hombre en el corazón del ser ¹²⁰. Entonces la hermenéutica es una «ontología indirecta». Y la restauración del sentido una filosofía de la ilusión al estilo nietzscheano. En este contexto es exacto lo que P. Thuillier cree un reproche: La verdad está muy lejos, detrás y delante de nosotros, muy alta por encima de nosotros ¹²¹.

Simultáneamente Ricoeur 'cuestiona seriamente' el poderoso reduccionismo de la sistemática hegeliana por su falta de respeto a la oposición. La universalidad hegeliana, escamotea la finitud humana ¹²². El análisis hegeliano del hombre es insuficiente, prescinde de la concreción y trasforma la libertad en un demiurgo absoluto implacable e inverificable. El proceso de personalización se vuelve imposible y la libertad incorrecta. Lo universal se aleja de lo concreto y termina por eliminarlo.

Por el contrario, según Ricoeur, la singularidad del individuo se encuentra en una acción total de sí sobre sí: la libertad abierta a toda realidad ¹²³. Por esta apertura la doctrina de las cifras de Jaspers se aproxima al *misterio ontológico* de Marcel y salva la libertad humana de la destrucción ¹²⁴. La libertad concreta, el ser en el mundo y el trascenderse al mundo es esta misma libertad.

La libertad no debe convertirse en una reificación ontológica ni destruir la inefabilidad de su ser en una trascendencia objetivista. Ella es también una cifra ¹²⁵. Sólo así es posible articular vitalmente la ruptura a la energía, la finitud al ser, el «*Abgrund* du néant au *Grund* de la transcendance» ¹²⁶, y organizar la *restauración* permanente del ser sin caer en el sistema de la Naturaleza o de la trascendencia, pues la libertad es simultáneamente presencia y ausencia reconciliada al mundo ¹²⁷, donde el conflicto naturaleza-libertad activado creativamente inicia de sentido la libertad ¹²⁸. Esta, desde la situación, va al encuentro de su ser y vive por él ¹²⁹.

117. J. D. STEWART, *Ibidem*, 229.

118. J. D. STEWART, *Ibidem*, 230.

119. J. D. STEWART, *Ibidem*, 232-234.

120. *SM*, 331.

121. P. THUILLIER, *Socrate fonctionnaire*, 113.

122. S. HACKETT, «Philosophical», *International Philosophical Quarterly*, 9 (1969) 1) notas 17 y 13.

123. - *KE*, 343.

124. *KE*, 359, 361.

125. *KE*, 362, 384-385.

126. *KE*, 370.

127. *KE*, 387-388.

128. *KE*, 393.

129. *HV*, 55.

La verdad, entonces, deja de ser un enunciado para transformarse en el medio histórico y *polémico* de comunicación ¹³⁰. Nadie tiene el saber absoluto ni capta todo el ser. Por eso: «Ce qui importe, c'est alors de retrouver les implications ontologiques des 'actes originaux' para lesquels le moi s'ouvre à l'autre, passe du souci de soi à la disponibilité, de l'avarice au don» ¹³¹. En este sentido la indisponibilidad es lo que convierte al hombre en mero objeto y «la libertad humana es la dimensión de disponibilidad que el sujeto hombre tiene de sí mismo» ¹³².

En todo caso, la libertad humana es 'situada' desde su limitación y expresada en unas significaciones de praxis con una reflexión crítica y ontológica, en tensión, con una herencia filosófica «vers l'horizon de totalité de l'existence humaine que j'appelle monde ou être» ¹³³. El progreso de una 'antropología filosófica' se hace siempre al dilucidar esta totalidad.

El camino de la libertad es desde el fondo de la *situación* hacia el horizonte de totalidad. Este proceso tiene el ritmo de un *drama*, con una «ontología paradójica», hacia una «ontología reconciliada» ¹³⁴. Si el drama ontológico se convierte prematuramente en representación, desemboca en el fariseísmo ¹³⁵ o en ontologización de la ruptura-falta con una liquidación total de la libertad, cuando en realidad «el ser de la libertad no es limitativo, sino en cuanto es constitutivo» de modo que «la cautividad y la liberación de la libertad son un sólo y mismo drama» ¹³⁶. Y en definitiva: «L'achèvement de l'ontologie ne peut pas ne pas être une libération» ¹³⁷.

La comprensión exacta de la libertad concreta colabora más de lo que parece a disolver el fantoma del Ego trascendental y el espíritu de sistema ¹³⁸. La vida y la corporalidad resisten tenazmente contra este 'genio maligno', le obligan a una mayor atención hasta llevarle a una «Poética de la libertad» arriesgada, encarcelada y oscura, desde la espontaneidad corporal. La danza es la imagen de esta libertad ¹³⁹.

La ontología es siempre síntesis de sentido y presencia. No se trata sólo de una patética. Hay algo más, y en esto, si se puede hablar así, se supera a Sartre

130. *HV*, 59.

131. *HV*, 161. J. M^a., ORTEGA RUIZ, «Paul Ricoeur: Hermenéutica y ontología». *Anthropologica*, 1 (1973) 137-149. Subrayado mío.

132. R. FLÓREZ, *Libertad y liberación*. Valladolid 1975, 61.

133. *HV*, 226, 163. Subrayado mío.

134. *VI*, 21, 22.

135. *VI*, 25.

136. *VI*, 30, 32.

137. *VI*, 32.

138. *VI*, 35.

139. *VI*, 456.

y al primer Heidegger. Se intenta sobrepasar la patética, primera parte de toda antropología filosófica, a la búsqueda de una *totalidad*, por más peligrosa que ésta sea, y nada se preste tanto a la impostura que quizá nunca se acaba ¹⁴⁰. En este camino la angustia nos advierte de los peligros de la identidad totalitaria apresurada mientras la alegría testifica nuestra participación en la ausencia del ser de los seres ¹⁴¹, mientras avanzamos como extraños y extranjeros al encuentro del nuevo mundo ontológico ¹⁴² que destruye al paso la alienación, por la fuerza de la libertad.

Ricoeur no intenta una ontología unificada ni siquiera una ontología separada, sino una re-fección metafísica que irá desarrollada mediante el rodeo de la interpretación crítica. En este sentido también el psicoanálisis apunta indirectamente a una ontología para descifrar la condición ontológica del hombre ¹⁴³. Es preciso ir, más allá de la representación, a la realidad del *sum*. Cuando se afronta la totalidad solamente a partir del hombre, como simple sujeto protagonista de la historia y del mundo, se recae en el humanismo y se disimula la implicación ontológica del mismo ¹⁴⁴.

Para Ricoeur, el segundo Heidegger significa el paso de una analítica del ser desde el «Da-sein» a un análisis del ser desde el corazón del lenguaje: La palabra es el *Da* del *Da-sein* en el segundo Heidegger ¹⁴⁵. La palabra es ahora la llave de la clausura y la apertura del hombre. El poeta es el testigo de la poderosa energía del ser fundante del hombre y su lenguaje. La serenidad universal y cósmica capaz de escuchar, todo de todos, es el talante más propio del poeta pastor de la espontaneidad de la vida y sus voces. Ahora: «La tâche d'une anthropologie philosophique est de montrer dans quelles structures ontiques le langage advient» ¹⁴⁶.

El símbolo va a ser la herramienta de esta nueva ontología no racionalista pero llena de fe en la inteligencia. Ahora bien, una ontología del lenguaje es el horizonte último del camino. En otro caso, el símbolo se convertiría en un ídolo y el apunte ontológico en gnosia racionalista para recaer fatalmente de nuevo en el «saber absoluto en sentido hegeliano» ¹⁴⁷, que maneja arbitraria-

140. *HF*, 66.

141. *HF*, 122.

142. *SM*, 75.

143. *CI*, 23-24, 68.

144. *CI*, 228. Nuestro autor aduce aquí también el planteamiento de M. Heidegger. Cfr. también L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*. Trad. castellana de M. Harnecker, México 1973, en especial el cap. VII.

145. *CI*, 231.

146. *CI*, 261.

147. *CI*, 327, 328.

mente sus fundamentos históricos. En esta última línea, una cierta muerte de la metafísica es necesaria en cuanto destrucción del sistema que impide la presencia del ser ya con un puro formalismo textual, ya por un proceso de reificación de la palabra viva.

La nueva ontología es una resituación de la 'totalidad del ser' que anuncia una nueva esperanza ¹⁴⁸. Desde la tradición filosófica se trata de reinterpretar la libertad kantiana en un contexto hegeliano, reducido el idealismo a sus justos límites humanos por una crítica realista de inspiración kantiana no convertible en mera epistemología, más allá por tanto, de Kant y Hegel. Una 'filosofía de los límites' con una 'exigencia práctica de totalización' es, a juicio de Ricoeur, la propuesta filosófica más próxima a la «libertad en esperanza» ¹⁴⁹. Hegel es importante en cuanto anuncia una teleología en dialéctica con la arqueología freudiana.

La palabra del poeta y del pensador actúan como despertadores del olvido del ser, para una ontología en esperanza. Se trata de una lógica de la plenitud y la superabundancia, no etérea-idealista de lo que nadie es dueño, sino de la dialéctica esperanza-desesperanza ¹⁵⁰. Permítasenos citar un texto decisivo a este respecto: «Notre critique de la métaphysique et de sa quête de réconciliation rationnelle doit accéder à une ontologie positive, par-delà le ressentiment et l'accusation. Une telle ontologie positive consiste dans une vision entièrement non éthique, celle que Nietzsche décrit comme 'l'innocence du devenir' (*die Unschuld des Werdens*). C'est là un autre nom pour 'par de là le bien et le mal'. Certes, cette sorte d'ontologie ne peut devenir dogmatique sous peine de retomber sous ses propres critiques; elle doit rester une interprétation, inséparable de l'interprétation de toutes les interprétations; et il n'est pas sûr qu'une telle philosophie puisse échapper à l'auto-destruction» ¹⁵¹.

Nuestro respeto de la palabra es nuestro respeto al ser. La unión del ser y la palabra viva lleva al hombre a la totalidad de la existencia; y: «Par le moyen du *logos*, la question de l'être est portée au langage; grâce au *logos*, l'homme émerge non seulement comme une volonté de puissance, mais comme un être qui interroge sur l'être» ¹⁵². Es preciso que mueran los ídolos para que los símbolos del ser hablen ¹⁵³.

El discurso simbólico-metafísico se presenta como eclosión ontológica de

148. *CI*, 397.

149. *CI*, 403. M. MACEIRAS, «Paul Ricoeur», *P*, 126 (1976) 143.

150. P. RICOEUR, «Approche philosophique ou concept de liberté religieuse», *AF*, 2-3 (1968) 238: Respuesta a Panikker.

151. *CI*, 447.

152. *CI*, 453.

153. *CI*, 457.

toda existencia y capacidad dormida: «La expresión viva es la que dice la existencia *viva*»¹⁵⁴. Tal es el poder de detección ontológica de la poesía: «Apercevoir, contempler, voir le semblable, tel est, chez le poète bien sur, mais chez le philosophe aussi, le coup de génie de la métaphore que joindra la poétique à l'ontologie»¹⁵⁵.

La verdad es ahora *tensión* entre el lenguaje y su mundo de referencia, disimetría ontológica entre sujeto y predicado, entre semiótica y semántica. El reino filosófico se inicia en el seno y desde el origen de un reino de la metáfora¹⁵⁶. Por eso: «Le dernier problème critique concerne la portée *ontologique* du langage métaphorique»¹⁵⁷. La metáfora al presentar el mundo de un modo nuevo plantea interrogantes ontológicos. Más allá de su talante afectivo la poesía posee valor metafísico. En la opacidad de las palabras la referencia *autre* no se identifica con referencia *nulle*¹⁵⁸.

La metáfora es una trasgresión del código, conducente a una redefinición del mismo y su pertinencia: «Todo discurso poético es una 'redescripción por la ficción', acercándose así Ricoeur a Nelson Goodman y a Max Black»¹⁵⁹. De la semejanza se pasa a la diferencia. Se trata de una reevaluación total del discurso sin destruirlo. Por ella la metáfora viva supera el dualismo de la «mitología blanca» de Derrida¹⁶⁰.

Sin destruir el discurso, la imagen poética lo coge a contrapie; los sistemas simbólicos «refont la réalité», acrecientan el ser por la innovación desde lo acostumbrado para avanzar más allá de la «segunda naturaleza por la que olvidamos la primera» en expresión que M. Proust aplicara a la costumbre. «Pour Nelson Goodman, la métaphore est une application *insolite*, c'est-à-dire l'application d'une étiquette familière, dont l'usage par conséquent a un passé, à un objet nouveau qui, d'abord, résiste, puis cède»¹⁶¹. Hay una tensión entre el «est» y el «n'est past». La ficción lleva a una redescripción sobre el lenguaje inmediato. Pero lo que antes era ficción introduce un nuevo mundo¹⁶², pues no se trata de una mera semejanza carente de implicaciones

154. *MV*, 61.

155. *MV*, 40, 60.

156. P. GISEL, «Paul Ricoeur ou le discours entre la parole et le langage». *RPhT*, 2 (1976) 103, 101, 107. *MV*, 94.

157. *MV*, 108.

158. *MV*, 139, 309.

159. C. DÍAZ-M. MACEIRAS, *Introducción*, 235.

160. C. DÍAZ-M. MACEIRAS, *Ibidem*, 236-238. B. HENRY-LEVY, *La barbarie con rostro humano*. Traducción castellana de Monteávila, Barcelona 1978.

161. *MV*, 296.

162. *MV*, 310-312.

ontológicas. La verdad es ahora tensional y la construcción de la realidad debe ser estereoscópica (B. Stanford): «Això era i no era»¹⁶³.

La noción de *ser* refleja la riqueza del empleo del verbo «ser». Ya en Aristóteles aparece la «pluralidad de esferas del discurso y la fecundidad de la intersección de sus indicadores semánticos»¹⁶⁴. Tal multiplicidad rompe la unidad, que hace de la ontología una teleología ingenua, y la convierte en «una dialéctica de la escisión y de la finitud»¹⁶⁵, como ha apuntado Aubenque.

Ahora el tema de la sustancia se convierte en una encrucijada multidimensional y la ontología se dirige a la restauración de un discurso *otro*, que antes no parecía discurso propiamente. Ello nos pone en guardia contra la confusión de la filosofía, de la sustancia como una filosofía de la permanencia o de la identificación del cambio con el eterno retorno.

Al llevarnos de la ingenuidad a la admiración permite criticar al ser desde *lo mismo* y también desde *lo otro* por una dialéctica del ser y del no-ser, para dar en una *ontología inacabada grávida de múltiples desarrollos*¹⁶⁶.

La analogía se presenta ahora como intersección entre diferentes esferas de discurso en vistas a una ontología relacional de comunión y diferenciación del ser, y el movimiento aristotélico indica la trepidación diferencial de la existencia; el ser como acto deviene la clave de bóveda de la arquitectónica arqueológica que intenta ser, sin conseguirlo definitivamente, la ontología.

Esta nueva analogía metafórica, activadora en la poesía, despierta una visión más amplia, lleva la palabra a su origen y hace presente el mundo. Así, la trasgresión metafórica es la ruptura de la metafísica muerta y entonces el lenguaje filosófico anticipa lo no dicho pero indicado por la metáfora. La ontología así anunciada rompe con la metafísica dualista, sensible o no-sensible, como lo hace la poesía auténtica: «La poésie, bien plutôt, remonte la pente que descend le langage quand la métaphore morte va se coucher dans l'herbier»¹⁶⁷.

La entropía del lenguaje es lo que precisamente quiere remontar, frente a Derrida, una filosofía de la metáfora viva, sin dejar de reconocer, con el mismo Derrida, que: «La fleur qui éclôt finit un jour dans l'herbier, comme l'usage dans l'usure»¹⁶⁸. Por eso no se puede pensar en una neutralidad metafísica

163. *MV*, 321.

164. *MV*, 336.

165. *MV*, 337.

166. P. RICOEUR, *Platon et Aristote. Etre, essence et substance chez Platon et Aristote*. CDU. 'Les cours de la Sorbonne', Paris 1968, 64, 55, 54.

167. *MV*, 361.

168. *MV*, 362.

porque sería manejar simultáneamente una ontología inconfesada de la metáfora muerta.

La metáfora muerta puede disimularse en el concepto y construir una ontología sistemática. La metáfora viva desenmascara el concepto. Esta ontología enmascarada es el conjunto de todos los filosofemas para Derrida y surge allí donde se produce la usura de la metáfora. Entonces, como en Nietzsche, las verdades son ilusiones que olvidan que lo son, metáforas que han perdido su origen sensible ¹⁶⁹.

La metáfora viva, por el contrario, anuncia una ontología militante que en cuanto olvida su dinamismo permanente se petrifica; su detención es su muerte. Por eso precisa mantener una dialéctica constante entre universalización y concretización, porque si el símbolo se convierte en estatua de sal deviene ídolo automáticamente. El concepto vivo se mueve por la vehemencia ontológica de un campo en parte desconocido, pero a la vez sentido en la metáfora viva ¹⁷⁰.

El discurso vivo está transido de atracciones y repulsiones, de interacciones y descentraciones, sin descanso en un saber absoluto destructor de las tensiones, aun cuando se mueva en una frontera de constitución de la comprensión histórica como fusión de horizontes ¹⁷¹. La interpretación clarifica y activa el dinamismo metafórico que el concepto representativo detiene y fija ¹⁷². Por ella el lenguaje filosófico se mantiene abierto al ser y en el ser: «Il faut donc ébranler le régime de l'objet, pour laisser être et laisser se dire notre appartenance primordiale à un monde que nous habitons, c'est-à-dire qui, tout à la fois, nous précède et recoit l'empreinte de nos ouvres» ¹⁷³.

En el discurso poético se trata precisamente de una dinámica tensa entre el ser y el no-ser, no de un irracionalismo: «seule une théorie 'tensionnelle' de la vérité métaphorique permet de préserver l'équilibre et d'échapper à l'alternative: naïveté ontologique ou démythisation critique» ¹⁷⁴. El poeta descubre la realidad en eclosión ¹⁷⁵, articula y preserva, con otros modos de discurso, la experiencia de *pertenencia* que incluye al hombre en el discurso y el discurso en el ser, como el discurso filosófico expone el poder de distanciamiento: «Ce qui est ainsi donné à penser par la vérité 'tensionnelle' de la poésie, c'est la dialecti-

169. J. DERRIDA, *Mythologie blanche*, 15. Citado por *MV*, 364.

170. *MV*, 379.

171. *MV*, 382.

172. *MV*, 387.

173. *MV*, 387.

174. J. GREISCH, «Bulletin de philosophie. La tradition herméneutique aujourd'hui: H. G. Gadamer, P. Ricoeur, G. Steiner». *RPhT*, 61 (1977) 295.

175. *MV*, 392.

que la plus originaire et la plus dissimulée: celle qui règne entre l'expérience d'appartenance dans son ensemble et le pouvoir de distanciation qui ouvre l'espace de la pensée spéculative»¹⁷⁶.

Así rompe el eterno presente¹⁷⁷. La filosofía de la voluntad debe ser una filosofía de la libertad, no un espectáculo voluntarista. Discernir la nueva creación humana libre es la nueva ontología que estalla y se muestra en el discurso como apertura y delimitación del ser por una ontología de la finitud frente a Husserl idealista¹⁷⁸.

1.5. *El hombre y su discurso*

Podemos decir con Paul Ricoeur: «Il me paraît qu'il est un domaine sur lequel se recourent aujourd'hui toutes les recherches philosophiques, celui du langage»¹⁷⁹. Se trata de una filosofía que da cuenta de las múltiples funciones del significar humano y sus implicaciones, pues por el lenguaje se comprende el hombre, y «la asfixia de la palabra es la enfermedad de una civilización», nos dice Hesnard junto con A. Beguin: «No hay nada más pernicioso que lo que violenta el lenguaje, pues *la necesidad más honda* del hombre no es la justicia ni el orden, sino la *significación*»¹⁸⁰.

En cierto sentido puede decirse que el hombre lo es porque significa, y el lenguaje es como una institución en la que vivimos y morimos. Por nuestro discurso nos constituimos unos a otros al aprobarnos y rechazarnos. Por eso no podemos reducir al otro a una parte de nuestro discurso pues cada uno posee la totalidad de la experiencia humana desde una cierta perspectiva¹⁸¹. Como diría Nietzsche: «En todo caso, hablar del espíritu y del bien, como lo hizo Platón, significaría poner la verdad cabeza abajo y negar el *perspectivismo*, el cual es condición fundamental de toda vida»¹⁸².

Desde pensadores aún más próximos a nosotros debemos aludir al discurso uniformante (idiotizante) criticado desde diversos puntos de vista por Mar-

176. *MV*, 399.

177. ...«frente a la fe en que lo que es es lo que es, y por tanto tiene que ser lo que es, hay una falta de fe que piensa que lo que es es lo que es, sin más, y que puede que no esté tan mal correr el riesgo de mirar a ver si el hecho de que lo que es sea lo que es es tan necesario como ello mismo lo asegura»: A. GARCÍA CALVO, y otros: «Un manifiesto de la Comuna antinacionalista zamorana», *El País*. Arte y pensamiento. Año I, n.º 6, 20-11-76, II.

178. P. RICOEUR, «Phénoménologie et herméneutique». *PhF*, 1 (1975) 38.

179. *DI*, 13.

180. Citado por A. HESNARD, *De Freud a Lacan*. Trad. castellana de eds. Mtz. Roca. Barcelona 1976, 121. Subrayado mío.

181. *HV*, 70.

182. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*. Trad. castellana de A. Sánchez Pascual. Madrid 1972, 18.

cuse, M. Foucault y A. García Calvo ¹⁸³. Ricoeur afirmará a su vez: «La vérité, comme dit Jaspers, n'est pas autre chose que le 'philosopher en commun'» ¹⁸⁴. Por ello, aun cuando el discurso filosófico se distancia de la realidad al teorizarla no tiene que falsificarla necesariamente. Para Ricoeur, la relación de manifestación-disimulación entre discurso filosófico y realidad histórica «es la forma extrema del estatuto del lenguaje en el mundo» ¹⁸⁵.

Una verdadera teoría del hombre no puede por menos de defender, frente a las posiciones de la unificación, la vanidad o la envidia que no las reconocen: «...les relations d'homme à l'homme: sphère économique de l'avoir, sphère politique du pouvoir, sphère culturelle de la reconnaissance mutuelle» ¹⁸⁶, y buscar un reconocimiento concreto y total que no pasa frívolamente sobre los otros. Por lo cual es preciso tomar conciencia de que el discurso nace de la vida y no del sujeto puro ¹⁸⁷. Todo discurso significativo vive desde ese fondo no codificado aún de la vida, y, por tanto, la libertad humana está unida a la materia indefinida y al hecho puro del existir viviente ¹⁸⁸.

Es a través del mundo como el hombre crea la mediación entre su ser y la totalidad. El lenguaje es el alumbramiento de esta situación en su medio cultural: «Le langage lui-même, en tant que milieu signifiant, demande à être référé à l'existence» ¹⁸⁹. Es en el lenguaje donde se presenta toda comprensión óptica y ontológica de la realidad. Como dice E. Lledó: «Es, pues, nuestro lenguaje el que nos da la forma de experiencia que imaginamos tener del mundo» ¹⁹⁰. El hombre se comprende a través del lenguaje.

Ahora bien, para Ricoeur, la polisemia y el simbolismo pertenecen a la constitución y el funcionamiento del lenguaje. El análisis estructural es necesario y fundamental para el conocimiento del lenguaje, por eso es preciso pasar del lenguaje de la «lengua» al discurso real. Éste es un acto de comunicación de alguien a alguien ¹⁹¹, como aseguran Humbolt y Chomsky.

No se trata de quedarse con el planteamiento fenomenológico frente a la semiología actual, sino de descubrir cómo ésta sólo es posible a partir de la

183. H. MARCUSE, *One dimensional Man*. Trad. catalana de M. Carbonell. Barcelona 1968.

184. *HV*, 71.

185. *HV*, 76.

186. *HV*, 116.

187. *HV*, 276.

188. *HV*, 389.

189. *CI*, 20.

190. E. LLEDO, *Filosofía y lenguaje*. Barcelona 1970, 61.

191. *CI*, 89, 90. Por otra parte «No se trata de oponer diacronía a sincronía como han hecho algunos críticos del estructuralismo; Ricoeur aquí da la razón a Lévi-Strauss y piensa que esto es un malentendido. Se trata de que el sistema es el verdadero lugar en que los signos son significantes»: A. PINTOR RAMOS, «Paul Ricoeur», *P*, 122 (1975) 101, 108.

comprensión de la función simbólica en cuanto «la naissance même de l'homme à l'ordre des signes»¹⁹² a partir de un mundo opaco en el *grado cero* de su expresión. Ricoeur citará a Lévi-Strauss, discípulo de M. Mauss, para afirmar que la función simbólica es el origen, no el resultado de la vida social¹⁹³. Los ídolos petrificados, las fabulaciones e ilusiones reificantes son la muerte del lenguaje simbólico y en definitiva la muerte del hombre y su mundo¹⁹⁴. Aquí el hombre pierde su capacidad de escuchar y descubrir.

Ricoeur enfrenta su teoría de la metáfora viva a una retórica de meras sustituciones, tipificada por Fontanier¹⁹⁵. La sustitución pertenece a la relación paradigmática del orden semiótico regida por la ley de binariedad de Jakobson y los estructuralistas, mientras la metáfora viva se desarrolla en el campo sintagmático en el cual se cumple el sentido de la frase. Las palabras, según I. A. Richards, frente a Fontanier, solamente tienen sentido en cuanto son miembros —dismembrados— de una frase¹⁹⁶.

Las distintas significaciones de una palabra expresan las luchas y convergencias de los campos semánticos. Los desplazamientos de significación aseguran la comunicación según el principio omnipresente de la libre acción. Así, para I. A. Richards nuestro mundo es un mundo proyectado y lleno de trazos sacados de nuestra vida e impreso sobre metáforas espontáneas anteriores¹⁹⁷: «Il faut donc avouer que la métaphore relève autant de la 'pragmatique' que la 'sémantique'»¹⁹⁸.

Para Ricoeur se trata de abordar el enigma de la emergencia de una 'nueva significación más allá de toda regla ya establecida'; el poeta descubre un conjunto de relaciones originantes de nueva significación, un nuevo mundo, por eso la metáfora es como un 'poema en miniatura'¹⁹⁹. Y sólo la metáfora auténtica, la metáfora viva, es al mismo tiempo acontecimiento y sentido²⁰⁰.

A partir de la acumulación de sentidos en la polisemia y la 'vagueuess', la innovación metafórica muestra que: «Tout changement implique le *débat entier de l'homme parlant et du monde*»²⁰¹. Según una idea de S. Ullmann, el lenguaje no es ni 'sistemático' ni completamente 'no sistemático'; está afectado incluso por lo no estrictamente lingüístico, como lo social, lo científico, lo

192. *CI*, 254.

193. *CI*, 254.

194. *CI*, 328.

195. *MV*, 64-81.

196. *MV*, 99, 102.

197. *MV*, 108.

198. *MV*, 116.

199. *MV*, 116, 120-121, 279.

200. *MV*, 127.

201. *MV*, 161. Subrayado mío. Y *CI*: «La parole nous atteint au niveau des structures

cultural en general. Jacobson nos invitaría a ir más lejos para «renunciar a llamar *código* a un sistema tan poco sistemático»²⁰².

Mientras el discurso ordinario elimina todos los significados menos uno, la metáfora nos dice Ricoeur, condensa todos los significados y añade uno más. El contexto ‘configura’ (Firth) o ‘co-apta’ (Benveniste) la posición del significado, con la particularidad de que en el contexto no se trata únicamente de lo escrito sino también de la acción, el trabajo, etc..., que lleva a un sentido y una denotación²⁰³.

El discurso poético intercepta una referencia demasiado inmediata para dejar ver otro sentido y las realidades aludidas pero en nuevas dimensiones. Según Ricoeur, la suspensión de la referencia inmediata solamente es la condición para otra referencia más profunda²⁰⁴, y en línea con Susan Langer, se pronuncia por la superación del dualismo o alternativa entre realidades *verificables e inverificables*²⁰⁵. Ricoeur confirma así: «Dire, avec Susan Langer, que lire un poème c’est saisir ‘un fragment de vie virtuelle’ (*a piece of virtual life*), c’est rester dans l’opposition vérifiable-invérifiable»²⁰⁶.

Según Jacobson, la poesía es una re-evaluación total del discurso²⁰⁷ Tal es la obra de la metáfora. Es preciso superar el dualismo entre denotación y connotación pues los símbolos, según Nelson Goodman, hacen y rehacen el mundo²⁰⁸; la palabra y el mundo se construyen mutuamente. A partir de Nelson Goodman, Ricoeur cree poder establecer las afirmaciones siguientes:

1. El sistema simbólico es referencial como el discurso descriptivo.
2. Los *sensa* que se adhieren al *sens* no son menos reales que las referencias del discurso científico.
3. La connotación es referencial como la denotación, aún cuando la metáfora es una aplicación insólita del discurso.
4. Tanto los modelos científicos como los modelos poéticos son instrumentos de redescipción conforme a las teorías de Max Black y Mary Hesse²⁰⁹.
5. La referencia no-ostensiva también es un modo de relación hombre-

symboliques de notre existence, des schèmes dynamiques qui expriment notre manière de comprendre notre situation et de projeter notre pouvoir dans cette situation».

202. *MV*, 163.

203. *MV*, 168, 278.

204. *MV*, 280, 288.

205. *MV*, 287. Subrayado mío.

206. *MV*, 286.

207. *MV*, 289.

208. *MV*, 291.

209. *MV*, 300.

mundo ²¹⁰. El mundo es el conjunto de referencias abiertas por los textos, y comprender un texto es hacer «éclater» nuestra situación ²¹¹.

Entonces, cómo distinguir entre el discurso humano verdadero y la ideología? En principio conforme a la teoría de la pluralidad de discursos, es preciso no considerar la ideología de un modo tan negativo como acostumbra a hacerse. Buscar un pensamiento libre frente a toda operación de intimidación de unos contra otros, pasar por Marx sin hostigarlo, y resituar el problema de la «dominación» en el fenómeno de la «integración social» ²¹².

La ideología no es solamente el pensamiento de mi enemigo que el desconoce y yo sé. Hay que indagar una teoría de la acción capaz de arrancarse a la condición ideológica del conocimiento práxico ²¹³. La ideología responde a la necesidad que tiene todo grupo social de darse una imagen y responde más a un deseo de justificación que de movilización, aunque al justificar al grupo en su 'razón' de ser lo que es, también lo anima ²¹⁴.

El pensamiento se transforma de mera creencia dóxica en activador dotado de una retórica ritualizada, ortodoxa, con un exceso de legitimación y aparato formal, en función de una eficacia social y un poder nunca criticado ²¹⁵. Entonces la consciencia queda sujeta a la *eficacia histórica*, sin capacidad de autocrítica ²¹⁶: «C'est ainsi que, pour ma part, j'assume la thèse de Habermas que tout savoir reste porté par un *intérêt* et que la théorie critique des idéologies est elle-même portée par un intérêt, l'intérêt pour l'émancipation, c'est-à-dire pour la communication sans borne et sans entrave» ²¹⁷.

Por tanto, es preciso un trabajo paciente de recuperación de nuestra totalidad histórica para no convertir a su vez la teoría crítica en un saber absoluto y por tanto ideológico. El pensamiento debe ser un proceso abierto que ninguna visión debe cerrar ²¹⁸, pues se hurtaría a los demás lenguajes y no tendría en cuenta todos los presupuestos a clarificar, ni la polisemia del símbolo, ni la comprensión del otro ²¹⁹, ni el discurso roto o prohibido ²²⁰.

Quede bien claro que no existe el espectador imparcial ideal: «It is a great

210. P. RICOEUR, «Evénement»: M. PHILIBERT, *Paul Ricoeur*, 181, 182.

211. P. RICOEUR, «Evénement», *AF*, 2 (1971) 20.

212. P. RICOEUR, «Science», *RPhL*, 72 (1974) 328-329.

213. P. RICOEUR, *Ibidem*, 330.

214. P. RICOEUR, *Ibidem*, 331, 332.

215. P. RICOEUR, *Ibidem*, 344.

216. P. RICOEUR, *Ibidem*, 253.

217. P. RICOEUR, *Ibidem*, 354.

218. P. RICOEUR, «Phénoménologie», *PhF*, 1 (1975) 43.

219. S. HACKETT, «Philosophical», *International philosophical Quarterly*, 9 (1969) 36.

220. P. BOURGEOIS, «Hermeneutics», *PhT*, 4/4 (1971) 238. *SM*, 316. El deseo del hombre tirano es el que engendra los falsos lenguajes.

illusion, Ricoeur says, to think that one could make himself a pure spectator, without weight, without memory, without perspective, and regard every thing with equal sympathy»²²¹.

El hombre se autorevela por diversos caminos y se sitúa en la realidad total por medio de sus lenguajes. El símbolo poético manifiesta este proceso en su mismo origen²²². Y es precisamente la poesía la que permite al hombre habitar sobre la tierra, según la expresión de Hölderlin²²³. La interpretación filosófica debe elevar estos símbolos a categorías estructurales y existenciales. Esto tiene para el pensamiento de Ricoeur una categoría fundamental respecto al mundo y a la trascendencia: «La libertad»²²⁴. En el reino de la palabra se encuentra Ricoeur con el estructuralismo, pero para Ricoeur la multivocidad es una riqueza del lenguaje no una enfermedad a corregir²²⁵. La misma clausura del discurso a nivel semiótico invita a una apertura a nivel de frase. El éxito del estructuralismo no está en *inducir* una estructura desde los datos, sino en la construcción de un modelo, por parte del investigador, capaz de hacerlos inteligibles²²⁶. Para Ricoeur el análisis estructural es solamente un primer paso, que debe alcanzar mayor plenitud; tal análisis 'no sobra pero no basta', como decía Deaño de la filosofía Analítica.

1.6. *Lo simbólico es regresivo y prospectivo*

El discurso simbólico pone el lenguaje en «estado de emergencia», según una expresión de Bachelard²²⁷ e introduce un nuevo mundo con su especial prospectiva y su nueva libertad testigo del hombre nuevo. Se trata de la libertad polivalente apuntada por la dimensión poética existencial que, por otra parte, se hace concreta sin petrificarse²²⁸ en una objetividad no reificada, reveladora de la libertad según una cadena de figuras, señaladas por la fenomenología del espíritu, con perspectiva de liberación²²⁹.

Se pone en cuestión la objetividad pasada y se contempla un nuevo hori-

221. Texto de *SM* citado por J. D. STEWART, «Paul Ricoeur», *PhT*, 4/4 (1968) 227. El mismo Ricoeur se reconoce en la tradición que pasa por Jerusalén y Atenas, y afirma que el filósofo sin pasado es un impostor.

222. M. SANTOS, «La 'Repetición'», *Stromata*, 27 (1971) 503.

223. M. SANTOS, *Ibidem*, 510, *CI*, 456.

224. C. DÍAZ-M. MACEIRAS, *Introducción*, 241.

225. A. PINTOR RAMOS, «Paul Ricoeur», *P*, 122 (1975) 104-105.

226. A. PINTOR RAMOS, *Ibidem*, 110.

227. Citado por Ricoeur y resaltado especialmente por P. JAVET, «Imagination», *RPhT*, 3 (1967) 149.

228. *KE*, 213, 214.

229. *KE*, 291, 294.

zonte en la reconstrucción del hombre concreto e inefable ²³⁰. De este modo el ser humano «ejerce la profecía de su propia existencia» ²³¹. Se trata de una fuerza militante al servicio de la anticipación del futuro a partir de la contemplación respetuosa del presente ²³².

El símbolo inmerso en la realidad y anunciador de lo distinto «da qué pensar», suscita la admiración y nos presenta un mundo concreto de reflexión, al estar unido a lo cósmico y alejarnos simultáneamente de él en un esfuerzo de vincularnos a la totalidad. Desde su implantación concreta, arqueológica, se muestra a la vez como camino de descubrimiento y prospectiva de nosotros mismos para convertirse en nuestro guía ²³³. En esto coinciden la imagen poética, el psicoanálisis onírico y las hierofanías cósmicas que nos sitúan en el origen del discurso humano según dirá Bachelard ²³⁴.

Todo ello dentro de un estricto programa de austeridad filosófica, según Ricoeur: «Ce n'est donc pas la regret des Atlantides effondrées qui nous anime, mais l'espoir d'une récréation du langage; par-delà le désert de la critique, nous voulons à nouveau être interpellés» ²³⁵. A la vez se trata de una apuesta por el hombre: «je parie que je comprendrai mieux l'homme et le lien entre l'être de l'homme et l'être de tous les étants si je suis *l'indication* de la pensée symbolique» ²³⁶.

Ricoeur va a intentar verificar esta apuesta por una analítica de la libertad: de la libertad alienada en la ruptura del hombre a la libertad liberada de su reconstrucción ²³⁷.

Con la simbólica se rompe el círculo encantado de la «conscience de soi», al quebrar la situación privilegiada de la reflexión y quedar entre paréntesis la evidencia del *cogito* ²³⁸. El símbolo parte de lo concreto y lo rebasa. Supera la significación unidimensional de modo que incluso el concepto del «ser» conforme a la interpretación de Aubenque no es sino: «...l'unité problématique d'une pluralité irréductible de significations» ²³⁹. En tal contexto escribe Ricoeur: «Je dirai qu'il y a symbole là où l'expression linguistique se prête par son double sens ou ses sens multiples à un travail d'interprétation» ²⁴⁰.

230. *KE*, 357-359.

231. *HV*, 130.

232. *VI*, 448.

233. *SM*, 20, *SM*, 324.

234. Citado por *SM*, 20.

235. *SM*, 325.

236. *SM*, 330.

237. *SM*, 330.

238. *SM*, 331.

239. Citado por *DI*, 32.

240. *DI*, 26.

Nuestro autor se propone un plan más austero y realista que el neokantiano Cassirer y menos estrecho que el Aristotélico: «Aristote n'a pas lui-même exploité l'idée d'une transgression catégoriale que quelques modernes rapprocheront du concept de *category-mistake* chez Gilbert-Ryle»²⁴¹. Se trata de esclarecer la tensión entre lo universal y lo concreto. La polisemia de lo concreto supone un «denominador común»²⁴². Por eso, el símbolo no puede evaporarse en la intemperancia alegorizante e ingenua, ni reducirse a un nuevo signo de efectuación descriptiva; parte de lo concreto para rebasarlo pero sin perderlo.

Tal acontece en la obra de arte marcada con unas dimensiones concretas pero con muchos significados que funcionan no solamente como síntoma de regresiones, sino principalmente como sintaxis prospectiva del individuo y la humanidad²⁴³. Lo mismo puede decirse de las expresiones culturales del ser humano cuyo encadenamiento 'prospectivo', con sus propias regresiones, no es difícil de intuir²⁴⁴.

Así, cada corriente cultural se desvía de la anterior desde una perspectiva diferente. Cada obra artística supone otro mundo. Toda metáfora contiene una información «redescriptiva» de la realidad: «Nous sommes arrivés (dice Ricoeur) au voisinage de notre hypothèse le plus extrême: a savoir que la 'métaphorique' qui transgresse l'ordre catégoriel est aussi celle qui l'engendre»²⁴⁵.

Se llega así a una «reevaluación total» del discurso por un proceso en el que aquél, primero «se resiste y después cede» según apreciaciones respectivas de Jacobson y Nelson Goodman²⁴⁶. Para estas aseveraciones Ricoeur recurre además frecuentemente a Benveniste, Chomsky, Wittgenstein, Austin y Searle entre otros. El discurso simbólico responde precisamente a la experiencia humana de renovación permanente, originaria y, frecuentemente, total²⁴⁷. Por eso una filosofía 'fundada y enriquecida' por el símbolo lleva a una modificación cualitativa del hombre y su consciencia reflexiva²⁴⁸. Como lo subraya P. Javet: «La culture, et ses synonymes 'éducation et Bildung', font fonction de seconde nature, parce qu'elles remodèlent la nature première; en elles se réalise le mouvement magnifiquement décrit par Ravaisson à l'occasion de l'es-crupule limité de l'habitude; c'est en même temps le retour de la liberté à la na-

241. *MV*, 31.

242. *CI*, 61.

243. *CI*, 205.

244. *CI*, 241.

245. *MV*, 34.

246. Citado por *MV*, 289, 296.

247. M. SANTOS, «La 'Repetición'», *Stromata*, 27 (1971) 501.

248. M. SANTOS, *Ibidem*, 510.

ture par la reprise du désir dans l'oeuvre de culture. Par surdétermination du symbole, cette oeuvre est fortement suturée au monde de la vie (...); en mobilisant toutes nos enfances, tous nos archaïsmes, en s'incarnant dans l'onirique le poétique garde l'existence culturelle de l'homme de n'être qu'une immense artifice, un futile 'artefact', un Leviathan sans nature et contre nature»²⁴⁹. Por tanto, no se trata de ninguna alucinación teórica, sino de una dialéctica arqueología-prospectiva siempre unida al más estricto realismo de la vida y el mundo.

1.7 Filosofía y Hermenéutica

Por la hermenéutica, el hombre debe recuperar lo olvidado, los lenguajes perdidos, reexaminar los signos y símbolos archivados en contextos rutinarios pero susceptibles de sugerencias inesperadas más allá de la consciencia inmediata acostumbrada y enclaustrada en sus moldes diarios. Para ello invocará Ricoeur a lingüistas creativos que patrocinan el símbolo desde la lingüística como Benveniste, Jakobson y Chomsky, y especialistas del lenguaje ordinario como Austin y Searle, después de reconocer con una idea común a Waelhens la mayéutica fenomenológica de Husserl antitética de la omnisciencia hegeliana²⁵⁰.

Así se avanza hacia una síntesis filosófica actual y siempre provisional para progresar en la experiencia del palpito de la existencia humana, su 'esfuerzo por existir', y su 'deseo de ser' descubierto en sus signos manifestativos. Se trata de una tensión dialéctica constante entre vida y comprensión, lo concreto y lo universal, la ambigüedad y la clarificación, la práctica y la teoría; la contingencia de las tareas humanas con sus símbolos y la comprensión total del hombre²⁵¹.

El proceso hermenéutico es comunicación permanente y progresivamente aproximativa, lo que le aleja tanto del escepticismo como del eclecticismo pagado de sí mismo, para entrar por los caminos de la simbólica vigilada en sus excesos por las armas de la racionalidad filosófica²⁵². También ésta debe denunciarse en sus particulares condicionamientos como la pretendida neutralidad y la claridad lejana de la vida con pérdidas incluso de información y comprensión. Solamente: «With post-critical and instructed *naïveté*, then, reflection returns to the fullness of living speech with its symbols, but illuminated

249. P. JAVET, «Imagination», *RPhT*, 3 (1971) 153.

250. E. RENZI, «Freud», *Aut. Aut.*, 98 (1967) 41.

251. S. HACKETT, «Philosophical», *International Philosophical Quarterly*, 9 (1969) 17.

252. S. HACKETT, *Ibidem*, 20.

now by the dynamic tension which characterizes both the symbols and conflicting interpretations of them»²⁵³.

De este modo, el hombre se va reconstruyendo desde sus fundamentos, incorporándose «*la libertad teórica y práctica que puede razonablemente atribuirse a la existencia humana*»²⁵⁴ desde un discurso que reproduce y da un sentido, procede de un orden y un mundo al que se refiere y cambia e indica un locutor y una realidad. Este discurso parte de la realidad natural, y, a través del reino de la metáfora, se hace filosófico. Toda afirmación filosófica supone un ser, un *no-ser*, y un *ser-cómo*, pero la metáfora no es una simple anarquía del lenguaje, ni la filosofía mera congelación de la metáfora²⁵⁵.

El dinamismo de la proposición filosófica supone un distanciamiento de la situación 'natural' que anuncia otro mundo distinto con un discurso pluralista por un «descenramiento de la consciencia hacia nuevos significados que el discurso primero sólo preconiza»²⁵⁶.

La hermenéutica busca ahora, en el mutuo respeto, «la fusión de horizontes», según la expresión de Gadamer. A partir del estructuralismo, que es un análisis sintáctico, Ricoeur intenta una hermenéutica que es además análisis semántico²⁵⁷. Ambos se funden en el mito para extraer la esencia histórica del hombre. No se trata de conseguir una 'gnosis' divina, sino de sumergirse en la totalidad para una reminiscencia y una prospectiva.

En el surgir de los símbolos se elabora una comprensión según una dinámica restauradora de cuanto da que pensar el símbolo; primero, porque todo símbolo es iconoclasta respecto de otros símbolos por su ponerse a sí mismo en una hermenéutica espontánea, y después porque ésta nos invita a investigar las condiciones de posibilidad del símbolo verificado por su capacidad de esclarecer la realidad humana con una tarea de transformación cualitativa de la consciencia reflexiva por la ruptura de su encantamiento enclaustrado²⁵⁸.

Se ofrece, ahora, una oportunidad nueva a la filosofía actual para una lectura distinta de las totalidades y una práctica de control riguroso a la consciencia como origen de sentido.

La hermenéutica se presenta hoy día como la encarnación misma de la filosofía actual: «L'ermeneutica si pone oggi non soltanto como uno dei princi-

253. S. HACKETT, *Ibidem*, 26.

254. S. HACKETT, *Ibidem*, 39: «...theoretical and practical freedom which can reasonably be predicated of human existence».

255. P. GISEL, «Paul Ricoeur», *RPhT*, 2 (1976), 103-105.

256. M. MACEIRAS, «Paul Ricoeur», *P*, 126 (1976) 142.

257. M. MACEIRAS, *Ibidem*, 149-150.

258. M. SANTOS, «La 'Repetición'», *Stromata*, 27 (1971) 508, 500.

pali interlocutori della filosofia, ma come una sua rinouata incarnazione, adeguata alle richieste speculativi dei tempi moderni»²⁵⁹. Una descentración y un extrañamiento de la consciencia en la realidad se hace presente. La filosofía deja de ser la ciencia de las ideas para serlo de la realidad. «Considerata globalmente e nel suo insieme, l'ermeneutica consegue un preciso risultato metodologico: *essa prepara la via per una genealogia dell'a priori*. Là dove il metodo riflessivo tradizionale discerne una struttura primitiva, irreducibile, il metodo genealogico discerne un'istanza derivata, acquisita»²⁶⁰.

Ahora, el significado no es unívoco, y obliga a pensar sus condiciones porque los signos y las figuras expresan la existencia y el esfuerzo humano bajo sus máscaras; y la hermenéutica se presenta como una «técnica de análisis de los textos simbólicos»: «Por lo menos hay dos grandes grupos de hermenéuticas; el primero, cuyos grandes maestros son Marx, Nietzsche y Freud, busca una destrucción de los ídolos creados por los símbolos; el segundo, en cambio, persigue una restauración y reapropiación del sentido a través de los textos cifrados en que se trasmite. Arbitrar este campo escindido e integrarlo en el problema filosófico, esta es una de las razones por las que la hermenéutica interesa a la filosofía»²⁶¹.

En el futuro toda filosofía deberá ser previamente hermenéutica, conocer el psicoanálisis y la semiología para llegar al verdadero ser de las cosas. Por eso, la hermenéutica es desvelamiento, lo contrario de clausura y sistema²⁶².

La creatividad de la hermenéutica se muestra en que: «La interpretación de un texto es por consiguiente similar a la interpretación de una pieza musical por el maestro de orquesta. Cada ejecución supone un renovado acontecimiento, pero la partitura es autónoma en su significado»²⁶³.

Así, la reflexión arrancada a sí misma, se recoge desde los actos y las obras concretas como antítesis mayéutica de la omnisciencia hegeliana de modo que el discurso, aún con tener autonomía, nace en el mundo y responde al mundo, por eso la metáfora de la Naturaleza es figura filosófica del mundo frente a lo muerto y congelado en el sinsentido. La filosofía toma pie en la dinámica del lenguaje como acercarse y distanciarse dialéctico del mundo interesado en un mayor sentido a partir de los códigos o posibles horizontes de interpretación guiados por el respeto creativo a la realidad, como oportunidad

259. L. OBERTELLO, «Filosofia e interpretazione». *Filosofia*, 22 (1971) 107.

260. M. CRISTALDI, «La testimonianza», *AF*, 3 (1972) 72.

261. A. PINTOR RAMOS, «Paul Ricoeur», *P*, 122 (1975) 117.

262. A. PINTOR RAMOS, «Símbolo, hermenéutica y reflexión en Paul Ricoeur». *La Ciudad de Dios*, 185 (1972) 487.

263. C. DÍAZ-M. MACEIRAS, *Introducción*, 195.

de pensamiento y del símbolo en cuanto lugar central de la múltiples paradoja humana.

La hermenéutica aparece primero como una técnica de análisis de los textos simbólicos, pero a la vez como comprensión de sí mismo, del mundo y del ser, una verdadera empresa filosófica a la búsqueda de las estructuras ónticas de todo lenguaje y de toda arqueología donde se expresa el deseo de ser y el esfuerzo por existir que nos constituye ²⁶⁴. La filosofía hermenéutica tiende, sin llegar nunca absolutamente a él, hacia un *Ursprung* que supone un *Logos* y un *Bíos*, y se investiga a través del *avoir*, el *pouvoir* y el *valoir* humanos ²⁶⁵.

La dualidad tensa del hombre, es la dualidad del símbolo que está implantado en el cosmos y el poeta muestra el surgir de la palabra. No se trata de la relación del sentido o la palabra a la cosa, sino de una arquitectura del sentido: «An architecture of sense, in a relation of sense to sense, of a second sense to a first sense. It is that texture which renders possible the interpretation, although only the mouvement effective of interpretation renders it manifest (D. I. 26)» ²⁶⁶.

Por la hermenéutica se dan pasos de la semántica a la reflexión y de ésta a la existencia y la ontología ²⁶⁷. Es un camino hacia el punto de partida «in the full language and the arqueology of the subject» ²⁶⁸. De modo que la hermenéutica no crea nada por sí misma: «For Ricoeur philosophy does not begin anything from nothing. Rather, language precedes it, an in a way, says, everything before philosophy begins. The symbol however, is the gift of language to thought and brings the duty to think, to begin philosophical discours from what already goes before it. Thus the symbol demands reflection. The symbol frames an appeal not only to interpretation, but also to philosophical reflection (D. I. 46)» ²⁶⁹.

Se trata de llegar a tematizar la universalidad, la temporalidad y la exploración ontológica. El simbolismo por el sentido y la vida orienta la reflexión. Esta toma la totalidad con el comienzo y el fin. Las creaciones particulares se entranan en la universalidad: «Thus for Ricoeur, to justify the recourse to symbolism in philosophy is finally to justify the cultural contingency, equivocal language, and the war of hermeneutics in the very bosom of reflection (DI.50)» ²⁷⁰.

264. A. PINTOR RAMOS, *P*, 122 (1975) 118, 120, 123.

265. P. BOURGEOIS, «Hermeneutics», *PhT*, 4/4 (1971) 238.

266. P. BOURGEOIS, *Ibidem*, 234-237.

267. P. BOURGEOIS, *Ibidem*, 239.

268. P. BOURGEOIS, *Ibidem*, 240.

269. P. BOURGEOIS, *Ibidem*, 240.

270. P. BOURGEOIS, *Ibidem*, 241.

Para Ricoeur los símbolos son como «detectores de la realidad»²⁷¹, ello implica una no reducción a un sistema seguro como el vacío lenguaje de un cálculo matemático²⁷². Esta dialéctica símbolo-reflexión debe mantenerse por su relación a la existencia, a un mundo manifestado por los símbolos. Ésta es la obra y el hombre cumplido por Ricoeur en el análisis de la voluntad²⁷³. Es la incidencia de la reflexión en el simbolismo, en un *contexto de libertad* que afecta al símbolo mismo, que en el largo camino del descubrimiento del ser capta la creatividad-libertad en su mismo ser con una nueva manera de cuestionar. Es la diferencia entre la dura crítica del existencialismo y el sentido prospectivo del personalismo para promover la acción y dilucidar la significación²⁷⁴.

En la encrucijada de las urgencias inaplazables y las aspiraciones lejanas la imaginación trascendental busca la salida humana²⁷⁵. La descentración de la perspectiva racionalista del yo completa y obliga, se teme y se desea. Es el paso de la relación amo-esclavo a la comunión en la libertad por un esquema de señales flexibles²⁷⁶. La mecanización de los signos y la reflexión conduce al maquinismo desertor de la consciencia²⁷⁷. Solamente una existencia comunicada deja de ser traumática y resurge realmente viva, con una virtualidad ilimitada de materia inmemorial que se presta a exégesis múltiples²⁷⁸ desde la claridad de la firmeza a la paciencia de la obscuridad que diría Giraudoux²⁷⁹.

El hombre tiene por horizonte el «ápeiron», lo indefinido de una vida dada graciosamente que es finita pero también un puro existir viviente²⁸⁰ que pide interpretación y sentido concreto, pues «el símbolo da que pensar»²⁸¹. Así hay como una finitud de recibir y una infinitud 'de decir', y 'querer decir' que culmina en el «verbo»²⁸² y es recogida después en el discurso filosófico como reminiscencia y expectación orientadora²⁸³ al descubrirse con una especie de hermenéutica espontánea su dimensión cósmica, onírica y poética²⁸⁴.

La opacidad del símbolo encierra su profundidad, se da a la hermenéuti-

271. Citado por J. D. STEWART, «Paul Ricoeur», *PhT*, 9 (1968) 576.

272. Citado por J. D. STEWART, *Ibidem*, 577.

273. Citado por J. D. STEWART, *Ibidem*, 578-579.

274. *HV*, 159.

275. *VI*, 91.

276. *VI*, 122, 123.

277. *VI*, 286.

278. *VI*, 368.

279. Citado por *VI*, 383, 384.

280. *VI*, 288, 289.

281. *HF*, 15.

282. *HF*, 37.

283. *SM*, 11.

284. *SM*, 16.

ca y a la reflexión como enigma del hombre y su futuro: El sentido y la transcendencia se hacen transparencia ²⁸⁵ filosófica para comprenderlo todo al comprenderse a sí mismo desde la plenitud del lenguaje que explicita presupuestos y tematiza su estructura universal por una arquitectónica de la razón ²⁸⁶. El esfuerzo de Ricoeur se encamina a una gran filosofía del lenguaje que dé cuenta de las múltiples funciones del significar humano y sus implicaciones ²⁸⁷. Así como en Nietzsche toda filosofía deviene interpretación, Ricoeur busca *la restauración del sentido* con la reducción de las ilusiones misticadoras ²⁸⁸ lo que salvará a la reflexión de su vanidad que habla en ninguna parte, al acoger toda experiencia. La hermenéutica cree en la sabiduría implícita del «lenguaje natural» ²⁸⁹.

La hermenéutica representa una contestación y una prueba para la reflexión filosófica cuyo primer momento es identificarse con la consciencia inmediata ²⁹⁰, para ponerla a prueba enseguida al sospechar que el objeto, la consciencia e incluso el «moi» es una función económica del deseo de existir. Tal es la prueba de fuego de la filosofía reflexiva, ya que la económica y la hermenéutica coinciden en los escritos freudianos de metapsicología ²⁹¹.

Aunque la energía es irreductible al lenguaje, aquella tiende a representarse por retoños-signos: «La psychanalyse ne se met jamais en face de forces nues, mais toujours de forces en quête d'un sense; c'est ce lien de la force au sens qui fait de la pulsion elle-même une réalité psychique ou, plus exactement, le concept-limite à la frontière de l'organique et du psychique» ²⁹².

La pulsión es el primer concepto energético y su representación el primer concepto hermenéutico ²⁹³. El análisis del deseo intenta «le retour au discours vrai» según De Waelhens ²⁹⁴.

La coordinación del lenguaje económico y el lenguaje intencional es la gran cuestión de la epistemología a elaborar por Ricoeur ²⁹⁵. Es la relación entre lo infra-lingüístico, lo lingüístico y lo supra-lingüístico. Para no alienar la reflexión debe unirse a la explicación topo-económica un trabajo de interpretación ²⁹⁶.

285. *SM*, 23.

286. *DI*, 46, 48.

287. *DI*, 13-15.

288. *DI*, 35.

289. *DI*, 57.

290. *DI*, 62.

291. *DI*, 130, 145. F. GOMA, *Conocer Freud y su obra*. Barcelona 1977, 72 y ss.

292. *DI*, 153.

293. *DI*, 255.

294. Citado en *DI*, 379.

295. *DI*, 384.

296. *DI*, 416.

Aquí se pone en cuestión el estatuto de la 'representación' en una 'antropología concreta': «Une méthode herméneutique, couplée à la réflexion, va beaucoup plus loin qu'une méthode eidétique comme celle que je pratiquais alors: la dépendance du Cogito à la position du désir n'est pas directement saisie sur l'expérience immédiate, mais interprétée par une autre conscience, sur les signes en apparence insensés offerts à l'interlocution; ce n'est aucunement une dépendance ressentie, c'est une dépendance déchiffrée, interprétée à travers les rêves, les fantasmes, les mythes, qui constituent en quelque sorte le discours indirect de cette ténèbre muette. L'enracinement de la réflexion dans la vie n'est lui-même compris dans la conscience réflexive qu'à titre de vérité herméneutique»²⁹⁷. De modo similar a cómo la fenomenología de Hegel al descentrar el hogar del sentido engendra una nueva hermenéutica en la que el espíritu es la dialéctica de las figuras²⁹⁸.

El deseo como-deseo de otra consciencia es verdaderamente el deseo humano. Así, en la dialéctica arqueología-teleología está la solución al conflicto hermenéutico. El símbolo es el momento concreto de esta dialéctica²⁹⁹ y la reflexión segunda es la ingenuidad docta en la que la reflexión deviene hermenéutica³⁰⁰. Aquí comprender ya no es un modo de conocer sino un modo de ser, el de ese ser que existe al comprender. Antes del sujeto de la teoría del conocimiento está la vida en acción, antes del objeto y la objetividad está el horizonte de la comprensión³⁰¹. El sujeto, en Husserl, se abre a un campo de significación no a la Naturaleza, pero en el primer Husserl acaba en el idealismo.

Sólo la hermenéutica hace revivir la estructura. Donde el estructuralismo pone sólo diferencias y oposiciones, la interpretación pone un fondo simbólico sobredeterminado³⁰². Tener en cuenta el estructuralismo es necesario para pasar de la ingenuidad simbólica a la inteligencia hermenéutica³⁰³ interiorizadora del cosmos que muestra alguna cosa de alguna cosa. Por eso, según Ricoeur: «L'articulation d'une sur l'autre, d'une philosophie réflexive et d'une philosophie herméneutique du sens est la tâche la plus urgente aujourd'hui d'un anthropologie philosophique»³⁰⁴.

Al no coincidir totalmente consigo mismo, el hombre presenta una con-

297. *DI*, 443.

298. *DI*, 447, 448.

299. *DI*, 476, 477.

300. *DI*, 478.

301. *DI*, 12, 13.

302. *DI*, 88.

303. *CI*, 63.

304. *CI*, 143, 144.

centración sobre sí y una expansión al mundo. Por eso también necesitamos apropiarnos lo que somos en las expresiones múltiples de nuestro deseo de ser. Hay una objetivación del acto puro, y una simbolización del deseo natural. Por ello la realidad nos aparece como texto a descifrar: «Pour employer un autre langage, qui n'est pas celui de Nabert, mais que son oeuvre encourage: parce que la réflexion n'est pas une intuition de soi par soi, elle peut être, elle doit être une herméneutique»³⁰⁵.

Para Ricoeur la emergencia del ser, en el último Heidegger, es a nivel del lenguaje: «C'est dire que l'émergence du *Dasein*, en tant que tel, et celle du langage, en tant que parole, constituent *un seul et même problème*»³⁰⁶. El «yo soy» se convierte en tema de una descripción intuitiva, pero sobre todo de una hermenéutica a partir del 'ser-en-el-mundo' y su *qui*. Ahora bien, ese *qui* se nos dice en la libertad, en último extremo, para la muerte, y esta vida se presenta al poeta y al filósofo en el segundo Heidegger como la potencia total del lenguaje que «funda el poder del hombre y de su lenguaje»³⁰⁷. Así el *Dasein* auténtico «préserve la force de l'être par le moyen de la force du mot»³⁰⁸.

Ahora bien, la antropología filosófica, para ser completa y no-subjetivista debe recoger tanto la semiología dispersa de las ciencias humanas como la semántica del deseo, tarea conjunta que corresponde a la hermenéutica³⁰⁹. Los signos son «el medio gracias al cual un existente ser humano busca situarse, proyectarse y comprenderse»³¹⁰. Es lo que llama Ricoeur, la 'reflexión concreta'. El *lenguaje*, por tanto, *es un modo de ser en el ser*.

Por eso hoy la 'antropología filosófica, por medio de la lingüística, la semiología y el psicoanálisis, a partir de la estructura del ser-en-el-mundo, cruza por el sentimiento de la situación, la proyección de las posibilidades concretas y la comprensión, y avanza hacia el problema de la interpretación y el lenguaje: «Ainsi, l'herméneutique philosophique doit montrer comment l'interprétation elle-même advient à l'être au monde. Il y a d'abord l'être au monde, puis le comprend, puis l'interpréter, puis le dire. Le caractère circulaire de cet itinéraire ne doit pas nous arrêter»³¹¹.

Tal es la superación del solipsismo, el subjetivismo y el idealismo: «...une philosophie réflexive qui, ayant entièrement assumé les corrections et les instructions de la psychanalyse et de la sémiologie, prend la voie longue et de-

305. *CI*, 221.

306. *CI*, 223.

307. *CI*, 232.

308. *CI*, 232.

309. *CI*, 258-260.

310. *CI*, 260.

311. *CI*, 261.

tournée d'une interprétation des signes, privés et publics, psychiques et culturels, où viennent s'exprimer et expliciter le désir d'être et l'effort pour exister qui nous constituent»³¹².

La hermenéutica de los símbolos se abre camino entre el historicismo ingenuo del fundamentalismo, y el moralismo exangüe del racionalismo³¹³, y responde a la situación filosófica y cultural que ante las dificultades y el problema de encontrar un punto de partida en filosofía, recurre a lo arcaico, lo nocturno, lo imaginario, etc. Aquí se parte del pleno del lenguaje cuyo problema no es tanto el comienzo como la memoria³¹⁴ del pensamiento 'puesto' y pensante. Por una parte todo ha sido dado en enigma antes de la filosofía, por otra, ésta se nutre de aquello y busca un comienzo, un orden, una especie de código de interpretación con un cierto apetito de sistema³¹⁵.

Tal espíritu de sistema pasa por tres etapas: La primera o fenomenológica insiste en presentar la coherencia del símbolo; luego se pasa a un análisis comparativista, para desembocar en el momento propiamente hermenéutico que incide en la unión de la donación del sentido dado por el símbolo y la iniciativa inteligente del descifrar; como además en ello se implica la vida sobreviene el 'círculo hermenéutico' que no es un círculo vicioso, «sino un círculo viviente y estimulante»³¹⁶.

Por la hermenéutica el pensamiento humano se configura a la vez como ligado (comprometido), encarnado (liéé) y libre³¹⁷. La hermenéutica explicita la precomprensión que anima la interpretación. Aclarar la función de los símbolos en la reflexión filosófica es el problema hermenéutico propiamente dicho. Todo simbolismo es prisionero de una cultura, por eso necesita interpretación: «Opacité, contingence culturelle, dépendance à l'égard d'un déciffrage problématique: telles sont les trois déficiences du symbolisme, face à l'idéal de clarté, de nécessité et de scientificité de la réflexion»³¹⁸. Se trata de una reanunciación del hombre y del mundo que constituye propiamente una nueva antropogénesis, la instauración de la existencia humana desde un lugar del que ella no dispone pero «qui lui est annoncé symboliquement dans une parole

312. *CI*, 262.

313. *CI*, 280.

314. E. TRIAS, *La memoria perdida de las cosas*, Madrid 1978.

315. *CI*, 292. U. ECO, *La estructura ausente*, Barcelona 1978, 145: La semiótica procede como si existiera una Estructura general «pero para poderlo hacer ha de admitir que esta Estructura general es una pura hipótesis operativa y que cada vez que se describe una estructura se ha producido algo en el universo de la comunicación que hace que ya no sea enteramente plausible».

316. *CI*, 294.

317. *CI*, 296.

318. *CI*, 313.

fondatrice»³¹⁹. Ahora hermenéutica no es principalmente de la escritura como en Dilthey, sino que se trata principalmente de la relación de la escritura o código a la palabra y de esta al acontecimiento y al sentido. Sin esta articulación dialéctica de hermenéutica y expresión lo estructural se convierte en un formalismo empobrecedor que pasa por alto la dialéctica entre *praxis* y estructura³²⁰. Es preciso reconciliar hermenéutica y estructuralismo pero de un modo no ecléctico y eliminativo de uno de los polos; lo que el símbolo *da* a semejanza del signo a nivel de contenido no puede desaparecer en la estructura como algo puramente residual sin importancia, eso sería el modo de mantener oculto un dualismo, y no se trata de dividir: «C'est pourquoi l'intelligence structurale ne va jamais sans un degré d'intelligence herméneutique, même si celle-ci n'est pas thématisée»³²¹.

El estructuralismo somete el parecido al contraste, la semántica a la sintaxis³²², pero esta opción no es excesivamente evidente, y, por otra parte, el estructuralismo (Lévi-Strauss en este caso) «aussi bien est-ce lui qui parle de métaphore»³²³. Ricoeur quiere insistir en la antigua unidad entre 'logos' y 'ser' para no someter la realidad principalmente a lo formal³²⁴, aunque lo formal sea necesario. La metáfora en su uso vivo es una estrategia eurística de transacción de contextos³²⁵, como acontecimiento de sentido con un estatuto lógico capaz de superar la equívocidad³²⁶. Así, la metáfora es una confusión categorial premeditada y calculada que de acuerdo con Nelson Goodmann supone un idilio entre un predicado con un pasado y un objeto que cede todo *ser* con protesta³²⁷.

No se trata solamente de un nivel semántico de frase, sino de un discurso que refiere al mundo³²⁸. La hermenéutica trata textos, no frases, y los textos no se refieren sólo a una unidad de discurso, sino también a las obras³²⁹. En este sentido la suspensión de la referencia inmediata en el poema solamente es la condición previa para otra referencia más profunda³³⁰: Palabra y mundo, y

319. *CI*, 330.

320. *CI*, 55.

321. *CI*, 59.

322. *CI*, 60.

323. *CI*, 59.

324. *CI*, 452.

325. *MV*, 105, 102, 125.

326. *MV*, 245.

327. *MV*, 249, 250.

328. *MV*, 373.

329. *MV*, 277.

330. *MV*, 288.

trabajo y mundo se responden mutuamente, pero entre descripción y redescrípción hay una eurística de modelos ³³¹.

La metáfora es al lenguaje poético lo que es el modelo al lenguaje científico, cuando se afirma un modelo se produce una redescrípción ³³². Por eso dice Mary Hesse en línea con Max Black que el modelo es un instrumento de redescrípción, va más allá de lo meramente observable con la metáfora y en ese sentido pertenece más al lenguaje de la invención que al de la comprobación o prueba ³³³; se trata más de una red de enunciados que de una simple imagen, tiene que ver con lo ontológico y rompe la dualidad interior-exterior ³³⁴.

Lo oculto de la filosofía anticipa lo no-dicho de la metáfora, y aquí se trata de investigar la vivificación mutua del discurso filosófico y el discurso poético ³³⁵, a partir de la idea de Heidegger de que toda metafórica es dentro de una metafísica; pero no se trata de un mero explicitar lo que estaría completamente preparado de inmediato en la metafórica, sino de un ser y no-ser dinámico que sugiere la necesidad y ofrece el material de una aclaración interior y necesaria ³³⁶ con una circularidad entre dirección de universalización y dirección de concretización. Una labor siempre inacabada de lo más conocido a lo menos conocido que ejerce cierta atracción y de algún modo siempre está presente, con una energía que opera el arrancarse hacia otro mundo y realizar una trasfendencia ³³⁷.

La interpretación es un discurso que actúa en la intersección de dos movimientos, el metafórico y el especulativo ³³⁸. Se trata de una referencia en tensión, la dialéctica del ser como existencial y como relación, como potencialidad y como actividad de forma correlativa y circular, en profunda colaboración y con un gran abismo entre ambos cual reina entre pensamiento y poesía, al decir de Heidegger ³³⁹, según un alejamiento y una reconquista del discurso, también del ser. Por eso la comprensión de un texto hace saltar nuestra situación y nos presenta un nuevo mundo en la trama de la historia y no sólo en el lenguaje ³⁴⁰.

La hermenéutica es la función interpretativa de los símbolos en la economía de la reflexión filosófica del mundo, y la situación, para resucitarlo ³⁴¹.

331. *MV*, 297.

332. *MV*, 301, 301.

333. *MV*, 305.

334. *MV*, 309-310.

335. *MV*, 325, 257.

336. *MV*, 375, 376.

337. *MV*, 378.

338. *MV*, 383.

339. *MV*, 398.

340. P. RICOEUR, «Evénement», *AF*, 2 (1971) 26.

341. P. RICOEUR, «Evénement et sens dans le discours», M. PHILIBERT, *Paul Ricoeur*, 185.

La consciencia, finalmente está expuesta a la eficacia de la historia y es muy difícil tomar distancia de prejuicios y precomprensiones, de intereses creados (Marx, Habermas) y es preciso buscar una comunicación liberadora sin límites ni trabas; en esto Ricoeur va por el camino de Habermas ³⁴².

Domingo NATAL

342. P. RICOEUR, «Science et», *RPhL*, 72 (1974). P. RICOEUR, *Hermeneutics and human sciences*. London 1981. J. B. THOMPSON, *Critical hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. London 1981.

¿Hay una antropología en el Documento de Puebla?

Mediaciones filosóficas subyacentes

INTRODUCCIÓN

¿Tendrá sentido estudiar desde el punto de vista filosófico la antropología del Documento de Puebla?

Hace una constatación el Concilio Vaticano II en la «Gaudium et Spes» (nn. 5 y 10). Las personas, los grupos sociales están sedientos de una vida plena y libre. Las aspiraciones más profundas y universales laten en las reivindicaciones que el hombre y el mundo de hoy hacen. En lo profundo de este hombre aparecen golpeando las preguntas: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido de la vida? ¿Qué puede dar a la sociedad y esperar de ella el hombre? ¿Qué hay después de esta vida temporal? ¿Qué sentido último tiene la acción humana en el universo?

La conclusión de la «Gaudium et Spes» es que la Iglesia, ante esta situación, debe colaborar con la humanidad a dar respuesta a estas interrogantes que tocan a lo más entrañable del ser del hombre. Y a pesar de que la misión de la Iglesia es religiosa, al empeñarse en esta tarea, resulta su acción plenamente humana.

Esto hace que merezca la pena analizar lo que se dice sobre el hombre latinoamericano en este Documento de Puebla, elaborado por la Tercera Conferencia General del Episcopado de América Latina.

La relación —no la confusión— entre la filosofía y la religión se puede entender mejor, quizá, observando la historia del pensamiento. La filosofía de Occidente, sobre todo, en la rama aristotélica y, después, claramente en la filosofía moderna, no aparece como una filosofía de salvación; es una filosofía laica en la cual el filósofo explica, razona pero con distancia de sí mismo. Por el contrario, en Oriente —nos referimos especialmente a las ramas originarias de la filosofía hindú— ha sido siempre su peculiaridad, no solamente la

información sino la transformación: un cambio radical de la naturaleza humana y, con él, una renovación de su manera de entender tanto en el mundo exterior como en su propia existencia. Supone una transformación tan completa como sea posible y que, si tiene éxito, corresponderá a una total conversión o renacimiento. Estas filosofías orientales, por tanto, pretenden, no simplemente una serie de conocimientos teóricos sino una forma de vivir y una forma más alta de ser.

Posiblemente nos acabe de orientar en la respuesta nada menos que Roger Garaudy, cuando recogiendo las frustraciones de la cultura de Occidente, estudia las manifestaciones colectivas de la relación con lo Trascendente y encuentra la afirmación constante de la immanencia y trascendencia de Dios. Un Dios lejano y próximo a la vez que, en distintas etapas y maneras, —Los Vedas, los Upanisades, el Bhagavad Gita, etc., hasta el cristianismo— se presenta desde la Potencia indefinida a un Dios personal. La cultura Occidental ha obscurecido el sentido de la vida para muchos. Lo puramente racional, lo excesivamente lógico, lo técnico, el positivismo, el materialismo han ahogado la esperanza, la trascendencia, la creatividad, la estética, la intuición, lo experiencial, lo más allá de la estricta razón. La llamada al profetismo, a la utopía, al cristianismo de Garaudy puede darnos la clave para entender la relación entre la filosofía y el cristianismo. Sus palabras son reveladoras: «Este libro no ha sido escrito más que para trazar de nuevo el nacimiento de Dios en el hombre y del hombre en Dios»¹.

En América Latina pululan diversas concepciones sobre el hombre. Resulta interesante, también, considerar lo que dice el cristianismo acerca del hombre, más todavía, si este hombre es visto, desde Latinoamérica por la Iglesia en el Documento de Puebla que quiere influenciar en la mentalidad de cientos de millones que se llaman católicos.

Nos importa ver qué antropología presenta el Documento de Puebla. Otro objetivo principal que nos proponemos es detectar qué relación tiene con la filosofía; qué mediaciones filosóficas utiliza para expresar su visión sobre el hombre: ¿Se adscribe a una corriente filosófica o, más bien, se expresa a través de las adquisiciones universales de las diversas filosofías que a la luz de la razón y de la fe le parecen más adecuadas para explicitar la visión que tiene del hombre y hacerse comprender con el lenguaje de hoy por el pueblo de América Latina?

En el capítulo primero hemos analizado los documentos eclesiásticos en los cuales tiene sus raíces y fundamento la antropología de Puebla.

1. R. GARAUDY, *Appel aux vivants*, Edit. Seuil, Paris 1979, p. 65.

El segundo capítulo se inicia estudiando, en el primer apartado, las palabras claves, con el fin de sacar a la luz las características de la antropología de Puebla y, al mismo tiempo, ponernos en pista para detectar las antropologías filosóficas de las cuales provienen. El apartado segundo presenta el tipo de antropología de Puebla. Se intenta, en el tercero, descubrir las mediaciones filosóficas subyacentes, buceando en el pensamiento teológico de las principales tendencias que hubo en Puebla para desvelar las filosofías que tienen como mediación y las antropologías que presuponen.

CAPÍTULO I

CONTENIDO ANTROPOLÓGICO EN LOS DOCUMENTOS ECLESIAÍSTICOS ANTERIORES A PUEBLA

Los documentos que consideramos más importantes en relación con el tema son: La «Gaudium et Spes» del Vaticano II; La «Populorum Progressio», La «Octogesima Adveniens», La «Evangelii Nuntiandi» de Pablo VI; Los Documentos de Medellín.

A) LA CONSTITUCIÓN SOBRE LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL «GAUDIUM ET SPES»

El Concilio Vaticano II es una fuente principal de la antropología de Puebla, tanto por las referencias que hace de él Puebla como por la comparación de ambos textos.

Las referencias se pueden ver en las notas del texto de Puebla. El documento fundamental del Vaticano II en el que se basa Puebla es la «Gaudium et Spes». Intentaremos analizarlo en una apretada síntesis.

Aquí, el Concilio recoge el giro antropológico de la teología, sobre todo, a partir de la generación de los teólogos de la «Nueva teología»¹. Se pone én-

1. C. COLOMBO, *La metodologia e la sistemazione teologica*, en Pontificia Facoltà Teologica di Milano, *Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica*, Carlo Marzorati-Editore, Milano, 1957, pp. 1-56; J. FEINER, J. TRÜSCH y otros, *Panorama de la Teología actual*, Edic. Guadarrama, Madrid 1961; L. REINISCH y otros, *Teología actual*, Edic. Guadarrama, Madrid 1964; T. PÉREZ, *18 propulsores del Concilio*, Edit. Paulinas, Madrid 1965; F. GABORIAU, *El giro antropológico de la teología de hoy*, Herder, Barcelona 1970, pp. 10-11; H. J. SCHULTZ, *Tendencias de la teología en el siglo XX. Una historia en semblanza*, Studium, Madrid 1970; T. M. SCHOOF, *La nueva teología católica*, Edic. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1971, pp. 187-275; J. SPERNA WEILAND, *La nueva teología protestante*, Edic. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1971; A. MARRANZINI y otros, *Correnti teologiche post-conciliari*, Città Nuova Editrice, Roma 1974, p. 81; P. WATTE, *Antropología teológica y hamartiología en el siglo XX*, en H. VORGRIMLER, R. VANDER GUCHT y otros, *La teología en el siglo XX*, BAC, 1974, pp. 47-63.

fasis especial en el hombre concreto y en su realidad situacional como destinatario de la Palabra ². Al Concilio le preocupa salvar al hombre, pero a todo el hombre y, al mismo tiempo, al hombre concreto tal como se encuentra en el mundo de hoy ³.

Lo primero que se destaca es un nuevo método: partir de la situación concreta del hombre ⁴. Se parte de la situación del hombre pero para ser iluminada por la fe. No se trata de suplantar a las ciencias humanas sino de iluminar a la luz de la fe ⁵.

Encontramos elementos importantes de una antropología cristiana. Parte del hombre todo y concreto pero para salvarlo ⁶. Quiere conectar con él en sus aspiraciones más profundas para darle un sentido pleno. Un sentido de trascendencia en la inmanencia pero que, a la vez, le ayude a descubrir la salvación en Cristo por amor gratuito de Dios, en una correspondencia amorosa filial y fraterna por parte del hombre.

Es una antropología de salvación que toma como punto de partida lo humano en su ser personal, social, político, histórico para darle un sentido profundo, último; un sentido de salvación pero sin desencarnarlo de su ser en la historia ⁷. «Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar» ⁸. En la vocación del hombre se oculta la semilla divina y la fraternidad universal es un signo de esa semilla que la Iglesia quiere desarrollar, porque la Iglesia quiere salvar y no juzgar, servir y no ser servida ⁹.

Para tener en cuenta a este hombre concreto y total en su situación histórica y poder dar una respuesta adecuada a la luz de la fe a los interrogantes más profundos que continuamente se ha hecho la humanidad a través de los siglos sobre «el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas», debe la Iglesia conocer los signos de los tiempos, com-

2. «Gaudium et Spes», n. 4. Para la Iglesia Católica, la Constitución «Gaudium et Spes» significa la postura antropológica eclesial más explícita. Cfr. J. GEVAERT, *Antropología y catequesis*, Edic. Don Bosco-CCS, Madrid 1975, p. 7.

3. Id., nn. 3-4.

4. Id., nn. 3, 4, 11.

5. Id., nn. 3, 10, 11.

6. OLGA H. HAYDAR DE ROSALES, *Hombres nuevos*, Paulinas, Bogotá 1978, pp. 13 y 20. E. SCHILLEBEECKX, *La misión de la Iglesia*, Salamanca 1971, p. 74; Y. CONGAR, *Cristo en la economía salvífica y en nuestros tratados de teología dogmática*, en Rev. Concilium 2 (1966) 202.

7. «Gaudium et Spes», nn. 11, 44.

8. Id. n. 3.

9. Id., nn. 3, 11; Leonardo BOFF, *El destino del hombre y del mundo*. Ensayo sobre la vocación humana, Edit. Sal Terrae, Santander 1978, pp. 15-56, 178-1204; Marta BACHERER SOLIZ, *Personalidad y valores religiosos*. Función de éstos en la personalidad sana y neurótica, La Paz 1980, p. 13.

prender los problemas más profundos que se plantea el hombre, sus aspiraciones, sus dramas, la situación del mundo en que vive para buscar la luz del Evangelio que ayude a encontrar una orientación adecuada en el planteamiento y las soluciones a estos perennes interrogantes del hombre ¹⁰.

Utiliza otro elemento importante en el método: no hace un análisis ideológico sino una constatación de hechos, en los cuales se ve envuelto y, es, al mismo tiempo en muchos casos, actor el hombre y la humanidad ¹¹. Se refiere a nivel general a los acontecimientos universales resaltantes que han causado en el hombre y en la humanidad «una verdadera metamorfosis social y cultural, que redundata también sobre la vida religiosa» ¹². También destaca las consecuencias positivas que personalizan al hombre y las negativas que lo deshumanizan ¹³.

En conclusión, la Iglesia considera que lo religioso y la concepción cristiana del hombre es parte integrante y esencial de lo humano, del hombre. Por eso quiere iluminar lo humano con lo religioso para plenificar la antropología, especialmente la filosófica, que es el punto de vista que más nos interesa:

Pero bajo todas estas reivindicaciones se oculta una aspiración más profunda y más universal: las personas y los grupos sociales están sedientos de una vida plena y de una vida libre, digna del hombre, poniendo a su servicio las inmensas posibilidades que les ofrece el mundo actual. Las naciones, por otra parte, se esfuerzan cada vez más por formar una comunidad universal ¹⁴.

En lo más íntimo del hombre de hoy palpitan las cuestiones más fundamentales del ser del hombre y subyace en su corazón una apertura que conecta con la plenitud de Cristo:

Sin embargo, ante la actual evolución del mundo, son cada día más numerosos los que se plantean o los que acometen con nueva penetración las cuestiones más fundamentales: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos progresos hechos subsiste todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?

...Bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible, primogénito de toda creación, el Concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época ¹⁵.

10. «Gaudium et Spes», nn. 4, 9, 10.

11. Id., n. 4.

12. Id., nn. 4, 5.

13. Id., nn. 6, 7, 9.

14. Id., n. 5.

15. Id., n. 10.

...¿Qué sentido último tiene la acción humana en el universo? He aquí las preguntas que aguardan respuesta. Esta hará ver con claridad que el Pueblo de Dios y la humanidad, de la que aquel forma parte, se prestan mutuo servicio, lo cual demuestra que la misión de la Iglesia es religiosa y, por lo mismo, plenamente humana ¹⁶.

El método de la «Gaudium et Spes» es de una antropología teológica, pudiéramos decir. O sea, parte del hombre y su situación, del aporte de las ciencias humanas para buscar la conexión con la visión cristiana sobre el hombre, de tal forma que no aparezca una superposición sino una plenificación del hombre.

El método, por tanto, está claro. Los contenidos antropológicos se reducen a puntos simples: El hombre en sí; el hombre en la comunidad social; el hombre en la historia; el hombre, la Iglesia y el mundo.

1. *El hombre en sí*

El concilio parte de la vocación del hombre y después se adentra en su constitución.

En lo más profundo del ser del hombre están enraizadas unas interpelaciones y unas aspiraciones que lo lanzan hacia la búsqueda de respuestas totales que puedan acallar esa inquietud insatisfecha que late en todo hombre consciente: «Como criatura, el hombre experimenta múltiples limitaciones; se siente, sin embargo ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior» ¹⁷.

A pesar de que hay muchos que se dan respuestas vanales y fútiles y otros, con la mejor buena voluntad, se dan respuestas falsas, sin embargo, hay cada vez más hombres que se plantean y acometen la tarea de dar respuesta a las interpelaciones más fundamentales que se les plantea en lo más esencial de su existir ¹⁸.

El hombre no sólo se interpela a sí mismo sino que siente con toda la humanidad las aspiraciones del género humano:

Entre tanto, se afianza la convicción de que el género humano puede y debe no sólo perfeccionar su dominio sobre las cosas creadas, sino que le corresponde además establecer un orden político, económico y social que esté más al servicio del hombre y permita a cada uno y a cada grupo afirmar y cultivar su propia dignidad ¹⁹.

16. Id., n. 11.

17. Id. n. 10.

18. «¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos progresos hechos, subsisten todavía? ¿Qué precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué hay después de esta vida temporal?, Cfr. Id., n. 10.

19. Id., n. 9.

Lo que subyace en todo esto, es la aspiración universal a una vida plena y libre, digna del hombre, donde la fraternidad, la justicia y la libertad tanto en las relaciones interpersonales como en las relaciones entre las naciones sea un hecho ²⁰. Y entonces, la pregunta clave se hace presente ¿Cuál es el sentido último del hombre y del universo? ¿Cuál es la vocación del hombre?

Aquí es donde quiere conectar la antropología cristiana con las antropologías filosóficas:

El Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas.

El Concilio se propone, ante todo, juzgar bajo esta luz los valores que hoy disfrutan de máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina ²¹.

La vocación es el principio de unión, con el cual, quiere engarzar el plan de Dios. La inteligencia humana recta distingue los valores auténticos y, sobre lo natural, sin superposiciones, quiere la Iglesia ayudar a clarificar el sentido último del hombre con la ayuda de la fe. Así, presta un servicio plenamente humano porque intenta colaborar en la respuesta a un problema, tan inquietante y profundo como es el sentido último del hombre y de su actuar en la sociedad y en el universo. No pretende una respuesta mágica, por tanto, sino plenamente humana porque quiere dar respuesta total a las preguntas que intranquilizan lo más recóndito del hombre y de la humanidad.

El otro elemento que salta a la vista en la consideración del hombre, y en relación con la vocación en la «Gaudium et Spes», es la constitución del hombre ²². Resalta el abandono de una concepción esencialista y estática en

20. Ib.

21. Id., n. 11. Las palabras que continúan en este número completan el sentido de la vocación del hombre y la respuesta con que la Iglesia quiere contribuir a esclarecer el sentido último del hombre: «Estos valores, por proceder de la inteligencia que Dios ha dado al hombre, poseen una bondad extraordinaria; pero a causa de la corrupción del corazón humano, sufren con frecuencia desviaciones contrarias a su debida ordenación. Por ello necesitan perfeccionamiento. ¿Qué piensa del hombre la Iglesia? ¿Qué criterios fundamentales deben recomendarse para levantar el edificio de la sociedad actual? ¿Qué sentido último tiene la acción humana en el universo? He aquí las preguntas que aguardan respuesta... el Pueblo de Dios y la humanidad..., se prestan mutuo servicio, lo cual demuestra que la misión de la Iglesia es religiosa y, por lo mismo, plenamente humana».

22. En la constitución del hombre subyacen las preguntas claves sobre lo esencial de la antropología: «...Lo que inquieta a los filósofos no es el problema que plantea la aparición del «homo sapiens», sino el problema que tiene el «homo sapiens»; es decir, el verdadero problema de los

favor de una visión existencial, dinámica, histórica²³. Y se centra el tema en que la dignidad del hombre, además, de provenirle por el hecho de ser hombre en su situación histórica, tiene su fundamento principal en ser imagen de Dios²⁴. Después, resalta las cualidades que adornan el ser humano, mezclando lo filosófico y lo religioso con lo cual sigue la línea de una antropología que hemos llamado antropología teológica, cristiana o de salvación. Considera el Concilio que ésta es la vía más adecuada para dialogar y colaborar en lo más importante con el hombre y el mundo de hoy que es «...conocer simultáneamente y con acierto la dignidad y la vocación propias del hombre»²⁵.

Entre las características que resalta, además de la de ser imagen de Dios, es que es ser social por naturaleza y le es propio relacionarse con los demás para ser persona²⁶. Sin embargo hay un elemento negativo que es el pecado. Este pecado que supone un drama en el hombre, porque no solamente atenta contra Dios, sino contra su misma dignidad, contra su vocación, contra su propia plenitud y, precisamente: «A la luz de esta Revelación, la sublime vocación y la miseria profunda que el hombre experimenta hallan simultáneamente su última explicación»²⁵.

Rompe el dualismo maniqueo y propicia el principio del alma encarnada, no cuerpo animado. Pero esta constitución no dualista sino unitaria de cuerpo y alma, hace que el hombre, además de ser inmanente, esté abierto a lo trascendente, a lo espiritual, a lo inmortal²⁶.

Por la inteligencia busca la verdad y descubre el bien y encuentra su plenitud vislumbrando el plan divino: «Con el don del Espíritu Santo, el hombre llega por la fe a contemplar y saborear el misterio del plan divino»²⁷.

Supone una ética que tiene su complemento en la moral cristiana. El pecado rebaja al hombre impidiéndole lograr su propia plenitud. Por eso, la libertad, la muerte, el respeto a la persona, la solidaridad y fraternidad, la igualdad y la justicia social, la responsabilidad y la participación, la superación de una ética individualista, tienen en el Verbo Encarnado la motivación suprema, el ejemplo, el modelo, la plenitud del hombre nuevo²⁸.

filósofos y de todos nosotros y que podemos formular con estas preguntas: ¿qué significa ser hombre?, ¿cómo «existe» el hombre?, ¿en qué consiste ser hombre auténticamente?, ¿tiene algún sentido la vida humana?» Cfr. J. BADA PANILLO y otros, *El hombre*, Edit. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1979, pp. 55-56.

23. «Gaudium et Spes», n. 5.

24. Id., n. 12.

25. Ib.

26. Ib.

25. Id., n. 13.

26. Id., n. 14.

27. Id., n. 15.

28. Id., nn. 13, 17, 18, 28, 29, 30, 31, 32, 22.

Al referirnos al hombre, por lo tanto, hay que tener en cuenta, según los planteamientos de la «Gaudium et Spes», la vocación y la constitución del hombre, como hemos visto. Pero, a continuación nos hace adentrarnos en otro punto antropológico: el hombre no es un ser solitario sino que está hecho para la comunidad social.

2. *El hombre en la comunidad social*

La antropología del Concilio no descuida este punto y señala, claramente, la necesidad de las relaciones interpersonales que deben llevar a una auténtica comunidad de personas por ser el hombre un ser social por naturaleza. Tendrá como precepto intangible el respeto mutuo —basado en la dignidad del hombre—, porque de ahí emanarán las leyes, las leyes justas que deberán estar en favor de la naturaleza humana, ya que el Creador ha insertado en la vida del hombre y en las relaciones sociales la justicia y la armonía ²⁹.

Se parte de la índole comunitaria del hombre según la razón y el plan de Dios ³⁰. Se trata de esclarecer la interdependencia entre la persona humana y la sociedad, de tal forma que, la sociedad será comunidad, en la medida en que ayuda a crecer a la persona, porque debe colocarla como el principio, sujeto y fin de todas las instituciones y, asimismo, la persona humana se desarrolla en la medida en que se entrega al servicio de la comunidad social ³¹. El sentido cristiano debe ayudar para que se pongan los esfuerzos adecuados para cumplir estos propósitos. Quizá, así, las perturbaciones sociales originadas, en parte, por las estructuras económicas, políticas y sociales y, en otra, por la soberbia y egoísmo del hombre, puedan superarse si se agudiza la conciencia cristiana de caridad y de justicia, tanto en la persona como en la sociedad ³².

29. «...Sin embargo, la perfección del coloquio fraterno no está en ese progreso, sino más hondamente en la comunidad que entre las personas se establece, la cual exige el mutuo respeto de su plena dignidad espiritual. La Revelación cristiana presta gran ayuda para fomentar esta comunión interpersonal y al mismo tiempo nos lleva a una más profunda comprensión de las leyes que regulan la vida social, y que el Creador grabó en la naturaleza espiritual y moral del hombre». Cfr. «Gaudium et Spes», n. 23.

30. «Dios, que cuida de todos con paterna solitud, ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos.

...el hombre..., no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás». Cfr. *Id.*, n. 24.

31. «La índole social del hombre demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados. Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social». Cfr. *Id.*, n. 25.

32. «El orden social, pues, y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario... El orden social hay que desarrollarlo a diario, fundarlo en la verdad, edificarlo sobre la justicia, vivi-

La promoción del bien común es una consecuencia lógica de este sentido comunitario, así como el respeto a la persona humana, el respeto y amor a los adversarios, la igualdad esencial entre los hombres y la justicia social, la superación de una eticidad individualista por exigencias de justicia y caridad, la responsabilidad y la participación³³. Si a esto se añade la suprema motivación del ejemplo de solidaridad, amor, justicia y generosidad del Verbo Encarnado y nos miramos en el espejo de Cristo, lograremos esfuerzos eficaces para construir una auténtica comunidad humana³⁴.

3. *El hombre en la historia*

El hombre es un ser personal en la historia y es proyectivo, trascendente.

Existimos en las coordenadas tiempo-espacio que nos marcan nuestra situación. Somos seres situados, seres en el mundo. Vivimos por esencia en comunicación con el mundo, en lugar y en tiempo determinado que nos sitúan en la historia en forma autónoma. El hombre está en la realidad terrena con justa autonomía. La religión no solamente no debe poner trabas, sino que se compromete a activar el progreso del hombre, de la sociedad, de la ciencia:

Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía... Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte³⁵.

Sin embargo, hay que tener en cuenta, también, que esta autonomía de lo temporal no tiene por qué estar cerrada a lo trascendente, en último término, a su Creador:

Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida³⁶.

ficarlo por el amor... en libertad un equilibrio cada día más humano... proceder a una renovación de espíritus y a profundas reformas de la sociedad». Cfr. Id., n. 26.

33. Id., nn. 26-31.

34. Id., n. 32.

35. Id., n. 36.

36. Ib.

Se cierne siempre un peligro sobre el deambular histórico del hombre que se debe procurar evitar: es el desorden ético. Éste incita continuamente al hombre a servirse de lo ajeno en utilidad propia, en lugar de buscar el bien y lo bueno, de tal forma que, haga de esta historia una habitación donde reine la felicidad humana ³⁷.

Decíamos que, además, el hombre es proyectivo, trascendente, pudiéramos decir, que es un ser-hacia. Tiene capacidad de trascender, de perfeccionar la vida, de ir más lejos, de no conformarse con lo dado; determina la persona y dilata sus dominios sobre los más variados campos de la naturaleza. Hace progresar al hombre y al mundo. Significa, en consecuencia, que el hombre —la persona— y el mundo son un proyecto, no algo ya hecho. Solamente el hombre es capaz de salir de sí mismo, de inventar, de proyectar sobre las cosas y sobre sí mismo: «...De lo que resulta que gran número de bienes que antes el hombre esperaba alcanzar sobre todo de las fuerzas superiores, hoy los obtiene por sí mismo» ³⁸. Por eso, todo hombre consciente, viéndose ante este cúmulo de posibilidades, se hace preguntas tan graves como: «¿Qué sentido y valor tiene esa actividad? ¿Cuál es el uso que hay que hacer de todas estas cosas? ¿A qué fin deben tender los esfuerzos de los individuos y colectividades?» ³⁹. A la respuesta a estas preguntas, quiere colaborar la Iglesia, conjugando el saber humano con la luz de la Revelación, para lograr el cumplimiento de los designios de Dios en la historia.

El cultivo de las facultades del hombre, el progreso, el desarrollo, la transformación del mundo deben encaminarse a la personalización del hombre. El Vaticano II establece la gran norma: «...El hombre vale más por lo que es que por lo que tiene», a nivel de persona y, a nivel de historia: «...cuanto llevan a cabo los hombres para lograr más justicia, mayor fraternidad y un más humano planteamiento en los problemas sociales, vale más que los progresos técnicos» ⁴⁰.

37. «La Sagrada Escritura, con quien está de acuerdo la experiencia de los siglos, enseña a la familia humana que el progreso altamente beneficioso para el hombre también encierra, sin embargo, gran tentación, pues los individuos y las colectividades, subvertida la jerarquía de los valores y mezclando el bien con el mal, no miran más que a lo suyo, olvidando lo ajeno. Lo que hace que el mundo no sea ya ámbito de una auténtica fraternidad, mientras el poder acrecido de la humanidad está amenazando con destruir el propio género humano». Cfr. «Gaudium et Spes», n. 37.

38. Id., n. 33.

39. Ib.

40. «Gaudium et Spes», n. 35; «...Pues dichos progresos pueden ofrecer, como si dijéramos, el material para la promoción humana, pero por sí solos no pueden llevarla a cabo.

Por tanto, esta es la norma de la actividad humana: que de acuerdo con los designios y voluntad divinos, sea conforme al auténtico bien del género humano y permita al hombre, como individuo y como miembro de la sociedad, cultivar y realizar íntegramente su plena vocación». Cfr. Ib.

Con este actuar humano recto, tanto en lo personal como en el mundo, se logrará la meta del «cielo nuevo» y la «tierra nueva», cuyo motor, activador, modelo y fin, para los cristianos y para los hombres de buena voluntad, lo tenemos en Cristo: «El Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, hecho él mismo carne y habitando en la tierra, entró como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo»⁴¹. El medio con el cual se logra el perfeccionamiento del hombre y del mundo es el amor del cual Cristo es el primer abanderado: «...Él es quien nos revela que Dios es amor (1Jn 4,8), a la vez que nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana, y, por tanto, de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor»⁴².

Sin embargo, hay que recalcar que este Cristo, Señor de la historia, «alfa y omega» y promotor de esta historia, respeta al máximo la libertad del hombre y la autonomía de las realidades terrestres; por eso, no se puede disolver o encasillar el reino de Cristo, en ideologías, sistemas o proyectos humanos aunque éstos sean los medios que favorezcan la realización del reino de Dios en la historia: «...Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente, progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios»⁴³.

Así, la autonomía de lo temporal, sobre la que se proyecta libremente el hombre con un inmenso abanico de posibilidades, debe ser para convertir a esta historia en más humana y a este hombre en más persona con proyecciones totalmente abiertas para dar cabida a Dios y a sus promesas presentes y futuras⁴⁴.

4. *El hombre, la sociedad, la historia y la Iglesia: hermenéutica antropológica*

Aunque la Iglesia tiene una finalidad espiritual no hace dicotomía incompatible con lo temporal, sino que da y recibe ayuda en un intercambio enriquecedor⁴⁵. La Iglesia existe en este mundo, vive y actúa con él. Tiene una relación insoslayable con el hombre, con la sociedad, con la historia y una finalidad bien concreta: lograr que los hombres hagan en esta historia humana la familia de los hijos de Dios y, al mismo tiempo la razón de ser de ella está en actuar como fermento y como alma de la sociedad y de la historia, «que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios»⁴⁶.

41. Id., nn. 38, 39.

42. Id., n. 38.

43. Id., n. 39.

44. Ib.

45. «Gaudium et Spes», n. 40.

46. Ib. «Al buscar su propio fin de salvación, la Iglesia no sólo comunica la vida divina al

Ayuda al hombre a descubrir el sentido de la propia existencia, la verdad más profunda del ser humano:

«...No hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo, confiado a la Iglesia. El Evangelio anuncia y proclama la libertad de los hijos de Dios, rechaza todas las esclavitudes...; respeta santamente la dignidad de la conciencia y su libre decisión; advierte sin cesar que todo talento humano debe redundar en servicio de Dios y bien de la humanidad; encomienda, finalmente, a todos la caridad de todos. Esto corresponde a la ley fundamental de la economía cristiana. Porque, aunque el mismo Dios es Salvador y Creador, e igualmente Señor de la historia humana y de la historia de la salvación, sin embargo, en esta misma ordenación divina la justa autonomía de lo creado, y sobre todo del hombre, no se suprime, sino que más bien se restituye a su propia dignidad y se ve en ella consolidada⁴⁷.

La dignidad del hombre y las cualidades que adornan la constitución del hombre se ven ensalzadas en grado sumo en este texto. Se respeta el ser hombre y su justa autonomía, pero, a la vez, se le ayuda a salir de sí mismo, a abrirse a los demás y a clarificar la motivación divina que subyace en él.

Por otra parte, no solamente ayuda al hombre, sino que da sentido a la sociedad, pues da la auténtica motivación a las relaciones interpersonales fraternas, caritativas y justas que deben existir en la sociedad que intenta hoy la comunidad humana: «...Enseña así al mundo que la genuina unión social exterior procede de la unión de los espíritus y de los corazones, esto es, de la fe y de la caridad, que constituyen el fundamento indisoluble de su unidad en el Espíritu Santo»⁴⁸.

Es, además, la Iglesia activadora de la historia. Promueve, motiva a los cristianos y a los hombres de buena voluntad para cumplir con los deberes temporales y actuar en la historia guiados por los valores, por el espíritu evangélico⁴⁹. Llama la atención, inclusive, a los espiritualistas para que rompan la dicotomía temporal-eterno y se dediquen a las cosas temporales, sin olvidarse de lo eterno: «...El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo; falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación»⁵⁰. Del mismo modo, amones-

hombre, sino que además difunde sobre el universo mundo, en cierto modo el reflejo de su luz, sobre todo curando y elevando la dignidad de la persona, consolidando la firmeza de la sociedad y dotando a la actividad diaria de la humanidad de un sentido y una significación mucho más profundos. Cree la Iglesia que de esta manera, por medio de sus hijos y de su entera comunidad, puede ofrecer gran ayuda para dar un sentido más humano al hombre y a su historia». Cfr. Ib.

47. «Gaudium et Spes», nn. 41, 40, 44.

48. Id., n. 42.

49. Id., n. 40.

50. Id., n. 43.

ta, también, al que se enfrasca en lo puramente immanente, olvidando su vocación trascendente.

La finalidad de la actuación de la Iglesia en la historia es: «...el advenimiento del reino de Dios y la salvación de toda la humanidad»⁵¹. No debe estar ligada a ninguna civilización ni a ningún sistema. Así, podrá y deberá desarrollar una actitud crítica y orientadora en la historia a la luz de la fe⁵². Lo que es propio de ella es la motivación evangélica; las diversas soluciones políticas, sociales, económicas no le competen a ella; los proyectos pueden ser diversos. Sin embargo, su actitud es activa: incita a los cristianos a elegir o buscar sistemas, ideologías que no sean incompatibles con el mensaje evangélico, pues corresponde a los hombres hacer de nuestra historia una historia de salvación donde impere el reino de Dios⁵³.

Hay que tener en cuenta que la Iglesia, el mensaje que ella transmite, no solamente ayuda, sino que, también, recibe un intercambio enriquecedor de la historia⁵⁴. Evidentemente, las ciencias humanas ayudan a clarificar la naturaleza del hombre en todas sus dimensiones. Esto ayuda sobremanera al mensaje evangélico en la comprensión del hombre y su ser en la historia. Pero, sin embargo, el reino de Dios no se disuelve en la historia porque no es una ideología, un sistema. Utiliza y está continuamente impulsando a la búsqueda de sistemas e ideologías que sirvan de auténticos mediadores en la construcción del reino de Dios en la historia.

Los documentos de la Iglesia, como lo es la «Gaudium et Spes» que estamos analizando, no son una teología ni una filosofía:

«...Pues bien, jamás el Magisterio, en un acto oficial, opta por una teología católica frente a otra, ni para condenarla ni para canonizarla. Los Obispos Congregados son testigos de la palabra de Dios; no actúan nunca como teólogos (aun cuando lo sean), sino como pre-teólogos, en el sentido de que, interpretando la revelación fundan o ponen en marcha la teología⁵⁵.

De lo que se trata en los documentos eclesiales es de transmitir el mensaje de Cristo, presentarlo, llamar la atención sobre ciertos puntos concretos. Pero

51. Id., n. 45.

52. Id., n. 42.

53. Id., nn. 43, 42.

54. «La experiencia del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas, permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también a la Iglesia. Ésta desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. Procedió así a fin de adaptar el Evangelio al nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios en cuanto era posible». Cfr. Id., n. 44.

55. F. INTERDONATO, *Teología latinoamericana. ¿Teología de la liberación?*, Edic. Paulinas, Bogotá 1979, p. 154.

aunque no quieren hacer teología ni filosofía, sin embargo, utilizan un lenguaje y unos conceptos para transmitir el mensaje de Jesús que corresponden, ordinariamente, al pensamiento dominante en la época del documento ⁵⁶. El Concilio vaticano II, por ejemplo, utiliza predominantemente un lenguaje teológico en el cual subyace una filosofía personalista:

«El Vaticano II..., comienza a sustituir esa mentalidad greco-romana por la que impone el personalismo evangélico y el personalismo y universalismo de las ciencias humanas actuales, es decir: *por una teología de relaciones interpersonales entre Dios y los hombres*. Además de ese universalismo de la magna historia de la salvación, cuyo signo por excelencia es la comunión...» ⁵⁷.

En otros documentos, quizás, aparece una especie de sincretismo en la mediación del lenguaje, debido a las concesiones, que se necesitan hacer para poder coordinar las diversas mentalidades que existen y, poder llegar, así, a la elaboración del documento ⁵⁸.

Aquí se plantea un problema que venía latiendo a través de nuestro estudio: la hermenéutica antropológica de la «Gaudium et Spes».

El giro antropológico que le daba a la teología un cariz existencial, dinámico, en la historia, se nota acá en un giro cristocéntrico. De Dios, punto culmen de interpretación, se pasa al Dios Encarnado, al Verbo, a Cristo. De un teocentrismo se pasa a una antropología cristocéntrica, dando a la antropología de salvación, un sentido existencial, dinámico, en la historia ⁵⁹.

56. «...Hay que hacer todo lo posible para que los lectores no confundan el mensaje de Jesús con posibles posturas pasajeras, incluso de los Papas, cuando procedan únicamente de su formación filosófica y de su temperamento o del medio ambiente en que han desarrollado su actividad pastoral. El Magisterio de la Iglesia en las encíclicas de los Papas y a otro nivel en las cartas pastorales de los obispos, suelen tener como finalidad llamar la atención sobre algún problema específico del momento o del lugar y a veces son llamadas de alerta ante peligros contra la fe, que ellos creen fundadas. Pero, en cuento tales, no puede decirse que en esos documentos hagan propiamente teología, es decir: una reflexión sistemática (de algún modo) sobre Jesús y su experiencia humano-religiosa a base de filosofías, las culturas y la mentalidad en general de las distintas épocas y lugares. «Cfr. A. TURRADO, *De Juan XXIII a Juan Pablo II*. Reflexiones en torno a la raíz de su postura doctrinal y práctica, en Rev. Agust. de Espiritualidad, nn. 61-62 (1979) 27-28.

57. Id., ib. p. 55.

58. Joaquín GARCÍA, *Fe, cultura e indigenismo en el Documento de Puebla*, en Rev. Shupihui, Publicaciones CETA, Iquitos (Perú), vol. IV, n. 9 (1979) 24-25.

59. «...No se pasó de la antropología de un sujeto cognoscente cuya relación viva con Cristo sólo se enfocaba de la óptica de la relación con Dios, autor lo mismo de la gracia que de la naturaleza...

La vieja problemática de una esencia del hombre, idéntica a sí misma en cualquier fase de su evolución, se ve sacudida ahora por la irrupción de la historia, de una historia profundamente crítica. Los tratados de principios de este siglo consideran la fe desde la óptica de la razón humana; ahora se define históricamente a la razón humana a partir de la referencia a Cristo dada en la fe». Cfr. Pierre WATTE, *Antropología teológica y hamartiología en el siglo XX*, en H. VORGRIMMER y otros, *La teología en el siglo XX*. III, BAC, Madrid 1974, p. 52.

La hermenéutica antropológica de la «Gaudium et Spes» supone interpretar la concepción del hombre y su situación social e histórica a la luz de Cristo, para activar la participación del cristiano en esta historia espacio-temporal, bajo la iluminación de los valores evangélicos. Si Cristo es el camino, la verdad y la vida, el misterio de Cristo es el que podrá clarificar el misterio del hombre y su actuar en los diversos proyectos posibles para dar respuesta adecuada a las exigencias de la sociedad y del universo. La elección entre las posibles soluciones le toca al hombre, pero la luz, el criterio para el cristiano es el mensaje evangélico, es en último término, Cristo ⁶⁰.

La metodología supone una hermenéutica y, a su vez, subyace en ésta una teoría del conocimiento ⁶¹. Ya vimos la metodología: se parte del hombre y su situación para conectar con la concepción cristiana. A través del estudio, rápidamente se intuye el principio hermenéutico en el que se apoya la antropología de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual: Cristo. Las mediaciones que son utilizadas para transmitir la visión cristiana del hombre, como son los conceptos y el lenguaje de cada pueblo, el saber popular y el saber filosófico, están al servicio y son juzgadas según criterios evangélicos:

Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada ⁶².

Pero, en último término, esa luz de la palabra divina, donde se concentra el criterio supremo hermenéutico, quién es el fundamento último tiene un nombre: Cristo, alfa y omega ⁶³. Aquí queda al descubierto el hilo central de

60. «La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misión religiosa deriva funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina». Cfr. «Gaudium et Spes», n. 42.

61. I. M. BOCHENSKI, *Los métodos actuales del pensamiento*, Edic. Rialp, Madrid¹³1979; Umberto ECO, *Lector de fábula*, Bompiani, Milano 1979, pp. 13-49; H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977, pp. 331-586; A. PARRA, *Fe e interpretaciones de la fe*. —Una introducción a la hermenéutica teológica—, Bogotá 1976, p. 24; F. MARCOS MARÍN, *Lingüística y lengua española*, Edit. Cincel, Madrid 1975, pp. 37-64; J.-P. RESEBER, *La Theologiae face au défi hermeneutique*, Vander, Louvain 1975, pp. 295-336; E. CORETH, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, 1972, Barcelona 1972, pp. 31-59; P.-A. STUCKI, *Hermeneutique et dialectique*, Editions Labore et Fides, Montreux 1970, pp. 9-23.

62. «Gaudium et Spes», nn. 44, 33, 35, 38.

63. «...A través de este rodeo, la antropología teológica se hace toda ella solidaria de una cristología. Si Cristo es la verdad del hombre, tan solo el misterio de Cristo podrá esclarecer el misterio y la vocación del hombre. Éste es uno de los importante sentidos que las investigaciones antropológicas pueden tomar en este período todavía de su prehistoria». Cfr. Pierre WATTE, *An-*

lo que pudiéramos llamar, la espiral hermenéutica de la antropología de salvación:

El Verbo de Dios por quien todo fue hecho, se encarnó, para que, hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones. Él es aquel a quien el Padre resucitó, exaltó y colocó a su derecha, constituyéndole juez de vivos y muertos. Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio: *Restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra* (Eph 1,10) ⁶⁴.

Se nota, como una especie de espiral hermenéutica. El hombre es tomado en su situación. La Iglesia, orienta e ilumina con sus principios evangélicos, con la finalidad de ayudar al hombre en su dimensión personal, social e histórica. A su vez, la Iglesia se enriquece con las adquisiciones del hombre y del mundo, que, al ser interpretadas como signos de los tiempos y, en acto último, ser confrontados con el máximo modelo Cristo, se convierten en una nueva fuerza activadora de las realidades terrenas positivas, para la humanización del hombre y de la historia. Con lo cual se logrará la construcción del Reino futuro —«reino eterno y universal; reino de verdad y de vida; reino de santidad y de gracia; reino de justicia, de amor y de paz»— ⁶⁵ ya, aquí, en nuestro acontecer mundano haciendo en la historia, la Historia de Salvación.

La antropología del Vaticano II, está enmarcada dentro del concepto predominante en la teología de esa época: el lugar preponderante del cristianismo dentro de la Historia de la Salvación ⁶⁶. La antropología de la «Gaudium et Spes» será por tanto, una antropología de salvación. El hombre es el centro de la Historia de la Salvación, puesto que Cristo es el centro y culmen de esa Historia. Y, precisamente, su actuar en la historia se debe al hombre tal como aparece en su circunstancia social e histórica. Así, el fin del Cosmos aparece como una historia del hombre ante Dios en Cristo.

tropología teológica y hermenéutica hamartiología en el siglo XX, en H. VORGRIMLER, y otros, t. III, BAC, Madrid 1974, p. 63.

64. «Gaudium et Spes», nn. 45, 38.

65. Id., n. 39.

66. Historia; Historia de Salvación, en *Sacramentum Mundi*, Herder, Barcelona 1976, t. 1, Colum. 272-273, 281-286, 287-288.

B) DOCUMENTOS CON Matices ANTROPOLÓGICOS PRÓXIMOS A PUEBLA

El mensaje de Pablo VI en la «*Populorum Progressio*» (1967), en la «*Octogesima Adveniens*» (1971) y en la «*Evangelii Nuntiandi*» va dirigido al hombre. Tenemos elementos antropológicos importantes que nos ayudarán a comprender mejor la concepción de Puebla sobre el hombre.

También, será interesante rastrear, las ideas antropológicas más resaltantes de Medellín, por ser el documento más importante de la visión cristiana desde América Latina que precede a Puebla.

1. *Mensaje antropológico de Pablo VI*

Pablo VI sigue, en algunos aspectos, la apertura de Juan XXIII, aunque no estaba imbuido como éste, de la hermenéutica de los «géneros literarios» y de un sano «historicismo», con lo cual había superado la teología aristotélico-escolástica. Sin embargo, en uno de los puntos que le sigue, acertadamente, es en la preocupación por el hombre y el mundo, sin distinción de razas ni credos, que tan decididamente había afrontado Juan XXIII en la «*Mater et Magistra*» (1961) y en la «*Pacem in terris*» (1963). «Había que conocer directamente el ambiente aristotélico-tomista que reinaba en las universidades pontificias de Roma para comprender lo que suponía la nueva postura de Juan XXIII»⁶⁷.

En la «*Populorum Progressio*» y en la «*Octogesima Adveniens*», Pablo VI trata de interrogar a las antropologías modernas, para descubrir por dónde van las aspiraciones y la realización del hombre de hoy. Su intención es clara. Quiere partir del hombre, pero del hombre de hoy con sus azares, sus vaivenes, sus preocupaciones individuales, sociales, políticas, económicas, históricas, inmediatas y remotas y, poder así, lograr la conexión con el mensaje evangélico sobre el hombre y para el hombre⁶⁸.

67. A. TURRADO, *De Juan XXIII a Juan Pablo II*. Reflexiones en torno a la raíz de sus posturas doctrinal y práctica, en *Rev. Agustiniiana de Espiritualidad*, vol. XX, nn. 61-62 (1979) 9-91; «...Los derechos humanos de todos eran para él algo sagrado e inalienable, y no podía comprender a ese hombre-especie de la cultura greco-romana, que tiende a aniquilar a las personas de «carne y hueso» en aras de la especie y de las instituciones creadas por el hombre». Cfr. *Id.*, *o.c.*, l.c., p. 24.

68. «...La Iglesia, «experta en humanidad» (*Populorum Progressio*), comienza no obstante su diálogo, preguntando a las antropologías modernas, para aprender en qué forma el hombre moderno, en su vida concreta y en su pensamiento, entiende los caminos de su realización. Esta sensibilidad acentuada hacia las dimensiones antropológicas se presenta como una *conditio sine que non* para ser escuchada por los hombres de hoy y ver acogido el mensaje evangélico». Cfr. J. GEVAERT, *Antropología y catequesis*, Edic. Don Bosco CCS, Madrid 1975, p. 8; «La *Populorum Progressio*, Encíclica del humanismo como nos complace llamarla, se inserta en la gran corriente de pensadores humanistas que, especialmente en este siglo han querido dar respuesta coherente y

La novedad de la antropología de la «*Populorum Progressio*» con relación a la «*Gaudium et Spes*», a quien sigue en los conceptos fundamentales, está en la proposición en favor del desarrollo integral del hombre y el desarrollo solidario de la humanidad ⁶⁹.

Hay dos aspectos principales, por tanto. El primero es el desarrollo integral del hombre ⁷⁰. Parte de la aspiración de los hombres de hoy a liberarse de la miseria, lograr seguridad en los medios para vivir, asumir las responsabilidades correspondientes a su ser humano, liberarse de toda opresión y afrenta a la dignidad de la persona humana para crecer en el ser más. El Papa resume en breves palabras lo que afecta al ser del hombre: «...hacer, conocer y tener más para ser más» ⁷¹. Lo que constituye el fondo del hombre es el ser más y todo debe ir encaminado en una forma dinámica e integral a conseguir esta meta. Si cualquier otro de los elementos se ponen como meta, desequilibra el desarrollo integral del hombre y sobrepasa el punto clave, lo constitutivo que es el ser más. Esto hará que cualquier ideología o sistema que resalte uno de estos elementos sobre el ser más, afecte a la esencia del hombre y sea rechazado ⁷².

El ser más supone un esfuerzo personal y responsable por superarse a sí mismo, trascenderse, abrirse a todos los valores auténticos, incluyendo el religioso pues en Cristo encontrará la total plenitud: «...Por su inserción en el Cristo vivo, el hombre tiene el camino abierto hacia un progreso nuevo, hacia

comprometida al hombre de hoy, con base en una visión del mundo y de la historia. Un número representativo de «pensadores del humanismo nuevo» ha sido expresamente citado, como un implícito homenaje: el P. Leuret, quien por invitación del papa Pablo VI colaboró ampliamente en esta Carta, Maritain, Chenu, Nell Breuning, Mons. Larrin, H. de Lubac. Pero no parece arriesgada esta afirmación, el documento entierra sus raíces en otros pensadores. Personalmente encuentro numerosas coincidencias con Blondel y particularmente con los escritos de Mounier. Desde luego, siguiendo muy de cerca al Evangelio, Pablo VI se ha inspirado en el humanismo de los anteriores Pontífices y especialmente en la rica doctrina conciliar». Cfr. A. LÓPEZ, *El hombre: un ser integral*, Edic. Paulinas, Bogotá 1973, pp. 11-12.

69. «Por eso hoy dirigimos a todos este solemne llamamiento para una acción concreta en favor del desarrollo integral del hombre y del desarrollo solidario de la humanidad». Cfr. «*Populorum Progressio*», n. 5.

70. «Hay una relativa novedad en la Carta. Se utiliza el término «desarrollo», antes propiedad de economistas y sociólogos. Para nosotros «desarrollo» es aquí equivalente de humanismo, (integral o trascendental). Se emplea la expresión «desarrollo integral» en el sentido de universalidad, referente a «*todos los hombre*» de cada hombre a la humanidad entera. El concepto «Integral» tiene también otro sentido: no es algo que se puede reducir al simple crecimiento económico. «Se trata de construir un mundo donde todo hombre... pueda vivir una vida plenamente humana». Es el hombre entendido como capaz de crecer en humanidad, valer más, *Ser más*». Cfr. A. LÓPEZ, *o.c.*, p. 38.

71. «*Populorum Progressio*», n. 6.

72. *Id.*, nn. 26-31.

una humanidad trascendental, que le da su mayor plenitud; tal es la finalidad suprema del desarrollo personal»⁷³.

El otro aspecto, el desarrollo solidario de la humanidad, completa el desarrollo integral del hombre. Abarca la faceta social e histórica del hombre⁷⁴. El crecimiento del hombre en su ser más, en su valer más, en humanidad es integral cuando lo político, lo económico, lo social, tanto en lo personal, en lo nacional como en lo internacional, está encaminado al total desarrollo humano, siendo cada uno agente de su libertad y respetuoso de los deberes y los derechos de los demás. El respeto a la libertad y a la justicia, el derecho a la participación, las reformas sociales son asuntos éticos que reclama el hombre de hoy con vehemencia y los exige como parte importante de su realización social e histórica⁷⁵. El sentido comunitario y social es un deber del hombre⁷⁶. Y aquí se presenta algo característico que reclama la encíclica con novedad y fuerza: la propiedad privada no es un absoluto, tiene una función social; lo superfluo debe ponerse al servicio de los demás⁷⁷.

El desarrollo solidario de la humanidad está sustentado en tres pilares: el deber de solidaridad, el deber de justicia social, el deber de caridad universal. La finalidad será conseguir «un mundo más humano para todos, en donde todos tengan que dar y recibir, sin que el progreso de los unos sea obstáculo para el desarrollo de los otros»⁷⁸. Todo el desarrollo debe conducir al crecimiento del hombre y de la persona en la sociedad⁷⁹.

Además del sentido social encontramos una connotación histórica: la solidaridad mundial debe llevar a los pueblos a ser artífices de su destino⁸⁰. Pero también, aquí, aprovecha el Papa para remarcar la dimensión trascendente y salvadora que debe tener este actuar de los hombres y de los pueblos:

...una renovada toma de conciencia de las exigencias del mensaje evangélico obliga a la Iglesia a ponerse al servicio de los hombres, para ayudarles a captar todas las dimensiones de este grave problema y convencerles de la urgencia de una acción solidaria en este cambio decisivo de la historia de la humanidad⁸¹.

73. Id., nn. 16, 18, 15.

74. J. HOYOS VASQUEZ, *La imagen del hombre en Puebla*, en *Theologica Xaveriana* n. 51 (1979) 144.

75. «*Populorum Progressio*», nn. 6, 43, 12.

76. Id., n. 17.

77. Id., n. 23.

78. Id., n. 44.

79. Id., n. 34.

80. Id., n. 65.

81. Id., nn. 1, 59-80.

Y es que la Iglesia tiene una visión propia y global del hombre y de la humanidad con la cual puede ayudar al desarrollo integral del ser del hombre:

...La presente situación del mundo exige una acción de conjunto, que tenga como punto de partida una clara visión de todos los aspectos económicos, sociales, culturales y espirituales... la Iglesia... Fundada para establecer desde acá abajo el Reino de los cielos. Pero, viviendo en la historia, ella debe «escrutarse a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio». Tomando parte en las mejores aspiraciones de los hombres y sufriendo al no verlas satisfechas, desea ayudarles a conseguir su pleno desarrollo y esto porque ella les propone lo que ella posee, como propio: una visión global del hombre y de la humanidad ⁸².

Por fin, hace a los pensadores modernos una invitación a buscar un humanismo nuevo para lograr una vida y un mundo más humanos, donde el hombre pueda desarrollarse plenamente en la plenitud de su ser integral ⁸³.

En esta Carta se nos propone que con el ser más y la apertura a lo social, a lo histórico y a lo espiritual; con el desarrollo integral del hombre y el desarrollo solidario de la humanidad, se logra el ser integral del hombre. Continúa la antropología de salvación de la «Gaudium et Spes»; pero con matices que van preparando una antropología liberadora. Aquí, podríamos calificarla como una antropología del desarrollo integral, de salvación integral, del ser integral.

En la «Octogesima Adveniens» pone, Pablo VI también, como centro del progreso humano, al hombre, pero se nota un avance, con respecto a lo social y a la actuación del hombre en la historia, en relación a la «Populorum Progressio». Condena al capitalismo liberal y al marxismo en la misma medida ⁸⁴. Son ideologías que atentan contra la dignidad del hombre, contra el ser del hombre; lo pone en claro con más fuerza que lo había hecho en la «Populorum Progressio» y no se contenta con abogar por un reformismo como había hecho en ésta ⁸⁵. Distingue entre ideologías y los movimientos que se originan de ellas. Las ideologías quedan estables como doctrinas, mientras que los movimientos originados por ellas, evolucionan y, a veces, tienen logros positivos que no se pueden menospreciar con tal de que estén conformes con los principios de la recta razón y las exigencias justas de la persona humana ⁸⁶. Siempre

82. Id., n. 13.

83. Id., n. 21.

84. «Octogesima Adveniens», nn. 33-35.

85. «Populorum Progressio», n. 32.

86. «Pero fuera de este positivismo que reduce al hombre a una sola dimensión —importante, hoy día— y que en esto lo mutila, el cristiano encuentra en su acción movimientos históricos concretos nacidos de las ideologías y, por otra parte, distintos de ellas.... Por lo demás, en la medida en que estos movimientos van de acuerdo con los sanos principios de la razón y res-

deben quedar a salvo los valores auténticos, en consecuencia, especialmente la libertad, la responsabilidad, la justicia social, la apertura a lo espiritual que son fundamentales para el progreso integral del hombre.

Hace una constatación la «Octogesima Adveniensi»; el fracaso de las ideologías ha dado pie al resurgir de las utopías. Los sistemas originados por las ideologías predominantes como son el socialismo burocrático, el capitalismo tecnocrático, la democracia autoritaria no han resuelto el problema de la convivencia fraterna con justicia, libertad e igualdad y han engendrado el positivismo materialista y el egoísmo. Las utopías, entendidas con las debidas precauciones, pueden provocar la creatividad y orientar hacia la búsqueda de un futuro nuevo para el hombre, dando oportunidad para dirigir las fuerzas inventivas del espíritu y del corazón humano que alimentan la dinámica social, hacia un porvenir esperanzador y renovado. Aquí, también, tiene parte esa dimensión que el cristianismo, con su visión antropológica, quiere integrar en el hombre por considerarla constitutivo de él: en el corazón del mundo y del hombre actúa Dios ⁸⁷. En la constitución del hombre y en su actuar histórico entra de por medio Dios. Da un dinamismo que impele a superar todo sistema y toda ideología que dañe al hombre y a comprometerse en la construcción de un mundo donde reine la paz, la justicia, la fraternidad como preparación para futuro Reino de Dios desde acá, en esta tierra.

La «Octogesima Adveniensi» asume el sentido positivo del progreso hacia el cual tiende la humanidad ⁸⁸. La cualidad sobre la cantidad, la verdad de las relaciones humanas, la participación, la responsabilidad, la comunicación, el saber, la cultura, el abrirse a los demás en actitud de servicio mutuo, la concordancia en una labor común son signos positivos que hay que tenerse en cuenta, sobre todo, si el cristiano alcanza a percibir el estar motivado por el

ponden a las justas aspiraciones de la persona humana ¿quién rehusaría reconocer en ellos elementos positivos y dignos de admiración? Cfr. «Octogesima Adveniensi», n. 30.

87. «...El Espíritu del Señor que anima al hombre renovado en Cristo, cambia sin cesar los horizontes donde su inteligencia quiere encontrar su seguridad, y los límites donde su acción se encerraría de buena gana; le penetra una fuerza que le llama a superar todo sistema y toda ideología. En el corazón del mundo permanece el misterio del hombre que se descubre hijo de Dios en el curso de un proceso histórico y psicológico, donde luchan y se alternan presiones y libertad, gravedad del pecado y sopló del Espíritu.

El dinamismo de la fe cristiana triunfa entonces sobre los cálculos estrechos del egoísmo. Animado por el poder del Espíritu de Jesucristo, Salvador de los hombres, sostenido por la esperanza, el cristiano se compromete en la construcción de una ciudad humana, pacífica, justa y fraterna, que sea una ofrenda agradable a Dios. Efectivamente, «la esperanza de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo». Cfr. Id., n. 37.

88. Id., n. 47.

centro del Reino que es Cristo: «...el impulso del Espíritu del Señor ayudan al hombre a situar su libertad creadora y agradecida, en la verdad de todo progreso y en la sola esperanza que no decepciona jamás»⁸⁹.

Además, este progreso supone una justicia mayor que se logrará con el cambio de los corazones y de las estructuras⁹⁰. Aquí encontramos un elemento nuevo del actuar del hombre en la historia que es un avance con relación a la «*Populorum Progressio*». El actuar del hombre en la historia supone un cambio de mentalidad en lo personal y de estructuras en lo social. La palabra liberación está, en este momento, claramente en la Encíclica —aunque sin mucho realce—, pero matizada en su significado: cambio de corazones y de estructuras pero desideologizado y con cariz de moral cristiana.

Finalmente, se pide un nivel creativo en la reflexión y, sobre todo, una acción decidida para encontrar los nuevos caminos que logren el progreso integral del hombre⁹¹.

El concepto de liberación que aparece en la «*Octogesima Adveniens*» y que había sido aireado por Medellín, lo precisa Pablo VI en la «*Evangelii Nuntiandi*» (1975). Quiere desideologizar la palabra liberación, recoger las adquisiciones positivas que han surgido en torno a ella y engazarlas con las acepciones bíblicas de liberación, para hablar de una liberación integral en la cual se resume lo humano y la visión cristiana. Así, intenta abarcar todas las dimensiones del hombre⁹².

Esta Carta nos da una serie de rasgos con los cuales podemos calificar, de antropología de liberación evangélica, su concepción sobre el hombre, así como pudiéramos calificar de antropología del desarrollo integral del hombre en la «*Populorum Progressio*» y de antropología del progreso integral del hombre, en la «*Octogesima Adveniens*».

2. *Características antropológicas del Documento de Medellín (1968)*

La Segunda Conferencia General del episcopado latinoamericano, reunida en Medellín, se distingue por dar relevancia especial a la palabra liberación. Su origen lo tiene en el contexto socio-político y en la incipiente reflexión teológica latinoamericana, que se llamaría la Teología de la Liberación⁹³.

89. Id., Ib.

90. Id., n. 45.

91. Id., nn. 48-51.

92. «*Evangelii Nuntiandi*».

93. «...Aquí se da el salto cualitativo y la ruptura explícita entre una visión del mundo ligada a una práctica «desarrollista» y otra ligada a una práctica de «liberación». El término «liberación» no es un término abstracto o académico, sino que surge de una práctica política bien precisa, tanto en el Perú como en el resto de América Latina... Ahora bien, todo este «mundo de desa-

Hay un hecho básico de subdesarrollo, marginación, explotación, dominación, opresión que está a la vista de todos en América Latina. Al hablar de promoción humana, saltará a la vista inmediatamente, la necesidad de una acción en la sociedad y en el mundo. Esto implica solidaridad con los pobres y marginados, denuncia de las injusticias y necesidades de la reforma de estructuras ⁹⁴.

Sin embargo, no hay una antropología explícita en Medellín; ésta es una de las causas que origina diversas interpretaciones o lecturas de Medellín cada

rollo» entraba entonces, en un proceso de acelerada crisis y desintegración. La «teoría de la dependencia» será la expresión teórica de la toma de conciencia del fracaso del modelo desarrollista. Por otro lado, el término «liberación» connotaba en toda América Latina también situaciones históricas bien concretas: en primer lugar la revolución cubana de 1959; revolución mexicana (1911), boliviana (1952), guatemalteca (1952), etc... El término «liberación» se ligaba también en América Latina al movimiento guerrillero... Cuando se hablaba de «liberación» se refería también a la práctica de muchos cristianos que... resistían y luchaban contra la dictadura... «Liberación» implicaba así una opción revolucionaria y una clara ruptura política e ideológica con el reformismo national-desarrollista y con los nuevos regímenes militares. Es en este contexto histórico concreto donde hay que entender el paso de la Teología del *Desarrollo* a una Teología de la *Liberación*, como se expresó en la conferencia de Chimbote de Gustavo Gutiérrez». Cfr. P. RICHARD, *Desarrollo de la Teología en la Iglesia Latinoamericana*, en E. DUSSEL, y otros, *La Iglesia Latinoamericana de Medellín a Puebla*, Cehila-Codecal, Bogotá 1979, pp. 63-64; «La II Conferencia General se situaba en el cruce de dos caminos. El desarrollismo en crisis y el compromiso profético-liberador que se había gestado desde el inicio del Concilio, por una parte, y desde la resistencia popular —que se radicaliza— contra el desarrollismo desde 1954... La teología desarrollista, de tipo europeo y progresista (hasta conciliar), no tenía, sin embargo, novedad. Por el contrario, la teología de la liberación estaba naciendo y pudo expresarse claramente. El grupo profético expresaba el sentir de *las inmensas mayorías latinoamericanas*. Los grupos conservadores estaban en retirada, sin teología que pudiera defender sus posiciones... Esto explica el por qué el CELAM desarrollará la teología de la liberación como su propia teología. El CELAM era una avanzada profética en una Iglesia latinoamericana que en sus cuadros jerárquicos estaba lejos de asumir en mayoría esa posición. Pero el CELAM era fiel a la mayoría del pueblo latinoamericano, a buena parte del clero, de los militantes cristianos y del pueblo sumergido en su catolicismo popular.

Se tiene conciencia de que «estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los preanuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización» (Medellín, Introducción). Cfr. E. DUSSEL, *Dinámica de la opción de la Iglesia por los pobres* (1968-1979), en DUSSEL y otros, *o.c.*, pp. 13-14; La reflexión teológica estaba representada en Medellín, entre otros, por el representante máximo de la recién iniciada corriente de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez y su influencia como perito se hizo notar. Cfr. H. PARADA, *Crónica de Medellín*, Indo-American Press Service, Bogotá 1975, p. 255; La promovida por Paulo Freire en educación también tiene influencia en Medellín. «Se cree generalmente que soy yo el autor de este extraño vocablo *concientización*... En realidad, fue creado por un equipo de profesores de INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDIOS DEL BRASIL, Hacia los años 64; se puede citar entre ellos al filósofo Álvaro Pinto y al profesor Guerreiro.

...Pero fue Helder Cámara quien se encargó de difundirla y de traducirla al inglés y al francés. Cfr. P. FREIRE, *Concientización*. Teoría y práctica de la liberación, Asociación de Public. Educ. Bogotá 1972, p. 29.

94. Documento de Medellín, Justicia, n. 1; Paz, n. 1.

una desde su ángulo de mira ⁹⁵. «Creo que la ausencia en Medellín de una visión cristiana del hombre, explícitamente abordada y reflejada, fue la causa de la ambigüedad en que nuestra pastoral se ha debatido durante diez años, situando la liberación de la persona humana en el ámbito de la conciencia personal o en el espacio de la existencia social exclusivamente» ⁹⁶.

Hay, no obstante, unas líneas antropológicas subyacentes que están marcadas por el contraste entre la «muerte del hombre», o mejor, por el «no-hombre» —en expresión conocidísima de Gustavo Gutiérrez—, y la salvación liberadora ⁹⁷. La finalidad es construir una historia que sea de Salvación. Esto supone «una acción liberadora integral y de promoción del hombre en toda su dimensión, que tiene como único móvil el amor» ⁹⁸. El cristiano, con la gracia de Cristo renovado y hecho nueva criatura, tendrá un dinamismo nuevo. Será el hombre nuevo en Cristo, cuyo dinamismo fundado en el amor, impelerá al hombre a profundizar sus relaciones con Dios, la fraternidad con los hermanos y un nuevo modo de actuar en las cosas del mundo ⁹⁹.

Coge las características fundamentales de la antropología de salvación de la «Gaudium et Spes» y del ser integral de la «Populorum Progressio», con re-

95. «...El acento es deliberadamente puesto en 'lo religioso' sin olvido de la dimensión política, pero sin privilegiarla de tal modo que aparezca como la preocupación fundamental... La segunda corriente estructurada socio-teológicamente con evidente predominio del primer polo (socio-político) sin negar expresamente ciertos puntos de Medellín desplaza su centro de atención hacia lo político-conflictual pasando por la lectura propia del análisis marxista con sus imperativos... «A. LÓPEZ TRUJILLO, *Las Teologías de la liberación en América Latina*, en Diálogos en el Celam, Bogotá pp. 45-46. «Una primera lectura es la que llamamos lectura espiritualizante de Medellín; una segunda manera de acercarse a Medellín, en la misma línea de la primera, es desde una lectura progresista y pastoralista; y llamaremos lectura militante de Medellín...

...cuando simultáneamente tenemos en cuenta sus factores: a) una lectura desde la praxis del movimiento popular y de la Iglesia que nace de ese dinamismo; b) un esfuerzo de comprensión crítica desde los textos mismos de Medellín; c) una lectura desde la reflexión teológica de estos diez años de desarrollo de Iglesia Popular». Cfr. A. CUSIANOVICH, *Exégesis de textos doctrinales*, en DUSSEL, y otros, o.c., pp. 80-82.

96. A. DO CARMO CHUICHE, *El hombre en Puebla*, Col. Puebla, CELAM, Bogotá 1979, p. 16; «...Deberá, pues, tomar como punto de partida las conclusiones de Medellín, con todo lo que tienen de positivo, pero sin ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y claras tomas de posición». Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso inaugural de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano*, en Puebla, Coedición Secret. Nac. del Episc. Peruano, CEEC, Paulinas, Lima 1979, p. 7.

97. «La Iglesia europea afrontaba el problema de «fe-ciencia» y entraba en un proceso de secularización, des-clericalización y des-mitologización; La Iglesia latinoamericana afrontaba el problema «fe-revolución» y entraba en un proceso de liberación. En Europa la Iglesia era desafiada teológicamente por el ateísmo estructural a la sociedad moderna y su proclamación de la *muer-te de Dios*. En América Latina la Iglesia era desafiada teológicamente por la *explotación*, el *sub-desarrollo* que causaba la *muerte del hombre*. Cfr. E. RICHARD, o.c., p. 61.

98. MEDELLÍN, Justicia, n. 4; Paz, n. 14.

99. Id., Justicia, n. 4.

lación a los elementos constitutivos del hombre, su sentido social, su dimensión trascendente, pero donde se nota un tono especial es en el actuar del hombre con el matiz de liberación integral muy remarcado. Y no una liberación en abstracto, sino del hombre latinoamericano que es tomado en sus circunstancias concretas a la luz de Cristo, pues centra «...su atención en el hombre de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico... ha «vuelto» hacia el hombre, consciente de que para conocer a Dios es necesario conocer al hombre.

La Iglesia ha buscado comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra, que es Cristo, en quien se manifiesta el misterio del hombre»¹⁰⁰.

Podemos presentar, brevemente, los aspectos sobresalientes de cada uno de los apartados en que hemos dividido la antropología de Medellín.

En los elementos constitutivos del ser del hombre, toma partes fundamentales de la antropología de la «Gaudium et Spes». Sin embargo, resultan nuevos aspectos del enfoque que da Medellín, ya que no es una simple adaptación del Concilio Vaticano II a Latinoamérica, sino una reinterpretación de los textos magisteriales desde América Latina¹⁰¹.

Se nota rápidamente la insistencia en el quehacer más que en el ser del hombre, de tal forma que, aparece el hombre como un ser dinámico, agente y actuante liberadoramente en acción transformadora de la historia concreta de este Continente. Se tendrá en cuenta el ser del hombre, cuyo fundamento último es ser imagen de Dios como insistía la «Gaudium et Spes», así como la vocación humana, la dignidad del hombre, la promoción humana, la búsqueda de la verdad, la personalización, la actitud de servicio, la libertad, los derechos de las personas, la promoción integral del hombre¹⁰². Pero, al partir de la constatación de la destrucción del ser del hombre latinoamericano por la miseria, la ignorancia, la opresión, el hambre, el odio, el egoísmo, el pecado añaden un punto de vista que origina nuevas características. Y lo primero que declara Medellín es la intolerable injusticia en que vive este hombre¹⁰³. Por eso

100. MEDELLÍN, Introducción a las Conclusiones, n. 1.

101. «...Los textos magisteriales no son «aplicados» en América Latina, sino «reinterpretados» desde América Latina. Esta inversión es evidente en la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968). La intención inicial de la conferencia se expresaba en su título oficial: «La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio». De hecho el resultado fue el inverso y su título debería ser: «La Iglesia del Concilio a la luz de la actual transformación de América Latina»..., ahora la Conferencia de Medellín no fue la aplicación del Concilio Vaticano II, sino su interpretación a partir de la realidad histórica latinoamericana». Cfr. P. RICHARD, *o.c.*, pp. 61-62.

102. MEDELLÍN, Justicia, nn. 3, 4, 5, 11, 14, 15, 16, 23; Id., Paz, n. 14; Id., Educación, nn. 2, 14, 21.

103. MEDELLÍN, Justicia, n. 1. Id., Educación, n. 3.

necesita liberarse ¹⁰⁴. Debe abocarse para ello a una profunda conversión que dará pie a un hombre nuevo justo, libre y responsable, reflexivo, activo, transformador de este mundo en un «Reino de justicia, de amor y de paz» ¹⁰⁵. El amor, como supremo mandato del Señor, «debe mover a los cristianos a realizar la justicia en el mundo, teniendo como fundamento la verdad y como signo la libertad» ¹⁰⁶. Supondrá «ser más en el gozo de su autorrealización por el servicio y el amor» ¹⁰⁷. Al mismo tiempo, necesita una concientización crítica, creativa, dialogante, comunitaria, histórica ¹⁰⁸. Una conciencia social sensible, realista, objetiva, capaz de percibir los problemas de la comunidad, de las estructuras sociales y predispuesta a los cambios necesarios con los cuales se transforme y perfeccione el mundo, al mismo tiempo que se vive la justicia ¹⁰⁹. El hombre, por tanto, no puede ser objeto sino agente de su propia historia ¹¹⁰. El desarrollo integral del hombre comienza, en este Continente, por una educación liberadora que es la que convierte al educando en artífice, en sujeto de su propio desarrollo ¹¹¹. La educación liberadora debe ser creadora, personalizante, ayudar a tomar conciencia de la dignidad de la persona humana, favorecer la libre autodeterminación, promover el sentido comunitario, abierta al diálogo, amar los valores nacionales, integrarse en la unidad pluralista de nuestro Continente y del mundo y hacer la justicia. Por último, debe capacitar a las nuevas generaciones para el cambio permanente y orgánico que implica el desarrollo integral, «teniendo en cuenta que el hombre, es el responsable y el artífice principal de su éxito o su fracaso» ¹¹².

En la dimensión social, también, se nota un sentido activo y protagónico del hombre en las relaciones sociales, marcado con el deseo de hacer la justicia.

Hay hambre y sed de justicia ¹¹³. La justicia es tema central en Medellín. Sin embargo, esta justicia debe hacerse con amor ¹¹⁴. La justicia sin amor engendra el odio, destruye la libertad y las relaciones fraternales que deben reinar entre los hombres ¹¹⁵. Para ello, hay que tener conciencia social, hábitos

104. Id., Justicia, nn. 3, 4.

105. Id., Justicia, n. 3.

106. Id., Justicia, n. 4.

107. Id., Educación, n. 4.

108. Id., Educación nn. 3, 5, 8.

109. Id., Justicia nn. 17, 3.

110. Id., Paz, n. 14.

111. Id., Educación, n. 8.

112. Ib.

113. Id., Justicia, nn. 3, 5.

114. Id., Justicia, nn. 4, 5; Id., Paz, n. 14.

115. Id., Justicia, n. 13.

comunitarios de solidaridad, diálogo y convivencia entre todos los medios y grupos sociales; actitud de servicio, espíritu de integración creadora y valiente en favor de la comunidad, así como también del propio país ¹¹⁶. Pero esta integración comunitaria no puede ser en una forma pasiva. Toda la población y, en especial, las clases populares tan marginadas han de tener «una participación receptiva y activa, creadora y decisiva, en la construcción de una sociedad» ¹¹⁷. Mediante esta participación liberadora protagónica se lograrán, los cambios y las transformaciones al servicio del hombre y del bien común, en la familia, en las organizaciones de los profesionales y de los trabajadores, en las empresas y en la economía, en la industria y en todas las organizaciones sociales ¹¹⁸. El sistema liberal capitalista y el marxista no tendrán cabida en esta sociedad, pues, ambos atentan contra la dignidad de la persona humana ¹¹⁹. Sin embargo, la unidad de acción de los hombres que integran los diversos grupos sociales como agentes respetuosos de la libertad y realizadores de la justicia, lograrán la meta de una sociedad liberada y justa, al servicio del hombre, en una socialización entendida en libertad, justicia y solidaridad fraterna ¹²⁰. En este clima, se conseguirá, una activa y eficaz participación—inclusive política— de los ciudadanos a favor de la comunidad ¹²¹.

El sentido histórico liberador está latente en todos los aspectos de la antropología de Medellín. El hombre es agente y señor de la historia; de su historia y de la historia de su pueblo y del mundo. Es una historia liberadora que intenta realizar la justicia ¹²².

La actuación del hombre en la historia y en la historia concreta latinoamericana, aparece como otro de los matices especiales de Medellín. La historia la puede cambiar y transformar el hombre. El hombre no es estático, ni está simplemente en el mundo, ni se contenta con la realización de su existencia, sino que puede perfeccionar la historia transformándola con los cambios adecuados para realizar la justicia pero con amor ¹²³. Le toca instaurar un orden justo donde los hombres puedan realizarse como hombres y sean sujetos agentes de su historia ¹²⁴. esta historia que se realiza en el tiempo, supone lucha, capacidad inventiva, conquista permanente, conversión de corazones, transfor-

116. Id., Justicia, nn. 7, 17; Id., Educación, nn. 23, 27.

117. Id., Justicia, n. 7.

118. Id., Justicia, nn. 8-17.

119. Id., Justicia, n. 10.

120. Id., Justicia, nn. 13, 15.

121. Id., Paz, n. 14; Educación, n. 8.

122. Id., Paz, n. 14; Id., Educación, n. 8.

123. Id., Justicia, nn. 3, 4; Id., Paz, n. 16.

124. Id., Paz, n. 14; Id., Educación, n. 8.

mación de actitudes, cambio de estructuras ¹²⁵. Se evitará la violencia con «una conveniente toma de conciencia, una adecuada preparación y esa efectiva participación de todos, que la ignorancia y la condición de vida, a veces inrahumana, impiden hoy que sea asegurada» ¹²⁶. El esfuerzo mancomunado de los hombres convertirá a la sociedad y al mundo en una historia liberadora donde reine la justicia y la paz ¹²⁷.

La dimensión trascendente, aparece en Medellín, al revelar, continuamente, la conexión de lo humano con lo cristiano. Tanto la actuación histórica del hombre en el mundo, como su ser y sus relaciones sociales tienen su perfección y sentido último en Cristo.

A la situación de injusticia en que vive el hombre latinoamericano, le da la Iglesia un calificativo moral: es una situación de pecado ¹²⁸. Es necesaria la conversión de los corazones para realizar la justicia y la paz social y para tener los hombres nuevos —imagen y semejanza de Dios—, hombres perfectos siguiendo el modelo de Cristo, que actúen libre y responsablemente a la luz del Evangelio, con lo cual podremos alcanzar los cambios adecuados de estructuras ¹²⁹. Esta conversión supone la paz con Dios que «es el fundamento último de la paz interior y de la paz social» ¹³⁰. El amor, como supremo mandato del Señor, es el que impele a los cristianos a realizar la justicia y la paz. Cristo es el que da la paz, el amor, la fraternidad, la justicia, la liberación auténtica que el mundo no puede dar, pues es el que ha reconciliado a todos con el Padre y les motiva a realizar el Reino de Dios en este mundo ¹³¹. Cristo es el que realiza la redención, liberando al hombre de todas las esclavitudes y promoviendo, íntegramente, todas sus posibilidades en todas sus dimensiones ¹³². Pero el hombre no es pasivo en la historia; merced al don del Espíritu y con su autodeterminación, le toca hacer de esta historia una historia de Salvación, donde se dé una relación clara y profunda con Dios, donde aparezcan los hombres como hermanos y donde actúe el hombre en el mundo co-

125. Id., Justicia, n. 3; Id., Paz, n. 14.

126. Id., Paz, n. 15.

127. Id., Ib., 14.

128. Id., Justicia, n. 2; Id., Paz, n. 1; «...allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo». Cfr. Id., Paz, n. 14.

129. Id., Justicia, n. 3; «...Cristo-pascual «imagen de Dios invisible», es la meta que el designio de Dios establece al desarrollo del hombre, para que «alcancemos todos la estatura del hombre perfecto».

Por esto, todo «crecimiento en humanidad» nos acerca a reproducir la imagen del Hijo para que Él sea el primogénito entre muchos hermanos». Cfr. Id., Educación, n. 9.

130. Id., Paz, n. 14.

131. Id., Paz, n. 14; Id., Justicia, n. 3.

132. Id., Justicia nn. 3, 4; Id., Educación, n. 9.

mo señor y sujeto de la historia. No se confunde el progreso temporal con el reino de Cristo, sin embargo, el progreso temporal es un aspecto muy importante del Reino de Dios puesto en el perfeccionamiento de la sociedad humana querido por Dios. No obstante, el Reino de Dios es más amplio porque abarca, no solamente la dimensión temporal, sino también, la escatológica ¹³³.

Resulta, pues, en Medellín una antropología de salvación liberadora ya que no se queda en una liberación material, positivista y puramente temporal, sino que quiere aglutinar todas las dimensiones del hombre, pues «toda liberación es ya un anticipo de la plena redención de Cristo» ¹³⁴. Y, así, la acción de Dios en la Historia de la Salvación se convierte en acción de liberación integral a favor del hombre en todas sus dimensiones, teniendo «como único móvil el amor» ¹³⁵. Consiguientemente, no tenemos temor en calificar de antropología de salvación liberadora, las líneas sobre el hombre que aparecen en Medellín.

A pesar de lo dicho, sin embargo hay que tener en cuenta las lecturas que se han hecho de Medellín y las diversas interpretaciones a que ha dado lugar. Por eso, Puebla ha querido precisar la visión sobre el hombre para intentar corregir ambigüedades.

Eugenio ALONSO ROMÁN

133. Id., Justicia, n. 5.

134. Id., Educación, n. 9.

135. «Sólo a la luz de Cristo se esclarece verdaderamente el misterio del hombre. En la Historia de la Salvación la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión, que tiene como único móvil el amor». Cfr. Id., Justicia, n. 4.

Consideraciones psicopatológicas acerca del aborto

**(Lección inaugural del curso 1983-84.
Estudio Teológico Agustiniano. Valladolid)**

El aborto no es solamente un problema biológico y obstétrico. Desde que la medicina inició su propia identidad, fue contemplado con una adecuada atención como algo que puede y debe ser evitado; así consta en los primeros documentos médicos, y como ejemplo, las 10 citas que de él se hacen en los Aforismos hipocráticos. Consecuentemente fue objeto de interés deontológico (y entiendo que en un principio lo fue, por considerarlo fuera de la salud como una actividad espontánea o provocada contraria a la misma), y lo sigue siendo como queda bien establecido desde el juramento hipocrático hasta la Declaración de Génova de 1948 y nuestro Código de Deontología Médica de 1979 en su artículo 114. Decía que no es solamente de interés obstétrico —y no es mi intención salirme del terreno de la medicina— puesto que independientemente de las complicaciones que de él pueden derivarse y de las que tendrían que hablar los obstetras y ginecólogos principalmente, con más frecuencia de lo que se conoce, surgen otras que: o pasan sin ser apenas evidenciadas, lo que no indica su levedad, o lo son por los psiquiatras, pero no siempre en el momento en el que se producen o muy poco tiempo después, sino bastante más tarde, cuando se han transformado en trastornos subcrónicos o subagudos, o cuando después de haber aparentemente terminado como reacciones inmediatas, se conforman en cuadros clínicos posteriores más organizados. Los datos que se ocultan detrás de mis últimas palabras, y que muy pronto voy a exponer, se refieren a lo que puede contemplarse en el campo propio de la psiquiatría clínica, pero si los ampliamos desde otros enfoques doctrinales, con intenciones antropológicas, se nos ofrece una realidad más amplia y profunda, puesto que no solamente se ocupa de la enfermedad, que es una entidad nosológica, un concepto, sino del ser que, sufriendo, existe en una situación dada como momento de su existencia total.

Si el hecho con las consecuencias psicopatológicas justifica el estudio del aborto desde fuera de la patología obstétrica, concretamente desde la psiquiatría la riqueza de aspectos que dichas consecuencias o trastornos ofrece, nos lleva a considerarlas desde actitudes que rebasan la mera clínica.

De acuerdo con lo anterior, me propongo desarrollar esta lección sobre el siguiente guión: en primer lugar exponiendo las alteraciones psicológicas y trastornos psiquiátricos que se observan en relación temporal con el aborto, por lo que no es aventurado establecer una relación de causalidad entre ambos, aunque esta última no quede completamente explicada con dos elementos. En segundo lugar me ocuparé de la interpretación que el psicoanálisis ofrece como consecuencia de su consideración de las capas más profundas de la personalidad y de sus dinanismos. Seguidamente haré referencia a la posible explicación que surge del análisis cultural y, finalmente, intentaré una visión antropológica del hecho. Pero antes de iniciarlo debo aclarar que, salvo en los momentos en los que me refiera específicamente al aborto provocado, debe entenderse que me ocupo del aborto en general, pues entiendo que la intencionalidad del hecho matiza y caracteriza un fenómeno más amplio que cualitativamente es el mismo.

Aunque la bibliografía psiquiátrica sobre este tema no alcanza un volumen semejante al que corresponde a otros problemas psiquiátricos, son ya numerosos los autores que coinciden en señalar la importancia de las alteraciones psicopatológicas relacionadas temporalmente con el aborto y, como a cualquiera podrá parecerle justificado, su frecuencia está aumentando durante los últimos años, siendo Estados Unidos, los Países Escandinavos, Francia, Gran Bretaña y Japón, los lugares de mayor producción de literatura médica sobre el tema.

En un intento de ordenación, puede aceptarse su exposición según su cronología con relación al aborto. De esta manera señalaré sucesivamente los trastornos preaborto, los efectos psicopatológicos inmediatos y las consecuencias a largo plazo.

En los abortos provocados, las modificaciones femeninas del psiquismo comienzan, con una frecuencia no conocida, a partir del momento en que se plantea como posibilidad, aun antes de la decisión, evolucionando de variada manera hasta el aborto si es que llega a realizarse. En algunas ocasiones se producen durante este tiempo estados agudos de ansiedad de muy variada sintomatología en los que fácilmente se descubren sentimientos de inseguridad y culpa mezclados con abundantes racionalizaciones, con apariencias de razonamientos, y proyecciones, así como actitudes regresivas en el comportamiento general, siendo a veces muy llamativo el contraste que se observa entre el aparente carácter adulto al racionalizar y los rasgos infantiles del comportamien-

to de base. Cuando se trata de mujeres neuróticas o con trastornos de la personalidad, los síntomas pueden entenderse como agudizaciones de su enfermedad y clínicamente sobresale en ellos lo correspondiente a la peculiaridad de su estructura neurótica (obsesiones, fobias, hipocondría, néurastenia, etc.) o a los rasgos de su psicopatía. Al lado de los síntomas psíquicos suelen aparecer en estos casos manifestaciones de disfunción somática preferentemente, y según observaciones personales, circulatorias. Pocas veces aparecen en este período claros estados depresivos, y los observados por mí se han dado en mujeres neuróticas que ya en otras ocasiones habían tenido trastornos depresivos desencadenados por otro tipo de acontecimientos. No obstante lo dicho, sobre estos aspectos apenas hay comunicaciones escritas; lo expuesto es resultado de observaciones personales y comunicaciones verbales y privadas de otros colegas.

En lo que se refiere a la presentación de trastornos psiquiátricos con posterioridad al aborto y en el tiempo inmediato, sí abundan las comunicaciones escritas y las referencias a ellos en los tratados y manuales de Psiquiatría. El tiempo en el que aparecen, según los distintos autores consultados, oscila entre el segundo y el veinteavo días siguientes al aborto y son más frecuentes entre las mujeres solteras que entre las casadas. Pero antes de exponer los aspectos clínicos e importancia de los trastornos debo hacer constar que al lado de los trabajos (que son los más numerosos) que los señalan verdaderamente graves, existen otros que consideran tales trastornos como mitos inexistentes, constituyendo a veces ambas posturas una situación de puntos de vista diametralmente opuestos que parecen deberse a que quienes los mantienen no han sabido liberarse durante sus observaciones científicas, como es necesario y preceptivo, de prejuicios de toda clase y de excesivos componentes afectivos en sus actitudes, mucho más, como es obvio, cuando se trata de los abortos provocados.

Las consecuencias más graves desde el punto de vista clínico que siguen a los abortos, son un grupo de psicosis, esto es: formas de enfermar en las que las pacientes pierden el contacto con la realidad y en las que aparecen alteraciones cualitativas de los procesos psicológicos, además de las cuantitativas, tales como alucinaciones y delirios; unas psicosis muy semejantes a las que se producen tras el parto, pero que son veinte veces más frecuentes tras el aborto que después del parto, apareciendo, según una media de las cifras aportadas por distintas estadísticas, en un tres por ciento de los abortos. Tales enfermedades son mucho más frecuentes tras los abortos provocados que tras los espontáneos, y dentro de los primeros, más entre los clandestinos que en los terapéuticos. La clandestinidad, la falta de higiene tan frecuente en tales casos, la ausencia de relación médico-paciente en muchos, las complicaciones somá-

ticas, etc., son circunstancias de casi segura influencia en su mayor frecuencia, pero no causas necesarias sino ocasionales. Una diferencia entre ellas y las psicosis post-partum es la intensa angustia de las enfermas en las que siguen a los abortos, y creo que merece la pena decir que un factor positivo en el tratamiento de las psicosis post-partum es la proximidad física del hijo a la enferma, elemento terapéutico imposible en el tratamiento de las psicosis post-abortum. El comienzo de estas enfermedades es intenso, brusco, en muchos casos brutal, y lo más frecuentes es un estado confusional que puede llegar al estupor con un tipo especial de disolución de la conciencia. Las pacientes se encuentran desorientadas en el tiempo y en el espacio y sufren alucinaciones visuales casi siempre de contenido terrorífico. Como han perdido la relación con la realidad, su conducta sólo se comprende a partir de las alucinaciones. Se trata de un estado en el que las imágenes visuales se suceden de una manera que recuerda al pensamiento de los sueños por lo que se denomina onirismo.

Más frecuentes que las psicosis confusónicas son los trastornos depresivos graves, cuya frecuencia según estadísticas americanas oscila entre el 6 y el 10 por 100 y cuya importancia varía. Las más graves, y en las que debe tenerse seriamente en cuenta la posibilidad de un suicidio, son verdaderas psicosis en las que lo más llamativo es la profunda tristeza patológica con una gran disminución de la actividad de un pensamiento que se encuentra dominado por delirios de persecución y a veces se niega el hecho abortivo. Se ha dicho, y esto es algo de gran importancia, que tras ellas suele haber recaídas entre el 15 y el 35 por 100 de los casos. Más frecuentes y menos graves, son cuadros de depresión en mujeres neuróticas y reacciones depresivas, bastante inmediatas, que aparecen en mujeres de mayor inmadurez psicológica anterior.

Dentro también del grupo de trastornos inmediatos, se han descrito otros con el nombre de distimias endorreactivas, que al parecer son mucho más frecuentes en mujeres asténicas de constitución, y consisten en estados de presentación y cambio brusco de irritabilidad fácil y frecuente, agresividad manifiesta, gran excitabilidad, hipersensibilidad y explosiones emocionales incontrolables. Se acompañan de una profunda hipocondría que determina que las pacientes se consideren gravemente enfermas y de numerosos síntomas digestivos y circulatorios principalmente. Una de sus características más importantes es su larga evolución, puesto que en más de la mitad de los casos, concretamente se ha comunicado la cifra del 56 por 100 de ellos, duran más de un año. Y llama la atención en estos estados que, cuando aparecen los síntomas, lo que sucede no tan bruscamente como en el caso de las psicosis, desaparecen los sentimientos de culpabilidad, inseguridad y desamparo que antes, y en relación con el aborto, se habían presentado.

El hallazgo psiquiátrico más frecuente y consistente, como dice Freed-

man, tras el aborto, es el sentimiento de culpa, y tal referencia corresponde al aborto provocado. Recurriendo a procedimientos objetivos de medida se pudo comprobar en 1970 que la mayoría de las pacientes alcanzaban puntuaciones elevadas al serles aplicada la escala de Hamilton. Como parece natural, las mujeres de mayor madurez asumían y neutralizaban más los sentimientos de culpa, mientras que las de personalidad más inestable evolucionaban con una mayor y más seria dificultad. El mismo Freedman señala la importancia de este hecho cierto y lo paradójico que resulta el que haya quienes son partidarios del aborto terapéutico precisamente en esas mujeres más enfermas. Estudios realizados en Suecia señalan la importancia de los sentimientos de culpa y su repercusión sobre la salud en unos porcentajes que oscilan entre el 35 y el 40. Trabajos realizados en Japón con una amplia muestra concluyen que el 80 por 100 de las mujeres que abortan no espontáneamente presentan con posterioridad sentimientos de culpa patológicos, añadiendo dos detalles que creo interesante resaltar: los temores irracionales que acompañan al sentimiento de culpa acerca de una futura esterilidad, de importancia psicoanalítica, y la elevada frecuencia (35 por 100 de los casos) con la que apareció un sentimiento de pena por el feto, de indudable significación antropológica puesto que reconoce palpablemente el sentimiento del «tú». Autores escandinavos han aportado otro hecho digno de ser tenido en cuenta: que una primera interrupción del embarazo favorece la aparición de cambios mentales en el curso de un nuevo aborto o de un parto.

Estudios recientes en Estados Unidos señalan la menor frecuencia de trastornos psiquiátricos en los casos en los que el aborto ha ido precedido de una indicación médica, siendo más numerosos cuando había una intención de eliminar el feto por otros motivos. Y también, como decía hace poco, que la frecuencia era tanto menor cuanto el grado de salud mental de las mujeres. Quizás sea éste un hecho que constituye una de las más frecuentes conclusiones alcanzadas en la mayoría de los trabajos.

La mayoría de los autores anglosajones, según señala Colin-Protheroe, concuerdan en decir que más o menos el 25 por 100 de las mujeres en las que fue practicado el aborto terapéutico por razones psiquiátricas, padecen trastornos emocionales en las dos semanas siguientes a la intervención, y el 10 por 100 trastornos psiquiátricos menores.

Las consecuencias psicopatológicas a largo plazo son menos claras aunque indudables. También son menores en número los trabajos que se ocupan de ellas e indudablemente es mucho más comprometido establecer relaciones causales. No obstante se aceptan. Sin que nadie haya establecido un límite de tiempo que las separe de las inmediatas, pudiera considerarse como inferior el de tres meses. Los cuadros clínicos no son tan graves, no se han descrito entre

ellos psicosis, y a mi entender constituyen dos apartados: Uno formado por los casos en los que, con variaciones durante unos cuantos meses, se mantiene el sentimiento de culpa sin que la conducta sea perturbada de manera que pueda hablarse de una verdadera enfermedad organizada como entidad nosológica, pudiendo incluso estar ausentes los sentimientos mencionados durante días y semanas para reaparecer más tarde. Pasado algún tiempo aparecen nuevas manifestaciones psicopatológicas y se conforma la enfermedad. El otro está formado por casos en los que no se descubren alteraciones iniciales y, pasados bastantes meses, aparece una sintomatología claramente relacionada con el aborto.

Refiriéndome al primero de los casos, lo que con más frecuencia se ha descrito es que el aborto, más el provocado que el espontáneo, sobre todo cuando se decide entre grandes dudas y conflictos éticos y familiares, en medio de una confusión de afectos generadores de angustia, y con temor del daño físico que puede suponer el acto, deja como secuelas con bastante frecuencia los sentimientos de culpa apuntados, más, o incluso con ausencia de los primeros, una serie de síntomas de depresión no intensa que muchas veces no se valora como enfermedad, pero que al cabo de cierto tiempo se intensifica, dura mucho tiempo y es muy rebelde al tratamiento. Estas depresiones de larga duración y difícil tratamiento han llevado a dos autores franceses, Rancurel y Marmie, a decir que «ante un cuadro de depresión prolongada, inexplicable, en una mujer joven, hay que pensar en el aborto como causa».

El segundo grupo es discutible desde posturas médicas científico-naturalistas, pero a mi entender, importante cuando se considera la enfermedad como un hecho profundamente enraizado en una biografía y no solamente se estudia sincrónicamente, sino que en un intento de comprensión se descubren las conexiones que ligan los distintos acontecimientos que se suceden en el tiempo descubriendo una compleja causalidad. Tampoco con relación a lo que voy a exponer conozco literatura profesional, por lo tanto se debe a observaciones personales y comunicaciones verbales privadas. En estos casos se trata de mujeres psiconeuróticas jóvenes, principalmente solteras, en las que en un cierto momento aparece el cuadro clínico de su neurosis. Al investigar los antecedentes personales se descubre la existencia de un aborto anterior, generalmente provocado, que en su momento no se relacionó con perturbaciones psicológicas. Naturalmente, si el médico psiquiatra se limita a prescribir un psicofármaco es difícil descubrir posibles conexiones entre aborto anterior y enfermedad actual, y el aborto quedará como un hecho más en la historia clínica. En cambio, si se desarrolla una psicoterapia, o se profundiza más en el estudio del problema, no es difícil encontrar relaciones entre los dos acontecimientos; en la neurosis clínica del momento toma una especial importancia el

aborto anterior. En ocasiones se ha podido aceptar que la decisión de abortar no fuera completamente libre y resultara consecuencia de la personalidad psiconeurótica en conflicto ante la futura realidad de un nacimiento no deseado o ante la realidad actual de un embarazo temido, ocasionándose una situación angustiosa de emergencia, resuelta por la vía fácil y racionalizada, quizás por otros directa o indirectamente decidida, del aborto como mal menor. Calmada aparentemente la angustia real, posteriormente una circunstancia que puede ser superficialmente distinta, pero con un significado concreto para la personalidad de la paciente, moviliza la estructura psiconeurótica en cuyo material verbal siempre figuran el aborto y sus fantasías. Por mi parte, y refiriéndome a mi experiencia profesional, puedo asegurar que todo aborto anterior, cuando ha existido, forma parte del material de trabajo y se encuentra en relación con sentimientos e ideas depresivas, con claros sentimientos de culpabilidad cuando se ha tratado de abortos provocados, en el estudio de neurosis y enfermedades psicosomáticas. Y es curioso que tales sentimientos se presentan con independencia de las actitudes y comportamientos religiosos de los pacientes. Todos los autores que han comunicado alteraciones psicopatológicas a largo plazo del aborto, señalan que se trata de neurosis y coinciden en la observación de sentimientos depresivos ligados a temores de haber comprometido las posibilidades futuras de maternidad, siendo esta pérdida de posibilidades la fantasía de castigo ligada a los sentimientos de culpa.

Como el título de la lección se refiere a la psicopatología, pero no a la de quién, no quedaría completa esta somera exposición si hiciese una abstracción de quienes, aunque sea de manera indirecta, en ocasiones también padecen alteraciones psicopatológicas con relación al hecho real del aborto o al aborto pensado-deseado y no llevado a efecto. En primer lugar tengo que referirme a que siendo el feto no solamente un efecto o producto de la embarazada, puesto que también lo es de quien lo ha engendrado, de alguna manera, y al margen de los matices que correspondan a las dos funciones complementarias, resulta objeto significativo para ambos. Pues bien, aunque tampoco en este aspecto dispongamos de estudios estadísticos, todos los que nos dedicamos al estudio de los enfermos mentales conocemos los trastornos psicopatológicos que se dan en posibles padres que mantienen su personalidad en falso equilibrio, en los que el aborto, o la decisión del mismo, actúa como causa desencadenante de síntomas. Se trata generalmente de estados depresivos y de angustia con claros sentimientos de culpabilidad, la mayoría de las veces conscientes. Excuso decir la diversidad de posibilidades que pueden darse en la dinámica de la pareja; para comprender la situación y poder manejarla con fines terapéuticos es necesario conocer la personalidad de los dos causantes del embarazo, el tipo de relación, la formalización de la misma, las actitudes ante el

embarazo, etc.; y conocer, en caso de aborto provocado, de quién partió la idea, cuáles fueron sus razones, de quién la decisión, el acuerdo o desacuerdo entre ambos y un largo etcétera. Es claro que la riqueza de posibilidades, al ser tantas las variables, es considerable; como ejemplo, y sin entrar en un análisis del caso, refiero la reacción depresiva resistente a la medicación oportuna, de un hombre, que solamente se resolvió cuando se aclaró el conflicto que se escondía tras la situación real siguiente: se trataba de un matrimonio que tras un corto período de indecisión decidió el aborto. Poco tiempo después la esposa padeció un cuadro ansioso-depresivo con abundantes síntomas somáticos, principalmente digestivos, y cefaleas intensas; remitió tras ser tratado con tranquilizantes y medicación sintomática y durante su final clínico, el marido inició un insomnio al que poco tiempo después se sumaron la tristeza patológica, el desinterés, sentimientos de inferioridad, impotencia y culpa y otras expresiones de su reacción depresiva. Ante tal complejidad de problemas que pueden relacionarse con el aborto, sobre todo cuando no es espontáneo, cabe preguntarse al margen de casos especiales. ¿Es válida la afirmación de que la decisión y el acto del aborto son de la exclusiva incumbencia de la mujer por referirse únicamente a ella? Y también: Cuando tal juicio se mantiene ¿en qué se fundamenta?

Creo que lo dicho hasta ahora nos permite aceptar que el aborto puede ser causa desencadenante, como acontecimiento vital cargado de significación y por los cambios bioquímicos y fisiológicos que conlleva, de trastornos psicopatológicos diversos en la pareja que procrea, tanto si se consideran ambos miembros desde su individualidad como desde la unidad social, del tipo que sea, en el caso de que exista como tal. Y también que la aparición de tales trastornos guarda una relación de concomitancia con el grado de madurez, o si se prefiere de salud mental, de quienes los padecen. Esta última realidad es la que determinó la siguiente afirmación de la Organización Mundial de la Salud: «Las mujeres para las que se justifica el aborto por razones psiquiátricas son las mismas que corren mayor riesgo de problemas mentales una vez realizado el aborto».

Y brevemente, con la única intención de completar la exposición anunciada, voy a referirme al no-aborto. ¿Qué sucede con los hijos en cuyo embarazo hubo una decisión de abortar sin que se llegase a la realización del acto? Dos autores suecos, Forssman y Thuwe, estudiaron un grupo de 120 muchachos, mayores de 21 años, hijos no deseados, nacidos tras el rechazo del aborto. Los autores estudiaron tres parámetros en ellos: salud mental, ajuste social y nivel educacional, y compararon los resultados del estudio con los obtenidos en un amplio grupo control. Las diferencias entre ambos grupos resultaron estadísticamente significativas: los hijos nacidos de mujeres que desearon abortar,

habían recibido más asistencia por parte de psiquiatras y trabajadores sociales, tenían un menor nivel educacional y presentaron más conductas antisociales y criminales que los del grupo control. Y soy consciente, al aportar este dato, de las interpretaciones tan diferentes que puede suscitar, entendiéndolo que, si se pretende alcanzar alguna conclusión que fundamente una norma, sólo deberá hacerse si se han tenido en cuenta todas las variables de las que debe ser función. Además su conocimiento nos sirve para insistir en que una verdadera toma de conciencia con relación a los problemas del aborto exige un análisis de sus múltiples e interdisciplinarios aspectos.

Las enfermedades y trastornos a las que me acabo de referir, y muy especialmente las psicosis post-aborto y las depresiones graves, son actualmente objeto de estudio mediante rigurosos métodos científicos, sin que hasta el momento se haya podido llegar a explicar, de una manera completa y definitiva, su naturaleza y leyes. Así, se estudian las consecuencias que sobre el cerebro de la mujer tiene la variación hormonal tras la cesación del embarazo, y término y prematuramente; la relación con medicamentos administrados durante el embarazo y suprimidos al interrumpirse en los abortos espontáneos; la acción de los estrógenos (substancias hormonales femeninas) en el metabolismo de las catecolaminas (substancias éstas que participan en la fisiología de la afectividad); la acción depresiva de la progesterona y la de la prolactina sobre el cerebro. No voy a entrar en detalles, aunque me parece oportuna la mención, acerca de estas investigaciones, por su aridez para el profano, porque como decía no han alcanzado conclusiones definitivas y porque como he anunciado en el guión de la lección, mi intención es referirme a otros aspectos que muy bien pueden permitirnos un acercamiento por otros caminos al conocimiento etiológico de los trastornos o, por lo menos, al de algunos de ellos. Sin embargo las líneas de investigación mencionadas han alcanzado resultados de gran interés, son prometedoras, y por ello es de esperar que algún día nos permitan saber con certeza lo que determina las enfermedades y trastornos apuntados más arriba. Mientras tanto, y yo me atrevo a decir que también después, aunque se alcancen los objetivos actuales de la ciencia, algunos de nosotros nos sentimos atraídos por otros métodos que nos acercan al saber: me refiero ahora a la comprensión y a la interpretación, que si bien no son científico-positivos, no cabe acusarlos de racionalistas y especulativos ya que se fundan en la observación empírica.

Una actitud comprensiva en el profesional de la medicina le permite captar en el hecho del aborto como acto, una serie de relaciones con otros momentos de la historia de la persona en la que se produce espontánea y provocadamente. Lo que en traducción de Dilthey, serían las conexiones que posibilitan la comprensión del todo que, en el momento de la enfermedad, se encuen-

tra alterado o, si se prefiere, desviado de su historia. La comprensión de un caso de alteración psicopatológica puede mostrar que el aborto ha modificado la vivencia que de una unidad como totalidad, tiene la persona en la que se ha producido. En algunos casos se ha podido entender el trastorno como una desestructuración temporal del todo que es la personalidad, al no poder establecerse relaciones entre el hecho y la totalidad del individuo por un lado, y sus finalidades o expectativas de futuro por otro; la vivencia es un cambio en el que se ha perdido en parte la organización interna rompiéndose la unidad de realidad y hasta creándose una realidad separada que, como decía en el caso de las psicosis, puede negarse; y al mismo tiempo una desorientación al no poderse encajar la situación en la misma dirección que une al momento con la finalidad de la persona.

También se ha estudiado el aborto desde el punto de vista del psicoanálisis. Desde él, independientemente de que sea provocado o espontáneo, la significación profunda es la misma, ya que se vive como un duelo por el objeto perdido y la culpa que ello implica: parece muy claro que la intensidad de los sentimientos de culpa y depresivos, como indica el ya citado Freedman, depende de la vinculación de la embarazada con el feto. Las mujeres que han desarrollado un vínculo mínimo con él, aquellas que lo consideran como un «coágulo» o un «tejido», son las que experimentan los menores sentimientos de culpa y una clínica más benigna; son las que han vivido su embarazo como una perturbación. Mientras que las que han llegado a cargar, catectizar, el fruto de la gestación con su libido, aunque no sean conscientes plenamente de ello, sufren una verdadera pérdida de objeto amoroso y experimentan los diferentes grados de depresión y de culpa, más, cuando hubo intencionalidad. A niveles más profundos, inconscientes, las diferencias se borran y el feto siempre es objeto amoroso, con lo que el aborto es «maternidad frustrada». Conviene recordar que lo que se pretende ganar tras el aborto, generalmente pertenece a la esfera de las necesidades secundarias o sociales, mientras que lo que se pierde con él se refiere a una necesidad primaria y natural, puesto que la maternidad es instintiva. La experiencia actual del aborto incide en la problemática inconsciente de los viejos conflictos infantiles no resueltos, que van a ser movilizados determinando síntomas y consecuencias posteriores como las frecuentemente observadas, consistentes en el temor, a veces típicamente obsesivo, que tienen en nuevos embarazos las mujeres que en uno anterior han abortado, de que se produzca un aborto espontáneo. La combinación de variables que puede llegar a descubrirse al analizar en profundidad el aborto es grande y este método también es aplicable en el conocimiento de los trastornos, ya apuntados, que se dan, con más frecuencia de la conocida, en el otro miembro de la pareja.

Deutsch y Langer han sido dos psicoanalistas femeninos que, entre otros freudianos, han subrayado la importancia y peculiaridades del narcisismo femenino, que constituye uno de los puntos de partida para la interpretación psicoanalítica del aborto, y ofrece unas connotaciones de interés para la antropología. Independientemente de otros aspectos del narcisismo que en estos momentos no interesan, sí merece la pena recordar la mayor frecuencia con que en la mujer, si la comparamos con el hombre en un estudio longitudinal, puede observarse un mayor peso específico del esquema corporal (representación psíquica del propio cuerpo) en el conjunto de la organización dinámica de su personalidad. Este dato se ha aportado para explicar ciertas diferencias intersexuales en el padecimiento de algunas enfermedades psicosomáticas y también para justificar la exhuberancia de ciertos comportamientos de la mujer que parten del, y vuelven al cuerpo; la vieja coquetería es un simple ejemplo de estas ideas. Si somos capaces de evitar los prejuicios que estos comentarios pueden movilizar, es posible que veamos que la realidad a la que se refieren tiene un origen biológico, que lo psíquico y lo social es su expresión y, por lo tanto, muy bien puede relacionarse profundamente con la función específica y básica de la mujer que es la maternidad. Desde este punto de vista biológico cuantitativo, el feto es más prolongación de la mujer que del hombre, aunque no sea exclusiva, y las relaciones de interdependencia madre-hijo, salvo alteraciones, son mayores y más duraderas. Parece imposible establecer la separación madre-hijo, de la misma manera que el aislamiento hombre-naturaleza. La continuidad que en la maternidad se manifiesta y que justifica el instinto maternal es garantía de la conservación de la especie. Si vemos este hecho universal y natural desde una mujer concreta a la que así hacemos yo-sujeto, puede aceptarse la vivencia subjetiva del feto-hijo como continuación del yo (también el hijo, hasta los seis meses del nacimiento, experimenta la unión inseparable con la madre), y siendo el feto la continuación de la totalidad de la madre, el aborto es una amputación de sí misma y, según el psicoanálisis, puede reactivar antiguos conflictos de castración movilizados de angustia. Esta hipótesis viene apoyada por los sueños de mujeres que piensan en el aborto, que lo han decidido o han abortado, con contenidos recordados de corte de pelo, caída o extracción de dientes u otras formas de mutilación. Y hay observaciones que permiten una visión del dinamismo en sentido contrario: me refiero a los sueños de abortos en mujeres no embarazadas, y hasta sin posibilidades de estarlo o muy pocas, que sufren las consecuencias de lo que en lenguaje psicoanalítico se ha denominado complejo de castración.

Si aceptamos que el embarazo-parto es un mecanismo natural y fisiológico que cumple una función necesaria en la naturaleza al permitir la conservación de la especie, el aborto es contrario a ella y surge por dos órdenes de cau-

sas: uno es la patología determinante de los abortos espontáneos, otro es de orden cultural en relación con los provocados, aunque tal división es artificiosa puesto que también las causas culturales intervienen en la constelación etiológica de algunas enfermedades. Si entendemos que la cultura es el conjunto de soluciones que los grupos humanos desarrollan y mantienen para resolver sus problemas siendo compartidas por una mayoría significativa, hay que aceptar que el aborto provocado es un fenómeno cultural. Los 163.172 abortos terapéuticos que ya hace diez años reconocía el Ministerio de la Salud inglés; el 88 a 95 por 100 de abortos en los embarazos prematrimoniales que encontró Kinsey en Estados Unidos; los 2.200.000 abortos que se practican actualmente en Japón; los 10.000.000 anuales que se practican en Rusia, incluso el hecho de que Stalin lo prohibiera en 1936, lo legalizase Kruschchev en 1955, y el gobierno intentara prohibirlo de nuevo en 1970, apoyan lo anterior. Pero decir que se trata de un fenómeno cultural no implica su calidad, ya que las soluciones son adaptativas o desadaptativas, convenientes o inconvenientes, higiénicas o nocivas, adecuadas o inadecuadas, y siempre buenas o malas independientemente de los preceptos morales de cada grupo. Precisamente ese reconocimiento me interesa para establecer conexión con otro de los aspectos que había anunciado en el plan general de la lección, puesto que tiene referencia con el problema de los trastornos psicopatológicos relacionados con el aborto. Trato únicamente de señalarlo a modo de comunicación, no de inducir un conocimiento y consiste en una observación que no solamente puede hacerse al estudiar los problemas psiquiátricos del aborto, sino también en otros que tienen que ver con la enfermedad y los enfermos. En una ocasión anterior he propuesto la denominación «asinalaxia cultural» como término de referencia a un fenómeno consistente en desajuste evolutivo o desarrollo no armónico entre los distintos elementos de la cultura. Entiendo que una condición de bienestar sociocultural se caracterizaría, entre otras cosas, por una conducta consecuente con las normas, valores y creencias que las sustentan. Lo contrario, que podría subyacer tras las declaraciones de la Unesco referente a que el cambio social debe ser lento para que la sociedad sea sana, ha sido interpretado por mí en los problemas de trastorno psicopatológico de aparente relación con el aborto que he tenido ocasión de estudiar con la suficiente profundidad. Eran mujeres típicas representantes de ese gran grupo de la sociedad actual que actúan según pautas de comportamiento «avanzadas». En paráfrasis de cierto ministro francés de Transportes, podría decirse que se aborta hoy con creencias, normas y valores de ayer. Si esto se puede aceptar, el comportamiento asinaláctico es un comportamiento inseguro, sin base, y quien así se comporta debe experimentar la inseguridad en alguna de sus variadas formas e intensidades de expresión. Más que un elemento nuevo, esta idea es un enfo-

que, desde un distinto punto de vista, del fenómeno al que se acerca el psicoanálisis. Las normas, valores y creencias, que son elementos implícitos de la cultura o, si se prefiere, la cultura implícita, psicoanalítica hablando son el super-yo de la personalidad que se opone con más o menos exigencias, según el desarrollo individual, a los impulsos del ello y a la realidad que estimula, y también, que amenaza con castigos y que castiga. La fantasía de futura esterilidad de algunas mujeres que abortan sería ejemplo de lo primero, y algunos aspectos de los trastornos descritos, muy especialmente los sentimientos de culpabilidad, expresión de lo segundo. También al principio de la lección hice una referencia de pasada a lo que en estos momentos me ocupa, cuando hablé de «abundantes racionalizaciones con apariencia de razonamientos» mezclados con sentimientos de inseguridad y culpa. El razonamiento, razonamiento reflexivo, es una actividad noética, superior, que en parte se apoya en la seguridad y por otro lado la aumenta. La racionalización es un mecanismo de defensa del yo contra la angustia, un procedimiento mediante el cual el sujeto intenta dar una explicación coherente, desde el punto de vista lógico, o aceptable desde el punto de vista moral, o una actitud, un acto, una idea, un sentimiento, etc., cuyos motivos verdaderos no percibe porque son inconscientes. Algunas de las mujeres que padecen trastornos psicopatológicos tras un aborto provocado o antes de realizarlo, verbalizan claramente un conflicto, porque en parte es consciente, al informar sobre la tensión que experimentan como consecuencia del choque entre lo que han hecho o van a hacer, y su actitud profunda de que no deber hacerlo. Pero otras no solamente no lo dicen por no tener conciencia de ello, sino que invocan razones, en medio de síntomas e inseguridad, con las que pretenden justificar el acto, y en ocasiones son, además, una crítica negativa de las creencias, normas y valores que todavía se mantienen en la sociedad a la que pertenecen, lo que puede entenderse como manifestación del esfuerzo que se realiza para actuar en contra del super-yo rígido, constituido por normas internalizadas. En varios momentos he subrayado el hecho, señalado por casi todos los autores, consistente en que las mujeres que más se trastornan psicológicamente tras un aborto son las que menos salud mental tienen, y que se observa menos patología mental en las más sanas, entendiendo por salud mental no el hecho de padecer síntomas sino el grado de maduración psicológica o de equilibrio mental.

Si ahora hacemos un intento de aproximación desde la antropología, nos encontramos con una visión, como es de esperar, aparentemente opuesta a la presentada desde el lado del psicoanálisis, y anticipo que la conciliación entre ambas está en el largo y difícil camino del hombre desde su dependencia, egoísmo, inmadurez e irracionalidad, hasta su liberación de lo anterior e independencia, y el logro por su parte de la actitud profunda de máxima libertad

posible unida a su plena conciencia del sentido de la realidad de la que él mismo forma parte.

En un reciente artículo, Marías hace, según sus propias palabras, uso de la lengua, y recuerda que todos los hombres, en la suya, saben distinguir entre *qué* y *quién*, entre *algo* y *alguien*, entre *nada* y *nadie*, y lo hace interesado por la realidad del aborto. El nacimiento de un niño «es una radical innovación de la realidad». Por un lado, el nuevo ser no es tan nuevo, puesto que prolonga lo humano (padres, abuelos, todos sus antepasados), lo social, lo cultural, lo psicológico (que es función de su cerebro) y, además, está constituido por el hidrógeno, oxígeno, carbono, fósforo, etc. que ya existían. Cuerpo y psiquismo se van a individualizar pero no son novedad. Lo *que* el hijo es puede reducirse a su composición, a sus antepasados, a la naturaleza. Pero el hijo no es solamente «lo *que* es. Es *alguien*. No un *qué*, sino un *quién*, *alguien* a quien se dice *tú*, que dirá en su momento, dentro de algún tiempo, *yo*». El yo es totalmente distinto de todo lo demás, es totalmente distinto del universo que es el no-yo. Y ese *yo*, que es *quién* y *alguien*, ya no se puede reducir, es «irreducible a todo y a todos», por lo tanto sí es nuevo; es un tercero completamente distinto de lo *que* es. El feto, o niño no nacido aún, es una realidad viniente, un alguien que se va haciendo y no está terminado, que va a llegar y no ha llegado, es un proyecto. Para algunos, que aceptan las últimas palabras, quedaría con ello bien marcada la diferencia con el nacido. Antropológicamente es insostenible tal diferencia, puesto que también después del nacimiento, el hombre, en cualquier momento de su infancia, adolescencia, adultez e incluso vejez, es siempre una realidad viniente. Como dijo Jaspers, el hombre no es un *factum* sino un *faciendum*, siempre es un proyecto sin terminar, y de esta manera la interrupción del embarazo es lo mismo que la interrupción de la vida en cualquier momento posterior al parto y anterior a la muerte de cualquier *alguien*. El reconocimiento del *alguien*, del *quién*, de esa «realidad corporal implantada en la realidad corporal de la madre» inicia el establecimiento de una relación interpersonal adecuada entre el yo y el tú, que es otro yo, y que son *personales*. Es el principio del diálogo y de la complementación que son crecimiento y desarrollo del proyecto que son ambos. El igualar el feto con un *qué* o con un *algo* es despersonalizarlo, negarle su realidad ontológica. Y si el hombre es un ser relacional y dialógico, al despersonalizar al tú, al otro en el sentido de Laín Entralgo, ¿no se despersonaliza también el yo? La despersonalización llevada a su máxima expresión la concemos los psiquiatras al observarla en los psicóticos, quienes más alejados se encuentran de la realidad; la entrevemos, y en menor grado, en los neuróticos; pero aún hay más, ¿podemos negarla rotundamente en los que aceptamos como normales? Si de lo individual pasamos a lo social, como han denunciado numerosos sociólogos y

humanistas es su más estricta acepción, también podemos encontrar la enfermedad, enfermedad social que se individualiza de distintas maneras en los seres humanos. En el ejemplo que puse antes, muchos optarían por reconocer dos enfermedades que casualmente se sucedieron en ambos cónyuges; algunos aceptarían incluso una contagiosidad psíquica; y otros pensamos que muy bien puede tratarse de una enfermedad social; en el ejemplo, del grupo social que es la pareja. ¿Podría decirse entonces que el aborto es una enfermedad social? Hoy, en la sugestiva línea que veo dentro de la hipótesis, entiendo que solamente se trata de un síntoma; la enfermedad es algo más amplio, importante y grave; es la ruptura del diálogo y la despersonalización. Rof Carballo ha superado hace algunos años el concepto de medicina psicosomática al alcanzar el más antropológico de medicina dialógica. Quizás no sea descabellado aceptar la posibilidad de que el aborto, hoy, que interviene en la constelación etiológica de las enfermedades individuales reseñadas antes, sea por otro lado uno de los síntomas de la enfermedad de una sociedad que ha perdido la alegría y por eso exagera la diversión, que rechaza las actitudes serias, huye de los problemas en lugar de resolverlos, que teme la intimidad y hasta la profana, discute y disputa en lugar de dialogar, se hace competitiva porque no es competente, fuerza la brusquedad de los cambios, rompe con la tradición y rechaza proyectos a largo plazo con lo que pierde su identidad, y al hacer de los distintos aspectos de su presente compartimentos estancos, pierde también su unidad.

José Luis RUBIO SÁNCHEZ

TEXTOS Y GLOSAS

El libro de Zubiri Segunda y tercera parte ¹

Con *Inteligencia y Logos* e *Inteligencia y Razón* ha completado Zubiri, a los ochenta y cuatro años, su obra, de más de un millar de páginas, sobre la Inteligencia sentiente.

En la primera parte de la trilogía, publicada en 1980, se centraba en el estudio de la «aprehensión primordial», acto básico de la intelección mediante el cual las cosas quedan actualizadas en nuestra inteligencia «como reales» ². Ahora emprende Zubiri el análisis del logos y la razón como modos ulteriores de intelección, que, respectivamente, nos permiten *juzgar* lo que las cosas son «en realidad» e intentar conocer lo que las cosas son en *la* realidad», esto es, allende la aprehensión. A los tres modos eslabonados de intelección responden del lado de la realidad tres rúbricas radicalmente imbricadas por el carácter de respectividad y apertura que la realidad tiene en sí misma y desde sí misma: cosa real, campo y mundo; teniendo cuidado de no llegar a confundir el campo con «una especie de piélago en que las cosas estén sumergidas», ni el mundo con «el conjunto de todas las cosas reales (esto sería *cosmos*)», puesto que aunque sólo hubiera una sola cosa real, esta cosa abriría ya el campo, y habría mundo ³. Oigámosle en un párrafo en el que aparecen entrecuilladas las cinco categorías que él denomina categorías de actualización o de intelección (distintas en principio de las categorías de contenido):

«Por esto, repito, la transformación de cosa real en objeto real es catego-

1. XAVIER ZUBIRI, *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1982, 398 págs. XAVIER ZUBIRI, *Inteligencia y Razón*, Alianza, Ed., Sociedad de Est. y Publ. Madrid 1983, 354 págs. En adelante nos referiremos a ellos con los símbolos II y III, respectivamente, seguidos del n.º de pág.

2. Cfr. nuestra recensión en *Estudios Filosóficos*, n.º 84, Vol. XXX, 1981.

3. Aunque para los efectos de la intelección sean coincidentes mundo y cosmos (III, 282).

rial. La cosa real campal, actualizada ya como real «en» la aprehensión primordial, y «re»-actualizada campalmente «entre» otras y «por» otras cosas en forma de afirmación, está proyectada ahora sobre el fondo de la realidad profunda, sobre un ámbito actualizado a su vez «por», esto es, sobre un ámbito de fundamentalidad. El campo de la cosa real se abre a un mundo en el que está fundamentado. Entonces y sólo entonces es cuando la cosa real campal cobra el carácter de objeto real. *El «ob» no es sino la actualización de la cosa campal como cosa mundanal. Sólo hay objeto en esta actualización, es decir, en la intelección racional, en el conocimiento»* (III, 199).

La obra entera está escrita con el peculiar estilo zubiriano, a la vez reiterativo y escurridizo, surcada aquí y allá de verdaderos alardes de erudición de la buena, o dejando caer páginas primorosas dedicadas al goce etimológico. Así se puede encontrar el lector con referencias, que surgen con la mayor naturalidad, al modelo de Kekulé, al tensor de Ricci o al origen del Pentateuco. O con indagaciones sobre el origen y sentido del verbo «estar», o de las palabras «objeto», «experiencia», «saber», etc. Tampoco es infrecuente encontrarse, o reencontrarse, con aciertos como éste: esencia de una nota no es «in-herir», sino «co-herir». Las discusiones con los grandes clásicos de la filosofía son continuas, siendo lo más frecuente que después de exponer brevemente la posición de turno que haga al caso, Zubiri continúe su marcha con expresiones tajantes del tenor de: pero esto no es así, esto es absurdo, totalmente falso, imposible, o similares.

En el hecho de que no haya ni una sola nota a pie de página, quiero ver yo un mudo reproche intencionado a la usual manera de quienes, teniendo muy poco propio que decir, lo disimulan en una especie de tácita competición por alcanzar números de tres cifras en las referencias de letras menudas.

Quizá el único grande con el que Zubiri no «riñe», y al que cita con más fruición, sea San Agustín, del que, además de hacer suya la frase «quaestio mihi factus sum», en III, 261 toma las siguientes palabras: «Busquemos como buscan los que aún no han encontrado, y encontremos como encuentran los que aún han de buscar, porque cuando el hombre ha terminado algo no ha hecho sino comenzar». Esto expresa, en el sentir de Zubiri, el propio carácter formal del conocer. «La limitación del conocimiento es ciertamente real, pero esta limitación es algo derivado de la índole intrínseca y formal de la intelección racional, del conocer en cuanto tal: el ser intelección inquiriente». La intelección del hombre, como animal de realidades, que por la aprehensión primordial *siente* la realidad, es irremisiblemente intelección en marcha *hacia* la realidad total. La inteligencia humana es sentiente no sólo en el acto básico de intelección, sino que también el logos y la razón son sentientes.

En las reseñas que han sacado en la prensa algunos miembros del Semi-

nario Zubiri, con motivo de la presentación de esta importante obra de filosofía sobre la inteligencia humana, han contado que se originó en tres sesiones del Seminario habidas en junio de 1976 para responder a la queja de que el libro *Sobre la esencia* hubiera aparecido sin una previa teoría del conocimiento, en la que pudiera apoyarse. Las pretensiones de la obra que comentamos son históricamente tan graves, que aspira a ser más radical que la teoría del conocimiento y a relegar poco menos que como pseudoproblema el llamado «problema crítico». Así las cosas, el orden temporal de aparición de ambas obras en nada enmendaría las conclusiones de cada una de ellas. Entre la intelección de la realidad (*Sobre la esencia*) y la intelección de la propia actividad intelectual (*Inteligencia sentiente*) no habría prioridad alguna ni temporal ni formal. Me parece estar oyendo algo (al menos estructuralmente) parecido a la clásica postura de Ortega, cuando intitulaba «ni idealismo ni realismo».

Esa posición zubiriana de principio respecto del problema crítico ya estaba adoptada en *Naturaleza, Historia, Dios*. Y en el artículo del primer número de la segunda época de la *Revista de Occidente* (1963), o en algunas páginas de *Sobre la esencia*, estaban germinalmente algunas ideas directrices de la *Inteligencia sentiente*. Por ejemplo, en la pág. 452 de *Sobre la esencia*, como ha destacado otro articulista, se leía ya: «Como el sentir constituye la animalidad y el intelegir es lo que presenta las cosas reales como reales, resulta que decir que el hombre es inteligencia sentiente es lo mismo que decir que es animal de realidades».

Vamos a detenernos ahora en algunos puntos que considero de especial importancia, acompañándolos con algunas preguntas y observaciones. Entre esos puntos a destacar figuran la *realitas in essendo*, el sentido del teorema de Gödel, la refutación de Hume y Kant, y otros rechazos.

1. *Realitas in essendo*

En el párrafo 3 del cap. VI del vol. II⁴ después de afirmar que la *perceptio* misma es aprehensión y no simplemente conciencia, escribe Zubiri: No se trata de conciencia del mero «ser así», sino de una aprehensión del «estar siendo». El sentido fuerte que *stare* fue ganando en las lenguas románicas, y sobre todo en español, le sirve a Zubiri para contraponer los verbos ser y estar, por encima de la contraposición permanente/transitorio, en el preciso sentido de que mientras «ser» puede emplearse sin alusión al carácter físico, el «estar» apunta a la realidad física, en cuanto «estar» como designación de

4. Este párrafo y el siguiente son muy interesantes para el que quiera conocer brevemente las observaciones críticas de Zubiri a Descartes, Husserl, Leibniz, Aristóteles y Kant.

«estado», incluso si se trata de estado transitorio, «hace aparecer en primer plano su carácter de actualidad física». Y así propone Zubiri de paso que la frase de Descartes, como juicio inconmovible, no debería traducirse por «pienso, luego existe», sino por «estoy pensando, luego existo», resaltando la fuerza noérgica del «estar».

En línea con lo que venimos diciendo encontramos en el cap. VII reflexiones como las siguientes:

«El «hiero es» significa que aquello que físicamente constituye el hierro real es *férreamente actual* en el mundo. Este estar en el mundo como actualidad de lo real (*estar*) en la respectividad (*mundo*) es lo que constituye el *ser*. Si el hierro pudiera sentir su realidad, la sentiría como realidad férrea, férreamente actual en el mundo» (II, 351).

«Realidad no es el modo supremo de ser sino, que al contrario, el *ser* es un modo de la realidad. Por esto no hay un *esse reale*, un ser real, sino tan solo, como yo digo, *realitas in essendo*, la realidad en ser... Realidad no es entidad. Lo demás es una inaceptable entificación de la realidad... Inclusive tratándose de Dios es menester decir que Dios no es el ser subsistente ni el ente supremo, sino que es realidad absoluta en la línea de la realidad. Dios no «es». Sólo puede llamarse a Dios ente desde las cosas creadas que están siendo. Pero en y por sí mismo Dios no es ente. La cosa real no es real porque «es», sino que «es» porque es real» (II, 353). Lo real no es modo de ser, pero lo real está (por tanto está presente) en el mundo, es decir «está siendo». Decir que lo real está en ser significa más concretamente que lo real está siendo (II, 354).

En la aprehensión sentiente de la cosa real el ser está sentido, pero no en modo recto, sino en modo oblicuo como actualidad ulterior. Lo real «está siendo», pero en todo caso siendo en un «estar». El ser, dice Zubiri en II, 361, se funda en la realidad como lo expreso en lo que está impreso.

La realidad es trascendental, porque la impresión de realidad trasciende el contenido concreto que en cada caso me impresiona. Lo real en cuanto real es trascendental.

Estas precisiones irían indisolublemente unidas a la evitación de lo que Zubiri considera dos errores endémicos de la filosofía clásica, a saber, la *entificación de la realidad* y la *logificación de la intelección*.

2. El sentido del teorema de Gödel

No puedo ocultar la satisfacción que me produjo encontrar en el volumen segundo un apéndice sobre la realidad de lo matemático, en el que Zubiri se mete en harina reflexionando sobre el teorema de Gödel, la axiomática de Zermelo-Fraenkel, el intuicionismo de Brouwer y la teoría no cantoriana de

conjuntos ⁵, para de un lado contrastar la propia noción zubiriana de «construcción», y de otro interpretar desde su filosofía de la inteligencia el sentido profundo de los teoremas de Gödel y de Cohen. Podrá disentirse de su interpretación, pero en todo caso es coherente con su filosofía y no está falta de originalidad. Una filosofía de la inteligencia con las pretensiones de la suya no podía zafarse a estos resultados. Así como la teoría kantiana se esforzó en dar cuenta de la física newtoniana y de la geometría euclideana, una teoría que pretenda estar hoy a la altura de los tiempos no puede en modo alguno olvidarse de esos metateoremas.

Y no estará de más aducir otras razones menos «sanas» de la confesada satisfacción. ¿Quién no conoce entre nosotros zubirianos de boquilla, que, lejos de imitar al maestro, al oír mencionar esos problemas vuelven la cabeza pronunciando interiormente o descaradamente el *non leguntur*? ¿Y quién no conoce entre nosotros a aficionados a la lógica matemática que al oír el nombre de Zubiri como que se ofenden y pronuncian el *nec nominetur*? Bien pudiera ocurrir que unos y otros no hubieran alcanzado el umbral mínimo de descondicionamiento que envuelve la filosofía en sentido etimológico.

El autor le concede tanta importancia a su interpretación que, aparte este magnífico apéndice, la repite en las páginas 327-28, y más de una vez en el volumen tercero.

El apéndice concluye con estas palabras: «A mi modo de ver, éste es el sentido esencial de los teoremas de Gödel y Cohen: la anterioridad de lo real sobre lo verdadero en la matemática».

La ciencia, y en concreto la geometría, es una creación libre y libre construcción (II, 131-32), pero esas realidades postuladas, las realidades matemáticas, han sido postuladas por *sugerencia* de la realidad campal; y aunque la realidad matemática no tenga que ver con la realidad campal por razón de su contenido, sin embargo no sería postulada si la razón no se moviera ya en la realidad campal en cuanto realidad (III, 251). La matemática no es pues «una pura lógica de verdades», sino «ciencia de realidad», hasta tal punto «que Gödel demostró (como repetidamente he recordado) que lo postulado tiene propiedades que no son deducibles de los postulados ni pueden ser lógicamente refutadas por ellos; es que a mi modo de ver son propiedades reales de la realidad matemática, y su aprehensión independiente de los postulados es un punto en que la aprehensión de la realidad no coincide con la intelección lógica» (III, 253). Toda verdad matemática es una aproximación *aspectual* a la «realidad» postulada, la cual tiene una «estructura» propia translógica (II, 328).

5. Teoría nacida del famoso teorema de Cohen, apoyándose en conjuntos no construibles, frente al resultado obtenido por su maestro Gödel empleando los conjuntos construibles.

Sobre la distinción entre lógica y matemática hay en el libro de Zubiri pasajes que sin ser kantianos ⁶ lo parecen: «la deducción concierne a la estructura lógica del *pensar matemático*, pero no concierne a la *actualización de lo real matemático*. Para esto no basta con deducciones rigurosas sino que es menester «hacer» la deducción, transformando, construyendo, etc. «en la realidad matemática». Sólo esto es método matemático; no lo es la deducción lógica» (II, 208).

Según Zubiri el positivismo lógico se olvida de la dimensión *creadora* del conocimiento, de que el conocimiento mismo es marcha intelectual, por eso se limita a ser conceptualización de la intelección campal, siendo «ciego para la intelección mundanal, cuyo carácter estructural esencial es la direccionalidad» (III, 216).

Me ocurre que estando en buena parte de acuerdo con el reproche zubiriano al positivismo lógico, a la vez me asalta el temor de que nuestro filósofo haya dejado escritos bastantes párrafos que, al igual que otros pasajes famosos de Heidegger, se prestarían a la mofa carnapiana.

En las páginas inmediatamente precedentes al apéndice aludido examina Zubiri el tipo de «realidad» de los personajes de ficción, y encuentra una estrecha analogía, a este respecto, entre matemática y literatura. En ambos casos se trata de construcciones de realidad, con la diferencia de que mientras en la matemática se construye «según conceptos», en la novela se construye «según fictos y perceptos». De esa analogía daría buena cuenta el hecho tantas veces confesado de que «un novelista siente que sus personajes se le imponen, le llevan ellos, le arrastran, etc...». Y así ocurre que «lo novelado, por el hecho de ser novelado *en realidad*, tiene más propiedades que las formalmente enunciadas en un principio», y puede discutirse perfectamente, por ejemplo, acerca de si Don Juan es o no afeminado.

Esta breve incursión zubiriana en la filosofía de la novela también es motivo de satisfacción. Sobre todo si como en este caso se trata de encontrar un punto de soldadura con la filosofía de las matemáticas.

Heidegger nos dejó un estupendo comentario a un cuadro de Van Gogh, que representa unos zapatos usados, y profundas reflexiones sobre la poesía, haciendo gala, especialmente en el análisis de poemas de Hölderlin, de una emoción poética que en vano se buscaría en los escritos de Zubiri. En cambio no sabemos que el teutón se aventurara con tanto empeño en el otro campo, el de las ciencias exactas. Zubiri, considerando «a una» la matemática y la lite-

6. El papel que a este respecto juega en Zubiri «la realidad», lo ocuparían en Kant las intuiciones puras de espacio y tiempo, que se presentan como algo «impuesto», en el sentido de no «disolubles» por el mero análisis conceptual.

ratura, ha visto que los conceptos, los fictos y perceptos, como *simples aprehensiones* que son, expresan lo que lo real «sería», y que los *juicios* de la matemática o de la literatura de ficción no recaen sobre algo formalmente «irreal», sino sobre algo irreal pero «realizado».

Pienso que bien podría completarse, al menos en este sentido, la definición zubiriana del hombre como animal de realidades, para convertirla en esta otra: animal de realidades y de realizaciones.

3. Refutación de Hume y Kant

Estima Zubiri que las concepciones de Hume y de Kant «resultan ya falsas de entrada». Esas concepciones se apoyarían en el fondo, como por otra parte la del mismo Aristóteles, en «la ausencia de la idea de inteligencia sentiente». Esta ausencia sería la que les lleva a pensar equivocadamente que hay sentir «y» inteligencia, cuando según Zubiri lo cierto es que tan sólo hay inteligencia sentiente, que me hace *sentir* directa y formalmente la *funcionalidad* de lo real en la impresión de realidad. Para esta crítica puede acudir el lector especialmente a II, 40-41 y a III, 239-240.

Zubiri coincide con Hume y con Kant en que la causalidad no está dada. Pero Zubiri piensa que la causalidad es solamente un tipo sumamente problemático de funcionalidad; y ésta en cambio sí está dada en impresión, no en su contenido, pero sí en su formalidad de realidad, como un momento del «hacia» trascendental, y no como un juicio analítico (Leibniz) ni sintético (Kant).

Por otra parte la funcionalidad es lo que interesa, ya que la ciencia newtoniana no es ciencia de causas sino ciencia de funciones de lo real en cuanto real. Y ocurre, según Zubiri, que la misma *sucesión* —lo único que para Hume está dado— «no es sucesión de dos impresiones sino una misma impresión de realidad pero de índole sucesiva», lo que viene a equivaler a que la misma sucesión «es justo una forma de funcionalidad»; insistiendo en que «lo esencial de la funcionalidad no concierne al contenido de las impresiones sino a su formalidad de realidad». Aunque el *tañido* de la campana no fuera función del *tirón* de la cuerda, la realidad del tañido en cuanto real sería función de la realidad del tirón de la cuerda en cuanto realidad. Y ese «por» de la funcionalidad como formalidad de realidad está *dado* en lo sentido humano, en la impresión de realidad.

Yo pienso que no sería un mal artificio didáctico para exponer la entraña de la *Crítica de la razón pura* el tomar a Hume por la palabra y analizar cuidadosamente, como en un experimento ideal, la estructura mental de un hombre tal como Adán, que tuviera desarrollado el entendimiento, pero careciera de toda experiencia (en el sentido de experiencia, claro está, empírica, sin negarle las intuiciones puras). Esto es, desarrollar el experimento ideal de una

mente que aún no ha tenido experiencias, pero *puede* tenerlas; ver cómo una tal mente se *anticipa* a la experiencia *posibilitándola*. Porque, entre otras cosas, por lo pronto se trata de explicar las condiciones que posibilitan esas vivencias genuinas que permiten a un Galileo o a un Einstein estar seguros de cómo van a producirse unos fenómenos «antes de haberlos visto» (unos fenómenos que ni ellos ni nadie ha experimentado antes).

Pues bien, aunque no sé si su filosofía le permitiría a Zubiri aceptar este experimento ideal, lo que sí parece cierto es que mientras Kant diría que las experiencias de ese Adán (por ejemplo las de los movimientos funcionales de las bolas de billar) quedarían posibilitadas porque las impresiones sensibles correspondientes serían *recibidas* en la causalidad *a priori* dispuesta a sintetizarlas, para Zubiri el «por» funcional mismo, como trasunto de aquella categoría kantiana, sería «recibido» también en el único acto de aquellas impresiones.

Me siento tentado a calificar, a estos efectos, a la teoría kantiana como filosofía del «por lo menos», y a la doctrina zubiriana como filosofía de «a lo sumo». La causalidad y la realidad son «por lo menos» categorías *a priori* gracias a las cuales puedo conocer objetos, puedo tener conocimientos *seguros* en juicios de experiencia intersubjetivamente válidos, por más que quede fuera de mi alcance especulativo (científico) la determinación de cómo sean en-sí mismos esos objetos (que hipotéticamente puedo suponer que son). «A lo sumo» realidad y funcionalidad me son dadas directamente (impresivamente sentidas) *en* la aprehensión, lo que me impele a afirmar lo que son las cosas respectivamente *en realidad* y ulteriormente a conocer su realidad *allende* la aprehensión; en un conocimiento que es siempre problemático e *histórico* por deberse a una razón en marcha que por ser sentiente es histórica ⁷.

Un kantiano o husserliano puede seguir manteniendo perfectamente que no puede estar *seguro* de que lo que le impresiona como de suyo y le impele a considerarlo como de suyo allende la impresión, lo sea efectivamente (esto es, independientemente de la conciencia) por más que se sienta inclinado a considerarlo así.

Pienso que puede decirse que la *Crítica de la razón pura* envuelve, entre otras cosas, la «filosofía» del físico de aquella época; explícita la red de supuestos filosóficos desde los que el físico de entonces hacía física, o en todo caso resulta coherente con los resultados de la ciencia newtoniana. Y creo que es útil preguntarse si a la filosofía zubiriana de la inteligencia le ocurre lo propio respecto de, por ejemplo, la biología de nuestros días.

7. La unidad de la razón sentiente funda la unidad de lo lógico y de lo histórico en la verdad racional (III, 308).

Es obvio que por forzamiento de la historia, para la consideración de la ciencia física como conocimiento provisional y problemático, Zubiri cuenta con una perspectiva que en los tiempos de Kant era poco menos que imposible. Por eso sería interesante cotejar el pensamiento de Zubiri, en cuanto alcance a contener una teoría de la ciencia, con el del kantiano no ortodoxo de nuestra época cual pudiera serlo Popper. Y habrá que seguir esperando nuevas entregas zubirianas en las que se pronuncie explícitamente sobre asuntos que entonces caían en el ámbito de la *metaphisica specialis* para poder contrastar sus resultados y aparato argumental con los resultados kantianos y su potencial crítico.

Suponiendo que el problema de la inducción quedara obviado por la distinción zubiriana entre razonamiento y método (existe un método inductivo; no existe un razonamiento inductivo), tengo mis dudas de que el problema de la demarcación pudiera quedar suplido en el expediente de distinguir hasta cuatro modos fundamentales de la experiencia: experimentación, compenetración, comprobación, conformación (III, 257) o diciendo, como en III, 201, que hay otros modos de conocimiento distintos del de la ciencia, como «el *conocimiento* poético, el *conocimiento* religioso etc., como hay también otras realidades conocidas que no son cosas, por ejemplo la realidad personal propia o ajena»⁸.

4. *Otros reproches*

No voy a explicar los que fácilmente pueden suponerse, por lo expuesto hasta aquí, referidos a Parménides, Platón, Descartes, Husserl, Hegel y Heidegger, llamando sólo la atención sobre algunas objeciones zubirianas de Aristóteles y Leibniz.

Por ejemplo, le parece a Zubiri que la noción aristotélica de causa es unilateral, lo que se refleja en la dificultad de decidir en cuál de los cuatro tipos tradicionales de causa puedan encajarse el hecho de que una persona le dé un consejo a otra, un acto de complacencia con un amigo etc... Esto revelaría que la teoría aristotélica de la causalidad es una teoría de la *causalidad natural* y haría patente la necesidad de introducir «junto a ella» una teoría rigurosa de la *causalidad personal*, lo que exigiría una concepción más amplia de la funcionalidad de lo real en tanto que real, donde cupieran las dos teorías causales, y permitiera, por ejemplo, la distinción entre agente, actor y autor de las acciones humanas, que no cabe en la teoría aristotélica (III, 238-39).

Esto me recuerda a mí la sospecha orteguiana de que Aristóteles entrevió

8. El subrayado es mío.

entidades que desbordaban su teoría normal del acto y la potencia, pensada para las cosas *naturales*. Me refiero al famoso comentario de Ortega (en una nota del Prólogo a la Historia de la Filosofía de E. Brehier) a la frase del tratado *sobre el alma*, que define al pensamiento como «proceso hacia sí mismo».

En cuanto a Leibniz, rechaza como falsa la distinción entre verdades de hecho y verdades de razón. Frente a esa dualidad propone Zubiri la dualidad de verdades campales y verdades mundanales o racionales. Coherente con su concepción de la matemática objeto a Leibniz que las pretendidas verdades de razón, lejos de ser eternas, se fundan intrínsecamente en realidad «dada» y, aunque necesaria, su necesidad pende de postulados libremente elegidos. Consideraciones que Zubiri hace extensivas a los principios supremos de la lógica⁹.

En cuanto al principio de razón suficiente, dice Zubiri que «pensar que todo lo real tiene necesariamente su «razón», no solamente es una hipótesis, sino que es además una falsedad», pues pensando en la realidad de Dios «lo que hay que decir es que Dios está por encima de toda razón». Y limitándonos al mundo tampoco es cierto que toda realidad tenga razón racional. «Un acto libre no tiene razón, sino que la libertad es lo que pone razón en lo que va a acontecer; pero la libertad misma está allende la razón. Es, si se quiere, la razón de la sinrazón» (III, 284).

5. *Un silencio interesante*

En mi rápida, aunque completa, lectura de la obra que venimos comentando, no recuerdo haberme encontrado con el nombre de Ortega. Claro que, como ya he insinuado, casi es mejor no figurar entre los mencionados por Zubiri, pues, salvo rarísimas excepciones, siempre que aparece en el texto un gran filósofo, puede esperarse que a las pocas líneas reciba «su merecido».

El lector habrá podido observar que aquí y allá hemos recogido algunas frases zubirianas, que, lejos de desentonar, concuerdan con posiciones orteguianas o remiten a ellas. Hay muchas otras, o a mí me lo parece. Por ejemplo ésta: «Cada tipo de conocimiento tiene sus propias categorías de contenido. Es imposible reducir las categorías de lo histórico y de lo personal a lo natural, etc.» (III, 198).

Expresiones como «dar razón» (III, 171), las cosas reales nos «dan qué pensar» (III, 106), o afirmaciones del tenor de «La esencia de la razón es liber-

9. Cfr. III. 281-82. En este punto me permito disentir cordialmente de él, aunque no es éste el momento de entrar en una exposición que haría estas notas aún más prolijas. Sencillamente pienso que los tres famosos principios supremos, ciertamente *relativizados* hoy en la lógica, reaparecen «disfrazados» en el plano de la metalógica.

tad. La realidad nos fuerza a ser libres» (III, 107), recuerdan claramente a Ortega. Y no he podido menos de recordar a Ortega (la vida misma es *sistema*), cuando he visto que Zubiri escribe: «la razón por su excedencia constituye no un orden aditivo sino un orden formal y constitutivo: es sistema» (III, 287). Poco después habla Zubiri del «carácter sistemático del mundo».

Lamentablemente no han faltado recensiones del libro de Zubiri en las que se han hecho prestidigitaciones para no mencionar el nombre de Ortega, o en las que se ha querido presentar a Zubiri como «alternativa» a Ortega. Prefiero no dar nombres. Para mí la relación entre los dos pensadores es tan clara, que, aparte las alusiones del texto de mi primera recensión y lo que venimos diciendo en ésta, podría esgrimir fácilmente muchas más afinidades y concomitancias. Bastaría repasar atentamente los dos escritos orteguianos sobre *Kant*, las *Lecciones de metafísica* y *La idea de principio en Leibniz*. Formalidad y «formalidades de la vida», «hacerse cargo», y «habérselas con» son expresiones orteguianas nada inusuales, y su tratamiento de la sensación e inteligencia en Aristóteles me parece que apunta a la inteligencia sentiente y a la sensación inteligente ¹⁰.

En las últimas páginas del párrafo 22 de la misma obra (*Leibniz*, II, 44-48) está magníficamente estudiado el paso de la consideración primaria de las cosas como *practicidades* a la consideración intelectual de las mismas, tan pronto como me pregunto ¿qué son? Cuando me pregunto, por ejemplo: ¿qué es la luz? aísla esa cosa de la red pragmática que la constituía, la desintegro intencionalmente de mi vida «y me dispongo a verla como si no tuviera nada que ver conmigo», y entonces «la dejo sola, sola de mí», transformándose la cosa en «sí misma». Compárese con la noción zubiriana de *distanciación e intelección* distanciada de los capítulos IV y V del Vol. II. Aún llama Ortega la atención, en nota a pie de página, sobre un texto de la *Metafísica* de Aristóteles, en el que se resalta como el carácter más decisivo del auténtico ser, el de la *soledad*. Después continúa: «Y como cada cosa, bien que sola de mí, aparece en conexión con las demás cosas, metamorfoseadas también en «sí mismas», entra a formar parte de una red de «sí-mismidades» que es la materia con que se llena la forma «Mundo».

Hay una cosa, que no debiera olvidarse, en la que Zubiri difiere claramente de Ortega (y Aristóteles y Goethe, pensadores igualmente *visuales*): en que no prima tan exageradamente el sentido de la vista respecto de las demás modalidades del sentir humano ¹¹.

* * *

10. Cfr. *Leibniz*, I, 184 y sgts, de la Colección «El Arquero».

11. Con posterioridad a la redacción de estas notas llegó a mi poder el número extraordinario de la *Revista Occidente* dedicado al centenario de Ortega. Incluye un par de páginas de Zubiri, que a mi entender son de las más brillantes y emotivas que haya escrito. A ellas remito al lector.

El lector que haya tenido la paciencia de seguirnos, no necesita que a la hora de concluir le insistamos en la importancia de una obra de tantas pretensiones. Nos habría gustado que Zubiri hubiera precisado aún más su vocabulario, que hubiera podido prescindir de alguna jerga innecesaria, y, en fin, que hubiera contado su argumento y mensaje en menos páginas. Pero Zubiri es ya un clásico y tiene su estilo peculiar, algo que le hace nada más y nada menos que inconfundible entre los clásicos.

Todo reposa en la idea de la inteligencia sentiente. La inteligencia humana —se nos recuerda una vez más al final de la obra— concibe y juzga, pero no es ese su acto formal. Su acto formal consiste en sentir la realidad. La inteligencia humana siente la realidad y el sentir humano es un sentir intelectual. Pese a su esencial irreductibilidad, sentir e inteligir constituyen *una sola estructura*.

No faltarán quienes sospechen que esta ambiciosa obra zubiriana «nimis probat», y que ello se deba quizás a que esa estructura tan sugerente y de tanta riqueza empírica tal vez por ello envuelva contradicción. No seré yo quien tire la primera piedra. Pero no estará de más terminar con algunas de las posibles preguntas: ¿Porque siento algo como real, por eso me veo impelido a preguntar qué es; o meramente siento algo y porque espontáneamente me pregunto qué es, distanciándolo, paso a considerarlo como real? ¿La peculiar «sensación» de «física» resistencia con que se me presentan las leyes lógicas, prescindiendo de sus ejemplificaciones, es algo en lo que intervenga este o aquel sentido?

Maximiliano FARTOS MARTÍNEZ

LIBROS

Sagrada Escritura

SCHMIDT, W. H., *Introducción al antiguo testamento.*, Biblioteca de Estudios Bíblicos, 36. Sígueme, Salamanca, 1983, 22 x 14, 431 p.

Nos era conocida esta introducción al A.T., que constituye un estupendo manual actualizado. Y se ha de alabar a la editorial Sígueme por esta traducción, porque no abundan introducciones al A.T., antes al contrario. Esta introducción abarca algo más de lo que se entendía antes con ese nombre. No es una propedéutica presentación de cada libro, sino que abarca también, una presentación sintética de la historia de Israel, y también de la historia social del Antiguo Testamento, es decir, lo que vulgarmente se entiende por instituciones. Hay otra razón, por la que actualmente libros como éste, son especialmente necesarios. La ciencia del antiguo testamento está cambiando mucho. Baste citar ciertas concepciones e ideas, antes unánimemente admitidas y que ahora se ponen en duda o francamente se desechan. Por ejemplo, el credo histórico como explicación del origen del Pentateuco, la religión de los padres, la anficiónía o federación de tribus, e incluso las fuentes del Pentateuco y sobre todo su cronología.

El autor, buen conocedor de los temas, con libros importantes escritos por él, está preparado para escribir con equilibrio una introducción semejante. Y así sabe lo difícil que es responder a determinados problemas. Por esto, no recuerdo haber leído un libro que tenga tantos interrogantes como éste. Aquí prácticamente todo se interroga. Ésta es la mejor alabanza que se le puede hacer al libro, pues de la duda surge la búsqueda.— C. MIELGO.

SCHMIDT, W. H., *Exodus, Sinai und Mose.* Erwägungen zu Ex 1-19 und 24. Erträge der Forschung, 191. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad 1983, 19,5 x 13, VII-165 p.

La colección «Erträge der Forschung» tiene como finalidad presentar el estado actual y el estado reciente de un tema científico. En el presente volumen es la figura de Moisés el tema tratado. El autor, es conocido por numerosas publicaciones. En concreto él publica un comentario al libro del Éxodo que está en curso de publicación. Tras un primer capítulo en el que presenta los interrogantes principales que presentan las tradiciones mosaicas y los métodos de aproximación usualmente empleados en este tipo de estudios, pasa a examinar los distintos complejos literarios en los que Moisés es la figura principal. Hay que tener en cuenta que se trata de las tradiciones recogidas en el libro del Éxodo. Por tanto quedan fuera del libro, las tradiciones recogidas en el libro de los Números. Los temas tratados son los siguientes: estancia de los israelitas en Egipto, juventud y vocación de Moisés, salida de Egipto, marcha por el desierto, Moisés y los madianitas. En todos los capítulos, el método es el mismo: dificultades que ofrece la tradición, opiniones críticas emitidas, juicio crítico sobre ellas distinguiendo siempre lo más seguro de lo solamente probable. Es de admirar el juicio sereno, y la objetividad del autor. Como es usual, el libro va acompañado de una selecta pero abundante bibliografía.— C. MIELGO.

KILIAN, R., *Jesaja 1-39. Erträge der Forschung*, 200. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, 19,5 x 13, VII-160 p.

El libro de Isaías 1-39 es probablemente el libro más complicado de los escritos proféticos. No es un libro, sino una colección de libros, o dichos de otra forma, el pensamiento y las ideas de Isaías del s. VIII ha sufrido tantas relecturas, que es difícil saber lo que él pensó acerca de los temas acuciantes de su tiempo. El autor del presente libro intenta presentar un estado de la cuestión, al mismo tiempo que fija sus propias posiciones. Ha querido reunir los temas más discutidos y los problemas más agudos. El orden llevado no es por capítulos, sino por temas: los textos mesiánicos, la doctrina acerca del resto de Israel, la doctrina sobre Asiria, el tema de la conversión, el endurecimiento de Israel y finalmente la predicación de Isaías. El tema de la autenticidad de los textos juega un papel importante. Precisamente por la falta de unanimidad en este punto clave, las posiciones son diferentes, los textos son entendidos de distinta manera. Bien puede decirse que apenas sabemos lo que pensó Isaías acerca de los temas teológicos de su tiempo. La bibliografía, selecta y abundante es actual y enriquece el libro.— C. MIELGO.

ZOHARY, M., *Pflanzen der Bibel. Vollständiges Handbuch*. Calwer, Stuttgart 1983, 25 x 18, 222 p.

Traducción de una obra en inglés, el libro debe considerarse como el más completo tratado hoy existente sobre la flora bíblica. El autor, botánico y experto de la flora del Medio Oriente, trata de averiguar la clase de las plantas citadas en la Biblia. En un primer capítulo, examina temas más generales, como la relación entre el hombre y la naturaleza, en concreto con el campo, el clima, etc. Luego distribuye las plantas por grupos debido a su utilidad, cultivo o lugar donde crecen, etc. El autor constata que quedan muchas dudas, lo cual es normal. En la Biblia no se describen las plantas o flores que se mencionan. Saber, pues, la clase a que se refieren, resulta complicado. Hay que echar mano de la información que pueden ofrecer otras lenguas de Oriente Medio y un conocimiento nada común del medio en que se desenvuelve el hombre de la Biblia. Notemos, finalmente, que la presentación es esmerada: el libro va acompañado de magníficas fotografías en color de las plantas, flores, etc. Son citados también los textos de la Biblia que mencionan determinado tipo de flora.— C. MIELGO.

BINDEMANN, W., *Die Hoffnung der Schöpfung. Römer 8, 18-27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1983, 22 x 14,5, 196 p.

Este libro de investigación ha nacido de una preocupación netamente hermenéutica: plantear desde un texto paulino el problema de la teología de la creación en el horizonte de nuestra sociedad tecnificada y en diálogo con los movimientos ecologistas. A través del estudio crítico de Rm 8, 18-27, halla el autor claves sobre cómo han pensado Pablo y sus comunidades acerca de su responsabilidad para con el mundo. Al mismo tiempo, se comprueba que Dios es liberador y creador inseparablemente. La teología de la creación no queda, por lo tanto, aislada. La salvación del hombre no está desligada de la creación, y esto tiene importantes implicaciones por lo que se refiere a su relación con la naturaleza y el desarrollo de la técnica.— A. RODRÍGUEZ.

SCHIERSE, F. J., *Introducción al Nuevo Testamento*. Herder, Barcelona 1983, 20 x 12, 228 p.

Las características peculiares de esta «nueva» *Introducción al Nuevo Testamento* son: —La presentación de los escritos del NT siguiendo su probable sucesión histórica y no la posición que ocupan en el canon, con lo que se adquiere, al mismo ritmo de la lectura, un cuadro verosímil del

desarrollo del cristianismo —Da realce a la «estructura de respuesta» de los escritos, es decir, al hecho de que cada uno de ellos ha sido compuesto en una situación concreta, que lo provocó—. Evita las citas griegas y latinas y trata de explicar los tecnicismos. Por todo ello, esta *Introducción*, que ha sido pensada, en principio, para estudiantes de teología, se hace recomendable para cualquier persona que desee informarse seriamente sobre las cuestiones previas a una lectura crítica del texto neotestamentario.— A. RODRÍGUEZ.

BLANK, J., *El Evangelio según san Juan*. Herder, Barcelona 1984, 12,2 x 19,8, tomo 4/1a 428 p., tomo 4/1b 372 p.

Con este tomo, dividido en dos volúmenes (4/1a y 4/1b), se completa el comentario al evangelio de Jn de la colección «El Nuevo Testamento y su mensaje». Los otros dos tomos (4/2 y 4/3) ya habían aparecido en castellano, en 1979 y 1980 respectivamente. El motivo de la extensión de este primer tomo nos lo da el mismo autor: se echaba de menos una introducción general a los problemas del evangelio de Jn y también la toma de posición frente a algunas cuestiones importantes, como lo es el influjo de la gnosis en Jn. Todo ello se ha hecho en este tomo. En 4/1a., 13-69, aparece esa introducción y, a lo largo del comentario, la toma de posición (sobre el problema concreto de la gnosis y su influencia en Jn, el autor se pronuncia bastante negativamente). En este tomo se acentúa la separación entre la exégesis y la meditación, a fin de evitar que prejuicios sobre problemas actuales dañen la exposición de lo que dice el texto originario. Algo peculiar de este comentario es el diálogo con el judaísmo. J. Blank hace honor en esto al complejo de todo buen alemán tras el exterminio nazi. Lo cual no impide que el estudio de la fuente polémica entre cristianos y judíos, en la época de la redacción del cuarto evangelio, contribuya, efectivamente, a un ecumenismo sincero y serio en nuestros días. A. RODRÍGUEZ.

BONNARD, P., *Les Épîtres Johanniques*. Labor et fides, Genève 1983, 23,5 x 17,7, 146 p.

El conocido exégeta suizo ha tenido el acierto, en nuestra opinión, de basar su comentario a las epístolas juánicas en tres orientaciones fundamentales: 1) La colocación de las epístolas en el seno de la escuela juánica, el mismo medio en que nació el evangelio, pero en un momento posterior, caracterizado por fuertes polémicas, que ilustran la historia del grupo y arrojan luz sobre el evangelio. 2) Descubrimiento, por tanto, detrás de los conceptos, a menudo sencillos y generales, y del estilo aparentemente pacífico, de una polémica interna dramática: se lucha contra la propaganda de los «falsos profetas». 3) Esto hace plantear de un modo incisivo el problema de los criterios: ¿Dónde está el verdadero joanismo? ¿Quiénes son sus representantes auténticos?

Los avatares del grupo juánico iluminan los problemas que surgen en nuestras comunidades, con frecuencia turbadas por el confucionismo.— A. RODRÍGUEZ.

Teología

PESCH, O. H., *Frei sein aus Gnade*. Theologische Anthropologie. Herder Freiburg 1983, 14 x 24, 472 p.

Todos los tratados teológicos han sufrido una gran reorganización después del Concilio Vaticano II. El tratado de antropología teológica o tratado de la gracia envuelve dificultades especiales por varias razones: tiene consecuencias inmediatas sobre la comprensión del hombre, es interdisciplinar con otras ciencias y envuelve preguntas muy oscuras sobre la forma y el destino humano. Sin embargo los tratadistas van saliendo airosos de la prueba con una habilidad muy notable.

En este caso el autor y la editorial merecen una felicitación especial pues con las dificultades que tiene el tema se ha hecho un nuevo tratado que está destinado a convertirse en ejemplar. Se analiza cada uno de los problemas con detalle con una crítica profunda del método, se establecen las conexiones científicas y de antropología filosófica pertinentes en cada caso al pensamiento actual, y se estudian también las doctrinas clásicas de los autores notables como S. Agustín, Sto. Tomás, Lutero etc. Así se consigue un conjunto moderno y fundamentado que será de gran utilidad a profesores y estudiantes. Solamente es necesario completar la obra con la traducción conveniente a los distintos idiomas.— D. NATAL.

SCHIERSE, F. J., *Cristología*. Herder, Barcelona 1983, 12 x 20, 171 p.

Este escrito se encuadra en la actual renovación de la Cristología. En los años cincuenta la Cristología parecía un tratado con todos los problemas resueltos; pero con la renovación bíblica y teológica moderna era necesario reconsiderar los problemas fundamentales con una nueva perspectiva. Esto es lo que ha hecho el autor hasta responder a las preguntas básicas sobre quién fue Jesús de Nazaret, cómo se llegó a la fe postpascual, en qué títulos e ideas se articuló la fe en Cristo y cuales fueron las circunstancias de las formulaciones cristológicas de la comunidad cristiana. Así se tiene una visión actual de los problemas que sin duda interesan a profesores y estudiantes pero que están llamados a dar una viveza nueva a la esperanza y la salvación creada por Jesús de Nazaret, el Cristo, Hijo de Dios vivo.— D. NATAL.

BLÁZQUEZ, R., *Jesús sí, Iglesia también*. Reflexiones sobre la identidad cristiana. Sígueme, Salamanca 1983, 13,5 x 20,5, 403 p.

Últimamente han proliferado los estudios en torno a la identidad cristiana desde diversos ángulos del pensamiento teológico. El autor del presente trabajo lo ha querido centrar desde las implicaciones mutuas entre Cristo y la Iglesia, respondiendo a los interrogantes que muchos cristianos de nuestro tiempo se presentan entre la alternativa o Jesús o la Iglesia. Blázquez se preocupa a través de un estudio concienzudo de demostrar teológicamente cómo esa alternativa es imposible el presentarla desde los principios más serios de una cristología y de una eclesiología, llegando a la conclusión de que es impropio pensar una sin la otra. Es de alabar el esfuerzo realizado por el autor por responder a estas preocupaciones del cristiano de todos los tiempos, pero especialmente del cristiano de nuestros días tan crítico frente a la institución eclesial. Aunque son estudios recogidos de una parte y de otra y realizados por el mismo autor, hay una línea de unión que los aticula de forma coherente. Bienvenidas sean obras de esta índole para una teología española realizada desde nuestra situación concreta eclesial y sociológica.— C. MORÁN.

HASLER, A. B., *Come il Papa divenne infallibile*. Retrospectiva del Concilio Vaticano I (1870). Claudiana, Torino 1982, 15,5 x 21,5, 338 p.

La literatura teológica en torno al Vaticano I y a sus decisiones dogmáticas se ha visto crecer de día en día y no toda en la misma dirección. Junto a las orientaciones que podríamos llamar ortodoxas, en el sentido de atenerse a lo que afirma sin más el concilio, nos encontramos con estudios histórico-críticos que amplían la comprensión del concilio. Sin embargo, hay otra línea que podemos llamar radical, en la que son puestas en cuestionamiento las conclusiones del mismo Vaticano I. A esta última es a la que nos referimos cuando intentamos presentar la obra que tenemos entre manos de Hasler. El teólogo-historiador suizo hace una síntesis para el gran público de su tesis doctoral sobre Pío IX y el Vaticano I. Su preocupación mayor es cómo se llegó del rabino Jesús al papa infalible, estudiando a través de la historia la suerte del tema de la infalibilidad aplicada al Papado, llegando al convencimiento de la manipulación que sufrieron los padres conciliares

en sus decisiones y todo ello fruto de circunstancias personales del mismo papa Pío IX, poniendo en interrogante si el dogma de la infalibilidad pontificia fue impuesto por un Papa psicológicamente enfermo. A todas estas cuestiones, entre otras, responde el autor con documentación extraída de los archivos secretos, según él, y por tanto con gran posibilidad de demostración de todas sus afirmaciones. Todo ello orientado a presentar la posibilidad de una revisión del mismo Vaticano I para bien de la Iglesia y del Papado en primer lugar y para bien de la misma sociedad. Las mismas dificultades en la publicación de la obra y sus traducciones en otros ambientes diferentes de los de habla alemana, nos muestra la gran cautela con que ha sido recibida en los medios eclesiásticos oficiales. De aquí que el juicio en torno a sus afirmaciones, debe venir de un estudio crítico de las mismas y con argumentaciones que se coloquen en línea con las presentadas por el autor en su recurso a la historia. La Introducción a la obra la realiza el prof. Hans Küng presentando sus inquietudes en este campo.— C. MORÁN.

NOCKE, F. J., *Eschatologie*. Patmos, Düsseldorf 1982, 12 x 19, 160 p.

El autor, profesor de la Universidad de Duisburg para teología católica nos ofrece un tratado renovado de escatología de acuerdo con el pensamiento actual. Son muchas las cuestiones que la escatología actual presenta por ser un lugar de problemas fundamentales para la vida humana incluido el grave problema de la muerte. Aquí se analizan las diferentes líneas de la comprensión antropológica como la apocalíptica y la esperanza, el futuro y la plenitud del hombre. Otros autores han escrito ya tratados modernos de escatología pero éste se caracteriza por el tratamiento cuidadoso de cada uno de los problemas concretos que plantea la escatología a una mentalidad que tiene que enfrentarse con los mesianismos e idolatrías de la actualidad, y por otra parte quiere ser fiel al mensaje de salvación predicado por el cristianismo.— D. NATAL.

VARIOS, *Diccionario Teológico interdisciplinar*, IV. Sígueme, Salamanca, 1983, 17,5 x 24, 835 p.

Es de todos conocida la gran labor que en la actualidad están ofreciendo este tipo de obras en las diversas áreas de la cultura humana. La Editorial Sígueme, fiel reflejo en sus publicaciones de la respuesta que intenta presentar la fe a los diversos interrogantes del hombre contemporáneo, concluye con este tomo la magnífica presentación del Diccionario Teológico interdisciplinar con las características que ya en otra ocasión hemos apuntado. Es de subrayar el que junto al tratamiento crítico y serio de los diversos temas, añade la capacidad de los autores para colocarse en situación de poder acercarse a toda clase de lectores, cosa por otra parte no de muy fácil consecución. No nos queda más que desear a dicha Editorial éxitos en esta publicación del Diccionario Teológico interdisciplinar, como lo ha tenido ya en sus innumerables obras que nos ha venido presentando.— C. MORÁN.

GEFFRÉ, C., *Le christianisme au risque de l'interprétation*. Les Éditions du Cerf, Paris 1983, 21,5 x 13,5, 361 p.

En esta obra se presentan unos ensayos de «Hermenéutica teológica». El autor reivindica en ellos el derecho a una interpretación creativa, para ser fieles al impulso mismo de la fe. En la primera parte, se muestra el paso dado, tras el Vaticano II, de una teología dogmática a una teología hermenéutica. En la segunda parte, se dan ejemplos de relecturas nuevas y creativas de las verdades cristianas. En la tercera parte, C. Geffré va más allá, afirmando que la misma vida cristiana constituye una reinterpretación continua del cristianismo. Situado conscientemente en el seno de las grandes aportaciones francesas al campo de la hermenéutica, este libro, equilibrado y arriesgado al mismo tiempo, constituye sin duda un impulso esperanzado en la reflexión teológica. Su

punto de partida es la convicción de que el cristianismo no es fiel a sí mismo más que descubriendo siempre en su interior nuevos horizontes.- A. RODRÍGUEZ.

MULACK, C., *Die Weiblichkeit Gottes*. Eine Untersuchung der matriarchalen Voraussetzungen des Gottesbildes. Kreuz Verlag, Stuttgart 1983, 20,5 x 12,5, 367 p.

La caracterización de la cultura actual como patriarcal propone la cuestión de si también el cristianismo y su imagen de Dios es patriarcal. En todo caso las mujeres del movimiento feminista vuelven la espalda al «Dios Padre, Hijo y Co.». En vista de ello C. M. defiende la tesis de que las mujeres pueden liberar el mensaje del Nuevo Testamento de la intrusión patriarcal. Aporta datos antropológicos, arqueológicos y de la psicología profunda para lograr una caracterización unívoca de la polaridad entre «masculino» y «femenino» en el hombre. Con ayuda de estos criterios investiga la imagen de Dios de la Cábala judía y llega al resultado de que allí, como en muchos otros casos paralelos contenidos matriarcales fueron invadidos por lo masculino. La Sabiduría fue desplazada por el Logos. En el último capítulo «El camino de lo femenino a la luz de la conciencia de Jesús», muestra cómo Jesús se identificó cada vez más con la Sabiduría —*Sofía*— femenina. Se trata de un libro científico que pone en tensión porque presenta resultados que abren nuevos horizontes para la teología y la Iglesia y, de modo particular, para las mujeres.— D. NATAL.

EICHER, P., *Bürgerliche Religion*. Kösel, München 1983, 12 x 20, 235 p.

Cada vez se tiene más la impresión de que hay un conjunto de distorsiones en la religión y particularmente en el cristianismo que no favorecen exactamente nada su difusión ni su auténtica influencia en las personas que intentan vivirlo. Además existen acusaciones y comprobaciones de que a veces se ha utilizado y se usa a la religión para cosas muy poco religiosas de modo que las cuestiones fronterizas: enseñanza, problemas de la vida, etc. son fuentes constantes de conflictos y de bondadosas disculpas para las peleas más poco humanas que imaginarse pueda. Este escrito trata de ir a la base de muchos problemas de la religión al describir su versión burguesa, como inválida e idolátrica. Se toman los ejemplos de Spinoza, Hobbes, y Fichte, para dar cuenta de cómo se ha construido al Dios patronal, industrial, del cual el hombre quiere devenir imagen y semejanza al tratar de llegar a ser empresario, organizador y administrador absoluto del mundo. Las consecuencias son muy claras. Solamente deseo añadir que este libro puede considerarse en teología proporcionalmente igual a *Los maestros pensadores* de Glucksmann en la Nueva filosofía y en el pensamiento actual. Con eso creo que se dice mucho más que con una amplia referencia de contenidos.— D. NATAL.

CASALIS, G., *Las buenas ideas no caen del cielo*. Elementos de teología inductiva. Sígueme, Salamanca 1983, 21,5 x 13, 214 p.

Casalis presenta una reflexión teológica que no se da por encadenamiento de ideas en el aire sino que responde a una práctica social. El teólogo es un agente social y la teología es siempre tarea comprometida. La teología no es neutral, la única objetividad que puede pretender es la del compromiso, la de la militancia, es un esfuerzo por decir la Palabra de Dios en la palabra de todos los días, en las categorías de la época, leer la fe desde la práctica social. Casalis rechaza la teología deductiva tradicional y propone el método «inductivo» que consiste en releer el evangelio y la tradición cristiana a partir de la praxis.— J. ANTOLÍN.

THILS, G., *Existence et sainteté en Jésus-Christ*. Beauchesne, Paris 1982, 16 x 24,5, 391 p.

La existencia cristiana está radicada básicamente en el misterio trinitario dentro de la comprensión de la historia del mundo y del dinamismo divino en su proyección eclesial y escatológica. Sobre estas bases presenta Thils sus reflexiones en torno a la perfección del hombre cristiano, extrayendo las conclusiones prácticas en el acontecer creyente. El profesor Thils a través de su exposición deja presente lo mejor de su larga tarea en la reflexión teológica, insistiendo en las consecuencias e implicaciones existenciales para la vivencia cristiana. Una buena síntesis de teología espiritual es la que en resumidas cuentas presenta el autor en su estudio. La calidad de su pensamiento y la fineza con que sabe tratar los temas, acreditan una vez más su labor teológica y la relevancia de dicho estudio para los espirituales en el cristianismo.— C. MORÁN.

SCHULTZ, H. J., (Hrsg.), *Luther, Controvers*. Kreuz, Stuttgart 1983, 12 x 21, 318 p.

LOEWE, H., C. J., ROEPKE (Hrg.), *Luther und die Folgen*. Kaiser, München 13 x 21, 243 p.

Se ha cerrado el centenario del nacimiento de Martín Lutero. Este acontecimiento ha producido una serie de escritos y debates que sin duda enriquecen nuestro conocimiento del gran reformador. Los dos escritos que presentamos tienen carácter diverso, el dirigido por Schultz estudia detalladamente los diversos pasos de la vida de Lutero como su momento humano, sus estudios, traductor de la Biblia, monje, padre de familia, político, etc. Se hace también un estudio de la significación de Lutero en el cristianismo actual y de sus principales referencias como Erasmo, Münzer, Melancton etc. También se ofrecen diversos puntos de vista como la del católico, la del judío, la mujer, la política y el ecumenismo. El libro se cierra con una tabla de fechas. En la obra dirigida por Loewe y Roepke se tiene en cuenta el significado de Lutero para Alemania, su obediencia y rebelión, la familia, la revolución, y se hace una discusión global sobre su figura. Ojalá que obras como estas se sigan produciendo por muchos años, aunque no sean ya el centenario.— D. NATAL.

VOLP, R., (Hg.), *Zeichen, Semiotik in Theologie und Gottesdienst*. Matthias Grünewald, Mainz 1982, 20,5 x 14, 316 p.

La obra dirigida y prologada por R. Volp es una introducción a la semiótica para teólogos y pastoralistas y pretende animar la discusión científica sobre la semiótica en el campo de las disciplinas eclesiales. Los artículos recogidos se agrupan en dos partes: Una primera dedicada a la investigación semiótica en relación a la exégesis bíblica (J. Delorme y D. Patte), la historia de la teología (R. Simone sobre la semiótica de S. Agustín, quien ya habría mostrado el carácter semiótico de la palabra y elaborado una teoría del signo; y R. Volp sobre Schleiermacher) y la teología práctica (R. Volp y R. Fleischer). La segunda parte del libro intenta descender a aplicaciones prácticas de la Semiótica. Así se analizan por K. Bieritz, A. Perrin y R. Volp-H. Immel algunos aspectos de la celebración de la Eucaristía y de las plegarias eucarísticas y por H. Muck problemas semióticos de las celebraciones litúrgicas, especialmente los de la participación y recepción de los signos. Al final del libro se recopila una selecta bibliografía. Se trata, pues, de un trabajo pionero en su campo, que nos recoge el actual estado de la investigación y las nuevas pistas, prometedoras, que se van abriendo a este tipo de estudios y que sin duda serán continuadas.— FERNANDO JOVEN.

PARENTE, P., *La crisis della verità e il Concilio Vaticano II*. Ipag. Rovigo 1983, 19 x 12, 176 p.

En otro lugar hemos leído esta frase: «plantearse el desarrollo del pensamiento moderno lleva a descubrir que éste, desde su inicio, vive de la destrucción del concepto cristiano de la vida, y,

en su génesis, es ya, por tanto, un nihilismo». Es decir, la filosofía racionalista ha desembocado en una negación de la trascendencia, constituyendo la gran crisis de la verdad. Contra el divorcio entre el pensamiento cristiano y la cultura profana ha tenido que enfrentarse el Concilio Vaticano II. El autor de este librito ha querido descubrir el sentido y la oportunidad de este último y grandioso concilio ecuménico Vaticano II que, definiéndose pastoral, se ha presentado también como doctrinal. Sin pretender ser exhaustivo, sí ha querido el autor presentar el mensaje más completo posible del Vaticano II.— F. CASADO.

Moral-Derecho

HÄRING, B., *Libertad y fidelidad en Cristo. III: Responsabilidad del hombre ante la vida*, Edit. Herder, Barcelona 1983, 21,5 x 14,5, 486 p.

Considero esta obra como el fruto de la madurez y capacidad de síntesis adquirida por el P. Häring a lo largo de su amplio y vivenciado quehacer y magisterio moral. Es obligado subrayar esta capacidad de síntesis, acompañada de una gran claridad. La obra del P. Häring sobrevuela muy por encima de ciertos manuales, más o menos actuales, que parecen un conjunto y recopilación de datos sin lograr una conjunción sistemática de los mismos, por lo que el lector, en ocasiones, queda un poco como desorientado. Esto no ocurre en la obra del P. Häring, polarizada como está toda ella, sobre la única finalidad, y finalidad religiosa: la conversión. Se trata de una conversión rebosante de alegría, paz y gratitud al Creador y a los co-hermanos. Ésta es, como si dijéramos, la opción fundamental que unifica criterios y que, finalmente, en casos inciertos, resuelve el conflicto en favor de aquella decisión que, en las circunstancias concretas, encarne mejor la respuesta agradecida del hombre a Dios.

También desde esta perspectiva puede y respeta la recta autonomía de las ciencias humanas. En estrecho diálogo con ellas, como pone de manifiesto ampliamente en este volumen, escudriña cuál sea la mejor respuesta posible a la interpelación concreta que Dios nos hace en las situaciones concretas de nuestra vida. Por lo que se refiere a estas situaciones habla por sí sola la enumeración de los diversos capítulos de la obra: Responsabilidad de la vida y de su transmisión; salud y sanidad; la muerte y el morir; responsabilidad en el mundo y frente al mundo; ecología y ética; cultura y ética; la moral de la vida socioeconómica; la moral de la política; paz en la tierra.

Por lo demás no es necesario aludir a la esmerada presentación de la obra, detalle que siempre cuida la editorial Herder. Un único reparo sobre el sistema de colocar todas las citas al final del libro, aunque va universalizándose quizá por razones de imprenta. Resulta incómodo al lector.— Z. HERRERO.

ACEBAL, J. L., AZNAR, F., GARCÍA, A., etc. *Código de Derecho Canónico* de la Universidad Pontificia de Salamanca, BAC, Madrid 1983, 19 x 13, 922 p.

La Biblioteca de Autores Cristianos, que está patrocinada por la Universidad Pontificia de Salamanca, publicó primero el texto bilingüe y oficial sin notas, con bastantes errores de traducción, además de erratas, debido a las prisas publicitarias. Se contó con la colaboración de la Universidad de Navarra, decidiendo hacer ediciones comentadas distintas. Era necesario por parte de la BAC hacer una publicación del *Código* de 1983 semejante a la del *Código* de 1917, que constituiría el mayor éxito publicitario después de la *Biblia* traducida por Nacar-Colunga.

Encabeza la edición una presentación breve y orientadora por el Nuncio en España, Mons. Antonio Inocenti, a la que sigue un *Prólogo* para aclarar el *iter* de los trabajos y luego una *Introducción* clarificadora y bien lograda por el P. Antonio García y García, que ha sabido condensar y dar una perspectiva histórica y bastante completa del Derecho Canónico con mayor amplitud y documentación que la que había hecho en forma de *Prólogo* Mons. José López Ortiz al *Código* de

1917. D. Teodoro J. Urresti expone en 5 pp. la fundamentación del *Código* tanto teológica como filosófica. Se publica el texto de la Constitución apostólica, *Sacrae disciplinae leges* sólo en castellano y se omite el *Prefacio*. Se presenta el texto, como en la edición del *Código* de 1917, a doble columna, poniendo al principio de cada libro el nombre de los comentaristas y los cánones comentados, cuyas notas difieren a veces no sólo en estilo y extensión, sino también en precisión y profundidad. En general están bien. Hay algunas interpretaciones discutibles, como la de T. J. Urresti, al considerar a la parroquia y otras comunidades incapaces de introducir costumbres, según el c. 25, llegando a admitir costumbres «estatutarias» según él; pero debería decir «particulares». Por el lado contrario, J. Manzanares se extralimita comentando el c. 917, al admitir la posibilidad de «comulgar de nuevo en cualquier misa en la que uno participe, sin limitación de veces». Se trata luego de poner parches o de recoger velas. La edición oficial italiana habla de otra vez, que es lo que propiamente significa «*iterum*». A pesar de estas deficiencias y otras, como las erratas, que se han repetido en la reedición, los aspectos positivos y aportaciones son muy grandes, pues ofrecen valiosos comentarios, que ayudarán a poner en práctica el nuevo *Código*. En los *Apéndices* aparecen la Constitución Apostólica *Regimini Ecclesiae Universae* de 1967 sobre la Curia Romana, la *Instrucción* sobre la disolución del matrimonio en favor de la fe y la Constitución Apostólica *Divinus perfectionis Magister* con notas complementarias. Finalmente está el índice de materias, confeccionado por J. L. Albizu, J. L. Legaza y B. Perera. Se felicita a todos los colaboradores, esperando comentarios más amplios.— F. CAMPO.

LOMBARDIA, P., RICÓN, T., TEJERO, E., etc., *Código de Derecho Canónico*. Edición anotada a cargo de Pedro Lombardía, y Juan Ignacio Arrieta. Universidad de Navarra, EUNSA, Pamplona 1983, 18 x 12, 1150 p.

Un equipo de 28 especialistas han colaborado en la preparación de los comentarios de esta obra, que se adelantó a la de la BAC y en algunos aspectos es mejor y más equilibrada. El Instituto Martín de Azpilcueta ya había realizado anteriormente la traducción del *esquema* de 1980 a cargo del profesor José Luis Gutiérrez y ayudó en la traducción oficial con el profesor Tomás Rincón.

Aparece al principio la lista de los colaboradores, sigue el índice general y luego la presentación por P. Lombardía. Se publican la Constitución *Sacrae disciplinae leges* y el *Prefacio* de la edición típica vaticana en latín y en castellano, lo mismo que los cánones, cuya lectura se facilita a doble columna, mientras que las notas ocupan toda la parte inferior de las páginas con diferente tipo de letra. Al final va la tabla de correspondencias entre el *Codex* de 1983 y el de 1917, hecha por I. Barral y J. Escribá Ivars en las pp. 1049-1066, concluyendo con el índice analítico por J. T. Martín de Agar y L. Madero. Se nota una buena coordinación por parte del Comité Científico de la edición, que ha sabido dar unidad armónica y estilo, con cierta uniformidad dentro de la diversidad de opiniones por tratarse de un trabajo en equipo. También ha tomado parte la Junta directiva del Instituto Martín de Azpilcueta.

Al lado de los méritos, que son muy grandes, hay algunas deficiencias, como las erratas, que siempre se deslizan y aparecen todavía en la segunda edición. No estaría mal publicarlas aparte en una fe de erratas como se hizo con la edición vaticana de 1983. Sería muy bueno añadir en apéndices algunos documentos, como las normas para las causas de los santos, Constitución *Divinus perfectionis Magister*, que fue promulgada el mismo día que el *Código*. Quizás haya que hacer lo mismo con las normas sobre la Curia Romana y otras leyes para suplir algunas lagunas del *Código* de 1983. Aunque pueden ir aparte, los lectores, especialmente algunos usuarios, desean tenerlo todo junto, como aparecía en el *Código* de 1917 y más concretamente en la edición comentada de la BAC.

Es una ventaja para los lectores de habla hispana, el poder contar con dos ediciones anotadas por especialistas en Derecho Canónico. Hay posibilidad de contrastar opiniones diversas en dos obras actuales y asequibles, que sirven de orientación, sin necesidad de acudir a tratados dispersos. Se ha hecho un gran esfuerzo para resumir. Esto no es en algunos puntos suficiente, por lo

que esperamos que los mismos comentaristas publiquen aparte trabajos más extensos para quienes desean profundizar más en la nueva legislación, sin tener que acudir a *Communicationes* y revistas en latín, inaccesibles a no pocos lectores. Esta edición constituye un gran éxito de la Universidad de Navarra.— F. CAMPO.

MOSTAZA, A., PRIETO, A., SALAZAR, J. de etc., *Nuevo Derecho Canónico. Manual Universitario*, BAC, Madrid 1983, 13 x 19, 626 p.

Como el mismo subtítulo lo indica, se trata de un *Manual universitario* elaborado por catedráticos de Derecho Canónico en el mismo año de la promulgación del Código para poner al día el texto anterior, editado por EUNSA en 1974 y reeditado posteriormente con el título de Derecho Canónico en dos volúmenes, cuya recensión puede verse en esta misma revista, vol. X (1975) 144-145 y 323-324.

Se ha reducido el número de colaboradores y hasta de materias con nueva planificación sistemática en la exposición de los temas, que figuran por el siguiente orden: 1.º «Cuestiones fundamentales» por el profesor Alfonso Prieto, que expone la Iglesia y el Derecho Canónico, su proceso de formación, la constitución de la Iglesia y los conceptos fundamentales con la norma canónica, la persona jurídica y los actos jurídico-canónicos. 2.º «Derecho matrimonial» ampliamente desarrollado por los profesores José de Salazar, que sintetiza la teoría general, el consentimiento y los impedimentos; Antonio Mostaza Rodríguez, que trata de las incapacidades y vicios; y José Luis Santos que trata de las distintas formas de matrimonio, sus efectos, posibles disolución, separación conyugal y convalidación. 3.º «Derecho procesal» por Francisco Vera, que desarrolla también el tema de la Iglesia y el Estado. 4.º «Derecho patrimonial» por A. Mostaza y finalmente «Derecho concordatario y eclesiástico del Estado español», por Lamberto de Echeverría. Se concluye con un índice analítico para facilitar su manejo.

No se trata de una exposición completa y sistemática de todo el Código, sino de cuestiones, que interesan a los estudiantes y profesionales del Derecho conciliando la teoría con la práctica. Al lado de sus aspectos positivos y valiosos hay deficiencias como la transcripción del c. 1284 en la p. 448, cuando en realidad se queda con el antiguo c. 1524 del Código de 1917, sin darse cuenta de las añadiduras. Puede prestar un buen servicio en los momentos actuales.— F. CAMPO.

Filosofía

GRUNDRISS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE begründt von Friedrich Ueberweg.
Die Philosophie der Antike, Band 3: Aeltere Akademie-Aristoteles-Peripatos, hrsg von Hellmut Flashar. Velag Schwabe & Co, Basel-Stuttgart 1983, 24,5 x 18, XXII-645 p.

La editorial Schwabe & Co ha emprendido la ingente, pero hermosa tarea, de realizar una nueva edición, elaborada completamente de nuevo, de la obra clásica de F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, aparecida en doce volúmenes entre 1863-1928. Pretende recoger toda la información básica precisa para realizar una investigación en profundidad sobre cualquier filósofo: fuentes, biografías, bibliografía, etc. En concreto el esquema de cada autor o escuela se articula así: 1) El estado de la investigación: con exposición e historia de las nuevas investigaciones realizadas. 2) Fuentes para las obras del autor, ediciones completas y críticas de las obras en su conjunto o en particular. Traducciones a las diversas lenguas. 3) Biografía del autor o historia de la escuela en cuestión, con indicación de las fuentes. 4) Descripción detallada de cada una de las obras: análisis, problemas críticos, temas tratados, división y breves comentarios. Incluyendo una bibliografía sobre ellas. 5) Doxografía: exposición global del pensamiento del autor y bibliografía que abarca los principales comentarios. 6) Repercusiones: historia de la recepción de la

obra y doctrina, cambios en la historia de la interpretación. Influjos en corrientes posteriores. Bibliografía correspondiente.

Este tomo tercero de la primera parte de la obra sobre la Filosofía antigua, a la que corresponderán en total cuatro tomos, contiene tres capítulos diferenciados: sobre la academia antigua, elaborada por H. J. Krämer, expone en 174 pp. todo lo concerniente a la escuela platónica. El segundo capítulo realizado por H. Flashar es el dedicado Aristóteles, donde a lo largo de casi 300 pp. da una información exhaustiva sobre la vida y obra aristotélica. El tercero se preocupa de la escuela aristotélica hasta el siglo I a. de C. y ha sido compuesto por F. Wehrli, deteniéndose de un modo especial, como es lógico, en la figura de Teofrasto. Al final hay un completo índice. Esperemos que el curso de la publicación sea rápida y podamos pronto disponer del resto de los volúmenes, pues se trata de una inapreciable obra de consulta y documentación.— FERNANDO JOVEN.

MARENBNON, J., *Early Medieval Philosophy (480-1150) —An introduction—*. Routledge & Kegan Paul, London 1983, 22 x 14, 190 p.

El estudio de los filósofos de la época medieval en sus tiempos más antiguos plantea una serie de cuestiones como éstas: ¿por qué estos filósofos se beneficiaron tan poco de la tradición filosófica antigua? ¿por qué fue tan restringido y limitado el contenido recibido de esta tradición por parte de esa filosofía medieval primordial? La verdad es que el contacto habido entre ambas filosofías ha sido casi nulo como contacto directo. Así, por ej., tratándose de Platón sólo el Timeo tiene ese privilegio, mientras que las obras de Aristóteles comenzaron a ser directamente mejor conocidas a mediados del siglo XII. La respuesta a la segunda pregunta hay que encontrarla en la calidad filosófica de esa tradición antigua conocida. El pensamiento platónico tiene lo más de diálogo y lo menos de argumentación racional. Al paso que abundan las metáforas de poetas, las paradojas de los mitos y certezas de videntes. Todo esto contribuyó a modelar la mentalidad intelectual de los seguidores inmediatos. Por eso muchos tratados sobre la historia del pensamiento de estos tiempos es pensamiento teológico, cosmológico y de ciencia natural. El autor de este libro intenta precisamente encontrar el genuino pensamiento filosófico de esos tiempos primeros de la filosofía medieval. Marenbon nos indica las ideas más importantes de este pasado y expone con detalle el pensamiento de los principales filósofos desde Boecio hasta Abelardo. Como se ve, el argumento es interesante desde el momento en que el pensamiento filosófico queda purificado de adherencias y nos ofrece a sus representantes reivindicados en su propia valía como filósofos con personalidad particular.— F. CASADO.

VARIOS, *Idealism past and present*. Cambridge University Press. Cambridge 1982, 23 x 16, 290 p.

Un conjunto de profesores de filosofía ha contribuido a la integración doctrinal de esta obra, proponiéndose una exposición del Idealismo de todos los tiempos. Se trata, naturalmente, de un concepto que, objetivamente, no dice siempre lo mismo. Radicalmente es la *idea* el elemento común, pero que ha tenido fortuna diversa a través de los siglos. ¿Qué significa, en efecto, la teoría de las ideas de Platón que, más bien, es una teoría de formas realmente subsistentes? ¿Cómo, a partir de Descartes, se hace posible el idealismo acosmístico de los ingleses? ¿Qué parecido tienen las ideas de Berkeley, por ej., con las de Kant? ¿Y el idealismo panteísta de Hegel? ¿Qué decir de los aspectos idealistas del marxismo en su compatibilidad, o menos, con el materialismo? ¿Y qué decir de una filosofía de Wittgenstein como apuntando a un idealismo transcendental? En resumen, los autores que escriben en esta obra han intentado presentar en toda su integridad el problema del idealismo-realismo de todos los tiempos en su tira y afloja por darnos una auténtica perspectiva del ser.— F. CASADO.

GEHLEN, A., *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*. Klostermann, Frankfurt 1983, 13 x 20, 537 p.

Se entienda como se entienda a Gehlen, lo cierto es que se ha constituido en un clásico de la antropología contemporánea. La prueba de ello es simplemente la aún reciente traducción española de su obra principal *Der Mensch*. La editorial de Vittorio Klostermann ha emprendido la importante tarea de darnos toda la obra de Gehlen y éste es el tomo 4 de los proyectados. En él se contienen diversos escritos de Antropología filosófica que se refieren a su principal obra o autores como Max Scheler, Schopenhauer o a cuestiones como la imagen del hombre en la moderna antropología, el problema del instinto o el problema de la acción. La obra está críticamente anotada y enriquecida con referencias y observaciones del editor por lo cual se debe felicitar a la editorial ya que así será posible llegar a un conocimiento definitivo sobre la obra de Gehlen.— D. NATAL.

HEIDEGGER, M., *Denkerfahrten*. Klostermann, Frankfurt 1983, 14 x 21, 200 p.

Se reúnen en esta obra una serie de *scripta minora* de M. Heidegger relativos a los más diversos temas como la música, la pintura, el paisaje o personajes que han intervenido en la vida del gran pensador. Así se tiene una visión más completa de la personalidad de Heidegger que hacen más fácil comprender su profundidad artística y de pensamiento. El lector español encontrará especial satisfacción en la narración que hace Heidegger de dos momentos con Ortega y Gasset, uno cuando el pensador español manifiesta su temor por la actuación de los poderes fácticos contra el pensamiento; y el problema de la muerte y el lenguaje en filosofía. El otro momento se refiere a los coloquios de Darmstadt; después de haber intervenido Heidegger le criticaba un objetante de no haber dicho nada, de usar un lenguaje entrecortado, como tartamudeante, balbuciente, y entonces Ortega, que estaba en la mesa de presidencia, con la elegancia y el fino humor que le caracterizaba se acercó al micrófono y dijo, al duro objetante: «Es que el buen Dios necesitaba a los balbucientes para que los demás animales no se le durmieran». Un libro que se lee con gusto y completa lo que ya sabemos de Heidegger.— D. NATAL.

POEGGELER, O., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Alber, München 1983, 20 x 13, 448 p.

Dada la enorme influencia de Heidegger en el pensamiento contemporáneo se habían formado ya tantas interpretaciones de su doctrina cuantos eran los autores que escribían en dependencia de su pensamiento. Por eso era necesario contar ya toda la historia de nuevo. Poeggeler está especialmente cualificado para contarla ya que sus cualidades de investigador son universalmente conocidas. Por eso este libro, resultado de sus trabajos, es de un valor especial. La exposición se centra en los puntos siguientes: En primer lugar se habla sobre las influencias sobre y a partir de Heidegger, luego se trata el tema de ser como presencia o actualización, en tercer lugar se trata el tema del ser y la historia o el cambio de Heidegger desde ser y tiempo o el tiempo que es el ser, se describe la actualidad última de Heidegger en varios dominios del pensamiento y finalmente se estudia la relación del Heidegger con la hermenéutica y las ciencias. Un libro que permite una visión completamente actualizada y reordenada del gran pensador de nuestro tiempo.— D. NATAL.

BLEICHER, J., *The Hermeneutic Imagination*. Routledge et Kegan Paul. Boston, London 1982, 14 x 21, 172 p.

Tras la caída del positivismo en las ciencias físico-matemáticas, todos los demás campos comienzan a hacer sus propios reajustes. Este libro de Bleicher es el que realiza esta labor para la sociología con una crítica impresionante que no es fácil supervalorar. En efecto estudia paso a paso

cada uno de los momentos de los criterios de verificación en las ciencias y en las ciencias sociales para llegar poco a poco a una comprensión hermenéutica del análisis sociológico. Como es sabido una de las conclusiones más importantes de la crítica actual al positivismo científico es que la objetividad de la ciencia no lo es tal, que no hay imparcialidad en la tecnoestructura y que no hay un lenguaje científico ideal. El autor estudia, entre otras, las teorías de Habermas, Apel, P. Winch y el sociólogo T. Parsons. Igualmente se tienen en cuenta de modo especial las teorías de Gadamer. De este modo se llega a una comprensión de la ciencia sociológica que es una hermenéutica permanente. Y hay ejemplos muy sencillos pero reveladores: Si se pregunta a un grupo de personas de qué han estado hablando todas responderán más o menos con los mismos tópicos; pero si se pregunta de qué creen que han estado realmente hablando las disparidades pueden ser llamativas. El escrito de Bleicher está destinado a convertirse en un clásico.— D. NATAL.

PINTOR-RAMOS, A., *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. 2ª edición ampliada. Universidad Pontificia, Salamanca 1983, 19 x 12, 148 p.

Todavía está reciente la muerte del profesor Zubiri. Por ello, especialmente sus discípulos, se han aprestado a dar cuenta de la deuda que el pensamiento español tiene con este pensador que se convirtió con su escrito *Sobre la esencia* en uno de los pensadores fundamentales de la Europa contemporánea. Profundo conocedor de las ciencias, con buenos maestros en filosofía, Zubiri se ha convertido en el prototipo de la dedicación filosófica en un país que a veces no ha demostrado excesivo interés en el asunto. Su elocuente silencio se pareció mucho o fue parte del que su maestro Ortega se temió que vendría tras la muerte del gran rector salmantino D. Miguel de Unamuno. Sin embargo la labor, por ser callada, no es menos profunda y así Zubiri con sus tres últimos libros deja redondeado su pensamiento. En este libro breve se refleja todo lo fundamental de Zubiri por una persona que conoció personalmente a Zubiri y que como ha dicho en otro lugar no tiene nada que ver con una mera X. y Z., ni con un personaje frío que se olvida. Por el contrario Zubiri ha sido una de las inteligencias más sensibles que ha poseído este pueblo español.— D. NATAL.

FAGES, J. B., *Comprendre René Girard*. Privat, Toulouse 1982, 14 x 21, 176 p.

La marea René Girard sigue subiendo continuamente hasta llegar a convertirse en uno de los pensadores claves de nuestro tiempo. El análisis de la novela, el tratamiento del psicoanálisis, y los estudios relativos a la Biblia le han convertido en un pensador interdisciplinar y polifacético. Pero quizá sea el tema de la violencia y lo sagrado el que le ha puesto en la cumbre del momento actual, ya que según R. Girard toda la religión tradicional va profundamente vinculada a la producción de violencia y al cultivo de la misma. Girard se ha puesto en primer plano precisamente por dos modificaciones substanciales para la comprensión de nuestra civilización. La primera que una verdadera religión no tiene porqué asumir mecanismos violentos. En segundo lugar la comprensión psicoanalítica del hombre no tiene porqué aceptar sin más el complejo de Edipo como fundamental; así lo demuestra R. Girard en el estudio de la tragedia griega donde la relación padre-hijo no termina ni en lucha mutua ni en pelea por la mujer. No se puede olvidar tampoco el mecanismo de la mimesis o imitación como pieza clave de la construcción del hombre y de la civilización con sus pautas normas y ejemplos. Un libro que merece ser leído con toda clase de atenciones.— D. NATAL.

DOLLE, J.-M., *Pour comprendre JEAN PIAGET*. Privat. 1983, 21 x 13,5, 229 p.

Piaget no es un psicólogo de fácil acceso. Se ha dedicado en sus investigaciones a encontrar una respuesta a la pregunta: ¿cómo se acrecientan nuestros conocimientos? Naturalmente ha teni-

do que ocuparse de su originación, de cuáles son sus instrumentos, etc. El autor analiza la génesis de las estructuras lógicas del pensamiento (cc. III-V). Distingue en Piaget tres grandes niveles: el moto sensorial, el de las operaciones concretas y el de las operaciones formales, describiendo sus estructuras esenciales, acentuando los aspectos cognoscitivos. Otros problemas, como los de la percepción, el tiempo, la causalidad, el aprendizaje, han sido objeto del estudio para comprender a Jean Piaget. Todos estos temas se han hecho imprescindibles para la ciencia contemporánea en las áreas de la psicología y de la educación. A Jean Marie Dolle debemos en esta obra la posibilidad de acercarnos al difícil Piaget y de profundizar en su personalidad.— F. CASADO.

BARLOW, M., *Le socialisme d'Emmanuel Mounier*. Privat, Toulouse 1971, 21 x 13,5, 174 p.

Más que hacer una síntesis teórica de los conceptos e ideas del socialismo de Mounier, Michel Barlow quiere presentarnos al Mounier viviente; no quiere mostrarnos lo que dijo, sino cuáles fueron las causas que le llevaron a decirlo. Por eso, en este estudio, antes de enseñarnos el sistema peculiar de su filosofía y de enraizarnos en su pensamiento político, nos muestra el conjunto de su obra, inmersa en la personalidad del autor y en la época en la que ha vivido.

La gran originalidad del método filosófico personalista es la voluntad de reconciliar el pensamiento y la acción. La filosofía de Mounier se compone de una metafísica de la persona y de una lucha ético-política de la misma. Compromiso e ideal son los dos polos entre los cuales se mueven el pensamiento y la acción en una tensión creadora.

Su pensamiento nace de la confluencia de una metafísica y de una situación histórica animada por una necesidad de absoluto y por una revuelta contra las injusticias de su tiempo.

Mounier nos propone una revolución copernicana enunciando los principios de una economía al servicio de la persona. Debe ser una «revolución personalista y comunitaria».

Concluye Michel Barlow comparándonos el personalismo de Mounier con el anarquismo y el marxismo. El personalismo, más que atenerse a un sistema, se atiene a la vida; más que una filosofía de la acción es una filosofía enacción; una filosofía de servicio y no de dominación.— M. OLAORTUA.

GOLFIN, J., *La pensée de Mao Tse-toung*. Privat, Toulouse 1971, 14 x 21, 148 p.

Se trata de dar una visión austera pero suficiente del pensamiento del líder chino que hizo posible la transformación del gran Imperio azul. Para ello se trata primero el pensamiento filosófico con la teoría de la lucha y las etapas de la revolución. En la segunda parte se contiene el pensamiento de Mao en relación a la liberación del pueblo, el socialismo revolucionario, la economía agrícola e industrial, y finalmente la política cultural. Así se tiene unas bases fundamentales para comprender el despertar de la China cuyo peso específico en el mundo actual tiende necesariamente a aumentar.— D. NATAL.

SEGURA, A., *EMMANUEL-Principia Philosophica*.- Ediciones Encuentro. Madrid 1982, 23 x 15, 503 p.

El autor, catedrático de Historia de la Filosofía en Barcelona y en Granada, nos ha dejado también diversos trabajos sobre Hegel, Marx y el neohegelianismo, reflejando siempre un corte de pensamiento suyo y peculiar. Las palabras «principia philosophica», añadidas al título «EMMANUEL», no pretenden darnos una colección de definiciones evidentes de las que se deduzcan conclusiones para elaborar un esquema comprensivo del mundo. Más bien señalan hitos que marcan un camino en el orden de una experiencia de la verdad que el autor llama Identidad trascendental. En la introducción crítica al pensamiento moderno que precede a estos PRINCIPIA PHILOSOPHICA, hacemos resaltar estas palabras que definen el principio y la trayectoria del pensa-

miento filosófico moderno; son éstas: «plantearse el desarrollo del pensamiento moderno lleva a descubrir que éste, desde su inicio, vive de la destrucción del concepto cristiano de la vida y, en su génesis, es ya por tanto nihilismo» (pág. 13). Esta introducción ocupa las 138 primeras páginas del libro; en ellas se constata la pérdida de la Identidad trascendental en una filosofía pura, es decir, dejada completamente a sus propias luces. El resto de la obra son reflexiones filosóficas de un pensador que con sensibilidad cristiana se remonta a esa identidad trascendente sin intentar demostrarla pero descubriéndola al mismo tiempo que se va descubriendo la propia identidad personal.— F. CASADO.

BALLÚS, C., *Psicobiología*. Herder, Barcelona 1983, 24 x 15,5, 832 p.

El presente estudio forma parte de una colección de tratados y monografías de carácter especializado y en relación, desde ángulos distintos, con la psicología. La exposición y organización del temario resulta de una gran claridad por lo que es asequible al profano.

La inquietud que subyace en todo el libro es el estudio del comportamiento humano normal y patológico. Ya quedaron atrás las interpretaciones simplistas y unilaterales del acto humano. Los avances logrados por las distintas ramas de la biología, la psicología y las ciencias sociales nos dicen y demuestran que el hombre es un organismo harto complejo. Detrás de una determinada conducta se esconden elementos biológicos, psíquicos y sociales, elementos que no se dan aisladamente sino que casi siempre unos son responsables de los otros. La conclusión es obvia: necesitamos las aportaciones de diversas disciplinas y este libro ofrece una amplia panorámica de aspectos teóricos o aplicados, experimentales o clínicos. En definitiva, se pretende un enfoque bio-psico-social del comportamiento humano.— M. A. LLAMAZARES.

PÉREZ-AGOTE, A., *Medio ambiente e ideología en el capitalismo avanzado*. Ediciones Encuentro, Madrid 1979, 23 x 15, 223 p.

La extensión de la conciencia social de la degradación del medio ambiente es un hecho innegable, han surgido asociaciones, reuniones de expertos, campañas. Pero se ha dado un cambio en estas orientaciones: lo que en la década de 1960 fue una dura crítica contra la sociedad capitalista avanzada en una sociedad dominada por esa ideología desarrollista; en la década presente el medio ambiente es la forma más actual de la ideología tecnocrática, la cuestión es planteada por el propio poder político y presentada como una de las metas políticas más importantes. Este libro habla de cómo se produce este salto de cuestión crítica a meta política, qué mecanismo se emplean para llevarlo a la práctica, etc.— J. ANTOLÍN.

MARTENS, E., *Einführung in die Didaktik der Philosophie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983. 14 x 22, 141 p.

Como indica el título se trata de una introducción a la didáctica filosófica. Pero no se ocupa el libro en los lugares comunes acostumbrados sino que intenta una reconsideración total de la función de la filosofía en la vida y en la sociedad. En efecto, la Filosofía se vuelve a poner como de moda, ¿qué puede significar esto? Quizá la necesidad de una racionalidad apropiada en la vida. Esta introducción no trata fundamentalmente de saber cuáles son los mecanismos de conseguir que los estudiantes se aprendan cuatro cosas para los exámenes, sino de saber para qué vale la filosofía que se deberá intentar enseñar. Se recuerda a Platón, y la polémica de Kant sobre la filosofía popular. Se señala también la necesidad de considerar la filosofía en los grupos de educación y la forma de llevarla a los problemas concretos de la vida y viceversa: poner los problemas de la vida a la luz del pensamiento. El libro se cierra con una bibliografía fundamental.— D. NATAL.

KAEMPFFERT, M., (Hrsg.), *Probleme der religiösen Sprache* (Wege der Forschung, 442), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, 20 x 13, 391 p.

El problema del lenguaje religioso es tan antiguo como la formulación y expresión de la fe. Ya late la preocupación en la tradición de la determinación filológica de los textos sagrados y en los problemas que se plantearon en la edad media al intentar traducir del latín a otras lenguas o el hecho de que el problema de la misión sea fundamentalmente un problema semántico. En nuestro siglo, especialmente a partir de los desarrollos del neopositivismo lógico y de la filosofía analítica, así como la tradición hermenéutica, han colocado en primer plano la reflexión sobre el lenguaje religioso. El volumen dirigido y prologado por M. Kaempfert recoge con la calidad que acostumbra la colección *Wege der Forschung* algunos de los artículos principales sobre el tema, no limitándose exclusivamente a la problemática lingüística anglosajona, lo cual es un mérito. Abarca un amplio espectro de la problemática desde los años cincuenta. Se recogen contribuciones de F. Melzer, G. Mensching, R. Guardini, G. Ebeling, P. Tillich, A. Langen, J. Bochénski, I. Ramsey, W. de Pater, E. Güttgemanns, M. Kaempfert, W. Samarín, W. Magass, H. Fischer, E. Biser. Al final como es habitual se recopila una amplia bibliografía sobre la problemática.— FERNANDO JOVEN.

VARIOS, *New Dimensions in Philosophical Theology*, Journal of the American Academy of Religion Studies, XLIX, Number 1. 1982, 15,5 x 23, 128 p.

El presente trabajo es una recopilación de artículos que bajo un epígrafe común lo presentan al público de diversos ambientes intentando reflexionar sobre los diversos ámbitos de la religión y todas sus implicaciones. En realidad monografías de esta índole colaboran a una mejor comprensión de la significación de lo religioso en una sociedad, donde los valores trascendentes están quedando orillados por razones múltiples, insistiendo en la ciencia como denominador base del pensamiento contemporáneo. No obstante la calidad de los autores que hacen este esfuerzo desde esferas diferentes del pensamiento, nos hacen comprender cómo enraizado en lo más profundo de la persona se encuentra la dimensión religiosa, capaz de potenciar todos los esfuerzos humanos en línea de perfección de la sociedad de las personas en concreto.— C. MORÁN.

WEGER, K. H., *Vom Elend des Kritischen Rationalismus*. (Pustets Theologische Bibliothek) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1981, 19 x 11,5, 120 p.

Weger trata de contestar las aplicaciones que Albert ha hecho a la teología con el racionalismo crítico, especialmente con *Das Elend der Theologie* (hay traducción castellana en la editorial Alfa de Barcelona). El libro de Weger tiene tres capítulos: 1) Los presupuestos del racionalismo crítico. Concluye el autor que el argumento principal es el falibilismo: la fe en Dios, en consecuencia, sólo a través de la ruptura ilegítima del pensamiento de fundamentación es posible. En el mejor de los casos Dios no sería más que una hipótesis. 2) Errores en la argumentación de Albert. 3) Posibilidad de una fundamentación de la fe en Dios desde la capacidad de donación de sentido a la vida. La dificultad que en diversas ocasiones le plantea el autor a Albert la de dónde puede mantenerse desde ese racionalismo un compromiso con algo en el mundo. Como se puede tomar algo en serio. La vida sería una farsa si en las preguntas fundamentales sólo se da una certeza provisional, una hipótesis.— FERNANDO JOVEN.

SEARLE, J. R., *Intentionality. An essay in the philosophy of mind*. Cambridge University Press, Cambridge 1983, 21,5 x 14, X-278 p.

La intención primera del libro es desarrollar una teoría de la intencionalidad. Searle considera que la capacidad de los actos de habla para representar objetos y situaciones en el mundo no es

más que una extensión de la capacidad biológica de la mente (cerebro) de relacionar al organismo con el mundo mediante la acción y la percepción. Se aproxima a los problemas del lenguaje desde la perspectiva de considerar a la filosofía del lenguaje como una rama de la filosofía de la mente. El autor quiere usar la noción de acciones y de estados intencionales en orden a fundamentar las nociones de significado y de actos de habla en una teoría más general de la mente y de la acción y rechaza la idea de que las intenciones que confieren el significado sean las intenciones para producir efectos sobre los oyentes. El libro no cabe duda que es sugestivo y la línea por él abierta prometedora. Searle ha logrado en los últimos años con la publicación en 1969 de *Speech Acts*, recogiendo ideas valiosas de Austin, y en 1979 con *Expression and Meaning* desarrollar una postura muy sugerente en el tratamiento del lenguaje que ahora considera desde la capacidad general de relacionarse con el mundo, lo cual va a implicar en primer lugar un desarrollo de cómo la mente (el cerebro) relaciona el organismo al mundo, los primeros capítulos van en esta línea, para pasar en segundo lugar a tratar problemas estrictamente lingüísticos.— FERNANDO JOVEN.

ALBERT, H., *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1982, 23 x 15,5, X-190 p.

El racionalismo crítico propugnado por Albert, de clara inspiración popperiana, puede caracterizarse por tres rasgos vinculados entre sí: un falibilismo, falsacionismo, consecuente, un racionalismo metodológico y un realismo crítico. Se trata de una concepción en la que las soluciones no pueden fundamentarse pero en la que sí pueden establecerse pruebas críticas, de tal forma que puede fijarse si, y en qué medida, esas soluciones son preferibles a otras. Esta versión del racionalismo es de naturaleza general, no referida exclusivamente a las soluciones de los problemas cognoscitivos o sólo a los de la ciencia. En ningún campo de nuestra praxis estamos en condiciones de mostrar que disponemos de soluciones definitivas o que disponemos de soluciones que no tengan debilidades y, por esto, que sean inmunes a la crítica. La idea de un fundamento absoluto se evapora y pasa a convertirse en un asunto de valoración comparativo. En la obra que presentamos se recogen seis artículos del autor en relación a las repercusiones del racionalismo crítico, algunos de ellos ya publicados con anterioridad. Los trabajos son: *El realismo y la falibilidad de la razón*; *La ciencia y la búsqueda de la verdad* (traducido al castellano en sus cuatro primeros apartados en G. Radnitzky y otros, *Progreso y racionalidad en la ciencia*, Madrid 1982); *Realismo trascendental y heurístico racional*; *Münchhausen o el mago de la reflexión*; *Teología y concepción del mundo*; *Razón crítica y fe religiosa*. Los dos últimos son especialmente interesantes para el problema religioso pues se entroncan en la discusión que Albert ha tenido con H. Küng a propósito de la argumentación que el último hace sobre la existencia de Dios en *¿Existe Dios?* y la contestación que Albert le hizo en 1979: *Das Elend der Theologie*. Problema que todavía está lejos de ser resuelto y que saca a la luz una vez más la dificultad de establecer un discurso racional sobre Dios o de encontrar una comprensión de la racionalidad que satisfaga a todos. Una obra interesante y de amplia repercusión la de Albert. Lástima que al castellano se encuentre muy poco traducido y de difícil acceso.— FERNANDO JOVEN.

MEILAND, J. W., KRAUSZ, M., (eds), *Relativism: Cognitive and Moral*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1982, 23,5 x 16, 272 p.

El problema del relativismo ha preocupado al pensamiento occidental moderno ya desde Herder y es un tema latente a todos los planteamientos que se hagan en teoría del conocimiento, ética o antropología. La obra de Meiland y Krausz pretende recopilar algunos de los mejores trabajos sobre el tema publicados en la década de los setenta, y, junto a las obras editadas por Wilson (*Rationality*, Oxford 1970) y por Hollis y Lukes (*Rationality and Relativism*, Oxford 1982) constituye una buena antología de artículos sobre el relativismo en teoría del conocimiento y en ética. Precisamente en ética se comienza con la observación de una diversidad de comportamientos y de códigos y aparece como necesario un criterio objetivo de cuya aplicación podamos dedu-

cir la verdad o falsedad de las creencias morales, ¿pero es posible tal criterio? Algo parecido ocurre con las creencias empíricas. El relativismo mantiene que la verdad puede ser, y frecuentemente lo es, diferente en cada sociedad o en cada aproximación metodológica o según cada individuo. Lo cual no quiere decir que no exista en absoluto ningún criterio de verdad, sino que hay distintos criterios de verdad. Ahora bien, ¿caemos en un irracionalismo con el relativismo? Popper nos dirá que sí. El problema estribará en conjugar racionalismo y relativismo. El libro recoge cinco artículos sobre relativismo cognitivo y cinco sobre relativismo ético. Cada uno de ellos cuenta con una introducción previa donde se sintetiza el contenido. Los autores son: N. Goodman, M. Mandelbacum, D. Davidson, C. Swoyer, G. Doppelt, Ph. Foot, B. Williams, G. Harman, D. Lyons y G. Harrison. La introducción general a la obra destaca por su sencillez y claridad. Al final se recopila una selecta bibliografía.— FERNANDO JOVEN.

FICHTE, J. G., *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1983, 19 x 12, 141 p.

La reflexión fichteana sigue en esta obra los pasos de la concepción kantiana en las relaciones Dios y religión en los «yo» empíricos. Hay una diferencia entre religión y teología. Mientras que la posibilidad de la ley moral supone la realidad de Dios sobre todo como encarnación absoluta del ideal moral, la religión sería algo que nos une. Es Dios como legislador moral quien nos ayuda, a través de un contenido de la ley moral no arbitrariamente determinado por la voluntad divina, a cumplir, esa ley moral, siendo así la base de la religión como fuente de unión con la divinidad. Todo esto entiéndase según el sistema panteístico de Fichte. Dios sería siempre una energía espiritual que vitaliza toda la realidad, y la ley moral será la revelación, para los «yo» empíricos, de la voluntad infinita a la que está unido el hombre cuando entra conscientemente en la corriente de la actividad creadora. Evidentemente, brindamos esta obra a quienes hayan entrado en la mentalidad metafísica de un Fichte discípulo de Kant, pero que ha superado el dualismo de la inteligencia y de la «cosa en sí».— F. CASADO.

SCHAFFLER, R., *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott* (Quaestiones Disputatae, 94). Herder, Freiburg 1982, 21 x 14, 126 p.

El autor al comienzo de la obra se plantea dos interrogantes que a lo largo de la obra pretenderá esclarecer: ver en qué medida, si es que se puede después de Kant, hablar de Dios filosóficamente y analizar si el lenguaje sobre Dios es sospechoso de carecer de sentido tal y como algunas corrientes de la filosofía analítica han destacado. El autor va realizando sus conclusiones a lo largo de ocho tesis que pueden concretarse tal y como él lo hace en lo siguiente: 1) Una teología filosófica es sólo posible en el contexto histórico y filosófico actual como teología trascendental. 2) Tal teología trascendental debe pretender elaborar y hacer posible, si es que intenta tener cierta validez, una hermenéutica trascendental del hablar sobre Dios. Es decir, una teoría de la interpretación que haga comprensible la referencia y el significado del discurso sobre Dios. 3) Tal elaboración requiere ineludiblemente una reflexión que considere la historicidad de los sujetos y de los modelos elaborados; no puede hacerse al margen de la historia. Es precisamente la capacidad humana de abrirse mediante la intuición y el entendimiento a la experiencia lo que el título de la obra recoge. Esa trascendentalidad humana, lingüísticamente elaborada compartida será la base para que el discurso sobre Dios adquiera legitimidad.— FERNANDO JOVEN.

GÓMEZ PÉREZ, R., *El desafío cultural*, BAC, Madrid 1983, 11,5 x 19, 169 p.

Partiendo de la actual situación cultural española reflejada en este libro en un análisis crítico bastante completo, Rafael Gómez nos quiere hacer comprender la necesidad de un cambio en el modo de concebir y manifestar la cultura.

Si bien, comienza por definir el término «cultura» —entendido tanto a nivel social como personal— y nos muestra la concepción actual del Hombre, insiste en la defensa de las instituciones como entes necesarios para la conservación de los modos de comportamiento para vivir en sociedad. Recalca la importancia de la familia como célula básica. Para él, dada la influencia actual de los «Mass Media», no muy positiva, es necesario el poder llegar a la conquista de la libertad a través de la educación. El arte también es decisivo en este desafío.

En estos momentos caracterizados por la falta de grandes ideales, el autor nos habla de las tres utopías existentes (de pasado, de futuro y socialista) y concluye afirmando que una transformación cultural no es obra de unos cuantos líderes; sino que la mayoría debe estar convencida, atraída e ilusionada.— M. OLAORTUA.

Historia

GERNET, J., *A History of Chinese Civilization*. Cambridge University Press. Cambridge, London, New York 1982, 16 x 23, 772 p.

Hace diez años el profesor de Historia de la Universidad de Paris, J. Gernet publicaba en francés su obra «Le monde Chinois». Esta y otras publicaciones han hecho de él una de las máximas autoridades en el campo. Su obra vino a cubrir una gran laguna existente en los estudios de sinología, dando una visión de conjunto de toda la historia china, desde el neolítico hasta nuestros días.

Ahora, en 1982, aparece esta edición inglesa de la obra, que, sin embargo, es mucho más que una simple traducción. La obra ha sido totalmente revisada por su autor y algunos capítulos han sido rehechos de acuerdo con los nuevos datos proporcionados por la investigación.

La obra estudia distintos aspectos: social, político, religioso, científico, intelectual, artístico... a lo largo de la milenaria historia China desde el pasado hasta el presente.

Las fotografías, los mapas, la abundantísima bibliografía y la gran tabla cronológica final añaden a la obra un nuevo valor como libro básico de estudio sobre China en su conjunto y trampolín para otros temas particulares.— BLAS SIERRA DE LA CALLE.

HOOK BRIAN, Editor. *The Cambridge Encyclopedia of China*, Cambridge University Press. London, New York... 1982, 23 x 26, 492 p.

En 1982 Italia ha celebrado el séptimo centenario de Marco Polo. La televisión nos ha hecho revivir las etapas de este viaje hacia China de unos de los primeros pioneros que dieron a conocer los países orientales al mundo occidental.

Hoy día los conocimientos que tenemos sobre China son ciertamente mucho más precisos de los que tenían los hombres del Medioevo, pero, desgraciadamente, son aún muchísimos los que ignoran todo o casi todo, sobre un país como China que con sus más de mil millones de personas constituye hoy una cuarta parte de la humanidad.

Para salvar esta distancia van surgiendo generaciones de hombres que han dedicado su vida al estudio de una de las mayores cultura de la humanidad como es la China. La Enciclopedia Cambridge sobre China no dudo en considerarla como labor de hombres de este tipo. Basta recorrer los nombres de los más de 70 colaboradores especialistas para encontrarse con muchas de las personalidades más destacadas en el mundo de la sinología en los distintos campos. Casi todas ellas están relacionadas con las grandes universidades anglosajonas y con el mundo de los museos.

En este volumen se nos presenta un panorama completo de China desde la época mitológica hasta el período postmaoista. La obra se divide en siete grandes capítulos. Comienza hablando de la tierra y sus gentes, estudiando los aspectos geográficos, económicos, las comunicaciones y los

distintos tipos de habitantes. Se pasa luego a estudiar el orden social, la ley, la educación la salud, la medicina y el deporte.

Especial espacio se dedica a la Historia China desde el legendario dios creador Panku, hasta el presente haciendo ver a lo largo de más de 150 páginas su desarrollo y continuidad. Muy bien tratados están también las páginas dedicadas a las creencias, costumbres filosóficas, religiones, simbología literatura... El arte y la arquitectura tienen un extenso capítulo dando a conocer las principales artes en que destacaron los chinos, desde el bronce al jade, desde la porcelana al marfil. Al estudiar la ciencia y la tecnología vemos cómo China en muchos aspectos aventajó a Occidente y que actualmente está desarrollando una avanzada tecnología.

De gran ayuda son los índices, las listas de mapas, fotografías, bibliografías clasificada por temas, etc. que hacen que no dudemos en calificar la obra como un verdadero tesoro, para quien desee poseer una visión de conjunto sobre la milenaria cultura china.— BLAS SIERRA DE LA CALLE.

AA/VV/ CHINA. *Geschichte. Probleme. Perspektiven*. Freiburg 1981, 17 x 24, 256 p.

La editorial Ploetz es de sobra conocida por sus autorizadas publicaciones históricas. En esta ocasión ha reunido a un grupo de autorizados especialistas con el fin de estudiar lo más profundamente posible los principales aspectos de la realidad histórica china.

En el primer capítulo, que tienen una función introductoria, se estudian los distintos aspectos del clima, las gentes y las tierras de China, para pasar en el capítulo siguiente a hacer un valioso y acertado resumen histórico desde 2500 a.C. hasta 1981. Especial atención merece el tema de la revolución y cómo ésta se fue incubando hasta la llegada de Mao al poder, que durante los largos años de permanencia ha transformado la realidad china, aunque sin perder los principales valores tradicionales.

A lo largo de los distintos períodos estudia la problemática política, religiosa, cultural en su evolución desde los Han hasta la República Popular.

Los mapas, fotografías, ilustraciones y la bibliografía son un válido complemento a esta autorizada publicación, recomendable tanto para los historiadores, como para las personas cultas que deseen adentrarse en este apasionante mundo chino.— BLAS SIERRA DE LA CALLE.

MIGHEL GALL. *YI KING, La Biblia China*. Métodos. Barcelona 1981, 13 x 19, 315 p.

El Yi King es un libro inclasificable, seductor, pero difícil de abordar, porque trata a la vez del pasado, del presente y del futuro, y puede ser utilizado como manual filosófico, político u oráculo.

Es considerado como el libro más antiguo e importante de la cultura china. Desde su génesis entre V y III milenio A.C. hasta el presente no ha dejado de influenciar a generaciones de chinos. El autor estudia toda esta trayectoria, desde la influencia del Yi King en la adivinación, la política, la metafísica o el arte, hasta su impronta en el modo de concebir la moralidad, las relaciones sexuales o la medicina.

Fue usado por idealistas y constestadores, letrados y plebeyos, médicos y artistas epicúreos y ascetas. Su influencia ha atravesado las fronteras de China y M. Gall muestra la influencia de «El Libro de las Mutaciones» en G. Jung. H. Hesse. B. Brecht y otros personajes a quienes bautiza como «locos del Yi King».

M. Gall ofrece al final un resumen del Libro de las Mutaciones dando una idea aproximativa del mismo e introduciendo a su uso como oráculo.

El autor cumple muy bien su objetivo de ayudar al lector occidental a familiarizarse con una de las principales fuentes del pensamiento chino.— BLAS SIERRA DE LA CALLE.

LANCZKOWSKI, G., *Einführung in die Religionsgeschichte*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, 14 x 22, 113 p.

Se trata de una introducción general a la Historia de las Religiones con el fin de dar una perspectiva fundamental sobre el tema. Para ello se analizan diversas religiones decisivas en la vida humana a través de los tiempos. En primer lugar se revisan las religiones Egipcias, persas y cananeas. La religión del Antiguo y el Nuevo Testamento, Grecia y Roma y el maniqueísmo. Las religiones celtas y eslavas, China, la India, el Islam y el Japón. Finalmente se describe la situación actual y la influencia de la Religión en la historia y de ésta en la plasmación de la Religión. Un librito interesante que nos ofrece una sabiduría fundamental.— D. NATAL.

GIORDANO, O., *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Gredos, Madrid 1983, 12 x 19, 312 p.

Éste es un libro de la historia no oficial de la religión, de aquellas cosas que normalmente no se cuentan o que no han merecido figurar en las historias oficiales. A la vez es un tratado de antropología de una época y un tiempo en la que lo humano y lo religioso se mezclaban de una manera continua. Con esta forma metodológica de afrontar el tema de la religiosidad popular se consigue por una parte un conocimiento más objetivo de lo que realmente ocurría en la alta edad media y por otra se pone de manifiesto la facilidad con que lo religioso se convierte en un mecanismo polivalente con los más diversos usos. Igualmente hace entender este libro las relaciones entre la religiosidad y los presupuestos antropológicos de la misma. Ésta es sin duda alguna una de las razones fundamentales del éxito de los estudios sobre religiosidad popular. Se tratan temas como fiestas paganas y cristianas, la cruz y sus usos, las cuaresmas y sus ambientes. El culto de los muertos, la magia brujas y demás, la mujer, el matrimonio y los temas sexuales, los centros litúrgicos y los centros económicos, y un largo etc. Un libro para pensar, clarificar y reconsiderar el tema religioso en nuestro tiempo, cuando lo folklórico vuelve con tanta fuerza.— D. NATAL.

ALBERIGO, G., *Lutero nel suo e nel nostro tempo*. Studi e conferenze per il 5.º centenario della nascita di M. Lutero. Ed. Claudiana, Torino 1983, 20 x 13, 345 p.

Es indudable que, con motivo del V Centenario del nacimiento de Martín Lutero, se ha hablado y escrito mucho, mejor o peor, sobre esta gran figura de la Historia Universal; uno de los hombres que, para bien o para mal, han hecho historia en el mundo.

Afortunadamente, quedaron atrás los tiempos en que solamente aparecía su nombre, hablado o escrito, para presentarlo como hereje. Hoy se habla del enorme y difícil, gigante y desmesurado iniciador de la Reforma. Tras siglos de deformaciones históricas en que su figura se vio al trasluz de leyendas negras o rosas, pintado por los suyos como un santo, incomprensido por Roma y visto por los católicos como una encarnación del mal, el tiempo ha ido clarificando su entorno, descubriendo sus ardientes intuiciones y también su turbulento carácter que le llevó casi siempre más allá de lo que él mismo deseaba.

El presente volumen es uno más de cuantos han ido apareciendo a lo largo del pasado año con motivo y sobre el tema del citado centenario luterano. Es fruto de estudios y conferencias de eminentes historiadores italianos, casi todos ellos profesores ilustres de Universidad.

La idea partió, de tiempo atrás, cuando la Facultad Valdense de Teología y la Casa Editorial «Claudiana» de Turín pensaron en organizar un encuentro, por decirlo así, preliminar al Centenario del Reformador.

Más tarde, la citada Facultad Valdense de Teología organizó, dentro del año académico 1982-83, una serie de lecciones públicas sobre el Reformador, las cuales, nuevamente elaboradas aparecen publicadas en el presente libro.

El volumen consta de dos partes bien distintas, en las cuales, como a través de un espejo, aflora y se contempla la temática central del pensamiento de Lutero en diversos contextos... En la

primera parte, se publican las lecciones de los profesores F. Gaeta, «Lutero en la historiografía laica italiana»; G. Alberigo, que trata sobre lo que representa Lutero en la conciencia católica contemporánea; y de los profesores Ferrarotti, Ebeling, Molnar y Marón, sobre otros tantos temas en torno a la figura de Lutero.

La segunda parte recoge los trabajos de Ricca, sobre la Reforma; Carsani, que estudia el impacto de la Epístola a los Romanos sobre la fe de la Iglesia; los de Nitti —laicado protestante—, Scuderi —Lutero: una teología para los laicos—; y Rostagno, sobre la fe y el «ágape» antes y después de Lutero.— T. APARICIO LÓPEZ.

CALVO BUEZAS, T., *Los más pobres en el país más rico*. Clase, raza y etnia en el movimiento campesino chicano. Encuentro, Madrid 1981, 23 x 15, 393 p.

Esta obra de antropología social quiere descubrirnos un grupo minoritario, el chicano. En un estudio muy científico, se nos va narrando una aproximación a la historia reciente de este grupo, la gestación y el desarrollo de la lucha social bajo el liderazgo del campesino chicano César Chávez, su aparición en la escena nacional de EE.UU como el Brown Power! frente a la cultura y mayoría blanca dominante, desarrollando toda la trama de relaciones clase-raza-etnia y presentando al lector la importancia y riqueza actual para este grupo de todo un conjunto de mitos, rituales y símbolos. Es un libro fruto de una rica experiencia humana del autor que ha convivido con los chicanos largos años y de un gran rigor científico que hacen que valga la pena leer esta obra.— F. GIMENO.

Espiritualidad

ANCILLI, E., *Diccionario de Espiritualidad*. Tres volúmenes. Ed. Herder, Barcelona 1983, 24 x 17,2, 112 p.

Esta obra del renombrado autor Ermanno Ancilli, editada pulcra y cuidadosamente por Herder, y traducida con rigor por Joan Llopis, se nos presenta como «novedad editorial».

Efectivamente, constituye «el primer intento completo de tratar orgánicamente la espiritualidad cristiana en sus contenidos doctrinales y en su riquísimo desarrollo histórico».

El fin de la misma es informar y, al mismo tiempo formar acerca de los problemas de la doctrina y de la vida espiritual (incluso no cristianas), siguiendo una línea de divulgación seria y de documentación puesta al día. Tiene carácter, principalmente, doctrinal, pero también, como queda apuntado, histórico, psicológico y pastoral.

Es estimable por lo que a «divulgación» se refiere. Como es sabido, abundan diccionarios especializados de Teología, de Biblia y acaso de Liturgia. No así los de Espiritualidad. Por eso este *Diccionario* debe ser saludado y acogido con gozo y gratitud por todos aquellos que, sin ser especialistas en la materia, necesitan echar mano de instrumentos tan valiosos por motivos pastorales.

En cuanto a las *voces doctrinales*, tenemos que decir que se desarrollan según el magisterio de la Iglesia en sus fundamentos bíblicos y certezas dogmáticas. En las *voces históricas*, se da un tratamiento más extenso a los contenidos doctrinales que a las notas biográficas. Dado el fin principal de la obra, las *voces psicológicas* tiene también una extensión notable; y en cuanto al *carácter pastoral*, cuando el caso lo exige, se explican y proponen normas de comportamiento y se sugieren consejos relativos a la vida espiritual.

El original italiano de este *Diccionario* recoge las colaboraciones de numerosos especialistas, lo que da a la obra un alto nivel que sobrepasa ciertamente las fronteras del interés puramente local del lector en la lengua del Dante y hace razonable que se haya pensado en su versión italiana.

Obra, evidentemente, de selección, nos parece muy completa aun admitiendo las omisiones

que se han tenido, forzosamente, que hacer. Al final del tercer volumen viene un *Índice sistemático* que ayuda al fácil manejo de esta importante obra.— T. APARICIO LÓPEZ.

RAMÍREZ, E., OSA., *Introducción a la filosofía de la interioridad de San Agustín*. México 1983, 18 x 11,5, 131 p.

Esta obra de Esteban Ramírez Ruiz es una contribución al 450 aniversario del establecimiento de los agustinos en Méjico. Difundidas estas reflexiones por radio, conservan ese estilo que su autor no ha querido modificar; esto ayudará a su comprensión por parte de los no especialistas en la materia sin que, por otra parte, hayan perdido nada de la profundidad del pensamiento agustiniano.

El autor enfoca sus reflexiones sobre la persona misma de Agustín como «magna quaestio» que es él para sí mismo; sobre la autoconciencia que le hace encontrarse consigo mismo y trascenderse hacia Dios, Verdad inimitable y Belleza infinita con la que está religado el hombre en su dimensión vertical. El autor toca también los temas de las relaciones de Agustín con Platón, de la predestinación, del pecado original, de la creatividad y nuestro amor de Dios, del amor y de la amistad, etc. etc., Resumiendo, el tema de la realización de la interioridad del hombre como relación con Dios y proyección hacia los hombres constituye el núcleo de las reflexiones que nos ofrece el autor.— F. CASADO.

DE MELLO, A., *El canto del pájaro*. Sal Terrae, Santander 1982, 13,5 x 20, 216 p.

Anthony de Mello se ha dejado «seducir» y arrastrar con toda libertad por las tradiciones místicas no cristianas, enriqueciéndole profundamente. Muestra de ello es «El canto del pájaro», sin dejar de mencionar y recordar con gratitud su anterior libro «Sadhana», éste desarrolla la misión contemplativa del hombre en la búsqueda de Dios, es una difícil síntesis de acción y contemplación como única realidad del crecimiento espiritual. «El canto del pájaro» ha sido escrito para gentes de cualquier creencia, religiosa o no religiosa, para aquel... un hombre. Está formado por una colección de diversos cuentos, como son: cuentos budistas, cuentos cristianos, cuentos Zen, cuentos asideos, cuentos rusos, cuentos chinos, cuentos hindúes, etcétera. El autor aconseja acertadamente para el lector, guardar el orden de los cuentos para que le lleven a ese verdadero crecimiento espiritual. Es la utopía real de la oración, que lleva progresivamente a adquirir una especie de sensibilidad por lo místico. Será el arte de gustar y sentir en el corazón el significado interno de los cuentos, hasta el punto de ser transformado por ellos.

...Les dijo el maestro: «Dios es el Desconocido y el Incognoscible. Cualquier respuesta a vuestras preguntas, no será más que una distorsión de la verdad». Los discípulos quedaron perplejos: «¿Entonces, por qué hablas sobre Él? «¿Y por qué canta el pájaro?», respondió el Maestro. El pájaro no canta porque tenga una afirmación que hacer. Canta porque tiene un canto que expresar.— S. FIGUEROLA.

LÓPEZ, A., *Poemas para la Utopía*. Sal Terrae, Santander 1983, 13,5 x 20, 158 p.

Este libro es el resultado de un ir y venir de mi vida —nos dice el autor— a los Salmos, y de los Salmos a los problemas de cada día. Podemos considerar por otra parte, como el resultado que puede producir el contacto con los Salmos en una persona artísticamente dotada, con una sensibilidad religiosa, acercándose a ellos con el alma despierta y la conciencia sintonizada con su contenido. Nos da un testimonio del gozo de saber que el amor de Dios nos envuelve y penetra como susurro, hasta ser la realidad más íntima y necesaria a nuestro ser de hombre. Su anhelo de utopía hunde sus raíces en la fe y en la fidelidad a los grandes temas de la poesía bíblica, donde resuena la alegría y la confianza de los niños y los sencillos, el llanto de los que sufren, la cólera de

los que se revelan contra la injusticia, la esperanza y la confianza de los justos... realiza una poesía enérgica y clara, marcadamente transformadora, siendo a su vez un análisis clarividente y apasionado, del hombre y la sociedad actual.— S. FIGUEROLA.

SERENA, C., *Jesús te llama*. Sal Terrae, Santander 1982, 11,5 x 17,5, 103 p.

Este libro se caracteriza por la alegría motivadora que nos regalan sus reflexiones, especialmente dirigidas a los jóvenes. Sus interrogantes abiertos y pistas de búsqueda se dirigen hacia algo concreto: la vocación. Siendo su única finalidad el alimentar el deseo de vivir y esperar. Nos recuerda una verdad elemental del misterio y de la realidad de la vocación: el problema de la vocación no es un lujo, sino que coincide con el problema de ser hombre en el puesto exacto, dentro del mundo en que uno vive. Dios llama en la vida y a través de la vida. No quisiera dejar de mencionar el acierto de los dibujos al comienzo de cada reflexión; reflexivos e iluminadores, acordes con la expresividad y motivación de los textos.— S. FIGUEROLA.

BOSSUET, J. B., *Sur l'année sainte. Meditations avec Bossuet*. Téqui, París 1983, 10,5 x 18, 80 p.

Bastan las palabras de Bertrand de Margerie en la introducción para saber frente a qué obra nos encontramos: «Estamos orgullosos de ofrecer al público en este año 1983, declarado por Juan Pablo II, Año Jubilar de la Redención, las meditaciones compuestas por Bossuet en una circunstancia similar».

Estas meditaciones fueron escritas por Bossuet a sus 75 años y las publicó por vez primera en 1696, redactándolas definitivamente en 1702.

Esta obra abarca 3 partes: Rigor de la Iglesia, tratado de la Indulgencia y cuestiones prácticas sobre el Jubileo.

En las meditaciones de Bossuet, el orador se convierte en orante y transforma en oraciones los textos doctrinales de Trento. Efectivamente, a cada cuestión tratada le sigue una plegaria a modo de resumen.

Para Bossuet, los medios necesarios para alcanzar el jubileo son: la oración, ayunos, limosnas, visitas a iglesias, confesión y comunión. Al final trata el poder de los confesores durante el año jubilar para perdonar los pecados que, en tiempo ordinario, están reservados al Papa u obispos.— M. OLAORTUA.

LORENZ, E., «*Nicht alle Nonnen dürfen das*». Herder, Freiburg 1983, 12 x 18, 160 p.

Erika ha construido un hermoso libro con un tema también precioso que es ni más ni menos que la amistad profunda de Sta. Teresa con el P. Jerónimo Gracián. Él intervino de una manera decisiva en la reforma carmelitana junto con la Santa, y quizá sin la tenacidad de su íntima amistad nunca se hubiera llevado a cabo dicha reforma. En efecto, este tipo de amistades son bastante abundantes en la historia del cristianismo y cuando no se han perdido por las sendas de la vulgaridad, cosa no poco frecuente, han dado unos resultados extraordinarios para la Iglesia. En este caso coinciden dos grandes almas. En efecto, además de un gran predicador, hombre de mundo, cautivo, etc. el P. Gracián era visto por la Santa como un *ángel*, según se describe en su encuentro por Beas de Segura. En cuanto a la Santa, la hemos conocido un poco más en su centenario, incluidos sus profundos valores humanos, sensibilidad, amistad, fortaleza y valentía. La autora es profesora de filología románica y ha escogido este tema considerado un poco tabú por algunos pero que evidentemente tiene un enorme interés para conocer mejor la gran humanidad de Santa Teresa.— D. NATAL.

ANDRÉS, J., de, *Pedro, fundador y mártir*. Sever-Cuesta, Valladolid 1980, 20 x 11,5, 170 p.

Pedro Ruiz de los Paños, sacerdote operario y fundador de las Discípulas de Jesús. Un santo de nuestros días, recio de espíritu, frágil de cuerpo, sacerdote hasta la médula de sus huesos y viviente en órbita de fe. Una vocación sacerdotal enraizada en familia cristiana. Llamado desde su juventud, desde entonces elige él también el camino. Postura decidida frente al sacerdocio en seis años de formación seminarística, que fue capaz de superar el ambiente enrarecido y no propicio que le tocó en suerte. Pronto entendió que ser santo era amar, alimentando este amor en el «trato familiar y asiduo con el Padre, por su Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo», y comprendió que amar era darse y padecer por quien se ama. Como sacerdote, se consideró el «hombre de Dios, «al servicio de Dios» y «dándose a todos en todo» «para mayor gloria de Dios». El fomento de las vocaciones fue su obsesión en los diversos seminarios en que la obediencia le fue colocando, siendo el promotor de innumerables tareas apostólicas. Escritor como ninguno de libros, hojas y folletos sobre la Obra de las vocaciones última realización en su vida, siendo rector del Pontificio Colegio Español de Roma tuvo la inspiración de fundar el instituto de las Discípulas de Jesús, cuyos inicios son regados con la sangre generosa de D. Pedro que fue fusilado alevosamente por los rojos en Toledo el día 23 de julio de 1936. Así fue, en síntesis, el santo y el mártir que fue D. Pedro Ruiz de los Paños.— F. CASADO.

BECKER, R. y otros, *Exposición de la fe cristiana, en Biblia y Catequesis 1*, Sígueme, Salamanca 1983, 12,5 x 20,5, 306 p.

La presente obra trata de dar una orientación y una exposición de la fe cristiana, vista desde el mismo contexto de la vida de la Iglesia; porque no se es cristiano en solitario, sino que se vive en comunión: en la comunidad local y en la Iglesia universal. El libro explica los textos fundamentales para el cristiano, como son: el Padrenuestro, el credo, los sacramentos, el mandamiento del amor y los diez mandamientos.— JOSE LUIS ANTOLÍN.

OTTO, E.-SCHRAMM, T., *Fiesta y gozo, en Biblia y Catequesis 3*, Sígueme, Salamanca 1983, 12,5 x 20,5, 211 p.

Los autores de este libro nos presentan la fiesta y el gozo como alternativa a una situación bastante generalizada en nuestro tiempo: la angustia. Esta reduce nuestro campo visual, restringe los pensamientos y debilita las emociones, entorpeciendo nuestro acercamiento a los demás. Nos roba la esperanza y nos impide ver el presente y el futuro. Algunos textos del Antiguo y Nuevo Testamento que salen en el libro, nos hablan de todo esto, y nos dicen también que la fiesta y el gozo han perdurado siempre de manera renovada, venciendo a la angustia y el dolor, incluso a la muerte. La fe contempla en ello la voluntad salvífica de Dios puesta en acción.— J. L. ANTO-LÍN.

TUÑI, J., *El testimonio del evangelio de Juan*. Ed. Sígueme. Salamanca 1983, 21 x 13, 235 p.

El evangelio de Juan es sin duda el más difícil de entender de los cuatro evangelios. Esta obra que tenemos entre manos es una base para un acceso sencillo y bien documentado. Tuñi nos presenta el evangelio como una obra muy variada pero al mismo tiempo con gran carácter unitario; y también nos demuestra que el cuarto evangelio es un testimonio, y éste va mucho más allá de la pura anécdota o de la constatación de unos hechos percibidos y de unas palabras escuchadas, ya que nos testimonia la relación entre Jesús y el Padre, éste es realmente el objeto del evangelio. Es por esto por lo que no se puede entender al margen de Jesús.— JESÚS NAVARRETE.

MANENTI, A., *Vivir en comunidad. Aspectos psicológicos*. Ed. Sal Terrae, Santander 1983, 20 x 12, 123 p.

La vida en común es sin duda ambivalente puesto que puede ser o bien un ambiente de aprendizaje por medio del cual favorezca la interiorización de los valores, o puede ser el fenómeno opuesto una forma opaca del compromiso personal. Muchos de los comportamientos que tenemos personales y comunitarios hacen imposible que los valores que realmente creemos los podamos vivir en comunidad. Manenti desarrolla que la comunidad no se define por los comportamientos comunes, sino por el interés compartido por una persona, y es aquí cuando por tanto hacer comunidad, esta realidad tan difícil y complicada pasa a ser el símbolo exterior de ese abandono interior en Dios, un modo característico de estar con Dios y al servicio de los hombres. El libro es un estímulo para afrontar el cambio en la comunidad como una necesidad. El modo de realizar este cambio es un desafío para los individuos y para la comunidad. La estructura del mismo cuenta con tres partes en la que la primera nos enseña a comprender la Comunidad, en la segunda a vivirla y en la tercera a construirla, pero no como un sistema cerrado, puesto que es así cuando sólo se lleva a un repliegamiento no a un cambio; sino como un sistema abierto puesto que ello conlleva que la comunidad sea un lugar de testimonio.— JESÚS NAVARRETE.

BOTANA, A., *Convivencias cristianas para adolescentes*. Centro Vocacional La Salle, Valladolid 1983, 21 x 15, 190 p.

El libro que tenemos en nuestras manos nos introduce dentro de un nuevo concepto que va tomando textura, como es la necesidad de sentirnos comunidad para vivir nuestra fe. Nos aparece el término Convivencias Cristianas tomadas como proceso de constitución de estas mismas comunidades. Cuenta el libro con una parte teórica en la que nos va explicando este nuevo concepto, para pasar a darnos un material eminentemente práctico, que sin duda será útil, a la vez que práctico para diferentes animadores de grupo, educadores en la fe y en general para todos aquellos comprometidos con la pastoral de jóvenes.— J. NAVARRETE.

MAZARIEGOS, E., *El amigo llega a tiempo*. Centro Vocacional La Salle, Burgos 1983, 20 x 13, 131 p.

El amigo llega a tiempo, es una aproximación al mundo del adolescente y del joven. Como en todas sus obras, el autor, cuenta para escribirlas con su gran experiencia personal del abundante trato con estos que a lo largo de muchos años tanto como profesor como amigo ha ido teniendo. El libro es muy sencillo y tiene un lenguaje muy asequible para todos. Mazariegos llega a la conclusión de que el único camino para educar hoy a los jóvenes es el de la amistad, el de la cercanía hacia ellos, llegar por el noble camino de la amigabilidad con todo lo que ello lleva consigo. La estructura del libro se desarrolla en tres partes: en las «primeras hojas» nos narra un buen número de vivencias propias entresacadas de la cercanía. En «últimas hojas» da una pista de ayuda presentando un proyecto. Y en «hojas olvidadas» hace un verdadero canto a la amistad.— JESÚS NAVARRETE.

Psicología-Pedagogía

LE BON, G., *Psicología de las masas*. Morata, Madrid 1983, 13 x 21, 150 p.

Se trata de un escrito ya clásico en el análisis del comportamiento del hombre masa que ha llegado a la cultura actual y en cierta manera la domina y sostiene. Se explica el origen de la socie-

dad de masas y sus características fundamentales hasta establecer con claridad los mecanismos del comportamiento masivo. Para terminar se analiza las conductas de las masas judiciales, electorales y parlamentaria. Puede decirse que el libro de Le Bon sigue en vigor y consigue aún impresionar porque se pueden palpar los mecanismos tradicionales emotivos cuasi-mecanizados e irracionales del comportamiento humano en grupo. Por supuesto el escrito se mete en los motivos profundos de la animación de masas y las características del liderazgo en lo que, por mucho que no nos guste aún sigue contando la raza, la capacidad de exageración, el simplismo y en general la irracionalidad. Es una obra de gran actualidad y que debe ser una llamada a una meditación serena sobre el hombre de nuestro tiempo, es decir, sobre nosotros mismos aunque nos parezca mentira.— D. NATAL.

LEITENBERG, H., *Modificación y terapia de conducta*. T. II. Infancia y juventud. Aplicaciones generales. Morata, Madrid 1983, 17 x 24, 503 p.

Se trata de la segunda parte de la obra dirigida por Leitenberg y que ya presentamos en otra parte. En este tomo se contienen aplicaciones relativas a la modificación de conducta de niños psicóticos, retraso mental y delincuencia juvenil. Se tratan también las modificaciones posibles a través del trabajo en la escuela y los jardines de infancia, así como las conductas aberrantes del niño en la familia y su modificación. En otro apartado se trata la modificación de la conducta a través del hospital psiquiátrico y la salud mental comunitaria. Para terminar se plantean problemas éticos en relación a la intervención en las modificaciones de conducta y problemas afines. Un conjunto de tablas y terminologías respectivas hacen más útil el manejo de la obra. Un escrito que hoy día es imprescindible especialmente para aquellos que trabajan en estos problemas o quieren estar al corriente para afrontar las situaciones difíciles que ofrece la vida humana.— D. NATAL.

BENEDETTI, G., *Psicoterapia Clínica*, en *Biblioteca de Psicología* 121, Herder, Barcelona 1983, 14 x 21,6, 223 p.

Nos encontramos ante una obra ya clásica dentro de la Psicoterapia clínica. Prueba de ello y del valor que tiene la obra es que ha sido traducida con gran éxito al japonés, finés, noruego, etc. y ha sido reeditada en castellano. Es un libro interesante por la sencillez de su exposición, que lo hace asequible no sólo al psicoterapeuta, al psicólogo o al psiquiatra, sino también a todas aquellas personas que les interesa el tema. Presenta un estudio de los pacientes psicóticos o que bordean ese estado, y que ya utilizan el diálogo clínico, pero no pueden llegar al psicoanálisis. Es un trabajo de años realizado con esquizofrénicos.— JOSE LUIS ANTOLÍN.

RAMÍREZ, M.^a DEL SAGRARIO, *Dinámica de grupo y animación sociocultural*. Ed. Marsiega, Madrid 1983, 21 x 12, 144 p.

El término animación cada día va tomando más fuerza. Se va evolucionando en la terminología dependiendo de los diferentes signos de los tiempos, y al que antes se le llamaba jefe, pasó por responsable y ahora se prefiere animador. Pero también nos encontramos como un fenómeno paralelo la dificultad que supone el término en cuanto a explicación de su significado, puesto que si nos ponemos a preguntar a los mismos que acuden a cursillos de animadores de grupos no saben más que de una manera muy imprecisa lo que realmente quiere decir esto, puesto que entre otras cosas posee numerosas acepciones, para unos animador puede ser un jefe y para otros es una nueva realidad que ha surgido después de un proceso social importante de evolución, viene a ser pues una nueva forma de comportamiento y de relaciones de los componentes de un grupo. La introducción del libro nos sitúa muy claramente delante del tema y se nos desarrollan los diferentes procesos culturales y sociales de formación como son los de paso a una sociedad urbana... Después pasa a decirnos lo que es la Dinámica de grupos siguiendo a Rogers y a Lewin. Después tiene

un punto dedicado al estudio de los grupos y sus clases y termina con un comentario acerca del animador que me parece que es interesante para todos aquellos que están tratando con esta serie de grupos sociales. Los papeles y situaciones en el grupo son tratados con clara precisión, así como el grave problema de la comunicación y su impacto en el crecimiento de la persona.— JESÚS NAVARRETE.

MACLEOD, S., *Hunger, meine einzige Waffe*. Kösel, München 1983, 12 x 21, 250 p.

No hace tanto tiempo que estar gordo era una clara señal de distinción, aristocracia y riqueza. En la sociedad actual ocurre exactamente igual con el estar delgado. Esto hace que el problema de adelgazar, al menos en los países ricos, y también en los pobres, sea un problema político. En definitiva se trata de una batalla por la identidad y una lucha contra la estrechez de la sociedad actual. Con la huelga de hambre y el proceso de adelgazamiento se trata de llegar a una identidad propia que hace estos enunciados: Mi cuerpo y mi vida es mía, y puedo tener cierto control sobre ellos; yo desafío la normalidad social de la regularidad de la comida, y desafío la normalidad biológica de una rutina permanente de afirmaciones científicas sobre la normalidad de procesos corporales y alimenticios vigentes (p. 99). Todo este proceso se encuadra dentro de unas circunstancias sociales, familiares y educativas concretas que define todo el proceso de privación alimenticia como una batalla social de unas consecuencias extraordinarias. Un libro que hace pensar y comprender el porqué de muchas actitudes de las jóvenes actuales, sin olvidar la huelga de hambre como proceso político, o el ayuno cristiano y su mística.— D. NATAL.

SAUERMAN, P., *Psicología del mercado. Introducción a la práctica de la psicología económica*. Herder, Barcelona 1983, 14 x 21, 232 p.

Enmarcado dentro de la psicología aplicada, este libro aprovecha los conocimientos de la psicología industrial haciéndolos asequibles, aun sin conocimientos especializados. Plantea algunos de los problemas típicos de la realidad psicológica del mercado no sólo a nivel teórico sino que también con numerosos ejemplos concretos, unidos a la extensa bibliografía aportada por el autor, puede ser el punto de arranque para un estudio más detallado, o simplemente, para adquirir unos conocimientos básicos sobre la psicología del mercado.— M. M. BERJÓN.

COLECCIÓN «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *Los Apócrifos del Sacromonte*. Valladolid 1979.
- ALONSO, C., *Una gloria del Levante español*. Sor Juana Guillén 1971.
- ALONSO, C., *Misioneros Agustinos en Georgia*. Valladolid 1978.
- ALONSO, C., *Buenaventura d'Avalos*. Roma 1980.
- ALONSO, C., *Ángel María Cittadino, OP*. Roma 1970.
- APARICIO T., *Gregorio Suárez*. La esperanza abierta. Valladolid 1975.
- APARICIO, T., *Sebastián Gili Vives*. Valladolid 1976.
- APARICIO, T., *El «Boom» americano*. Valladolid 1980.
- APARICIO, T., *Trece premios Nobel de Literatura*. Valladolid 1982.
- APARICIO, T., *Una mujer mallorquina ejemplar*. Catalina Maura. Valladolid 1983.
- APARICIO, T., *Veinte novelistas españoles contemporáneos*. Valladolid 1979.
- APARICIO, T., *La Orden de San Agustín en la India*. Valladolid 1977.
- CAMPELO, M. M., *Conocer y pensar*. Valladolid 1981.
- CAMPELO, M. M., *Agustín de Tagaste*. Valladolid 1983.
- CAMPO, F., *Filosofía del Derecho en S. Agustín*. Valladolid 1966.
- CAMPO, F., *Los agustinos y las lenguas indígenas en Venezuela*. Caracas 1979.
- CAMPO, F., *Los agustinos en la Evangelización de Venezuela*. Caracas 1979.
- CASADO, F., *La teoría de la memoria Dei en la tradición escolástica agustiniana*. Valladolid 1967.
- CILLERUELO, L., *El caballero de la estrella*. Valladolid 1981.
- CILLERUELO, L., *El monacato de S. Agustín* 2.^a ed. Valladolid 1966.
- DE LUIS VIZCAÍNO, P., *Los hechos de Jesús en la predicación de San Agustín*. Zamora 1983.
- DE LUIS VIZCAÍNO, P., *Caer hacia lo alto. Agustín de Tagaste y su Orden*. Madrid 1981.

(Sigue en la segunda contraportada)

- DE LUIS VIZCAÍNO, P., y Otros, *Sermones de San Agustín*. 6 vols. BAC. Madrid 1984.
- DOMÍNGUEZ, B., *El ministerio y su repercusión en la unidad*. Zamora 1984.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión en las conciones de Santo Tomás de Villanueva*. Valladolid 1976.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas*. Valladolid 1972.
- MARTÍN, I., *Pensamientos*. Valladolid 1984.
- RUBIO, P., *Recordar. La respuesta agustiniana*. Valladolid 1980.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
- RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Provincia agustiniana del Ssmo. Nombre de Jesús de Filipinas*. vols. I, II, III, IV, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI.
- RODRÍGUEZ, I., *Updated checklist of Filipiniana at Valladolid*. Manila 1976.
- RODRÍGUEZ, I., *The augustinian Monastery of Intramuros*. Manila 1976.