

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XIX



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
1984

SUMARIO

ARTÍCULOS

- J. LUZARRAGA, *La integración vocacional a la luz de la Sda. Escritura* 135
Z. HERRERO, *La Laborem Exercens: Encíclica del diálogo y de la esperanza renovadores* 157
D. NATAL, *La libertad en Paul Ricoeur, II* 191
E. ALONSO, *¿Hay una antropología en el documento de Puebla? Mediaciones filosóficas subyacentes* 235

TEXTOS Y GLOSAS

- J. CANAL, *El texto filosófico y su interpretación* 277
F. CASADO, *El libro de McFadden «Christianity confronts communism* 291

- LIBROS 301

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XIX



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
1984

SUMARIO

| ARTÍCULOS | Págs. |
|--|-------|
| J. LUZARRAGA, <i>La integración vocacional a la luz de la Sda. Escritura</i> | 135 |
| Z. HERRERO, <i>La Laborem Exercens: Encíclica del diálogo y de la esperanza renovadores</i> | 157 |
| D. NATAL, <i>La libertad en Paul Ricoeur, II</i> | 191 |
| E. ALONSO, <i>¿Hay una antropología en el documento de Puebla? Mediaciones filosóficas subyacentes</i> | 235 |
| TEXTOS Y GLOSAS | |
| J. CANAL, <i>El texto filosófico y su interpretación</i> | 277 |
| F. CASADO, <i>El libro de McFadden «Christianity confronts communism</i> | 291 |
| LIBROS | 301 |

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 Agustiniano

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 integración vocacional a la luz de la Sagrada Escritura

La vida consagrada conduce a una integración, a un estado de consolación perenne, en el que la persona se siente realizada en el sentido de su vida y va alcanzando la meta de su entrega, su propia salvación (cf. 1 Pd 1,9) y su autotranscendencia en Dios. La *fente* de esta consolación reside en la misma realidad de la llamada y, como no existe momento en el que el hombre no se sienta llamado por Dios (cf. 1 Ts 2,12; 5,24), en ninguna situación puede sentirse excluido de la posibilidad de gozar del consuelo de Dios (2 Cor 1,3ss); por otra parte, como la llamada es fruto del amor de Dios, así lo es también su consuelo (2 Tes 2,17), que está implícitamente conectado con la fidelidad de Dios y de su llamada (1 Tes 5,24; 1 Cor 1,9 cp. Rm 11,25), una llamada a la Compañía de su Hijo Jesús (1 Cor 1,9), de forma que la misma llamada es la que dinamiza la fidelidad del hombre y le capacita para responder hasta el final (2 Ts 1,11) y poder de este modo gozar de la felicidad de los llamados a la Cena del Cordero (Ap 19,9) y de la dicha de los invitados a participar en su alegría, porque han respondido auténticamente a las condiciones de su llamada (Mt 22,12). Se trata, pues, de un consuelo primariamente dinamizado por la llamada de Dios y por su elección al ministerio (1 Ts 2,3).

Aquí radica también otra fuente de la integración personal en la vida vocacional, que es la misma misión y su ejercicio, ya que junto con la misión va siempre la promesa de la asistencia divina, que es fuente de consuelo para el llamado. Ya en el caso de Abraham, el gozo de la vocación (Gn 12, 1-3.7) corresponde también la bendición del Señor por la obediencia a ella (Dt 10,7 Sl 37,26), como aparece también en otras grandes figuras vocacionales del A.T.: Moisés (Ex 3,4; 4,15), Josué (Jos 1,5s. Dt 31,23), Gedeón (Jc 6,16), Saúl (1 Sm 9,21; 10,7), David (1 Sm 16,18; 17,37; 18,12.14,28;20,13; 2 Sm 5,10; 7,9) y Jeremías (Jr 1,8.19). También María (Lc 1,28) y Jesús de Nazaret sobre

todo aparece en el N.T. bajo la continua asistencia de su Padre en la misión (Jn 8,29) y él mismo promete la suya a todos sus enviados (Mt 28,20b).

Junto a la promesa de asistencia, va con frecuencia una señal que confirma la presencia de Dios al lado de sus enviados y que es también prenda de consuelo, como en el caso de Gedeón (Jc 6,17) y de Natanael (Jn 1,48) y también en el de Elías, quien se siente fortalecido por el alimento de Dios (1 Ry 19,5-8), y en el de Jesús, a quien un ángel conforta en sus momentos difíciles (Lc 22,43 cp. Mc 1,13b cp. et. Mt 26,53). En el caso de Moisés la señal viene a desvanecer una debilidad en la fe y en la confianza (Ex 4,6-9), que luego le permitirá presentarse también como profeta del Señor ante su pueblo (Ex 4,17) con un nuevo ímpetu, como le acontece también a Ezequiel, quien, si se siente lleno de amargura por las notas de su misión, experimenta sin embargo un gran ardor en fuerza de la presencia del Espíritu, que acompaña (Ez 3,14). Por eso a la desilusión inicial de Jeremías el Señor le insiste en la necesidad de una fe inquebrantable en su presencia, garantía de su misión y de su consuelo aun en la pura fe; por eso a la presencia de Dios en el hombre, éste ha de colaborar con una postura animosa y a ella se le exhorta al profeta (Jr 1,9), para poder gozar, incluso a nivel psíquico, del consuelo de Dios.

Una nueva fuente del consuelo vocacional está en la fidelidad del hombre a la llamada y a la misión. A Josué con la misma fuerza se le pide el ser valiente como luchador (Jos 1,6) que el serlo como cumplidor de la voluntad de Dios (Jos 1,7), que es lo que ha de dirigir toda su vida y darle su último sentido (Jos 1,8). Para Jesús de Nazaret son felices aquellos para quienes la pobreza y la persecución no ha sido una barrera en su seguimiento, en su aproximación al Reino (Mt 5,3.11s.; Lc 6.20-23) y en su respuesta activa a la Palabra de Dios (Lc 11,28), y el mismo Jesús vive en la expectativa ansiosa de su Hora (Jn 2,4; 7,8.30; 8,20 cp 12,23; 13,1), de su Bautismo en sangre (Lc 12,50), donde recibe plenamente el amor y el consuelo de su Padre, porque pone su vida para recobrarla de nuevo (Jn 10,17s.), y esta misión del Padre ha sido para él alimento de su vida (Jn 12,50). Es, pues, en la escucha de la voz del Esposo (Jn 3,29), en la fidelidad a la Palabra de Jesús (Jn 13,17), en el amor y en la fe (Jn 20,29), donde se experimenta la verdadera alegría.

La esencia de este consuelo reside, pues, en la asistencia interior de Dios a su llamado, al que fortifica en sus palabras y en sus obras y le va dinamizando en toda su actividad ministerial (2 Ts 2,17), engendrando en él un modo de ser espiritual, efecto de la actuación del Espíritu, y que se concreta en «amor, alegría, paz, generosidad, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, auto-dominio» (Gl 5,22s), contra lo que ninguna ley externa vale, ya que es fruto de una experiencia interior y de un dinamismo vital. No es, pues, tanto efecto de una actuación humana, cuanto de la obra de Dios en el hombre, que así lleva

una vida según Dios (Rm 4,2). Por eso la Escritura canta la felicidad del hombre a quien Dios concede su santidad (Sl 1,1ss.), que no se logra por meros esfuerzos humanos, sino que es obra de Dios en cuanto causa la entrega del hombre, la fe, con la presentación de Sí mismo en la Revelación (Gl 4,6.20). Este consuelo no reside tampoco en la realización de un ideal personal, ni en la aprobación del entorno, aunque éste se haya interiorizado, pues no depende tampoco de la propia conciencia (1 Cor 4,4), ya que, aunque ella no condene, la justificación y la verdadera santidad proviene sólo de Dios. Se trata de una participación en el Evangelio, por la que el hombre se va haciendo cada vez más evangélico (1 Cor 9,23), y por un avanzar en el amor cristiano la persona llega a gozar plenamente de la comprensión del Misterio de Dios, que es Cristo (Cl 2,2). Por eso la falta de éxito ministerial en la predicación del Evangelio es lo que puede tener en ocasiones sentido de desolación, aunque ésta puede ser causada también por Dios según sus planes (2 Cor 12,21).

* * *

Existen una serie de *causas* o situaciones concretas por las que puede llegar al hombre el consuelo de Dios en medio de su ministerio y en su vida consagrada. La Biblia presenta una amplia serie de ellas. En primer lugar, la Sda. Escritura, que ya desde el A.T. era un instrumento del consuelo de Dios y lo sigue siendo en cuanto abre a una esperanza continua y a la realización de una ilusión humana (Rm 15,4). Con ella, también la revelación de las gracias que Dios hace al hombre por su Espíritu y la comprensión de ellas dinamiza en la persona un gozo espiritual (1 Cor 2,12). Y esto lo experimenta el hombre en su oración, en su contacto con Dios, que así es fuente de consuelo (Rm 4,6) perenne (1 Ts 5,16s.), como se expresa sobre todo en el gozo de la adoración, en la confianza de la petición y en la alegría de la acción de gracias. Junto a ella, la fe personal, que se apoya en Dios y que da fuerzas (Rm 4,20) y valentía (Rm 9,23) y que se manifiesta también como fidelidad, fruto de la misma fidelidad de Dios en su llamada, que es lo que posibilita la respuesta fiel del hombre (Gl 6,16); por eso la permanencia en la fe es la que conduce a la experiencia del gozo verdadero (2 Cor 1,24) y es así también como el testimonio de la propia conciencia en la fidelidad vivida es ocasión de consuelo auténticamente cristiano (2 Cor 1,12 cp 2,15.17; 4,2s.; 5,11; Gal 6,4). De este modo también el amor consuela, en cuanto en él se revela la vida de Dios Padre y de Jesús por la comunicación de su Espíritu (Jn 14,18-24), y fortifica para la santidad (1 Ts 3,11), como verdadero amor de Dios que es (1 Cor 2,9), y concede experiencia de su vida y de su gozo en cuanto participación del mismo amor de Cristo, que además conduce a consolar a los demás a través de la caridad (Fm 20). La esperanza es también causa de consuelo, con la perspectiva sobre todo de encon-

trarse en el más allá con los seres queridos y especialmente con el mismo Cristo (1 Ts 4,18).

Junto a esta vivencia de consagración, también la vivencia del apostolado dinamiza el consuelo en quien trabaja en el ministerio. Ya desde Moisés el éxito de su ilusión monoteísta a partir de la epifanía del Dios de los padres, que le seguirá asistiendo (Ex 3,12), es lo que constituye un elemento de consuelo, que lo vive también Jesús de Nazaret, al contemplar el derrocamiento del mal por medio de su obra (Lc 10,18) y la revelación de Dios en su ministerio a los pequeños (Lc 10,21s.). Después de él, el Paráclito, enviado por Jesús para hacerle presente y continuar su obra, será el causante principal del éxito apostólico (Jn 14,11-17 cp. He 1,8), donde manifestará la fuerza de Dios (1 Cor 1,24); 2 Cor 4,7 cp. 2,9; 13,4) y el gozo espiritual, propio de la consagración (Rm 14,17). Esta experiencia de consagración y de santidad en la Iglesia es fuente de gozo para el apóstol (1 Ts 3,8 cp. 1 Cor 15,31), que se goza en la fe de la Iglesia (1 Ts 3,2.7), porque ve que la Iglesia es fiel a Dios (Rm 16,19) en virtud de su trabajo apostólico (Fp 1,25). De este modo también la amistad intraeclesial, que se realiza en la común fe y en el mutuo amor, y las noticias, que de esta vivencia de fe y de amor se reciben, causan el gozo apostólico (2 Cor 7,7) y además todo el progreso de la vivencia eclesial, aunque en ocasiones haya tenido que comportar una situación dura en el ministerio (2 Cor 7,9). Esta alegría está, pues, esencialmente determinada por la referencia de la Iglesia a Dios, bien supremo por el que el apóstol trabaja (2 Cor 7,13), pero no prescinde de la alegría personal de que es este apóstol concreto el instrumento usado por Dios en su obra (Cl 2,5). Y entonces también la Iglesia se alegra de ver que hay personas concretas que se encuentran trabajando por su progreso espiritual (Cl 2,1s.).

Una causa especial y trascendente de este consuelo en la vida consagrada y ministerial es la escatología, la situación anhelada y beatificante de la unión definitiva entre Dios y el hombre, que se espera con una esperanza que no engaña, porque el amor de Dios se posee ya como prenda de esa realidad definitiva y futura (Rm 5,5). La seguridad de la esperanza es una fuente perenne de consuelo para el enviado de Dios, que se funda en la misma realidad cierta de Dios y de su triunfo (cf. Jn 16,33; 1 Pd 1,5 cp 2 Pd 3,9). Ya desde Moisés, que prefirió las contumelias del Mesías en virtud de su triunfo a los favores presentes en Egipto (Hb 11,26) y, pasando por todos los profetas, que se sentían animados por la esperanza (cf. Hb 11,39); 2 Pd 1,19), todo el A.T. refleja este consuelo de la esperanza, iniciado ya con Abraham en la promesa de bendición (cf. Gn 12,1-4 Hb 11,1s. 8s.).

La Iglesia cristiana se siente también consolada por la realidad perenne que supone Jesús para ella y que constituye una presencia del consuelo de Dios y al

mismo tiempo una prenda y garantía de esa realidad beatificante de Dios, que cada vez se le hace más próxima. La Iglesia es consciente de que Jesús es Uno con Dios y que nadie puede arrebatarla a ella de las manos de su Señor (Jn 10,28ss. cp. Rm 8,38s.) y sabe además que Jesús ha orado por ella y ha pedido con su oración eficaz que los suyos estén siempre con él y puedan contemplar su gloria y participar de ella (Jn 17,24; 1 Jn 3,2). Por otra parte, el mismo Jesús ha prometido el ciento por uno aquí, aunque sea con persecuciones, y después la vida eterna (Mt 19,28 Mc 10,29s Lc 22,28.30b) a quienes lo dejan todo por él y por el Evangelio (Mc 10,29 Lc 17,23); y él mismo en los momentos de su dolor se sintió confortado por la esperanza de lo que se le prometía (Hb 12,2); por eso exhorta a su rebaño a no temer, aunque sea pequeño, pues el Padre se ha complacido en esta realidad y por ello quiere otorgarle su Reino (Lc 12,32 cp. Mt 11,25ss) y desea honrar así a todos los que siguen a Jesús y se encuentran donde él está, primero en tierra y luego en gloria (Jn 12,24ss, cp. 1 Cor 15,46); por eso les exhorta también el Señor a sus apóstoles a gozarse de que sus nombres estén inscritos en el cielo y éste ha de ser su gozo fundamental más que el sensible de alegrarse de unos éxitos concretos en el ministerio (Lc 10,17-20), pues todo lo de este mundo pasa (1 Cor 7,31) y sus alegrías también (1 Jn 2,17s St 4,14;5,2s.), aunque sean espirituales (cf. Cl 2,20ss.).

La nota escatológica del consuelo está basada fundamentalmente en la misma nota escatológica de la llamada, que en definitiva es una llamada al Reino eterno de Dios; y el poder heredarlo es ya una fuente de gozo (1 Tm 6,12). Es así como Jesús consolaba también a sus apóstoles en el momento de su despedida visible, augurándoles un reencuentro más definitivo con él en la situación en la que él entraba y con la que así les preparaba un lugar para esa reunión definitiva (Jn 14,1ss.), exhortándoles a su vez a mantener con él la misma fe y confianza que tenían para con Dios y que sería fuente de gozo y un medio para ahuyentar todo temor (Jn 14,1.27). A partir de estas enseñanzas de Jesús, Pablo también consuela a los cristianos, proponiéndoles la situación final como fuente de energía en la vida con la esperanza de encontrarse para siempre con Jesús y con sus seres queridos (1 Tes 4,18); y por ello han de trabajar fielmente en su cometido cristiano, sabiendo que su esfuerzo no es inútil en el Señor (1 Cor 15,58). Esto se aplica especialmente al trabajo apostólico (1 Cor 15,10; 2 Tm 1,12; 2,1-13; 4,6ss.) y a todo el esfuerzo ministerial y martirial, plasmado gráficamente y dramáticamente en los últimos momentos del primer mártir, Esteban, que muere como Jesús, perdonando, y que se siente confortado con la contemplación del triunfo de Jesús a la derecha de Dios (He 7,56). Por eso a este consuelo, fundado en la esperanza cierta de la felicidad eterna, Pablo lo denomina un «consuelo eterno» (2 Ts 2,16), que ha de dinamizar siempre las actuaciones vocacionales y que es mutuo, pues reside tanto en el

apóstol como en la Iglesia, y cuya manifestación definitiva se espera para el último día (2 Cor 1,14), aunque ha comenzado ya aquí y ahora, gracias a la participación humana en la misma gloria de Dios, en su mismo ser y en su que-hacer (Rm 5,2). Es entonces, en el último día, cuando con la resurrección (cf. Jn 5,25-29 cp. 6,40-44) Jesús probará la obra del apóstol (1 Cor 3,5-13) y la aprobará definitivamente, causándole la alegría definitiva (1 Ts 2,19s. Fp 2,16 Ef 6,8). Por eso esta contemplación del futuro dinamiza al apóstol (2 Cor 5,1s. 9), porque es la contemplación de un premio, que ciertamente le espera (1 Tm 6,14; 2 Tm 4,8).

* * *

Este consuelo tiene un par de *propiedades*, que le caracterizan como elemento estructurante en la vocación y en la misión. La primera de todas es que se trata de un consuelo *interpersonal*, fundado en la relación personal, que media entre Dios y el hombre a partir de la misma constitución de la llamada vocacional. No es la institución o las obras de la persona lo que fundamentalmente le consuela, sino la persona de Dios.

Esta nota de interpersonalidad es la que aparece ya en todas las teofanías vocacionales del A.T. y en su aspecto confortante: es el Dios que llama quien asiste y fortifica para la misión. Por eso cuando Elías huye de la vida, huye hacia Dios, deseando morir; entonces se encuentra con unas ayudas, que le fortifican para llegar hasta el final de sus deseos, pero no para replegarse, sino para seguir en la misión (1 Ry 19,9-18). Es éste también el sentido del consuelo que Dios imparte con la llamada vocacional a Abraham (Gn 12,1ss.; 15,1-20; 22,15-18), a Moisés (Ex 3,16ss.; 33,5-9), a Baruc (Jr 45,1-5) y a Jonás, a quien consuela especialmente con su revelación y con el realismo que la verdad de Dios le aporta (Jon 4,1-11). Igualmente los apóstoles, como la Magdalena, a partir del consuelo que les imparte la resurrección de Jesús, han de verse fortificados para el testimonio (Jn 15,26s; 16,20; 20,18).

En el Evangelio es la confianza en la persona de Jesús la que ha de ahuyentar el miedo y fortificar para el ministerio (Jn 16,33); una confianza que equivale a la que se ha de poner en el mismo Dios (Jn 14,1ss). Esta presencia consoladora de Jesús, que da éxito a los trabajos apostólicos (Jn 21, 4-8), es la que aparece plasmada en las escenas evangélicas de la tempestad sosegada (Jn 6,16ss. pp.). También la persona del Paráclito, presencia continua de la asistencia de Jesús, tiene esta función de Consolador junto a los discípulos y apóstoles del Señor: es él quien hace presente a Jesús (Jn 14,16ss; 20,23 cp 1 Jn 5,6) y quien habla en la paráclisis apostólica (Jn 15,26s. cp. 1 Tes 3,2 Rm 12,8 Hb 12,22 He 13,15 cp. et Ap 2,7.11.17.26-29; 3,5s. 12s.21s.7, a la vez que asiste a los discípulos en toda las polémicas por el Evangelio (Mt 10,20 He 6,10).

En esta vivencia espiritual del dinamismo de Jesús en los suyos es donde se experimenta realmente su consuelo en forma de amor (Jn 17,26; 15,9s cp 5,42; 10,18; 14,21ss.) y en forma de un aumento de conocimiento a partir de la revelación (Jn 16,23b) como un efecto de la escucha de la oración realizada en el Nombre de Jesús, que florece bajo el dinamismo personal y espiritual de Jesús en los suyos (Jn 15,16; 16,26). Esta relación interpersonal del consuelo es la que lleva al apóstol a gloriarse sólo en el Señor (Gl 6,14 Rm 5,11; 15,17 Fp 2,16; 3,3 cp. 1 Cor 1,21; 3,K21; 2 Cor 10,17), pues este consuelo él lo ve como un don del Espíritu del Señor Resucitado (1 Cor 4,7) y como propio de Dios, que desde el A.T. aparece consolando no sólo a su Pueblo, como lo hace patente el Libro de la Consolación de Israel (Is 40-55), sino también a los individuos, como lo indican muchos de los Salmos, ya que sólo Yahweh puede fortificar auténticamente y sólo de él puede provenir el verdadero consuelo (Is 57,18), y sin él todos los otros consuelos son vanos (Is 28,29 cp Zc 10,2 Jb 21,34).

Pablo insiste también claramente en esta interpersonalidad del consuelo, manteniendo diferenciadas las funciones de las diversas personas divinas. Para él, es Dios Padre quien fortifica interiormente y quien concede el consuelo del corazón, como una respuesta a la postura oracional del hombre (2 Ts 2,17; 3,1.3), y por eso Pablo le denomina «el Padre del consuelo y de la misericordia», porque es él quien lo causa (2 Cor 1,3). Dios Padre es el primer consolador (2 Cor 7,4.6) y es quien presta su energía a todo según el don de su gracia y de su voluntad (Ef 1,11), concediendo las disposiciones de fuerza, amor, sobriedad y prudencia (2 Tm 1,7) y estando siempre junto al llamado, para fortificarle en su entrega y en su misión (2 Tm 4,7). Un modo delicado del consuelo de Dios se realiza utilizando también según su providencia elementos que caen fuera del control ejercido por el hombre, como lo es para Pablo en un momento determinado de su vida la llegada de Tito (2 Cor 7,6). Pero es sobre todo en Cristo desde donde Dios Padre concede su consuelo, al posibilitar al hombre la experiencia de su dinamismo (2 Tm 2,1) por la presencia que el Señor ejerce en su Iglesia, comunicándola su vida y su fuerza (2 Cor 13,5); el recuerdo del Señor y la referencia a él producen en el apóstol el verdadero consuelo (Fp 4,10), quien reconoce además esta presencia consoladora del Señor en todos los detalles de amor, que va recibiendo en su ministerio apostólico (Fm 20). Para Pablo además, el consuelo de Cristo está fundamentalmente dinamizado por la unión con su Espíritu (cf. 1 Cor 6,17), que concede al hombre el mismo modo de ser de Cristo (Fp 2,1.5), su mentalidad (1 Cor 2,14ss), y con ella la experiencia del verdadero amor, alegría, paz etc., es decir, de todos sus dones (Gl 5,22) y concediéndole sobre todo de modo global toda la audacia necesaria para la vida cristiana, junto con la esperanza en la resurrección

(cf. 1 Ts 1,10; 4,17b-18; 1 Cor 15,31s. 58; Rm 8,11.22-25 Fp 3,14; 2 Tm 2,11); y esto de modo continuo (2 Cor 5,6), posibilitando en el llamado el fervor de la vocación (Rm 12,11) en la referencia a Dios (Rm 15,13) y haciéndole partícipe de la fuerza de Cristo (Rm 15,17s.), ya que él es la fuente de la santidad y juntamente el dinamizador del gozo y de la paz, que acompañan siempre a la verdadera santidad (Rm 14,17).

La referencia a Dios, propia de la vida consagrada, y la sabiduría, que en ella se adquiere, es un matiz especial del consuelo, que brota en esta relación interpersonal entre Dios y el hombre, y del efecto, que la acción de Dios produce en el hombre (1 Cor 1,30), es decir, de una acción, que, partiendo de Dios, mueve al hombre a consagrarse a él desde lo más íntimo de su personalidad humana, desde su propia conciencia, desde el centro de su identidad, donde experimenta el consuelo de Dios, al sentirse integrado en lo más íntimo de su ser desde el mismo Dios (2 Cor 1,12). Y como todo esto es un don, que desde Dios conduce a Dios, el consuelo del Señor hace florecer en el hombre el cántico del agradecimiento, con el que se expresa la fuerza del consuelo de Dios en el hombre. Es así como brotan los cantos de agradecimiento en el A.T., especialmente en figuras vocacionales como Jacob (Gn 49,1-28), Moisés (Ex 15,1-21 Nm 21,17s. Dt 32,1-44; 33,1-29), Débora (Jc 5,1-31), Ana (1 Sm 2,1-10), David (2 Sm 22,1-23,7), Salomón (1 Ry 8,22-40p), Isaías (Is 12,1-6), Judit (Jdt 16,1-17), Daniel (Dn 2,20-23; cp. 3,24-90), Habakuk (Hab 3,1-18), Tobías (Tb 12,21-14,1); y también en el N.T. con María (Lc 1,46-57), Zacarías (Lc 1,67-79) y Simeón (Lc 2,29-32). Jesús por su parte salta de gozo ante la acción de Dios en su misión (Lc 10,21ss.) y se alegra de verse escuchado siempre por su padre Dios (Jn 11,41s.). Pablo también da gracias, no sólo porque él se ha sentido liberado de un peligro (cf. v. gr. He 27,35), sino gozándose de que el canto de agradecimiento se realice en la presencia de Dios, al estar producido por la fe, que proviene de él (1 Ts 3,9), y por eso reconoce que este agradecimiento gozoso es a su vez un nuevo aliciente en el trabajo apostólico y así siempre el aumento del agradecimiento para gloria de Dios hace que el apóstol no desfallezca (2 Cor 4,16s.).

La segunda característica del consuelo de Dios en el llamado es que este mismo consuelo *dinamiza la acción de consolar*, propia de la misión apostólica. Esto había ya acontecido en los antiguos profetas. Son ellos los primeros consolados por Dios y ellos a su vez transmiten el consuelo divino a su Pueblo. El Siervo de Yahweh cada mañana se pone a la escucha de la Palabra del Señor, para poder decir al cansado una palabra de consuelo (Is 50,4); y por eso los oráculos de la consolación se entienden como un resultado de la oración (cf V. gr. Is 26,7-27,13). El haber sentido una llamada de Dios para la salvación es lo que le hace al Déutero-Isaías invita a la alegría con sus cantos; y a partir de es-

ta dinámica la misma Sión se siente también mensajera del consuelo (Is 40,9; 52,,8), que ha de invadir no sólo a quienes se encuentran cerca de Jerusalén (Is 41,16; 51,11; 52,9; 54,1; 55,1), sino además a todos los convocados (Is 42,11) hasta el confín de la tierra (Is 42,10) e incluso a todo el universo, que ha de participar de esta alegría religiosa (Is 42,10s; 43,20; 44,23; 49,13; 55,12); de este modo todo el mensaje profético está transido de alegría, como mensaje que se basa en la certeza de la salvación; así lo indica la forma verbal hebrea del perfecto, usada en estos oráculos. El consuelo de Dios, que se transmite por su palabra y su Ley (cf. Sl 119,1s.16.24.32.50.54), por la Escritura (1 Mc 12,9; 2 Mc 15,9 cp Rm 15,4), por sus mensajeros, como los ángeles (Lc 2,10; 22,43 cp Jn 12,29), Daniel (Dn 13,60) o Habakuk (Dn 14,33-39), se transmite sobre todo por el conjunto de los profetas, quines no tanto amenazan cuanto consuelan y, para poder transmitir el consuelo de Dios, es también para lo que llaman a la conversión con sus invectivas; por eso su recuerdo ha quedado fundamentalmente vinculado a su ministerio de consolación (Sl 48,24; 49,10). Este consuelo es el que en el umbral del N.T. esperaba Simeón y con él consuela también a todos los que le rodean (Lc 2,25). Jesús por su parte no sólo actualiza la función consoladora del Mensajero de Yahweh (Is 61,2, cf. Lc 4,17-22), sino que es la misma presencia personal del Consuelo de Dios para su Pueblo (Lc 2,25.58) y así lo ofrece con la remisión de los pecados (Mt 9,2 cp. 2,21; 26,28), a la vez que lo proclama perfecto para quienes entran en su radical seguimiento (Mt 5,1ss. cp. Lc 6,20ss), pues él proporciona el verdadero descanso a los fatigados (Mt 11,28) e invita a sus mismos discípulos al descanso (Mt 6,31), mientras a Pedro le anima a no desfallecer nunca por falta de confianza (Mt 14,31).

Los pastores de la Iglesia continúan esta función consoladora en medio de ella (He 15,31) como parte de su ministerio profético (1 Ts 2,11s.; 1 Cor 14,3). El fin de esta actividad tiende a poder transmitir a todos el consuelo, con el que el mismo apóstol se siente consolado por Dios (2 Cor 1,4), y es para esto para lo que el Señor le consuela a él en medio de todos sus trabajos y padecimientos apostólicos (1 Cor 1,6). El trabajo apostólico tiende, pues, a producir en la Iglesia un consuelo, que es presencia de amor a partir de la comprensión del Misterio de Dios en Cristo (Cl 2,2s); con este ministerio apostólico de caridad evangélica, que transmite el mensaje de Dios, la Iglesia se siente divinamente consolada, como el mismo apóstol, y participa así de su consuelo y, a través de él, del consuelo de Dios. Porque es la predicación la que anuncia el consuelo de los Bienes mesiánicos (Rm 10,15); y la instrucción y la exhortación, con las que se goza la Iglesia, son el fruto de la actividad profética en medio de ella (1 Cor 14,29s); es así como la profecía consuela a la Iglesia (1 Cor 14,1.3ss.12). Por eso las palabras de la predicación son las que dan la

salud plena (2 Tm 1,13), que está producida por la enseñanza verdadera (2 Tm 4,3); y por eso también la Iglesia se alegra tanto del trabajo apostólico (Cl 2,1s.). La presencia del apóstol en ella le es además causa de inmensa alegría, en cuanto que le coloca en referencia total a Cristo (Fp 1,26).

Esto es lo que constituye la paráclisis o consolación apostólica, con la que Dios se encuentra exhortando en el mismo apóstol (2 Ts 5,10 cp. 1 Ts 2,3; 2 Cor 6,1) y que se realiza con la Buena Noticia de la Salvación, comenzando ya con Juan el Bautista (Lc 3,10-14.18 He 2,20), pues ella aporta el consuelo del Espíritu Santo (He 9,31), que es lo que imparte el apóstol con su predicación (He 13,13 cp. Hb 13,22; 1 Pd 5,12 Jds 3). Esta función apostólica se ejerce «en Cristo» (Fp 2,1; 1 Ts 4,1), «en su Nombre» (1 Cor 1,10), «en el amor del Espíritu» (Rm 15,30 cp. 2 Cor 10,1), «en la misericordia de Dios» (Rm 12,1) y, por lo tanto, es distinta de cualquier exhortación meramente ética. Pablo anima también a sus colaboradores a seguir ejerciendo esta función (1 Tm 5,11; 6,2 Tt 2,6.15; 2 Tm 4,2 cp. Heb 3,13; 10,25); y ellos lo hacen (1 Ts 3,2 cp. He 11,23; 14,22; 16,40; 20,25), como el mismo Pablo lo ha realizado, al modo de una madre que consuela a sus hijos (1 Ts 2,12). En todo esto se trata, pues, de una auténtico carisma espiritual (Rm 12,8), don del Espíritu (He 11,24; 13,31 cp. 18 Rm 15,19), con unas notas de tipo profético (1 Cor 14,3.31), y esta situación de consolación expresa además toda la integración del consagrado y su sentido en la vida.

* * *

Son varias las *manifestaciones*, en las que esta integración personal se expresa; ellas afloran en las diversas esferas que configuran todas las zonas de la personalidad. Así, por ejemplo, en la zona concupiscible aparecen la alegría y el gozo, la paz y la confianza; en la zona irascible se desarrolla la fuerza, sobre todo para momentos de dificultad, y emerge también la vivencia de libertad; por fin, la zona pasible experimenta su integración como gloria y salvación.

La *alegría* y el gozo son la señal externa de que la vida ha triunfado en la persona, pues el verdadero dinamismo de la vida plena de Dios en el hombre se da siempre con una profunda alegría (Cl 1,11). En el A.T. existen ya muchas referencias a la alegría, como experiencia concomitante a la posesión de diversos bienes, pero para la teología bíblica toda alegría, que no esté basada en Dios, es efímera, pues la verdadera alegría depende sólo de Dios (Jr 7,34), fuente de la vida; y por eso él priva de sus dones —y consiguientemente de la alegría que los acompaña— a quienes no le han servido con fidelidad, como símbolo de la pérdida de la cercanía de Dios (Dt 28,22-24). La alegría continua en Yahweh es ya proverbial en el A.T. y se manifiesta en las fiestas y en el culto (Dt 12,7.18,30s Sl 81,2s. Esd 6,22 Neh 12,27 etc.) y en la misma creación

(Gn 25,8 Sl 37,11; 113,9 etc.); su fundamento estriba en la elección del Pueblo (Sl 149,2ss; 95,5-11), en la historia salvífica y sus gestas divinas (Sl 74,13-38), en la fidelidad de Dios a su alianza (Sl 31,8s.; 145,7s.) y en los bienes mesiánicos (Is 49,1ss.), concretados en ocasiones en figuras típicas como la del rey venidero (Zc 9,9); pero siempre esta alegría tiene un objeto personal, que es el mismo Dios (Is 44,23) y sus atributos, en definitiva su amor fiel (Is 44,23). Por su parte, Dios concede esta su alegría, al otorgar sus bienes y, sobre todo, el más excelente de todos, la Sabiduría (Sl 9,16 Sl 4,12), el conocimiento de su voluntad y la ley (Sl 1,3; 19,9; 119,162), su Palabra (Jr 15,16), que hace que el hombre de Dios se goce sólo en él con una alegría fortificante (Neh 8,10 Est 14,18), aunque falten todos los otros bienes (Hab 3,16-19).

La existencia de Jesús de Nazaret está también transida de esta nota de alegría, comenzando ya desde el mismo nacimiento de su Precursor (Lc 1,14) y prolongada en el cántico de su madre (Lc 1,47) y en el anuncio de su nacimiento (Lc 2,10), que se manifestará luego definitivamente en la escucha de su voz (Jn 3,29) y de su palabra (Jn 15,11 cp. 16,20-23), ya que el mismo Jesús ha sido ungido con óleo de alegría hasta el final de su carrera, incluso hasta la Cruz (Heb 1,9 cp. 12,2), y por eso todo su ministerio expresa la alegría que siente en su realización, al revelarse Dios a los pequeños (Lc 10,21) y al operar la remisión de los pecados (Lc 15,5.7.10). Él quiere que esta alegría la sientan quienes comparten sus mismos valores (Lc 15,32) y promete la alegría a los suyos, aunque se encuentren en persecución (Mt 5,12pp), sobre todo a partir del encuentro posresurreccional con él (Jn 16,20.22) y ante la visión del resultado apostólico (Jn 4,36). Para él, toda la presentación de su Reino, de la realeza de Dios en el hombre, está llena de alegría, como lo muestran sus parábolas nupciales (Mt 22,2ss cap. Jn 2,1ss. cf. et Lc 14,12ss.) y sus alusiones al tesoro del Reino (Mt 6,20; 12,35; 13,52; 19,21) y a la perla (Mc 13,44ss.). Por eso la alegría de Jesús se prolonga en su Iglesia (Lc 24,52 Ap 19,7) y es la vivencia del dinamismo de Jesús en el hombre donde se experimenta esta alegría auténticamente cristiana (Jn 3,29; 4,36; 13,17; 15,11; 16,20-24; 17,13; 20,29).

La causa radical de este gozo, según la doctrina apostólica, es la santidad de Dios en el hombre, que le integra y le llena de alegría y de paz (Rm 14,17); por eso este gozo va progresando a medida que progresa la fe y la entrega (2 Cor 1,24). Y con la fe, también la esperanza y lo que ella engendra en el llamado (Rm 12,12) es causa de esta alegría sólo en el Señor (1 Cor 15,30), que es el fin de toda la esperanza cristiana (cp. Jn 14,1ss. 17s; 16,33; 1 Ts 4,17b-18). Pero sobre todo el amor es causa de alegría en el hombre, en la medida en que él ama la revelación de Dios y se goza en ella (1 Cor 13,6), a la vez que se goza además en todos los bienes que le llegan del Señor (1 Tm 6,17) a través de la caridad de la Iglesia (Fp 2,29). Todo lo demás, que expresa la referencia del

hombre a Dios, como la petición y la acción de gracias, es también fuente de alegría espiritual (1 Ts 5,16ss.).

Pero lo que dinamiza de modo más peculiar la alegría en el apóstol es el éxito en su ministerio (1 Ts 2,19s.). Ya Juan manifiesta que no tiene alegría mayor que la de saber que sus hijos caminan en la luz (2 Jn 4; 3 Jn 3s.). En Pablo esta alegría se hace desbordante: él posee una alegría carismática, ante Dios (1 Ts 3,9), al ver que los suyos permanecen fieles en el Señor (1 Ts 3,8); y esta fidelidad, causa de su alegría, la constata Pablo en varios momentos: al recordar la unión del apóstol con la Iglesia (Fp 1,4) y la común fe (2 Tm 4,1), ante la acogida que la Iglesia hace del legado apostólico (2 Cor 7,13) y al percibir la caridad práctica de los miembros de la Iglesia (Fm 7); y Pablo se goza sobre todo con el anuncio de Cristo, de cualquier modo que se realice (Fp 1,8). Pero en toda esta alegría actual no deja de resonar tampoco la nota escatológica y final de toda alegría verdaderamente cristiana: Pablo se goza al vivir esperando la manifestación definitiva de Dios, incoada ya en Cristo (Tt 2,13), pues para el Día de Jesús espera él la aprobación culminante de su trabajo apostólico (2 Ts 2,19s.).

Es especialmente en la tribulación donde esta alegría apostólica y ministerial tiene un significado especial y donde resalta su aspecto típicamente cristiano y vocacional. Si la prueba tiene un aspecto de tristeza, su fin sin embargo es un gozo, pues tiende a una perfección (Heb 12,11). Por eso los primeros apóstoles se gozaban ya de poder sufrir en el nombre de Jesús (He 5,41) y así también las iglesias primitivas sufrían con gozo el despojo de sus bienes y las privaciones (Heb 10,34), tanto Macedonia (2 Cor 8,10) como sobre todo Tesalónica, a la que el Espíritu Santo concede su gozo, porque ha recibido el Evangelio a pesar de las tribulaciones que ello comportaba (1 Ts 1,6). Si el cristiano ha de alegrarse en su padecer (1 Pd 1,6; 4,13 St 1,2), al imitar a Cristo en su seguimiento (Mt 5,2-12), mucha más el apóstol. Por eso Pablo manifiesta una perpetua alegría en medio de sus tribulaciones apostólicas (2 Cor 7,4) y, aunque en ocasiones tiene motivos de cierta tristeza, se encuentra siempre íntimamente alegre (2 Cor 6,10), porque Cristo es la fuente de su vida (Gl 2,20). Esta asistencia interior del Señor, ya presente también en el A.T. (Ex 3,12 Jos 1,9.17 Jc 6,16 Jr 1,8), es la que desde Cristo da vigor a los apóstoles del N.T. (Mt 28,20b He 18,9) y así los padecimientos apostólicos completan lo que falta a la pasión de Cristo en favor de su Cuerpo, la Iglesia (Cl 1,24), y en esta debilidad apostólica se va operando la vida y la fortaleza de la Iglesia (2 Cor 13,9), al mismo tiempo que en su debilidad el apóstol sólo puede poner su gozo en el Señor (1 Cor 15,30s.). Por eso esta alegría en el padecer sólo puede ser carismática y es así como está causada sólo después de la venida del Espíritu en Pentecostés (Fp 1,19 cp. He 13,52) y sólo a partir de la fe y de la referencia

a Dios (Rm 15,13). Por esta razón es una alegría que se posee ante Dios (1 Ts 3,9) y hay que buscarla sólo en él (1 Cor 1,13) y en su revelación (1 Cor 13,6), pues no es subjetiva, ni simbiótica (2 Cor 10,17), ya que es la referencia al Señor la que la causa (Fp 3,1.3) a partir de una esperanza sólo en él (1 Cor 15,30).

A esta alegría exhortaba Pablo (1 Ts 5,16ss.), de forma que la Iglesia se alegre en el trabajo y en la oblación del apóstol (Fp 2,18) y también en su presencia, por la referencia que él determina hacia Cristo (Fp 1,26) y por la posibilidad de lograr sus frutos, que son en definitiva el progreso en el gozo auténticamente cristiano (2 Cor 1,24). Es en la referencia al Señor donde se produce para Pablo el gozo permanente (Fp 3,1) y por eso él pide oraciones para seguir ejercitando con alegría su ministerio (Rm 15,30), ya que la alegría le da fuerzas a Pablo y le sirve de experiencia de salvación; y es a partir de la oración de los suyos como él siente que le llega el consuelo del Espíritu (Fp 1,19). En correspondencia, Pablo se sentirá también lleno de alegría, al realizar su oración por la Iglesia (Fp 1,4).

Junto con el gozo, la presencia del Señor en el hombre y su consolación aporta la *paz* como experiencia de integración personal. El cristiano está llamado a la paz (1 Cor 7,5) y destinado a vivir la paz (Cl 3,15). Por eso la pacificación interior es quizás la nota primaria en la integración vocacional de la persona, incluso cuando la alegría se serena. Por eso es también el primer deseo de Pablo en sus saludos, como efecto de la gracia de Dios en el hombre (1 Ts 1,1; 2 Ts 1,2 Gl 1,3s. 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2 Rm 1,7 Fp 1,2 cf. et. Ap 1,4). La paz se encuentra al comienzo y al fin de todo el proceso por el que Dios consueta al llamado y es la señal de su verdadera presencia en él, pues ha de mantenerse aun en medio de cualquier tribulación. Si al principio del proceso vocacional, Dios asiste con frecuencia por medio de una alegría carismática, que ayuda a superar todas las dificultades y que confirma al llamado en su propósito, la situación permanente de una persona integrada es la de la paz, donde se muestra su acceso a Dios (Rm 5,1 Cl 1,20 Ef 2,15) y su relación permanente y personal a Cristo, que es la misma Paz (Ef 2,14). Para la concepción bíblica, la paz en su aspecto humano indica armonía, perfección de todo el ser y de todas sus relaciones; por eso esta paz fue parte fundamental del anuncio profético, como resumen de todos los bienes de la salvación (Is 2,2ss; 7,14; 11,1-5; 53,5 Mq 5,1ss Zc 9,9s), y tiene su base y fundamento en Dios y en el cumplimiento de su voluntad (Lv 26,6.12 Dt 8,14 Is 11,3ss; 32,15-18 Sl 85,9-14; 119,115) a diferencia de las falaces promesas de paz, anunciadas frecuentemente por los falsos profetas (cf. 1 Ry 22,5-18 Jr 6,14; 14,13; 28 Ez 13,16). Por esto también se ve a la paz como obra del mesías de Dios, a quien se denomina el Príncipe de la Paz (Is 9,5).

Para el N.T., la obra de la paz acompaña toda la actuación de Jesús: se manifiesta en su aparición en la tierra (Lc 1,79; 2,14; 4,17ss Mc 5,34) y se transmite en su Misterio Pascual (Lc 19,38.42; 24,36 Jn 20,19s); en su misma vida refleja Jesús esta integración, cuando por su fidelidad a Dios aparece incluso en paz con las alimañas del desierto (cf. Mc 1,13 cp. Os 2,20 Is 11,16ss; 35,9 Ez 34,25) y en señal de su triunfo sobre el mal él calma las tempestades (Mt 8,27pp) y sostiene en medio de ellas a su Iglesia (Mt 14,29ss.); a sus discípulos les manda saludar con su paz y entregarla a quienes son dignos de ella (Mt 10,13 Lc 10,5ss.), una paz, que no es tranquilidad, sino proceso de integración (Mt 10,34 cp. 13 cf. et. Lc 2,29; 7,50; 8,48) y por eso es distinta de la paz del mundo (Jn 14,27); es la paz, que Jesús opera en las personas con la remisión de los pecados a partir de su Misterio Pascual y es la paz que él manda transmitir con la misión en su Iglesia y con la fuerza y la presencia de su Espíritu Santo, plenitud del ser de Dios en el llamado (Jn 20,19.21.26).

Pablo desarrolla en sus cartas una teología de la paz, cuyo origen lo radica en la llamada de Dios, que se ordena a la paz y que la produce (1 Cor 7,15), como ya el mismo Isaías había intuido que era la elección de Dios lo que daba el verdadero derecho a la paz (Is 43,3s; 48,15). La condición necesaria para que se produzca esta situación interior de integridad y de paz es la respuesta a la vocación de Dios, es decir, el realizar el bien contemplado (Fp 4,9). Por eso Pablo coloca la causa de la paz en la santidad de Dios en el hombre, a quien junto con su gozo esencial transmite su paz también (Rm 14,17). Esta santidad, causa de la paz, viene especificada con diversos términos en la literatura paulina: la adhesión al cristianismo (Gl 6,16), la justicia de la fe (Rm 5,1), la consagración del hombre a Dios (1 Ts 5,23), la fe y la concomitante referencia al Señor (Rm 15,13), el caminar según el Espíritu (Rm 8,5ss.); es decir, en el fondo la paz cristiana es siempre la experiencia que brota de un amor, que nace de la fe (Ef 6,24s.). Y como su causa inicial se encuentra en el Dios que llama, por eso se le denomina también a él «el Dios de la Paz» (1 Cor 14,33), en cuanto que él la concede (1 Ts 5,23) como fruto de su amor fiel al hombre (Gl 6,16). Pero Dios Padre concede esta paz en el proceso de ir sometiendo todas las fuerzas contrarias al cristiano (Rm 16,19ss.); y esta paz, fruto de la victoria, proviene de Cristo (Cl 3,15), quien como Salvador es la misma Paz (Tt 1,4) y la realiza en su obra (Cl 1,19 Ef 2,14s.). Para completar la nota trinitaria, Pablo menciona también al Espíritu como autor de la paz (Rm 15,13), que, al ser don de Dios, es también fruto concedido a la oración y por eso hay que pedirla (1 Ts 5,23 Fp 1,2), sobre todo en oración de deseo para la Iglesia (1 Ts 1,1; 2 Ts 1,2 etc.), como efecto de la gracia de Dios y de Cristo en ella (Gl 1,3s; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2 Rm 1,7).

Como propia de un proceso de integración, esta paz depende de la libera-

ción del pecado y de las estructuras del mal (Gl 1,3s.), pero al mismo tiempo supone una referencia de consagración a Dios en todo el conjunto del ser humano —espíritu, alma y cuerpo (1 Ts 5,23 cp. Héb 13,20)—, que, al quedar integrado desde su relación a Dios, refleja también la capacidad de acceso a Dios en Cristo (Rm 5,1), que es la Paz (Cl 1,19 Ef 2,14s.) y quien concede la paz como gozo en la vida, como sensación alegre de vivir una vida plenamente integrada en todas sus relaciones (Rm 8,5ss.; 14,17; 15,13). Y entonces la consecuencia en el hombre de esta paz es el ser pacífico (2 Cor 13,11), pero de forma dinámica, pues la paz de Dios le ha disuelto las preocupaciones nocivas, como primer fruto de su consuelo y de su respuesta a la apertura del hombre (Fp 4,7 Ef 6,23), le guarda además todos los sentidos y planes del corazón como un centinela en su referencia a Cristo de modo continuo (Fl 4,7) y, al presidir la paz del corazón humano, le hace también planear todo lo referente a la pacificación y al aumento de la comunión eclesial, favoreciendo así la unidad (Ef 4,5), es decir, la hace obrador de paz y en ello le concede la felicidad (cf Mt 5,9). Por eso Pablo concibe todo su apostolado ordenado a un llegar a gustar el reposo juntamente con la Iglesia (Rm 15,33) y por ello, imitando a Cristo quien, al hacer la reconciliación la anuncia (Ef 2,17), también Pablo se presenta con la invitación de Dios a la reconciliación en Cristo (2 Cor 5,20), para llegar así a la verdadera paz (cf. et. 1 Pd 3,11).

Una vez que la persona se encuentra interiormente integrada en la paz, de esta situación brota la *confianza*, también como experiencia del consuelo de Dios en el hombre y como prenda de su presencia. El Siervo de Yahweh deposita su juicio y su causa en Dios, a pesar del poco éxito que experimenta en su ministerio (Is 49,4), como lo hace el mismo Jesús en el momento de su muerte (Lc 23,46). Y a esta confianza inquebrantable en la providencia de Dios invita Jesús (cf. Mt 6,25-34) como resultado de la cercanía a él a partir de la remisión de los pecados (Mt 9,2), como fruto de la salvación por la fe (Mt 9,22) y como efecto de la victoria sobre las fuerzas del mal (Mc 6,50 Mt 14,27) a partir sobre todo de su Misterio Pascual (Jn 16,23 cp. 14,1ss.).

Pablo exhorta a mantenerla incluso en medio de las dificultades (He 23,11) y él mismo la experimenta como suficiencia y capacidad apostólica, que le viene de Dios y que se ordena a configurarle como ministro de la Nueva Alianza (2 Cor 3,5); por eso se muestra seguro en su ministerio (2 Cor 7,16; 10,1s.) y afirma que quienes sirven bien en la obra de la fe logran gran confianza por la esperanza que Cristo deposita en ellos (1 Tm 3,13), ya que la fe y la entrega en la vocación concede al llamado el apoyarse en Aquel de quien se ha fiado (2 Tm 1,2), haciendo de esta confianza una experiencia típicamente cristiana (2 Cor 5,6.8) por su referencia personal a Cristo, apoyo de quien se entrega a él aun en medio de cualquier dificultad (Heb 13,6).

Es así como brota también en la persona vocacionalmente integrada la *fortaleza* como experiencia de la asistencia de Dios en la misión de aquel a quien él ha llamado. Esta fortaleza se observa ya en el ministerio de los profetas de Israel (Mq 3,8); Dios le hace fuerte al profeta como contrapartida a la dureza del pueblo, pues la bondad no se ha de doblegar ante la maldad (Ez 3,8ss.); Amós continúa intrépido en su ministerio a pesar de los obstáculos de la política, porque se siente carismáticamente respaldado por Dios (Am 7,14s.); el Siervo aparece como una espada afilada y una flecha aptísima, pero en la aljaba de Yahweh (Is 49,2), que constituye su fuerza para la misión (Is 49,5), y por eso no se retrae en su ministerio (Is 50,4-10); para el mesías se presagia la misma experiencia de la fortaleza de Dios en su vida (Is 9,5; 11,2). Y en el N.T. los apóstoles muestran esta misma valentía (He 4,1-22) y sobre todo Pablo (He 9,27), quien adscribe a la conciencia de la vocación la fuerza para la misión (cf. 2 Cor 5,13). Esta valentía la había mostrado ya Juan el Bautista ante Herodes (Mt 14,4) y también Jesús (Lc 14,31ss.), que se mostró poderoso en obras y en palabras (Lc 24,19) y que predijo la presencia de su fuerza para la época de la Iglesia (Mt 24,30); 26,64 Mc 14,62 Lc 22,69) a partir de su Resurrección (He 4,23 cp. Rm 1,4), de forma que sus discípulos no actuarán ya por sus propias fuerzas (He 3,12), sino en virtud del dinamismo de Dios en ellos (He 1,7s), que les capacitaría para dar con valentía testimonio del Evangelio (He 26,22) a partir del dinamismo que la Palabra de Jesús suscitara en ellos (Jn 16,1.4.6.33).

Concretamente Pablo siente en su vida esta fuerza de Dios (Ef 1,19) y no se acobarda de anunciar todo el Misterio de Dios (He 20,7). La fuerza, que él experimenta, la adscribe al Dios presente en su vida (2 Tm 4,17) desde lo más íntimo de su ser (1 Ts 2,2 Gl 3,5; 1 Cor 12,4ss; 2 Cor 4,8 Cl 1,11 Ef 1,18s; 2 Tm 1,8) por la acción del Espíritu (Gl 3,5; 1 Cor 2,4. 10; 12,4ss. 7 Tt 3,8), que revela con fuerza a Cristo (Ef 3,5) como norma dinamizante de todo el actuar (Ef 2,12; 3,16). Por eso esta fuerza se adscribe también a Cristo y a su acción (1 Cor 1,8 Ef 3,16), ya que él vive como Resucitado con la fuerza de Dios y esta misma fuerza es la que él transmite a la Iglesia (1 Cor 13,3s.), concediéndola energías para el ministerio apostólico (Cl 1,29).

Es a este ministerio, pues, al que primordialmente se ordena toda la experiencia carismática de la fuerza de Dios, que, aunque en último término tiende a potenciar la energía para la santidad (1 Ts 3,11), sin embargo se explicita de forma más clara en las manifestaciones de esta santidad para la vida concreta de consagración. Por eso el objeto y el fin, para el que se concede esta energía, es para encontrarse con Cristo (Gl 5,6), pero esto de un modo práctico (Cl 1,11), es decir, con una fe y una entrega (Rm 16,25ss.), que se ordena también al Cristo eclesial en orden a la construcción de su Cuerpo (Ef 2,12) por el mi-

nisterio de la palabra (1 Ts 2,12; 2 Cor 4,13ss.), que tiende siempre a producir la fe y la entrega cristiana (1 Cor 2,4). La experiencia de esta fuerza está ordenada, pues, al servicio del Señor y a la utilidad común de la Iglesia (1 Cor 12,4ss. 7), que se concreta en el servicio evangélico (Ef 3,17s.), que hace avanzar el kerygma (2 Tm 4,7) por la predicación del Evangelio (2 Tm 1,8), trabajando en lo que se puede denominar la lucha apostólica (Cl 1,29). Es para este apoyo y consuelo, que proviene de la mutua fe, para lo que Pablo quiere ver a los suyos y comunicarles este carisma de fortaleza en su vida cristiana (Rm 1,10ss.).

Pablo experimenta esta fuerza no sólo en el poder que siente para superar todas las dificultades (1 Cor 10,13), sino en la capacidad que nota para decidir en la Iglesia con el Espíritu de Jesús (1 Cor 5,3ss. cp. 2,4; 7,40), de forma que nunca deja de actuar ni de ejercer su autoridad (He 15,24). Es una fuerza, que no proviene, como dice él, de error, mentira o impureza, sino de la conciencia de haber sido elegido por Dios para el ministerio apostólico (1 Ts 2,3); brota de la escucha de la fe (Gl 3,5 Rm 1,16 Ef 1,18s.), que mueve por el amor (Gl 5,6), al haber interiorizado a Cristo (Ef 3,16) como palabra (1 Cor 1,18) y como modelo (1 Cor 1,23s); y desde la unión con él como Crucificado y Resucitado (Fp 4,13) nace este amor, que fortifica para la santidad (1 Ts 3,11), y esta esperanza, que mueve a todas las empresas a partir de la fe en el Señor Muerto y Resucitado (2 Cor 4,13ss Tt 3,8). De este modo la experiencia de la fuerza cristiana es un robustecimiento en el hombre interior (Ef 3,16), que le concede una valentía (2 Cor 4,13ss.) y un poder para edificar siempre —no para destruir (2 Cor 13,10)— a partir de la energía de Dios (1 Cor 12,4ss.7), de su unción (2 Cor 1,21), fruto del dinamismo de Dios (2 Cor 6,6s.), del dinamismo interior del Evangelio (2 Cor 4,7 Rm 1,16 Cl 1,11 Ef 3,7s.), donde se revela la justicia y la santidad de Dios (Rm 1,17), es decir, donde se manifiesta el mismo Cristo (Rm 16,25s.). Por eso esta fuerza, al ser de Dios, reviste unas características propias: está en vigoroso contraste con la debilidad de la carne (2 Cor 4,7 Ef 3,7s.) y tiene una dimensión cristológica, al estar ordenada como una capacidad para hacerlo todo por Cristo más allá de todo egoísmo (2 Cor 12,10) y a gozarse en él (2 Cor 12,10) como fruto de su gracia (2 Cor 12,9), ya que en la participación de sus trabajos apostólicos es también donde se goza de la fuerza de su Resurrección (2 Cor 13,3s. Fp 3,10s.); al mismo tiempo, mantiene esta fuerza una dimensión eclesial, al conceder al apóstol la energía que proviene de la unión con la Iglesia (2 Cor 1,21), donde mora Cristo con su fuerza (2 Cor 13,5) y reviste también una nota escatológica, pues posibilita la firmeza hasta el final (1 Cor 1,8) y a esta perseverancia está fundamentalmente orientada (cf. Mc 13,13 Mt 10,22; 24,13).

La fuerza de la divinidad se hace especialmente patente en los padeci-

mientos apostólicos en forma de *aguante*, pues es ahí donde se experimenta de forma vigorosa el consuelo de Dios. Ya en el A.T. al interrogante profético del hasta cuándo del desastre sucede por parte de Dios la promesa de un consuelo (Is 6,11), que alienta el ministerio profético. Particularmente a Jeremías se le promete la asistencia fortificante del Señor, que logrará el que ningún enemigo prevalezca contra el profeta (Jr 1,8; 15,20), y a Ezequiel se le exhorta a no tener miedo, aunque traten de matárselo, porque son casa de rebeldía y se le anima a seguir hablando a pesar de su innata condición de debilidad humana, pues es Dios quien se lo ordena (Ez 2,6). Este consuelo fortifica también al Siervo de Yahweh con la promesa de un futuro éxito de Dios (Is 53 Zc 12,10 cp. 2 Mc 7,38); y por ello sus dolores son como de parto con el presagio de una feliz generación (Is 66,9s Jr 30,6s Mq 4,10 cp. Jn 16,20ss.).

En el N.T. Jesús se siente interiormente animado con el ardiente deseo de ser bautizado con su pasión y de hacer arder el fuego de su ministerio (Lc 12,50); y Dios Padre le conforta con su presencia (Jn 12,27s.) y con las señales de ella (Mc 1,12s Lc 22,43). Sus discípulos, llenos de miedo en un comienzo (Jn 20,19), llegarán a sentirse felices de haber podido sufrir por su Nombre (He 9,16). Y Pablo en concreto dará testimonio de esta alegría plena, que él experimenta en medio de su tribulación apostólica (2 Cor 7,4), colocando el verdadero gozo no en visiones ni revelaciones (2 Cor 12,1 cp. Lc 20,20), sino en el desgastarse por la Iglesia en una postura de continua oblación (Fp 2,17), es decir, en un participar de la cruz de Cristo, de los sufrimientos llevados a cabo para extender la realidad cristiana (Gl 6,12.14; 2 Cor 11,30; 12,5), donde nota la asistencia del Resucitado (2 Cor 1,3ss. 7 Fp 3,10ss.), que le actualiza la gracia de Dios (2 Cor 8,1), y que es la que le basta para mantenerse firme en su vocación y en su misión (2 Cor 12,9). Es por aquí por donde van creciendo en él los valores cristianos de integración, como son el aguante, la esperanza y el amor (Rm 5,3) y donde goza profundamente, al compartir la debilidad de la Iglesia y al sentir la fuerza que posee para socorrerla (2 Cor 11,30); por eso Pablo no se acobarda cuando en algo puede ser útil a la Iglesia (He 20,20).

De esta fortaleza nace radicalmente la *libertad*, que es una experiencia concomitante a la de la vocación, pues Dios llama al hombre para la libertad (Gl 5,13), como liberación de todas las fuerzas del mal (Jn 8,31-36). Y esta experiencia, que fue ya la del Pueblo de Dios desde el comienzo de la vocación de su padre Abraham (Gn 12,1-4) y en los orígenes de su ser con la salida de Egipto (Ex 3,7-10), que se vio coartada solamente en el momento de su infidelidad a la vocación con la experiencia del destierro, es también la que brilla característicamente en todos los profetas y en su ministerio, como aparece en los casos ejemplares de Amós (Am 7,10-17), Jeremías (Jr 1,17ss.) y Ezequiel (Ez 2,1-7).

También Jesús aparece como profeta, hablando con toda franqueza al mundo (Jn 18,20s cp. 7,25s), y lo hace especialmente desde el momento supremo de su entrega en el Misterio Pascual (Jn 16,25ss cp. 10,24s.), como se lo había anunciado ya a sus discípulos (Mc 8,32; 9,32; 10,32). Ellos recibirán esta misma capacidad de su Maestro (He 4,13.39), que les llevará a hablar y a enseñar con franqueza, fundados en la gracia del Señor Jesús (He 4,29s) y en la presencia de su Espíritu (He 4,31), como lo muestran Pedro (He 4,8), Apolo (He 18,25s.) y sobre todo Pablo. Es Pablo quien más expresa su experiencia interior de libertad, nacida de su referencia a Cristo el Señor (Gl 5,1s.), como gracia recibida de él a través del Evangelio (Gl 2,4) y que se identifica con el amor para el servicio (Gl 5,15), fruto del Espíritu y de su economía espiritual más allá de cualquier cerrazón en esquemas de carne (2 Cor 3,17). Esta libertad es característica de toda la existencia apostólica (Fp 1,20 Ef 3,12) y se muestra sobre todo en la valentía para la predicación del Evangelio (Ef 6,19s.). Al mismo tiempo esta libertad espiritual, que da acceso confiado a Dios (1 Jn 3,21; 5,14), es la que desde Dios, dando testimonio de su presencia en el hombre (Ef 3,12), le capacita para una libertad en todas sus actuaciones humanas (Ef 6,20 cf. 1 Ts 2,2; 2 Cor 7,4; 1 Tm 3,13 cp. Fm 8); de este modo el apóstol, al encontrarse patente ante Dios, se siente también como el vivo reflejo de Cristo en todas sus actuaciones, llevadas a cabo desde la experiencia del Señor (2 Cor 3,12).

Todo esto concede al consagrado una experiencia de la *gloria* de la presencia de Dios en el hombre, que se adquiere por la interiorización del mensaje de Cristo. Y esto le lleva al consagrado a gozarse plenamente en esta gloria y a sentirse integrado desde Dios. El A.T. había criticado ya diversas posturas de gloria vana, de falsa integración: el menosprecio de Dios (Sl 94,3s; 74,3s Jr 12,13 cp. Sl 3,11; 25, 2 Is 13,3; 23,12; 24,8) y su negación (Jc 7,2 cp 4,9 Is 50,15), la vaciedad humana (Pr 25,14; 27,1), la riqueza y el poder (Sl 52,3s.; 94,7 Jr 51,41 Ez 24,5; 32,42 Pr 11,7 Si 11,4), la sabiduría terrena (Jr 9,22s.) y todos los mitos idolátricos (Jr 50,38 Sl 97,7). La gloria es un atributo propio de Dios, es la manifestación de su ser poderoso tanto en la creación (Sl 71, 8 Is 63,12) como en el culto (Is 60,7; 63,15 Sl 78,61) y en las maravillas de la historia salvífica (Sl 96,3 Nm 14,22; 1 Cr 16,14). Este Dios es el que elige a su pueblo, para que sea una realidad gloriosa en su referencia a él (Dt 26,18s. Jr 23,11 Sof 3,19s cp. Jr 33,9 Is 43,7; 62,6; 63,14 Sl 115,1) y el mismo Dios se gloria de esta gloria suya en medio de su Pueblo (Sl 17, 8ss; 24,1s. cp. Is 49,3; 60,22; 61,3). Por su parte el pueblo reconoce esta gloria en Dios (Ez 16, 12.17.39 Zc 12,7 Si 45,12; 50,11 cp. Is 4,2; 46,13 Sl 148,14), en el Mesías (Is 11,10), en David (1 Cr 17,8) y en el hombre en general (Sl 8,6 cp 21,6) y hace de Dios la causa de su gloria (Dt 10,21; 33,29), como lo hace también especial-

mente el profeta (Jr 17,14-17). Consiguientemente el pueblo se gloria en el Señor, poniendo en él la razón y el sentido de toda su existencia y de sus valores (Si 32,11; 50,20 Sl 106,47; 149,5; 1 Cr 11,35 cp. Sl 64,11; 105,2; 106,5; 1 Sm 2,1); y sobre todo lo hace el mejor representante de esta espiritualidad vétero-testamentaria, que es el justo (Pv 20,9), quien se gloria en el temor de Yahweh (Si 1,11; 9,16; 10,22; 25,6) y en el cumplimiento de su voluntad (Si 31,9ss Jc 15,9).

Para el N.T. en general, la verdadera gloria de Dios se encuentra en el hombre y más especialmente en Jesús de Nazaret, quien la transmite junto con su ser y con sus palabras (cf. Heb 2,6-9). Por esta unión de Jesús con el Padre, como su Apóstol, él nunca acepta como definitiva una gloria humana, aunque la use (Jn 5,41); ni busca la suya propia, sino la del que le ha enviado (Jn 8,50); es así como aparece glorioso y plenamente integrado, sobre todo en el momento de su plena realización como Hombre y como Enviado a partir de su Hora (Jn 12,23; 13,31 cp. 7,6ss. cf. et. 19,5.14). Es esto lo que indica todo el misterio de su Transfiguración (Mc 9,2-8pp. cp. 2 Pd 1,17 Ef 5,14 Jn 1,14).

Pablo también se siente glorioso, es decir, plenamente integrado y se alegra en ello, al sentir el dinamismo de Cristo, que le mueve en su relación para con Dios (Rm 15,17s.) a través de la sabiduría de la Cruz, interiorizada en el corazón del apóstol (1 Cor 2,7), que es la que le concede una gloria carismática, real y no aparente, y profundamente íntima, con la que ninguna otra pretensión humana de integración se puede igualar (2 Cor 11,9ss.). Por eso también la Iglesia se puede gloriarse en el apóstol (2 Cor 5,12) y en sus trabajos apostólicos, ya que por ella los sufre (Ef 3,13). Este gloriarse en los sufrimientos apostólicos y rebosar de gozo en medio de ellos es algo de lo más característico en la primitiva espiritualidad apostólica (He 5,41) y sobre todo en Pablo, ya que ahí se manifiesta el que tal gloria no es un gloriarse y alegrarse en la carne, sino sólo en Dios y ante él (1 Cor 1,29) y nunca por tanto independientemente de los valores divinos (1 Cor 4,7); es, pues, un gloriarse y gozarse en el conocimiento de la voluntad del Señor (Rm 2,17s.), en su práctica (cp. Rm 2,23) y en su enseñanza (cp. Rm 2,19-22).

Consiguientemente es una gloria que se posee en Cristo y en la referencia a él (Fp 3,13); por eso posee unas notas características, que le definen como tal gloria cristiana, donde aparece la razón del consuelo típicamente cristiano, distinto de cualquier otro tipo de gozo y de satisfacción. Es una gloria del que se goza en la Cruz de Cristo, es decir, en el compartir las consecuencias dolorosas de la participación en su vida y en su misión (Gl 6,12.14), y en la paciencia y en la fe, que brota pujante en medio de las persecuciones, que sufre la Iglesia (1 Ts 1,4s.). El apóstol se siente también íntimamente realizado, al haber podido llegar hasta la Iglesia con el mensaje de la fe (2 Cor 10,15) y al ha-

berlo podido predicar, participando de la pobreza de Cristo (1 Cor 9,15) e incluso en medio de sus propias debilidades, donde aparece más clara la acción de la fuerza de Dios (2 Cor 12,9 cp. Ef 3,7s.). Por eso el apóstol se gloria también por el fruto apostólico, que se ha logrado en medio de persecuciones, porque así aparece más clara la acción de Dios (2 Ts 1,4); y se alegra además, al ver toda la buena conducta de su Iglesia (2 Cor 7,14; 8,24). Más aún, mirando al futuro, el consagrado se goza en el éxito de toda su vida (2 Cor 9,2s.), que se manifestará plenamente en el día de Cristo (Fp 2,16). Pero no sólo para entonces, también ahora experimenta el gozo de la revelación del Señor a su alma (2 Cor 12,5), no por haberla tenido (cf. v. 1), aunque éste también sería un gozo válido (cf. v. 6), sino porque en esa revelación se le ha hecho patente su Señor y se alegra de conocerle más y de poder amarle mejor.

* * *

Es así como el consagrado logra el fruto definitivo de su vida, que es la *salvación* plena y total de todo su ser, donde encuentra todo su sentido y todo su gozo. Ya Jesús había vivido toda su misión hasta la muerte como una realidad salvífica, pues sentía que nadie le quitaba la vida, sino que él mismo la depositaba, para volverla a recobrar de nuevo (Jn 10,17 cp. 13,4.12); con un mismo acto intentaba todo el complejo de su acción pascual: la muerte y la vida. Ésta era la orden, que había recibido de su padre (Jn 10,18) y sabía que en ella y en su cumplimiento consistía la vida eterna, la vida misma de Dios (Jn 12,50), que él la poseía con la palabra de la misión (Jn 6,57). Por eso promete también a sus discípulos que quienes pierdan la vida por él y por el Evangelio la habrían de recobrar de un modo nuevo (Jn 12,25), se habrían de salvar. (Lc 17,33 cp. 18,28ss.) con una salvación, que no sólo alcanzaba al momento de la escatología, sino que era también una experiencia del aquí, del ciento por uno (Mt 19,27-30), aunque fuera en medio de persecuciones (Mc 10,29s.).

A Pablo es la alegría desinteresada en el apostolado lo que le concede la experiencia de salvación, que él la concibe como un don del Espíritu, que lo favorece también la oración de la Iglesia por él (Fp 1,19). Para Pablo, la salvación cristiana es algo que se experimenta ya aquí de algún modo, sobre todo a partir de la esperanza, basada en la fe y movida por el amor, prenda del Espíritu, que nunca engaña (Rm 8,24). Pero es especialmente en la experiencia del Evangelio donde se siente más íntimamente la salvación y donde el consagrado a él tiene la conciencia de encontrarse integralmente salvado, en la medida en que, participando del Evangelio y proclamándolo, se convierte él mismo en una realidad cada vez más evangélica y participa más intensamente en la Buena Nueva (1 Cor 9,23). Porque es el Evangelio el que radicalmente confiere la experiencia de la salvación; si se permanece en la entrega a él y a sus valores

(1 Cor 15,1s.), junto con la invocación a la persona del Señor Jesús (Rm 10,13), pues para la experiencia plena de la salvación es necesaria la fe en la Resurrección de Jesús, que lleva a la confesión de su señorío (Rm 10,8); de este modo el hombre aparece plenamente salvado y expresa su salvación no sólo interna, sino también externamente, pues todo su interior y exterior entran en la realidad del Señor Resucitado (Mt 24,13 Lc 7,50; 8,12.48.50; 9,24; 17,19; 18,26.42 He 5,31; 1 Cor 5,5 Rm 5,9s; 8,24; 10,10 Ef 2,8 Heb 7,25 cf et. Lc 1,47.69.71; 2,11.30; 3,6; 19,10 Jn 4,42; 10,9 He 4,12; 13,23; 15,11 Fp 2,12; 3,20 Ef 5,23; 1 Tm 1,15; 4,20 Tt 2,13; 3,4.6).

Es entonces cuando se produce la experiencia plena de la salvación, de aquella sanidad e integración, que las cartas típicamente paulinas denominan salvación y que en las cartas pastorales se califica como sanidad, a la vez que se establecen claramente sus causas: la palabra evangélica (1 Tm 6,3; 2 Tm 3,15 cp Ef 1,13) de la predicación (2 Tm 1,13 cp. 1 Ts 2,16), incluso a partir de la necesaria argumentación cristiana (Tt 1,9), y la concomitante verdadera fe y auténtica caridad, junto con el aguante que engendra (Tt 2,2). Son, pues, las virtudes típicas de la referencia a Dios, las posturas teológicas, nacidas a partir del contacto con el Evangelio, las que integran totalmente al hombre en su realidad plena desde el plano de Dios y le conceden el consuelo y el gozo del sentido pleno de su vida y la experiencia de la sanidad y de la salvación, al verse plenamente integrado en todo su ser (cf. 1 Ts 5,9; 2 Ts 2,13).

Jesús LUZARRAGA
Universidad de Deusto
Bilbao

La Laborem Exercens: Encíclica del diálogo y de la esperanza renovadores

I. EL EVANGELIO DEL TRABAJO

«El Evangelio del trabajo» es una expresión original y singular que aparece por primera vez en un documento del magisterio ¹. Su contenido se convierte en el hilo conductor de toda la reflexión de la encíclica y también cohesiona su estilo poco sistemático, a pesar de que dicha expresión no aparece más que en seis ocasiones, con referencia a etapas fundamentales de la revelación divina y en las que el Papa precisa, breve y concisamente, cuáles son las fuentes, el contenido y las finalidades que se propone con la lectura y comentario de este Evangelio del trabajo.

A. Fuentes del Evangelio del trabajo:

1.º *La obra creadora de Dios*: El relato de la creación, que hace el Génesis, es leído bajo la perspectiva de el «Trabajo» realizado por Dios durante «seis días» para descansar el «séptimo» (25/2) y concluye: «Esta descripción

1. TALIERCIO, G., «Il primato dell'uomo nella Laborem Exercens»: *Palestra del Clero* 61 (1982) 175-176; FERRARO, G., «Aspetti teologici dell'enciclica Laborem Exercens»: *Aggiornamenti Sociali* 32 (1981) 670-671. «La originalidad y singularidad de la expresión, juntamente con su frecuencia y el contenido teológico y cristológico que le da el Papa, confirman la derivación fundamental de principios teológicos de la doctrina expuesta en la encíclica» (FERRARO, G., a.c.). «El Evangelio del trabajo se propone anunciar aquellas verdades contenidas en la Biblia que iluminan el sentido más profundo de esta fatiga humana y que afirman el valor y la dignidad del trabajo hasta su sublimación en Cristo, en cuanto que también el trabajo humano es asumido en su misterio pascual y concurre, a su modo, a la llegada de aquella «tierra nueva» en la que habitará la justicia» (REINA, M., «Per una introduzione alla enciclica Laborem Exercens»: *Aggiornamenti Sociali* 32 (1981) 653; SCHASCHING, J., «L'uomo e il lavoro»: *Rassegna di Teologia* 23 (1982) 6-9; FIGUERA, G., «Sed solidarios. El pensamiento social de Juan Pablo II en España»: *Sal Terrae* 70 (1982) 767-780.

de la creación, que encontramos ya en el primer capítulo del libro del Génesis es, a su vez, en cierto sentido el Evangelio del trabajo» (253).

2.º *La persona de Cristo*, a su vez, «pone particularmente de relieve» este Evangelio del trabajo, no tanto con lo que ha dicho como con lo que ha vivido y actuado.

«En efecto, Jesús no solamente anunciaba, sino que ante todo, cumplía con el trabajo el «Evangelio» confiado a él, la palabra de la Sabiduría eterna. Por consiguiente, esto era también el «Evangelio del trabajo», pues *el que lo proclamaba era él mismo hombre de trabajo*, del trabajo artesano al igual que José de Nazaret... la elocuencia de la vida de Cristo es inequívoca: pertenece al «mundo del trabajo, tiene reconocimiento y respeto por el trabajo humano; se puede decir incluso más: *Él mira con amor el trabajo*, sus diversas manifestaciones, viendo en cada una de ellas un aspecto particular de la semejanza del hombre con Dios, Creador y Padre» (26/1).

3.º *La doctrina de S. Pablo* es «un importante, aunque discreto complemento».

«Las enseñanzas del Apóstol de las Gentes tienen, como se ve, una importancia capital para la moral y la espiritualidad del trabajo humano. Son un importante complemento a este grande, aunque discreto, Evangelio del trabajo, que encontramos en la vida de Cristo y en sus parábolas, en lo que Jesús «hizo y enseñó» (26/4).

4.º *El mismo proceso productivo*

«La antinomia entre el trabajo y el capital no tiene su origen en la estructura del mismo proceso de producción, y ni siquiera en la del proceso económico en general. Tal proceso demuestra en efecto la compenetración recíproca entre el trabajo y lo que estamos acostumbrados a llamar el capital; demuestra su vinculación indisoluble» (13/2) ².

5.º *Las ciencias humanas*: También las ciencias contribuyen a delimitar y desarrollar la eficacia del Evangelio del trabajo. De ellas asume el Evangelio del trabajo la descripción de la «situación general del hombre en el mundo

2. Es Evangelio del trabajo porque si bien se aplica a la realidad concreta y tiene en cuenta las aportaciones de las ciencias humanas, sin embargo su fuente fundamental lo es la Palabra de Dios y la reflexión que de ella dinamiza. De entre todos los elementos que contribuyen a la formulación del Evangelio del trabajo predomina la Palabra de Dios, que, «cuando es rectamente interpretada nunca deja de ser actual»: 4/3; 3/1,5; 5/5; 6/1; 7/1; 11/1; 10/4; 12/2; 13/2; 24/1; 25; 26/5; 27/2,7.

contemporáneo, considerada y analizada en sus varios aspectos geográficos, de cultura y civilización...» (2/1); «el diagnóstico de la realidad social objetiva» (3/1); el «exacto reconocimiento objetivo del estado de las cosas» (2/4); el «significado objetivo del trabajo» (6/1). También las tiene en cuenta en lo referente a las consecuencias que seguirán a los múltiples e importantes cambios que se operan en el mundo del trabajo. «Cambios que podrán quizás significar por desgracia, para millones de trabajadores especializados, desempleo, al menos temporal, o necesidad de nueva especialización; conllevarán muy probablemente una disminución o crecimiento menos rápido del bienestar material para los países más desarrollados; pero podrán también proporcionar respiro y esperanza a millones de seres que viven hoy en condiciones de vergonzosa e indigna miseria» (1/3). En tales campos la Iglesia no se siente competente y confía su estudio a los hombres de ciencia, porque «no corresponde a la iglesia analizar científicamente las posibles consecuencias de tales cambios en la convivencia humana» (1/4).

Tales aportaciones de las ciencias delimitan el ámbito propicio en que pueden encarnarse los valores defendidos por el Evangelio del trabajo, el ritmo que pueden seguir el acercamiento al ideal, que son esos valores, y las dificultades que encuentra, exigiendo al mismo tiempo «una continua puesta al día» de las conclusiones arrojadas por la confrontación entre los valores defendidos por el Evangelio del trabajo y las circunstancias concretas en las que deben hacerse realidad. Es lo que nos indica la misma encíclica: «Este patrimonio tradicional —el contenido del Evangelio del trabajo— ha sido después heredado y desarrollado por las enseñanzas de los Pontífices sobre la moderna «cuestión social», empezando por la encíclica *Rerum Novarum*. En el contexto de esta «cuestión», la profundización del problema del trabajo ha *experimentado una continua puesta al día* conservando siempre aquella base cristiana de verdad que podemos llamar perenne» (3/1).

B. *Contenido y destinatarios*

En cuanto al contenido del Evangelio del trabajo algunas afirmaciones de la encíclica pueden servirnos de orientación general, como marco amplio dentro del cual se mueve. Así nos advierte que el Evangelio del trabajo lo constituyen «esas afirmaciones básicas sobre el trabajo que han surgido siempre de la riqueza de la verdad cristiana especialmente del mensaje mismo del «Evangelio del trabajo» (7/1); o «la misma estructura portadora de la enseñanza de la Iglesia que se mantiene sin cambios a través de los siglos, en el contexto de las diversas experiencias de la historia» (11/1); «aquella base cristiana de verdad que podemos llamar perenne», ese «patrimonio tradicional que después

ha sido heredado y desarrollado por las enseñanzas de los Pontífices sobre la moderna «cuestión social», empezando por la encíclica *Rerum Novarum*... con una «profundización del problema del trabajo», que experimenta una «continua puesta al día conservando siempre aquella base cristiana de verdad que podemos llamar *perenne*» (3/2).

A modo de indicación quizás pudiéramos esquematizar ese Evangelio del trabajo como sigue:

I. Concepción del hombre: 4/2, 3/1

a.- El hombre, imagen de Dios en el contexto de la creación: 4/2,4; 6/2; 8/2; 9/1; 25/1,2; 26;27

b.- Para que domine la tierra y cuanto en ella se contiene: 4/2,3; 5/1,2,3; 7/4; 8/2; 9/1,2; 10/4; 12/1; 13/1

c.- Sujeto del trabajo: 5/3,6; 6/1,2,3,6; 7/3,4; 8/1,2,6; 9/1; 12/5,6; 13/2,4; 17/3; 18/4; 23/1

II. Trabajo

a.- Dimensión fundamental del hombre: Introducción; 9/3; 11/1, 6; 16/2

b.- Dignidad del trabajo como realidad humana: 6/6; 7/2; 8/6; 11/1; 21/3; 23/3; 24/1; 26

c.- Orientada hacia el bien del hombre: 3/3; 5/4; 6/2; 6/6; 8/3; 11/1; 13/5; 14/3; 15/1, 2; 16/1; 17/1,4,5; 18/1,3; 19/1,4; 20; 21; 22; 23; 26/5

d.- Participación en la obra creadora de Dios: 25; 26.

III. Relaciones trabajo-capital

a.- Unidad indivisible entre trabajo y capital: 11/3,4; 13/1,2,3,4,5; 14/1,3; 15/1; 20/3

b.— Predominio del hombre sobre el capital: 7/2; 12/1,4,5,6; 13/2,3,4,5; 14/4,7; 18/4; 21/3; 22.

c.- Predominio del trabajo sobre el capital: 12/1,4,5,6; 13/1; 14/4,7; 15/1; 17/3; 18/5

d.- Predominio de la dimensión subjetiva del trabajo sobre su dimensión objetiva: 6,3,5; 7/3; 10/4; 11/3; 14/4; 22/1,3

IV. Espiritualidad del trabajo: 24-27

V. Concepción de la vida social: 3/1; 17; 18; 22/2.

Desde otro punto de vista puede hablarse de un núcleo del Evangelio del trabajo dirigido a todos los hombres de buena voluntad, sean cristianos o no, constituido por «los interrogantes esenciales que se refieren al trabajo humano en relación con el sujeto, que es precisamente el hombre. Estos interrogantes, en cuanto que «encierran una carga particular de contenidos y tensiones de carácter ético y ético-social. Por ello constituyen un desafío continuo para múltiples instituciones, para los Estados y para los gobiernos, para los sistemas y las organizaciones internacionales; constituyen también un desafío para

la Iglesia» (5/6); todo aquel conjunto de derechos del hombre cuya violación constituye «una degradación del hombre como sujeto del trabajo» que desató, en su día, la llamada «cuestión proletaria» como «justa reacción social» (8 y 20). Desde este punto de vista el contenido del Evangelio del trabajo se centra en la proposición «del justo orden de valores» (4/3; 6/3,4,5; 7), como alternativa al economicismo y materialismo y como visión grandiosa y profundamente humana del trabajo, ya que todo ello se resume en la obligación de hacerse más hombre EN el trabajo y MEDIANTE el trabajo (7/1) ³.

Una segunda parte, dirigida particularmente a los cristianos convencidos que viven su fe en el compromiso temporal, gira toda ella en torno a ese «otro aspecto del trabajo humano», a «esa dimensión suya esencial» en la que la espiritualidad, fundada sobre el Evangelio del trabajo, penetra profundamente (27/1), puesto que «en el trabajo humano el cristiano descubre una pequeña parte de la cruz de Cristo y la acepta con el mismo espíritu de redención, con el cual Cristo ha aceptado su cruz por nosotros. En el trabajo, merced a la luz que penetra dentro de nosotros por la resurrección de Cristo, encontramos siempre un tenue resplandor de la vida nueva, y del nuevo bien, casi como un anuncio de los nuevos cielos y otra tierra nueva»... (27/5). Anuncia todas aquellas verdades contenidas en la Biblia que iluminan el sentido más profundo de la fatiga humana y afirman el valor y la dignidad hasta su sublimación en Cristo, en cuanto que también el trabajo humano está íntimamente asumido en su misterio pascual de muerte y resurrección y concurre a su modo a la preparación de la llegada de aquella «nueva tierra» en la que habitará definitivamente la justicia (27/4,5).

En esta parte se esfuerza en ayudarnos a comprender el trabajo en su aspecto cristológico y teándrico, en el aspecto de la participación humana mediante el trabajo en el misterio pascual: «Al hombre entero se dirige también la Palabra del Dios vivo, el mensaje evangélico de la salvación en el que encontramos muchos contenidos —como luces particulares— dedicados al trabajo humano. Ahora bien, es necesaria una adecuada asimilación de estos contenidos; hace falta el esfuerzo interior del espíritu humano, guiado por la fe, la esperanza y la caridad, con el fin de *dar al trabajo* del hombre concreto, con la ayuda de estos contenidos, aquel *significado que el trabajo tiene ante los ojos de Dios*, y mediante el cual entra en la obra de la salvación al igual que sus tramas y componentes ordinarios, que son al mismo tiempo particularmente importantes» (24/1), porque la Iglesia «ve un deber suyo particular en la *formación de una espiritualidad del trabajo*, que ayude a todos los hombres

3. HERRERO, Z., «La Laborem Exercens: Encíclica del diálogo y de la esperanza renovadores»: *Estudio Agustiniano* 18 (1983) 371ss.

a acercarse a través de él a Dios, Creador y Redentor, a participar en sus planes salvíficos respecto al hombre y al mundo, y a profundizar en sus vidas la amistad con Cristo, Profeta, y Rey, tal como lo enseña con expresiones admirables el Concilio Vaticano II» (24/2).

La encíclica «no es un tratado de derecho natural, ni un documento político o económico», sino «un juicio sobre la política o sobre la economía hecho desde el hombre tal como es visto por la palabra de Dios» con una finalidad muy clara: la radical transformación del actual orden social político con el fin de restituir al hombre trabajador su centralidad. Frente al economicismo y materialismo subraya el contenido teológico y cristológico, cuidadosamente deducido de los principios revelados. El matiz profundo y ampliamente religioso se echa de ver en el puesto preeminente de las citas bíblicas que copan 71 notas de las 91 que tiene la encíclica. Ello resalta más aún cuando se la compara con las otras encíclicas sociales entre las que encontramos 28 notas bíblicas en la *Rerum Novarum*, 30 en la *Quadragesimo Anno*, 25 en la *Pacem in Terris* y 7 en la *Octogesima Adveniens*. En la *Laborem Exercens* predomina de tal manera el aspecto religioso que renuncia explícitamente al análisis de las cuestiones técnicas (1/3,4) para reflexionar «según la orientación del Evangelio» (2/1) ⁴. Por ello algún autor la califica de «meditación religiosa», aunque sin dejar de ser un acto formal del magisterio ⁵.

El Evangelio del trabajo va dirigido a las masas de los trabajadores explotados, a las estructuras y centros de poder que imponen condiciones, a veces, inhumanas al trabajo del hombre; se dirige a los pueblos ricos y a sus empresas multinacionales y también al nuevo «maravilloso banco del trabajo moderno» actualizado con la más avanzada tecnología «fruto del patrimonio histórico del trabajo humano» (21/4). La comunidad cristiana se ve comprometida en la difusión del Evangelio del trabajo.

C. Finalidad del Evangelio del trabajo

El Evangelio del trabajo se propone, como finalidad «crear el fundamento del nuevo modo humano de pensar, de valorar y de actuar» (7/1). Y lo presenta, convencido de que los actuales adelantos y los ya próximos «que, según

4. REINA, M., «Per una introduzione alla enciclica *Laborem Exercens*»: *Aggiornamenti Sociali* 32 (1981) 653; TALIERCIO, «Il primato dell'uomo nella *Laborem Exercens*»: *Palestra del Clero* 61 (1982) 180-181; GARCÍA, M., «Conceptos claves de la *Laborem Exercens*» en AA.VV., *Juan Pablo II y la justicia social, Razón y Fe*, Madrid 1982,25; UNCTI, M. de, «Primera aproximación a la Encíclica»: *Iglesia Viva* (1982/97-98) 7.

5. REINA, M., «Per una introduzione alla enciclica *Laborem Exercens*»: *Aggiornamenti Sociali* 32 (1981) 654.

muchos expertos, influirán en el mundo del trabajo y de la producción no menos de cuanto lo hizo la revolución industrial del siglo pasado»... «harán necesaria una reorganización y revisión de las estructuras de la economía actual, así como de la distribución del trabajo» (1/3). Tales cambios de no ir adecuadamente orientados y dirigidos por una gran estima de la dignidad de la persona humana se convertirán en «desgracia» y sufrimiento para millones de personas (1/3). Estas consecuencias solamente se evitarán con «un nuevo modo humano de pensar, de valorar y de actuar» (7/1). Modo nuevo de pensar etc. si lo confrontamos con los principios dominantes en los sistemas económicos vigentes. Novedad que se fija como objetivos: el «descubrir nuevos significados y nuevos cometidos del trabajo humano» (2/1); defender la dignidad y los derechos de los hombres del trabajo y denunciar las situaciones de injusticia (1/4), en definitiva el Evangelio del trabajo se dinamiza en la lucha por la justicia considerando la cuestión social «en su dimensión integral y compleja» y convencido de que «el compromiso en favor de la justicia debe estar íntimamente unido con el compromiso en favor de la paz en el mundo contemporáneo» (2/2).

A este respecto llama la atención la concepción dinámica de la justicia que se transparenta a lo largo de toda la encíclica. No admite el estancamiento de la reflexión en catálogos trasnochados de formas de injusticia, puesto que «un análisis completo de la situación de la justicia en el mundo contemporáneo ha puesto de manifiesto de modo todavía más profundo y más pleno el significado del análisis anterior de las injusticias sociales; y es el significado que hoy se debe dar a los esfuerzos encaminados a construir la justicia sobre la tierra, no escondiendo con ello las estructuras injustas, sino exigiendo un examen de las mismas y su transformación en una dimensión más universal» (2/4). Una injusticia que, en este mismo número, parece tener un test de comprobación «la igualdad» y no sólo a nivel nacional sino también internacional (2/4). Ello es posible porque «la profundización del problema del trabajo ha experimentado una constante puesta al día» (3/1), puesto que se trata de una justicia que conservando siempre aquella base cristiana de verdad que podemos llamar perenne... se elabora «según las necesidades de las distintas épocas» (3/1) ⁶.

Descubrir nuevas injusticias porque el realismo de la *Laborem Exercens*, que tiene en cuenta los condicionamientos de la realidad objetiva, es consciente de que «la solución de la cuestión social es una solución gradual», que en cada etapa se presenta de manera nueva y cada vez se hace más compleja (3/2).

6. Cfr. 8/6; 10/4.

D. *El materialismo a la luz del Evangelio del trabajo*

La misma encíclica contraponen el Evangelio del trabajo al economicismo y materialismo de los sistemas imperantes. Después de haber enunciado las ideas claves del Evangelio del trabajo concluye: «En la época moderna, desde el comienzo de la era industrial, la verdad cristiana sobre el trabajo debía contraponerse a las diversas corrientes del pensamiento materialista y economicista» (7/1); economicismo y materialismo que se hacen realidad opresiva y agresiva en ambos sistemas: capitalismo y socialismo (13).

1. La mentalidad economicista-materialista ofrece una visión economicista del trabajo. Lo considera «exclusivamente según su finalidad económica» (13/3); ofrece «un planteamiento no humanista» (13/4, 6/5), que «disminuye o priva al hombre de su dignidad y derechos inalienables» (10/4).

El Evangelio del trabajo, por el contrario, da una visión humanista, «una imagen coherente, teológica y al mismo tiempo humanista del trabajo» (13/2).

El pensamiento materialista y economicista «entendía el trabajo y lo trataba como una especie de «mercancía» que el trabajador —especialmente el obrero de la industria— vende al empresario, que a su vez es poseedor del capital»... o como una mercancía «sui generis», o como una fuerza anónima necesaria para la producción (se habla incluso de «fuerza-trabajo») (7/2; 8/1,3; 5/6; 9/4).

El economicismo materialista realiza «una inversión del orden establecido por Dios desde el comienzo con las palabras del libro del Génesis: el hombre es considerado como un instrumento de producción, mientras él —él solo, independientemente del trabajo que realiza— debería ser tratado como sujeto eficiente y su verdadero artífice y creador» (7/3). Comete de esta manera «una anomalía de gran alcance» que dio origen en el siglo pasado a la «cuestión proletaria» (8/2), que reaccionó contra «el sistema de injusticia y de daño, que pedía venganza al cielo, y que pesaba sobre el hombre del trabajo en aquel período de rápida industrialización» (8/3) y contra «sistemas ideológicos o de poder, así como nuevas relaciones surgidas a distintos niveles de la convivencia humana» que «han dejado perdurar injusticias flagrantes o han provocado otras nuevas» (8/4). Era «una situación favorecida por el sistema sociopolítico liberal que, según sus premisas de economicismo, reforzaba y aseguraba la iniciativa económica de los solos poseedores del capital, y no se preocupaba suficientemente de los derechos del hombre del trabajo, afirmando que el trabajo humano es solamente instrumento de producción y que el capital es el fundamento, el factor eficiente y el fin de la producción» (8/3).

Tal error, que fue propio del capitalismo primitivo, «puede repetirse dondequiera que el hombre sea tratado de alguna manera a la par de todo el com-

plejo de los medios materiales de producción, como instrumento y no según la verdadera dignidad de su trabajo, o sea como sujeto, autor y, por consiguiente, como verdadero fin de todo el proceso productivo» (7/3), porque el peligro de la inversión de que estamos hablando «existe siempre, especialmente, cuando toda la visual de la problemática económica esté caracterizada por las premisas del economicismo materialista» (7/2,3,4).

Para el Evangelio del trabajo todas esas incidencias económicas del trabajo, en las que queda atrapado el economicismo materialista, no pasan de ser como la periferia de la realidad laboral, porque «la Iglesia siempre ha expresado la convicción firme y profunda de que el trabajo no mira únicamente a la economía sino que implica además, y sobre todo, los valores personales» (5/2). El Evangelio del trabajo, sin despreciar tales repercusiones económicas, necesita resquebrajarlas para llegar a la «misma característica interior que es la que constituye en cierto sentido la misma naturaleza del trabajo» (Introducción), para entrever «su misma esencia más profunda» (4/2; 6/5; 13/2), aquello que «debe constituir el fundamento de las valoraciones y de las decisiones, que hoy se toman al respecto, incluso referidas a los derechos subjetivos del hombre, como atestiguan las Declaraciones internacionales y también los múltiples Códigos del trabajo, elaborados tanto por las competentes instituciones legisladoras de cada país, como por las organizaciones que dedican su actividad social o también científico-social a la problemática del trabajo» (11/1); para verlo «desde el punto de vista del bien del hombre» procurando «hacer la vida más humana» (3/2).

Tal «naturaleza o esencia profunda» se sitúa en «ser problema del hombre» (Introducción, 4/1; 10/1; 11/1; 1/2) que es su sujeto (5/3,5 etc.); en ser una dimensión fundamental de la existencia del hombre sobre la tierra (4/2, 3; 8/1; 10/1; 11/6); en ser un bien no solamente «útil» o «para disfrutar» sino un bien «digno», es decir, que corresponde a la dignidad del hombre, un bien que expresa esta dignidad y la aumenta» (9/3; 11/3), porque el trabajo es la realización de la «vocación» del hombre a dominar la tierra (Introducción; 6/2; 9/2; 10/4; 14/6 etc.), porque «se desarrolla mediante su amor al trabajo» (11/1) y encuentra en él «satisfacción personal y estímulo a la creatividad y responsabilidad» (5/4).

También pertenece a su «naturaleza o esencia profunda» el «llevar en sí un signo particular del hombre y de su humanidad, como persona activa en medio de una comunidad de personas» (Introducción), que revela «toda la riqueza y a la vez toda la fatiga de la existencia humana sobre la tierra» (1/1) y que plantea «siempre nuevos interrogantes y problemas, nuevas esperanzas, nuevos temores y amenazas relacionadas con la vida del hombre» (1/2), como también «nuevos significados del trabajo humano» y «nuevos cometidos que

en este campo se brndan a cada hombre, a cada familia, a cada nación, a todo el género humano y, finalmente, a la misma Iglesia» (2/1; 3/11; 5/3; 8/1). Por tanto es un signo que exige «una constante puesta al día» que sepa conservar «aquella base cristiana de verdad que podemos llamar perenne» (3/1 y se orienta en la dirección de «hacer la vida más humana» (3/2). Es una dimensión fundamental que «condiciona a su vez todo el proceso de educación» (10/1), ya que el trabajo humano tiene un «carácter totalmente positivo y creativo, educativo y meritorio» (11/1).

Por todo ello el Evangelio del trabajo se esfuerza y apuesta en favor de cualquier iniciativa que procure conseguir que «las varias acciones pertenecientes al proceso del trabajo, independientemente de su contenido objetivo, sirvan todas ellas a la realización de su humanidad, al perfeccionamiento de esa vocación de persona, que tiene en virtud de su misma humanidad» (6/2; 6/6 etc.); apoya cualquier acción que se proponga conseguir que el trabajo, que ennoblece a la materia, no menoscabe la propia dignidad del hombre, no degrade al hombre «perjudicando sus fuerzas físicas —lo cual al menos hasta cierto punto es inevitable— y sobre todo menoscabando su propia dignidad y subjetividad» (9/4). Aplauda toda tesis que procure poner positivamente «el trabajo en función del hombre» y no al hombre «en función del trabajo» (6/6; 15/2; 21/3).

2. El economicismo-materialista ha separado y contrapuesto el trabajo al capital «casi como dos fuerzas anónimas, dos factores de producción colocados juntos en la misma perspectiva «economicista» (13,3,4); ha creado una «antinomía entre trabajo y capital... en cuyo marco el trabajo ha sido separado del capital y contrapuesto al mismo, en cierto sentido ópticamente como si fuera un elemento cualquiera del proceso económico...» (13/5).

La tesis propia del Evangelio del trabajo suena así: «La antinomía entre trabajo y capital no tiene su origen en la estructura del mismo proceso de producción, y ni siquiera en la del proceso económico en general. Tal proceso demuestra en efecto la compenetración recíproca entre el trabajo y lo que estamos acostumbrados a llamar capital; demuestra su vinculación indisoluble» (13/2).

La encíclica *Laborem Exercens* constata y admite con más nitidez que ningún otro documento magisterial la realidad de los hechos: Históricamente se ha desarrollado y está en curso un verdadero antagonismo entre el trabajo y el capital. No rehúye afrontar este problema en su misma raíz. A él dedica una de las cuatro partes (núms. 11-15) en que se divide la encíclica. Con sencillez y honradez evita cualquier expresión que pudiera interpretarse como «una conivencia con el «pseudo-pacifismo de cierta burguesía». El problema reviste tal importancia que le merece el calificativo de «gran conflicto» (11/3), que

comporta una verdadera explotación del hombre del trabajo en beneficio del capital (11/3).

Es un hecho económico que no se agota en sí mismo, porque el conflicto socio-económico con carácter de clase se transforma en conflicto ideológico entre el liberalismo, entendido como ideología del capitalismo, y el marxismo, visto como ideología del socialismo científico (11/4). Finalmente el problema socio-económico —pasando por la ideologización que lo transforma en conflicto ideológico— se convierte en problema político puesto que el marxismo idolatra la «lucha de clases» como «la vía única para eliminar las injusticias, existentes en la sociedad, y las mismas clases sociales» (11/4). Tal lucha de clases ha de llevarse a cabo mediante determinados medios políticos como la dictadura del proletariado, el monopolio del poder por parte de la clase trabajadora y la supresión de la propiedad privada de los medios de producción con la implantación del sistema colectivista (11/5).

La *Laborem Exercens* sigue muy de cerca a las ideologías liberal y socialista en cuanto a los datos puramente descriptivos del conflicto trabajo-capital: existencia e importancia del mismo. No así cuando se trata de la explicación, ideologizada y politizada, que una y otra ideología dan del conflicto, es la misma que se da entre unas ideologías que ignoran —consciente o inconscientemente— los valores éticos y aquella forma de pensar que sitúa los valores morales precisamente en el centro de su reflexión. La *Laborem Exercens* se sitúa por encima de ambas ideologías y subraya que una y otra sostienen orientaciones contrarias al recto orden del trabajo, es decir, al orden ético.

He aquí algunos elementos interpretativos divergentes:

- a.- La encíclica, a diferencia de las ideologías, no examina las relaciones trabajo-capital ni las consecuencias del proceso económico, no las examina directamente desde la perspectiva económica, ni ideológica ni política, sino desde aquella perspectiva que le permite descubrir que todos «estos interrogantes encierran, una carga particular de contenidos y tensiones de carácter ético y ético social» (11/5).
- b.- Ni le satisfacen aquellas descripciones del problema que inclinan a pensar que en él no se juega nada de lo humano, como que las realidades que se enfrentan fueran puramente materiales sin relación alguna con el ser humano (13/3)... Tal concepción no la soporta el trabajo humano que es «una gran realidad, que ejerce un influjo fundamental sobre la formación, en sentido humano, del mundo dado al hombre por el creador y es una realidad estrechamente ligada al hombre como al propio sujeto y a su obrar racional» (11/1).

Por ello la *Laborem Exercens* experimenta una necesidad apremiante de

traducir al lenguaje y significado ético las expresiones utilizadas, tanto por la mentalidad capitalista como por la comunista, para describir las fuerzas en conflicto: «mundo del trabajo» y «mundo del capital». La encíclica más que traducir plenifica tales expresiones resaltando su enorme contenido humano, viendo el problema «desde el punto de vista del hombre» (11/6), porque el mundo del trabajo y el del capital no son un mundo anónimo sino que está compuesto por hombres; es un conflicto «entre el grupo, restringido, pero muy influyente, de los empresarios, propietarios o poseedores de los medios de producción y la más vasta multitud de gente que no disponía de estos medios y que participaba en el proceso productivo exclusivamente mediante el trabajo» (11/3; 13/1; 14/1). Se impone, pues, una «imagen coherente teológica y al mismo tiempo humanista» (13/2), no puramente economicista o utilitarista, del conflicto porque quienes se enfrentan entre sí son sujetos humanos y también porque lo que resulta degradado en tal enfrentamiento es específicamente humano; la resultante degradada no es una fuerza productiva de tantas (13), ni un «elemento cualquiera del proceso económico» (13/4), sino una realidad estrechamente ligada al hombre (11/1), es el mismo hombre en el trabajo quien es degradado por otros hombres que actúan movidos por el pensamiento materialista del máximo beneficio (11/3).

Como consecuencia de estas divergencias entre el pensamiento cristiano y esas ideologías, se ha de admitir que tales «contenidos y tensiones de carácter ético y ético-social» constituyen «un desafío continuo para múltiples instituciones, para los Estados y para los gobiernos, para los sistemas y organizaciones internacionales; constituyen también un desafío para la Iglesia» (11/5).

- c.- Desde la perspectiva de los valores éticos «se ve claramente que no se puede separar el «capital» del «trabajo» y que de ningún modo se puede contraponer el trabajo al capital ni el capital al trabajo, ni menos aún —como se dirá más adelante— los hombres concretos, que están detrás de los conceptos, los unos a los otros» (13/1), porque tanto «el proceso económico como el proceso de producción en general demuestran en efecto la compenetración recíproca entre el trabajo y lo que estamos habituados a llamar el capital; demuestran su vinculación inescindible» (13/2). Tanto que el trabajo está llamado a ser el mejor medio de solidaridad y unión entre los hombres.

La *Laborem Exercens* defiende la convicción de que el enfrentamiento trabajo-capital no brota de la naturaleza de las cosas ni tampoco de la naturaleza de la actividad económica en general ni del proceso producti-

vo en concreto (13/2), sino que solamente el hombre es responsable —al violentar la naturaleza de las cosas— de la ruptura de «esta imagen coherente» de la compenetración trabajo-capital (13/3; 7/7); es el hombre quien ha introducido la subversión del orden justo que crea tensiones en cada nación y en las relaciones Este-Oeste y, sobre todo, Norte-Sur» (7/4).

Se trata de una ruptura introducida primeramente «en la vida práctica», a consecuencia del error economicista-materialista, y que, posteriormente lo teorizó, como buscando justificar la práctica mediante las correspondientes formulaciones teóricas (13/). Y ninguno de los sistemas actuales está libre de esta mentalidad. Tienen mucho que ver los «sistemas ideológicos de poder, como también las nuevas relaciones nacidas a nivel de vivencia humana» que «han dejado perdurar injusticias flagrantes o han provocado otras nuevas» (8/4).

No faltan autores convencidos de que la *Laborem Exercens* adjudica, en estos pasajes, al capitalismo mayor responsabilidad negativa que al comunismo en la inversión de los valores. Otros, en cambio, consideran que tal interpretación fuerza no solamente la letra sino también el texto de pasajes concretos y también el contexto de los lugares paralelos. Es cierto que Juan Pablo II afirma que el materialismo teórico ha ido precedido por el materialismo práctico (13/4), pero se trata simplemente de una prioridad temporal y no ontológica. Obviamente la reacción comunista se ha verificado después, pero produciendo una esclavitud y una tiranía cruel, mucho peor que el mal que se quería extirpar, como lo confirma la triste experiencia actual. De hecho el Papa añade inmediatamente: «También en el materialismo dialéctico el hombre no es ante todo sujeto del trabajo y causa eficiente del proceso de producción, sino que es entendido y tratado como dependiendo de lo que es material, como una especie de «resultante» de las relaciones económicas y de producción predominantes en una determinada época» (13/4).

3. En el economicismo-materialista «el trabajo humano es solamente instrumento de producción y el capital es el fundamento, el factor eficiente y el fin de la producción» (8/3); «...el materialismo incluye, directa o indirectamente, la convicción de la primacía y de la superioridad de lo que es material, mientras por otra parte el economicismo sitúa lo que es espiritual y personal (la acción del hombre, los valores morales y similares) directa o indirectamente, en una posición subordinada a la realidad material» (13/3). Y «también en el materialismo dialéctico el hombre no es ante todo sujeto del trabajo y causa eficiente del proceso de producción, sino que es entendido y tratado como dependiendo de lo que es material, como una especie de «resultante» de las rela-

ciones económicas y de producción predominantes en una determinada época» (13/4).

El Evangelio del trabajo gira en torno a la tesis de que el capital es para el hombre, no el hombre para el capital.

La mutua relación de inseparabilidad trabajo-capital se especifica más: Esa inseparabilidad es matizada por la superioridad del trabajo sobre el capital. El trabajo necesita que el capital se le someta a su servicio como el objeto al hombre, como el instrumento a la causa eficiente. Subordinación que no implica deprecio alguno del capital. Lo valora, y muy positivamente, pero en una relación de subordinación que precisa y adjetiva con estos términos: «del capital solamente podemos afirmar que *condiciona* el trabajo del hombre; no podemos, en cambio, afirmar que ello constituya casi el «sujeto» anónimo que hace dependiente al hombre y su trabajo» (13/2), de manera que «intrínsecamente verdadero y moralmente legítimo, puede ser aquel sistema de trabajo que en su raíz supera la antinomia entre trabajo y capital, tratando de estructurarse según el principio expuesto más arriba de la sustancial y efectiva prioridad del trabajo, de la subjetividad del trabajo humano y de su participación eficiente en todo el proceso de producción, y eso independientemente de la naturaleza de las prestaciones realizadas por el trabajador» (13/1).

Para llegar a estas afirmaciones Juan Pablo II se sitúa, una vez más, a nivel filosófico y humano.

a.- Dependencia ontológica final del capital en relación con el trabajo. Solo el hombre es persona, mientras que el capital lo componen cosas.

El hombre, como sujeto del trabajo e independientemente del trabajo que realice «el hombre, él solo, es una persona. Esta verdad contiene en sí consecuencias importantes y decisivas» (12/6. 6/2,3,6; 13/1).

El trabajo participa de la dignidad de la persona sobre las cosas ya que «el fundamento para determinar el valor del trabajo humano no es en primer lugar el tipo de trabajo que realiza, sino el hecho de que quien lo realiza es una persona» (6/5); «el fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo, su sujeto» (6/6). De manera que el valor ético del trabajo, del cual no cabe la menor duda «está vinculado completa y directamente al hecho de quien lo lleva a cabo es una persona, un sujeto consciente y libre, es decir, un sujeto que decide de sí mismo» (6/2,3).

Mientras que el capital son cosas: «Conviene subrayar y poner de relieve la primacía del hombre respecto a las cosas. Todo lo que está contenido en el concepto de «capital» —en sentido restringido— es solamente un conjunto de cosas» (12/6). Para el Evangelio del trabajo un principio «enseñado siempre por la Iglesia es el principio de la prioridad del trabajo sobre el capital» (12/1). Se trata de una prioridad sustancial (13/1)

hasta el punto de que «si en el proceso del trabajo se descubre alguna dependencia, ésta es la dependencia del Dador de todos los recursos de la creación, y es a su vez la dependencia de los demás hombres, a cuyo trabajo y a cuyas iniciativas debemos las ya perfeccionadas y ampliadas posibilidades de nuestro trabajo» (13/2); siendo el hombre «el señor» de las criaturas que están puestas a su disposición en el mundo visible» (13/2). Es éste un pensamiento frecuentemente repetido en la encíclica (12/4).

- b.- Dependencia instrumental: Solo el hombre es sujeto; el capital es instrumento. El trabajo «condiciona» al hombre, pero «no podemos, en cambio, afirmar que ello constituya casi el «sujeto» anónimo que hace dependiente al hombre y su trabajo» (13/2; 6/2).

El hombre, «él solo, independientemente del trabajo que realiza, debería ser tratado como sujeto eficiente y su verdadero artífice y creador» (7/3; 12/5; 5/3), de manera que sean cuales fueren las transformaciones del proceso objetivo del trabajo y del proceso industrial, llegando el hombre a limitarse solamente a vigilar a la máquina, siempre será el hombre y seguirá siendo el sujeto del trabajo (5/3).

- c.- Dependencia de origen: El hombre es el sujeto, la causa eficiente; el capital es el producto del trabajo del hombre.

El conjunto de medios con los cuales el hombre se apropia de los recursos puestos por la naturaleza a disposición del hombre, transformándolos según sus necesidades (12/4), «el conjunto de medios de producción, que son considerados, en un cierto sentido como sinónimo de capital» (12/5) es fruto del patrimonio histórico del trabajo humano (12/4), es el producto del trabajo de generaciones» (14/4), y llevan consigo las señales del trabajo humano (12/5). «Todos los medios de producción, desde los más primitivos hasta los ultramodernos, han sido elaborados gradualmente por el hombre: por la experiencia y la inteligencia del hombre. De este modo, han surgido no sólo los instrumentos más sencillos que sirven para el cultivo de la tierra, sino también —con un progreso adecuado de la ciencia y de la técnica— los más modernos y complejos: las máquinas, las fábricas, los laboratorios y las computadoras. Así, todo lo que sirve al trabajo, todo lo que constituye —en el estado actual de la técnica— su «instrumento cada vez más perfeccionado, es fruto del trabajo» (12/4).

4. El economicismo materialista sitúa el valor del trabajo en su dimensión objetiva, mientras que el Evangelio del trabajo lo radica en su aspecto subjetivo, respondiendo así al «esfuerzo a través del cual la enseñanza de la iglesia acerca de la propiedad ha tratado y sigue tratando de asegurar la primacía del

trabajo, y por lo mismo, de la subjetividad del hombre en la vida social, especialmente en la estructura dinámica de todo el proceso económico» (14/4,7).

En «la civilización unilateralmente materialista se da importancia primordial a la dimensión objetiva del trabajo, mientras la subjetiva —todo lo que se refiere indirecta o directamente al sujeto del trabajo— permanece a un nivel secundario» (7/3,4); de manera que el trabajador no tiene otra salida que «poner su trabajo a disposición del grupo de los empresarios» y soportar que dicho grupo someta el trabajo al «principio del máximo rendimiento» por lo que establecen «el salario más bajo posible para el trabajo realizado por los obreros» (7/3), conduciendo a la «degradación del hombre como sujeto del trabajo» y a una «inaudita y concomitante explotación en el campo de las ganancias, de las condiciones de trabajo y de previdencia hacia la persona del trabajador» (8/3).

La civilización unilateralmente materialista no acierta a ver la cuestión social ni el trabajo desde «el bien del hombre» (3/2), pierde de vista el fin o sea el hombre, al cual deben servir estos medios» (13/5). Tal civilización queda prisionera de la consideración del trabajo «como una especie de mercancía, como una fuerza necesaria para la producción o fuerza-trabajo, a lo más como una mercancía sui generis», que el trabajador —especialmente el obrero de la industria— vende al empresario (7/2), lo cual le obliga a relegar «a un nivel secundario la dimensión subjetiva, del trabajo, es decir, todo lo que se refiere indirecta o directamente al mismo sujeto del trabajo» (7/3).

La mentalidad unilateralmente materialista no descubre más que el trabajo-actividad. Lo considera solamente en cuanto que esa actividad «está dirigida hacia un objeto externo», exclusivamente como actividad «transitiva» y por tanto desde la impronta que deja en el objeto trabajado, producto elaborado, ignorando que también es, y ante todo, una actividad inmanente que comienza en el sujeto y se finaliza principalmente en el mismo sujeto (4/3). Lo ve únicamente en cuanto que el trabajo crea progreso en la ciencia, en la técnica y descubrimientos decisivos para la vida socioeconómica (4/4). Ve el trabajo como un proceso material mediante el cual el hombre y el género humano someten también materialmente la tierra... olvidando que en él el hombre se manifiesta y confirma como el que domina (6/3); predomina el valor objetivo más o menos importante del trabajo, concediendo significado definitivo por sí mismo a la finalidad objetiva que tenga el trabajo (6/6). Y si el trabajo posee valor definitivo por sí mismo, todos los demás elementos integrantes del trabajo son valorados en relación con ese significado objetivo del mismo. De ahí que se le considere como una mercancía (7/2) y que sea «tratado a la par de todo el complejo de los medios materiales de producción, como instrumento de producción y no según la verdadera dignidad de su trabajo»

(7/3); un instrumento que se ve sometido al agobio de la máquina que tiende a despersonalizarlo (8/2), y crea la contradicción de que el trabajo que ennoblece a la materia, degrada a la dignidad y subjetividad del hombre (9/4).

Consecuencia lógica es la diversidad de expresiones que recibe el trabajo según «las épocas de la cultura y de la civilización» (5/1; 8/1), y que conduce a la división entre los hombres, como lo atestigua la edad antigua que introdujo entre los hombres una propia y típica diferenciación según el tipo de trabajo que realizaban (6/5).

La *Laborem Exercens*, asentado el primado del trabajo sobre el capital, concreta cuidadosamente el aspecto del trabajo del que brota esta superioridad, que no es otro que su dimensión subjetiva como condicionante de la esencia ética del trabajo (6/3).

Para ello Juan Pablo II comienza por ofrecernos un concepto inusual del trabajo, como dice Buttiglione, y también la distinción de esa doble dimensión del trabajo: su dimensión objetiva y la subjetiva.

La *Laborem Exercens* abandona ciertas concepciones del trabajo: la pecaminosa, por ejemplo, que venía a considerarlo, más o menos directamente, como un castigo que Dios hubiera impuesto al hombre por su pecado y que el hombre debiera santificar mediante sus actitudes personales. Lejos de tal concepción el trabajo es una dimensión fundamental del ser humano, distintiva de cualquier otra criatura no racional y con un valor tal en sí mismo que le permite hablar del Evangelio del trabajo. De hecho la *Laborem Exercens* presenta el trabajo como vocación del hombre, como relación comunicativa, como solidaridad, como creador de cultura, como participación en la obra creadora de Dios y con referencia constante a Cristo, primer Evangelio del trabajo.

Otro tanto ocurre con la concepción instrumentalizadora del trabajo que lo considera casi exclusivamente como la actividad con la que el hombre se procura los medios de subsistencia. La *Laborem Exercens* nos presenta una concepción del trabajo articulada en sus finalidades, en su dimensión personal y social y en su valor religioso. De aquí que trabajo es toda actividad con la que el hombre contribuye a mejorar la calidad de vida y al progreso de la cultura. Comprende, por tanto, no solamente el trabajo manual —agrícola, industrial o doméstico— sino también el trabajo de las profesiones liberales, de la investigación científica y de la actividad política (9/2).

Trabajo significa todo tipo de acción realizada por el hombre independientemente de sus características o circunstancias (Introducción)..., en cuanto que se convierte en una «característica que distingue al hombre del resto de las criaturas» (introducción), puesto que «constituye el contexto en el que se mueve el hombre» (1/1) y es uno de los aspectos en los que se desvela toda la

riqueza y a la vez toda la fatiga de la existencia humana sobre la tierra (1/1).

El aspecto o dimensión subjetiva del trabajo es la que encuentra un desarrollo mayor, y hasta absorbente, en la encíclica (6/1). Todos los demás aspectos del trabajo, incluso su dimensión objetiva, quedan en segundo plano. En tanto se ocupa de ellos en cuanto que ello sirva para delimitar y subrayar el primado de la dimensión subjetiva del trabajo sobre cualquiera de los otros aspectos del mismo (5/6).

Creo que la *Laborem Exercens* presenta una doble acepción de la dimensión subjetiva del trabajo. Hay elementos que pertenecen directamente a tal dimensión, mientras que otros entran solo indirectamente a formar parte de la misma. El fundamento de esta distinción nos lo da la Introducción: «Con su trabajo el hombre ha de procurarse el pan cotidiano, contribuir al continuo progreso de las ciencias y la técnica, y, sobre todo, a la incesante elevación cultural y moral de la sociedad en la que vive en comunidad con sus hermanos».

Directamente pertenece a la dimensión subjetiva del trabajo toda y sola «la realidad concreta del hombre del trabajo» (10/6; 6/1,3); cuanto puede encuadrarse dentro del término «subjetividad» (13/1), o «todo lo que se refiere directa o indirectamente al mismo sujeto del trabajo» (7/3). La dimensión subjetiva directa del trabajo hace referencia al trabajo en cuanto que es una actividad del hombre (4/2), en cuanto que es acto de una persona humana (8/1; 24/1), en cuanto que el trabajo, como actividad transitiva, encuentra su origen en el hombre (4/3; 6/6) y como tal el trabajo es «una actividad consciente del hombre por la que descubre y usa oportunamente las cosas» (4/3); en cuanto que mediante el trabajo el hombre realiza su propia capacidad de someter la tierra (4/2) y se confirma como dueño y dominador de lo creado (5/1; 4/3; 9/1,2; en cuanto que todas las acciones con que el hombre participa en el proceso de producción «independientemente de su contenido objetivo han de servir a la realización de su humanidad» (6/2) y es un bien del hombre (9/3,4; 11/1).

La dimensión subjetiva del trabajo, es decir, la realidad concreta del hombre del trabajo «que consiste en el dar posibilidad de desarrollar tres ámbitos de permanente importancia para el trabajo humano en su dimensión subjetiva» (10/4): personal, familiar (10/1) y nacional (10/3; 11/1, 12/4). También lo explicita con otra fórmula que relaciona el trabajo con el cultivo de los «derechos del hombre en su sentido más amplio» (14/6) o con los «derechos fundamentales del hombre» (14/1,7) o con «los justos derechos de los hombres del trabajo» (20/6).

Indirectamente integran la dimensión subjetiva del trabajo todos sus elementos, incluso su aspecto objetivo, en cuanto que es considerado «desde el punto de vista del hombre» (11/6), desde la «fundamental dimensión de su su-

jeto» (8/1), lo cual convierte todo el proceso de producción, su dimensión objetiva, en signo y sacramento de lo que es el hombre: «el que domina» (6/3) y consigue que «independientemente del trabajo que el hombre realiza, y suponiendo que ello constituye su finalidad —a veces muy exigente— de su obrar, esta finalidad no posee un significado por sí mismo. De hecho, en fin de cuentas, la finalidad del trabajo, de cualquier trabajo realizado por el hombre —aunque fuera el trabajo «más corriente», más monótono, en la escala del modo común de valorar, e incluso el que más margina— permanece siempre el hombre mismo» (6/5).

La dimensión objetiva del trabajo es aquella que obtenemos cuando lo consideramos no desde su vertiente inmanentista, sino en cuanto actividad «transitiva» que el hombre desarrolla en el mundo, «dirigida hacia un objeto externo» (4/3); lo es todo el proceso del trabajo contemplado en aquello que el hombre incorpora a las cosas dominándolas (5/1), transformándolas y adaptándolas a las necesidades humanas (9/3; 12/2), creando la técnica (10/4; 4/3; 5/1). La dimensión objetiva del trabajo se identifica con el efecto que aquél produce en las cosas (4/3), los frutos del trabajo, considerados en su dimensión económica (5/5; 13/3). Ello conduce a la consideración del trabajo como mera mercancía (7/2; 7/2; 6/5, 11/3).

El Evangelio del trabajo parte de la convicción de que «no hay duda de que el trabajo tiene un valor ético el cual está vinculado completa y directamente al hecho de quien lo lleva a cabo es una persona, un sujeto consciente y libre, es decir, un sujeto que decide por sí mismo» (6/3). Tal vinculación del valor ético del trabajo a la dignidad de la persona la enuncia con ligeras variantes en repetidas ocasiones: «el fundamento para determinar el valor del trabajo no es en primer lugar el tipo de trabajo que realiza, sino el que quien lo realiza en una persona» (6/4); «quiere decir que el primer fundamento del trabajo es el hombre mismo, su sujeto»; con lo que «queremos poner en evidencia» que «suponiendo que algunos trabajos realizados por los hombres pueden tener un valor objetivo más o menos grande, sin embargo cada uno de ellos se mide sobre todo con el metro de la dignidad del sujeto mismo del trabajo, o sea de la persona, del hombre que lo realiza» (6/6).

Lógicamente concluye asegurando que la dimensión subjetiva «condiciona la esencia misma del trabajo» (6/3); que las fuentes del valor ético o dignidad del trabajo «deben buscarse no en su dimensión objetiva, sino en su dimensión subjetiva» (6/5); llegando «justamente a reconocer la preeminencia del significado subjetivo del trabajo sobre el significado objetivo» (6/6); o de otra forma «la dimensión subjetiva, es decir, la realidad concreta del hombre del trabajo, tiene precedencia sobre la dimensión objetiva» (10/4) puesto que

el dominio que el hombre ejerce sobre las cosas «en cierto sentido se refiere más a la dimensión subjetiva que a la objetiva» (6/5; 10/4).

De la fuerza vinculante del primado de la dimensión subjetiva del trabajo se desprenden algunas conclusiones que la encíclica hace notar. Entre otras: el enorme progreso de los medios de producción «es un fenómeno ventajoso y positivo, a condición de que la dimensión objetiva del trabajo no prevalezca sobre la dimensión subjetiva, quitando al hombre o disminuyendo su dignidad y sus derechos inalienables» (10/4); un sistema social será «justo, es decir, conforme a la esencia misma del problema; justo, es decir, intrínsecamente verdadero y a su vez moralmente legítimo, puede ser aquel sistema de trabajo que en su raíz supera la antinomia entre trabajo y el capital, tratando de estructurarse según el principio expresado más arriba de la sustancial y efectiva prioridad del trabajo, de la subjetividad del trabajo humano y de su participación eficiente en todo el proceso de producción, y esto independientemente de la naturaleza de las prestaciones realizadas por el trabajador» (13/1); también influye, el primado de la dimensión subjetiva del trabajo, en la orientación que debe darse a la propiedad (14/4,3,6), de los sindicatos (20/6), de la agricultura (21/1), del trabajo de los minusválidos (22/1 y 3) y de los convenios internacionales sobre el trabajo (18/3; 7/4).

II. JUICIO SIMÉTRICO DE CAPITALISMO Y COMUNISMO

La ciencia económica ha superado ya la etapa que acentuaba las diferencias singularizadoras de cada uno de los grandes sistemas económicos. Hoy gira en torno a la teoría de la convergencia de los sistemas ⁷. Otro tanto está ocurriendo en el ámbito de la reflexión ética sobre los citados sistemas económicos, si bien fundamentándose en razones específicas del pensamiento ético-social. La ética, desde su punto específico de vista, más que defender una convergencia entre los sistemas, apuesta por una superación de los mismos que se realizará progresivamente al ritmo con que el trabajo, el hombre del trabajo, logre imponer su primado sobre el capital y sobre los medios de producción ⁸.

Juan Pablo II no se detiene ni en el análisis pormenorizado de uno u otro

7. G. SCIDA, «La teoria della convergenza tra sistemi sociali differenti»: *Aggiornamenti Sociali* 31 (1980) 173-9; I. CAMACHO, «El socialismo en la Laborem Exercens»: en AA.VV., *Juan Pablo II y la justicia social*, Razón y Fe, Madrid 1982, 54.

8. CAMACHO, I., «Laborem Exercens: ¿Qué sistema económico? *Proyección* 29 (1982/126) 210; UNCITI, M., «Primera aproximación a la encíclica»: *Iglesia Viva* (1982/97-98) 8-9.

sistema, ni en subrayar sus diferencias, sino en su opción fundamental, común a ambos sistemas e incompatible con la visión cristiana, opción economicista materialista ⁹. Tales premisas conducen a la encíclica a pronunciar un juicio común y único sobre los dos sistemas: capitalismo y socialismo. Es lo que los comentaristas denominan «juicio o tratamiento simétrico» de ambos sistemas. De esta manera la consideración unificada de ambos sistemas deja de ser la opinión particular de uno u otro pensador, para convertirse, por la autoridad de la *Laborem Exercens*, en la tesis que el Magisterio propone oficialmente a toda la comunidad cristiana. Esta encíclica pone fin al tratamiento asimétrico de los sistemas económicos, que venía siendo una constante en el pensamiento ético-social y que consideraba al capitalismo lícito en sí mismo, aunque duramente censurable en sus realizaciones históricas, mientras el comunismo era condenado como radicalmente ilícito en sí mismo.

Algunos autores señalan este cambio como «la principal novedad de la encíclica» ¹⁰, tanto tiempo esperada por estudiosos católicos y sobre la que Alberdi escribía: «...tenemos la convicción de que la Iglesia hablará con más claridad aún acerca del capitalismo actual. Habrá que esperar a la maduración de la conciencia del Pueblo de Dios, in capite et in membris. Esta maduración es inseparable de un conocimiento más exacto de la esencia y las verdaderas relaciones del capitalismo» ¹¹. Y comenta J.M. Osés: «En la encíclica *Laborem Exercens* vemos realizada la lógica afirmación de Alberdi; digo lógica porque, siendo patente para muchos la incompatibilidad del capitalismo con una visión cristiana no ideologizada por el mismo sistema, sentíamos un cierto malestar ante la falta de rechazo sin paliativos del capitalismo; tanto más necesaria era una toma de postura cuanto mayor era la inconsciencia —cuando no muy alertada e interesada conciencia— sobre la radicalidad negativa del capitalismo; inconsciencia alimentada por la imprecisión del Magisterio en la valoración del capitalismo. Esta clarificación se hacía sentir más aún por la rotundidad con que históricamente la Iglesia había rechazado el comunismo y que tan hondo había calado en los católicos.

«En esto radica una de las causas que explican un hecho contradictorio: mientras hay personas que se consideran y dicen ser cristianos y que, por eso

9. REINA, M., «Per una introduzione alla enciclica *Laborem Exercens*»: *Aggiornamenti Sociali* 32 (1981) 662-663; CAMACHO, I., «El socialismo en la *Laborem Exercens*»: en *Juan Pablo II y la justicia social*; Razón y Fe, Madrid 1982, 54-55; AA.VV., *Il lavoro per l'uomo*, Città Nuova Editrice, Roma 1982, 11, 50; BELDA, R., «¿Cuál es la principal aportación doctrinal de la encíclica *Laborem Exercens*?»: *Iglesia Viva* (1982/97-98) 18-19; VELASCO, D., «Reflexión crítica sobre el socialismo real»: *Iglesia Viva* (1982/97-98) 59ss.

10. CAMACHO, I., «El socialismo en la *Laborem Exercens*»: en AA.VV., *Juan Pablo II y la justicia social*, Razón y Fe, Madrid 1982, 47.

11. ALBERDI, R., «Juicio cristiano sobre el capitalismo»: *Iglesia Viva*, n. 10-11 (1967) 352.

mismo, se escandalizan cuando oyen que algunos cristianos son comunistas, no sufren escándalo alguno ante cristianos que se dicen —y son— capitalistas»¹².

A) *Abandono de la concepción histórica del capitalismo*

La experiencia personal de Juan Pablo II y la convicción de lo infundado que es contraponer rígidamente el capitalismo al socialismo han abierto la posibilidad a este juicio o tratamiento simétrico de ambos sistemas¹³. No es acertado contraponer las ideologías de ambos sistemas y presentar a la ideología liberal como aquella que considera el trabajo como un puro factor de producción, subordinado al capital, como una mercancía y, por tanto, dirigido por la ley de la oferta y la demanda y afirmar que la ideología marxista coloca el trabajo en el centro y, mediante la lucha de clases, se propone liberarlo de la alienación en que lo ha hundido el capitalismo. Ni es tampoco acertado contraponerlas por las tesis opuestas que defienden en el tema de la propiedad privada¹⁴.

La *Laborem Exercens* nos previene contra el peligro de circunscribir la esencia del capitalismo a sólo el sistema capitalista. El espíritu capitalista puede inspirar también y convertirse en la columna vertebral de otros sistemas, aunque históricamente tales sistemas hayan luchado encarnizadamente contra el capitalismo. Por eso la *Laborem Exercens* olvida intencionadamente el contorno histórico en el que se han contrapuesto y desarrollado capitalismo y socialismo y prefiere penetrar un poco más «en la realidad fundamental de todo el proceso económico y de las estructuras de producción»¹⁵. Desde esta perspectiva concluye que la esencia del capitalismo consiste en despojar al trabajo de su dimensión, valor y dignidad humanas y tratarlo como un elemento material integrante del sistema de producción¹⁶, como una mercancía o como una fuerza necesaria del sistema de producción, como un instrumento y no como sujeto, autor y, por lo tanto, como verdadero fin de todo el proceso pro-

12. OSÉS, J.M., «Reflexión sobre el capitalismo»: *Iglesia Viva* 1982/97-98) 45; GARCÍA M., «¿Hay alternativas al capitalismo y al colectivismo?»: *Sal Terrae* 70 (1982) 45-53.

13. M. ANTOLI, «Reflexiones en torno a la *Laborem Exercens*»: *Anales Valentinos* 8 (1982) 211; CAMACHO, I., a.c., 50.

14. MATTAI, G., *Lettera enciclica Laborem Exercens di Giovanni Paolo II*, Paoline, Roma 1981, 14-15.

15. *Laborem Exercens* 7/2, 3; SPIAZZI, R., *L'enciclica sul lavoro: Laborem Exercens*, Massimo, Milano 1981, 27-28.

16. *Laborem Exercens*, 7/3; OSÉS, J.M., «Reflexión crítica sobre el capitalismo»: *Iglesia Viva* (1982/97-98) 59-60.

ductivo. Y esto se da no solamente en el capitalismo, sino que el error, que originariamente cometió el primitivo capitalismo, «puede repetirse en cualquier sistema» y concretamente se repetirá en cualquier sistema cuya concepción esté caracterizado por las premisas del economicismo materialista, porque «tales situaciones independientemente de la denominación del sistema que las produzca, merece el nombre de capitalismo»¹⁷.

B. *Juicio simétrico de ambos sistemas*

Creo que podemos admitir que la *Laborem Exercens* considera los sistemas económicos desde dos ángulos. Por una parte los contempla desde la ideología que informa a cada uno de los sistemas y por la otra los somete a examen en cuanto movimientos que se han desarrollado históricamente con unas determinadas estructuras.

La distinción entre ideología y movimiento se ha hecho común a partir de la *Pacem in Terris*. Juan XXIII nos recuerda que «se ha de distinguir cuidadosamente entre las teorías filosóficas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre, y las iniciativas de orden económico, social, cultural o político, por más que tales iniciativas hayan sido originadas e inspiradas en tales teorías filosóficas...»¹⁸.

En el párrafo citado nos ha ofrecido como una delimitación de contenido entre ideología y movimiento.

Las ideologías son:

- falsas doctrinas filosóficas sobre la naturaleza, el origen y el destino del universo y del hombre;
- que se erigen como nuevos dioses que quieren desbancar a Dios... presentándose como la explicación última y suficiente de todo, como justificación de la propia acción, aún violenta y concretamente dice que la ideología marxista «pretende ofrecer una visión total y autónoma del hombre»;
- que tienen un carácter totalitario y coercitivo hasta el punto que «a veces llegan a reducir la acción política y social a ser una simple aplicación de una ideología abstracta, puramente teórica; y a veces el pensamiento se convierte en un puro instrumento al servicio de la acción, como un simple medio de una estrategia. En ambos casos, ¿no es el hombre quien corre el riesgo de verse alienado?»;
- finalmente, «las doctrinas, una vez elaboradas y definidas, ya no cam-

17. *Laborem Exercens*, 7/2, 3.

18. *Pacem in Terris*, n. 159.

bian, mientras que tales iniciativas, encontrándose en situaciones históricas continuamente variables, están forzosamente sujetas a los mismos cambios»¹⁹.

Por todo ello las ideologías, así entendidas, son incompatibles con la fe cristiana: «El cristiano que quiere vivir su fe en una acción política, concebida como servicio, tampoco puede adherirse sin contradicción a sistemas ideológicos que se oponen radicalmente, o en puntos sustanciales, a su fe y a su concepción del hombre: ni a la ideología marxista, a su materialismo ateo, a su dialéctica de violencia y a la manera como ella entiende la libertad individual dentro de la colectividad, negando al mismo tiempo toda trascendencia al hombre y a su historia personal y colectiva; ni a la ideología liberal que cree exaltar la libertad individual, sustrayéndola a toda limitación, estimulándola con la búsqueda exclusiva del interés y del poder, y considerando las solidaridades sociales como consecuencia más o menos automática de iniciativas individuales, y no como un fin y un criterio más elevado del valor de la organización social»²⁰.

Los sistemas económicos, como movimientos que se han desarrollado históricamente, son enjuiciados en la tercera parte de la encíclica. Se advierte que nunca los denomina con la terminología habitual, capitalismo socialismo, sino que los describe y enjuicia desde las actitudes que toman frente al hombre, que, por lo demás son comunes a uno y otro sistema. La encíclica se sitúa así por encima de las discusiones ideológicas que oponen a los defensores de uno y otro sistema, porque Juan Pablo II no intenta defender a ninguno de los dos sistemas, sino que pretende orientar los actuales, y también los posibles futuros sistemas, al servicio del hombre, de todos y cada uno de los hombres²¹.

La *Laborem Exercens* repite con frecuencia los términos economicismo y materialismo para designar la inversión del justo orden de valores, que forman el denominado Evangelio del trabajo²².

El economicismo establece como fin propio del proceso productivo «multiplicar grandemente las riquezas materiales»²³. Da origen a un sistema que en tanto aprecia el trabajo en cuanto que contribuye eficazmente al aumento de

19. *Pacem in Terris*, n. 159; *Octogesima Adveniens*, n. 26-29.

20. *Octogesima Adveniens*, n. 26.

21. GATTI, G., «Il lavoro umano. Guida a una lettura dell'enciclica *Laborem Exercens* di Giovanni Paolo II»: *Catechesi* (1982/9) 38.

22. CAMACHO, I., «Desde dónde leer la *Laborem Exercens*»: *Proyección* 29 (1982) 126; REINA, M., «Per una introduzione alla enciclica *Laborem Exercens*»: *Aggiornamenti Sociali* (1981) 658; *Laborem Exercens*, n. 7/3, 1/3.

23. *Laborem Exercens*, n. 13.

la producción y no valora su significación humana y personal ni su aportación al desarrollo de la persona que lo realiza, para terminar sometiendo el trabajo al capital²⁴. El economicismo valora según los costes en dinero tanto al trabajo como a las materias primas y tecnología. Su interés es que tanto el trabajo como los medios de producción sean lo menos costosos posible y la producción óptima. La decisión sobre todos estos elementos se la reserva el capital. Su poder es absoluto. El único principio que no admite discusión es el de la rentabilidad del dinero. Para que la empresa funcione ha de producir beneficios. El dueño del capital decidirá sobre la continuidad o no de la empresa, mientras que el trabajo, el trabajador, deberá conformarse con un salario un poco mejor en períodos prósperos y con el simple conservar su puesto de trabajo en períodos de crisis. Al economicismo le interesa más la calidad y cantidad de lo producido que el sujeto que lo produce, que en realidad no es considerado nada más que en función de lo que produce²⁵.

El economicismo desemboca en el materialismo. Éste defiende el primado y superioridad de lo material sobre lo espiritual, que es considerado como un fenómeno superfluo²⁶. Abriga la pretensión de apagar los deseos del hombre, confiándose en la atracción que ejerce lo material²⁷. El dar más importancia a la dimensión objetiva y material del trabajo que a su dimensión subjetiva o personal también hunde sus raíces en este materialismo²⁸.

En ambos sistemas domina el materialismo, cuyo nacimiento ha ido unido históricamente a la ideología liberal y al capitalismo, pero posteriormente extendió su radio de acción al sistema comunista, reforzándose como materialismo dialéctico²⁹.

El capitalismo es denunciado, en varias ocasiones, como un materialismo no teórico pero sí práctico³⁰. Como si la encíclica quisiera clarificar la verda-

24. *Laborem Exercens*, n. 8; SCHASCHING, J., «L'uomo e il lavoro. Dalla «Rerum Novarum» alla *Laborem Exercens*»: *Rassegna di Teologia* 23 (1982) 4.

25. *Laborem Exercens*, n. 13/3; 7/3; 11/3; CAMACHO, I., a.c., p. 50; MOLINARO, A., «conflicti umani nel lavoro» en AA.VV., *Il lavoro per l'uomo*, Città Nuova Editrice, Roma 1982, 50-51; TALIERCIO G., «Il diritto di proprietà nella *Laborem Exercens*»: *Palestra del Clero* 61 (1982) 1230; CAMACHO, I., «*Laborem Exercens*: ¿Qué sistema económico?»: *Proyección* 29 (1982) 200.

26. *Laborem Exercens*, n. 13/3, 4; 7/3; 6/2; BIFFI, F., «Le grandi linee dell'enciclica»: en AA.VV., *Il lavoro per l'uomo*, Città Nuova Editrice, Roma 1982, 11-12; BELDA, R., «¿Cuál es la principal aportación doctrinal de la encíclica *Laborem Exercens*?»: *Iglesia Viva* (1982/97-98) 20; OSÉS, J.M., «Reflexión crítica sobre el capitalismo»: *Iglesia Viva* (1982/97-98) 50; VELASCO, D., «Reflexión crítica sobre el socialismo real»: *Iglesia Viva* (1982/97-98) 73; AA.VV., *Laborem Exercens. L'enciclica sul lavoro nel commento di...*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1981, 11.

27. L.E., n. 13/3.

28. L.E., n. 7/2,3.

29. L.E., n. 11/4.

30. L.E., n. 7/2, 3 y 13/3 y 4; CAMACHO, I., «El socialismo en la *Laborem Exercens*»: en AA.VV., *Juan Pablo II y la justicia social*, Razón y Fe, Madrid 1982, 50.

dera ideología dominante en el capitalismo, porque aunque se le presenta bajo concepciones filosóficas defensoras de los valores humanos y de la civilización occidental, en realidad la fuerza dominante e impulsora de todo el sistema es una práctica materialista. De hecho todas sus estructuras económicas, sociales, culturales y políticas están cuidadosamente orientadas hacia el valor preferente del capitalismo: producir y tener más; ellas refuerzan la mentalidad del hombre económico, consistente en la combinación óptima de las variables constitutivas del hecho económico entre las que enumera el trabajo humano. Es, dice Osés, una idolatría de la riqueza individual, cuyos ilegítimos privilegios, derivados del derecho absoluto de propiedad, causan contrastes escandalosos y situaciones de dependencia y opresión ³¹. Tal acusación de idolatría se repite también en el documento de Puebla que, a su vez, afirma que las estructuras creadas por el gran capitalismo está plasmado objetivamente el misterio del pecado ³². El capitalismo se inspira en un humanismo cerrado a toda perspectiva trascendente, debido a su ateísmo práctico ³³.

No olvida que el materialismo dialéctico es como una consecuencia del materialismo práctico y fase avanzada del desarrollo de la filosofía materialista.

Hemos de tomar conciencia de este materialismo imperante en el sistema capitalista, de manera que no corramos el riesgo de que, mientras estamos sensibilizados «contra el materialismo abierto que elimina expresamente a Dios de la interpretación del mundo, no seamos sensibles al materialismo camuflado que elimina a Dios, en la práctica, de la interpretación del mundo» ³⁴.

El sistema comunista se interna más profundamente en el materialismo, puesto que refuerza el materialismo práctico con el dialéctico y con el histórico. Parece como si el Papa, al hablar de los elementos que hacen incompatible el cristianismo con el comunismo, diferenciara las siguientes clases de materialismo:

- a.- El materialismo *práctico* consiste en una forma de actuar orientada por «un modo de valorar, por una jerarquía de bienes, basada sobre la inmediata y fuerte atracción de lo que es material» ³⁵.

31. L.E., n. 7; OSÉS, J.M., «Reflexión crítica sobre el capitalismo»: *Iglesia Viva* (1982/97-98) 57-58; VELASCO, D., «Reflexión crítica sobre el socialismo real»: *Iglesia Viva* (1982/97-98) 67.

32. Puebla, n. 281.

33. OSÉS, J.M., a.c. 49.

34. OSÉS, J.M., a.c., 60; SPIAZZI, R., *L'enciclica sul lavoro: Laborem Exercens*, Massimo, Milano 1981, 35.

35. L.E., n. 13/3; CAMACHO, I., «El socialismo en la *Laborem Exercens*»: en AA.VV., *Juan Pablo II y la justicia social*, Razón y Fe, Madrid 1982, 50.

- b.- El materialismo *dialéctico* o materialismo teórico, que lo presenta como una consecuencia del materialismo práctico y fase avanzada del desarrollo de la filosofía materialista y que consiste en «no entender al hombre, ante todo, como sujeto del trabajo y causa eficiente del proceso de producción, sino que es entendido y tratado dependiendo de lo que es material, como una especie de «resultante» de las relaciones económicas y de producción predominantes en una determinada época»³⁶.
- c.- El materialismo *histórico* que consiste en considerar la lucha de clases como el motor de la historia, «como la única vía para eliminar las injusticias de clase, existentes en la sociedad, y las clases mismas³⁷, a través de la colectivización de los medios de producción que acabe con la explotación del trabajo humano³⁸.

Partiendo del Evangelio del trabajo «justo, es decir, intrínsecamente verdadero y a su vez moralmente legítimo, puede ser aquel sistema de trabajo que en su raíz supera la antinomia entre trabajo y el capital, tratando de estructurarse según el principio expuesto más arriba de la sustancial y efectiva prioridad del trabajo, de la subjetividad del trabajo y de su participación eficiente en todo el proceso de producción, y esto independientemente de la naturaleza de las prestaciones realizadas por el trabajador»³⁹. Pero para llegar a tal sistema «no se ve otra posibilidad de una superación radical de este error, si no intervienen cambios adecuados tanto en el campo de la teoría, como en el de la práctica, cambios que van en la línea de una decisiva convicción de la primacía de la persona sobre las cosas, del trabajo del hombre sobre el capital como conjunto de los medios de producción»⁴⁰.

Pero ¿de dónde partir para llegar a ese sistema ideal? A este respecto me parece conveniente transcribir el siguiente párrafo de I. Camacho: «...en segundo lugar —y esto es lo más novedoso respecto a la doctrina social anterior— la *Laborem Exercens* propone no uno, sino dos puntos de partida para buscar esta alternativa: no sólo el capitalismo, como había sido lo normal hasta ahora, sino también el socialismo. Aquí surge la experiencia personal de Juan Pablo II en un país socialista, en contraste con las experiencias de todos los pontífices anteriores (y probablemente todos sus asesores), que han pensado la doctrina social desde el mundo capitalista. Hasta ahora el socialismo real había sido contemplado desde fuera, desde lejos, como algo en lo

36. L.E., n. 13/4; CAMACHO, a.c. 50.

37. L.E., n. 11/3.

38. L.E., n. 13/4.

39. L.E., n. 11/1.

40. L.E., n. 11/5.

que apenas merecía la pena entrar. Esto no significaba (no siempre, al menos) una aceptación del sistema alternativo, el capitalista, pero sí se traducía en un esfuerzo unilateral por buscar un sistema renovado sólo desde este lado de la disyuntiva. En la *Laborem Exercens* el socialismo real, el colectivismo del Este europeo, se presenta como una realidad que también merece la pena estudiar por qué línea se puede transformar desde dentro. Esto es —pienso— una aportación novedosa, que hay que agradecer a la nacionalidad y a la mentalidad personal de Juan Pablo II. A la luz de este hecho es posible quizás comprender mejor por qué la doctrina social suele ser tachada de «pro-capitalista», aún cuando la mayoría de los documentos anteriores hayan procurado hacer una crítica simultánea de los dos sistemas».

III. SOCIALIZACIÓN DE LA PROPIEDAD PRIVADA

Desde una consideración realista, los medios capaces de cambiar el sentido y la lógica interna del capitalismo pasan por la socialización de la propiedad privada.

Está fuera de lugar y sería violentar el texto de la encíclica afirmar que la *Laborem Exercens* se levanta contra la propiedad privada. Defiende con claridad y energía la propiedad privada. Para ello recoge las argumentaciones de corte personalista que venían perfeccionándose en los documentos pontificios ya desde Pío XII. Sin embargo rechaza la actual distribución de la propiedad privada, tal como es defendida por las regulaciones civiles tanto de corte socialista como capitalista. No puede admitir la idolatría de la propiedad privada, concebida como un derecho absoluto generador de contrastes escandalosos y situaciones de dependencia y opresión. La enseñanza de la Iglesia «diverge radicalmente del programa del colectivismo, proclamado y realizado por el marxismo en varios países del mundo en los decenios que siguieron a la encíclica de León XIII; y también difiere del programa del capitalismo practicado por el liberalismo y por los sistemas políticos, que en él se inspiraron»⁴¹.

La encíclica aboga por una propiedad privada, pero socializada, que responda a la doble dimensión del ser humano: ser personal individual y social⁴².

Juan Pablo II habla de socialización de la propiedad. Ya había hablado

41. L.E. 14/2. OSÉS, J.M., a.c., 49; UNCITI, M. de, «La primera aproximación a la encíclica»: *Iglesia Viva* (1982/97-98) 7; TALIERCIO, G., «Il diritto «alla» proprietà: *Palestra del Clero* 62 (1983) 98; GARCÍA, M., «Conceptos claves de la *Laborem Exercens*»: en AA.VV., *Juan Pablo II y la justicia social*, Madrid 1982, 30.

42. L.E., n. 14; MOLINARO, A., «Conflitti umani nel lavoro»: en AA.VV., *Il lavoro per l'uomo*, Città Nuova Editrice, Roma 1982, 51-52.

antes Juan XXIII⁴³. Aquí Juan Pablo II se apropia el vocablo «socialización», pero profundizando su significado.

Juan XXIII nos ofreció un concepto de socialización demasiado amplio e ideológicamente neutro. La *Mater et Magistra* se limitaba a una descripción de los hechos constatados. Y éstos hablaban de una intensificación —en extensión y en profundidad— de las interdependencias sociales en las diferentes áreas de la vida. Describe el contenido que las corrientes económicas dominantes atribuían al vocablo «socializar»: paso de las empresas del dominio privado al público, por la tendencia natural a asociarse para la conquista de objetivos que superaban la capacidad y los medios de que disponen los particulares individualmente, como también un «reflejo» y causa de una creciente intervención de los poderes públicos⁴⁴.

Juan Pablo II, en cambio, utiliza el vocablo «socializar» en el sentido de cambio de estructura. Frente a la estructura privada prefiere la estructura socializada de la propiedad⁴⁵, porque evidencia mejor el aspecto social del trabajo y de la propiedad. Pero atención, porque no hemos de identificar estructura socializada de la propiedad, a socialización de la propiedad, con propiedad estatal. La *Laborem Exercens* pone mucho cuidado en distinguir entre Estado y Sociedad, entre propiedad colectiva inherente al Estado y a los poderes públicos y propiedad colectiva inherente a la sociedad y a los grupos. La socialización de la propiedad o estructura socializada de la misma no solamente se opone a la estructura privatizada de la propiedad sino también a su estructura estatalizada. Juan Pablo II ve a la Sociedad —como distinta del Estado y de los poderes públicos— como sujeto capaz de poseer, ya considerada en su conjunto, como un todo, ya fraccionada en múltiples grupos. Muestra clara preferencia por los grupos como cuerpos intermedios con finalidades económicas, sociales y culturales⁴⁶. Tales grupos, con capacidad efectiva de poseer, parecen insustituibles para conseguir la socialización de la propiedad, deseada por la encíclica. Y serán realmente efectivos solamente a condición de que se les reconozca el poder de titularidad de la propiedad de los medios de producción y «una efectiva autonomía en relación a los poderes públicos»⁴⁷. Se refiere a una autonomía real de gestión, de iniciativa y de destino de la propiedad, del uso de los medios de producción y del fruto del trabajo hacia el bien

43. *Mater et Magistra*, n. 40-45.

44. *Mater et Magistra*, n. 46; «Presentación»: *Iglesia Viva* (1982/97-98) 8.

45. *Laborem Exercens*, n. 14, 15, 19.

46. *Laborem Exercens*, n. 14.

47. *Laborem Exercens*, n. 14.

común: «en una colaboración leal y subordinada a las exigencias del bien común»⁴⁸.

Bajo cierto aspecto demitiza la propiedad privada, puesto que no admite que se la convierta en la piedra de toque para enjuiciar los sistemas económicos, de manera que el capitalismo sea plausible porque defiende la propiedad privada, y condenable el comunismo porque tiende a suprimirla. No es que así quedemos sin criterio para enjuiciar los sistemas. Los da la encíclica, como ha quedado indicado ya anteriormente, resumiéndose todos ellos en que los sistemas deben orientarse hacia la personalización, a ayudar a las personas a ser más. Pero la encíclica deshace la ecuación propiedad privada = personalización, como si la propiedad privada fuera el único camino para obtener la personalización deseada.

Pero demitizar la propiedad privada no quiere decir ni renunciar a ella ni condenarla de manera absoluta. En contraste con el marxismo la *Laborem Exercens* no piensa que toda propiedad privada sea fuente de explotación, ni tampoco que su mera supresión lo solucione todo⁴⁹. La *Laborem Exercens* admite tanto la propiedad privada como la estatal con la única condición de que toda forma de propiedad se ponga al servicio del hombre, de todo hombre, de forma que el hombre se sienta «sujeto activo y, por tanto, fin de todo el proceso productivo»⁵⁰.

Sin embargo defiende la propiedad privada no en el sentido de propiciar el actual estado de cosas, sino en la dirección que ya hace años venían indicando los documentos pontificios y que han subrayado vigorosamente el Vaticano II y la *Populorum Progressio*. Estos documentos exigen la extensión o difusión de la propiedad privada o de un cierto poder sobre las cosas a todas y cada una de las personas, de manera que sea efectivo y una realidad constatable «la realización del primer principio de este orden que es el destino universal de los bienes y su uso común»⁵¹. De aquí que, interpretando auténticamente el magisterio precedente, afirme que la Iglesia «nunca ha defendido co-

48. HECKEL, R., «Continuità e rinnovamento»: en AA.VV., *Laborem Exercens. L'enciclica sul lavoro nel commento di...*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981, 138; A. FERRARI-TONIOLO, «Soggettività del lavoro e proprietà»: en *Ib.*, p. 186-187.

49. CAMACHO, I., «El socialismo en la *Laborem Exercens*»: en *Juan Pablo II y la justicia social*, Razón y Fe, Madrid 1982, 53; UNCITI, M. de, «Primera aproximación a la encíclica»: *Iglesia Viva* (1982/97-98) 8-10.

50. *Laborem Exercens*, n. 10; A. FERRARI-TONIOLO, «Soggettività del lavoro e proprietà»: en AA.VV., *Laborem Exercens. L'enciclica sul lavoro nel commento di...*, p. 183; MOLINARO, A., «Conflitti umani nel lavoro» en AA.VV., *Il lavoro per l'uomo*, Città Nuova Editrice, Roma 1982, 52; TAMBURCIO, G., «Originalità cristiana del diritto di proprietà»: *Palestra del Clero* 61 (1982) 1511-1512.

51. *Laborem Exercens*, n. 14/3.

mo un derecho absoluto e intocable la propiedad privada. Al contrario, siempre lo ha entendido en el contexto más amplio del derecho común de todos al usar los bienes de la entera creación: el derecho a la propiedad privada como subordinado al derecho al uso común, al destino universal de los bienes»⁵².

Socializar la propiedad, cuando se habla del capitalismo, significa sacarla del contexto de la justicia conmutativa o, mejor, de la concepción habitual de la justicia conmutativa, para considerarla desde la óptica de la persona, de toda persona humana. Socializar la propiedad privada significa reconocer y actuar su «hipoteca social», puesto que «sobre toda propiedad privada grava siempre una hipoteca social, de manera que los bienes sirvan al destino universal que Dios los ha dado»⁵³. Es otra de las expresiones acuñadas por Juan Pablo II con la que subraya más fuertemente la «función social» de la propiedad.

Desde esta acentuación de la «hipoteca social» de la propiedad podemos comprender otras afirmaciones más desacostumbradas sobre la propiedad: «Además, la propiedad según la enseñanza de la Iglesia nunca se ha entendido de modo que pueda constituir un motivo de contraste social en el trabajo. Como ya se ha recordado anteriormente en este mismo texto, la propiedad se adquiere ante todo mediante el trabajo, para que ella sirva al trabajo. Esto se refiere de modo especial a la propiedad de los medios de producción. El considerarlos aisladamente como un conjunto de propiedades separadas con el fin de contraponerlos en la forma del «capital» al «trabajo», y más aún realizar la explotación del trabajo, es contrario a la naturaleza de estos medios y de su posesión. Éstos no pueden ser poseídos contra el trabajo, no pueden ser ni siquiera poseídos por poseer, porque el único título legítimo para su posesión —y esto ya sea en la forma de la propiedad privada, ya sea en la de la propiedad pública o colectiva— es que sirvan al trabajo; consiguientemente que, sirviendo al trabajo, hagan posible la realización del primer principio de aquel orden, que es el destino universal de los bienes y el derecho a su uso común»⁵⁴.

«Desde esta perspectiva, sigue siendo inaceptable la postura del «rígido» capitalismo, que defiende el derecho exclusivo a la propiedad privada de los medios de producción, como un «dogma» intocable en la vida económica». El pensamiento de la doctrina social de la Iglesia «se diferencia del programa del capitalismo, practicado por el liberalismo y por los sistemas políticos que se refieren a él. La diferencia consiste en el modo de entender el derecho mismo de la propiedad. La tradición cristiana no ha sostenido nunca este derecho co-

52. *Laborem Exercens*, n. 14/2.

53. PUEBLA, *Documenti... etc.*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 1979, n. 1.281.

54. *Laborem Exercens*, n. 14/3.

mo absoluto e intocable. Al contrario, siempre lo ha entendido en el contexto más amplio del derecho común a todos a usar los bienes de la entera creación: el derecho a la propiedad privada como subordinado al derecho al uso común, al destino universal de los bienes»⁵⁵. Consiguientemente «el principio del respeto al trabajo, exige que este derecho (el de propiedad) se someta a una revisión constructiva en la teoría y en la práctica»⁵⁶.

Y socializar la propiedad privada, frente al comunismo, significa defender el recto concepto personalista de la propiedad, finalidad personalizante que no se consigue «mediante la eliminación apriorística de la propiedad privada de los medios de producción»⁵⁷, porque si la propiedad tiene un sentido social también lo tiene personal-individual, desde el momento que la persona es un ser individual y social. La socialización responde mejor a esa doble vertiente de la persona humana.

Socializar la propiedad, frente al comunismo, significa no confundirla con la colectivización defendida y actuada por el comunismo y consistente en la «transferencia de los medios de producción de las manos privadas a las de la colectividad»⁵⁸. La socialización de la propiedad se opone a la colectivización total de la propiedad en manos del Estado. Además la socialización posee fuerza y medios correctores de los riesgos que encierra la colectivización. Ésta puede llevarse a cabo rectamente y en conformidad con el primado del trabajo, pero también puede convertirse en abusiva «reivindicando un monopolio de la administración y disposición de los medios de producción que no se para ni ante la violación de los derechos fundamentales del hombre»⁵⁹, porque en la colectivización «los medios de producción dejan de ser de un determinado grupo social, o sea de propietarios privados, para pasar a ser propiedad de la sociedad organizada, quedando sometidos a la administración y al control directo de otro grupo de personas, es decir, de aquellos que, aunque no tengan su propiedad por más que ejerzan el poder dentro de la sociedad, disponen de ellos a escala de la entera economía nacional, o bien de la economía local»⁶⁰.

La socialización goza de capacidad para corregir los riesgos que corre la

55. *Laborem Exercens*, n. 14/2.

56. *Laborem Exercens*, n. 14/3,6.

57. *Laborem Exercens*, n. 14/6.

58. *Laborem Exercens*, n. 11/4.

59. *Laborem Exercens*, n. 14/7.

60. *Laborem Exercens*, n. 14/6; Cfr. SPIAZZI, R., *L'enciclica sul lavoro. Laborem Exercens*, Massimo, Milano 1982, 32-33; PERONE, G., «I diritti dell'uomo del lavoro»: en AA.VV., *Il lavoro per l'uomo*, Città Nuova Editrice, Roma 1982, 83-85; CAMPANINI, G., «Lavoro e società»: *Rivista di Teologia Morale* (1981/52) 598.

colectivización, porque la socialización no se consigue nunca más que cuando se haya «asegurado la subjetividad de la sociedad», es decir, «cuando cada uno, en base al propio trabajo, pueda considerarse a pleno título como copropietario del gran banco de trabajo en el que se emplean todos». Para ello propone: «Un camino para conseguir esa meta podría ser la de asociar, en cuanto sea posible, el trabajo a la propiedad del capital y dar vida a una rica gama de cuerpos intermedios con finalidades económicas, sociales, culturales: cuerpos que gocen de una autonomía efectiva respecto a los poderes públicos, que persigan sus objetivos específicos manteniendo relaciones de colaboración leal y mutua, con subordinación a las exigencias del bien común y que ofrezcan forma y naturaleza de comunidades vivas; es decir, que los miembros respectivos sean considerados y tratados como personas y sean estimulados a tomar parte activa en la vida de dichas comunidades»⁶¹.

Pero para dejar el camino abierto a la socialización de la propiedad son necesarias no pocas y profundas reformas. Tantas que la doctrina social de la iglesia «diverge radicalmente del programa del colectivismo, proclamado y realizado por el marxismo en varios países del mundo en los decenios que siguieron a la encíclica de León XIII»⁶². Se observa una graduación en el juicio negativo pronunciado por la encíclica sobre la posición de ambos sistemas en tema de propiedad. Mientras del capitalismo afirma simplemente que la doctrina de la iglesia «difiere», sostiene, en cambio, que la misma «diverge radicalmente» del punto de vista sostenido por el marxismo. Tal divergencia radical consiste en que la doctrina social de la Iglesia defiende la propiedad privada, interpretada y acentuando más que nunca su sentido social y el comunismo se propone anular cualquier vestigio de propiedad privada.

Así, pues, debe quedar claro que, por lo que se refiere a la propiedad privada, la doctrina social de la Iglesia «ha buscado y busca con todo el esfuerzo asegurar siempre el primado del trabajo» y, por lo mismo, la subjetividad del hombre en la vida social y, especialmente en la estructura dinámica de todo el proceso económico»⁶².

Z. HERRERO

61. *Laborem Exercens*, n. 14/7.

62. TALIERCIO, G., «Originalità cristiana del diritto di proprietà»: *Palestra del Clero* 61 (1982) 1507-1513.

La libertad en Paul Ricoeur

EL HOMBRE Y SUS LÍMITES

2.1. *El proyecto de ser hombre*

Al describir la obra de Jaspers, Ricoeur hace algunas afirmaciones básicas para el futuro de su pensamiento: La existencia humana se cuece y emerge en el seno de la libertad, es coexistencia con el otro, y es en el mundo ¹. La situación es el cuerpo de la libertad y suscita un *sursum* de la libertad ² que hace participar a lo empírico de la subjetividad para devenir presencia del ser ³.

Según la mejor tradición fenomenológica y existencial, la historia humana se contrapone a la naturaleza, y aquí tenemos ya al hombre donde lo universal habla de la temporalidad concreta, el ser en la nada ⁴. Es preciso buscar el universal concreto ⁵ porque lo exclusivamente universal es inverificable y el surgir humano debe clarificarse en una objetividad histórica. El puro singular se queda en la soledad.

La historia humana se crea entre la libertad y la necesidad: «Je loge mes projets dans les interstices d'un monde déterminé dans ses grandes lignes par les cours des astres, par l'ordre du tout» ⁶. El mundo humano no se presenta como cerrado, sino como abierto al porvenir: «Je perçois ce monde comme ouvert sur l'avenir» ⁷. En este sentido el proyecto humano tiene un carácter constitutivo del futuro, el hombre expresa en su proyecto su voluntad de porvenir, puede decirse que la decisión anticipa lo no-presente aún por muy inminente que parezca, ciertamente: «Décider c'est anticiper» ⁸.

1. *KE*, 173.

2. *KE*, 174.

3. *KE*, 180.

4. *KE*, 295, 323.

5. *KE*, 393.

6. *VI*, 49.

7. *VI*, 50.

8. *VI*, 48.

El mundo es un conjunto de obstáculos y caminos abiertos que hacen posible la decisión y el proyecto del porvenir y del mundo futuro, que no implica solamente hechos concretos sino una *situación fundamental*⁹ que hace posible la dimensión futura del proyecto. La limitación del proyecto humano se presenta en la necesidad de concordar incesantemente los proyectos posibles con las posibilidades concretas disponibles de modo que, en ocasiones, aquellas solamente pueden ser integradas a la libertad por el consentimiento y no por el proyecto¹⁰. Pues como ha dicho Gadamer: «Lo que necesita el hombre no es sólo un planteamiento inapelable de las cuestiones íntimas, sino también un sentido para lo hacedero, lo posible, lo que está bien aquí y ahora, y el que filósofa me parece que es justamente el que debiera ser consciente de la tensión entre sus pretensiones y la realidad en la que se encuentra»¹¹.

Y esto no se refiere solamente a la acción, sino también al sujeto mismo. Éste, al proyectarse, arriesga su ser y su figura, al comprometerse se liga a la identidad concreta que en el «s'engager» reconoce como propia. En este sentido: «Yo me recontre moi-même dans mes projets, je suis impliqué dans nos projets, projet de moi-même por moi-même»¹². La imputación del propio proyecto es pre-reflexiva, no espectacular, en y por la actividad, la reflexión «'thématisé' une affirmation pratique pré-reflexive»¹³.

La consciencia tética prepara el surgir de la libertad como una elucidación transitoria que suspende la alienación¹⁴. Es el comienzo de una 'dialéctica revulsiva' de lo dado como impuesto puramente especular en el teatro del mundo: «Or le projet, nous l'avons vu, *ouvre* des possibilités dans le monde par l'engagement même que le lie. Tant que je ne projette rien, je ne laboure le réel d'aucune possibilité»¹⁵.

La experiencia de la libertad ejercida es gozosa y no sitiada aunque limitada porque: ...«ce que je serai n'est pas *déjà* donné, mais dépend de ce que je ferai ...Moi qui peux faire, je peux être»¹⁶. El hombre no es humano por ser sin necesidades, sino por afrontarlas humanamente. En la naturaleza misma de la necesidad humana está inscrito que: «Si je ne suis pas maître du besoin comme manque, je peux le repousser come raison d'agir. C'est dans cette

9. VI, 51.

10. VI, 53.

11. H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*. Trad. castellana de A. Agud y R. de Agapito. Salamanca 1977, 21.

12. VI, 58.

13. VI, 59.

14. VI, 59.

15. VI, 61.

16. VI, 62.

épreuve extrême que l'homme montre son humanité»¹⁷. Como demuestra la historia de la huelga de hambre y la castidad sexual, la necesidad puede vivirse humanamente.

Por eso la vida humana aparece como amenazada y trascendente, amenazada por la destrucción y trascendida por diversas opciones y valores. Aquí la doctrina de la atención vuelve a su lugar fundamental como *respeto* tanto a las limitaciones como a las posibilidades infinitas de realización. Así se presenta una de las claves fundamentales de la *libertad*: ...«la liberté reste toujours ce regard, ce silence où résonnent toutes les voix. Toujours l'attention crée du temps, gagne du temps, pour que toutes ces voix parlent distinctement, c'est-à-dire dans une succession»¹⁸.

No se trata, por tanto, de la libertad de indiferencia; es preciso comprender que *la indeterminación de la atención es ya una decisión* y un compromiso implícito de no trabajar las posibilidades que se ofrecen. La atención «inemployée» es acusatoria y delictiva, cosa que vio Nabert pero no Bergson¹⁹. Por tanto, una reeducación de la atención y sus campos de intereses es previa a toda reforma ya sea ésta intelectual, política o social, simultánea a toda transformación del hombre.

Tal planteamiento permite arrancar al vacío y a la arbitrariedad, a la desesperanza o simplemente al «conformismo» el proyecto existencial²⁰. La indeterminación de la atención es ya una forma de elección y decisión, aún cuando ciertamente aquella tenga su cara positiva como expresión de la espontaneidad natural²¹ y debemos tender a una filosofía de la acción para encontrar de nuevo un único universo de discurso donde el pensamiento y la acción sean homogéneas²².

En otro caso, la libertad y la esperanza se desencarnan y se convierten en evasión y vana ilusión no muy distintas en el fondo del desprecio declarado²³. La esperanza es la tensión fraterna entre libertad y necesidad, como un juego, como un pacto vital entre el hombre, su cuerpo y su mundo²⁴.

Pero además: «La liberté n'est pas un acte pur, elle est en chacun de ses moments activité et réceptivité; elle se fait en accueillant ce qu'elle ne fait pas:

17. VI, 90.

18. VI, 155.

19. VI, 155.

20. CI, 174.

21. VI, 177.

22. VI, 203.

23. VI, 451.

24. VI, 452.

valeurs, pouvoirs et pure nature»²⁵. La libertad es arriesgada, temporalizada y oscura, encarnada en una espontaneidad corporal, que por otra parte colabora positivamente. La danza es la imagen de la libertad²⁶. La libertad no es solamente en cuanto mediada por un carácter, sino también como «envergure» misma del hombre»²⁷.

Lo amable y lo odiable son momentos en el movimiento de anticipación que llamamos proyecto y nos permiten descubrir en su «elán» vital nuestros intereses de pasado y de futuro en el corazón de la libertad²⁸. La libertad humana es una libertad que avanza por proyectos motivados entre la limitación propia como talante y la apertura universal llamada humanidad: «Ensemble mon caractère et mon humanité font de ma liberté une possibilité illimitée et une partialité constituée»²⁹. La razón es una exigencia de totalidad y la persona es la síntesis del carácter limitado y «le bonheur» como universalidad, en ambos casos se trata aún de una síntesis proyectada, más en perspectiva que vivida³⁰, como síntesis de razón y existencia, de fin y presencia que en el 'respeto' intenta pasar de la idea a lo vivido donde propiamente se constituye. El respeto es precisamente el intermediario entre la sensibilidad y la razón: «Dans le respect je suis sujet qui obéit *et* souverain qui ordonne; mais je ne puis me représenter cette situation autrement que comme une double *appartenance* de sorte que la personne, como appartenant au monde sensible, est soumise à sa propre personnalité, en tant qu'elle appartient en même temps au monde intelligible. Dans cette double appartenance est inscrite la possibilité d'une discordance et comme la 'faille' existentielle qui fait la fragilité de l'homme»³¹. Se trata de ir mucho más allá del dualismo ético hacia la dimensión práctica originaria del dualismo humano. Aquí el respeto está enraizado en el deseo y tiene que ver con el 'eros' platónico, la generosidad cartesiana y el corazón (coeur-Gemüt) como consciencia de la existencia y referencia positiva del deseo a la realización humana en el ethos; con la salvedad, para Ricoeur, de que Kant describe el asunto en un plano ya secundario o de moralidad y es preciso remontarse a lo originario. El corazón (thymós) es mediación entre 'epithymía' y 'eros', entre deseo sensible y deseo-razón, o la especificidad humana como dialéctica entre placer humano y proyecto total existencial

25. VI, 454.

26. VI, 456.

27. VI, 456.

28. HF, 16, 68.

29. HF, 78.

30. HF, 86.

31. HF, 91.

cumplido (*bonheur*)³². Es el misterio del sentimiento como unión indivisa de mi existencia a los seres y al ser por el deseo y el amor³³.

Detrás de lo cual se encuentra la virtud (*virtus-fortaleza-areté*) como esencia afirmativa del hombre, previa a toda caída y a todo deber que oprime, constriñe y entristece³⁴. No lejos de aquella encontraríamos la memoria y la voluntad de poder del hombre nietzscheano³⁵.

La persona se afirma por esa virtud como ajena a la instrumentalidad y la utilización como medio, es un fin en sí y en este sentido se constituye más allá de lo económico y lo político en cuanto medios³⁶. Sólo el verdadero conocimiento de lo originario nos permite así un auténtico reconocimiento del hombre: «*Seuls des êtres de connaissance sont des êtres de reconnaissance*»³⁷.

La totalidad práctica como apertura más allá de nuestro carácter nos hace accesible un proyecto de humanidad como plenitud en el amor hacia la infinitud, con una afirmación originaria que no deviene hombre auténtico sino al traspasar la negación existencial de la perspectiva, el carácter y el sentimiento vital limitado. Con ello cree superar Ricoeur a Sartre. El hombre es afirmación y no sólo negación³⁸: «*L'homme, c'est la Joie du Oui dans la tristesse du fini*»³⁹.

La limitación kantiana es ya sinónimo de fragilidad humana; 'esta limitación es el hombre mismo'. El hombre es el devenir de una oposición: la oposición de la afirmación originaria y la diferencia existencial⁴⁰. Así sentencia Ricoeur: «*...la problématique fondamentale de l'existence sera moins celle de la liberté, entendue au sens d'un choix à prendre face à une alternative radicale, que celle de la libération...*»⁴¹. Frente a la alienación que puede entenderse a manera de Marx, de Freud, de Sartre, etcétera, la libertad es «*être chez soi, dans la totalité*»⁴². Como hijo de su obrar: «*C'est à travers ces ouvres, par la médiation de ces monuments, que se constitue une dignité de l'homme et une estime de soi. C'est a ce niveau enfin que l'homme peut s'aliéner, se dégrader, se tourner en dérision, s'annihiler*»⁴³.

32. *HF*, 108.

33. *HF*, 105.

34. *HF*, 114.

35. T. VINCENS - E. TRIAS, J. LLOVET, *Col. legi. Manera de hacer filosofía*. Barcelona 1978.

36. *HF*, 138.

37. *HF*, 138.

38. *HF*, 153, 154.

39. *HF*, 156.

40. *HF*, 157.

41. *SM*, 94. Subrayado mío.

42. *SM*, 142, y 139-140.

43. *DI*, 491.

El hombre está dado, pero no en su determinación absoluta, sino en su capacidad de proyectarse y liberarse. Puede decirse que el hombre no es adulto mientras no es capaz de nuevas significaciones con mediaciones diferentes entre el sujeto y su mundo que dan lugar a la recreación del lenguaje y la cultura con un apunte indicador hacia ese convidado de piedra que suele llamarse *el espíritu humano* (Lévi-Strauss) ⁴⁴. De hecho, la pregunta por el sentido nos encamina hacia el ser, mientras que el sinsentido nos conduce hacia la nada ⁴⁵. «En ce sens Heidegger a raison de dire dans son analyse du *verstehen* dans *Sein und Zeit* que ce que d'abord on comprend dans un discours, ce n'est pas un autrui, mais un projet, c'est-à-dire l'esquisse d'un nouvel être-au-monde. Seule l'écriture, en s'affranchissant non seulement de son auteur, mais de l'étroitesse de la situation dialogale, révèle cette destination du discours à projeter un monde» ⁴⁶.

Todo proyecto humano por el hecho de serlo está sometido a limitaciones, pero cuando el pensamiento se queda en pura creencia entonces nos encontramos con la ideología justificante e identificante ⁴⁷. La imaginación tiene aquí un papel de admisión y descubrimiento de todas las posibilidades cerradas al futuro proyecto por el sistema y su ideología determinada: «*Si l'homme est projet de soi, c'est pour pouvoir répondre à cet appel dont il n'a pas pris l'initiative lui-même. La liberté de l'homme n'est donc pas un commencement absolu, mais une liberté pour répondre. Nous retrouvons ici une idée chère à Thévenaz qui dirait que la liberté de l'homme est une liberté responsable parce que répondante*» ⁴⁸.

El proyecto no es ya la síntesis sino el intento de mediación entre determinación y creación, necesidad y libertad, talante individual y felicidad universal. El hombre tiene una dignidad propia para actualizar este proyecto ⁴⁹.

2.2. Los fundamentos del proyecto humano

Los fundamentos del proyecto humano pueden aparecer como una cadena determinista al presentarse la libertad humana necesitada de verificación por las obras, pues toda promoción de un valor se hace también por la acción concreta. Ricoeur recurre aquí a uno de sus más importantes inspiradores pa-

44. *CI*, 42, y 111.

45. *CI*, 298.

46. P. RICOEUR, «Événement et sens». *AF*, 2 (1971) 21.

47. P. RICOEUR, «Science et...». *RPhL*, 72, (1974) 332.

48. P. JAVET, «Imagination». *RPhT*, 3 (1967) 155. Subrayado mío.

49. S. HACKETT, «Philosophical». *International Philosophical Quarterly*, 9 (1969, 1) 28.

ra conectar verificación y simbolización: «On ne saurait sous-estimer l'importance de cette théorie du signe chez Nabert: ce qu'il appelle souvent 'verifier' l'affirmation originaire, c'est aussi la 'symboliser'»⁵⁰.

Entre el *terminus ad quem* de la filosofía de la acción y el *terminus a quo* proporcionado por la naturaleza se trata de buscar una profunda conexión requerida tanto por anhelo natural de unidad como por el ethos mismo propio del hombre⁵¹, según es conocido en la tradición spinozista. Se trata de dar una apertura positiva a lo instintivo para que florezca en la belleza y la verdad. Esta co-acción se muestra, por ejemplo, en el deseo de posesión que inventa un orden de justicia como regulación de dicho instinto y su acción de modo que se escape a la parcialidad del deseo⁵².

No se trata de sumisiones malentendidas ni de subrayados de contingencia de lo llamado instintivo frente a la interioridad, sino que *la libertad* mirada como origen de valores o de fines solamente lo es propiamente en cuanto ella misma se identifica con la *espontaneidad* creadora que *se clarifica a sí misma* y toma consciencia de sí misma⁵³ con carácter prospectivo.

La integración de las tendencias con las posibilidades de la existencia humana hacen de la libertad, una libertad entregada, no dividida entre la razón y la naturaleza, tal libertad es el alma del deseo de ser y testigo peculiar del hombre comprometido con el mundo y la naturaleza capaz de apoyarse en las tendencias en vez de rechazarlas para su realización⁵⁴. Esta reconciliación es necesaria previamente a cualquier intento de promover la comunidad humana y su transformación. Advertimos que con previamente no siempre querrá decirse en el orden temporal.

La historia humana se construye así por un entretenerse lo irrecusablemente dado (necesidad) y las posibilidades sin resistencia (libertad). Se supera la antinomia libertad-determinismo, y el dualismo naturaleza-historia queda reducido; la posibilidad incondicionada debe probarse en lo empírico, pues el hombre es más un hacerse que un espectáculo de consciencia⁵⁵.

Entre situación y libertad la realidad humana es dialéctica comunicante, más allá del singular empírico y del diario íntimo, por lo que la filosofía es propiamente filosofía y no romance anónimo⁵⁶.

Guiado por la espontaneidad natural lo posible de lo humano proyecta y

50. J. NABERT, *Eléments*, 12.

51. J. NABERT, *Ibidem*, 114.

52. J. NABERT, *Ibidem*, 118.

53. J. NABERT, *Ibidem*, 124-125. Subrayados míos.

54. J. NABERT, *Ibidem*, 133.

55. *KE*, 180, 212.

56. *KE*, 330.

adelanta la corporeidad personal dada, en un proyecto cuyo poder suscita y, en cierto modo, encuentra en el cuerpo propio ⁵⁷. La realización humana se funda en las tendencias y las sobrepasa, lo que cada uno será no depende solamente de lo dado como algo que le ocurre al sujeto, sino también de lo que él haga ⁵⁸.

En la historialización del proyecto humano se historializa la libertad desde unas raíces naturales y en un medio social, según una creatividad propia que constituye al hombre a la vez en caballero andante y testigo de la libertad, de modo que sin una dialéctica constante entre ethos y praxis ambas se corrompen; y el pensamiento puro, al margen de todo compromiso, cae en una angustia sin retorno ⁵⁹.

El impulso de la libertad pierde tierra y generosidad. Lo voluntario se aleja de lo involuntario corporal, pierde su sentido espontáneo de origen y resonancia del hombre libre, se convierte en voluntad de poder abstracta y por tanto voluntarista, carente de fundamento real ⁶⁰. Se actúa sin motivo propiamente, sin generosidad ni magnanimidad; el orden se transforma en una gran máquina de decisiones donde está ausente la libertad soberana que sólo ordena porque previamente acoge y abraza la situación generosamente. Entonces la libertad de indiferencia se convierte en indiferencia de la libertad ⁶¹. Así tampoco es posible ya la obediencia creadora y la única alternativa es la sumisión o la rebelión.

El hecho humano de decidir supone hacer un proyecto, reconocerse su autor, fundamentarlo en opciones y móviles susceptibles de legitimarlo ⁶². El hombre se caracteriza precisamente por no estar previamente decidido en relación a su medio como ocurre al animal por su codificación instintiva. Entre el hombre y su medio la no inmediatez viene colmada por la imaginación y el proyecto que ponen de relieve la necesidad no satisfecha, la ausencia de lo necesitado y el término final de la tendencia, sin darlo. Su presencia despierta decididamente la necesidad y le da forma, *forma de objeto* ⁶³.

En este contexto lo fácil está unido al cese de un impedimento, mientras la fuerza del hábito es la tendencia de la necesidad (besoin) a satisfacerse de una forma más fácil y entonces los objetos nos dan ya incluso un esquema de acción ⁶⁴. Nos muestran las líneas de menor resistencia, según el principio de

57. VI, 62.

58. VI, 62. Es un tema bien conocido en J.P. Sartre.

59. VI, 73, 75.

60. VI, 75.

61. VI, 76-78.

62. VI, 81.

63. VI, 92.

64. VI, 109.

economía que insinúa el vértigo pasional y la inercia. Entre lo fácil y lo difícil el 'juego' se presenta como sentido desconcertante: «Le jeu marquait la générosité à laquelle le vivant quand il atteint à cette clairière de loisir vital au au-delà du manque et de la douleur. La lutte exprime la côté destructeur, impérialiste de cette expansion. La paix est toujours une conquête éthique sur le vouloir-vivre violent; elle procède de l'affirmation d'autres valeurs supravitales de justice et de fraternité. C'est pourquoi il n'y a pas de morale puramente biologique; car la vie tend à l'effusion et à la destruction avec una étonnante indistinction»⁶⁵.

La ambivalencia está presente tanto a nivel de lo vital como en la misma libertad porque compete al hombre el esclarecer y orientar su existencia desde la plasticidad humana, ética y cultural⁶⁶. La espontaneidad de la historia suscita valores, pero al evaluarlos y en su caso aceptarlos, el hombre no debe alienarse, ni olvidar que la perspectiva ajena equilibra mi perspectiva. La libertad es solicitada y en cierto modo 'oprimida' por la inercia cultural y las representaciones colectivas: «L'être du sujet n'est pas solipsiste; il est être-en-comun. C'est ainsi que la sphère des relations intersubjectives peut être *l'analogie* de la sphère vitale et que le monde des besoins fournit la *métaphore* fondamentale de l'appetit, l'autre moi, como le non-moi —comme par exemple l'aliment— viennent combler le moi»⁶⁷.

La historia me llama como mi cuerpo, mi vida encarnada y comprometida. La sensibilidad ante el cuidado de mi vida y la preocupación social de los demás es fuente constante de valoraciones, y la descentración por el olvido individual en favor de la justicia demuestra la peculiar solidaridad humana, que prohíbe convertir en puro objeto tanto la historia como el propio cuerpo, aún cuando de algún modo incidan en mí como lo otro no reductible totalmente. De hecho, el hombre se realiza a partir de ese mundo informe y dubitante bajo el signo de la temporalidad. En esta dialéctica in-formación-sensibilidad y razón-formalización se concreta el mundo humano temporalizado.

La libertad *comanda* la temporalidad al resolver la duda a partir de la atención respetuosa. La atención es lo contrario de la prevención y precipitación, y modeliza la temporalidad que radicalmente es involuntaria pues el tiempo es el flujo del presente que tiene una pre-tensión y una retención⁶⁸. El problema de la 'durée' es el de la libertad⁶⁹. Su índice de actividad es la atención que es la sucesión conducida y: «La sucesion présente la bipolarité fon-

65. VI, 113.

66. VI, 115. P. Leyhausen nos habla del «parlamento de los instintos».

67. VI, 122.

68. VI, 143.

69. VI, 144.

damentale de l'existence humaine dont cet ouvrage es le commentaire: elle est subie *et conduite*»⁷⁰.

Desde el doble sentido del hombre *sujeto*⁷¹, la mala fe consiste en entregar todo al determinismo; solamente la omisión de la atención convierte la pasión en fatalidad. Por el contrario, el hombre se afirma como libre en el hambre, la sed y la voluntad de poder; ante la inercia, el deseo de imitación y el impulso sexual⁷². Por tanto la atención respetuosa debe llenar la libertad de posibilidades infinitas. La decisión es un acontecimiento creativo que resuelve con un proyecto concreto la ambigüedad general⁷³.

El escrúpulo permanente e indeciso es un angelismo de la libertad que no sería ya libertad humana⁷⁴. Pero una cierta indeterminación es necesaria a la independencia propiamente humana a fin de poder recibir, en el corazón mismo de la libertad, la espontaneidad de lo involuntario que está a la base de la verdadera autodeterminación: «*Ce qu'il faudrait arriver à comprendre c'est que se déterminer à choisir et être indéterminé à regarder sont une seule et même chose*»⁷⁵.

Es preciso afirmar tanto la subjetividad del hombre como su dimensión de encarnación. Ver los límites de lo involuntario, pero sin caer en una cosmologización del hombre que cree unirlo a la naturaleza porque no lo distingue de ella; de modo parecido a como el útil industrial devora la relación de lo útil al hombre al confundir a éste con la razón física industrial⁷⁶. Por el contrario, todo *pragma* es resultado del esfuerzo humano. Despliegue del hombre en cuanto sujeto aún con reconocer que también tiene una dimensión de objetividad.

Como consecuencia, el hábito de conducta no ha de entenderse, en el hombre, como la prolongación de un reflejo, sino más bien de un saber-hacer⁷⁷. Se trata de una estructuración del propio mundo y la propia vida como talante activo⁷⁸, una práctica activa que parece pasiva, un crear que es asumir y hace de la necesidad el aura de la libertad⁷⁹. Parece lo contrario del esfuerzo frente a una resistencia, es un llevar que es llevado, verdadera recon-

70. VI, 144.

71. LL. M. XIRINACS, *Sujeto*. Barcelona 1975.

72. VI, 150.

73. VI, 156.

74. VI, 165.

75. VI, 177.

76. VI, 199.

77. VI, 269.

78. J.L. ARANGUREN, *Ética*. Madrid 1976^{6a}, 215 y ss.

79. VI, 322.

ciliación entre la libertad y la naturaleza «es la marche asymptotique de la liberté vers la nécessité»⁸⁰.

La objetividad solamente es un vértigo cuando la libertad es ya un peso. Igual que la consciencia se engaña cuando olvida que es solamente un fragmento que emerge de la vasta sabiduría que se ignora. Así mismo la voluntad y la decisión es solamente la proyección superficial de una articulación más profunda entre la situación y la palabra por la atención, la conjunción, el sentido y el discurso⁸¹. Por eso, el verdadero conocimiento del mundo humano no se define por una caracterología psicológica, sino por hundirse en la simpatía para aceptar todas las dimensiones y desarrollarlas en la libertad⁸².

La aceptación tiene raíz 'poética' en la esperanza como la decisión la tiene en la ternura y el esfuerzo en el don de la fuerza; es preciso superar el dualismo por una 'refección' (Marcel) del hombre⁸³. Toda actividad queda transida así en una pasividad específicamente humana que incluye el realismo del mundo, una apertura a la totalidad que supone la sensibilidad⁸⁴ con un balance de dolor y de placer.

La libertad se revela en sus profundidades como poder ser y poder hacer y supone capacidad de ruptura, desviación, subversión, de fallos y de encaminarse a la destrucción o a la nada como vio ya Agustín de Hipona y más recientemente el existencialismo⁸⁵. Lo cual nos adentra en el misterio del hombre puesto que aquí la claridad presuntuosa nos haría perder la profundidad⁸⁶. Aquí el formalismo nos llevaría al ilusionismo, y el biologismo a la ceguera; por ello se reclama una trasposición de lo sensible a lo no-sensible (meta-física) y de lo concreto cerrado a lo concreto figurado (metafórica). No hay una simple recepción de sentido, es necesaria una trasposición al plano simbólico⁸⁷. Se trata de rastrear las demandas de la libertad en su aspiración de igualarse a sí misma; es decir, a la humanidad del hombre, sus estructuras y su acción.

2.3. *Las limitaciones del proyecto humano*

La libertad proyecta el ser en el mundo y la trascendencia es esta misma libertad. Entre la presencia fuerte y el fracaso se establece por el hombre

80. VI, 324.

81. VI, 327. CI, 444.

82. VI, 350.

83. VI, 439, 440.

84. HF, 118.

85. CI, 296, 297.

86. CI, 300.

87. MV, 358.

un vínculo enérgico de la finitud al ser, de la debilidad al poder, del a-fundamento de la nada al fundamento (Grund) de la trascendencia ⁸⁸. La objetividad se debate entre el fracaso y el progreso, la noche y la claridad, con un cierto predominio de la construcción frente a la destrucción, y la apropiación de las posibilidades concretas más allá del dogmatismo formalista y el empirismo: «Il faudrait plutôt éclairer les directions privilégiées et permanentes inscrites dans la condition de l'homme comme corps et comme liberté, comme être de métier et de loisir, comme citoyen de l'État et du monde» ⁸⁹.

La situación se parece mucho a una polémica que crece bajo el signo de la reconciliación, tanto a nivel de naturaleza como en el desarrollo de la historia: «L'historicité est la synthèse du monde, en tant qu'il affecte la liberté, et de la liberté, en tant qu'elle assume le monde. Ce qui est pensé comme deux est un pour l'existence» ⁹⁰. Y aquí tiene mucho que ver, como en muchos de los personajes más conocidos de la actual filosofía francesa, una herencia soterrada que se remonta a la obra de Spinoza: «Ainsi le conflit de la nature et de la liberté apparaîtrait sans doute situé à l'intérieur d'une unité de création dont la liberté justifiée retrouve partiellement le sens» ⁹¹. Una cierta primacía de la conciliación sobre la ruptura, a nivel de esperanza especialmente, pone las paradojas de la libertad en el paréntesis del misterio. La realización del hombre va de la finitud de la perspectiva a la apertura universal ⁹².

El reconocimiento de la limitación humana lleva a Ricoeur a través de la finitud existencialista y el compromiso histórico personalista del luchador comprometido concretamente y no por conceptos abstractos. E. Mounier lo había visto de modo clarividente y Ricoeur recoge su herencia: «Nous ne sommes libres que dans la mesure où 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 de responsabilité exercée. Cet aperçu sur 'la liberté sous conditions' tourne ici à une critique de l'esprit d'utopie qui voudrait élaborer le schéma d'une société et les règles d'une action à partir des principes, sans jamais incorporer à cette recherche la lecture de l'événement, l'exégèse des forces historiques» ⁹³. Lejos de todo 'purismo', es necesario soportar las situaciones que no hemos hecho ni matizado y afectan nuestra vida

88. *KE*, 370.

89. *KE*, 377.

90. *KE*, 383.

91. *KE*, 393.

92. *HV*, 55.

93. *HV*, 148.

tanto como nuestro narcisismo, y nos invitan a reflexionar sobre la 'angustia del tiempo presente' en un diálogo con la sociedad y la Naturaleza.

Por tanto, el hombre no es un animal insular independiente de toda realidad, sino que está ligado al mundo. Y a veces parecerá destructor ante un mundo 'no poroso' necesitado de un cambio de legitimaciones. La falta de códigos definitivos de legitimación lleva frecuentemente a la aparición de la gratuidad sin-sentido de la energía, o a la indecisión escrupulosa propia de la conciencia débil. Por tanto, limitación y orientación se invocan mutuamente de modo paradójico pero necesario. Aún cuando la no-trasparencia absoluta esté siempre presente. La imaginación como mediación entre oscuridad y posibilidad, es aquí decisiva ⁹⁴.

La libertad no es siempre decisión en la claridad, sino, por el contrario, constantemente ensayada en el tiempo. La totalidad siempre inverificable absolutamente, como bien vio Kant, hace de la urgencia de la acción una fuente de opacidad, y pone en cuestión la constancia y permanencia de la jerarquía de valores. La ambigüedad limita del mismo modo con la historia social de cada época y sus grupos concretos, y el hombre se hace paso entre conflictos de toda clase sobre necesidades básicas y deseos de significación.

El camino de la libertad se desarrolla de un modo inimitable y único, en cierto modo, como un riesgo que intenta ser calmado y sencillo pero también con una información limitada, con una vida breve como es la humana y no carente de urgencia ⁹⁵. Por tanto, hay una cierta descentración que se teme pero en cierto modo se desea: «Le décentrement de perspective du moi au toi et au nous est tout à la fois ce que je désire et ce que je crains, ce qui me complète et ce qui m'oblige» ⁹⁶.

Nada extraño, pues, que la duda y la indecisión aparezcan con frecuencia en el proceso humano, e incluso se conviertan en disculpa de la libertad con un eterno 'poder poder' que se queda en puro narcisismo. Aún cuando debe conquistarse en la duda, la libertad tomará cuerpo y se encarnará o no será humana: «Pour un être incarné, la liberté est temporelle; incarnation et temporalité sont une seule et même condition humaine» ⁹⁷.

De hecho, toda nueva realización se fragua en un contexto de duda radical que revela la finitud y la enfermedad de la existencia humana. Nietzsche diría que es la libertad la misma enfermedad del ser ⁹⁸. Quizá aparece aquí el

94. VI, 93.

95. VI, 165.

96. VI, 122.

97. VI, 30.

98. VI, 179.

asombro ante la facilitación de la libertad por la propia espontaneidad, y su continua reconquista entre la escisión siempre renaciente.

Entre la espontaneidad y la inercia tenemos una dialéctica constante que se revela en el hábito de conducta como espontaneidad en regularidad de períodos. El triunfo de la fijación sobre la creatividad, de la inercia sobre la vida, convierte al hábito en peligro de automatismo maquínico; en peligro más que en un recurso. El hombre queda sepultado, mineralizado por sus hábitos ⁹⁹. El formalismo se impone frente a los contenidos y la reacción hasta sentirse desamparado ante cualquier problema que presente novedad. El estereotipo de lo cotidiano mineraliza la actividad humana hasta fosilizarla, bien que: «L'ossification est une menace inscrite dans l'habitude, mais non son destin normal» ¹⁰⁰.

El hábito joven es como un esqueleto simple de señales a las que se responde con un esquema flexible. Los peligros del maquinismo y la inercia muestran que la síntesis entre lo voluntario y lo involuntario es frágil y que el hombre sólo es posible en ciertos límites, y su ruptura demuestra también cierta grandeza humana ¹⁰¹. La naturalización puede pensarse así en primera persona, igual que la inercia sólo la comprendemos al salir de ella, y las tinieblas se entienden por la luz.

Como bien había visto Husserl, el psicologismo y el naturalismo son una falsificación segunda y no originaria. Ricoeur lo reafirma así: «Ne sachant pas accorder la liberté au choix et l'inexorable limitation par la nature, le sens commun affirme successivement une fausse liberté non-limitée et non-située, et une fausée détermination de l'homme par la nature, qui le dégrade en objet» ¹⁰².

Hay la tentación de la objetividad, del hado, del carácter como predestinación cuando en realidad el carácter no es una idea general ni una clase, sino yo mismo inimitable, único, una totalidad concreta: «*èthos ánthropoo daímon*» ¹⁰³. Existe también la tentación de la reflexión, de tanto mirarse se pierde el vivir y el hacerse. Pero: «Je dois croire d'abord à ma responsabilité totale et à mon initiative illimitée, et accepter ensuite de ne pouvoir exercer ma liberté que selon un mode fini et immuable» ¹⁰⁴.

Yo adivino, dice Ricoeur, que mi carácter en cuanto inmutable es la *ma-*

99. VI, 283.

100. VI, 283.

101. VI, 289.

102. VI, 333.

103. Citado en VI, 345.

104. VI, 346.

nera de ser de mi libertad. Pero yo no me doy cuenta que es 'mi' perspectiva y 'mi' felicidad, es así como 'cada uno' es 'hombre' a su manera. El carácter no es algo dado sino un proceso múltiple en el que cada hombre se realiza. Así, el carácter es como el material del proceso de formación humana: «Une liberté située par le destin d'un caractère auquel elle consent devient une destinée, une vocation»¹⁰⁵. La ordenación coherente en un proyecto de cuanto se tiene, es el modo general de organizarse el hombre.

El hombre se 'historializa' en un crecimiento. La edad también es un destino y un reto finito para una libertad 'infinie'¹⁰⁶. Cada edad es un 'acmé' y como el hombre es enteramente viviente así es enteramente historia¹⁰⁷. El tiempo vital es un avanzar desde lo involuntario por los propios proyectos. El elán de la libertad es constitutivo de la temporalidad, pero a su vez el elán de lo involuntario vital revela la temporalidad, como situación fundamental de la libertad¹⁰⁸. La herencia genética es la unidad indisoluble de la vida y la existencia bruta, no como peso de una naturaleza extranjera, sino como el hombre entregado a sí mismo: «Je suis borné par ce même qui m'enracine. Ainsi la négation remonte du corps, investit et imprègne la conscience»¹⁰⁹.

No sólo la libertad engendra la nada, sino que la resistencia del cuerpo, el carácter, el inconsciente y la vida parece como si anunciaran una desgracia constitutiva de la existencia humana mientras la libertad dice no a la necesidad, y a la tristeza de la temporalidad: «Je suis l'âpeiron, l'indéfini vivant, qui afflige le 'bon infini' de ma liberté»¹¹⁰.

Finalmente, la muerte es como extraña al hombre, sólo experimentada parcialmente en la muerte del ser amado. El cadáver es así mismo ambigüedad, ni viviente ni cosa; «L'angoisse de me sentir non-nécessaire, fait fortuite et révocable, est alertée par la nouvelle de ma future mort»¹¹¹.

La libertad se presenta como prometeica y necesita reconquistarse. El orfismo antiguo, y el moderno (Goethe, Rilke, Nietzsche) canta el pacto de la libertad y la necesidad. Pero es necesario no renunciar precisamente a aquello que admiramos como hace cierto estoicismo. Así el hombre no se acepta como naturaleza, la admiración se queda en el aire. Al rechazar los límites se rechazan los fundamentos, por lo tanto hay que aceptar lo involuntario decidida-

105. VI, 350.

106. VI, 406.

107. VI, 401.

108. VI, 407.

109. VI, 418.

110. VI, 421.

111. VI, 434.

mente: «Le corps désirant s'échappa en avant, offrant l'élan de sa chair au moi projetant»¹¹².

Entonces la libertad es a la vez una posibilidad ilimitada y una parcialidad constituida. Puedo cambiar mi perspectiva pero no el origen cero del campo total de experiencia: «Alors le destin du caractère et de l'hérédité révèle son sens: il est l'étroitesse donnée, factuelle, de ma libre ouverture sur l'ensemble des possibilités de l'être homme»¹¹³.

En el respeto el hombre actúa como sujeto que obedece y como soberano que ordena según su doble pertenencia a la naturaleza y a la razón: «Dans cette double appartenance est inscrite la possibilité d'une discordance et comme la 'faillie' existentielle qui fait la fragilité de l'homme»¹¹⁴. Y en ese mismo respecto profundo se adivinan escondidos los gérmenes de la abolición del dualismo cuya categoría pertenece también ciertamente a lo propiamente humano. La tradición que nos orienta y a la vez nos limita, debe recogerse aquí al menos como material de análisis: «Qui voudrait échapper à cette contingence des recontres historiques et se tenir hors du jeu au nom d'une 'objectivité' non situé, à la limite connaître tout, mais ne comprendait rien; à vrai dire, el ne chercherait rien, n'étant porté par le souci d'aucune question»¹¹⁵.

Platón habla de realidad mixta y de «jórismos»; Kant une limitación y fragilidad humana. Esta limitación es el hombre mismo. La tristeza de sentirse no-necesario, aunque necesario, con frecuencia, en su situación¹¹⁶.

El límite del temor está también frecuentemente presente en la vida humana e incluso puede destruir al hombre, como la observancia puede falsificar la entrega infinita y la ley puede pasar de orientación a encarcelamiento que rompe el diálogo y la comunicación, hasta convertirse en maldición sin nadie que maldiga, en un universo kafkiano¹¹⁷.

Aquí se produciría una infección de la libertad por ella misma. La alienación llega al centro de la vida humana, y la libertad tendrá que realizarse en un proceso de ruptura con la alienación y en un proyecto de liberación. En tales situaciones, la dualidad alienación-liberación toma la forma de alternativa insoslayable. La ambigüedad se generaliza y la libertad humana, como finita, se encuentra ante una crisis de legitimación o de ordenación de prioridades.

Ante una libertad absolutamente des-normada, y por tanto pretendidamente absoluta, toda orientación o autoridad aparece como pura barrera de

112. *HF*, 73.

113. *HF*, 81.

114. *HF*, 91.

115. *SM*, 30.

116. *HF*, 155, 156.

117. *SM*, 139.

cierre, de invasión extranjera y negación del hombre ¹¹⁸. El misterio de la destrucción del hombre o su creación aparecen en este momento como punto prioritario del cual la libertad no siempre puede dar razón absolutamente puesto que se encuentra ya con él ¹¹⁹. Y la destrucción se plantea como responsabilidad-respuesta del hombre y su mundo que a la vez escapa a él mismo en gran parte. Pero en todo caso, toda dimensión de más allá de cualquier hombre y cualquier mundo debe salir del hombre y del mundo mismo ¹²⁰ como corresponde a la comprensión fundamental del símbolo en Ricoeur, de lo contrario la superación-recreación sería falsificación.

Por otro lado el planteamiento del problema de la libertad debe hacerse desde la propia situación, con consciencia de ella; Ricoeur dice: «Un essai de survol universel me paraît une interprise perdue» ¹²¹. Que cada uno desarrolle su propio discurso y se verá dónde llega.

En la realidad concreta, las pasiones serían una desfiguración de la relación involuntario-voluntario que hacen imposible el pacto entre libertad y necesidad. El hombre no es mitad hombre y mitad culpable, sino poder creativo con dificultades y ocupado por resistencias ¹²². Reconocer ésto no es una relativización de la realidad a menos que haya una utilización posterior de esta comprensión por intereses inconfesados.

No reconocer límites, y en su caso conceptos limitantes, es para Ricoeur el mayor fracaso de la filosofía de Husserl ¹²³ que así impide una verdadera crítica de la teoría y de la experiencia. Nunca es bueno confundir la intencionalidad con la realidad. Ricoeur estaría fundamentalmente de acuerdo con Jaspers en que la *libertad es el ser de la existencia* pero piensa que en Jaspers no hay bastante sentido de reconciliación y por eso no hay liberación posible ya que entonces lo liberador se convierte en opresor: «Transcendence is less the deliverer than the reality which extinguishes possibility» ¹²⁴. Se confunde la limitación con la destrucción (en el lenguaje religioso la culpa) y el hombre se confunde con el mal.

Va a ser desde Marcel, con una base ontológica para la reconciliación, desde donde Ricoeur intentará levantar este embargo. Como bien ha visto D. Stewart y lo confirma el mismo Ricoeur: «it was Marcel who provided the 'decisive philosophical shock' to his (Ricoeur) own thought. On direct influence

118. *SM*, 234.

119. *CI*, 305.

120. *MV*, 371.

121. P. RICOEUR, «Événement», *AF*, 2 (1971) 284; Respuesta a Panikker.

122. F.D. VANSINA, «La problématique», *RPhL*, 70 (1972) 589-590.

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

124. J.D. STEWART, *Ibidem*, 232.

of Marcel upon Ricoeur is in the sense of the mystery of bodily existence and the double orientation of incarnation. On the one hand, incarnation provides a 'density' and irreducible 'opacity' to all objective schemes. On the other hand, it points to the individual's insertion in the Sacred, in being. Incarnation —embodiment— forms a focal point of much of Ricoeur's thought, and the concept of 'my own body' or the 'owned body» (*corps propre*) is central to his analysis of human will»¹²⁵. Tales son también las dos dimensiones del símbolo como índice del hombre en la existencia y en corazón del ser¹²⁶.

Es preciso superar la dialéctica todo o nada con una superación del Edipo reducido a sus límites propios, no absolutos, proyectados en la inmortalidad del padre¹²⁷. Todo lo cual invita a buscar los límites del hombre y también de toda antropología filosófica¹²⁸.

2.4. *Libertad en corporalidad*

El análisis de Ricoeur, como dialéctica entre corporalidad y subjetividad, permite descubrir que la libertad humana es una libertad 'ligada': «By means of an analysis of deciding, acting, and consent to necessity, Ricoeur's analysis reveals the dialectic between the body and the self and underscores that the human will is a finite will, bound-freedom (*serf-arbitre*)»¹²⁹. Pero conviene a la vez observar que el límite y la frontera son también paso a una tierra nueva y distinta, como han observado tanto Paul Tillich como L. Wittgenstein¹³⁰.

La dialéctica hombre-cosmos, enunciada por G. Bachelard, puede referirse igualmente al sujeto y al cuerpo humano: «Il sait (Diolé) que toute nouvelle cosmicité renouvelle notre être intérieur et tout nouveau cosmos est ouvert quand on se libère de les liens d'une sensibilité antérieure»¹³¹. Quien ha conocido las profundidades del mar, la soledad del desierto o la paz del campo, ya no es el mismo hombre. La experiencia de la corporalidad, más allá de la objetualidad fáctica pura, señala también una nueva forma de vivir la humanidad: «Le corps propre est le corps de quelqu'un, le corps d'une sujet, *mon* corps et *ton* corps. Car si l'introspection peut être naturalisée, en revanche la connaissance externe peut être personnalisée. La intropathie (Einfüh-

125. J.D. STEWART, *Ibidem*, 233.

126. P. JAVET, «Imagination», *RPhT*, 3 (1967) 147.

127. *CJ*, 461.

128. J.D. STEWART, «Paul Ricoeur», *RhT*, 19 (1969) 573.

129. J.D. STEWART, *Ibidem*, 572.

130. P. TILlich, *On the boundary*. Trad. castellana. Studium, Madrid 1971.

131. G. BACHELARD, *La poésie de l'espace*. Paris 1972^{7a}, 186.

lung) est précisément la lecture du corps d'autrui comme signifiant des actes qui ont une visée et une origine subjective. La subjectivité est donc 'interne' et 'externe'»¹³².

Bajo esta perspectiva, dirá Merleau-Ponty, la corporalidad es simultáneamente significación: «C'est de cette manière que le corps exprime l'existence totale, non qu'il en soi un accompagnement extérieur, mais parce que elle se realise en lui. Ce sens incarné est le phénomène dont corps et esprit, signe et signification sont des moments abstraits»¹³³. El cuerpo objetual y la subjetividad abstracta desencarnada representan concepciones limitativas difícilmente justificables: «On ne peut donc aller du corps-objet au corps-sujet que par un bond qui transcende l'ordre des choses, alors qu'on va du second au premier par diminution et suppression, cette diminution et cette suppression étant légitimées par le type d'intérêt que représente la constitution de la science empirique comme savoir sur des faits»¹³⁴.

La comprensión empírica se revela así como importante pero insuficiente¹³⁵.

La alienación de la corporeidad en la objetualización es un enclaustramiento de la significación al recaer la experiencia humana en la fosilización del cosmos: «Je loge mes projets dans les interstices d'une monde déterminé dans ses grandes lignes par le cours des astres, par l'ordre du tout»¹³⁶. El peligro de cierre ante un futuro abierto se presenta, entonces, como inminente, y la «generosidad misma de la libertad» se encoge¹³⁷.

La porosidad elemental involuntario-voluntario queda bloqueada y la corporalidad deja de ser «la source existentielle de la première couche de valeurs et le résonateur affectif de toutes les valeurs même les plus finies»¹³⁸.

La dialéctica receptividad-actividad anuncia, por otra parte, que no se va a caer en el absolutismo, ni siquiera de la libertad, porque ésta se va a nutrir siempre del acontecimiento concreto¹³⁹. La presencia de la corporalidad encuadra la descripción pura de modo que le «je suis» o «j'existe» déborde infiniment le «je pense»¹⁴⁰. La reflexión se vincula al deseo y, por tanto, al

132. VI, 14.

133. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*. Paris 1945, 193.

134. VI, 15.

135. G. BACHELARD, *La formación del espíritu científico*. Trad. castellana de s. XXI, México 1974.

136. VI, 49.

137. VI, 75.

138. VI, 75.

139. VI, 81.

140. VI, 82.

mundo, de modo que la afectividad «dévoile mon existence lourde comme l'autre pôle de toute existence lourde et dense du monde» ¹⁴¹.

Las necesidades nos hacen entrar en el ciclo de la naturaleza, y la libertad vinculada a la necesidad establece una tensión entre la consciencia y lo otro que algunos no han podido nunca soportar por lo que han optado por eliminar violentamente uno de los dos polos como es bien conocido en el estoicismo que «traite le corps en étranger» ¹⁴².

La en-carnación humana es la primera señal de la existencia; y la vivencia de la necesidad es una ocasión privilegiada para poner a prueba los esquemas corrientes de la dualidad humana: «Dès lors le problème se pose des rapports, non de deux réalités, conscience et corps, mais de deux univers du discours, de deux point de vue sur la même corps, considéré alternativement comme corps propre inhérent à son cogito et comme corps objet, offert parmi les autres objets» ¹⁴³.

La necesidad corporal incluye cierta 'intencionalidad' anticipada orgánicamente; al traducir la consciencia una carencia orgánica, la espontaneidad corporal crea sentido: «Par le besoin des valeurs *apparaissent* sans que le moi, en tant que générateur d'actes, les ait posées: le pain est bon, le vin est bon» ¹⁴⁴. No se trata principalmente de un mero reflejo, puesto que la no inmediatez instintiva del hombre se acentúa constantemente. Necesidad y libertad cruzan constantemente sus caminos.

La imaginación juega aquí un papel de intermediario como modo de vivir la libertad. Lo imaginario no es una pura opinión psicológica, sino la forma de organizarse la realidad a partir de la no-presencia meramente mental: «L'imaginaire éclaire ainsi le besoin sur sa signification, lui montre son objet comme autre que lui, le lui dépeint par une sorte de quasi-observation, comme dit J.P. Sartre» ¹⁴⁵.

Se trata de una labor prospectiva. La imaginación estética es la lámpara que nos precede para clarificar la ausencia de un mundo, confiriéndose simultáneamente un carácter encarnacional cuidadoso: «Il n'y a pas de puissance en l'homme capable de l'enchaîner; tout l'involontaire est pour la liberté et la conscience ne peut être esclave que d'elle-même» ¹⁴⁶. Lo imaginario es el viento de la libertad.

La imaginación, como formalización del deseo, puede actuar como fasci-

141. VI, 83.

142. VI, 83.

143. VI, 85.

144. VI, 90.

145. VI, 93.

146. VI, 94.

nación de la libertad cuando se ha desarraigado de la necesidad y se desarrolla sin fin hasta operar infantilmente en el vacío de la necesidad enloquecida ¹⁴⁷. Aquí es necesaria una sabiduría del placer «par delà le faux dilemme de l'hédonisme ou du rigorisme, lequel es une solution de peur et de fuite devant le plaisir et le corps» ¹⁴⁸. La imaginación refleja la ambivalencia de la libertad y del placer, sin ser constitucionalmente un lugar de fatalidades expone la necesidad de clarificación: «La plasticité des instincts chez l'homme appelle une regulation proprement humaine, éthique et culturelle» ¹⁴⁹.

En cuanto la imaginación concreta, como posible, constituye un intento de nueva perspectiva y en el fondo una resituación nueva del mundo: «Le possible que j'ouvre mord déjà sur les choses par le pouvoir éveillé dans mon corps, au lieu de flotter à distance du réel» ¹⁵⁰. Tal posibilidad no debe caer en un angelismo de la libertad, al estilo de la consciencia escrupulosa.

La ambigüedad corporal engendra la duda existencial que positivamente lleva a plantearse objetivos y realizar elecciones: «Le principe de l'hésitation est dans la confusion corporelle à laquelle est soumise l'existence humaine; de cette hésitation procède toute l'histoire du choix» ¹⁵¹. En principio, la corporalidad impone una indeterminación originaria a la que no es posible escapar fácilmente con un recurso engañoso a la ciencia o a la moral, como ha indicado también repetidamente Sartre ¹⁵². La dialéctica corporalidad-libertad debe mantenerse a toda costa para no incurrir en falsedades idealistas o empiristas.

La praxis es una consciencia que es una acción, no una consciencia representativa o espectacular, sino una consciencia que se da como materia, un cambio del mundo a través de un cambio en mi cuerpo inconfundible con la física ¹⁵³.

Naturalizar la acción llevaría a una falsificación de la corporalidad, en cuanto humana, convertida así en un mero instrumento de la acción. La concepción teoleologista llevaría a la misma falsificación, aunque por el lado idealista. El hombre como corporalidad va incluido en el *pragma* con un sentido dinámico, no teleológico, no causalista, ni dividido por acciones constantemente y artificialmente separadas. El mundo del hombre se descubre así como

147. VI, 98, 99.

148. VI, 99.

149. Ricoeur cita a Malinowski, VI, 115.

150. VI, 163.

151. VI, 141.

152. VI, 138, 139.

153. VI, 194.

tarea, problema, teatro de acción: «L'action est un aspect du monde lui-même» ¹⁵⁴.

En cuanto realizada en un mundo ambiguo al que ofrecer dirección y sentido, la praxis supone probabilidades, ensayos, decepciones, riesgos y esfuerzo: «L'effort est le déploiement de moi-même, qui ne suis pas objet, dans mon corps qui est encore moi-même mais qui est aussi objet» ¹⁵⁵. No es posible olvidar entonces que lo involuntario y lo voluntario suscitan o realizan un sentido.

El hombre es en carne-humana con una dualidad dramática, nunca abolida, y en busca de unidad. Es preciso encontrar un discurso nuevo, más allá de las divisiones teóricas, donde pensamiento y praxis, simbólica y corporalidad descubran índices de reconciliación y diálogo: «La réalité humaine est une dualité 'dramatique' construite sur une unité vitale. Une discordance naissante est toujours inscrite entre ma volonté et la spontanéité corporelle et mentale» ¹⁵⁶.

Aunque yo haga lo que quiero, lo hago a partir de un saber-hacer involuntario, y según la figura global de un comportamiento privilegiado involuntario ¹⁵⁷. Así Ricoeur va mucho más allá del primer Husserl y revienta, al continuar el tema de la *Lebenswelt*, la propia fenomenología, la fenomenología primera que olvida la opacidad corporal humana. Avanza también sobre cierto conductismo y la teoría del reflejo, en cuanto que toda acción humana implica significación y no sólo mecanismo inerte, mientras «le savoir-faire est la source de toutes les aptitudes corporelles qui seules donnent à la volonté des prises et permettent à la liberté s'inscrire dans le monde» ¹⁵⁸. El «savoir-faire» se da como materia de un esfuerzo posible y ésto lo distingue del simple *reflejo*.

La novedad por sorpresa que viene de la corporalidad saca al hombre de la inercia y activa, por la emoción, una capacidad desreguladora, de choque con lo corriente, en favor de la creatividad por el asombro: «Le nouveau désorganise un cours regulier et adapté de pensée et de vie. A son irruption correspond par conséquent une évaluation-éclair de la nouveauté, un jugement implicite de contrariété» ¹⁵⁹. El cuerpo amplifica y magnifica el instante del pensar como resonador visceral y muscular. Así, aún la atención más abstracta es corporal. En un mundo no excesivamente revulsivo, y más bien acomodaticio, la admiración es la alarma primera ¹⁶⁰.

154. VI, 197.

155. VI, 202.

156. VI, 215.

157. VI, 226.

158. VI, 229. Subrayado mío.

159. VI, 239.

160. VI, 240.

Por eso, para hombres como Sartre, la imaginación llega a parecer incluso el secreto de la libertad. Y el deseo comporta una descripción del mundo como practicable o impracticable: «Le désir c'est le corps qui osa et improvise, le corps accordé au ton de l'acte; par là il est la disposition même à vouloir»¹⁶¹. La apreciación normal es la que se presta a una comprensión circular o recíproca entre la espontaneidad corporal y la valoración intelectual: «...mais par son corps l'homme est étonnant pour l'homme»...¹⁶².

En su aspecto negativo la inercia de la habituación es la «invasión de la libertad por la espontaneidad natural»¹⁶³; la alienación de la corporalidad en la trama del vivir, la espontaneidad creativa en el asombro y la emoción se cosifica y estereotipa convertida en fósil por la rutina pragmatista. El «savoir-faire» pierde su memoria originaria y la libertad se naturaliza en un proceso semejante a la mineralización, la vida se convierte al mundo de la física y del maquinismo.

La síntesis involuntario-voluntario es frágil y el hombre solamente es posible dentro de ciertos límites: «Il semble que par notre corps nous participions à un obscur fond d'inertie de l'univers. En se naturalisant, pour parler comme Ravaisson, la liberté subit 'la loi primordiale et la forme la plus générale de l'être, la tendance à persévérer dans l'acte même qui constitue l'être'. En utilisant le temps de la vie, l'habitude à la fois invente et subit l'inertie fondamentale de la matière; cette résistance de la matière au sein même de l'organisation vitale est l'ultime principe de l'inertie. Quand la pensée abstraite elle-même se fait chose, c'est peut-être ce qu'il y a de moins vivant dans la vie qui s'y traduit»¹⁶⁴.

Docilidad corporal y resistencia se entrecruzan constantemente. Recobrar el sentido de la sorpresa, de lo originario frente a lo habitual, es un camino de paso importante a la libertad: «L'être humain aspire à cette qualité d'habitude et d'émotion qui ferait du corps le retentissement et, s'il était possible, l'expansion *spontanée de la liberté elle-même*. Cette ultime synthèse est la limite inaccessible, le terme mythique d'une dialectique du volontaire et de l'involontaire d'où le négatif ne peut être éliminé»¹⁶⁵.

Positivamente, los condicionamientos naturales son la cadena que empuja la trama de la libertad, desde el sentimiento de estar afectado por la corporalidad surge la acción como de su fuente y sobre su substrato. El aura de la li-

161. VI, 250.

162. VI, 256.

163. VI, 273.

164. VI, 290.

165. VI, 300.

bertad nace desde el subsuelo de la corporalidad y sus limitaciones ¹⁶⁶. Al concretarse en un esquema de acción más o menos permanente constituye *la manera de ser de mi libertad* ¹⁶⁷. Por tanto: «Je dois croire d'abord à ma responsabilité totale et à mon initiative illimitée, et accepter ensuite de ne pouvoir exercer ma liberté que selon un mode fini et immuable» ¹⁶⁸. Este diálogo entre libertad universal y realización concreta es la clave de toda edificación individual o social. La ética no es sino la reconciliación con mi corporalidad ¹⁶⁹.

El hombre se historializa en un crecimiento donde cada edad tiene su propia aurora en la superación de la animalidad ¹⁷⁰. El *elán* de la libertad es constitutivo de la *durée* pero a su vez el *elán* de lo involuntario vital me revela la *durée* como la situación fundamental de mi libertad ¹⁷¹. Así el hombre es más antiguo y a la vez más joven que él mismo, tal es la paradoja del vivir y la libertad ¹⁷². Es necesario un pacto vital con la corporalidad y el mundo en una tensión fraternal de libertad y naturaleza a la búsqueda esperanzada de una nueva corporalidad y una nueva naturaleza, acordes con la libertad ¹⁷³. Ésta se realiza al acoger lo que ella aún no es. La libertad arriesgada, temporalizada y oscura es también una libertad encarnada donde la espontaneidad corporal además de resistencia es colaboración. La danza es la imagen de esta libertad ¹⁷⁴.

El mundo como percibido, amenazador, accesible a la corporalidad, es el mediador de la libertad, no solamente como su limitación, sino también como correlato implicativo del hombre concreto. Entre la inercia y la espontaneidad, la libertad se abre paso y persevera en su proyecto; por tanto, la finitud no se confunde con la temporalidad, sino con el imperio absoluto de la inercia ¹⁷⁵ por la que la corporalidad pierde su significado y apertura propios en aras del instrumentalismo ¹⁷⁶.

Ricoeur se propone recuperar la unidad del hombre que en la dirección del Marcel y Mounier, desde la reflexión dividida que pretende echar el cuerpo fuera ¹⁷⁷. La dualidad humana no es definitiva, se trata de dos juegos del len-

166. VI, 322.

167. VI, 345.

168. VI, 346.

169. VI, 376.

170. VI, 406.

171. VI, 407.

172. VI, 415.

173. VI, 451, 452.

174. VI, 456.

175. HF, 316-318.

176. HV, 359.

177. HF, 233: Ha sido Marcel quien le dio a Ricoeur «el shock filosófico definitivo»: M. MACEIRAS, «Paul Ricoeur», P, 126 (1976) 133.

guaje, dos universos complementarios de discurso que no son totalmente a priori, sino descubiertos en su proceso de realización. En general, según Ricoeur, es posible descubrir una correlación empírica ente el discurso mental y el físico ¹⁷⁸.

La comprensión de la encarnación humana reconoce en el corazón de la libertad no solamente su capacidad creativa inmediata, sino también su poder de acoger y transformar positivamente lo dado: «En effet, en faisant éclater le cercle étroit que le soi tend à former avec lui-même et en dévoilant au coeur de la liberté un pouvoir non seulement de position mais aussi d'accueil, la méditation de l'incarnation prépare l'intelligence d'un plus intime accueil qui achève la liberté dans son pouvoir même de poser actes. Peut-être le corps est-il une figure infirme de la Transcendance, et la patience qui se penche sur l'infrangible condition charnelle est-elle une figure voilée de l'abandon à la Transcendance» ¹⁷⁹.

El símbolo realiza la 'unidad concreta' del lenguaje de la vida del cuerpo y de las dimensiones que evocamos con el nombre de espíritu. Y: «Ainsi, de même que *Le volontaire et l'involontaire* propose l'image d'une liberté encarnée, on peut dire que *De l'interprétation* en propose une de l'imagination incarnée, à la faveur de laquelle l'activité spirituelle la plus élevée communique avec l'énergie vitale la plus élémentaire» ¹⁸⁰.

Con esto, tampoco se ha olvidado totalmente la enseñanza del maestro Lachelier: «El verdadero sentido filosófico de la libertad es la indeterminación absoluta, no por ausencia de toda tendencia, sino por la elevación por encima de toda tendencia y de toda naturaleza» ¹⁸¹. Pero el discípulo ha ido mucho más allá que el maestro en la dialéctica naturaleza-libertad, y ha roto el modelo.

2.5. *La experiencia de la falla (falta-ruptura)*

Así como en la configuración de la tierra encontramos sedimentaciones, filones, fallas y rupturas, del mismo modo topamos en la investigación del hombre con señales importantes de rupturas, plegamientos y fallas. Su lenguaje nos habla de faltas, culpas y errores como símbolos de una situación enigmática a descifrar; al encubrir y revelar una experiencia. Y no se trata de

178. CH. E. REGAN, «Ricoeur's 'Diagnostic' Relation». *International Philosophical Quarterly*, 8 (1968) 588 y 589.

179. VI, 36. P. JAVET, «Imagination». *RPhT*, 3 (1969) 146.

180. P. JAVET, *Ibidem*, 151, 152.

181. A. MARC, *Psicología*, II, 127.

adiciones producidas por la presión exterior, que también pueden señalarse, sino de una manifestación espontánea de la misma humanidad con su lenguaje originario: «Now it is most remarkable that these symbolisms are not superadded to a consciousness of evil; rather they are the primordial language of, constitutive of, the confession of sins. The symbolism here is surely revealing: it is the very *logos* of a sentiment which otherwise would remain vague, indefinite, noncommunicable. We are face to face with language that has no substitute. The symbol genuinely opens up and lays bare a sphere of experience»¹⁸².

Es bien conocido el fracaso de la racionalización de tal experiencia al querer atribuir el desajuste al cuerpo, al 'mundo', a la materia, o al fracaso de construir una gnosis (racionalización reflexiva del lenguaje simbólico con una claridad absoluta) a la que se da ingenuamente el nombre de 'pecado original' u otros semejantes. De este modo se da la impresión de que la falla empieza con la libertad, mientras que, como señalara Kant: «It is always present to freedom»¹⁸³. Así, el hombre y su libertad contienen una ambigüedad insoslayable que no puede obviarse con un presunto conocimiento absoluto de corte hegeliano: «The symbols of evil in which we read the failure of our existence declare at the same time the failure of all systems of thought which would try to swallow up the symbols in an absolute knowledge»¹⁸⁴.

La presencia de lo injustificable llama constantemente a nuevas preguntas, el mundo roto busca su reconstrucción, pues la disimulación de la realidad forma parte de ella misma, incluso si aquella lucha por imponerse y triunfa con frecuencia. La libertad del hombre esclavo se presenta en el hombre libre; en este sentido, la caída es un absurdo incomprensible: «...Je suis libre et cette liberté est indisponible»¹⁸⁵ ...«Mais comme on le voit, l'être de la liberté n'est limitatif que parce qu'il est constitutif». ...«la liberté est plus fondamentale que la faute»¹⁸⁶.

La libertad y la ruptura necesitan mutua comprensión desde una empírica que no puede datarse solamente en una ética. La decisión de comprender la ambigüedad humana es una verdadera tarea de la libertad que acepta todas sus consecuencias y adquiere una comprensión singularmente profunda de sí misma al admitirse como es: constituyente y situada: «L'idée que l'homme est par constitution fragile, qu'il peut faillir, cette idée est, selon notre hypothèse

182. P. RICOEUR, «The Symbol... food of thought», 206, citado por J.D. STEWART, «Paul Ricoeur», *PhT*, 9 (1969) 575.

183. J.D. STEWART, *Ibidem*, 580.

184. J.D. STEWART, *Ibidem*, 584. Es una cita de Ricoeur.

185. *VI*, 29, 30.

186. *HF*, 15.

de travail, entièrement accessible à la réflexion pure; elle désigne une caractéristique de l'être de l'homme»¹⁸⁷. Las estructuras de fragilidad son el suelo profundo de la falla. El hombre es 'faillible' porque la *posibilidad* de la ruptura está inscrita en su mismo ser. El punto de ruptura es el lugar de menor resistencia que incluso en la caída manifiesta su afirmación original¹⁸⁸.

Bajo el lenguaje de la falta se esconde la ambigüedad de la existencia humana. A partir de aquí, es preciso relanzar la reflexión acerca de la libertad esclavizada¹⁸⁹. El temor a lo injusto, lo impuro y su abolición nos muestran la situación del mundo. Una violencia anónima se inscribe en el mundo humano con letra de sufrimiento y dolor, como ya viera Anaximandro¹⁹⁰. Sufrir el mal y hacerlo forman una dialéctica, en principio, ineluctable: «Tels sont les deux traits archaïques —objectif et subjectif— de la souillure: une 'quelque chose' qui infecte, une crainte qui anticipe le déchaînement de la colère vengeresse de l'interdiction»¹⁹¹.

La falla humana aparece como un desajuste cuasifísico que implica y apunta a una indignidad cuasi-moral. Y aún cuando esta situación equívoca no se formule conceptualmente está viva de modo permanente en el temor. El miedo de una especie de mancha, medio física, medio moral, salta rápidamente al lenguaje del hombre. Y se presenta en los grandes mitos como en las tragedias clásicas, cumbres de la humanidad: «C'est encore par la parole que la crainte accède à sa qualité éthique»¹⁹².

El temor de la ruptura lleva a la búsqueda de la restauración, entonces la reconstrucción del hombre no se da por la vuelta al orden y a la tristeza, sino por el camino de la felicidad: «Toute la philosophie de Spinoza est un effort pour éliminer la négatif —la crainte et la tristesse— du règlement de la vie sous la conduite de la raison: le sage n'agit point par crainte de la punition, et ne médite pas sur la tristesse. La sagesse est pure affirmation de Dieu, de la nature et de soi-même. Avant Spinoza, l'Évangile professe que l'amour parfait bannit la crainte»¹⁹³.

Es una exigencia infinita de la alegría para la libertad del hombre finito; no se trata de un vampirismo sino de una incitación. En este camino las leyes son únicamente indicadores de paso no el objetivo final. La ética, como moral concreta, queda rebasada. Hay un ritmo constante entre distancia y presencia

187. *HF*, 21.

188. *HF*, 160.

189. *SM*, 26.

190. Citado por *SM*, 36.

191. *SM*, 39.

192. *SM*, 46.

193. *SM*, 49.

que lleva al hombre adelante confiado del éxito final de su trayectoria, entre oposiciones y obstáculos. Desde sus limitaciones avanza el hombre guiado por la libertad hacia la liberación: «Dès lors la problématique fondamentale de l'existence sera moins celle de la *liberté*, entendue au sens d'un choix à prendre face à une alternative radicale, que celle de la *libération*: L'homme captif du péché est un homme à *délivrer*; toutes nos idées de salut de rédemption —c'est-à-dire de rachant— procèdent de ce chiffre initial»¹⁹⁴.

Finalmente, la libertad misma liberada se encontrará como en su propia casa. Abandonada la alienación, la nueva liberación supone un cambio *cualitativo*, liberación es creación como recuerda Marcuse¹⁹⁵. Ricoeur retoma aquí la temática kantiana del siervo arbitrio y afirma: «Aussi *radical* que soit le mal, il ne saurait être aussi *originnaire* que la bonté. Cela, le symbole de la souillure le dit déjà du serf-arbitre; et il le dit à travers le symbole de la captivité: car quand un pays tombe intact aux mains de l'ennemi, il continue de travailler, de produire, de créer, d'exister, mais pour l'ennemi; il est responsable, mais son oeuvre est aliénée, cette superposition de l'esclavage à la disposition de soi, telle qu'un pays occupé peut faire l'expérience, suggère l'idée semblable d'une superposition existentielle du mal radical et de la bonté originaire; c'est cette surimpression qui est déjà visée dans la schème de l'infection, où nous proposons de reconnaître l'ultime intention du symbole de la souillure»¹⁹⁶.

La violencia inscrita en las cosas va a ser mediada y a veces aumentada por el hombre; la tragedia se hace y se hereda a la vez. La libertad titánica encierra al hombre en el ciclo caótico de la venganza¹⁹⁷. La libertad se vuelve desafío, sin sentido, alejada de la creación, es el caos del ser y la espiral de la violencia, el hombre libre queda encadenado al enemigo y sus iniciativas extrañas. Alejado definitivamente del diálogo propiamente humano, el poder es ahora únicamente prohibición y vejación destructora¹⁹⁸. La libertad poseída de la mala fe voluntarista pretende actuar sobre una objetividad cuasi-exterior y supuesta que, en realidad, ella misma se inventa en solitario, lejos de toda solidaridad cósmica y humana; se encierra absurdamente sobre sí misma.

La experiencia de la ruptura humana es de tal fuerza que fácilmente se cae en la tentación gnóstica de atribuirle carácter físico o hereditario al hombre. La libertad contaminada nos indica que lo que designamos con la idea del

194. SM, 94. Subrayados míos.

195. H. MARCUSE, *Konterrevolution und Revolte*. Frankfurt a M. 1973, 89.

196. SM, 150.

197. SM, 211.

198. SM, 234.

mal, por una parte lo encontramos y por otra lo hacemos; estamos implicados y complicados con él ¹⁹⁹. Hay una especie de involuntario en el seno mismo de lo voluntario, tal es la tragedia de la libertad provisional y encadenada, el siervo arbitrio.

Aristóteles hace una filosofía de la elección deliberada (*proairesis*) no propiamente de la libertad: «On peut affirmer que c'est saint Agustin qui, en mettant en prise directe, si j'ose dire, la puissance de *néant* contenue dans le mal, le mal et la liberté à l'oeuvre dans la volonté, a radicalisé la réflexion sur la liberté jusq'à en faire le pouvoir originaire de dire *non* à l'être le pouvoir de 'défaillir' (*deficere*), de 'décliner' (declinare), de tendre vers le néant (ad non esse)» ²⁰⁰.

La falla humana tiene un aspecto de contingencia y un aspecto de permanencia en una situación dialéctica que fácilmente tiende a naturalizarse de modo cosmológico o a volatilizarse ingenuamente. El conocimiento de hasta qué punto puede envilecerse el hombre nos descubre negativamente la profundidad de su libertad. Aquí, la tendencia a la defeción es el anti-tipo de la libertad: «L'inscrutable, selon nous, consiste précisément en ceci que le mal qui toujours comence *par* la liberté soit toujours déjà là *pour* la liberté, qu'il soit acte *et* habitus, surgissement *et* antécédance» ²⁰¹.

El mundo kaffkiano refleja perfectamente esta situación. Solamente el coraje de la esperanza puede entonces continuar la lucha por la construcción de la libertad, hasta encontrar el camino de la liberación: «Le retour à l'origine est le retour à ce lieu où la liberté se découvre comme étant à délivrer, bref au lieu où elle peut *espérer* être délivrée» ²⁰². Tal libertad intenta su realización total frente a todo obstáculo presente o futuro.

La defeción humana nos habla de una acción de la libertad, por un lado, y por otro de una subversión de la relación entre orientación libre y realización, y finalmente de una disposición insondable de la libertad que la convierte en indisponible para ella misma ²⁰³.

A nivel social, la defeción humana nos habla de voluntarismo violento y de totalizaciones apresuradas en las relaciones humanas a todos los niveles, que muestran la patología de la esperanza y los mesianismos meramente ilusionistas ²⁰⁴ donde se muestra una vez más que la falta es la mentira de la consciencia encantada por el vacío y la nada.

199. *CI*, 280.

200. *CI*, 298.

201. *CI*, 304.

202. *CI*, 426.

203. *CI*, 428.

204. *CI*, 429.

LA INQUIETUD HUMANA

3.1. *La desproporción del hombre y su mediación*

La distancia entre aspiración y realización permanece siempre en la vida humana, incluso si es un poco ilusorio juzgarse a sí mismo superior a las propias acciones y su huella en el mundo ¹. La temporalidad desvanece el mito de la libertad absoluta sin proceso y sin combate ². Las crispaciones intelectualistas no resuelven aquí absolutamente nada, y el empirismo cerrado queda igualmente en entredicho: «La liberté fait irruption dans le monde et en brise la paisible et inconsciente harmonie; elle fait irruption dans la vie elle-même et en corrompt l'aveugle bonheur: elle est la maladie de l'être empirique» ³.

La historicidad es la síntesis del mundo que afecta a la libertad que asume el mundo ⁴. El hombre debe sopesar más las situaciones que no ha hecho ni matrizado y que afectan su narcisismo. Entre el espíritu de utopía y la libertad y la acción humana liberadora, la temporalidad marca conexiones y rupturas, libertad y sujeción se presentan a la luz de la dialéctica de la desproporción, de lo finito y la totalidad constantemente mediadas ⁵. La libertad comprometida en cuanto se liga por propia decisión y se encuentra insospechadamente ligada es el tema último que «el símbolo da que pensar» ⁶.

El hombre es el único ser que presenta el carácter ontológico de ser a la vez más grande y más pequeño que él mismo, tal es su desproporción, su fallibilidad (falla) ya mencionada en la paradoja cartesiana del hombre finito-infinito ⁷. El hombre es intermediario entre el ser y la nada. La patética de la miseria nos descubre la matriz de esa intermediaridad y de toda desproporción. Más allá de la reflexión pura se busca la comprensión total del hombre en acción, que debe salvar la desproporción entre conocer y hacer, hacer y sentir ⁸.

La imaginación kantiana trata de poner puentes entre razón y sentimiento, entre conocimiento y perspectiva y buscar un intermediario. El hombre se presenta como un ser entre el todo y la nada entre el origen y el fin: «Et sa dis-

1. J. NABERT, *Eléments*, 202.

2. *KE*, 208.

3. *KE*, 380.

4. *KE*, 383.

5. *HF*, 12.

6. *HF*, 13.

7. *HF*, 22.

8. *HF*, 26.

proportion consiste en ce qu'il n'a point la 'capacité infinie' pour 'comprendre', pour englober le principe et la fin»⁹. Entre riqueza y pobreza, abundancia de sentido y pequeñez de apariencia, se realiza el hombre como vida, acción e institución, en el intento de superar una ruptura siempre presente y ausente. La realidad de la perspectiva nos hace tomar consciencia de la limitación y la ruptura, no existe un conocimiento no situado, la totalidad se proyecta desde el propio punto de vista: «J'anticipe la chose même en ordonnant cette face que je vois par rapport à celles que je ne vois pas mais que je sais. Ainsi je juge de la chose même en transgressant la face de la chose dans la chose elle-même»¹⁰.

En la síntesis de la imaginación trascendental se muestra la mediación humana entre el sentido y la apariencia. Hay un excedente o resto que la simple reflexión no puede alcanzar. Tal reflexión es solamente la osatura de nuestro mundo vital en el que nos comunicamos, trabajamos y luchamos¹¹. El 'respeto' muestra ese 'algo más' que no alcanzamos a ver bien en la persona más allá de las simples cosas: «On peut donc déjà dire que le respect est la synthèse fragile dans laquelle se constitue la forme de la personne, comme l'imagination transcendente était la synthèse cachée dans laquelle se constitue la forme de la chose»¹².

Toda desproporción y limitación humana nos habla de la búsqueda de una plenitud. Y no se trata de una exégesis puramente trascendental de la 'desproporción', sino de la prueba de la vida en la 'miseria'.

La mediación entre sensibilidad y razón constituye la especificidad humana. Entre el desacuerdo y la conciliación, se hace el hombre a sí mismo en la unidad de la existencia con su ser y los seres, más allá de la plenitud de la perfección inmediata. Tal es la tensión permanente de la inquietud humana: «La disproportion entre le principe du plaisir et le principe du bonheur fait apparaître la signification proprement humaine du conflit»¹³. La dualidad polémica humana contesta toda síntesis sólida pretendidamente objetiva. Como dice Ricoeur: «L'antinomie entre la résolution fini du plaisir et la résolution infini du bonheur, peut donner constance et crédit à ce qui n'est encore qu'une hypothèse de travail, une grille de lecture»¹⁴.

El *conflicto* está a la base de la constitución originaria del hombre: «Nul conflit entre nous-mêmes et quelque instance susceptible de nous conférer une

9. HF, 32.

10. HF, 44.

11. HF, 65.

12. HF, 96.

13. HF, 122.

14. HF, 123.

personnalité d'emprunt ne pourrait être introjeté si nous n'étions pas déjà cette disproportion du *bíos* et du *logos* dont notre 'coeur' souffre le discord originaire»¹⁵. La relación desproporcionada entre finito e infinito es lo que hace a la limitación humana sinónima de fragilidad y categoría clave en el conocimiento del hombre. Así: «En passant d'une axiomatique de la physique à une anthropologie philosophique, la triade de réalité, de négation et de limitation peut s'exprimer dans les trois termes suivants: *affirmation originaire, différence existentielle, médiation humaine*»¹⁶. Donde el tercer término representa más propiamente la peculiaridad humana.

El hombre es el devenir de una oposición entre la afirmación originaria y la diferencia existencial, y en su hacerse hay diversas mediaciones que llamamos virtud, arte, etc., que atienden la no coincidencia por principio del hombre consigo mismo. El «*mauvais infini*» de la libertad es la clave de toda incoherencia y el camino abierto a la ruptura y a la reconstrucción. Es la inquietud humana como prenda de la libertad: «*Cette inquiétude qui nous fait mécontent du présent paraît être notre vraie nature ou plutôt l'absence de nature qui nous fait libre*»¹⁷.

De aquí le viene también al hombre la capacidad de decir *no* al ser, la capacidad de declinar su vida, de tender hacia la nada, *ad non esse*¹⁸. Por eso la posibilidad del mal, la maldad es radical y fundada en esa no-naturaleza que es la libertad. Desde ahí se puede justificar la traición como virtud por una subversión de la libertad. Por eso hay un misterio de iniquidad que ni el mismo hombre puede abarcar totalmente y del cual ni la misma *libertad* puede dar razón realmente, pues ella misma se encuentra envuelta en el misterio¹⁹.

La insatisfacción humana y la misma inquietud es el corazón humano como punto de sutura entre lo biológico y lo espiritual, donde se juega la lucha entre *eros* y *epithimía*²⁰. Es una situación de paradoja y drama, mundo de ambigüedad donde fácilmente surge la destrucción a través de la fragilidad afectiva según una estructura existencial de desproporción.

Esa inquietud hace que el hombre intente constantemente trasgredir los límites de lo concreto para situarse permanentemente en la frontera con un intento de ir más allá de toda perspectiva cerrada exclusivamente; y aún de todo objeto, en cuanto meramente tal²¹. La desproporción del hombre no destruye

15. *HF*, 148.

16. *HF*, 52.

17. *SM*, 238. Subrayado mío, excepto el de «*paraît*».

18. *CI*, 298.

19. *CI*, 305.

20. P. JAVET, «Imagination», *RPhT*, 3 (1967) 148.

21. S. HACKETT, «Philosophical», *International Philosophical Quarterly*, 9 (1969) 21.

la realidad humana fundamental, pero señala el modo de construirse la humanidad. Tales señales aparecen como símbolos proféticos de la existencia humana.

3.2. *La experiencia de la finitud*

El hombre, creador pero también receptor, experimenta la limitación de su perspectiva situada a partir de una corporalidad concreta en el marco de su mundo ²². Desde tal situación emerge la energía de la libertad: «Autonomie, audace, défi, nuit, tels sont les quatre moments de la liberté qui *s'arrache* à l'être» ... «Ainsi la liberté paraît physiquement et métaphysiquement impossible... La tension entre la liberté et la nature a pour toile de fond une unité sentie et voulue tout à la fois» ²³. Pero la polémica camina a la reconciliación.

El *punto de vista* y la degeneración en el objeto es la primera finitud de la libertad, pero: «Ce n'est donc pas la finitude que je trouve d'abord mais l'ouverture» ²⁴. La receptividad está secretamente aliada con la creatividad, según una estrategia dialéctica: Aquello que me limita es el punto crucial de apoyo a la liberación concreta. Toda falla tiene unas fronteras que limitan con lo seguro y consistente. Toda limitación es profética de la libertad ausente. La responsabilidad viene a recoger este reto de liberación.

La dramaturgia humana viene a poner en un horizonte de solución las huellas marcadas por el mundo de la esclavitud y por la presencia del mal inscrita en la constitución del hombre ²⁵, cuyo reflejo es la tristeza como manifestación de la «tristeza de lo finito»: «C'est cette non nécessité d'exister que je vis sur le mode affectif de la tristesse» ²⁶. Esta inseguridad lleva a la tentación de conquistar la morada de los dioses, lo que constituye el «mauvais infini» de la libertad, de donde toma origen toda destrucción: «La finitude es une finitude instable, prête à virer au 'mauvais infini'; la finitude, en tant que finitude éthique, est 'facile' à séduire par perversion de la limite qui la constitue. Ce n'est pas la libido humaine qui est occasion de chute, c'est la structure d'une liberté finie» ²⁷.

Así, en la nueva tragedia, el Rey es la Víctima, y viceversa, en el difícil ca-

22. S. HACKETT, *Ibidem*, 21.

23. *KE*, 381, 382.

24. *HV*, 338.

25. *HF*, 149.

26. *HF*, 155.

27. *SM*, 239. E.M. CIORAN, *Breviario de podredumbre*. Trad. castellana de F. Savater. Madrid 1977, 19 y ss.

minar hacia la formación y reconstrucción del hombre. El mito de la circularidad entre la vida y la muerte sigue un camino encantado. El hombre, nunca acogido definitivamente, así mismo lleva una vida exiliada, más o menos alegremente, y busca su salud en el conocimiento. Entre lo terrestre y lo divino el hombre se mueve en dos horizontes que no consigue unir definitivamente pero tampoco separar para siempre. La muerte no desvela su misterio ni destruye el relieve de la vida. Aquí el hombre trata de modificar el signo que codifica las relaciones entre la necesidad experimentada y la gran obra de la vida, irreductible a pura estética.

La finitud, en cualquier caso, no puede confundirse con la culpa, según Ricoeur, y a diferencia de Jaspers. La finitud es un misterio indicador de la no-coincidencia total consigo mismo del hombre, es decir, la labilidad humana. Contaminar la finitud con la culpabilidad llevaría a una afirmación ontológica de la confusión cuyos desastrosos efectos serían de consecuencias imprevisibles²⁸.

La presencia de la fragilidad se muestra en el sentimiento que es inmenso y confuso. En este sentimiento la desproporción del hombre se hace personal. Es la transición del *bíos* al *logos* y así el *thymós* de Platón separa y une a la vez el deseo y el eros. Esta mediación es la clave de una antropología de la fragilidad propiamente humana que se nombra con palabras como : 'coeur', Gemüt, 'feeling', etc.: «Le 'coeur' serait le moment fragile par excellence; le coeur inquiet; en lui s'interioriseraient toutes les desproportions que nous avons vu culminer dans la desproportion du bonheur et du caractère»²⁹.

3.3. La llamada de la felicidad (*bonheur*)

El corazón humano es inquieto porque, entre la finitud del placer que encierra un acto concreto y sella su reposo y la felicidad, introduce un indefinido que suscita una búsqueda sin fin. Para Ricoeur es aquí y a esta profundidad donde el lenguaje humano toma su fuente y hunde sus raíces frente a la superficialidad cartesiana y escolástica.

La felicidad imaginada es ahora el intermediario entre la razón y la sensibilidad, o viceversa, y anima la creación del hombre: «Le pouvoir créateur de l'imagination, que Ricoeur appelle 'fonction mythico-poétique' (D.I. 522, 529) est le moteur du processus par lequel l'homme se crée lui-même. A ce titre, l'imagination s'identifie avec la *liberté*. Mais alors que pour Sartre l'ima-

28. F.D. VANSINA, «Le problématique», *RPhT*, 70 (1972) 594.

29. *HF*, 98. Subrayado mío.

gination ne manifeste que le pouvoir néantisant de la liberté, chez Ricoeur au contraire, elle ne témoigne pas seulement l'indépendance de la liberté à l'égard de la nécessité mais aussi de son pouvoir concret d'affirmation et de promotion de soi³⁰. La filosofía hermenéutica se aproxima así al eros de Platón y al «conatus» de Spinoza³¹.

La felicidad y el amor invaden la totalidad de la vida humana para solicitar un paso más allá de los límites en que nos encierra la circunstancia y el carácter. La vida como afirmación encarnada multidimensional se realiza paso a paso como felicidad. Lo que no puede identificarse como vano absoluto: «La *liberté* fait irruption dans le monde et en brise la paisible et inconsciente harmonie; elle fait irruption dans la vie elle-même et en corrompt *l'aveugle bonheur*: elle est la maladie de l'être empirique»³². Se trata de un desafío a la situación y a la permanencia como ilusión de la posición de «soi par soi» que repara las lesiones de la libertad y le da nuevo ser³³. Lo que no debe practicarse como violación destructora del sujeto; y ya que según dijera Hölderlin: sobre la tierra vive el hombre, pero, como el poeta, Ricoeur recurrirá a una «poética de la libertad»³⁴, que incluye el amor a la vez que se protege frente a la «inocencia» de Blondel³⁵.

A partir de la ausencia expresada por el deseo surgido de la corporalidad, el hombre camina hacia el gozo de la unión y la saciedad conducido por un mundo imaginario de placer, porque éste, antes que prueba de fragilidad, es invitación a la realización humana perfecta, más allá del falso dilema hedonismo-rigorismo que deben considerarse como una solución de miedo y huida ante el cuerpo y el placer³⁶. Así nace una nueva sabiduría, donde lo imaginario se afirma como creativo y valioso, a la vez que desaparece como sede permanente de fatalidades culpables. El *juego* es la imagen de este placer vital en el hombre; *la lucha* es el lado destructor e imperialista del mismo³⁷. La ambigüedad aparece una vez más en la raíz de la libertad, entre la destrucción y la creatividad; con la tristeza y la alegría de vivir, y la imaginación creadora, está en el secreto de esta libertad.

La espontaneidad, primero corporal, aparece como una llamada a la libertad creadora, al recobrar la capacidad de sorpresa y atención respetuosa a

30. P. JAVET, «Imagination», *RPhT*, 3 (1967) 151.

31. M. MACEIRAS, «Paul Ricoeur», *P.* 126 (1976) 133-134.

32. *KE*, 380. Subrayados míos.

33. *VI*, 33.

34. *VI*, 33.

35. *VI*, 34.

36. *VI*, 99.

37. *VI*, 113.

nuestro mundo propio y original. La generosidad como síntesis de pasión y acción nos muestra la alegría como manifestación de nuestro esfuerzo creador que actúa la espontaneidad liberadora frente a la *ataraxia* estoica³⁸, según una dialéctica permanente voluntario e involuntario, entre necesidad y libertad. Desde la limitación que nunca desaparece y la superación que nunca se absolutiza, acepta el talante propio, el carácter, en simpatía con el propio mundo, para desarrollarlo como vocación antes que como imposición³⁹. Es la libertad situada a la vez que militante, desde lo indefinido hacia la realización propia del hombre.

En el amor, la esperanza y el esfuerzo, el hombre comienza a ser de nuevo hacia la reconciliación y recuperación de su drama, con un pacto entre necesidad y libertad y una mediación a la totalidad del mundo que indica la trascendencia⁴⁰. Atrás queda el estoicismo pasmado y exiliado de el mundo y convertido en estatua de sal ante los umbrales de la admiración *poética*⁴¹ y el respeto re-creativo.

La libertad es arriesgada, temporalizada y oscura, entre la capacidad casi infinita de decisión y realización concreta. Entre lo corporal como espontaneidad y resistencia es como un juego y una danza permanente, imagen de su misma identidad humana.

Lo que llamamos sentido como búsqueda de algo, más allá de la efectividad más inmediata, puede resumirse en el concepto de felicidad: «*Tous les aspects d'infinitude 'pratique' que l'on peut comprendre à partir de la notion transcendente de sens peuvent se résumer dans la notion de bonheur. La médiation 'pratique' qui prolonge celle de l'imagination transcendente projetée dans l'objet, c'est la constitution de la personne dans le respect*»⁴². Si el mundo es el horizonte de las cosas, la felicidad es el horizonte a todos los efectos, así la felicidad es el infinito de la orientación que no se da definitivamente como totalidad y está más allá de la suma de deseos cumplidos.

La persona es la síntesis entre la limitación del carácter y la ilimitación de la 'bonheur'⁴³. Esta síntesis es siempre en precario y bajo fianza del respeto como intermediario entre la sensibilidad y la totalidad, y de la esperanza como meta a perseguir: «Tel encore l'Eros platonicien qui souffre et se réjoint de sa

38. VI, 299, 300.

39. VI, 350.

40. VI, 471. A. SEGURA, Para el kantismo la totalidad no es verificable: Simposio de Antropología en Barcelona, 1976.

41. VI, 451.

42. HF, 67. Subrayado mío.

43. HF, 86.

parenté avec le monde métempirique»⁴⁴. Esta polaridad constituye el supuesto implícito de toda valoración ética a partir de la perspectiva finita y la infinitud del sentido más originaria que caída alguna; y el corazón humano constituye la instancia mediadora de la antropología de la fragilidad⁴⁵.

La virtud es, pues, la esencia afirmativa del hombre previa a toda caída y a todo deber que oprime, constriñe y entristece. Es la felicidad como esencia de totalidad cuya figura es el placer. El hombre abierto a la felicidad orienta y dirige el parlamento del placer, pero simultáneamente pone en cuestión las regularidades de la sociedad y su imagen⁴⁶. El corazón es amor que es ternura, es cuidado y es cariño que desborda la convención social.

El placer que podría abandonarnos a la trivialidad de la vida, nos lleva a la felicidad: «Le plaisir c'est à la fois ce qui peut s'arrêter et nous arrêter au niveau du simple vivre et ce qui peut se dialectiser selon tous les degrés de l'agir humain jusqu'à se confondre avec le bonheur qui serait alors le plaisir parfait»⁴⁷. Que el hombre sea capaz de alegría, he aquí un gran misterio. Esa alegría testimonia que tenemos convivencias fundamentales con el ser de los seres. El conflicto humano revela nuestra ruptura en vías de solución, entre el amor y la *simpatía*. Los deseos de *tener*, *poder* y *valer* tienen un término indeterminado mientras que el deseo del deseo no tiene fin⁴⁸. La sexualidad como búsqueda de posesión, dominación y sobre todo de reconocimiento constituye una de las claves profundas de la humanización; por eso, la moralidad contra las pasiones es hipócrita y éstas son piedras miliarenses en el camino de la felicidad. Así dice Ricoeur: «Je vois dans la passion le 'mixte' du désir illimité que nous avons appelé *thymós* et du désir du bonheur»⁴⁹. Al petrificarse los indicadores del camino en el tener, el poder y el valer, se presenta el engaño.

Esta dimensión del sentido es previa a cuanto se designa como locura pasional, puesto que ella supone un absoluto que resulta de la idolatrización de un momento vital cerrado herméticamente en su significación total. Sin esta apertura fundamental, ningún proyecto humano es posible, y menos aún la consideración y valoración de la persona como un fin en sí misma. Esta afirmación originaria del hombre se vive como alegría de la comunión-comunicación⁵⁰ y se aleja de la incomunicación tan frecuentemente invocada en un tiempo por Sartre.

44. *HF*, 94.

45. *HF*, 98.

46. *HF*, 111-115. En este sentido hay varios escritos interesantes de K. Lorenz y P. Leyhausen.

47. *HF*, 111.

48. *HF*, 143.

49. *HF*, 146.

50. *HF*, 153.

Eso no borra la incoherencia humana para siempre, pero la misma caída, por serlo, llama a ponerse en pie, mientras por otra parte el amor, la solidaridad reconfortante aleja el temor: «Ce n'est pas l'abolition *immédiate*, mais la sublimation *médiante* de la crainte, en vue de son extenuation *finale*, qui est l'âme de toute éducation véritable»⁵¹.

Bajo el signo del amor se vive en la esperanza de la libertad, aunque no se ahorre el esfuerzo. Eros es a la vez deseo, amor y esfuerzo en el sentido spinozista de posición afirmante y peregrinante, que anima la marcha individual y el encuentro con el prójimo. Recuperadas la capacidad de amar y gozar, lo demás sobreviene a la vida humana por sí mismo⁵². Recusadas aquellas posibilidades, la felicidad se aleja mientras se instala a su vez el universo formalista moralizante⁵³, velatorio de la vida, destructor de lo diferente cuya existencia misma se prohíbe previamente, bajo un odio disimulado o un hedonismo retorcido⁵⁴.

Una ética de la promesa que es la libertad en esperanza con evidentes implicaciones comunitarias, políticas y cósmicas, es hoy más que nunca necesaria frente al individualismo nihilista individualista cerrado por sí mismo⁵⁵. Esa esperanza de la liberación universal es un paso fundamental para nuestro mundo tan cargado de horizontes perdidos⁵⁶.

El deseo y la acción de la felicidad deben afirmarse como momentos positivos fundamentales de la libertad humana; en otro caso «...le rigorisme éthique est mis à la place du problème spinoziste de la béatitude et la liberté»⁵⁷. Si nos instalamos en la sospecha de la vida y el amor antes de su afirmación, todo queda entonces sometido a la ley de la corrupción. Apostamos, pues, a que la vida, el amor y la ternura son primeros que la muerte, el odio y la represión.

3.4. *El corazón (thymós) como mediador en el hombre*

La desproporción entre el principio de placer y el principio de felicidad muestra al hombre en sus conflictos: «La disproportion entre le principe du plaisir et le principe du bonheur fait apparaître la signification proprement humaine du *conflit*»⁵⁸.

51. *SM*, 49.

52. *CI*, 194.

53. *CI*, 335, 336.

54. *CI*, 346.

55. *CI*, 399.

56. *CI*, 400, 401. A. Glucksmann, *Les maîtres*, 201 y ss.

57. *CI*, 443.

58. *HF*, 122.

Al investigar y trabajar este conflicto surge la unión presente más allá de las rupturas. El corazón inquieto es precisamente el punto de sutura entre las diferentes dimensiones del hombre cuyo paradigma más conocido es la distinción entre lo biológico y lo espiritual, la lucha entre eros y epithymía⁵⁹. Más allá de la finitud del primer existencialismo se trata de una tensión dialéctica finito-infinito que se encuentra en lo más propio de la vida humana. En esta tensión salta por los aires todo dualismo así como los monismos cerrados en sus propias evidencias. La novedad de lo imprevisible se hace presente en busca de diferencias y preferencias marginadas desde antiguo. Entre estas tensiones el corazón arbitra los caminos, las rebeliones y los pactos del nuevo futuro donde la libertad encuentra su vigor en el amor persuasivo y no compulsivo⁶⁰.

Los caminos del amor y los de la libertad se funden y se recrean mutuamente. Como lo ha dicho A. Marc: «Como es el corazón de la voluntad libre, la libertad, gracias a él, (el amor), aparece como liberada al mismo tiempo que libera, porque él no se comprende a sí mismo más que como libertad pura. Que la libertad sea amor no debe sorprender, por lo demás, puesto que el amor es en sí mismo perfecta libertad»⁶¹. Por eso también toda ética, como bien lo vio J. Nabert, se ordena a la 'apertura del corazón' a reconocer otros valores distintos de aquellos por lo que luchamos y mantener la complejidad humana en todos sus frentes⁶².

Más allá de las leyes presentes, el amor sugiere la práctica de la libertad, por encima del dogmatismo formalista empirista, en la médula humana de la corporalidad y la libertad, en la condición humana como centro de obligación y placer, como ciudadanos del Estado y del mundo⁶³. En esta paradoja que guarda la razón en el misterio, el corazón se reconoce como lugar de reconciliación presentida o adivinada, más aún que realizada ya⁶⁴. Así, el hombre es intermediario y mediador⁶⁵ en la paradoja humana finito-infinito. Esta síntesis lleva a la comprensión del hombre y a la antropología filosófica, más allá de la patética ontológica entre el ser y la nada⁶⁶, hacia el horizonte de la reconciliación humana. Tal posibilidad de síntesis, frágil y dinámica, nos asegura al menos que tampoco el mal y la derrota gozan de seguridad, posibilidad

59. P. JAVET, «Imagination». *RPhT*, 3 (1967) 148.

60. A. ORTIZ OSES, *Antropología Hermenéutica*. Madrid 1973, 28: «Que esta metodología (hermenéutica) no nos lleva a resultados *compulsivos*, sino *persuasivos* no es un fallo, sino el funcionamiento de un órgano que está al servicio de la verdad». Subrayado mío.

61. A. MARC, *Psicología reflexiva*, 210.

62. J. NABERT, *Eléments*, 200.

63. *KE*, 377.

64. *KE*, 385.

65. *HF*, 23.

66. *HF*, 25.

que no puede despreciarse sin faltar simultáneamente a la lógica más pura de un modo fundamental⁶⁷. El corazón humano interioriza esta fragilidad y guarda esta seguridad, entre la facilidad y la dificultad, las pulsiones y las tensiones, manifestadas y simultáneamente enmascaradas.

El corazón humano vive entre el principio del placer y el proyecto total existencial cumplido. La discordia íntima entre estas dos perfecciones manifiesta la polaridad entre el eros y la epithymía. Y esto siempre desde el supuesto de que: «Ce n'est pas la méchanceté du plaisir que le bonheur transcende, mais la perfection même du plaisir. A ce prix seulement peut être manifestée la *finitude* du plaisir plus originaire que toute méchanceté advenue»⁶⁸.

El amor presenta puentes de paso e indicadores de trascendencia hacia la totalidad, a partir de esquematizaciones de la experiencia por una arquitectónica de la condición humana viva y positiva que sugiere un sentido. En esta región intermediaria se constituye el hombre distinto de los seres naturales y de los demás hombres como exteriores; el corazón humano, en cuanto humanidad del corazón, es un 'entre dos' distinto a cualquier pulsión energética reductible a 'cosas'. De este modo, actividades humanas como las sexuales no son primero de la naturaleza y luego del hombre, como describen los tratados tomistas y cartesianos de las pasiones, sino que éstas son esencialmente inter-humanas, socio-culturales como ya había visto Kant⁶⁹.

Ricoeur intenta superar a Kant, y simultáneamente a Sartre, al intentar rastrear las pasiones vgr., del tener, poder y valer, en el momento primero de la inocencia, pues Kant las conoce siempre ya en la caída⁷⁰; quiere Ricoeur *articular ahí la objetividad del hombre con todas sus complicaciones económicas, políticas y culturales*, con una transformación radical del medio animal en medio humano manifiesto en las instituciones. Así es posible imaginar una relación inocente del hombre al *tener* en una utopía de apropiación personal y comunitaria e igualmente es posible vislumbrar la inocencia del *poder* animador de la libertad en una diferenciación entre poder y violencia: «Je peux me représenter une autorité qui se proposerait d'éduquer l'individu à la liberté, qui serait pouvoir sans être violence; bref je puis imaginer la différence du pouvoir et de la violence»⁷¹.

El corazón del hombre es mediador en la indefinición del deseo para su realización humana en el campo de la posesión, el dominio y el reconocimien-

67. J. MONOD, M. GODELIER, *Epistemología y Marxismo*. Barcelona 1974.

68. *HF*, 110.

69. *HF*, 123-124.

70. *HF*, 127.

71. *HF*, 136.

to en el respeto, que lleva a la plenitud la relación del hombre y su mundo por encima del miedo a las limitaciones y fracasos humanos en la realización de sus posibilidades múltiples. El anhelo de reconciliación del hombre con todas sus dimensiones le lleva al encuentro con sus fundamentos en los diferentes momentos de su vida personal y social. La injusticia es la violencia a la construcción del hombre en todas o algunas de sus dimensiones, la destrucción de la comunicación humana en sus diversos lenguajes, la cerrazón a todos sus campos semánticos o a algunos de ellos. El portazo a la capacidad de decir sin fin, a la posibilidad de interlocución concreta y universal, a la necesidad de oír lo *inaudito* y escuchar su voz diferente que sobrepasa toda ideología y busca una hermenéutica abierta: «Retrouvéz la capacité de parler et de jouir, et tout le reste vous será donné par-dessus le marche» ⁷². Agustín de Hipona diría más breve: «Ama y haz lo que quieras» ⁷³.

3.5. *El surgir de la libertad entre ídolos y símbolos: la simbólica da que pensar*

Las ideologías y los ídolos crecen a la sombra del deseo humano de totalización, de sentido y de realización absoluta. Ídolos e ideologías congelan los proyectos humanos de universalización concreta: «*Dès lors, la régénération de la liberté est inséparable du mouvement par lequel les figures de l'espérance se libèrent des idoles de la place publique, comme eût dit Bacon*» ⁷⁴. Por eso los ídolos deben morir para que la nueva libertad con sus símbolos aparezca. El amor es el clima de este cumplimiento humano frente a la rigidez hierática sorda a los clamores de la vida originaria y espontánea. La 'mitología blanca' de Derrida caracteriza exactamente este mundo muerto y petrificado ⁷⁵.

Tras la destrucción de los ídolos del mundo subjetivo y objetivo preconizada por Freud, Marx y Nietzsche se perfila la necesidad de una reconciliación profunda por una hermenéutica original y renovadora. La hermenéutica debe llegar a lo que el sistema encierra por la fuerza coercitiva de la episteme hasta conseguir una apertura adecuada al reino de la libertad. Esta libertad abierta y renovada no se centra sobre todo en la subjetividad sino en la justicia social y política con una llamada al reconocimiento y aceptación de todas las dimensiones: «Une liberté ouverte sur la nouvelle création est en effet moins centrée

72. *CI*, 194.

73. Citado en *CI*, 194.

74. *CI*, 414. Subrayado mío.

75. *MV*, 362. J. GREISCH, «Bulletin de philosophie,», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 61 (1977) 296.

sur la subjectivité, sur l'authenticité personnelle, que sur la justice sociale et politique; elle appelle une réconciliation, qui demande elle-même à s'inscrire dans la récapitulation de toutes les choses» ⁷⁶.

La realidad de la libertad está más allá del sentido común, en la profundidad que supera positivismo e idealismo tanto como las ontologías evasivas. La libertad es opacidad y diferencia a la vez que semejanza humana inimitable y comunicante ⁷⁷. Tal es el estatuto insólito del hombre: ante el bien y el mal, ante la alegría y la tristeza, ante la muerte y la vida, la profundidad humana nos descubre el ser del hombre celebrado en su corporalidad única y convivencial, su libertad comprometida y liberada ante la alienación y el poder ⁷⁸.

La hermenéutica espontánea de los símbolos originarios rompen el cerco idólatrico codificado eternamente y pone el lenguaje humano en estado de emergencia incitante y manifestante de la libertad cósmica y personal. El símbolo es en su opacidad la profecía de la libertad; evoca la libertad incluso en la situación histórica de su ausencia. Por eso el símbolo da que pensar, como exigencia constante de libertad. Y esta exigencia incondicionada revela la ternura inabarcable del amor y el corazón humano. La dialéctica entre ausencia y presencia de la libertad revela el estatuto fundamental del hombre. La desproporción del hombre revela su libertad, limitada e incitante ⁷⁹. Por tanto... «la problematique fondamentale de l'existence sera moins celle de la liberté, *entendue au sens d'un choix à prendre face à une alternative radicale, que celle de la libération...*» ⁸⁰.

La culpabilidad y la esclavitud revelan al hombre dividido; la libertad infectada-enferma y el legalismo a ultranza muestran la ruptura del diálogo amoroso original del hombre con su mundo y la aparición fantasmal de una maldición sin rostro y presente en todas partes como la experimentara Kafka ⁸¹. En este mundo infernal la libertad se vuelve especular-especulativa, y su realización teatral es la más pura comedia, una titanomaquia prometeica enloquecida y desbocada tras un «mauvais infini» de la libertad que se destruirá a sí misma si no media una reconciliación ⁸²; y acabará en la dialéctica absoluta del terror universal.

La dialéctica de la gratuidad y el don supera la división del hombre. El deseo titánico y tiránico engendra los falsos lenguajes al imponerse por la

76. *CI*, 399.

77. *KE*, 339.

78. *SM*, 13.

79. *SM*, 78, 86.

80. *SM*, 94. Subrayado mío.

81. *SM*, 139.

82. *SM*, 237.

fuerza al mundo. La hermética rompe las camisas de fuerza para liberar la espontaneidad con el símbolo destructor de la idolatría: ...«Le monde des symboles n'est pas en effet un monde tranquille et réconcilié; toute symbole est iconoclaste par rapport à un autre, de la même façon que tout symbole livré à lui-même tend à s'paissir, à se solifier dans une idolâtrie»⁸³. Es preciso romper los ídolos y entender los símbolos que dan lo que dicen en la plenitud de la palabra⁸⁴ según el camino abierto por Marx, Freud y Nietzsche, a partir de los lenguajes que instauran la cuestión del sentido y su fundamento. Tal es la tarea de una *arquitectónica de la razón*⁸⁵. La simbolización es solamente la contrapartida de la insatisfacción⁸⁶ y el apremio de la vida: ...«*bref que la symbolique est la lieu de l'identité entre progression et regression. La comprendre serait accéder à la réflexion concrete elle-même*»⁸⁷. Es el descubrimiento de la comunicación libre y la atención originaria velada por el deseo. Frente a la hermenéutica o comunicación libre del símbolo «*L'idole est la réification de l'horizon en chose, la chute du signe dans un objet surnaturel et supraculturel*»⁸⁸; y por eso «il faut toujours que meure l'idole afin que vive le symbole»⁸⁹.

La crítica del ídolo es la condición de posibilidad del símbolo, ya que la libertad se aliena al alienar sus propias mediaciones económicas, políticas y culturales⁹⁰. La ambigüedad de la simbólica es la ambigüedad de la libertad que se debate entre la arqueología y la profecía.

Mientras el arte revela al hombre y su dignidad, el fetichismo de la mercancía lo aliena con su poder y alcanza la religión cuando no soporta la dureza de la vida. Así cae en una física idolátrica por la que deviene esclavo de lo mismo que libera: su tener, su poder y su valer. Entonces el «movimiento iconoclasta tiende a idolatrarse»: «Il faut donc participer à cette lutte, à cette dynamique, par laquelle le symbolisme est lui-même en proie à son propre dépassement»⁹¹. Rota la comunicación universal del símbolo, el hombre cae en la impostura de los dioses humanos: ídolos empíricos de la ilusión idealista, la máscara de la objetivización y la especulación sustituye la realidad de la presencia humana por una síntesis perversa de un orden pretendido⁹².

83. SM, 329.

84. DI, 36, 40.

85. DI, 48.

86. DI, 316.

87. DI, 475. Subrayado mío.

88. DI, 510. Subrayado mío.

89. DI, 510.

90. DI, 525.

91. CI, 289.

92. D. NATAL, *Contribución*, 579-582.

El universo humano congelado por el espíritu de sistema, seguro de sí mismo, queda plagado de violencia eterna y 'natural' donde justicia y muerte se unen para siempre con una justificación mutua de resabios religiosos, donde nada se llama ya por su propio nombre, el futuro anula su libertad y el presente se hace eterno como un todo: «Le 'IL EST' parménidien appelle en effet une éthique de l'éternel présente; celli-ci ne se soutient que par une continuelle contradiction entre, d'une part, un détachement, un arrachement aux choses passagerès, une distanciation et un exil dans l'éternel, et, d'autre part, un consentement sans réserves a *l'ordre du tout*»⁹³. Es el estoicismo universal insensible. Así la libertad tiende a ocultarse sus implicaciones comunitarias, políticas y cósmicas⁹⁴ en un exilio supuestamente interior por un fraude de la totalización que se muestra en el discurso totalitario que nunca se autocritica porque se hace a sí mismo infalible e inefable.

El papel de la filosofía es ahora devolver al mundo su rostro a través de un discurso libre, no coercitivo, más allá de la ley y el orden: «Le nom contre l'idole»⁹⁵. El hombre y su libertad contra los dioses de las alturas olímpicas. Un discurso que comporta no solamente nuevas palabras, sino principalmente una redescipción del mundo como nueva liberación. La «mitología blanca» de Derrida es precisamente la denuncia de la muerte del discurso que a su vez es el discurso de la muerte frente a la poética o nueva creación de la libertad y la vida⁹⁶. La dialéctica del símbolo lleva a la interpretación dialéctica y a la palabra viva⁹⁷.

93. *CI*, 398. Subrayado mío. F. SAVATER, *Panfleto contra el todo*. Barcelona 1978.

94. *CI*, 399.

95. *CI*, 475.

96. *MV*, 362.

97. *DI*, 477.

¿Hay una antropología en el Documento de Puebla?

Mediaciones filosóficas subyacentes

CAPÍTULO II

CARACTERÍSTICAS RESALTANTES DE LA VISIÓN DEL DOCUMENTO DE PUEBLA SOBRE EL HOMBRE

El hecho de comenzar por la visión de Puebla sobre el hombre tiene la doble finalidad de presentar los criterios de Puebla sobre el hombre desde la perspectiva latinoamericana y, al mismo tiempo, rastrear las palabras claves que, después, nos ayudarán para una hermenéutica adecuada de las filosofías subyacentes ¹.

1. A. SALAZAR BONDY, *Didáctica de la filosofía*, Edit. Arica, Lima 1967, pp. 127-183; C. CASTILLA DEL PINO, *Introducción a la hermenéutica del lenguaje*, Barcelona ² 1974, pp. 77-146; J. SCHREINER, *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*, Herder, Barcelona 1974, pp. 61-108; F. MARCOS MARÍN, *Lingüística y lengua española, Introducción, historia y métodos*, Edit. Cincel, Madrid 1975, pp. 185-274; K. RAHNER, W. THUSING, *Cristología. Estudio Teológico y Exegético*, Cristiandad, Madrid 1975, pp. 83-300; SANS, DE GOITIA, AMENGUAL, *Exégesis y teología*, Edic. Deusto, Bilbao 1975, pp. 40-49; 268-273; D. ANTISIERI, *El problema del lenguaje religioso*, Edit. Cristiandad, Madrid 1976, pp. 31-145; R. ANTONCICH, *Hacia una mejor lectura de los documentos sociales del magisterio*, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 146 (mimeografiado); R. BARTHES... P. RICOEUR y otros, *Exégesis y hermenéutica*, Cristiandad, Madrid 1976, pp. 33-235; A. GRABNER-HAIDER, *Semiótica y teología. El lenguaje religioso entre la filosofía analítica y hermenéutica*, Edit. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1976, pp. 11-257; J. MAC QUARRIE, Gog-talk, *El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Edit. Sígueme, pp. 178-299; GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos filosóficos de una hermenéutica filosófica*, Edit. Sígueme, Salamanca 1977, pp. 225-585; E. BALLÓN, «Introducción al estudio semiótico de la literatura étnica en el Perú», en *Rev. Amazonía Peruana*, n. 3 (1978) 53-98. (Es un estudio serio con amplia bibliografía sobre teorías de la interpretación); C. HERNÁNDEZ ALONSO, *Pautas para análisis lingüístico*, Valladolid 1978, pp. 7-110; J.L. ILLANES, *Sobre el saber teológico*, Rialp, Madrid

A) SER DEL HOMBRE Y SU REALIZACIÓN HISTÓRICA

Son los dos pilares de la antropología de Puebla. Es interesante estudiar los elementos de los cuales están constituidos.

1. *Ser del hombre*

a) *Visión integral del hombre*

Le interesa a «Puebla» tener en cuenta la imagen del hombre concebida por la filosofía y los aportes de las demás ciencias humanas, pero no en general; especifica en qué sentido se refiere al hombre integral: se refiere al ser del hombre y a su realización histórica.

Puebla no se escapa por la tangente. Tiene en cuenta al hombre en sí, pero no se queda en un subjetivismo, ni en un historicismo. Tiene presente las adquisiciones de la filosofía perenne y los aspectos positivos de la filosofía moderna: el ser del hombre y su realización histórica ². Además, abre al hombre al sentido trascendente y religioso:

La fe en Cristo nos ofrece así, los criterios fundamentales para obtener una visión integral del hombre que, a su vez, ilumina y completa la imagen concebida por la filosofía y los aportes de las ciencias humanas, respecto al ser del hombre y a su realización histórica ³.

Se centra por tanto en el meollo del problema sobre el hombre y no se escapa por la tangente. Quiere una visión integral pero del ser del hombre y de su realización histórica ⁴.

1978, pp. 69-279; M. PAGNINI, *Estructura literaria y método crítico*, Cátedra, Madrid ² 1978, pp. 125-167; J. SADABA, *Filosofía, lógica, religión*, Edic. Sígueme, Salamanca 1978, pp. 13-48; M. VEXLER, «Naturaleza y dificultades de los textos filosóficos», en *Rev. Aporía*, Revista filosófica, Lima n. 4 (1978) 1-7; E. CARONTINI, D. PERAYA, *Elementos de semiótica general. El proyecto semiótico*, Edit. Gustavo Gili, Barcelona 1979, pp. 17-113; I.M. BOCHENSKI, *Los métodos actuales del pensamiento*, Rialp, Madrid ¹³ 1979, pp. 37-254; U. ECO, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Edit. Bompiani, Milano 1979, pp. 13-49; GRUPO DE ENTREVISTADOS, *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico*, Edic. Cristiandad, 1979, pp. 16-22; J.B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad*, Cristiandad, 1979.

Estos estudios nos servirán de apoyo para el análisis de interpretación de los textos. No añadimos aquí la bibliografía sobre las metodologías de las teologías subyacentes por no prolongar más esta lista de bibliografía y porque son conocidas de los que están familiarizados con las corrientes de teología. Es, quizá, suficiente de momento citar la obra de A. MARRANZINI y otros, Citta Nuova Editrice, 1974.

2. J. MARÍAS, *El tema del hombre*, Espasa-Calpe, ³ 1960, pp. 13-16.

3. DOCUMENTO DE PUEBLA, n. 305.

4. Mons. J. LOZANO, *Síntesis del documento, Colección Puebla*, CELAM, Bogotá 1979, pp. 29-31.

Y a partir de esta concepción sobre el hombre, juzga, rechaza y critica las teorías e ideologías que pululan actualmente en nuestro continente y que parcializan o deforman aspectos de una visión integral del hombre ⁵.

Se alegra, en concreto, de que se legisle sobre los derechos humanos en nuestros pueblos ⁶. Pero ⁷, en número anterior, recalca, de nuevo el sentido en que se enmarcan los derechos humanos:

Por ser hombres necesitamos de la sociedad en que estamos inmersos y que vamos transformando y enriqueciendo con nuestro aporte en todos los niveles, desde la familia y los grupos intermedios, hasta el Estado cuya función indispensable ha de ejercerse al servicio de las personas y la misma comunidad internacional. Su integración es necesaria, sobre toda la integración latinoamericana ⁸.

La visión integral del hombre va a suponer un ser humano, compuesto de alma y cuerpo, hecho a imagen y semejanza de Dios y que se realiza en la comunidad y en la historia. Quiere huir Puebla de una reducción a un verticalismo desencarnado que busca simplemente la unión espiritual con Dios, así como tampoco quiere caer en un simple personalismo existencial de lazos entre individuos o pequeños grupos y, mucho menos, en un horizontalismo socio-económico-político ⁹.

Hace hincapié en tres planos para resaltar este sentido integral del hombre: la relación del hombre en el mundo, como señor; con las personas como hermanos y con Dios como hijos ¹⁰. A cada momento, sin embargo, vuelve a insistir en que la plenitud del hombre se encuentra en Cristo, teniendo, al mismo tiempo en cuenta, la totalidad de planos en que se desenvuelve el hombre:

Nos liberamos por la participación en la vida nueva que nos trae Jesucristo y por la comunión con él, en el misterio de su muerte y su resurrección, a condición de que vivamos ese misterio en los tres planos ya expuestos, sin hacer exclusión de ninguno de ellos ¹¹.

Nos vamos encontrando con varias palabras claves para clarificar la con-

5. PUEBLA, n. 307.

6. Id., n. 337.

7. Id., n. 336.

8. Id., n. 336.

9. Id., nn. 336, 329, 1026.

10. Id., n. 322.

11. Id., n. 329.

cepción del hombre en Puebla, y, que al mismo tiempo, nos servirá para intentar esclarecer la mediación filosófica de la que proviene ¹².

Tenemos las siguientes palabras: visión integral del hombre, en comunidad, en la historia, imagen de Dios, persona, opción personal, dignidad de la persona, libertad y liberación, comunión y participación, hombre nuevo en Jesucristo.

b) *Sentido de la vida*

Una de las razones fundamentales por las que quiere Puebla insistir sobre el hombre, es para que, esos cerca de trescientos millones de hombres que viven en latinoamérica, en condiciones poco dignas, tanto desde el punto de vista económico, social, político como desde el punto de vista religioso —en situación de pecado personal y estructural, o mejor en pecado solidario con más o menos responsabilidad personal— descubran el sentido pleno de la vida, desde el aspecto humano y desde la iluminación cristiana.

El ser más y no el tener más es uno de los aspectos fundamentales que el hombre de hoy ha descubierto y redescubierto y por el cual, en las capas más concientizadas, se da la vida ¹³. El mensaje cristiano quiere resaltar este aspecto humano y plenificarlo por la encarnación de Jesucristo, como modelo vivencial histórico, con el cual se plasma el destino de Dios sobre el hombre y la plenitud de las aspiraciones del hombre en Dios. Además, de ahí se sacará la fuerza para luchar por la realización histórica y escatológica del hombre, con la Gracia de Jesucristo:

El pecado está minando la dignidad humana que Cristo ha rescatado. A través de su mensaje, de su muerte y resurrección, nos ha dado su vida divina: dimensión insospechada y eterna de nuestra existencia terrena. Jesucristo, viviente en su Iglesia, sobre todo los más pobres, quiere hoy enaltecer esta semejanza de Dios en su pueblo: por la participación del Espíritu Santo en Cristo, también nosotros podemos llamar Padre a Dios y nos hacemos radicalmente hermanos. Él nos hace tomar conciencia del pecado contra la dignidad humana que abunda en América Latina; en cuanto este pecado destruye la vida divina en el hombre, es el mayor daño que una persona puede inferirse a sí misma y a los demás. Jesucristo, en fin, nos ofrece su gracia más abundante que nuestro pecado. De Él nos viene el vigor para liberarnos y liberar a otros del misterio de iniquidad ¹⁴.

12. E. CORETH, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 31-72.

13. Id., n. 339.

14. Id., n. 330, 306, 338, 339, 1206.

Las palabras claves que pudiéramos considerar en este apartado son: el sentido pleno de la vida y el ser más.

c) *El hombre se concretiza en la persona humana*

El ser humano que se realiza en la historia no es un ente abstracto; está concretizado en la persona. La imagen de Dios que es el fundamento cristiano de la dignidad de la persona humana está en la persona. La solidaridad en el pecado le afecta a la persona. La libertad es de la persona. Por eso nos dice Puebla que:

...la Iglesia tiene el derecho y el deber de anunciar a todos los pueblos la visión cristiana de la persona humana, pues sabe que la necesita para iluminar la propia identidad y el sentido de la vida y porque profesa que todo atropello a la dignidad del hombre es atropello al mismo Dios, de quien es imagen ¹⁵.

Aquí tenemos como clave el concepto de persona.

d) *Opción total*

Decíamos que Puebla no se queda en lo periférico del hombre puesto que va al ser del hombre y su manifestación histórica. Quiere abarcar todas las dimensiones del hombre, no para lograr una filosofía propia, sino para utilizar las mediaciones filosóficas más adecuadas y poder transmitir la plenitud del mensaje evangélico que plenificará al hombre. Uno de los aspectos importantes es la referencia al sentido moral del hombre. Exige una opción total por Cristo. La moral, el fundamento de la moral, se va a manifestar a través de la opción fundamental que se manifestará en aptitudes y se concretizará en actos ¹⁶.

Evidentemente está utilizando los conceptos existencial-personalistas de opción, actitud y actos usados por la Moral actual y aquí no aparecen los conceptos escolásticos de potencia, hábito y acto. Se recalca más en la opción y la actitud que en el acto. Se va de la opción al acto por contraposición clara a los abusos de la moral casuística nominalista, pues ésta se preocupaba mucho más del acto que de la responsabilidad de la persona, tanto a nivel individual como a nivel solidario o estructural.

No es que Puebla deje de lado el acto, pero utiliza palabras muy significativas: eficaz y radical conversión ¹⁷. Conversión no solamente en sentido individual:

15. Id., nn. 306, 1034, 318, 336.

16. En la parte del actuar constantemente se está utilizando esta terminología. La palabra opción es continuamente repetida en el documento de Puebla. Y cuando se va a definir la fe, se hace con esta terminología. Cfr. Puebla n. 1300.

17. Id., n. 1206, 1302-1305, 999.

...una radical conversión a la justicia y al amor, a transformar desde dentro las estructuras de la sociedad pluralista que respeten y promuevan la dignidad de la persona humana y le abran la posibilidad de alcanzar su vocación suprema de comunión con Dios y de los hombres entre sí ¹⁸.

Se habla de conducta personal y social, de plena madurez, más que simples actos ¹⁹.

O sea, el fundamento moral del hombre arranca de la opción, se manifiesta en actitudes y se concretiza en actos eficaces ²⁰.

e) *Dignidad de la persona*

La Iglesia latinoamericana, representada en Puebla, se siente con la obligación de proclamar en alta voz la dignidad que corresponde a todos los hombres y que, sin embargo, vemos a cada paso pisoteada ²¹. Esa dignidad exige confesar ante el mundo:

...que todo hombre y toda mujer por más insignificantes que parezcan, tienen en sí una nobleza inviolable que ellos mismos y los demás deben respetar y hacer respetar sin condiciones; que toda vida humana merece por sí misma, en cualquier circunstancia su dignificación; que toda convivencia humana debe fundarse en el bien común, consistente en la realización cada vez más fraterna de la común dignidad, lo cual exige no instrumentalizar a unos en favor de otros y estar dispuestos a sacrificar aún bienes particulares ²².

Como consecuencia del respeto a la dignidad, condena, Puebla:

...todo menosprecio, reducción o atropello de las personas y sus derechos inalienables; todo atentado contra la vida humana, desde la oculta en el seno materno, hasta la que se juzga como inútil y la que se está agotando en la ancianidad; toda violación o degradación de la convivencia entre los individuos, los grupos sociales y las naciones ²³.

La motivación cristiana mueve a los responsables de su cristianismo a unirse a todos los hombres de buena voluntad que luchan por resaltar la dignidad de la persona humana:

Sola la aceptación y el seguimiento de Cristo nos abre a las certidumbres más confortantes y a las exigencias más apremiantes de la dignidad humana, ya

18. Id., nn. 1206, 358, 193, 1183, 998, 973, 1134, 1140, 1157.

19. Id., n. 1300.

20. Id., n. 320.

21. Id., n. 316.

22. Id., n. 317.

23. Id., n. 318.

que ésta radica en la gratuita vocación a la vida que el Padre Celestial va haciendo ir de modo nuevo, a través de los combates y de las esperanzas de la historia. Pero no nos cabe duda de que, al luchar por la dignidad, estamos unidos también a otros hombres lúcidos que, con un esfuerzo sincero por liberarse de engaños y apasionamientos, siguen la luz del espíritu que el Creador les ha dado, para reconocer en la propia persona y en la de los demás un don magnífico, un valor irrenunciable, una tarea trascendente ²⁴.

La dignidad de la persona es por tanto, consecuencia de los presupuestos humanos y cristianos sobre el hombre.

f) *La libertad*

La dignidad se enraíza en la persona y no se puede entender a la una ni a la otra sin libertad.

La libertad es una característica fundante del ser del hombre que se plenifica con el nivel cristiano. Hoy la libertad se manifiesta violentamente, inclusive, como signo de los tiempos. Tanto los hombres como las sociedades pugnan por ser libres y por liberarse:

La libertad implica siempre aquella capacidad que en principio tenemos todos para disponer de nosotros mismos a fin de ir construyendo una comunión y una participación que han de plasmarse en realidades definitivas sobre tres planos inseparables ²⁵.

Puebla quiere aclarar esos planos de la liberación: «...la relación del hombre con el mundo, como Señor; con las personas como hermanos y con Dios como hijo» ²⁶.

Aquí hay algo característico: la libertad se amplía a la liberación y se especifica el alcance de esta liberación. Puebla en los números 323-329 hace una detallada explicación sobre cada uno de los tres planos mencionados y concluye con una acertada síntesis de conjunto ²⁷. Integra el plano humano y el cristiano.

Las palabras claves aquí son libertad y liberación.

24. Id., n. 319.

25. Id., n. 322.

26. Id., n. 322.

27. Id., nn. 323-329, 321, 322, 330-335.

g) *El hombre imagen de Dios*

El fundamento del ser del hombre cristiano está en que es imagen de Dios. Puebla recoge los textos bíblicos y toda la tradición cristiana:

Jesucristo ha restaurado la dignidad original que los hombres habían recibido al ser creador por Dios a su imagen, llamados a una santidad o consagración total al Creador y destinados a conducir la historia hacia la manifestación definitiva de ese Dios, que difunde su bondad para alegría eterna de sus hijos en un reino que ya ha comenzado ²⁸.

h) *El Hombre nuevo en Jesucristo*

La dimensión total y, que plenifica la dimensión trascendente, está en Cristo. Él es el principio y el fin, pero, al mismo tiempo, es el modelo donde se encuentran todas las dimensiones de la plenitud del hombre. Por eso se nos invita a seguir al hombre renovado en Cristo, al hombre nuevo en Cristo, que abarca, al hombre total, tanto en su ser como su actuar en la historia. El ser cristiano, se encuentra en grado sumo, porque es la verdadera imagen de Dios y, en su actuar, porque es el mediador salvífico; el auténtico liberador que con su libertad plenifica al hombre haciéndole hijo de Dios y, su actuar en la historia, la convierte en Historia de Salvación, puesto que ha iniciado el Nuevo Reino de Dios, donde los hombres se amarán como hermanos por ser de la familia de los hijos de Dios y la sociedad buscará el reino de justicia, de amor y de paz:

Jesucristo ha restaurado la dignidad original que los hombres habían recibido al ser creados por Dios a su imagen, llamados a una santidad o consagración total al Creador y destinados a conducir la historia hacia la manifestación definitiva de ese Dios, que difunde su bondad para alegría eterna de sus hijos en un Reino que ya ha comenzado ²⁹.

Aquí, aparece una connotación que hay que resaltar: la concepción dinámica de Cristo, de Dios, del Reino y la participación activa de los hombres en la construcción de ese Reino como respuesta a la invitación de Dios a través de Cristo.

Y esta respuesta que exige Cristo la recalca Puebla claramente para el hombre latinoamericano:

28. Id., n. 331, 306, 333.

29. Id., n. 330, 329, 330-339.

Es necesario crear en el hombre latinoamericano una sana conciencia moral, sentido evangélico crítico frente a la realidad, espíritu comunitario y compromiso social. Todo ello hará posible una participación libre y responsable, en comunión fraterna y dialogante para la construcción de la sociedad verdaderamente humana y penetrada de valores evangélicos. Ella ha de ser modelada en la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y debe ser respuesta a los sufrimientos y aspiraciones de nuestros pueblos, llenos de esperanza que no podrá ser defraudada ³⁰.

Se aprecia una concepción dinámica, histórica, temporal, social activada por la dimensión escatológica de Cristo.

2. *Realización histórica del hombre*

Cuando Puebla nos habla del hombre integral, acentúa dos aspectos que recoge de la filosofía y de las ciencias humanas: «...lo que respecta al ser del hombre y a su realización histórica» ³¹.

El primer punto intentamos presentarlo. El segundo, el de la realización histórica del ser del hombre, es muy importante. Puebla lo coloca a la misma altura del ser del hombre, o sea, está en el centro del hombre. Este segundo punto es el que estudiaremos ahora.

Podemos distinguir los dos aspectos que hace el mismo documento de Puebla: aspecto humano y aspecto cristiano.

a) *Aspecto humano*

El hombre es señor del mundo y debe humanizarlo a través del trabajo y de la sabiduría proyectada —en comunidad de esfuerzos múltiples sobre el mundo material de la naturaleza y la técnica ³².

Al mismo tiempo, tiene que humanizar y fraternizar las relaciones humanas:

...Dios nos da la existencia en un cuerpo por el que podemos comunicarnos con los demás y ennoblecer el mundo; por ser hombre necesitamos de la sociedad en que estamos inmersos y que vamos transformando y enriqueciendo, con nuestro aporte en todos los niveles, desde la familia y grupos intermedios, hasta el Estado cuya función indispensable ha de ejercerse al servicio

30. Id., n. 1308.

31. Id., n. 305.

32. Id., nn. 323, 477.

de las personas y la misma comunidad internacional. Su integración es necesaria sobre todo la integración latinoamericana ³³.

El hombre debe llegar al cambio de estructuras si es necesario:

El evangelio nos debe enseñar que, ante las realidades que vivimos, no se puede hoy en América Latina amar de veras al hermano y por lo tanto a Dios, sin comprometerse a nivel personal y, en muchos casos, inclusive, a nivel de estructuras, con el servicio a la promoción de los grupos humanos y de los estratos sociales más desposeídos y humillados, con todas las consecuencias que se siguen en el plano de esas realidades temporales ³⁴.

Además, es agente de su historia, pues cada hombre y cada pueblo tiene derecho a hacer su propia historia:

En esta pluralidad e igualdad de todos, cada uno conserva su valor y su puesto irrepetibles, pues también cada hombre latinoamericano debe sentirse amado por Dios y elegido por Él eternamente, por más que lo envilezcan, o por poco que se estime a sí mismo. Personas en diálogo, no podemos realizar nuestra dignidad sino como dueños o responsables del destino común, para el que Dios nos ha capacitado; inteligentes, es decir, aptos para discernir la verdad y seguirla frente al error y al engaño; libres, no sometidos inexorablemente a los procesos económicos y políticos, aunque humildemente nos reconocamos condicionados por éstos y obligados a humanizarlos; sometidos, en cambio, a una ley moral que viene de Dios y se hace oír en la conciencia de los individuos y de los pueblos, para enseñar, para amonestar y reprender, para llenarnos de la verdadera libertad de los hijos de Dios ³⁵.

b) *Aspecto cristiano*

Al hombre le toca en la historia construir el Reino de Dios ³⁶.

Como cristianos, además tenemos que luchar por liberar al hombre del pecado solidario y de su responsabilidad, tanto en el pecado personal como en el estructural para que se realice la construcción del Reino ³⁷.

Esta construcción del Reino de Dios exige un compromiso, un empeño para lograr que la historia humana sea historia de salvación ³⁸.

33. Id., n. 336.

34. Id., nn. 327, 318.

35. Id., n. 335.

36. Id., nn. 331, 335, 1206-1293.

37. Id., nn. 328, 335.

38. Id., nn. 338, 339, 320, 279, 319, 331, 335.

Jesucristo aparece como el principio y el fin de la historia de la Salvación; es el mediador salvífico y el activador de esta historia ³⁹.

Al cristiano le toca, además, realizar la liberación plena en Cristo. La palabra liberación, la utiliza Puebla como término clave para expresar el mensaje cristiano por el hombre. Pero, la usa adjetivándola para evitar ambigüedades puesto que esta palabra es manejada en diversos sentidos, ya sea en las corrientes filosóficas o en las teológicas. Por eso, habla de liberación integral, liberación plena ⁴⁰. Su intención es la de matizar el sentido positivo, con que se ha enriquecido el concepto de liberación, bajo el criterio bíblico con la finalidad de buscar la plenitud de lo humano, sin excluir ninguna dimensión ⁴¹.

El hombre como ser en la historia, o más bien, la realización histórica del hombre, su liberación aparecen en Puebla como conceptos claves que abarcan un conjunto de palabras significativas que acabamos de ver brevemente. Sin embargo, sobresale la idea de liberación que marca la antropología de Puebla como una antropología liberadora debidamente matizada.

La liberación quiere ser integral, total. Va desde el pecado individual al social; de todo tipo de esclavitudes económicas, sociales, políticas, estructurales hasta una apertura a lo trascendente y a la realización del Reino de Dios; una liberación desideologizada y bíblica.

Esta liberación viene acompañada por lo que se ha constituido en el lema de Puebla: comunión y participación, co-participación. Una comunión y participación que expande la liberación en tres planos fundamentales inseparables: la relación del hombre con el mundo como señor; la relación interpersonal en fraternidad y, por fin, la relación trascendente con Dios como hijo.

3. Palabras claves

La síntesis de la antropología de Puebla se centra en las dos palabras claves: ser del hombre y su realización histórica.

El ser del hombre es dinámico, existencial, personalizante. Además de ser digno de respeto por ser hombre, adquiere su máxima dignidad porque su constitución radica en ser imagen de Dios. Este ser humano, imagen de Dios es libre, se relaciona con los demás hombres como hermanos y está abierto a todas las dimensiones del hombre, inclusive, a la trascendente. El hombre en la antropología de Puebla se concibe desde la visión cristiana. Su fundamento

39. Id., nn. 330, 331, 188, 189.

40. Id., nn. 479, 485, 490, 141, 475, 895, 1134, 452, 979, 1026, 481, 488.

41. «La liberación es, pues, una llamada a no buscar como meta la realización del *homo religiosus*, sino a buscar la plenitud de lo humano en toda su misteriosa amplitud. Puebla expresa así el enfoque liberador: «Es un anuncio que urge a la Iglesia y que pertenece a la entraña misma de una evangelización que tiende hacia la realización auténtica del hombre» (n. 480). Es, por tanto, «liberación de lo que oprime al hombre, pero sobre todo liberación del pecado y del maligno» (n. 354). Por tanto «abarca las diferentes dimensiones de la existencia: lo social, lo político, lo económico, lo cultural y el conjunto de sus relaciones» (n. 483). Y dentro de esas dimensiones

último está en Dios y es analizado en su mismidad y en su circunstancia histórica a la luz de Cristo. Él es la luz hermenéutica, gnoseológica; Él es el modelo orientador del hombre en todos sus planos y posibilidades. La moral del hombre también se ajusta a esta orientación.

La otra palabra clave es la realización histórica del hombre. No se queda el hombre cristiano en sí mismo, ni en una pura trascendencia, o en una escatología. Quiere conjugar lo subjetivo y lo real, la inmanencia y la trascendencia. El hombre se relaciona con los demás como hermanos y es señor de la historia. Por eso busca la liberación de toda esclavitud, inclusive, no solamente buscando la realización personal, sino, si es necesario, también la transformación de las estructuras injustas que impiden la realización histórica del hombre, pues debe ir en el camino de la construcción del Reino de Dios, ya en este mundo.

Aquí utiliza Puebla la palabra liberación, de un contenido rico y complejo, aunque puede dar lugar a ambigüedades e ideologizaciones —especialmente la marxista— de las cuales ha querido huir Puebla, introduciéndola en un contexto bíblico y cristiano. Por eso, podemos calificar a la antropología de Puebla como antropología cristiana de liberación integral o total.

El ser del hombre y su realización histórica se despliega en un abanico de palabras clave que parten del mismo centro del hombre para explicar sus distintos aspectos fundamentales —después, estas palabras nos valdrán para detectar las filosofías subyacentes—:

Ser humano.

Ser integral.

Sentido de la vida, vocación trascendencia.

Alma encarnada, no cuerpo animado.

Ser sobre tener más.

El hombre se concretiza en la persona.

Opción total.

Dignidad de la persona.

Libertad.

El hombre imagen de Dios.

Hombre nuevo en Cristo.

Realización histórica.

Liberación.

Realización en fraternidad.

Co-participación, o sea, comunión y participación.

abarca «la dimensión terrena y trascendente», la que se realiza en la tierra y la que culmina en el más allá, «contribuyendo así a la construcción del Reino último y definitivo» (n. 475). Cfr. J.L. IDIGORAS, «La liberación en Puebla», en *Rev. Teol. Limense*, vol. XIII, n. 3 (1979) 319; PUEBLA nn. 321-329, 472-503, 1027-1038, 1026, 331, 335.

B) ¿HAY UNA ANTROPOLOGÍA EN PUEBLA? ¿QUÉ TIPO?

Importa plantearnos, de una vez, si hay antropología en Puebla y qué tipo de antropología. Para ello, será conveniente auscultar opiniones, ver qué tipo de antropología nos proponen, analizar los elementos antropológicos de Puebla y sacar a la luz las conclusiones a que nos haya llevado todo esto.

1. Opiniones

Hay opiniones en que tajantemente se afirma la existencia de una antropología e, inclusive, que nosotros tenemos la verdad sobre el hombre; una visión propia que ha querido clarificar Puebla para que el cristiano latinoamericano sepa tener criterios adecuados y rechazar las otras visiones sobre el hombre que están dañando, de una forma u otra, el ser del hombre y su realización histórica. Por eso, en definitiva, llaman a la antropología de Puebla, antropología cristiana. Y la razón es que se apoya en los elementos revelados sobre la naturaleza del hombre y sus dimensiones. Sin embargo, no olvida que, hay que tener también en cuenta, el progreso de la reflexión sobre el hombre porque, cuando es positiva, complementa al pensamiento cristiano y se origina un enriquecimiento mutuo ⁴². Precisamente, le interesa desentrañar a la luz de la revelación, el sentido de la reflexión humana sobre el hombre ⁴³.

Pablo VI pone de manifiesto que la Iglesia no va a dar técnicas ni programas sino lo que es propio de ella: su visión sobre el hombre ⁴⁴.

Juan Pablo II les dice en Puebla a los obispos que no son técnicos, sino maestros de la verdad. Y, que en estas circunstancias, les toca decir la verdad

42. Insiste en la necesidad del diálogo con las antropologías modernas porque para «conocer a Dios, es menester conocer al hombre». Cfr. PABLO VI, Discurso de clausura de la IV sesión del Concilio Vaticano II.

43. E. SCHILLEBEECKX, *La misión de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1971, pp. 74-75.

44. «Tomando parte en las mejores aspiraciones de los hombres y sufriendo al no verlas satisfechas, desea ayudarles a conseguir su pleno desarrollo y esto precisamente porque ella les propone lo que ella posee, como propio: una visión global del hombre y de la humanidad». Cfr. PABLO VI, «*Populorum Progressio*», n. 13; Moyano comenta este texto con las siguientes palabras: «pero, fiel a su misión inculca a los hombres el amor a la verdad y las exigencias de la justicia, las responsabilidades de la solidaridad, y la vigencia de los valores humanos permanentes.

Alienta toda iniciativa noble y generosa y participa de las aspiraciones de los hombres...

A la luz del Evangelio interpreta los sucesos de los tiempos presentes y convoca a los hombres para la acción solidaria...

No esperemos, pues, descripciones analíticas o estadísticas... Tampoco programas técnicos de acción. Las descripciones de situaciones son simplemente «humanas». Las enseñanzas para la acción son doctrinales.

...Cambiadas las mentalidades asumidas y las responsabilidades personales, las soluciones y programas técnicos para el desarrollo humano no tardarán en surgir». Cfr. A. MOYANO COUDERT, *Esta hora del desarrollo*, Edit. Guadalupe, Buenos Aires 1967, p. 68.

sobre tres pilares fundamentales acerca de los que hay confusión. Se refiere al trípode: Cristo, Iglesia, hombre. No se trata de una «verdad humana y racional, sino de la Verdad que viene de Dios»⁴⁵. En este sentido se podría dar el apelativo de antropología cristiana a la visión que se origina con relación al hombre, pues trata de clarificar a la luz de la fe, la verdad sobre el hombre. Ya tenemos la verdad que viene de Dios, pero las circunstancias hacen que la reflexión actual sobre el hombre que existe en latinoamérica, sea contrastada con la revelación para aclarar los principios fundamentales sobre el hombre⁴⁶. Sin embargo, el método que propone Juan Pablo II es deductivo porque se parte de la Verdad que viene de Dios y se insiste, no solamente en la unión en la caridad, sino en la verdad. La verdad nos hace libres, da paz al corazón y nos acerca a Dios⁴⁷. A la luz de esta verdad, el hombre no está sometido a los vaivenes de los proyectos económicos o políticos sino, por el contrario, estos proyectos deben estar al servicio del hombre y controlados por él.

La verdad sobre el hombre comienza por la verdad sobre él mismo. Y esto tiene un significado especial hoy que a pesar de tantas corrientes antropológicas existentes que se arrojan la posesión de la verdad sobre el hombre, vemos, quizá como nunca, «las más hondas angustias del hombre respecto de su identidad y destino, del rebajamiento del hombre a niveles antes insospechados, época de valores humanos conculcados como jamás lo fueron antes»⁴⁸. La verdad que la Iglesia tiene sobre el hombre está por encima de todo sistema filosófico o político, porque quien se la ha enseñado es Jesucristo. La Iglesia es, simplemente, testigo y portavoz de esa verdad⁴⁹. Quizá esto no lo entienda mucha gente, porque hoy se percibe la amputación de una dimensión esencial del ser del hombre cual es lo trascendente, lo religioso, propiciado, especialmente, por un humanismo ateo positivista.

Insiste el papa, en que la Iglesia tiene una antropología «que no cesa de comunicar y profundizar»⁵⁰. Pero, la entenderán los que están abiertos a lo absoluto, a Dios, ya que el principio fundamental de esta antropología, está en el ser el hombre imagen de Dios. Con ello supeña todo reduccionismo a cualquier «parcela de la naturaleza humana o a un elemento anónimo de la ciudadanía humana»⁵¹. Así, resulta el hombre «uno, único e irrepetible... al-

45. JUAN PABLO II, *Discurso inaugural de Puebla*, I.; A. LORSCHIEDER, *El documento de Puebla. Un intento de síntesis, en Puebla. Grandes Temas*. I. Parte, CELAM, Bogotá, pp. I-II.

46. JUAN PABLO II, O.c., III. 7.

47. Id., ib., 1.1.

48. Id., O.c., 1.9.

49. Id., ib.

50. Id., ib.

51. Id., ib.

guien eternamente ideado y eternamente elegido: alguien llamado y denominado por su nombre»⁵².

Al esclarecer la verdad sobre el hombre, se hace un servicio a la integridad del ser del hombre y lo defiende, en su dignidad, contra los diversos tipos de humanismo que lo encierran en una visión estrictamente económica, biológica o psíquica. Del evangelio ha aprendido, también, y proclama en su antropología —aunque la misión de la Iglesia no es social o política propiamente—, la indispensable acción por la justicia, la promoción humana, la defensa de los derechos de la persona⁵³. Esto pone a la antropología cristiana en relación con el concepto de liberación⁵⁴. Sin embargo, aquí tampoco tiene que recurrir a sistemas o ideologías para definir este concepto, puesto que el mensaje evangélico, da elementos suficientes para definirlo y clarificarlo:

...; y al hombre tal como ella lo ve en la visión cristiana de la antropología que adopta. Ella no necesita pues recurrir a sistemas o ideologías para amar, defender y colaborar en la liberación del hombre: en el centro del mensaje del cual es depositaria y pregonera, ella encuentra inspiración para actuar en favor de la fraternidad, de la justicia, de la paz, contra todas las dominaciones, esclavitudes, discriminaciones, violencias, atentados a la libertad religiosa, agresiones contra el hombre y cuanto atenta a la vida⁵⁵.

Aparece demostrado, con esto, que, por el hecho de ser una antropología de carácter religioso, no se despreocupa de lo social, de lo político, de lo histórico ya que la integridad del ser incluye estas dimensiones:

Fiel a este compromiso, la Iglesia quiere mantenerse libre frente a los opuestos sistemas, para optar sólo por el hombre. Cualesquiera sean las miserias o sufrimientos que aflijan al hombre; no a través de la violencia, de los juegos de poder, de los sistemas políticos, sino por medio de la verdad sobre el hombre, camino hacia un futuro mejor⁵⁶.

Tiene que quedar patente, no obstante, que la antropología cristiana se enriquece, es dinámica, está abierta «a la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre»⁵⁷. Pero, el Papa que es filósofo, apoya la antropología cristiana sobre la verdad acerca del hombre y de ahí saca las consecuencias⁵⁸.

52. Id., ib.

53. Id., O.c., III, 2.

54. Id., O.c., I, 9; III, 2; III, 6.

55. Id., O.c., III, 2.

56. Id., O.c., III, 3.

57. Id., O.c., III, 2.

58. J. HOYOS VÁSQUEZ, «La imagen del hombre en Puebla», en *Rev. Theológica Xaveriana* 51 (1979) 141.

Hoyos Vásquez, rechaza, por su parte, las calificaciones de una simple antropología filosófica a la de Puebla y, más bien, la explica como una antropología cristiana apoyándose en el texto de Puebla: «...no es una verdad que poseamos como algo propio. Ella viene de Dios. Ante su resplandor experimentamos nuestra pobreza»⁵⁹. Sin embargo, rechaza toda antropología dualista o desencarnada y propicia una antropología cristiana que se enriquece en la continua interpelación con las diversas concepciones sobre el hombre.

Para Alfonso López Trujillo, personaje protagónico de Puebla, sea por su cargo de Secretario General del CELAM, sea por sindicarse como líder de una corriente de pensamiento, afirma sin ambages que hay una antropología cristiana en Puebla⁶⁰. Parte de un principio: «Puebla ha sido una paciente búsqueda de lo *original católico*. Su respuesta es síntesis muy válida. No evade los grandes problemas. Los ventila con fuerza, buscando lo que a la Iglesia y al católico le corresponde»⁶¹. Es fácil entender, desde este punto de vista que plantea, el calificativo que da a la antropología de Puebla: es una antropología cristiana⁶².

David Kapkin, no duda en denominar antropología cristiana, a la de Puebla, especificando que, evidentemente, se encuentran en el documento simplemente las líneas directrices⁶³.

59. Puebla, n. 165: «Para el cristianismo toda la historia está dirigida hacia el hombre y por el hombre, para que en ella y por medio de ella el hombre entre libremente a compartir la vida misma del Creador, Uno y Trino a la vez. Por medio de Cristo, que es Dios y hombre a la vez, se le revela al hombre lo que hay en él: su dignidad más grande. En Cristo, el mismo Dios quiso hacer una antropología, esto es, entrar en diálogo con el hombre, de igual a igual, ya que Cristo es un hombre perfecto. Y lo hizo para revelar al hombre lo que hay en él: qué es propiamente ser-hombre. Con esto nos indica la revelación que la palabra que Dios nos tiene que decir sobre el hombre no le es extraña, alienante, sino que nace desde su propia entraña de hombre, como algo a lo que ya estaba a la expectativa; una *necesidad sentida*, tanto más cuanto imposible de ser satisfecha por los propios recursos». Cfr. J. HOYOS VÁSQUEZ, O.c., p. 140.

60. Actualmente es Presidente del CELAM, como es conocido de todos.

61. A. LÓPEZ TRUJILLO, *Perfiles de Puebla*, Colección PUEBLA, CELAM, n. 3, Bogotá 1979, p. 32.

62. «En esta antropología cristiana, que implica a la vez la Cristología, se apoya todo el discurso sobre la dignidad humana y la defensa de los derechos fundamentales...

La antropología de Puebla se inscribe en ese ir hacia el hombre, que no constituye un desvío sino una orientación normal de la Iglesia. «ella no se ha desviado sino *que ha vuelto hacia el hombre*... La religión católica y la vida humana reafirman así su alianza... para conocer al hombre, al hombre verdadero es necesario conocer a Dios». Eran estas palabras de Pablo VI en su célebre Discurso del 7 de diciembre de 1965.

...Es una antropología que hunde sus raíces en el misterio mismo de la Encarnación». Cfr. Id., O.c., pp. 47-48; Id., *Meditación sobre Puebla*, en PUEBLA. Grandes temas. 38/CELAM, Bogotá, p. 7.

63. D. KAPKIN, *Reflexiones sobre el marco doctrinal del documento de Puebla*, Col. Puebla, 9.1, CELAM, Bogotá 1979, p. 19.

Jorge Jiménez Carvajal tampoco tiene reparos en designar como antropología cristiana a la profundización de Puebla sobre el hombre. El poner esta antropología en Puebla, el aclarar la verdad sobre el hombre ha valido para sensibilizar sobre la realidad actual del hombre latinoamericano y sobre la necesidad de luchar por poner todos los medios necesarios para que se realice dignamente la persona humana en esta historia. La particularidad de esta visión antropológica es que quiere ser total y por encima de cualquier reduccionismo. Mira al hombre en su realidad biológica, psicológica, social, histórica pero se preocupa, además, de su vocación sobrenatural y pone todas las dimensiones del hombre bajo la luz de la fe ⁶⁴.

Ante estas opiniones hay una discrepante. Do Carmo Cheuiche se pregunta: «¿Elaboró Puebla una antropología? ¿Se puede hablar de una antropología de Puebla?» ⁶⁵. La respuesta que da es negativa. Sin embargo, no la fundamenta. Afirma que no hay antropología y, después, en su forma de hablar no se diferencia en nada de las opiniones anteriormente expuestas. Por eso, más bien, parece que se contradice. Comenta «que el capítulo dedicado al hombre, no va más allá de una fundamentación teológica de la dignidad humana y a su luz, de la conquista de una visión cristiana del hombre» ⁶⁶. O sea, se busca una visión cristiana del hombre. Esto le hace coincidir con los anteriores. Además, busca el fundamento teológico de la dignidad del hombre, como punto de partida para una visión cristiana del hombre. Por otra parte, sigue insistiendo en que es necesaria una visión cristiana del hombre, para poner en claro los errores de las ideologizaciones fragmentadas, parciales e incompletas sobre el hombre que están confundiendo las mentes de nuestro continente, con lo cual se podrá preparar el camino para la construcción de una sociedad más humana y más cristiana ⁶⁷.

64. «La ubicación de este párrafo dentro de la Verdad sobre el hombre en el documento de Puebla nos indica muy a las claras la relación existente entre la antropología cristiana y la intervención de la Iglesia en el plano de los derechos humanos: Toda la acción pastoral de la Iglesia tiene como trasfondo una antropología, una «concepción de la Iglesia y de la humanidad que la Iglesia tiene como propia».

Parte de una peculiar visión de fe, anclada en el misterio de Cristo, que ilumina y da sentido al misterio del hombre, con quien el Señor tiene una alianza eterna. Pero el humanismo cristiano tiene una nota sobresaliente: es íntegral; no admite las reducciones ni mucho menos la unidimensionalidad. Y así aunque mira al hombre desde la fe, no solo ve su vocación sobrenatural, sino también toda su realidad biológica, psicológica, social. Y es esta visión del hombre que posee la Iglesia, la que da más seguridad a su intervención en el campo de los derechos humanos». Cfr. J. JIMÉNEZ C., *Puebla y los derechos humanos*, Col Puebla, n. 23, CELAM, Bogotá 1980, p. 18.

65. A. DO CARMO CHEUICHE, *El hombre en Puebla*, col Puebla, n. 8 CELAM, Bogotá 1979, p. 15.

66. Id., Ib., pp. 15-16.

67. Id., O.c., p. 16.

Pone, por otro lado, como una de las causas de las ambigüedades en la interpretación de Medellín la ausencia de una visión cristiana sobre el hombre ⁶⁸. Y la Iglesia en Puebla quiere usar «el derecho y el deber de anunciar a los pueblos la visión cristiana de la persona humana» ⁶⁹. Porque le interesa poner en claro los criterios adecuados «para obtener una visión integral del hombre que a su vez ilumina y completa la imagen del hombre concebida por la filosofía y por las ciencias humanas» ⁷⁰. Esto hará que se rechacen todas aquellas concepciones antropológicas incompletas. La que nos da una visión integral del hombre es la cristiana: «La visión cristiana de la persona humana nos presenta el ser integral del hombre, exterioridad e interioridad, material y espiritual, conciencia personal y existencia social» ⁷¹.

Entonces ¿qué entiende Do Carmo por antropología para firmar que no existe tal en Puebla, cuando por otra parte, está continuamente hablando de las líneas antropológicas de Puebla que, a su vez, completan e iluminan la imagen del hombre «concebida por la filosofía y por las ciencias humanas»? ⁷².

Quizá la solución esté en deslindar y coincidir en una definición sobre antropología. Si tratamos, simplemente de antropología filosófica, evidentemente, no podemos decir que haya una antropología en Puebla. Pero si hablamos de una visión integral del hombre, entonces sí podemos hablar de antropología en Puebla aunque con precisión de calificativos: antropología cristiana liberadora.

2. ¿Cómo podríamos entender la antropología?

Se puede preguntar por una antropología filosófica. Una aproximación para entender lo que significa sería el «recurso al análisis de las experiencias y de las situaciones humanas» ⁷³. O, quizá, desde una perspectiva más profunda, una racionalidad sobre el hombre, una «reflexión metódica y fundada sobre las dimensiones fundamentales del hombre y del sentido último de la exis-

68. Id., Ib.

69. Id., O.c., p. 19.

70. Id., O.c., p. 18.

71. Id., O.c., p. 19.

72. Id., O.c., p. 18; «...De hecho, tanto éstas como aquélla, de valor incalculable, nos hablan de cosas ciertas, absolutamente verdaderas, «respecto» al hombre, pero son incapaces de decirnos qué «es» el hombre, la dimensión integral de la persona humana. Sólo a la luz de Cristo nos es dado entender el verdadero sentido de la vida y, consecuentemente, el ser del hombre, su origen y su destino» Cfr. Id., Ib.

73. J. GEVAERT, *Antropología y catequesis*, Edic. Don Bosco - CCS, Madrid ² 1975, p. 142.

tencia»⁷⁴. Supone una función racional, crítica, creativa y metódica sobre el hombre mismo y sus dimensiones. La antropología, en otra forma aclaratoria quizá, «es la palabra que el hombre dice sobre sí mismo... que se ha hecho siempre problema de sí mismo», pero en realidad de lo que se trata es de «una reflexión científica y teórica acerca de los distintos modos históricos en que se han dado tal pregunta y tal respuesta» sobre el hombre mismo y sus diversos aspectos en su realización histórica⁷⁵. Estamos intentando buscar una definición que nos oriente entre tantas antropologías más o menos delineadas que hay en la filosofía⁷⁶.

Sin afiliarnos a la antropología trascendental de Coreth, nos puede ayudar con sus aclaraciones para entender lo que es la antropología filosófica. Su tarea «es la de abarcar y analizar la totalidad del ser humano»; por lo tanto, se trata de desarrollar sistemáticamente esa supuesta totalidad⁷⁷.

Andrés Ortiz especifica y completa esta concepción de Coreth, intentando sintetizar el sentido trascendental y la realización histórica del hombre: «...ha de ser complementada por una antropología que indique las condiciones no ya de posibilidad sino de realidad y de realización del propio hombre y su mundo»⁷⁸.

Queda una pregunta latente a la cual quiere dar respuesta Coreth. ¿Cómo

74. Id., O.c., p. 14.

75. J. SPLETT, «Antropología filosófica», en *Sacramentum Mundi*. Enciclopedia teológica. I, Herder, Barcelona 1976, columna 272.

76. «No obstante estas dificultades, la cosa no es imposible. A través de las distintas antropologías se delimitan algunas instancias comunes...

...Se podría afirmar que, al menos en Europa, se da una tendencia muy fuerte a superar el naturalismo, el dualismo y el individualismo, que se reflejan en la definición del hombre como 'animal racional'. En lugar de pensar en el hombre, ante todo, como una realidad «per se stans» y cerrada (una conciencia y un cuerpo animal) se tiende a definirlo en función de sus relaciones, en especial las que tiene con las demás personas y con el mundo material. Se prefiere, por eso mismo, definir al hombre como una persona que existe junto con otros hombres corporalmente en el mundo para realizarse. En lugar del concepto estático de la naturaleza humana, se acentúa su dimensión dinámica, libre, histórica; en lugar del hombre-isla, se insiste en la comunión constitutiva con otros; en vez del hombre separado de su cuerpo y en conflicto fundamental con la materia, se acentúa la dimensión corporal de su existencia y se subraya el valor positivo del cuerpo y del mundo material para la realización del hombre en la historia; en vez del hombre que sobresale y emerge de la naturaleza por su inteligencia, se prefiere ver al hombre orientado hacia la naturaleza, confiriéndole a la misma una significación humana; en lugar del pasado, que aparecía como la realización perfecta del hombre, se atribuye ahora la primacía al futuro hacia el que el hombre se orienta perfeccionándose y proyectándose...». Cfr. J. GEVAERT, O.c., pp. 18-19.

77. E. CORETH, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona 1976, p. 33.

78. A. ORTIZ-OSÉS, Presentación en E. CORET, O.c., p. 18.

se puede desarrollar la totalidad del ser humano sistemáticamente? ¿Cómo se hace una antropología filosófica? Supone, al menos, un método, una hermenéutica, una teoría del conocimiento, una ontología sobre el hombre. Es necesario tener en cuenta estos presupuestos, porque ya hace tiempo que, el nombre de antropología, ha dejado de pertenecer al ámbito puramente filosófico. Se habla por ejemplo de una antropología social, cultural, psicológica, pedagógica, biológica, religiosa⁷⁹. Las ciencias particulares que añaden la connotación antropológica, presuponen un concepto del hombre y se dedican a estudiar un aspecto muy concreto del hombre. Sin embargo, quien da los criterios para definir y juzgar sobre la totalidad del ser humano, es la filosofía. Y de esa reflexión sobre el ser del hombre, saldrán a la luz los perfiles más importantes de una imagen del hombre filosóficamente razonada⁸⁰.

Para llegar a centrar la antropología de Puebla podemos tener en cuenta, también, lo que pudiera entenderse por antropología bíblica. Tendremos que partir de la revelación en la Biblia del concepto de hombre situado, pero con relación a Dios; desde y ante Dios o alejado de Él. Esto supone la afirmación de ciertas verdades sobre el hombre, con pretensión de obligatoriedad, puesto que «por primera vez y sólo ahí, se lleva al hombre a un conocimiento experimental de su propia (concreta e histórica) esencia, la cual de otro modo quedaría oculta para él»⁸¹. Si tuviéramos que resumir al máximo los temas esenciales se podría decir que, en el Antiguo Testamento, se presenta al hombre, en primer lugar, como imagen y semejanza de Dios, como el todo personal, la relación con Dios como miembro que vive en la alianza, el carácter creado, la responsabilidad, la conciencia del pecador y la esperanza de salvación en el

79. E. CORET, O.c., p. 32.

80. J. BADA PANILLO, L. BETES PALOMO, A. RUIZ DÍAZ, 3. *El hombre*. Edit. Verbo Divino, Estella (Navarra)² 1979, p. 55; J. GEVAERT, *Antropología y catequesis*, Edic. Don Bosco - CCS, Madrid² 1975, p. 19.

81. «Ahí el hombre es descrito como un ser incomparable: es sujeto en grado tan alto, que actúa como socio de Dios y que, frente a él, todas las demás cosas en su propia y verdadera esencia son solamente mundo circundante. Esta subjetividad como espíritu, libertad y eterna importancia individual ante Dios, como capacidad para una relación auténticamente dialogística de «alianza» hasta la absoluta proximidad en el «cara a cara» y hasta la «participación en la naturaleza divina» y, finalmente, como la posibilidad de ser manifestación de Dios (encarnación), convierte al hombre en una realidad que en último término no es parte de un gran todo (mundo), sino que es el todo en una forma cada vez singular, lo convierte precisamente en persona, en existencia, a diferencia de lo que está meramente presente; en tal manera que la historia única (no cíclica) del cosmos constituye un momento en la historia entre Dios y el hombre, no viceversa, y que en consecuencia, el mundo es solamente la preparación de la posibilidad de la historia del hombre (y de los ángeles), de modo que ésta es el fundamento que lo hace posible (el fin del cosmos está determinado por la historia del hombre ante Dios). Cfr. K. RAHNER, «Antropología teológica», en *Sacramentum Mundi*, Herder, Barcelona 1976, colum. 286-287; R. PESCH, «Antropología bíblica», en *Sacramentum Mundi*, I, Herder, Barcelona 1976, colum. 277-278.

hombre. El Nuevo Testamento recoge los temas del Antiguo pero «en la persona de Jesucristo el que preferentemente ocupa el puesto central es el hombre; en él está presente el «nuevo hombre» de las promesas, la cabeza de un nuevo cuerpo de la humanidad»⁸². El pecado y la redención están en el centro del problema sobre el hombre.

Por otra parte, lo que pudiéramos llamar antropología teológica, parece que no está suficientemente desarrollada como para poderla delimitar adecuadamente⁸³. Lo que está claro es que toda teología supone una concepción del hombre, es solidaria con una determinada antropología⁸⁴. Una aproximación para entender la antropología teológica sería presentarla —según Watte citando a K. Rahner— como «la inclusión de todas las antropologías legítimas y limitadas en el misterio de Dios y del Verbo de Dios hecho carne»⁸⁵. Supondrá una reflexión sistemática sobre las diversas concepciones sobre el hombre —aunque selectiva— a la luz de la antropología bíblica, a la luz de Dios y de Jesucristo, a la luz de la tradición cristiana histórica y escatológica.

3. *Entonces ¿hay una antropología en Puebla y qué tipo?*

Es claro que los obispos hablan como maestros de la verdad, tal como se nos dice en Puebla —título de la sección sobre el hombre— y, quieren decir la verdad, sobre el hombre concreto latinoamericano⁸⁶. Su fundamento está en las enseñanzas bíblicas sobre el hombre y en la doctrina de la Iglesia, por una parte, y, por otra, en las adquisiciones de las ciencias y de la filosofía sobre el hombre que a la luz de la razón y de la fe son correctas. Se quiere decir la verdad sobre el hombre. En ese sentido podemos llamarla antropología, así como lo hacen la filosofía y las otras ciencias, cuando hablan sobre el hombre, según vimos. Pero, ¿qué tipo? No hace una reflexión filosófica sobre el hombre simplemente, por tanto, no es antropología filosófica; ni tampoco es antropología bíblica, porque no repite, sin más, la concepción bíblica, aunque ella sea su fundamento. Tampoco es una antropología teológica ya que no es una reflexión metódica y sistemática a la luz de la fe⁸⁷. No hace teología ni filosofía

82. R. PESCH, O.c., colum. 281.

83. F. GABORIAU, *El giro antropológico de la teología de hoy*, Herder, Barcelona 1970, p. 8.

84. J. GEVAERT, O.c., p. 11.

85. P. WATTE, *Antropología teológica y hamartiología en el siglo XX*, en H. VORGRIMLER y otros, *La teología en el siglo XX*, III, BAC, Madrid 1974, p. 47; E. VOLANTE, *El hombre. Confrontación: Marcuse-Moltmann*, Edit. Sal Terrae, Santander 1978, pp. 8-9.

86. PUEBLA, nn. 304-339.

87. J. HOYOS VASQUEZ, «La imagen del hombre en Puebla», en *Theologica Xaveriana*, 51 (1979) 152. No hace teología de escuela. En este sentido entendemos que no hace teología Puebla

de escuela, ni se afilia a un sistema teológico o filosófico —lo cual no quiere decir, sin más, que no haga teología—, sino que los obispos, con el título de maestros de la verdad, quieren exponer al pueblo latinoamericano, las verdades fundamentales sobre el hombre a la luz de la fe. Por eso, podemos llamarla antropología cristiana. Dan la visión cristiana sobre y para el hombre latinoamericano. Pero, además, dadas las circunstancias en que habla al hombre concreto latinoamericano, en una situación especial marcada por la necesidad de liberación total, Puebla insiste en la necesidad de decir la verdad liberadora sobre el ser del hombre y su realización histórica⁸⁸. Entonces, podemos calificar a esta antropología de salvación y liberación total cristiana. A Puebla le interesa decir la verdad sobre el hombre para salvarlo y liberarlo en todas las dimensiones a la luz de la revelación cristiana⁸⁹. Es el primer documento eclesial que se plantea, directamente, el problema de decir la verdad sobre el hombre. Y, lo hace, para evitar las ambigüedades que propició Medellín por no presentar explícitamente una visión cristiana del hombre⁹⁰.

Todos entenderemos que el magisterio eclesial da pautas que después, en las diversas lecturas o interpretaciones, originarán las distintas teologías o filosofías⁹¹. Puebla toca los puntos fundamentales sobre el hombre, sobre su ser y su realización histórica. Por eso, merece la pena señalar los aspectos principales de esta antropología cristiana de liberación total de Puebla, pues, evidentemente, está dando origen al afianzamiento de diversas teologías o filosofías⁹².

«o sea, 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...», en *Rev. Agust. de Espiritualidad*, nn. 61-62 (1979) 27-28.

88. PUEBLA, nn. 304-305.

89. Id., n. 163.

90. A. DO CARMO CHEUICHE, *El hombre en Puebla*, Col. Puebla, n. 8, CELAM, 1979, pp. 7-8; A. LÓPEZ TRUJILLO, *Meditaciones sobre Puebla*, en Puebla. Grandes Temas. I Parte, 38/CELAM, Bogotá, p. 7; D. KAPKIN, *Reflexión sobre el marco doctrinal del documento de Puebla*, Col. Puebla, n. 9.1, p. 20.

91. L. BOFF, *Lectura del documento de Puebla...* Bogotá, 1980, pp. 21-29.

92. G. GUTIÉRREZ, «Pobres y liberación en Puebla», en *Rev. Páginas*, CEP, Lima v.IV, 21-22 (1979) 17-22.

El método es inductivo-deductivo. En la primera parte del documento presenta la situación por la que atraviesa el ser humano y la hace suya:

Compartimos con nuestro pueblo otras angustias que brotan de la falta de respecto a su dignidad como ser humano, imagen y semejanza del Creador y a sus derechos inalienables como hijos de Dios ⁹³.

El análisis de la situación lo hacen los obispos «con ojos de fe y corazón de Pastores», no mediante análisis que correspondan a métodos de sistemas o ideologías ⁹⁴. Por eso, esta situación la calificarán de pecado contra el hombre, contra la dignidad humana, contra Dios de quien es hijo y está constituido a su imagen y semejanza. Destruye la vida divina en el hombre y es el mayor daño que puede hacerse, tanto a nivel personal como a nivel social, porque en último término destruye la redención por la cual dio la vida Cristo ⁹⁵. Es, además, la Iglesia solidaria en la encrucijada histórica por la que atraviesa el pueblo de esta parte del Continente ⁹⁶.

No se contenta, no obstante, con denunciar una situación infrahumana que está destruyendo al ser del hombre, sino que lo que importa, al detectar la realidad con ojos de fe, es ver la forma de salvar, liberar a América Latina ⁹⁷. No una América Latina en abstracto, sino teniendo como telón de fondo al propio hombre latinoamericano, con sus aspiraciones y sufrimientos.

Pero, ¿cómo la Iglesia realizará la salvación y los caminos de liberación? Aquí viene el segundo momento del método: diciendo la verdad que es propia de la Iglesia sobre Cristo, sobre la Iglesia, sobre el hombre.

Esto conducirá a:

...llevar la Buena Nueva a todos los hermanos, especialmente a los pobres y olvidados. Esta tarea evangelizadora nos conduce a la plena conversión y comunión con Cristo en la Iglesia; impregnará nuestra cultura; nos llevará a la auténtica promoción de nuestras comunidades y a una presencia crítica y orientadora ante las ideologías y políticas que condicionan la suerte de nuestras naciones ⁹⁸.

La hermenéutica es propia. Se da una visión cristiana sobre el hombre que tiene como acompañante la luz de la razón. Sin embargo, la luz definitiva que ilumina, crítica y juzga es la luz de la fe que tiene como fundamento y modelo orientador y liberador al mismo Cristo actuante en la historia ⁹⁹.

93. PUEBLA, n. 40.

94. Id., n. 163.

95. Id., n. 330.

96. Id., n. 162.

97. Id., n. 163.

98. Id., n. 164.

99. Id., nn. 305, 331-334.

La ontología de esta antropología se fundamenta en Dios ¹⁰⁰. El hombre es imagen y semejanza de Dios porque así lo ha querido crear Dios y, además, nos ha hecho hijos suyos, hermanos de Cristo ¹⁰¹. Aquí se fundamenta en última instancia, el contenido específico de esta antropología cristiana de liberación total. A partir del cual, ilumina y completa los aportes positivos de las ciencias y de la filosofía. Sobre el ser imagen de Dios se apoyan los dos pilares de la concepción antropológica de la visión cristiana sobre el hombre en Puebla: el ser del hombre y su realización histórica ¹⁰².

La realización histórica complementa a la ontología antropológica. La antropología necesita ser completada «con la realidad y la realización del propio hombre y su mundo» ¹⁰³. El hombre no se queda en él mismo, sino que es parte fundamental de él, realizar la historia, «conducir la historia hacia la manifestación definitiva de ese Dios, que difunde su bondad para alegría eterna de sus hijos en un Reino que ya ha comenzado» ¹⁰⁴.

No nos detenemos a hacer una síntesis de la antropología de Puebla dado que ya se desprende de lo expuesto en la primera parte de este capítulo. Con lo cual creemos que queda claro lo que nos proponíamos: hay una antropología en Puebla pero con adjetivaciones; una antropología o una visión cristiana de liberación total del hombre ¹⁰⁵. Además de presentar un método, una her-

100. E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Sígueme, Salamanca 1973, pp. 53-60; H.-G. GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 526-585.

101. PUEBLA, nn. 40, 306, 331.

102. ID., n. 305.

103. A. ORTIZ-OSÉS, Presentación, en E. CORET, *¿Qué es el hombre?*. Herder, Barcelona 1976, p. 18; A. ORTIZ-OSÉS, *Mundo, hombre y lenguaje crítico*, Sígueme, Salamanca 1976, pp. 211-232.

104. PUEBLA, n. 331.

105. «La palabra 'liberación', como si, por sí sola, fuese ambigua, viene generalmente acompañada de un adjetivo: 'integral' (nn. 141, 321, 475, 480, 696, 895, 1134), 'total' (n. 26), 'verdadera' (nn. 281, 452, 491, 979), 'verdadera e integral' (n. 189), 'cristiana' (nn. 481, 488, 489), 'genuina y cristiana' (n. 1026). Lo que significa que hay liberación 'parcial', 'falsa', 'no cristiana'... El Documento trata entonces de exponer lo que entiende por 'liberación en Cristo':

a) Su contenido: ...1) la liberación de todas las sevidumbres del pecado personal y social, de todo lo que desgarrar al hombre y a la sociedad y que tiene su fuente en el egoísmo y en el misterio de iniquidad; 2) una liberación para el crecimiento progresivo en el ser, por la comunión con Dios y con los hombres, que culmina en la perfecta comunión del cielo (n. 482).

b) Su extensión: esta liberación abarca las diferentes dimensiones de la existencia: lo social, lo político, lo económico, lo cultural y el conjunto de sus relaciones: en todo debe circular la riqueza transformadora del Evangelio, con su aporte propio y específico (n. 483).

c) Su fundamento: ...la verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre la Iglesia y la verdad sobre el hombre (n. 484).

menéutica y una ontología que definen el tipo de antropología, abarca las dimensiones fundamentales de toda antropología, pero añadiendo la dimensión trascendente, relacional con Dios. Quiere hablar a partir del ser del hombre y de su realización histórica. Y, toca la dimensión del ser humano en sí; la dimensión corporal, espiritual, libre y liberadora del hombre; la dimensión interpersonal y social; la dimensión histórica del hombre en el mundo; la dimensión trascendente y escatológica.

En realidad, es una síntesis de la antropología eclesial que estudiamos en los documentos anteriores a Puebla, en el primer capítulo ¹⁰⁶. Pero, recalca el lugar desde donde se habla y a qué hombre ¹⁰⁷. Al mismo tiempo, matiza la tendencia liberadora purificándola de ideologizaciones y centrándola con las adquisiciones positivas de las ciencias y de la filosofía, en una perspectiva evangélica ¹⁰⁸.

Así, nos da motivo para denominar a la visión del hombre en Puebla, como antropología cristiana de liberación integral o total.

d) Su posible mutilación: ...si no llegara a la liberación del pecado con todas sus seducciones e idolatrías...

e) Sus medios: esta liberación cristiana usa medios evangélicos y no acude a ninguna forma de violencia ni a la dialéctica de la lucha de clases. Cfr. B. KLOPPENBURG, *Evangelización y promoción humana*, Col. Puebla, N. 11, CELAM, Bogotá 1979, pp. 37-38.

106. R. ORTEGA, *La gran noticia*, Bogotá 1979, pp. 29-48.

107. R. ANTONCICH, *La educación para la justicia... en CIEC, Metodología de una educación en y para la justicia*, Bogotá 1980, pp. 55-67.

108. «La síntesis se operó con la continua acentuación de los dos polos: liberación sí, derechos humanos sí, dimensión política de la fe sí —como quiere una tendencia— pero desde la fe, desde el Evangelio, desde la adhesión inequívoca de la totalidad de la doctrina católica —como quiere la otra tendencia» Cfr. L. BOFF, *Lectura del documento de Puebla desde América Latina creyente y oprimida*, Indo-América Press Service, Bogotá 1980, p. 20; «Después, en el n. 545, hace nota el riesgo de ideologización a que se expone la reflexión teológica, cuando se realiza partiendo de una praxis que recurre al análisis marxista, denunciando entonces sus tres graves consecuencias: 1) la total politización de la existencia cristiana; 2) la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias humanas; 3) el vaciamiento de la dimensión trascendente de la salvación cristiana.

...Nuestra tarea es la de servir a la *verdad y a la justicia* en las dimensiones de la 'temporalidad' humana, *pero siempre dentro de una perspectiva que sea de la salvación eterna*». Cfr. BV. KLOPPENBURG, O.c., pp. 39-40; S. SABUGAL, *¿Liberación y secularización? Intento de una respuesta bíblica*, Herder, Barcelona 1978, pp. 7-310; H. ALESSANDRI, *La liberación cristiana*, Col. Puebla, n. 11, CELAM, Bogotá 1979, pp. 7-14; J.L. IDIGORAS, «La liberación en Puebla», en *Rev. Teol. Limense*, vol. XIII, 3 (1979) 317-324; F. INTERDONATO, *Teología latinoamericana ¿Teología de la liberación?*, Edic. Paulinas, 1978, pp. 154-155; A. LÓPEZ TRUJILLO, *Perfiles de Puebla*, Col. Puebla, n. 3, Bogotá 1979, pp. 49-68; V. ZEA, «Puebla: Cristología y liberación», en *Theol. Xaver.* 51 (1979) 115-116; J.A. VELA, *Proyecto educativo de la Escuela Católica en América latina*, Indo-American Press Service, Bogotá 1980, pp. 66-92.

C) MEDIACIONES FILOSÓFICAS SUBYACENTES EN EL DOCUMENTO DE PUEBLA

Nos referimos a las mediaciones de antropología filosófica que utiliza Puebla, en la expresión de su visión sobre el hombre. Para poder encontrar las filosofías subyacentes, tendremos que partir de las mediaciones, en la adaptación que quiere del mensaje al hombre latinoamericano. A su vez, estas adaptaciones tienen como marco de fondo aunque por encima, unas teologías. Y es que no hay teología que no presuponga actualmente una antropología filosófica, ya sea fenomenológica existencial, marxista, estructural ¹⁰⁹. Este análisis nos llevará al diagnóstico sobre el tipo de antropología filosófica subyacente en Puebla.

1. *El Magisterio eclesiástico hace teología o filosofía en Puebla*

Al magisterio eclesiástico, en cualquiera de sus facetas, se le plantea el problema hermenéutico, el problema de interpretación y expresión del mensaje de Dios para comunicárselo al hombre de hoy ¹¹⁰. No hace teología ni filosofía porque ese es «el estilo propio del magisterio que consiste en afirmar las verdades, sin explicarlas a la manera de un profesor; poner en movimiento la teoría, la teología, sin hacer el mismo propiamente teoría...» ¹¹¹.

Sin embargo, el magisterio habla de lo concerniente a Dios. Intenta comprender y explicar el lenguaje de Dios y, al mismo tiempo, transmitir el sentido comprensible para los hombres en cada época histórica. Y, evidentemente, se le plantea, al instante, el problema de la intelección, del lenguaje y de la mediación ¹¹². Con esto, se hace presente, también aquí, la cuestión hermenéutica. Supone interpretación y actualización; criterios de interpretación y mediación para la transmisión ¹¹³. En toda hermenéutica subyace una filoso-

109. P. WATTE, «Antropología teológica y hamartiología en el siglo XX», en H. VORGRIMLER y otros, *La teología en el siglo XX*, BAC, Madrid 1974, pp. 47-63; J.P. RESWEBER, *La Théologie Face au défi herméneutique*, Louvain, Vander, 1975, pp. 238-262; J. GEVAERT, *Antropología y catequesis*, Madrid ² 1975, p. 11; E. CHIAVACCI, *Teologia morale. Morale generale*, Cittadella Editrice, Assi 1977, pp. 11-26.

110. R. ANTONCICH, *Hacia una mejor lectura de los documentos sociales del Magisterio*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología, Lima, pp. 47-61 (Mimeografiado); Id., «Notas para una lectura latinoamericana de la encíclica *Redemptor Hominis*, en *Rev. Páginas*, Separata, vol. IV, 26 (1979) 2-3.

112. F. INTERDONATO, *La sacramentalización y Puebla*, Col. Puebla, n. 17, CELAM, Bogotá 1980, pp. 21-22.

113. E. CORET, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona 1972, p. 31-62.

114. R. MARLE, *Hermenéutica y catequesis*, Barcelona 1973, p. 23; M. WILES, *Del Evange-*

fía, una mediación filosófica¹¹⁵. El magisterio eclesiástico, está sin duda, por encima de cualquier sistema, teológico o filosófico, pero, en realidad, ante la situación de tener que utilizar la mediación más conveniente, para expresar las verdades cristianas, se ve ante la necesidad de la elección. Le toca tomar, no sistemas, sino el lenguaje que refleja las adquisiciones universales válidas que se han originado de esos sistemas teológicos o filosóficos.

En el Vaticano II subyace una orientación existencial-personalista, proveniente de la teología, promovida por los teólogos principales que influyeron en la orientación del Concilio. Fundamentalmente subyace a su teología la corriente existencial-personalista con diversas ramificaciones, pero, en relación o dialéctica, más o menos cercana o distante de la escolástica¹¹⁶. También citamos, al estudiar la «Populorum Progressio», a los principales asesores de Pablo VI, que allí dejaron su huella en la concepción del hombre¹¹⁷. El mismo Papa, Juan Pablo II hace alusión a la orientación personalista, como mediación hoy, cuando dice que conviene profundizar y aclarar «cada vez mejor los fundamentos bíblicos y las razones «personalistas», como hoy se dice...»¹¹⁸.

lio al dogma, Edic. Cristiandad, Madrid 1974, p. 123-136; D. ANTISERI, *El problema del lenguaje religioso. Dios en la filosofía analítica*, Edic. Cristiandad, Madrid 1976, pp. 25-30; P. EICHER, «La revelación 'administrada'. Relación entre la Iglesia institucional y la experiencia», en *Rv. Concilium*, 133 (1978) 318-322; B. van IERSEL, «El exegeta y la lingüística», en *Rev. Concilium*, 135 (1978) 240-244; F. BUSSINI, «Desplazamientos de la teología y nueva configuración de la catolicidad de la Iglesia», *Ib.*, pp. 193-208; B. MONDIN, *¿Cómo hablar de Dios hoy? El lenguaje teológico*, Edic. Paulinas 1979, pp. 53-70.

115. «Por hermenéutica y por la actividad y ciencia que así se denomina queremos designar, pues, la ciencia eminentemente bíblico-filosófica que procura la captación del sentido o significado que tiene para el hombre la Palabra de Dios». Cfr. A. PARRA, *Fe e interpretaciones de la fe. Una introducción a la Hermenéutica teológica*, Bogotá, 1976, p. 24.

116. Aunque no se adscribe a una filosofía ni a una teología porque es un documento eclesiástico sin embargo, escribe su mensaje con mediaciones de rasgos teológicos y filosóficos que toma de las corrientes que predominan. El lenguaje es de esas corrientes para expresar un mensaje que no quiere encasillarse, pues está por encima de las corrientes. «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 salvación, cuyo signo por excelencia es la «comunidad» de los seguidores de Cristo o Iglesia cristiana, como una ayuda para la vida y la salvación de los fieles y no como un estorbo para los que no lo son (Constitución sobre la Iglesia, n. 16; Const. «Gaudium et Spes», nn. 12-17, 22), su defensa de la fe o su apologética ya no es aquella serie de argumentos..., sino que es ante todo una apologética del testimonio...» Cfr. A. TURRADO, «De Juan XXIII a Juan Pablo II. Reflexiones en torno a la raíz de sus posturas doctrinal y práctica, en *Revista Agustiniiana de espiritualidad*, vol. XX, nn. 61-62 (1979) 55. Los teólogos que más influyeron en el Vat. II, fueron los que están alrededor de la llamada «Nueva Teología». Cfr. T. PÉREZ, *18 propulsores del Concilio*, Edic. Paulinas, Bilbao, 1966. Fabro los llama los «de la teología progresista». Cfr. C. FABRO, *La aventura de la teología progresista*, Pamplona 1976.

117. A. LÓPEZ, *El hombre un ser integral*, Paulinas, Bogotá 1973, pp. 11-12.

118. Juan Pablo II, «Discurso de clausura del Sínodo de los obispos», (25-10-80), n. 8.

A la Iglesia, que tiene la obligación de transmitir el Evangelio a los hombres, le debe preocupar cómo es el hombre, cuáles son sus conceptos e, inclusive, su saber filosófico y cuál es el lenguaje más adecuado para llegar a él. El Vaticano II ha centrado muy acertadamente estas ideas sobre las mediaciones ¹¹⁹.

Evidentemente, queda claro lo que nos interesa resaltar, o sea, en el magisterio de la Iglesia hay huellas de teologías, y, a su vez, éstas tienen como substrato filosofías y, en nuestro caso, rasgos de antropologías filosóficas que ayudan a especificar la verdadera imagen del hombre, al mismo tiempo que dan pie para nuevas elaboraciones teológicas y filosóficas ¹²⁰.

Hace una aclaración importante la Congregación para la doctrina de la fe:

En fin, las verdades que la Iglesia pretende enseñar realmente por medio de fórmulas dogmáticas, son sin duda distintas de las condiciones cambiantes propias de una época determinada; pero no se excluye que ellas estén eventualmente formuladas, aun por el Magisterio, en términos en que se advierten huellas de tales concepciones ¹²¹.

Bajo este criterio podemos considerar a Puebla. Aunque no trata de definir verdades dogmáticas, sin embargo, quiere decir la verdad sobre Cristo, la Iglesia y el hombre, para el cristiano latinoamericano y para el hombre de buena voluntad. Son los pastores que se dirigen a sus fieles, para poner en claro los puntos que consideran importantes, especialmente, el que nos interesa a nosotros: la verdad sobre el hombre. En este caso, el Papa, en el discurso inaugural, les recuerda el deber de ejercitar su título de Maestros de la verdad. Especifica qué tipo de verdad; no humana y racional simplemente, «sino de la verdad que viene de Dios; que trae consigo el principio de la auténtica libera-

119. «Gaudium, et Spes», nn. 6-8, 44.

120. «...si se tiene en cuenta el lugar central de la antropología en la doctrina y en la praxis de la Iglesia después del Vaticano II. Teología, catequesis y pastoral descubren con sus nuevos conocimientos que la credibilidad y la honradez de la predicación están condicionadas..., por la imagen del hombre subyacente bajo la doctrina y la praxis...» Cfr. J. GEVAERT, *Antropología y catequesis*, Madrid 1975, p. 7. Llega a afirmar que toda catequesis es solidaria con una determinada antropología. Cfr. Id., O.c., p. 11; «La antropología filosófica, al presentar una imagen más adecuada del hombre, constituye constantemente una norma negativa o, en todo caso, una instancia crítica para la predicación del Evangelio, en cuanto advertencia para no atenerse a imágenes del hombre, que estén en contraste con las verdaderamente probadas y fundadas sobre las ciencias y el pensamiento filosófico moderno». Cfr. Id., O.c., p. 11; «Una severísima crítica de la religión proviene hoy de las ciencias del hombre... Se tiene todo el interés en conocer estas críticas y en escucharlas para purificar nuestro modo de vivir la fe». Cfr. R. COFFY, «Théologie et anthropologie,» en *Catéchese*, 8 (1968) 327.

121. Declaración «Mysterium Ecclesiae» de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, 24 de junio de 1973.

ción del hombre..., esa verdad que es la única en ofrecer una base sólida para una «praxis adecuada»¹²². Al hacer estas acotaciones el Papa, en ellas mismas, ya se reflejan ciertas connotaciones filosóficas.

A Puebla le toca de lleno el problema de las mediaciones y —según pienso que se podría llamar— el de la espiral hermenéutica.

2. Mediaciones y espiral hermenéutica

Da oportunidad a dos puntos: las mediaciones que utiliza y las lecturas a qué da lugar.

Parte desde Latinoamérica como lugar teológico y filosófico¹²³. Puebla se dirige al hombre latinoamericano de hoy y tiene que hacerlo, de tal forma, que la entienda, al mismo tiempo, que no desvirtua el mensaje de Dios¹²⁴. Tiene que tener una intelección adecuada del mensaje y expresarlo en palabras comprensibles al hombre de América Latina¹²⁵. pero, las palabras no son independientes; suponen un uso dentro de sistemas. Nos referimos, sin más, al contexto en el cual se utilizan estas palabras.

Para poder hacerse entender en lenguaje religioso hay que plantearse el problema hermenéutico. En Puebla ya lo hemos visto. Pudiéramos calificar de espiral hermenéutica lo que hace Puebla; la filosofía y las ciencias humanas —se trata de la visión que dan sobre el hombre—, a la luz de la razón y la fe. Ver en la fe, consistirá en descubrir sobre el tiempo la paralela de la eternidad. La espiral antropológica de Puebla estará en:

...visualizar la realidad viva que existe ahí, no a partir de esquemas de ideologías constituyentes o emergentes, sino desde el ángulo de la visión del designio divino respecto al hombre y su realización histórica... Cristo es el medio, es decir, nos ofrece los criterios fundamentales para «juzgar» la realidad¹²⁶.

122. JUAN PABLO II, Discurso inaugural de Puebla, I.

123. H. ALESSANDRI, *Eclesiología*, Col. Puebla, n. 6.1, CELAM, Bogotá 1979, pp. 7-8.

124. E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Sígueme, Salamanca 1973, pp. 15-20; H. KÜNG, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Edic. Cristiandad, Madrid² 1979, pp. 19-23.

125. B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini a oggi*, Brescia² 1975, pp. 5-14; Id., *Cómo hablar de Dios hoy?* Edic. Paulinas, Madrid 1979, pp. 6-7; A. GRABNER-HAIDER, *Semiótica y teología. El lenguaje religioso ante la filosofía analítica y hermenéutica*, Edit. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1976, pp. 175-258; A. RINCÓN, «Lenguaje religioso y ciencias del lenguaje,» en *Rev. Thel. Xaveriana*, 28, n. 3 (1978) 395-411; J. SADABA, *Filosofía, lógica, religión*, Sígueme, Salamanca 1978, pp. 10-11; J. ALLIENDE, *Religión popular en Puebla: la madurez de una reflexión*, en Puebla. Grandes temas, I Parte, 38/CELAM, Bogotá, pp. 262-263; H. ALESSANDRI, *Eclesiología*, Col. Puebla, n. 6.1, CELAM, Bogotá 1979, pp. 7-8.

126. A. DO CARMO CHEUICHE, *El hombre en Puebla*, Col. Puebla, n. 8, CELAM, Bogotá 1979, pp. 12-13.

La espiral hermenéutica comienza en la constatación de la situación del hombre, no a partir de análisis dependientes de sistemas, sino aprovechando los aportes de las ciencias y la filosofía, pero desligando los hechos constatados por las ciencias y la filosofía, sin adherirse a los sistemas de los cuales provienen. La luz, el criterio orientador bajo el cual se mira esa situación, es la fe y esa fe tiene como máximo criterio al mismo Cristo. Aquí, avanza la espiral hacia la realización histórica del hombre, dinamizada por la fuerza vital, por el amor originado en Cristo. A partir de aquí, se provoca, a su vez, de nuevo la continuación de la espiral siguiendo estos pasos impulsados por la dialéctica del amor.

Ya tenemos por donde va la espiral hermenéutica. Ya sabemos bajo qué luz se mira. Esto tendremos que tenerlo en cuenta para saber en qué sentido, Puebla, utiliza las palabras de que se sirve como mediación para expresar un mensaje. No quiere decir por tanto, que, al utilizar unas palabras, se valga, sin más, de un sistema filosófico para transmitir el mensaje. Esas palabras hay que entenderlas en el contexto de la luz de la razón, pero iluminada sobre todo por la fe, teniendo como culmen criteriológico al mismo Cristo ¹²⁷.

a) *Mediaciones de sistemas que explícitamente rechaza*

Hay antropologías que son directamente rechazadas en Puebla, por ser consideradas como visiones del hombre, incompletas e inclusive nocivas, dado que parcializan o deforman la visión integral del hombre y, por supuesto, dejan de lado la dimensión trascendente o la desvirtúan ¹²⁸. Son visiones inadecuadas del hombre en América Latina según las categorías de Puebla la visión-determinista; la psicologista; las visiones economicistas como aparecen en el hombre consumista, en el liberalismo económico o en el marxismo materialista ateo; la visión estatista y la visión puramente cientista ¹²⁹.

Sin embargo, hay que tener en cuenta un aspecto de suma importancia. Puebla va a utilizar algunas palabras de estos sistemas, pero, ya esclarecimos, que no dentro del contexto de los mismo sistemas, sino a la luz de la razón e iluminadas por la fe. El significado que tienen las palabras en los sistemas de origen, adquirirán un sentido pleno y, pudiéramos decir ortodoxo, en la utilización que hace Puebla de ellas. Por tanto, el usar una palabra no quiere decir que consagre un sistema, sino que hay que interpretarla en el contexto que le da Puebla para esclarecer el mensaje sobre el hombre de hoy. Las ideologías no se pueden confundir con los movimientos originados por ellas y las adqui-

127. PUEBLA, nn. 304-305.

128. Id., nn. 308-315.

129. J. A. VELA, *Proyecto educativo de la escuela católica en América latina*, Indo-American Press Service, Bogotá 1980, pp. 68-70.

siciones positivas a que dan lugar, que pasan a ser patrimonio universal. Las ideologías pueden ser erradas, sin embargo, los movimientos provenientes de ellas evolucionan y pueden transformarse en portadores de aspectos dignos de tenerse en cuenta. Esto es lo que hace Puebla. Se apropia de las adquisiciones universales engarzándolas bajo su luz, aunque rechaza el sistema o ideología en la cual haya tenido su génesis ¹³⁰.

b) *Lecturas de Puebla*

Tenemos un principio claro: toda teología supone una filosofía y, en nuestro caso, una antropología filosófica. Vamos a ver las teologías que subyacen a Puebla para poder desvelar las antropologías filosóficas que presuponen.

Saltan a la vista dos tendencias principales: una que reclama para sí la ortodoxia y otra que se califica de innovadora. La primera, pudiéramos decir, se refleja en las publicaciones del CELAM, acaudilladas por Alfonso López Trujillo. La segunda sería la Teología de la Liberación, cuyos nombres sobresalientes son los de Gustavo Gutiérrez, Hugo Assman, Juan Carlos Scannone, Leonardo Boff; alrededor de ellos están, también, Jon Sobrino, Enrique Dussel, Clodovis Boff y otros ¹³¹.

La lectura ortodoxa quiere enraizarse en el Concilio Vaticano II y en la doctrina de los Papas, sin descuidar la situación de América Latina y del hom-

130. Pablo VI recoge en la «Octogesima Adveniens», n. 30, el esclarecimiento que hacia ya Juan XXIII en la «Pacem in terris» sobre este punto; J.M. GONZÁLEZ-RUIZ, *Marxismo y cristianismo frente al hombre nuevo*, Marova-Fontanella, Madrid 1972, pp. 20-21; J. GALAT, *Liberación de la liberación*, Edic. Paulinas, Bogotá 1974, pp. 13-14; Salvador LÓPEZ, *El hombre oprimido*, Edic. Paulinas, Bogotá 1975, pp. 7-8; A. LOPEZ TRUJILLO, *Hacia una sociedad nueva*, Edic. Paulinas, Bogotá 1978, pp. 19-20; Id., *Meditación sobre Puebla*, en Puebla. Grandes temas, I Parte, CELAM, Bogotá, p. 6. «La labor 'humanizante' y 'liberadora' de la Iglesia queda necesariamente determinada en su sentido, en su dirección, en sus límites y en su meta misma por el mensaje evangélico que la Iglesia proclama, el cual traduce la maravillosa obra de Dios, poderosa y eficaz, en Jesucristo. La gran conquista de Puebla fue haber hecho claridad en este punto tan importante, con lo cual, asumiendo lo mejor de Medellín, Puebla da un paso adelante que ha de significar muchísimo para la conciencia y la práctica de la Iglesia Latinoamericana...

...La Iglesia no debe ni puede, si quiere ser fiel, si quiere ser fiel a su propia misión de obrar la salvación del mundo, contentarse o acaso resignarse con una nivelación anónima de su propia acción como «promoción humana». La promoción humana desde el Evangelio coincide explícitamente con lo que el nombre y la realidad de Jesucristo implican y entrañan; la «liberación» verdadera y auténtica no se nivela con ningún esfuerzo humano ni se extingue en ninguna forma social o política que el hombre pueda ir suscitando en el seno de la historia». Cfr. D. KAPKIN, *Reflexiones sobre el marco doctrinal...* pp. 19-22.

131. A. LÓPEZ TRUJILLO, *Las teologías de la liberación en América Latina*, en *Liberación: diálogos en el CELAM*, Bogotá 1974, p. 45. La primera hace sus publicaciones auspiciadas por el CELAM; la segunda, entre otras la editorial Indo-American Press Service de Bogotá ha publicado últimamente, en especial, lo referente a Puebla de estos teólogos. En Lima el CEP (Centro de Estudios y Publicaciones) publica los escritos de esta línea en el Perú.

bre latinoamericano, a quien dirige su mensaje. Su apoyo teológico está en la llamada «Nueva Teología» que propulsó al Vaticano II. Basta analizar el «Documento de consulta a las Conferencias Episcopales» como preparación para la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, elaborado bajo la dirección de López Trujillo, para ver reflejado el concepto de Dios, Cristo, Iglesia de los teólogos europeos de esta corriente existencial-personalista ¹³². Entre los hombres que hay que destacar en la elaboración de esta orientación en Europa está Romano Guardini. Tiene mucho que ver con el pensamiento agustiniano por contraposición al tomismo o, más bien, a la neoescolástica. Además, hay en él una declarada influencia de la corriente fenomenológica. Se baja a lo real, concreto y viviente; tiene una agudeza psicológica incomparable y se basa en un análisis fenomenológico para construir su teología. En su hablar de Dios se ve un pensamiento lleno de interés vital, de intuición, sentimiento, de experiencia religiosa por contraposición a una neoescolástica fría, abstracta, jurídica ¹³³.

Karl Adam, además del cambio que da del racionalismo neoescolástico hacia la historia, su pensamiento se apoya en la filosofía de la religión de Scheler. La neoescolástica, objetivadora y alejada del tiempo, le quitaba el espacio para las categorías y realidades puestas a la vista por la historia. El pensamiento de San Agustín también le servirá como punto de apoyo para liberarse de lo racionalista, jurídico y estático de la neoescolástica ¹³⁴.

M.-D. Chenu, mediante un método histórico, quiere limpiar todas las adyacencias acumuladas a través del tiempo, para dejar al descubierto el auténtico pensamiento de Santo Tomás y de los estudios medievales. Sin embargo, trabajar según el método histórico suponía «ejercer la teología en vistas al mundo y al hombre; el hombre y el mundo de hoy» ¹³⁵. La historicidad y la experiencia existencial subyacen a su teología, con reminiscencias de Blondel.

Sobre Ives Congar ha tenido gran influencia «las realidades terrestres» y la línea histórica de Chenu, con reminiscencias de Blondel y de la filosofía existencial. Henri de Lubac está dentro de la senda de los dos nombres ante-

132. CELAM, *Documentos de consulta a las Conferencias episcopales*, Puebla (México) 1978, pp. 77-138; Juan XXIII puso, él personalmente, en la lista de peritos del Concilio a los principales representantes de la «nueva Teología»: M.D. Chenu, Y. Congar, H. de Lubac, K. Rahner, E. Schillebeeckx. Cfr. A. TURRADO, *De Juan XXIII a Juan Pablo II*, vol. XX, nn. 61-62 (1979) 24-26.

133. T.M. SCHOOF, *La nueva teología católica*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1971, pp. 105-107.

134. T.M. SCHOOF, *La nueva teología católica*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1971, pp. 109-111.

135. Id., O.c., p. 129.

riores y, de forma especial, Blondel ha influenciado en él, siendo precisamente de sus íntimos ¹³⁶.

Teilhard de Chardin, científico, teólogo, filósofo, centró su pensamiento en el «fenómeno humano», resultando una cosmovisión evolucionista de su pensamiento, que tiene a Dios como atracción total del hombre. Subyace una filosofía fenomenológica de convergencia y personalización ¹³⁷. En el fondo latían puntos comunes con los autores anteriores: el interés por lo dinámico, el sentido dinámico de la historia al mismo tiempo que cristiano, las relaciones entre la misión terrestre y el perfeccionamiento trascendente del hombre, entre el humanismo y el cristianismo ¹³⁸.

Urs von Balthasar, pensador original, tiene de fondo la fenomenología ¹³⁹. Bernard Häring construye su moral partiendo del existencial-personalismo ¹⁴⁰.

Heidegger, del cual fue discípulo, y Marechal son los filósofos que subyacen claramente en la teología de Karl Rahner. No hay más que leer dos de sus libros clásicos: *Espíritu en el mundo* y *Oyente de la Palabra*, editados ambos en castellano por Herder ¹⁴¹.

Edward Schillebeeckx, más que por las líneas de pensamiento, su relación con el anterior es por el intenso ejercicio de la filosofía y por el conocimiento de las corrientes filosóficas modernas que le valen de substrato aunque por diferentes caminos. Schillebeeckx comienza interesándose por la antropología de D. de Petter. Éste logra una síntesis interesante y original entre el tomismo y la fenomenología moderna, especialmente la de Husserl, pero sin embargo, se aparta en puntos esenciales de Marechal.

La inquietud de Schillebeeckx le hace ir más allá de Petter. Escruta todas las vías filosóficas actuales con espíritu crítico y abierto, como se puede ver en su libro: «Interpretación de la fe», por ejemplo. Se deja influenciar de una forma especial por el existencial-personalismo. En sus obras sobre los sacramentos tiene cabida especial la antropología personalista, y, en su cristología, subyace la personalización cósmica de Teilhard ¹⁴².

Hemos echado un vistazo rápido a estos autores ya que las huellas de su

136. Id., O.c., pp. 140-144.

137. J. DE S. LUCAS, «Convergencia y personalización en la obra de P. Teilhard de Chardin», en J. de S. LUCAS y otros, *Antropologías del siglo XX*, Sígueme 1976, pp. 62-73.

138. T.M. SCHOOF, O.c., p. 147.

139. T. PÉREZ, *18 propulsores del Concilio*, Edic. Paulinas, Bilbao, 1966, pp. 11-126.

140. T. PÉREZ, O.c., pp. 95-110; HÄRING, *El personalismo*, Herder, Barcelona 1965.

141. T.M. SCHOOF, O.c., pp. 156-157; VARIOS, *Tendencias de la teología del siglo XX*, Studium, Madrid 1970, p. 642.

142. Id., O.c., pp. 307-308; T.M. SCHOOF, O.c., pp. 169-172; VARIOS, *Tendencias de la teología en el siglo XX. Una historia en semblanzas*, Studium, Madrid 1970, pp. 751-757.

pensamiento están en el Vaticano II. Habíamos dicho que la lectura ortodoxa tiene como fondo estas huellas. En el pensamiento de López Trujillo se nota el substrato de estos teólogos y sus filosofías orientación existencial-personalista-dialógica¹⁴³.

Esta tendencia, como dice el mismo López Trujillo, pone el acento en lo religioso sin olvido de la dimensión política pero sin privilegiarla¹⁴⁴.

Leonardo Boff caracteriza a esta tendencia, que él llama ortodoxa, con los siguientes rasgos: Su preocupación fundamental es la recta doctrina, la conversión del corazón y las prácticas culturales y religiosas. Se remarca la trascendencia y el compromiso de fe. El cambio social se tiende a espiritualizar. Si hay hombres convertidos, lograremos el cambio social. Este cambio se consigue a través de la introducción de los ideales y valores morales cristianos en la sociedad, por medio de la cultura más que fomentando el cambio de estructuras. «Los temas como: liberación, pecado social, conversión social de estructuras, etc., no son rechazados, sino entendidos en moldes o matrices que expresan de forma inadecuada sus contenidos históricos o analíticos y que favorecen su dimensión espiritual y metafísica»¹⁴⁵. Critica al capitalismo y al marxismo y quiere construir una nueva sociedad sobre los valores cristianos.

La aplicación que hace esta lectura de Puebla va por los siguientes cauces: se entiende con mucha pureza el contenido doctrinal cristológico, eclesiológico y la verdad divina sobre el hombre. Comunión y participación es el «slogan» de Puebla:

...una comunión y una participación que han de plasmarse en realidades definitivas, sobre tres planos inseparables: la relación del hombre con el mundo, como señor; con las personas como hermano y con Dios como hijo¹⁴⁶.

Leonardo Boff, con los de su línea, critican a esta orientación por considerar que se queda la lectura en una actitud espiritualizante e idealista¹⁴⁷.

La otra lectura, a la cual Leonardo Boff denomina innovadora, la delimi-

143. A. LÓPEZ TRUJILLO, *El hombre ser integral*, Paulinas, Bogotá 1973, pp. 11-12; J. ALFARO, *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, pp. 227-366. 413-476; W. THÜSING, *Datos del Nuevo Testamento para una cristología trascendental-dialógica*, en K. RAHNER W. THÜSING, *Cristología. Estudio teológico y exegético*, Edic. Cristiandad, Madrid 1975, pp. 290-296; J.L. ILLANES, *Sobre el saber teológico*, Rialp, Madrid 1978, pp. 69-152; J. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, *Antropología y teología actual*, Zamora 1978, pp. 79-98.

144. A. LÓPEZ TRUJILLO, *Las teologías de la liberación en América Latina*, en Diálogos en CELAM, Bogotá 1974, pp. 45-46.

145. L. BOFF, *Lectura del documento de Puebla desde América Latina creyente y oprimida*, Bogotá 1980, p. 21.

146. PUEBLA, n. 322.

147. L. BOFF, O.c., p. 23.

ta López Trujillo con los siguientes rasgos: está estructurada socio-teológicamente, predominando el polo socio-político sobre el religioso aunque, por supuesto, no lo excluye. Además, tiene como medio de lectura el análisis marxista ¹⁴⁸.

Leonardo Boff, por su parte, delinea la lectura innovadora. Se preocupa de la salvación integral en lo espiritual, social, político, secular. La misión de la Iglesia es integral ya que «el Reino de Dios se encuentra en medio de nosotros» (Lc 17,21) ¹⁴⁹. La Iglesia, continuadora del proceso de la redención de Cristo, debe asumir la purificación de lo político y de lo socio-histórico. «Lo que salva no son las prédicas sino las prácticas; no directamente el culto sino la ética» ¹⁵⁰. El compromiso cristiano exigirá ponerse del lado de los pobres y colaborar en la transformación de las estructuras de la sociedad para que desde la raíz salga una nueva sociedad donde se puedan vivir auténticamente los valores evangélicos.

No se trata de oponer las prácticas éticas a los deberes del culto, sino saber dar prioridades. El culto es expresión de lo que se vive en la práctica ética, donde se fundamenta la salvación. La celebración será consecuencia de la conversión que llevará a una práctica comprometida e informada por el amor ¹⁵¹.

Aplicada esta lectura a Puebla podríamos resumirla: «La única lectura adecuada de las consignas de Puebla es aquella que tiene en cuenta el horizonte utópico, la instancia ético-crítica y asume todo esto dentro de las mediacio-

148. A. LÓPEZ TRUJILLO, O.c., pp. 45-46.

149. L. BOFF, O.c., pp. 14-15.

150. Id., O.c., p. 15. El estudio más serio que se ha hecho sobre los elementos esenciales para que la Teología de la liberación sea teología, es la tesis doctoral de Clodovis Boff —hermano de Leonardo Boff—, *Teología e prática. Teologia do Político e suas mediasoes*, CID, Petrópolis 1978, p. 13-14.

151. «Es importante evitar todo reduccionismo, como nos ha llamado la atención la 'Evangeli Nuntiandi': ni un reduccionismo religioso (EN 34) ni un reduccionismo político (EN 32). Hay que relacionar correctamente las dos instancias (EN 35) y 'esforzarse por insertar siempre la lucha cristiana por la liberación en el designio global de la salvación que la Iglesia anuncia». Cfr. L. BOFF, O.C., p. 16; Clodovis Boff, dándose cuenta de las deficiencias de ciertas teologías de la praxis o de la Liberación, hace un estudio crítico que revela fehacientemente las condiciones epistemológicas para que una tal teología, sea de hecho teología y no ideología o discurso persuasivo. Cfr. A. GESCHE, Prólogo, en CL. BOFF, *Teología e prática. Teologia do Político e suas mediasoes*, CID, Petrópolis 1978, p. 12; Leonardo Boff hace una buena presentación del intento de su hermano: «:el problema central de este método que arranca siempre de la realidad (interpretada socio-analíticamente), es cómo articular tres discursos de naturaleza diversa: el discurso socio-analítico, el discurso teológico y el práctico-pastoral. Que esto sea posible, lo mostró la elaboración teórica de la teología de la liberación que, a partir de un cierto momento de su elaboración, ha conseguido superar ya sea el teologismo (la teología como único discurso válido para pensar lo real-social), ya sea el sociologismo (las ciencias de lo social como único discurso legítimo), ya sea el bilingüismo (el paralelismo de dos lenguajes, sin articulación), ya sea la mezcla semántica (la mezcla de dos lenguajes en una articulación mal hecha)». Cfr. L. BOFF, O.c., pp. 32-33.

nes histórico-sociales de prácticas que conducen a cambios reales de la situación»¹⁵². Aunque Puebla no asume la teología de la Liberación, sin embargo, hay abundantes huellas. Una muy importante es la consagración del método: situación-reflexión-acción. En la parte pastoral, cuando se olvidan de la excesiva preocupación por la ortodoxia, se consigue una lograda articulación del método¹⁵³. Por otra parte, Puebla debe ser leído a la luz de una noción que impregna todo el documento: liberación integral¹⁵⁴. Es la afirmación tajante de Gustavo Gutiérrez.

La teología de la liberación es la que subyace en la segunda lectura que propone Leonardo Boff, o sea, la lectura innovadora¹⁵⁵. La filosofía que le vale de substrato es el marxismo¹⁵⁶. El mismo Alfredo Fierro, simpatizante

152. L. BOFF, O.c., p. 23.

153. «Pero queda constancia de la consagración del método. Inclusive se pide educar a las comunidades y personas en una metodología de análisis de la realidad, para reflexionar sobre esta realidad desde el Evangelio, y optar por los objetivos y medios más aptos y hacer de ellos un uso más racional en la acción evangelizadora (n. 1307). Los obispos hacen una confesión muy grave: desde 1955, cuando se creó el CELAM hasta hoy «la Iglesia ha ido adquiriendo conciencia cada vez más clara y profunda de que la evangelización es su misión fundamental y de que no es posible su cumplimiento sin un esfuerzo permanente de conocimiento de la realidad y de adaptación dinámica, atractiva, convincente del Mensaje a los hombres de hoy» (n. 85). Cfr. L. BOFF, O.c., p. 33; «El texto es límpido. Y con un lenguaje preciso recoge lo mejor de la reflexión latinoamericana sobre el punto; sin caer en las actitudes terroristas de los que se empeñaban en desconocer el sentido complejo y rico que se expresaba en el término liberación en estos años de creciente compromiso con las luchas de un pueblo explotado y creyente por construir una sociedad humana y justa... A la luz de esta noción de liberación integral debe ser leído el conjunto de los documentos de Puebla». Cfr. G. GUTIÉRREZ, «Pobre y liberación en Puebla», en *Rev. Páginas*, vol. IV, nn. 21-22 (1979) 21-22.

154. Id. Ib.

155. B.M. HERNÁNDO, *Los pasillos de Puebla*, Edit. PPC, Madrid 1979, pp. 25-269; T. CABESTRERO, *Los teólogos de la liberación en Puebla*, Edit. PPC, Madrid 1979, pp. 13-148; Id., *Puebla: experiencias y mensajes para todas las Iglesias*, PPC, Madrid 1980, pp. 38-47, 69-98; GUSTAVO GUTIÉRREZ, o.c., pp. 1-32; G. TAMAYO y otros, *El camino hacia Puebla*, PPC, Madrid 1979. Hay varias revistas de esta línea que han dedicado números especiales: *Rev. Christus*, n. 520-521 (1979); *Rev. Páginas*, vol. IV, n. 21-22, (1979); *Rev. Sal Terrae*, vol. 67, n. 3 (1979).

156. «El que conozca suficientemente a los teólogos de la liberación, sabe que muchos de ellos no consideran ya una ofensa sino un honor el que se les considere más o menos marxista; más aquí no queremos ni ofenderlos ni honrarlos. Nos atenemos a la expresión «praxis histórica» que tiene una connotación histórica indudable.

...«Praxis histórica» es una expresión marxista fundada en la concepción de la historia como un absoluto. La Verdad y el Bien están contenidos en ella, no en Dios ni en nada que trascienda esa historia. Dicha historia tiene un sentido siempre positivo, pero del cual, son portadores solamente una clase social y un partido... No basta cualquier praxis, tiene que ser «histórica», esto es, progresista, transformadora, «revolucionaria» (no reformista, asistencial de la historia. Fuera de esto no hay verdad y bien. Esa praxis es lo infalible; no es juzgada por nadie y lo juzga todo, también a las pretendidas «verdades» del cristianismo...

Por increíble que parezca, esas conclusiones no dudan en sacarlas, aceptarlas y defenderlas, muchos teólogos de la liberación... Cfr. F. INTERDONATO, *Teología Latinoamericana. ¿Teología de la liberación?*, Edic. Paulinas, Bogotá 1978, pp. 89-90; B. KLOPPENBURG, *Evangelización y promoción humana*, Col. Puebla, n. 11, CELAM, Bogotá 1979, p. 39.

crítico tanto de la teología política como de la teología de la liberación, llama la atención a Gustavo Gutiérrez por no hacer un uso crítico del marxismo en su teología¹⁵⁷. Fierro reconoce el acierto de la teología de la liberación. Nace después de los existencialismos humanistas para buscar unas teorías críticas y científicas de análisis de la realidad, considerando como mediación adecuada el análisis marxista¹⁵⁸. El análisis marxista es el inspirador de la reflexión y de los métodos de trabajo y aparece, de alguna forma amalgamado, cristianismo y marxismo. A nivel práctico: «Se busca la alianza estratégica de los cristianos revolucionarios con los marxistas en el proceso de liberación del Continente y se proclama el socialismo inspirado en los principios marxistas como la única alternativa aceptable»¹⁵⁹.

Clodovis Boff se ha dado cuenta de la deficiencia de ciertos teólogos de la liberación, pues les falta claridad en las reglas de un quehacer teológico científico. Él intenta hacer una reflexión crítica que saque a la luz las condiciones epistemológicas, para que esta teología resulte verdaderamente teología y no simplemente ideologización o discurso persuasivo. Con su estudio, ha intentado dar los instrumentos y mecanismos para hacer una teología científica. Enseña a engarzar, en un conjunto teológico, la mediación socio-analítica del análisis marxista como crítica a la ideologización de la fe, con la hermenéutica bíblica, situada, en función de lo concreto, no intemporal o puramente espiritual, en el sentido de la privatización de la fe, sino acentuando la dimensión pública, política de los eventos salvíficos, sobre todo del Éxodo, así como el carácter subversivo de los profetas y de Jesús frente a las injusticias sociales. Todo esto se dirige hacia el tercer estadio que se refiere a la relación de la teo-

157. A. FIERRO, *El evangelio beligerante. Introducción crítica a las teologías políticas*. Edit. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1975, p. 377; A. LÓPEZ TRUJILLO, *Las teologías de la liberación en América Latina*, en *Diálogos* en el CELAM, Bogotá 1974, p. 45.

158. «Gustavo Gutiérrez expresa también la insuficiencia de «una visión aproximativa moralista y 'humanizante' de la realidad, en desmedro de un conocimiento científico, objetivo y estructural de los mecanismos socio-económicos y de la dinámica histórica». La crítica del humanismo deriva así de la adopción de una teoría crítica y científica de la sociedad....

De mayor alcance que la crítica hecha al humanismo es el hecho de que la teología ha dejado de hablar del hombre tanto en su generalísima universalidad cuanto en su individualidad aislada, según es característico del lenguaje humanista, para referirse de manera colectiva a grupos y formaciones sociales históricamente determinadas». Cfr. A. FIERRO, O.c., pp. 130-131.

159. B. KLOPPENBURG, *La Iglesia popular en Puebla y su contexto*, Col. Puebla, n. 6.2, CELAM, Bogotá 1979, p. 13; Etiam cfr. A. LÓPEZ TRUJILLO, *Teología de la liberación en América Latina*, Edic. Paulinas, Bogotá 1975, p. 26; J. COMBLIN, «Movimiento e ideologías en América Latina, en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1973, pp. 116-127; A. PARRA, *Fe e interpretaciones de la fe*, Bogotá 1976, p. 138; R. OLIVEROS, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*, CEP, Lima 1977, pp. 111-476; F. INTERDONATO, *Teología latinoamericana. ¿Teología de la liberación?*, Edic. Paulinas, Bogotá 1978, pp. 9-13, 28, 79-80, 89-90.

logía con la praxis. A partir de la praxis encarnada, liberadora; no simplemente en función de la praxis. Aquí está el criterio de verificación de la teología. Se considera la praxis como el lugar teológico fundamental y se defiende la dialéctica permanente entre teoría (teología) y práctica (política de la fe). En su tesis doctoral, Clodovis, se dedica a poner en claro, los mecanismos de cada una de las mediaciones de los tres estadios, para que resulte una teología con reglas científicas en su teologizar ¹⁶⁰.

Gracias a los teólogos de la liberación conscientes, se ha podido llegar a una conjunción adecuada de las tres etapas:

«... ha conseguido superar ya sea el teologismo (la teología como único discurso válido para pensar lo real-social), ya sea el sociologismo (las ciencias de lo social como único discurso legítimo), ya sea el bilingüismo (el paralelismo de dos lenguajes, sin articulación), ya sea la mezcla semántica (la mezcla de dos lenguajes en una articulación mal hecha) ¹⁶¹.

Aparece, incuestionable, las dos teologías subyacentes en Puebla y las filosofías en las cuales se sustentan. Será fácil deducir las antropologías que tienen por sustrato y que han influido en la elaboración de la antropología de Puebla.

3. *Antropologías filosóficas subyacentes*

Las filosofías que subyacen en las teologías nos orientan para diagnosticar las antropologías que subyacen en Puebla.

Evidentemente, Puebla quiere estar por encima de teologías y filosofías, por ser un documento eclesiástico. Pero, para lograr este intento, ha tenido que superar*las mentalidades que tenían los obispos que elaboraron el documento. Y, parece que, en algunos momentos, han conseguido una cierta síntesis de las dos corrientes principales de las que hemos hecho mención. El mismo Leonardo Boff lo resalta:

La síntesis se operó con la continua acentuación de los dos polos: liberación sí, derechos humanos sí —como quiere una tendencia— pero desde la fe, des-

160. CL. BOFF, *Teología e práctica. Teología do Político e suas mediasoes*, CID, Petrópolis 1978, pp. 21-22.

161. L. BOFF, *Lectura del documento de Puebla...* Bogotá 1980, p. 33; «Lamentablemente Puebla se quedó, en muchos aspectos, en una articulación bilingüista: la teología explícita sobre Cristo, la Iglesia, la evangelización, no se articulan de forma suficiente con el análisis social. Pero en las partes, en las cuales no había preocupación por la ortodoxia, cuando los obispos actuaban como pastores (todas las demás partes del documento), ahí se percibe una bien lograda articulación entre situación-reflexión-acción». Cfr. Id., Ib.

de el Evangelio, desde la adhesión inequívoca de la totalidad de la doctrina católica —como quiere la otra tendencia—¹⁶².

Sin embargo, debajo de la síntesis están los dos polos. Ya delimitamos las teologías que predominaban en cada uno de los polos y las filosofías que utilizaban como mediaciones. Por una parte, subyacía en el polo ortodoxo una filosofía nutrida por las corrientes fenomenológica-existencial-personalista-trascendental-dialógica. En el polo innovador está como sustrato filosófico el marxismo. Es muy difícil determinar hasta qué punto influye la filosofía marxista y qué tipo de marxismo, en cada uno de los representantes de esta corriente. Lo que se ve claro es el giro de una sensibilidad existencial y humanista a una conciencia política, a una racionalidad histórica, práctica y dialéctica. La connotación política y pública, la insistencia en la conjunción entre el saber y el obrar. Lo que se puede afirmar es que está bajo el signo de Marx¹⁶³.

Da la sensación de resultar, la antropología de Puebla, una antropología de vía intermedia, un poco al estilo de Mounier. Se recoge lo mejor de la personalización y las adquisiciones de la realización histórica del hombre. Lo primero proviene de la corriente fenomenológica-existencial-personalista-trascendental-dialógica. Lo segundo, trae la huella de la corriente marxista pero purificada. La primera línea sirve más fácilmente de mediación a la antropología cristiana porque está más abierta a lo trascendente, a la relación con Dios. La segunda tiene características que evitan el individualismo, el egoísmo, el idealismo de la primera línea; abre al hombre a lo real, a lo político, a lo concreto, a lo histórico, pero tiene de contrapartida el inmanentismo, la parcialización, el cierre a lo trascendente, la violencia, la lucha de clases, el odio, el ateísmo, el hombre se disuelve en las estructuras.

Las palabras claves utilizadas por Puebla, tienen mucho de la primera línea y purifican las que pueden dar lugar a sospechas de utilización de sistemas de los cuales provienen las segundas. Las que se refieren al ser del hombre, según vimos en la parte inicial de este capítulo, están dentro de la primera corriente. Las que se refieren a la realización histórica, especialmente la liberación, pudiéramos afirmar que de la segunda, pero matizadas, de tal forma, que quedan cristianizadas y sin dar lugar a adherencias a sistemas marxistas, como ya hemos visto.

162. L. BOFF, O.c., p. 20; M.A. ASIAIN, 2. «Puebla y la vida religiosa», en *Comunidades*. Boletín bibliográfico de vida religiosa y espiritualidad, nn. 28-29 (1980) 72-73.

163. «La filosofía de la existencia queda reducida con eso al plano de las ideologías y sólo el análisis materialista-dialéctico se le reconoce rango de verdadera teoría y auténtico saber. Según Sartre, «el marxismo aparece hoy como la única antropología posible que sea a la vez histórica y estructural, la única, además que toma al hombre en su totalidad, es decir, a partir de la materialidad de su condición». Esto explica la nueva vitalidad que el marxismo ha adquirido...». Cfr. A. FIERRO, *El evangelio beligerante*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1975, pp. 101-102.

El ser humano dinámico, el ser integral, el ser más sobre el tener más, el alma encarnada y no simplemente el cuerpo animado, persona humana, realización en la comunidad, opción total y compromiso, dignidad de la persona, libertad, realización en la historia son palabras que se encuentran en las antropologías de Max Scheler, de Gabriel Marcel, de Teilhard de Chardin, de Heidegger, de F. Ebner, de Ricoeur, de Rahner, de E. Coreth ¹⁶⁴.

La realización histórica, en especial la liberación, provienen del movimiento marxista pero purificadas por la concepción cristiana. Detrás de ellas está Marx, Lukács, Bloch, Marcuse, Garaudy ¹⁶⁵.

Según las palabras claves que hemos detectado en la primera parte de este capítulo, como aparecen en la antropología de Puebla, se percibe la preponde-

164. J. MARIAS, *El tema del hombre*, Espasa-Calpe, Madrid ³ 1960, pp. 242-269; I. LEPP, *La filosofía cristiana de la existencia*, Edic. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1963, pp. 75-94; B. DELFGAAUW, *La filosofía del siglo XX*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1965, pp. 118-159; G. MARCEL, «Traslucidez del valor», en PICÓN y otros, *Panorama de las ideas contemporáneas*, Edic. Guadarrama, Madrid ² 1965, pp. 796-798; A. ETCHEVERRY, *El conflicto actual de los humanismos*, Edic. Península, Madrid 1966, pp. 57-128; J. LACROIX, *Marxismo, existencialismo, personalismo*, Edit. Fontanella, Barcelona ⁴ 1969, pp. 85-134; J. RUBIO CARRACEDO, *Qué es el hombre*, Edit. Aguilera ² 1973, pp. 83-91; M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México ² 1962, pp. 11-252; J. GEVAERT, *Antropología y catequesis*, Edic. Don Bosco, CCS, Madrid ² 1975, pp. 18-94; A. LÓPEZ QUINTAS, «La antropología dialógica de F. Ebner», en Juan de Sahagún LUCAS y otros, *Antropologías del siglo XX*, Edic. Sígueme, Salamanca 1976, pp. 149-179; J. de S. LUCAS, *Convergencia y personalización en P. Teilhard de Chardin*, Id., O.c., pp. 58-78; M. MACEIRAS, *La realidad personal en el pensamiento de E. Mounier*, Id., O.c., pp. 101-124; M. MACEIRAS, *La antropología hermenéutica de P. Ricoeur*, Id., O.c., pp. 125-148; A. PINTORRAMOS, *La antropología filosófica de Max Scheler*, Id., O.c., pp. 180-201; C. DÍAZ y M. MACEIRAS, *Introducción al personalismo actual*, Edit. Gredos, Madrid 1975, pp. 79-100; J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *Espíritu en el mundo*. La antropología de K. RHANER, id., O.c., pp. 15-238; H. MANDRINI, *La vocación del hombre*, Edit. Guadalupe, Buenos Aires ⁵ 1976, pp. 111-138; E. CORETH, *¿Qué es el hombre?*, Herder, Barcelona 1976, pp. 29-269.

165. CARDONNEL y otros, *El hombre cristiano y el hombre marxista*, Edit. Estella, Barcelona 1967, pp. 7-154; C. MARX, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Edit. Grijalbo, México 1968, pp. 71-160; MARX y ENGELS, *Manifiesto del Partido Comunista*, Edit. Progreso, Moscú, pp. 30-88; R. GARAUDY, *Perspectivas del hombre*, Edit. Fontanella, Barcelona 1970, pp. 273-452; H. MARCUSE, E. MORÍN, y otros, *La nueva imagen del hombre*, Rodolfo Alonso Editor, Buenos Aires 1971, pp. 9-159; J.M. GONZÁLEZ-RUÍZ, *Marxismo y cristianismo frente al hombre nuevo*, Fontanella, Madrid 1972, pp. 55-228; A. LÓPEZ TRUJILLO, *El hombre un ser integral*, Edic. Paulinas, Bogotá 1973, pp. 17-32; G. MARKUS, *Marxismo y antropología*, Grijalbo, Barcelona 1974, pp. 8-76; G. GUIJARRO DÍAZ, *La concepción del hombre en Marx*, Edic. Sígueme, Salamanca 1975, pp. 175-402. Esta obra además de ser un estudio serio y valioso tiene amplia bibliografía sobre el tema; S. LÓPEZ, *El hombre oprimido*, Edic. Paulinas, Bogotá 1975, pp. 11-90; LUMIBRET VIE, «Cristiano marxista», Edit. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1975, pp. 29-311; P. RICHARD -E. TORRES, *Cristianismo, lucha de clases y racionalidad socialista*, Sígueme, Salamanca 1975, pp. 27-120; J.P. CORRAL, «Homo absconditus. La antropología de Ernst Bloch», en J. de S. LUCAS, *Antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1976, pp. 216-236; J.I. LÓPEZ SORIA, *La búsqueda de la posibilidad humana. La antropología de Gy. Lukács*, Id., O.c., pp. 202-215; E. VOLANTE, *El hombre*, Sal Terrae, Santander 1978, pp. 25-332.

rancia de la llamada corriente ortodoxa donde se remarca lo religioso sin olvidar lo socio-político. La antropología, por tanto, que predomina es la de orientación fenomenológica-existencial-personalista-trascendental-dialógica. Sin embargo, a esta corriente se añaden el rescate de las adquisiciones de valor universal de la segunda vía, sobre todo en la concepción de la realización histórica del hombre. La acentuación en la historia; es transformadora de estructuras si es necesario, además, por supuesto, de la conversión del corazón. La liberación del hombre abarca, no solamente el pecado individual, sino que debe ser liberación total en lo social, en lo político, en lo económico, en todos los niveles en que se desenvuelve el hombre en la historia, pero también en lo trascendente, remarcando lo religioso, lo escatológico. Así, sin descartar la dimensión socio-política del hombre, supera la ideologización marxista y quiere introducir los descubrimientos o desvelaciones de ésta en la visión religiosa bíblica del hombre, con el sustrato de la primera corriente por estar más fácilmente abierta a lo trascendente, a lo religioso.

CONCLUSIONES GENERALES

1. La «Gaudium et Spes» presenta una antropología personalizante de salvación cristiana.
2. Antropología cristiana del ser y del desarrollo integral en la «Populorum Progressio».
3. Antropología cristiana del progreso integral del ser humano en la «Octogesima Adveniens».
4. Antropología liberadora evangélica en la «Evangelii Nuntiandi».
5. Antropología de salvación liberadora en Medellín.
6. En Puebla hay una antropología de liberación integral o total cristiana. Es una síntesis clarificadora de la antropología anterior de la Iglesia. Síntesis de la orientación personalizante y liberadora bajo la luz cristiana.
7. Puebla trata, en un capítulo especial, de la verdad sobre el hombre aunque no podemos decir que haga una antropología sistemática sino que intenta llamar la atención sobre puntos fundamentales acerca del hombre a la luz de la razón y la fe, para que, a partir de ahí, se juzgue y clarifiquen las diversas ideologizaciones del hombre que pululan en América Latina.
8. Utiliza, Puebla, palabras y conceptos filosóficos para expresar su visión del hombre que aluden a corrientes de pensamiento, pero no se adscribe a sistemas o ideologías. Predomina la mediación de la corriente existencial-personalista-dialógica con cierto matiz histórico-liberador.

9. Puebla utiliza una espiral hermenéutica al analizar el hombre. Se vale de mediaciones filosóficas pero a la luz de la razón y, especialmente, de la fe. Intenta una visión, una visión integral del hombre a partir de las filosofías y ciencias humanas que conectan con el hombre de hoy pero iluminadas y plenificadas por la luz de la fe.
10. Las mediaciones filosóficas subyacentes provienen, en parte, de la corriente ortodoxa de orientación fenomenológico-existencial-personalista y, también, asume las adquisiciones a que ha dado lugar la corriente innovadora con influencia del marxismo, pero Puebla desideologiza, cristianiza y evita el teologismo, el sociologismo, el bilingüismo, la mezcla semántica de los cuales intenta purificarse la Teología de la Liberación.
11. Puebla hace una síntesis de los elementos positivos que le interesa de las dos corrientes, pero sin adherirse a ningún sistema teológico o filosófico. Liberación, derechos humanos como propicia la tendencia innovadora, pero desde la fe, desde el Evangelio, desde la adhesión inequívoca a la totalidad de la doctrina católica como propugna la corriente ortodoxa.

E. ALONSO

TEXTOS Y GLOSAS

El texto filosófico y su interpretación

Los textos filosóficos, y los comentarios construidos sobre ellos, constituyen un material importantísimo —si es que no es el primordial— en la actividad filosófica. Reflexionar sobre los comentarios de textos puede parecer una ocupación meramente escolar, o aun disciplinadamente escolástica; mantémoslos, no obstante, que el saber filosófico es una labor de tejido realizada en buena medida con tejidos anteriores. El filosófico es, pues, un texto sobre pre-textos.

En las páginas que siguen apuntaremos unas rápidas consideraciones sobre lo que los comentarios de textos son, y algunas notas sobre lo que entendemos deben ser.

1. *Comentar*

Al punto de iniciar el trazo de unas grandes líneas, que, como proponemos, sirvan para guiar el comentario de textos filosóficos, se hace precisa una reflexión previa sobre el asunto que aquí tiene la mayor importancia: el comentario. Más adelante nos ocuparemos de la especificidad de su objeto (la expresión lingüística de la filosofía).

Qué sea comentar, o qué signifique comentario, son preguntas aparentemente triviales sobre las que no recae una respuesta unánime o siquiera ampliamente asentida. En efecto, para unos se trata de un proceso de transmisión indirecta de un pensamiento, en la que el intermediario —supuestamente más avezado en el desciframiento del tipo de mensaje de que se trate— se limita a hacer una «lectura» de lo que se le presenta, en la cual opera una a modo de traducción simultánea, en que el pensamiento inicialmente expuesto se transforma en una clave más universal o asequible a los destinatarios del comentario. En una palabra, se trata de desleír los contenidos para hacerlos más «dige-

ribles». Otros, por el contrario, mantienen que el comentario es una actividad intelectual con sentido propio, en la cual el comentarista presenta sus propios pensamientos «a propósito de» alguna manifestación ajena; ésta queda reducida, así, al papel que desempeñan algunos versos o sentencias tomados como lema al comienzo de ciertas obras.

Comentar es, en su acepción académica literal, «explanar, declarar el contenido de un escrito, para que se entienda con más facilidad». A primera vista, esta significación se halla más emparentada con el primero de los dos grandes modos de entender la voz antes citados. Sin embargo, entendemos que hay una diferencia esencial entre explicación y mera transcripción. Comentar supone, por cierto, esclarecer mediante las necesarias explicaciones — que entrañan una rigurosa investigación de causas y objetivos — los entramados significativos que encierra toda exposición lingüística.

Nuestro uso del término «comentario» pretenderá, en lo que sigue, no restringirse a ninguna de las dos opciones referidas. Entre las dos operaciones sinónimas a menudo del comentar, como son explanar y explayar, nos inclinamos claramente por la primera — siempre que el sentido de la explicación/comunicación no sea estrecho o excesivamente literal —, antes que por la segunda — y no se olvide que el gusto por la digresión sin término es muestra de una de las actitudes pseudo-filosóficas más extendidas.

Comentar es, pues, decir a otros, comunicar: construir un discurso de segundo grado a cuyos receptores hay que patentizar los elementos referenciales de dos niveles de discurso, pero concediendo firmemente la primacía al auténtico objeto de la acción; con lo que todo comentario es, y debe serlo conscientemente, metalenguaje. Los textos filosóficos refieren a distintas realidades, manifiestas o presuntas; los comentarios siempre refieren a textos (y saltar a tales realidades/objeto desentendiéndose del lenguaje que las menciona es, simplemente, ficción encubierta de realismo).

2. *El texto*

Sentado, del modo que antecede, lo que se entiende por comentario (en esencia: comunicación a terceros de lo que en una lectura se entiende y considera más relevante), conviene acotar algunas peculiaridades que tienen los textos de cuyo comentario aquí nos ocupamos, los escritos de filosofía.

2.1. *La «dificultad» del lenguaje filosófico.* Probablemente es éste el tópico más extendido acerca de la filosofía. Y, como todo lugar, es innegable que existen ocasiones, autores y obras que justifican el frecuente recurso a él.

Nos resistimos, sin embargo, a conceder otro valor que el anecdótico a la

propalada creencia de que «la filosofía, es decir, lo que todo el mundo sabe con palabras que nadie entiende». Delimitemos paladinamente nuestra posición: nos oponemos tanto al oropel que pretende ganar venerabilidad para banalidades que nada serían sin un artificioso ropaje verbal, como a la simplista y acrítica refutación de contenidos por mor de su complejidad expresiva.

Porque no aceptamos la tesis de la vacuidad de la reflexión filosófica, estimamos inadmisibles la suposición de que la temática filosófica pueda ser siempre articulada en un lenguaje coloquial. Confundir el tecnicismo con el «argot» es, sin duda, parangonar las cuestiones filosóficas con las discusiones de café; y ello constituye, a no dudar, una trivialización injustificada.

Porque la filosofía se ha situado desde antiguo a la cabeza de las preocupaciones por el lenguaje y sus usos lógicos, parece gratuito tacharla de arbitrariedad y verborragia en sus propias manifestaciones. Es, por ello, indefendible que realidades complejas como lo son aquéllas de que se ocupan la ética o la epistemología —por citar sólo dos ejemplos— deban, y sobre todo puedan, ser abordadas desde un lenguaje plano de modulaciones y carente de las necesarias profundidad y precisión significativas, como sería el caso del lenguaje cotidiano. Lejos de nuestra posición el abogar por un lenguaje literario en el que los aspectos emotivos y estéticos primen —y ello sin menoscabo del papel social de la literatura, incuestionable y comúnmente admitido—, pero lejos también la simpleza de suponer que todas las cosas pueden decirse igual —suposición ésta que ningún lingüista consciente de la variedad de los usos discursivos validaría—.

Salvas algunas raras excepciones, entre las que es obligado incluir la accesibilidad no exenta de rigor de un Platón, la Historia de la filosofía recoge un apretado catálogo de autores cuyo pensamiento nos resulta a menudo difícilmente penetrable. Pero, nótese, decimos su pensamiento: no es, por tanto, una dificultad derivada de una expresión lingüística fútilmente enrevesada, sino peculiar a la propia naturaleza de las cosas y a la complejidad del pensamiento que trata de aprehenderlas.

Sin hurtarnos a reconocer que el exceso verbal ha propiciado, en determinados casos, el distanciamiento de todos los no «iniciados», hemos de aceptar, en consecuencia, que el lenguaje filosófico encierra unos intrincamientos semánticos y argumentales superiores —tan sólo por lo arduo de su intelección— a los de muchas otras formas del discurso. Admitiendo esto como un dato fáctico y en ningún caso como un timbre distintivo o excluyente, habremos dado un importante paso en la observación de los dispositivos requeridos para enfrentarse al comentario de textos filosóficos, más como significantes adecuados que como jeroglíficos arbitrarios.

2.2. *Historicidad de la literatura filosófica.* Muchos son los rasgos nota-

bles del discurso filosófico que podrían traerse a colación aquí. Nos detendremos, empero, solamente en uno de ellos, por ser del mayor relieve para nuestro asunto: el carácter marcadamente histórico que tienen las obras de filosofía.

Es obvio que toda disciplina humana tiene un entronque firme con el tiempo en que se desarrolla y que, por ello, puede ser analizada diacrónicamente, atendiendo a las diversas concreciones que ha presentado a lo largo de los distintos tiempos humanos. Por este motivo, ningún quehacer teórico puede pretenderse ahistórico o desvincularse de las circunstancias culturales, sociales, y de otros órdenes, que lo posibilitan y que le han permitido llegar a su estado presente.

Pero, en lo que a la filosofía concierne, la historicidad de su investigación y de sus logros tiene un carácter mucho más marcado y relevante. Y ello es así en un doble sentido: intra y extra-disciplinar.

Por una parte, hay en la literatura filosófica una amplia gama de problemas recurrentes que, con frecuencia, se han replanteado durante sus veintisiete siglos de existencia en Occidente. Eso hace que, por ejemplo, el filósofo decimonónico haya tenido como interlocutores en ocasiones a los pensadores clásicos griegos, a los filósofos medievales o a los constructores de la Modernidad. Zanjear este asunto pretendiendo que nos hallamos ante un saber estéril —que siempre está afrontando vanamente las mismas dificultades, o que no sabe prescindir de la referencia a Aristóteles o al Epicureísmo, v.gr., se nos aparece como una agudizada forma de miopía intelectual. Pues no se trata, en manera alguna, de postular un criterio historicista de acercamiento a la filosofía, según el cual la génesis y el dinamismo de las formas filosóficas habrían de buscarse en sus conformaciones precedentes, sino de reconocer la permanencia de determinadas cuestiones genéricas —aun cuando sus condicionamientos epocales sean específicos—, y de admitir por consiguiente a examen todas aquellas tentativas de solución que previamente se hayan formulado.

Por otro lado, ha de reconocerse que el filosófico no es un saber estanco, por más que a veces se haya así pretendido, sino abierto —casi por definición funcional— a otras formas de teoría y a la praxificación de las actitudes humanas en sus distintas épocas, (como muestra de ello bastará recordar el papel de la filosofía en el nacimiento de la psicología o la sociología, o la significación histórica concreta de Séneca o Rousseau).

Cualquier estudio y comentario de textos de filósofos habrá de tener en cuenta esa vinculación histórica, en doble plano, de los mismos. Analizar la imbricación histórica de cualquier producción filosófica escrita constituirá, por tanto, más que una labor introductoria, un elemento fundamental en la búsqueda de las claves semánticas que permitan desentrañarla.

Si es posible, para el no ocupado en la historia de la disciplina, debatir una cuestión de física sin referirse necesariamente a hitos anteriores de la investigación en esa ciencia, es muy improbable hacer lo propio en filosofía no teniendo una panorámica evolutiva en la que incardinar las tesis debatidas. La filosofía no es solamente historia de sí misma, pero sí es, irrenunciablemente, un saber histórico.

3. *Tipos básico de comentario*

Consideremos, a continuación, tres tipos muy generales de comentario de textos, caracterizados —aun a sabiendas de que no siempre se presentan netos, sino mixturados entre sí— a partir de los modos que más habitualmente adoptan los comentaristas. Esta somera división interfiere parcialmente con la que en 1 se ha presentado de las acepciones comunes de «comentar»: una más fiel y literal, la otra más libre y original.

Esos tres tipos son los que denominaremos, atendiendo a las operaciones en que respectivamente ponen un mayor énfasis, descriptivo, explicativo, y perspectivo. El conocimiento de sus principales rasgos distintivos nos permitirá elaborar nuestro propio modelo de comentario, tratando de obviar las deficiencias o limitaciones que en ellos advirtamos.

a) Los comentarios de tipo descriptivo son aquéllos en que resulta primordial el aspecto expositivo de los contenidos. La exposición, muy atenta a seguir detalladamente el curso del propio texto a comentar, y eludiendo toda violencia sobre la estructura que aquél objetivamente presenta, ofrece ciertos paralelismos con la que la crítica literaria hace de las obras de creación poética. En tal sentido, y al menos por lo que respecta a la filosofía antigua y medieval, parecen apuntar los minuciosos estudios filológicos, ocupados de la construcción lingüística y de todas las correlaciones intra-textuales.

Innecesario es señalar las positivas aportaciones que, a una correcta comunicación puede hacer un serio estudio del texto en cuanto tal y por sí mismo —no olvidemos que, por muy abstrusas que puedan ser las especulaciones filosóficas, su «corporeización» es siempre en lenguaje, en palabra—. Nos parece, no obstante, que puede resultar simplificación excesiva la que concede tan absoluta autonomía a las palabras que las desliga de todas las redes categoriales y reales con las que, si no son vacuas, enlazan. Y tal simplificación no es infrecuente en los comentarios de esta clase, en los que, por muy impecable que haya podido ser la disección filológica, el lector u oyente experimenta la sensación de que el verdadero asunto de que se trataba se ha escabullido, ha escapado vivo.

b) Llamamos explicativos a los modos de comentar que, lejos de re-

transmitir una determinada información y de analizar los medios expresivos y estilísticos en que aquélla ha venido dada, persiguen una comprensión total del mensaje. Se recurre para ello a una investigación de los campos referenciales, a las realidades que constituyen el objeto de la filosofía en sus distintas ramas. Esta especie de comentarios es considerada, a veces y para diferenciarla de otras, como filosófica ella misma. Su propósito es penetrar las bases argumentales, primero, para después centrar la tarea del comentador no tanto en reproducir lo que ha leído como en hacerlo entender.

Ya hemos manifestado más arriba nuestro acuerdo con el carácter explicatorio que debe tener nuestra actividad, y la convicción de que —si bien lo que se trata de comentar son textos— no deben marginarse por principio las cuestiones ontológicas sobre las que versan. Esto no nos impide observar cómo tales comentarios incurren a mudo en lo que consideramos excesos: de un lado, al anti-formalismo, de otro, el subjetivismo. Ciertamente, se habla «de otra cosa» (en vez de sobre el texto) cuando se sueltan del todo las ataduras formales que ligan el significante con sus significados, el discurso con su universo; no es, pues, prescindible la tarea descriptivo-filológica que antes hemos mencionado. Por fin, pierde todo su carácter objetual el texto cuando quien lo comenta cae en la tentación de re-vivirlo, de ponerse «en el lugar de» su autor la comprensión como empatía, como «*verstehen*», conduce fácilmente al historicismo y al idealismo.

c) Denominamos *perspectivo* al tipo de comentario que emprende su labor con el propósito de tratar el texto-objeto desde un determinado punto de vista, desde una posición filosófica concreta. Nada puede argüirse contra esta forma de comentar, siempre y cuando no solape su manera de enfocar —es decir, siempre que declare y defina la perspectiva particular desde la que el texto va a ser «leído»—; si acaso, podríamos aducir que, adoptando este método, se está emprendiendo más una forma subsidiaria de filosofar que no una auténtica tarea de comentario. Los escritos investigados se convierten aquí en pre-textos empleados para apoyar y validar las propias teorías profesadas por el comentador o, alternativamente, como expresiones teóricas que habrán de ser rebatidas desde los supuestos doctrinales a los que aquél se adhiere.

Claro es que este tratamiento *perspectivo* de los textos encaja en el rango radicalmente histórico que en 2.2. hemos reconocido al filosofar. Insistimos, a pesar de ello, en que tales procedimientos quedan al margen de la actividad glosadora y fundamentalmente pedagógica que hemos atribuido al comentario de textos filosóficos. Entendemos lícita la delimitación de las perspectivas lectoras, la reinterpretación de los textos a la luz de las teorías que se comparan, aun cuando ello quede, como decimos, fuera de nuestros objetivos; en cualquier caso, tales enfoques habrán de ser explícitamente desligados de toda otra función expositiva o explicativa.

4. *Propuesta de modelo*

Vamos en lo que sigue a presentar un modelo para el comentario de textos filosóficos. Como podrá verse, éste puede resultar ambicioso en demasía; será necesario, en consecuencia, conceder flexiblemente el espacio, a los distintos integrantes del comentario, en relación a sus cargas significativas.

4.1. *Síntesis de alternativas.* Tomando como clasificación elementalísima de los comentarios la que hemos apuntado ya, pueden ahora retomarse algunos aspectos que de las distintas clases nos resultan valiosos.

Nuestro propósito inicial se opone a toda confusión — aun a pesar de que las realidades confusas convendrían a veces con expresiones del mismo estilo—. Por tal motivo rechazamos de antemano todo enfoque que, en aras de una pretendida aprehensión de la totalidad, entremezcle el análisis con la explicación, o la observación con el juicio.

Es imprescindible adentrarse en la peculiar trama de los textos, por más que se corra el riesgo de entrar en efugios formalistas que a nada conducen, desde la firme posición de quienes, demarcados de toda logomaquia, no olvidan que el verdadero fin de su trabajo no es otro que el de entender palabras, articulaciones lingüísticas. Así pues, el comentario que pretendemos idóneo debe incluir, como componente esencialísimo, el proceso descriptivo o filológico que antes hemos referido —atendiendo primordialmente a los aspectos semánticos y, eventualmente, a los estilísticos.

Para obviar la inanidad histórico-filosófica en que su escueta aplicación pudiera sumirnos, creemos precisa una más amplia labor de análisis y ubicación del texto a comentar. En primer término, y en orden a concretar los valores epistemológicos de las propuestas que contienen, habrán de destacarse las líneas metódicas y lógicas que se han seguido en los textos comentados. En segundo lugar, será conveniente emplazarlos en el curso general de la historia de la filosofía con el fin, fundamentalmente, de que no resulten infranqueables las barreras que la distancia histórica entre la redacción del texto y la del comentario pudieran interponer.

Un comentario debe, por tanto, exponer —literalmente y aun desde un punto de vista lógico— y explicar —desde una óptica histórico/filosófica—.

Por fin, y aunque hemos dicho que escapa a la significación de comentario que manejamos todo uso parcial del texto, no por ello excluimos —siempre que pueda llevarse a cabo fundamentalmente— una valoración global de las aportaciones que contiene. Puesto que no propugnamos un objetivismo demasiado utópico, entendemos que nos distanciará de un fútil formalismo el pronunciamiento crítico (bien diferenciado) sobre el material textual que se nos presenta, así como sobre el lugar histórico que éste ocupa.

4.2 *El comentario como expresión.* Incurriríamos en injustificable simplificación si olvidásemos que, al comentar, estructuramos también un discurso (metadiscurso, pero lenguaje al fin). Por consiguiente, las modulaciones lingüísticas y literarias que el comentario presente no son desechables en ningún caso: si no se estima esto como exagerado verbalismo, diremos que aquél a quien se destina el comentario está por principio determinado por los rasgos que definen ese mensaje, más aún que por los del que constituye objeto de estudio.

Si el elemento de trabajo del comentador de textos es literatura filosófica, también es literatura (de éste o de otro tipo) el fruto de esa actividad. Rechazamos toda significación retórica para la tarea comentadora, pero dejamos anotado que la capacidad de penetrar significaciones —lo que vale decir: de expresarlas, de hacerlas a su vez texto— no es una simple cuestión estética, sino del máximo alcance comprensivo.

Porque hemos dicho que comentar es relatar a otros, las formas en que esa comunicación venga cifrada adquieren una importancia primordial en el logro de los objetivos que al emprenderla se persiguen. La misión del comentador es hacerse entender (haciendo con ello entender lo que otro ha dicho), y esto es algo que en ningún caso debe dejar de tenerse presente, —desde luego en pro de la riqueza expresiva más que de la filigrana literaria—.

4.3. *Justificación del modelo longitudinal-transversal.* Hechas las consideraciones que preceden, esperamos resulte más comprensible el modelo o guión (esquemático) que ofrecemos en la página siguiente.

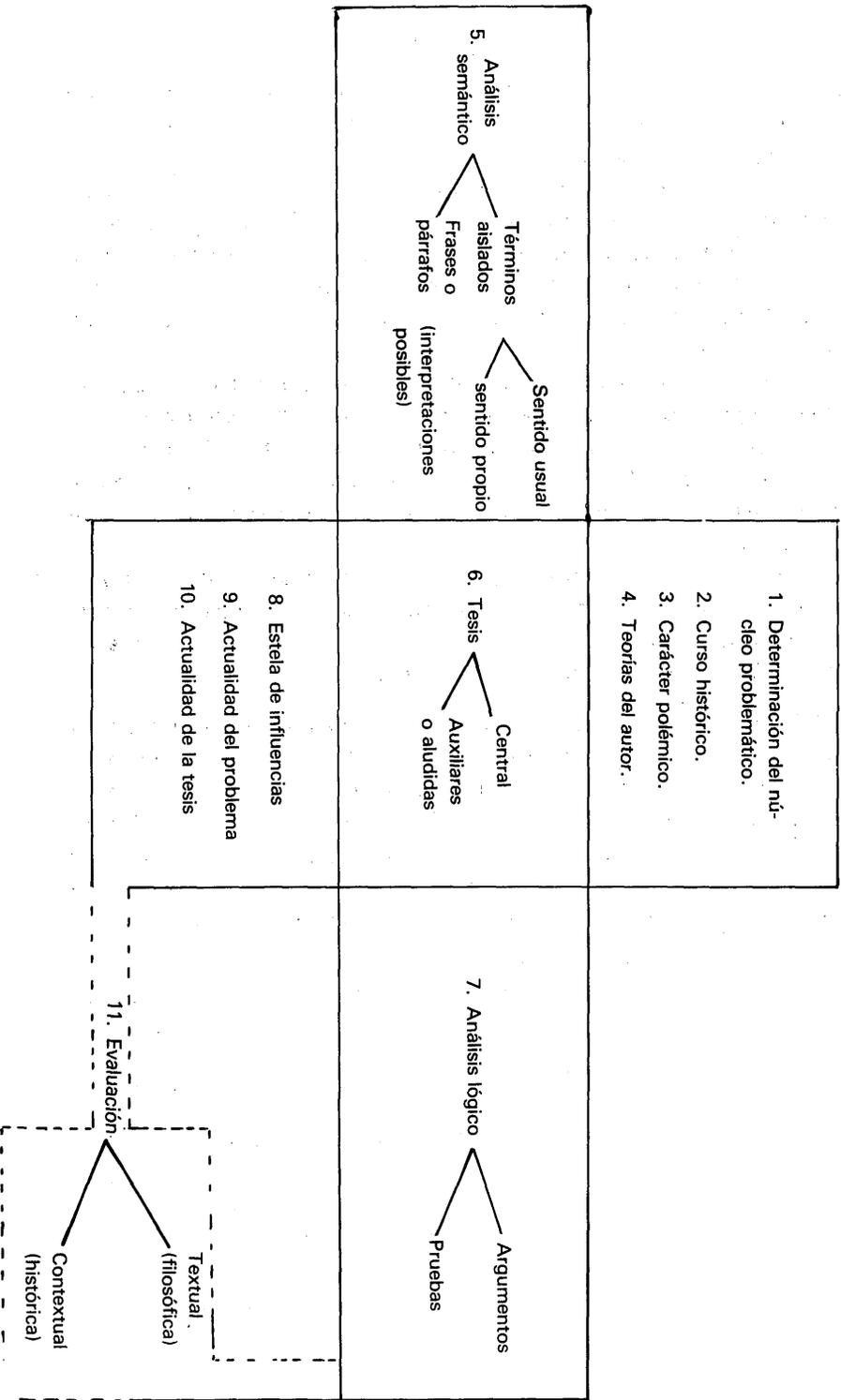
Lo caracterizamos así por entender que en él se combinan dos grandes líneas discursivas: una longitudinal, o histórica, y otra transversal, o textual en un sentido estricto.

Incluye, además, la posibilidad de unas reflexiones críticas que bien pudieran ser consecuencia de las conclusiones alcanzadas al término de las dos vías precitadas.

El comentario «longitudinal» encuentra su justificación en el carácter histórico que toda obra filosófica tiene. Decíamos, aludiendo a tal historicidad, que raramente una teoría en el campo de la filosofía, es un islote ajeno al interés y a los intentos de solución que una determinada problemática ha convocado sobre sí. El texto filosófico puede, y en parte ha de ser, leído como escalón en el ascenso histórico hacia el conocimiento de una específica forma de la realidad.

Para comentar el texto hay, pues, que abordar las proposiciones que encierra como asentadas sobre otras precedentes y sustentando o motivando algunas posteriores. Su «momento» es seguramente la clave más minuciosa, por cuanto puede informarnos del estado de los métodos, de los instrumentos

GUIÓN-MODELO DE COMENTARIO



lógicos a disposición del autor, de los problemas que suscitan un interés más vivo, de las teorías que con un mayor predicamento provocan más activamente la adhesión o la oposición, etc.

El comentario que llamamos «transversal» es aquél que, prescindiendo o marginando el proceso histórico en el que el texto se halla encadenado, centra su labor en la investigación de las estructuras textuales propiamente dichas, del orden de la exposición, y de los medios de lenguaje empleados en su construcción. El texto es, así, desmenuzado, analizando sus partes y definiendo sus componentes.

Evidente resulta, como ya hemos apuntado, la necesidad de una labor semejante: su precisión, por muy técnica que aquélla pueda antojársenos, conduciría — tanto si se emprende un comentario puramente histórico como si es perspectivo en el sentido antes fijado — a perder el suelo, la base necesaria para evitar que una investigación que se reclama rigurosa no se convierta en mera divagación.

Como veremos a continuación, estos dos cursos del comentario no tienen por qué ser necesariamente independientes, sino que pueden ser articulados de modo que se superen algunas de las limitaciones que, en 3, hemos atribuido a algunos frecuentes tipos de comentario.

4.4. Presentación de los elementos. Tal y como puede verse en el cuadro adjunto, en el que se representan las dos grandes líneas del comentario, éstas pueden entrecruzarse en un punto o apartado concreto, aquél en el que se recopilan el planteamiento y las tesis más significativas encerradas en el texto. Sin embargo, como acabamos de apuntar en el epígrafe anterior, ello haría que el encuentro entre una y otra fuera puramente ocasional — desprovisto por ello de la intensidad semántica que combinadamente debe lograr —.

En el modelo de referencia, las dos líneas (perpendiculares) están patentemente distinguidas. Ello nos permitirá, en cualquier momento de un comentario que a él se ajuste, emplazar el curso analítico a que corresponde.

Esto se hará necesario por cuanto el orden de nuestros trabajos comentaristas concretos — que deben mantener, sin perjuicio de la discriminación de sus partes, un carácter unitario — recogerá interferencias, previamente señaladas, entre ambas vías.

La programación de este orden viene expresada en los números que anteceden a cada uno de los distintos epígrafes. Se observará que la línea transversal, que será seguida sin intercalaciones, ha de ir precedida de una contemplación del «filum» histórico que ha precedido al texto comentado, y seguida de referencias a la proyección que posteriormente a él han tenido sus tesis. Sólo después de todo ello, y de forma marcadamente independiente,

será posible acometer una valoración crítica a partir de las conclusiones obtenidas.

Enumeremos ahora sumariamente todos los epígrafes comprendidos en nuestro modelo:

1) Tiene un objeto principalmente introductorio. Debe determinarse en él cuál es el problema central del que el texto se ocupa; es decir, cuál es la cuestión (o cuestiones) que se tratan y pretenden resolver en él, sentido del escrito, planteamiento del mismo, y cualquier otra generalidad que pueda ser de interés previo para lo que a continuación va a exponerse.

2) Referencia —que, como todas las de tipo histórico, habrá de ser forzosamente sucinta, para no hacer prolijo el comentario en su conjunto—, al curso histórico seguido por el problema que nuclea nuestro texto. Se presentarán los planteamientos más destacados y las aportaciones más relevantes otorgadas al repetido problema, con el fin de poder justipreciar los que en el texto se incluyan.

3) Al aludir al carácter polémico de las tesis mantenidas en el texto, entendemos preciso desglosar, del conjunto de aportaciones históricas previas (relacionadas en el epígrafe anterior), aquellas posiciones que tienen una mayor proximidad con la que va a comentarse: bien porque sean objeto de discusión y rebatimiento por parte del autor, bien porque constituyen punto de partida para el desarrollo que él acomete.

4) En tanto las obras filosóficas tengan un carácter sistemático, será conveniente la remisión a aquellas teorías del propio autor en las que se apoya o con las que se encadena la tesis que en este texto vaya a mantenerse. Así se evitará que escapen a nuestra consideración algunas claves interpretativas o supuesto de principio que, implícitamente, el filósofo da por conocidos al redactar su escrito. Completado el desarrollo de este epígrafe, se pasará a la profundización en el texto propiamente tal, es decir, al análisis transversal que anteriormente hemos justificado.

5) Será ésta, sin duda, la sección del comentario que sirva de clave de bóveda para nuestra construcción. El análisis semántico, parece claro, ha de pretender una traducción de las unidades lingüísticas que componen el texto. Por una parte, se emprenderá una investigación sobre el léxico: en todo escrito hay algunos términos categoremáticos sobre los que pivota toda la carga comunicativa del mismo; son éstos los términos que deben ser estudiados, atendiendo a su significación filosófica más común y, ocasionalmente, al sentido peculiar que el autor les confiera —al valor semántico novedoso de que pueda dotarles—. Por otra parte, algunas proposiciones o pasajes que resulten más oscuros requerirán, utilizando en lo que pueda ser útil los resultados de nuestro anterior análisis de términos aislados, una valoración de las interpretaciones que a ellos sea posible conceder.

Llegado este punto, y tras el tratamiento pormenorizado de los principales ítems que integran el discurso, puede hacerse una versión, ya, del sentido global del mensaje.

6) La enunciación de la tesis fundamental del texto y, si ello procede, la jerarquización de los demás pronunciamientos expresados o supuestos, constituye punto de engarce de dos comentarios, longitudinal y transversal, que se desarrollarán independientemente (y no de modo articulado como aquí proponemos). Se trata simplemente de espigar, de entre el conglomerado textual, las formulaciones teóricas que nuclean la respuesta del autor al problema o problemas propuestos.

7) No sólo la expresión, como hemos apuntado en 5) requiere análisis, sino también el razonamiento y la elaboración que sustentan a aquélla: debe emprenderse, pues, lo que denominamos — quizá demasiado ampulosamente — un análisis lógico, que estudie la estructura argumental del texto así como su valor epistemológico (empleo y correlación de los fundamentos probatorios aducidos).

Con ello se cerrará la observación transversal del texto que, aun cuando pudiera incluir muchos otros aspectos, habrá de limitarse a los descritos para no dilatar en exceso la exposición.

8) Se reemprende aquí el curso histórico de soluciones aportadas al problema, aunque de forma muy sucinta, apuntando a los desarrollos teóricos posteriores que se estimen influidos positiva o negativamente por la toma de posición que el texto encierra.

9) Dado que, con alguna frecuencia, ciertos problemas filosóficos han sido arrumbados o, más comúnmente, reconvertidos en sus planteamientos reemplazados por otros, es conveniente que, para que el comentarista no pierda la conexión con su propio tiempo, determine la actualidad u obsolescencia de la cuestión tratada.

10) Por lo mismo, ha de procurarse precisarse, desde una óptica histórico-filosófica, el predicamento contemporáneo que el autor del escrito, y la tesis en él mantenida, tienen. No con el fin de rechazarla, si procediera, por «superada» — actitud que no corresponde adoptar en este punto —, sino de fijar el lugar que con el curso de los tiempos ha llegado a ocupar.

11) Hay, por fin, una última vía que, no coincidiendo exactamente con ninguna de las dos citadas, pues en buena manera enlaza el término de ambas, puede practicarse: la valoración crítica del texto que se está comentado. El eterno tópico de la casi siempre utópica objetividad evaluativa no nos impide distinguir bien lo que pueda ser un propósito de imparcialidad del carácter perspectivo de algunos comentarios (anteriormente indicado).

Esa reflexión crítica podrá hacerse en dos sentidos: uno, que pudiéramos

considerar filosófico, tomando como base los resultados de los análisis semántico y lógico transversalmente emprendidos; otro, con objeto de contextualización histórica, asignará valores a la significación que el texto y el autor han tenido entre las aportaciones de otros autores o épocas al mismo tema.

Recordemos finalmente la conveniencia de desglosar de modo claro este epígrafe final, valorativo, de todos los anteriores, en los que primará el uso enunciativo del lenguaje.

Juan A. CANAL
Oviedo, 1984

El libro de McFadden «Christianity confronts communism»¹

Charles McFadden, autor de esta obra, ha dedicado su actividad intelectual, como escritor, a una investigación profunda de la ideología comunista. Han pasado ya unos cuantos años desde que publicó su estupendo análisis del comunismo en su obra *The Philosophy of the communism*. Desde entonces McFadden ha seguido pensando, y con razón, que la ideología marxista sigue en pie, con toda la fuerza que representa el hecho de que hoy en día sigue siendo la guía ideológica a la que está sometida una buena parte de la humanidad. Esto es lo que le ha hecho volver sobre el tema.

En este segundo libro sobre la ideología marxista el autor ha procedido con el mismo rigor filosófico e histórico, habida cuenta de que el comunismo marxista se ha presentado siempre como una filosofía de la total realidad con su materialismo dialéctico y como una aplicación lógica en el desarrollo de los hechos históricos con su materialismo histórico.

* * *

La obra está dividida en nueve capítulos o secciones, en cada una de las cuales se ofrecen cuestiones acerca de temas fundamentales en relación con el marxismo, se exponen las afirmaciones marxistas, se interpela a los lectores sobre interrogantes que surgen de las tesis marxistas. La peculiaridad que ofrece este libro, de poder servir para cursos sobre marxismo en teología y ciencias sociales y así poder posibilitar y provocar la discusión sobre temas de

1. McFADDEN, Ch., *Christianity confronts Communism*. Franciscan Herald Press, 1434 W. 51st St., Chicago, III. 60609; 423 p.

flagrante actualidad, el autor se la debe, al menos en parte, al hecho de que, mientras en Rusia, en lo correspondiente a la High School y en la universidad, un alto porcentaje de estudiantes estudian el inglés teniendo además numerosos cursos académicos en los que se les adoctrina acerca de la fuerza y de la debilidad de la sociedad capitalista, en América, y nosotros añadiríamos también en Europa, por el contrario, no es corriente el que los estudiantes estudien el ruso o se preocupen en profundidad de la filosofía del marxismo o de la estructura soviética. Sería el caso de dos equipos enemigos entre los cuales hay un conocimiento perfecto del uno por parte del otro, al paso que el primero desconoce casi completamente al segundo, con todo lo que este conocimiento por una parte, o la ignorancia por la otra, pueden llevar consigo en el conflicto continuo entre ambos equipos.

Dado que el tema es de suma actualidad, vamos a ofrecer a nuestros lectores una reseña lo más amplia posible, dentro de los límites de que podemos disponer en estas páginas. Presentamos los distintos temas según son expuestos en el libro.

I

Tenemos en primer lugar una especie de introducción atendiendo a los presupuestos históricos que dan origen al fenómeno de la aparición del comunismo en el mundo. La intención de esta primera parte es capacitar al lector para entender la naturaleza de las fuerzas sociales existentes en los siglos XIII-XVIII con su posibilidad de influencia en el nacimiento del marxismo. Evidentemente hay que reconocer las razones que han favorecido el planteamiento de los problemas que dan origen a la reacción comunista. Elementos tales como la falta de formación intelectual y la pobreza de las masas posibilitaron la argumentación marxista y, al mismo tiempo, impidieron que esas masas ignorantes fuesen capaces de detectar posibles soluciones equivocadas ofrecidas por el marxismo. Asimismo, quien nada tenía que perder en una aventura que ofrecía esperanzas de redención, aceptaría todo lo que representase una promesa de salvación. Las soluciones mismas que conllevan un bienestar material pueden favorecer lo mismo el empleo que el paro, y pueden llegar hasta a crear un consumismo que lleve a una crisis de la sociedad. Fueron muy tentadoras las motivaciones comunistas con su crítica de la riqueza y de la religión aliada con el capitalismo, presentándose así con un tinte de mesianismo salvador. El liberalismo intelectual, el liberalismo religioso y moral y el liberalismo político y económico ofrecieron una serie de interrogantes, muy legítimos a veces, que fundamentaron una crítica marxista polifacética, enfrentada con estructuras capitalistas de la sociedad y con elementos religiosos que parecían frenar este entusiasmo redentor.

El problema, por parte del marxismo, se planteó en lo acuciante de la economía (Marx), y se quiso justificar con una ideología (Engels). Así, pues, una teoría y una práctica serán las características del marxismo. En este aspecto, las nuevas generaciones de hoy, al oír lo que las generaciones que les han precedido cuentan del marxismo, ante la adaptación del mismo a nuevos tiempos y a países distintos, caen en el error de que el marxismo ha cambiado en sus principios básicos, en una palabra, en su ideología. A este propósito, McFadden, muy respetuoso con la jerarquía eclesíástica, llama, sin embargo, la atención sobre una *Pastoral Letter on Marxist Communism* de noviembre de 1980 en la que se decía a los fieles que el marxismo es más bien un sistema de acción que una teoría coherente, esencial sí, pero subordinada a la primera. El texto enjuiciado por McFadden es éste:

«Evidentemente, el marxismo es menos una teoría lógicamente coherente que un sistema de acción del que la teoría forma una parte esencial pero subordinada. La actividad política y revolucionaria de la clase trabajadora en vistas a una emancipación política, define a la vez el valor práctico y la verdad teórica. Los principios teóricos del movimiento se basan en la praxis histórica. Es decir, más bien que una filosofía, el marxismo es, en sí mismo, un movimiento social que surge, inevitable aunque libremente, de condiciones económicas del capitalismo industrial que, en su desarrollo, crea las estructuras necesarias que legitiman y sostienen su actividad práctica. Éste fue, al menos, el concepto que tuvo Marx de la lucha social».

De todos modos, McFadden piensa que estas palabras admiten que el marxismo es una teoría lógica y extremadamente coherente. Y si este texto quiere decir que, según el marxismo, los principios del materialismo histórico se derivan del estudio de la historia del hombre a partir de los tiempos primitivos, ninguna mejor base que ésta podría encontrarse para una filosofía de la historia. Pero si este texto, según parece, quiere decir que los principios marxistas del materialismo histórico son dependientes de la actividad revolucionaria comunista, ésta sería una afirmación falsa a todas luces, ya que dichos principios fueron desarrollados por Marx y Engels algunas décadas antes de la revolución comunista del año 1917. Aun Lenín, que dirige la revolución, escribió antes de hacerla. Es decir, la teoría no nace de la acción revolucionaria sino ésta de aquélla, tanto en Rusia como en los países donde se ha llevado a efecto. Otra cosa es lo que ha podido ser la ocasión de la elaboración de la teoría. En una palabra, parece que más bien hay que decir que el materialismo histórico es una aplicación del materialismo dialéctico. Tampoco agrada a McFadden la frase de que la dictadura del proletariado surge «inevitablemente» aunque «libremente» de las condiciones económicas del capitalismo industrial, sino según un determinismo necesario atendida la mentalidad comu-

nista. Por nuestra parte, recordaríamos aquí al padre de la criatura, la dialéctica hegeliana con su proceso *natural* de tesis, antítesis y síntesis.

II

De hecho, ¿cuáles son los principios de la ideología marxista según el análisis que el marxismo hace del universo? Tres, según él, son las leyes que dan razón de la existencia del movimiento: ley de tensión de los opuestos, ley de la negación y ley de la transformación y evolución. La primera origina el movimiento, la segunda, por negación de contrarios, llega hasta la vida; la tercera explica la transformación de los seres.

El autor somete a crítica estas leyes recordando, por ejemplo, que no es lo mismo oposición que contrariedad; y, si bien es verdad que si el grano de trigo no muere no nacerá la espiga, a nadie se le ocurre decir que la espiga no sea la continuación de la vida existente en el grano. Como siempre, también aquí el marxismo dice verdades a medias que se hacen pasar por toda la verdad no respondiendo así a la autenticidad.

Por nuestra parte añadiríamos, sin embargo, que, dado que la posición del que filosofa sirviéndose única y exclusivamente de la razón, se encuentra en un callejón sin salida cuando se enfrenta con el problema del *ser* (Heidegger, por ej., se muere añorando a ese *ser* que no acaba de desvelársele con una auténtica transcendencia), no nos extraña que se presenten soluciones, como la marxista, que lleven en su raíz una contradicción metafísica, como lo es también el evolucionismo absoluto partiendo de una realidad imperfectísima, llámase ésta *idea*, *materia*, etc. A todos los filósofos ateos habría que recordarles que, ante un callejón que tiene una salida como la que ellos presentan con una contradicción metafísica en la raíz, lo prudente sería callarse tales soluciones y situarse en la humilde espera de quien reconoce las dificultades insuperables que tiene la pura razón para encontrarse con un Dios personal. ¿Por qué no se piensa que pueda haber quizás otro medio que desvele al hombre el *ser* con una luz diferente que, como a Marcel, le ofrezca un camino que, no por ser el de la fe, impone un dogma a la razón sino que, en el terreno de lo racional, le ofrezca una ayuda para su aceptación? Tomás nos da unas pruebas racionales de la existencia de Dios que no serán capaces, vamos a concederle, de desvelar por fuerza de la pura razón lo misterioso de la transcendencia-inmanencia del *ser*, pero que, con el apoyo de la revelación (¿acaso ésta es imposible?) evitarían el callejón sin salida y la solución negativa de los filósofos ateos. Creo que en esta línea se mueve McFadden en la reflexión crítica que hace al aceptar las pruebas filosóficas de la existencia de Dios según los diferentes valores metafísicos, físicos y morales.

III

Descendiendo ya al hombre concreto hay un problema que en el marxismo queda muy comprometido: es el problema del ser mismo del hombre. McFadden critica la postura marxista atendiendo a la racionalidad del ser humano. ¿Qué piensa el comunismo marxista de la espiritualidad humana? ¿Qué sentido tienen en el marxismo los conceptos de materialidad y espiritualidad? ¿Se da cuenta hoy la juventud intelectual marxista de la transcendencia que implica la solución objetiva de estos problemas? ¿Qué categoría específica filosófica se les da al hombre y al animal? Y, por el contrario, pensando como piensa el marxista, ¿habría que extrañarse de que en una concepción materialista del hombre se llegue a la justificación del aborto en determinadas circunstancias de la evolución del ser humano? También al marxismo, como a todo materialismo, se le presenta el difícil problema de la libertad humana desde el momento en que la evolución, con sus leyes, le lleva a establecer una relación necesaria entre conocimiento y aplicación del mismo a la praxis, lo que va a chocar evidentemente con la libertad de acción necesaria para poder hablar, si se es lógico, de un auténtico dominio del hombre sobre la materia y sobre la naturaleza. El criterio de verdad en el marxismo será la praxis; consecuentemente, la verdad no sobrepasará el ámbito de lo material; muy de acuerdo todo esto con la negación de la realidad espiritual del hombre.

IV

Es cierto que el marxista no es un fatalista del horóscopo o de los de los signo del zodiaco, de los de las cartas, o de los de las bolas de cristal, pero sí afirma que las fuerzas económicas determinan el organismo social. Así el comunismo sería la conclusión necesaria de una negación del capitalismo. Pero entonces, ¿por qué esforzarse por un desarrollo intelectual que dirija el adiestramiento de las nuevas estructuras? Siendo la mente humana simplemente y siempre un reflejo de las condiciones sociales existentes, no se comprende que sugiera, dirija e intente dominar esas condiciones de las que es un resultado, es decir, no se comprende que se exprese con la violencia por *precederlas* y *crearlas*. Con esta afirmación, precisamente, el marxismo está insinuando, al mismo tiempo que la niega, la primacía de lo espiritual sobre lo material. Solamente a base de esta primacía se le puede conceder a Marx el haber podido rechazar, como afirma el marxismo, el materialismo del siglo XVIII. El progreso, resultado de las ideas y de sus conexiones mediante los juicios y raciocinios, jamás han sido la característica de los animales, los cuales, sin embargo, pueden realizar a veces estúpidamente, obras tan perfectas como las del hombre. Pero el marxista, con su afirmación de la materia puesta al principio del

ser, de hecho ha renunciado al principio metafísico de que nada sucede sin una razón suficiente al implicar el materialismo en su raíz que los efectos pueden superar la capacidad potencial de sus causas. Todavía si nos hubieran dicho que la realidad original es espíritu —como hicieron los hegelianos— podría haber una apariencia de verdad en tal capacidad potencial radical. Pero es inútil discutir; cuando se ha renunciado a la metafísica (Heidegger dirá un día: cuando se ha «perdido el *ser*»), se puede permitir uno tranquilamente el lujo de la contradicción en la raíz del sistema. Y no cabe duda que el modo de producción económica influye en la estructura de la sociedad, pero aquí, de nuevo, no hay que confundir lo que es causa ocasional con lo que es la verdadera causa que hace la estructura. Se habla también del factor económico como el determinante de las guerras, lo cual puede no dejar de ser cierto a veces; pero, ¿no tenemos hoy en día revoluciones por razón de opresiones, dictaduras, lesión de derechos humanos, etc., etc.? Y para los que quieran ver ¿acaso las naciones sometidas al comunismo no ofrecen una especie de bancarrota, filosófica, social y económicamente consideradas?

V

Al analizar el pensamiento marxista acerca de la propiedad privada, McFadden llama la atención de lo que se piensa por muchos en el marxismo sobre este problema. Nos recuerda que el marxismo no se opone a una sociedad basada en la propiedad privada porque en ella no reciba el trabajador la justa recompensa de su trabajo; esto, a lo más, sería un segundo aspecto de la objeción marxista. Es más, el marxismo afirma que el fruto del trabajo *pertenece* al trabajador y éste no debe ser despojado de él. La cuestión principal, que es la objeción fundamental en el marxismo, contra lo que se denomina propiedad privada en la sociedad capitalista, es el modo de concebir la relación individuo-colectividad. En el marxismo, la colectividad no es una entidad distinta del individuo, ni el individuo es parte de la colectividad, sino que cada hombre, y juntos todos los «cada uno», constituyen la colectividad. McFadden establece un paralelo entre la concepción marxista «individuo-comunidad» con la concepción de esa relación en una Orden religiosa. En ésta el individuo trabaja para la Orden, pero todo lo de la Orden le pertenece; en suma, como debe ser entre auténticos hermanos en Cristo. Pero esto es lo que no sucede en la sociedad basada en la propiedad privada tal como se da en la sociedad capitalista. Es aquí donde se da la alienación del trabajador de la que el marxismo pretende liberarle. Y así entendemos ahora cómo el marxismo no se avergüence de hablar de dictadura del proletariado que no es, como en la sociedad capitalista, una dictadura instrumento de fuerza en manos de una minoría explotadora... Otra vez tenemos aquí una verdad ideal que sería estu-

penda si los marxistas fueran unos hermanos en Cristo (en el que no creen, por su ateísmo) y si los hechos no contradijesen a las teorías. Ahí están los hechos de los gobiernos marxistas sin excepción: Polonia, Hungría, Checoslovaquia, Vietnam del Sur, Cuba y últimamente Afganistán con la negación radical de las libertades políticas, tan exigidas por los comunistas en los países en que no se encuentran gobernando en solitario... Si no existiesen estos hechos contrarios, valdría la pena equiparar comunismo y cristianismo.

VI

El texto señala como una de las mayores tragedias en los países comunistas la pérdida de la fe cristiana en la juventud. Educados como están en una sociedad atea. McFadden experimentó personalmente la total indiferencia de los jóvenes a este respecto. Para las juventudes de los países dominados por el comunismo, la religión es algo que ha sido superado por la ciencia moderna; se trata de una superstición profesada por la gente sencilla e ignorante.

Y ¿qué pensar de una posible ética comunista? En el caso de países como el Japón, vacíos de un concepto sobre la Divinidad, se da una moralidad en relación con una cierta norma de la misma, como, por ejemplo, el buen nombre de la familia, de la sociedad, de la empresa en que se trabaja, el honor de su patria, etc. En el marxismo comunista la calificación de una acción viene dada por su relación con la lucha de clases del proletariado, pero teniendo en cuenta que ha de atenderse a esta relación como a una verdad siempre relativa debido a la evolución de la sociedad, de modo que la misma acción, que en una situación es buena para esa lucha de clases del proletariado, puede ser perjudicial en otra situación. De ahí que esa ética pueda tener caras y aspectos tan diversos y engañar tan fácilmente a los incautos.

Meta del marxismo es la utópica realización de una sociedad ausente de todo egoísmo y, por cierto, prescindiendo de todo premio eterno en un más allá. En el cristianismo diríamos que, algunos al menos (los santos), han conseguido esta meta ayudados por la perspectiva de una futura felicidad y posesión de Dios por las que valía la pena luchar contra el propio egoísmo con sacrificio. ¿Cuál será el secreto del marxismo ateo para alcanzar esa meta en toda la humanidad?

VII

¿Cuál es el carácter peculiar de la revolución proletaria marxista? El marxismo piensa que la explicación capitalista tiene un límite, alcanzado el cual, las masas se alzan en una acción revolucionaria contra el Estado que protege a la estructura opresora. Pero la verdad es que en Estados Unidos, por ejemplo,

no ha sido la explotación del capital lo que ha llevado a estos desastres, sino las exigencias exageradas y satisfechas por parte de la patronal = un mayor bienestar de los trabajadores = lo que ha inducido a éstos a frenar sus exigencias para no llegar al desastre (ejemplos la Chrysler y la Ford, al tiempo en que escribe el autor). Es decir, tendríamos aquí que la explotación ha sido al revés, y ha sido esta explotación al revés lo que ha llevado a una sociedad imposible. El autor continúa sometiendo a análisis crítico, con hechos que revelan lo contrario, la tesis marxista de la concentración de la propiedad en pocas manos, la de su revolución proletaria como voluntad de las masas, la del partido único como instrumento de la revolución por la libertad. En realidad, Polonia, Afganistán, el telón de acero y la supresión de todos los demás partidos donde existe la así llamada dictadura del proletariado, son ejemplos contrarios. ¿Se pueden comparar los progresos de los países comunistas sometidos a la evolución del proletariado con los progresos de una Alemania y de un Japón libres? La violencia ha sido siempre el medio característico de esa revolución que, en vez de resultar en auténticas democracias de libertad cuando de países oprimidos se trataba, ha sido más bien el instrumento adecuado para que el partido comunista terminara con todos los demás partidos en libertad. ¿Quién podría citarnos un solo país dominado por el régimen comunista donde haya partidos políticos? Minorías intelectuales o étnicas están no sólo oprimidas sino hasta sin posibilidad de encontrar su libertad fuera de la Rusia que se dice democrática por excelencia.

VIII

En este apartado intenta el autor: a) proporcionar a los lectores un bosquejo de los antecedentes históricos y de las circunstancias que acompañan a la supremacía soviética en la mayor parte, por no decir en todos, de los países controlados por la ideología comunista; b) presentar un análisis del estado actual de la Iglesia en estos países; c) efectuar una evaluación-perspectiva en relación con lo que pudiera ser un mejoramiento de las relaciones futuras entre la Iglesia y el Estado en los países comunistas; d) recomendar fuentes en las que los lectores interesados pueden encontrar material adecuado de investigación acerca de todos estos problemas. Aquí encontrarán también los sociólogos aliente para sus estudios sobre el fenómeno religioso en su relación con lo político.

IX

Finalmente, la última parte informa a los lectores acerca de los problemas con los que el cristiano tiene que verse cuando ha de entrar en diálogo con intelectuales o simples ciudadanos que viven en los países marxistas. A este

respecto no son fáciles los puntos de contacto que se han verificado atendiendo al comportamiento, por un lado, de lo que se ha llamado el *eurocomunismo* o la *ostpolitik* por otro. Asimismo, la *teología de la liberación* ha tenido un enfoque especial en las naciones donde las dictaduras de derechas han proporcionado un estupendo caldo de cultivo para posturas filocomunistas o para posibles dictaduras de izquierdas. Entonces, ¿qué hacer, cómo comportarse, cómo cooperar en puntos en los que, como en la defensa de los derechos humanos, parece que hay convergencia entre el marxismo y el cristianismo? En estos casos la tentación de una actividad política por parte de los cristianos en cuanto tales ha sido muy grande por parte de los miembros de la Iglesia a pesar de las reservas manifestadas por la Cabeza visible de la cristiandad católica. ¿Cómo dialogar con el comunismo? En una palabra, terminaríamos diciendo que la obra que presentamos es de suma actualidad e importancia para quien, sintiendo en cristiano, se preocupa por el posible diálogo con una ideología con la que de hecho está enfrentado, que está ahí, en ese mundo en que nos ha tocado vivir.

F. CASADO

LIBROS

Sagrada Escritura

SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium. IV. Teil. Ergänzende Auslegungen und Exkurse.*- Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, IV.- Herder, Freiburg 1984, 24 x 15, 236 p.

El libro es continuación del comentario al Evangelio de San Juan escrito por el autor, y que la editorial Herder ha publicado ya en castellano. Como el comentario fue publicado entre los años 1965-1975, el autor que ha continuado reflexionando sobre el tema, ha querido reunir aquí diversos artículos publicados desde 1975. El libro es, pues, una colección de artículos referentes al evangelio de San Juan. Tras un primer artículo en que se expone el estado actual y la evolución de los estudios del cuarto Evangelio, el autor pasa a tocar varios temas doctrinales y teológicos; casi todos han sido ya publicados; son verdaderos «excursus», continuación y enriquecimiento de los que ya había puesto en el Evangelio. Seguidamente viene una serie de artículos sobre textos concretos y singulares del evangelio, especialmente difíciles. Finalmente se añaden suplementos bibliográficos a cada uno de los temas tocados en el comentario que consta de tres volúmenes.

El autor expresamente señala que no es la última palabra, consciente en este punto, del profundo movimiento que sacude la interpretación del cuarto evangelio. Es de admirar el tono de equilibrio sereno que mantiene en todos los temas. La información es amplísima, y aunque el autor da su opinión, permite que el lector juzgue por sí mismo los diversos temas.— C. MIELGO.

WALTER WOLFF, H., *Oseas hoy.* Las bodas de la ramera. Sígueme, Salamanca 1984, 21 x 13,5, 228 p.

Para los hombres de hoy puede ser importante descubrir de nuevo a Oseas. Aquí se nos presenta un estudio amplio y detallado. Es un libro de meditaciones y sermones sobre el profeta, es una reflexión versículo por versículo, pero tiene la virtud que no se queda en simple estudio científico, sino que hace aplicaciones prácticas para el hombre actual, es una traducción del mensaje profético a nuestro mundo. Además a cada sermón le precede el texto de Oseas que facilita la lectura, también al final del libro aparece una traducción completa. La experiencia se repite, los cristianos de hoy vivimos en adulterio como la mujer de Oseas, examinemos nuestras relaciones con Aquel que nos ama, y veremos los ídolos a quienes adoramos. Dios siempre toma la iniciativa, sólo vivimos por el hecho de que él nos perdona todas las culpas de esa idolatría. Oseas es un claro precursor de Jesús, que abre a las prostitutas el reino de los cielos y las llama a seguirle. J. ANTO-LÍN.

WALTER WOLFF, H., *La hora de Amós.* Sígueme, Salamanca 1984, 14 x 22, 200 p.

Aquí se nos quiere mostrar al profeta Amós, como lo que fue: un hombre contradictorio,

contestatario frente a la religión de su época, precursor del cambio, y al mismo tiempo dando testimonio de Aquel en cuyo nombre exclama: ¡Buscadme y viviréis! Lo actualiza, lo deja hablar, porque muchas cosas tiene que decirnos todavía. Está estructurado en cuatro partes: el profeta y su predicación, Introducción exegética para no exegetas, unos sermones y finalmente el texto completo del libro de Amós. Es un libro muy recomendable.— F. GIMENO.

FABRIS, R., *Problemas y perspectivas de las ciencias bíblicas*, Sígueme, Salamanca 1983, 13 x 21, 494 p.

Se trata de una obra formada por diversos artículos de distintos exegetas dirigidos por Fabris. Tratan temas que van, desde aquellos que tienen un carácter más introductorio: origen y prehistoria de los textos bíblicos, hasta otros que poseen un tono más exegético, aunque sin perder un talante divulgativo, y que intentan ponernos al día respecto a algunos problemas controvertidos: los textos del éxodo-alianza, el Deuteroisaías, algunos textos de Pablo y el evangelio de Juan. Finalmente, en una tercera sección se concede una atención primordial al Nuevo Testamento, poniendo de relieve los puntos clave y los posibles desarrollos de la teología bíblica neotestamentaria. El libro intenta ser un instrumento de actualización sobre algunos de los problemas más discutidos de las ciencias bíblicas.— PEDRO M.

PRONZATO, A., *Un cristiano comienza a leer el evangelio de Marcos. II*. Sígueme, Salamanca 1983, 13,5 x 21,5, 327 p.

Cuando Pronzato escribe un segundo volumen sobre el evangelio de Marcos, lo hace con la profundidad y rigor que ha de tener todo estudio serio y con una admirable claridad y sencillez metodológicas. Pero Mc es «peligroso», da guerra, sobre todo cuando insinúa ciertas cosas, sin detenerse a explicarlas demasiado. Cuando «deja entrever», entonces te encuentras con pensamientos que te llevan muy lejos. Este es el empeño del autor: desentrañar cada palabra y cada idea sometiéndolas a un minucioso análisis bíblico. Si su propósito es acercarnos a la comprensión de la verdad revelada, lo ha conseguido.— F. DE CASTRO.

PRONZATO, A., *Un cristiano comienza a leer el evangelio de Marcos. III*. Sígueme, Salamanca 1984, 13,5 x 21,5, 183 p.

En su tercer volumen sobre el evangelio de Mc —pasión, muerte y resurrección de Jesús— de nuevo Pronzato hace de mediador entre esos comentarios muy eruditos del evangelio y aquellos otros excesivamente divulgadores. Y ello para presentar un trabajo accesible a quien quiera comprometerse en el estudio de la Palabra de Dios, en su entorno, en su sentido para el hombre. El propósito de llevarnos al ritmo de las ciencias bíblicas, la fuerza de sus argumentos en la investigación y el estudio de la Palabra de Dios, son un excelente camino para guiar al cristiano, muchas veces ignorante de la gran riqueza del evangelio, a un verdadero conocimiento y vivencia de la doctrina cristiana.— F. DE CASTRO.

Teología

THIELICKE, H., *Glauben und Denken in der Neuzeit*. Die grossen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1983, XX, 15,5 x 23, XX, 619 pp.

De manera semejante a tantos otros teólogos protestantes, Helmut Thielicke nos ofrece aho-

ra sus cursos de historia de la teología, dictados en las universidades de Tübingen y Hamburg durante varios semestres. La obra abarca las grandes épocas de la teología, especialmente protestante; pero no solamente en una exposición específicamente histórica, sino con el anhelo de responder a la grave e inquietante pregunta: ¿cómo la razón y la fe se han interrelacionado entre sí? Éste es el problema más serio de los últimos siglos y también del nuestro.

Después de su *Theologische Ethik* y su *Theologie des Geistes*, Helmut Thielicke parece querer cerrar el ciclo de su aportación teológica con este volumen. Thielicke es un pensador claro, ligado a las realidades de cada día, preocupado por la fe cristiana y por el mundo que le ha tocado vivir. De ahí que su método esté ligado a aquello que Tillich llamaba «correlación»: razón-fe; mandamientos de Dios-conciencia humana; teología-filosofía; revelación-historia; cristianismo-otras religiones. Se trata de una obra de madurez que merece nuestro aplauso y que invita a los teólogos católicos a reflexionar sobre la importancia de la historia y del momento presente a la luz de la experiencia religiosa del mundo cristiano.— A.G.S.

JÜNGEL, E., *Dieu Mystère du Monde*. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre theïsme et atheïsme. Les Editions du Cerf, Paris 1983. Vol. I: 14 x 21, XXII 351 p.; vol. II: 316 p.

Estamos ante una obra de gran significado en el campo de la teología. Ello explica el éxito conseguido en los medios culturales especializados a partir de la primera edición de 1977. Está escrita en clave cristiana, pero con la finalidad de clarificar al hombre occidental moderno qué es lo que decimos cuando hablamos o pensamos de Dios. *Gott als Geheimnis der Welt* (título original alemán) justifica nuestro discurso sobre Dios partiendo de la experiencia: experiencia de la humanidad de Dios en el Crucificado y experiencia de la vivencia trascendente del creyente. El camino a recorrer parte del interior hacia al exterior, de la experiencia de fe específicamente cristiana hacia un concepto de Dios que pretende tener valor universal. Cuando el cristiano reencuentra el mundo del misterio, es entonces cuando puede permitirse el tomarse en serio el hecho de que la fe cristiana vive de la proclamación que identifica a Dios con el Crucificado. Las consecuencias de esta experiencia fundamental aparecen claras en la frase del apóstol: Dios es amor. Así, y solamente así es cómo el cristianismo puede presentarse como religión de la libertad, de la «libertad liberadora», en donde la experiencia de amor, plenamente divina y plenamente humana, alcanza concretizaciones sociales y políticas de alcance indefinido.

En nuestros días, en donde el problema de Dios está alcanzando sus más altas cotas de reflexión, Jüngel nos ofrece con amplitud y claridad un nuevo proyecto hermenéutico capaz de conjugar el Dios del teísmo clásico (Dios por encima de nosotros) con el Dios de Jesús (Dios en medio de nosotros). La solución se encuentra solamente en el Crucificado. La fe en el Crucificado aparece también como fundamento de la idea trinitaria. Dios aparece como misterio (Secreto) del mundo, ya que mediante el *amor*, tanto Dios como el hombre participan de este misterio. La obra de Jüngel, con varias ediciones ya en Alemania, ha sido acogida como una obra teológica mayor, como contribución decisiva a la formulación del concepto cristiano de Dios, a la vez que como respuesta a las aporías de la moderna idea de Dios.— A.G.S.

DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, B., *El ministerio y su repercusión en la unidad*. Valladolid 1984, 16 x 23, 523 p.

Se trata de un estudio meditado sobre el ministerio cristiano y sus repercusiones en el ecumenismo. Se analizan ordenadamente y con detalle los documentos de Lovaina, Accra, Marsella, los trabajos de «Fe y Constitución» del Consejo ecuménico de las Iglesias. En definitiva, se consigue así un conocimiento detallado del ministerio cristiano en los documentos más importantes de los centros ecuménicos. También se recoge ampliamente la meditación de los teólogos actuales, especialmente sobre los escritos del Nuevo Testamento. Sobre estas dos bases se afrontan los problemas actuales del ministerio cristiano tanto desde el punto de vista de la espiritualidad concreta del

ministerio como desde el punto de mira de la remoción de obstáculos a la unidad de las iglesias. Ciertamente los problemas no son fáciles, por eso las respuestas tampoco son sencillas y es necesario correr cierto riesgo razonable o mejor con el coraje de la fe. Así lo ha querido hacer el autor. Si se pensara que las aproximaciones son excesivas considérese que un teólogo católico tan destacado como, el recientemente fallecido, K. Rahner ha afirmado que no hay mayor dificultad teórica, desde un punto de vista estrictamente teológico, para un reconocimiento mutuo en este aspecto. Lo mismo confirmaba uno de los más destacados teólogos protestantes. Y un profesor tan sensato como el teólogo Olegario G. de Cardedal transmitía a una numerosa audiencia televisiva esta misma impresión. No hace falta ahora entablar discusiones sobre el derecho divino y los ugrofineses. Solamente añadir que la obra que presentamos es una tesis doctoral que no llegó a serlo. No es la primera por supuesto. Algunas tan famosas como *Ser y Tiempo* tampoco fueron admitidas para este menester. Pero el olfato del lector de una editorial se equivocó mucho menos cuando vio que le habían traído, como a pedir limosna, la obra más importante de la filosofía existencial. No menos interesante es el rechazo de *Espíritu en el Mundo* de K. Rahner en la misma faena. Luego sería prácticamente la clave de la teología moderna. El bueno de Vorgrimler, gran teólogo él también, les dedica unas amplias pestes a los avisados, prudentes y clarividentes de turno. No vale la pena. Recientemente se rechazó un estudio sobre la pedagogía de Freire que ha sido un éxito total en América latina. Como decían los antiguos: Habent sua fata libelli. De manera que el juicio definitivo hay que remitirlo a la historia, por lo menos. En efecto, el tiempo es más sabio que todos. Por eso hay que desear al autor que los hados le sean favorables.— D. NATAL.

KRAUS, H.-J., *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1983, 22 x 14,5, 591 p.

Se trata de un tratado de teología sistemática en profunda conexión con la historia bíblica y la escatología. La preocupación del autor, profesor de teología sistemática en Göttingen, ha sido, desde años atrás, conectar la teología sistemática con la Biblia, dando una relevancia especial al Antiguo Testamento.

Este libro no nace sin antecedentes. No es, por tanto, un libro nuevo sin más. Es ampliación de un Manual de teología sistemática del mismo autor aparecido allá por el año 1975 con el título de «Reino de Dios: Reino de libertad».

El presente tratado consta de cuatro partes: I. Prolegómenos, que tiene ocho capítulos. II. El Dios de Israel según el testimonio de su desarrollo histórico. Consta de catorce capítulos, lo cual es un indicio claro de la importancia que el autor concede al Antiguo Testamento. III. La predicación de Jesús. Apenas tiene seis capítulos. IV. La actuación del Espíritu Santo en la Iglesia y en el mundo. Son nueve capítulos.

El contenido de los capítulos es variado y rico y está preferentemente dominado por conceptos bíblicos. Aún traspasando los límites de una teología bíblica, se puede decir con toda verdad que estamos ante una teología bíblica. El mismo autor confiesa: Este libro es un libro de estudio y de trabajo en el que se discuten las tesis, abriéndose a un proceso de interrelación intensa entre la teología sistemática y la teología bíblica.

Se añaden al final: aclaración de las siglas usadas, listas de las citas bíblicas, por cierto muy numerosas, autores citados y conceptos más importantes que han salido a lo largo del trabajo.

La obra interesa tanto a los estudiosos de teología, como a los pastores e, incluso a todos aquellos que se preocupan por cuestiones de teología.— B. DOMÍNGUEZ.

MOWRY LACUGNA, C., *The theological Methodology of Hans Küng*, Scholars Press, New York, 1982, 14 x 22, 244 p.

De todos es conocida la personalidad tan controvertida del prof. Hans Küng, criticada por muchos y admirada por todos, dado su talante teológico lleno de sinceridad y preocupación ecle-

sial y ecuménico. Es bueno que vaya siendo estudiada su obra teológica, separándola de detalles circunstanciales sin duda muchos de ellos causantes de ese desasosiego dentro de la comunidad católica, especialmente en ambientes oficiales. La autora del presente trabajo se introduce en los aspectos formales de su quehacer teológico, presentando las bases de su metodología teológica, enraizada en la Palabra de Dios en la Escritura como «norma normans» y en la Tradición como «norma normata» y al mismo tiempo no olvidando el pensamiento contemporáneo donde la fe va a encontrar su medio de expresión más fiel y su lenguaje más coherente. Todo esto le llevará a estudiar el problema acuciante de este autor en el tema de la Infallibilidad pontificia con todos sus interrogantes, tanto a nivel histórico como teológico.— C. MORÁN.

HEREU i BOHIGAS, J., *Trascendencia y revelación de Dios. Metafísica de las «cifras» según Karl Jaspers. Metafísica del testimonio según Jean Nabert.* Herder, Barcelona, 1983, 15 x 22, 151 p.

El presente trabajo que ha servido al autor de tesis para la obtención del título de doctor en teología, está centrado básicamente, como lo indica su autor, en el problema que plantea la revelación a la filosofía según el pensamiento de Jaspers. Filosofía y revelación pretenden tener validez universal, Jaspers afirma la imposibilidad de su coexistencia. La revelación según Jaspers es considerada como una «cifra», un lenguaje posible de la trascendencia para quienes tengan acceso a ella, pero no la manifestación absoluta de la trascendencia, según la tesis de la Iglesia católica. Solo la razón tendría este carácter de universalidad. El autor del presente trabajo cree la tesis de Jaspers «contestable», según dice «Jaspers sostiene una concepción demasiado autoritaria de la revelación por una parte, y por otra parte una concepción demasiado clarividente de la razón». Aquí recurre el autor a una posible solución presentada por la filosofía de Jean Nabert, acogiendo una revelación por el testimonio absoluto. De esta forma se llegaría a afrontar el problema de la revelación desde perspectivas diferentes, intentando que sea compatible con las exigencias de la razón. Un estudio muy bien llevado en los análisis de ambos autores sin pretensiones de ofrecer al lector un estudio exhaustivo de la filosofía y teología de los mismos, su pretensión se limita al problema afrontado. C. MORÁN.

VARIOS, *Paradigmes de Theologie Philosophique.* Editions Universitaires, Fribourg Suisse, 1983, 13 x 22, 219 p.

La obra que presentamos en un homenaje al P. Marie-Dominique Philippe donde diversos autores intentan hacer presente al público preocupado por los temas teológicos, uno de los aspectos que posiblemente ha estado más presente en toda la reflexión teológica, el encuentro de fe-razón, fe-cultura desde la base del pensar teológico. Desde diversos ángulos los autores ofrecen sus colaboraciones a una obra de un teólogo que ha sabido estar cerca del hombre desde la perspectiva de la revelación y cómo también en nuestro tiempo todos los esfuerzos teológicos deben ir encaminados en esta dirección si no se quiere abdicar de la condición de teólogo inmerso en los problemas del hombre contemporáneo. Reflexiones que deben servir a todos los cristianos para sacar consecuencias prácticas de la reflexión sobre la fe.— C. MORÁN.

PFEIFFER, H., *Offenbarung und Offenbarungswarheit.* (Trierer Theologische Studien 40), Paulinus Verlag, Trier 1982, 23 x 16, 275 p.

El libro de Pfeiffer es parte del trabajo de Habilitación presentado por el autor en 1980, la otra parte se titula *Gott offenbart sich* y trata sobre el concepto de revelación en los concilios Vaticano I y II. El trabajo de Pfeiffer que presentamos tiene dos partes claramente diferenciadas. La primera, introductoria, investiga el concepto de verdad a lo largo de la filosofía, especialmente

contemporánea. De la respuesta a la pregunta sobre la verdad depende la decisión de cómo se aproxima el hombre a la realidad. El autor se decanta por la teoría de la verdad como adecuación dentro de la tradición tomista. La segunda parte de la obra viene titulada *Revelación, Verdad de la Revelación e Historia*: a lo largo de tres densos capítulos tratará de compaginar el concepto de revelación que mantiene el Concilio Vaticano II, como acontecimiento dialógico y personal que se realiza en la palabra y en los hechos, con la idea tradicional de la Iglesia de que se dan auténticas verdades de revelación, ¿en qué medida se puede hablar de tales verdades de revelación a partir del Vaticano II? ¿cómo se aproxima el hombre a tal verdad revelada? Todo ello constituyen preguntas que el estudio de Pfeiffer trata de responder.— F. J. JOVEN.

HEGELE, G., *Grundwissen fuer Christen*. Kreuz, Stuttgart 1983, 13 x 20, 391 p.

Los estudios de todo tipo relativos a los diversos temas del cristianismo se han multiplicado de tal manera que se hace muy difícil, incluso a los estudiosos, el dominar una bibliografía tan amplia y por tanto estar al día en los conocimientos fundamentales que todo creyente necesita tener. Este diccionario viene a facilitar esta tarea al ofrecer al lector un conjunto de 420 conceptos básicos fundamentales relativos al discurso humano, la fe, la Iglesia y la sociedad. En cada concepto o apartado se trata debidamente lo esencial de cada tema sin confundir al lector con la erudición. Un libro, por tanto, útil para estar al día en todas las cosas necesarias a un creyente moderno.— D. NATAL.

SÁNCHEZ CARO, J.M., *Eucaristía e Historia de la Salvación*. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental. B.A.C., Madrid 1983, 13 x 20, 456 p.

La eucaristía ha estado al centro de la vida de la Iglesia desde las primeras comunidades cristianas. La presente obra quiere inscribirse en este movimiento vital de las comunidades cristianas en torno a la cena del Señor.

Se nos presenta en esta obra la interpretación que la Iglesia Oriental ha hecho en su celebración eucarística de aquella bendición y acción de gracias de Jesús la noche de la última Cena.

Las treinta plegarias eucarísticas estudiadas, a las que los griegos llaman «anáforas» nos ayudan a descubrir el contenido de la eucaristía misma tal como la celebraban las iglesias de Jerusalén, Antioquía, Bizancio, Edesa. Cronológicamente estudia desde la eucaristía de Jesús hasta el s. VI.

El autor ha realizado un trabajo científico serio y meritorio, a partir de las mejores ediciones críticas hoy existentes en sus diversas lenguas originales. Libro digno de ser conocido y estudiado por todos los que deseen conocer a fondo el misterio eucarístico.— B. SIERRA.

ESQUERDA BIFET, J., *El sacerdocio hoy*. Documentos del magisterio eclesiástico. BAC. Madrid 1983, 11 x 17,5, 624 p.

La crisis de valores de la sociedad actual, la inestabilidad de la familia, el surgir de nuevas ideologías, el despertar de la Iglesia en el Vat. II y otros muchos factores han contribuido a hacer del sacerdocio uno de los temas más controvertidos en las últimas décadas.

A lo largo de este siglo han sido muchos los documentos sacerdotales —encíclicas pontificias, decretos conciliares, mensajes, discursos, cartas de Jueves Santo—, emanados por el Magisterio eclesiástico. El profesor Esquerda Bifet ha reunido en este volumen los documentos principales sobre el tema, desde S. Pío X hasta Juan Pablo II. Todos ellos van precedidos de una valiosa nota introductoria.

De gran importancia es el Cap. XVII, donde se ofrece una síntesis doctrinal de los temas sacerdotales, desarrollados siguiendo un orden sistemático. Ésta es la aportación más original del li-

bro, junto con los índices y la bibliografía, que hacen de esta obra un instrumento útil de estudio y meditación tanto para sacerdotes como seminaristas.— B. SIERRA.

TAUBES, J., (Hrsg), *Religionstheorie und Politische Theologie. Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1983, 23,5 x 16, 321 p.

El libro es el primer tomo de tres sobre la teología política que van a aparecer próximamente. Este primero constituye un homenaje a Carl Schmitt y sus contribuciones a la crítica de la religión y a la teología política y recoge las ponencias de un coloquio celebrado en 1980. Dividido en tres partes: la primera se aproxima al concepto de teología política. La segunda analiza el origen de la teología política y la crisis del cristianismo en la antigüedad, destaca una contribución de H. Cancik sobre S. Agustín como teólogo constantiniano. En la tercera se analiza la crisis de la modernidad con artículos sobre la religión romántica, Kierkegaard, la disolución de la teología política en Hegel, sobre Carl Schmitt y, finalmente, sobre la teología dialéctica. El libro engarza con la problemática de las implicaciones políticas de los símbolos religiosos, las cuales se encuentran siempre latentes, y con la carga ideológica de todo tipo de comportamiento religioso respecto a la actuación de la vida social. Pese al título del libro no se refiere precisamente a los desarrollos que, especialmente, Metz y Moltmann han originado en los últimos años. El libro es profundo e interesante y habrá que esperar a la aparición de los otros dos volúmenes para establecer una valoración de conjunto de la obra.— F. J. JOVEN.

LÓPEZ TRUJILLO, A., *La theologie liberatrice en Amérique latine*. Téqui, Paris 1983, 15 x 22, 217 p.

Se nos presenta la teología de la liberación como una forma de reflexión de fe sobre la realidad cuyo objetivo de esta teología se define por un proyecto de liberación integral, la cual se funde con la corriente liberadora que proviene de la Pascua cristiana.

El autor nos presenta una profundización de la evangelización, el desafío de la secularización, el establecimiento de una moral familiar y una educación de la juventud, como las necesidades pastorales más urgentes de América Latina.

Nos presenta una Iglesia que quiere encarnarse en estas necesidades pastorales, ofreciendo unas respuestas concretas y creativas, capaces de movilizar a toda la comunidad.

Después de examinar concienzudamente la problemática latino-americana, nos habla más concretamente de la Conferencia de Medellín y finaliza con la exposición de unas perspectivas de futuro.— M. OLAORTUA.

PANORAMA DE LA TEOLOGÍA LATIIONAMERICANA, *Cristología en América Latina*. Equipo Seladoc. Sígueme, materiales, Salamanca 1984, 21 x 13, 243 p.

En América Latina se presentan múltiples enfoques de hacer cristología. Este libro se divide en cuatro apartados: cristología y política, cristología y religiosidad popular, cristología e Iglesia y estudios cristológicos. Aquí se muestran los escritores más representativos y las diversas opciones a veces contradictorias. Lo que si es claro es que no se puede seguir haciendo cristologías, desde arriba, sin contar con el Jesús histórico, tampoco se puede olvidar la situación cultural de donde surge la reflexión teológica. Jesús y su Evangelio tienen que iluminar la situación presente, solamente desde el Evangelio aparecerá el hombre nuevo. Son de admirar por otra parte los esfuerzos y logros que se hacen en este continente, tanto a nivel vivencial como práxico del Evangelio.— J. ANTOLÍN.

ESPEJA, J., *La Iglesia memoria y profecía con un proyecto de pastoral por Mons. Alberto Iniesta*. Editorial San Esteban, Salamanca 1983, 14 x 22, 365 p.

Esta eclesiología de Jesús Espeja nos presenta a la Iglesia desde la sociedad española ante los problemas que se ha encontrado en la transición política. La Iglesia hoy está vinculada al mundo y este mundo ha evolucionado. ¿La Iglesia ha evolucionado? ¿Está acorde con los signos de los tiempos? También analiza lo que la Iglesia debe aportar a esta sociedad española. ¿Qué puede dar? La respuesta es el proyecto de Jesús que tiene que llevar a cabo, como es el comprometerse con la causa de los pobres, formar una comunidad de amor para poder después transmitirlo y hacer una transformación social. Pero hay que preguntarse ¿La Iglesia aún es modelo de comunidad?— D. A.

PIEPER, J., *El fin del tiempo*. Meditaciones sobre la filosofía de la historia. Herder, Barcelona 1984, 12 x 19,5, 172 p.

La pregunta sobre el fin del tiempo y el fin de la historia es una de esas preguntas inevitables a las que el hombre como persona y la sociedad en general, debe intentar siempre de nuevo dar una respuesta, pues en ello está implicado el sentido de la propia existencia, del propio vivir.

El autor, —ya bien conocido en los ambientes católicos por sus valiosos escritos— parte de la respuesta filosófica para reconocer que ante esta pregunta el hombre debe abrirse a nuevas fronteras de pensamiento ofrecidas por la teología. La historia se desarrolla en la tensión de una Historia de salvación en las que actúan las fuerzas del anticristo. El hombre viene llamado a superar toda tentación nihilista o de aniquilación, reafirmando la conciencia de que ha sido llamado a sobrevivir al fin del tiempo.

En su escueta objetividad y precisión es una buena contribución al campo de la filosofía de la historia e indirectamente a la escatología.— B. SIERRA.

Moral y Derecho

DELLA ROCCA, F., *Diritto matrimoniale canonico, tovale sinottiche*. Volume di aggiornamento. Cedam, Padova 1982, 24 x 17, 350 p.

Se continúa y se pone al día la obra *Derecho matrimonial canónico*, que se publicó en 1963 con una traducción española del profesor Alfonso Prieto. Se recogen en este volumen las normas legislativas y administrativas desde 1962 hasta 1981 en la primera parte, a la que sigue una segunda parte con la jurisprudencia en dos secciones, una dedicada al derecho sustantivo jurisprudencial y otra a la jurisprudencia procesal con tablas resúmenes o cuadros sinópticos, que se refieren a un maximario rotal o extracto de sentencia y un elenco de sentencias rotales sin extractar (pp. 259-286).

El mismo autor, experto conocedor de esta materia, tanto en teoría como en la práctica, reconoce que no le ha sido posible tener en cuenta el Código de 1983, porque ya estaba listo este volumen cuando se anunció su promulgación. Sin embargo interesa para ver la evolución de las sentencias rotariales, cuyo conocimiento sigue siendo necesario para abogados, jueces y estudiosos del Derecho Canónico.

Esperamos que el amigo Fernando Della Rocca cumpla su deseo de actualizar su manual, de acuerdo con la nueva legislación canónica. Al final de este volumen hay índices analíticos de las tablas o cuadros sinópticos, de materiales, fuentes legislativas y jurisprudenciales concluyendo con los índices de autores en forma alfabética y sistemática, que facilitan la utilización de su rico contenido y abundante bibliografía. F. CAMPO.

LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Derecho canónico fundamental*. Colegio Universitario, León 1980, 15 x 21, 388 p.

El título, que el autor ha dado a este trabajo con dudas y vacilaciones, como él reconoce (p. 15) es más sugestivo que comprensivo, porque se incluyen por lo menos dos temas monográficos (cap. V y VI) que podrían ir aparte. Sin embargo, todos ellos tienen cierta afinidad al formar parte de largas reflexiones durante 15 años de docencia sobre la ciencia canónica, «no sólo entendida como *saber*, sino también como resultado de ese saber», su autonomía, su método, fundamentación, naturaleza y relaciones entre Derecho canónico y Derecho secular, sus caracteres, su por qué y cómo, a los que se intenta dar respuestas satisfactorias en ocho capítulos: I. «Corrientes jurídicas y antijurídicas en la Iglesia: su fundamento»; II. «la Historia de la Iglesia y su Derecho como resultado de un proceso dialéctico»; III «La contestación del Derecho canónico a nivel científico», IV. «Fundamentación y naturaleza sacramental del Derecho canónico»; V «Sacramentalidad y juridicidad en el pensamiento de Lotario de Segni» (Inocencio III); VII «Las relaciones entre el Derecho canónico y el Derecho secular» y VIII «A modo de resumen-Conclusión», donde hace una recapitulación apoyando el Derecho canónico en la compatibilidad e incluso forzosa necesidad de un Derecho en la Iglesia, que se concibe a sí misma como sacramento, pueblo de Dios etc. En su opinión, el Derecho canónico es un Derecho de comunión y espiritualidad, presidido por el principio de equidad, que permite eliminar tensiones dialécticas (p. 380). Las conclusiones a que llega son aceptables y abren horizontes de cara al futuro: la canonística toma como punto de partida los resultados que le ofrece el teólogo; es una ciencia que tiene por objeto la juridicidad teológica y que trabaja con método canónico. Se trata de una ciencia teológica (sagrada) que procede con método jurídico. Aquí se ve al autor siguiendo a la Escuela de Munich bajo la orientación de K. Moersdorf desarrollado por Mons. A. M. Rouco Varela, aunque tiene también algunas coincidencias con la escuela de Navarra, cuya doctrina expone en las pp. 122-132, en cuanto a la fundamentación teológica del Derecho canónico con un avance técnico-científico de la teoría del ordenamiento y un posible trasvase del Derecho secular, *simpliciter* distintos y sólo *secundum quid* semejantes, ya que la juridicidad es común a ambos. Es luminosa y correcta su concepción de la Iglesia como institución sacramental de comunión, lo mismo que la equidad como instrumento de liberación.— F. CAMPO.

SERRANO POSTIGO, C., *La causa típica en el Derecho Canónico Matrimonial*. Colegio Universitario, León 1980, 21 x 15, 330 p.

Este volumen contiene parte de la tesis doctoral de la profesora Carmen Serrano Postigo sobre la causa típica, es decir, la razón de ser del matrimonio en su tipificación legal y apoyatura sacramental, por lo que hace un análisis crítico del Código de 1917 y de *jure condendo* según el Vaticano II y documentos posconciliares. Se tiene en cuenta la fundamentación teológica y las implicaciones civilistas desde el Derecho Romano, que marca a perpetuidad las coordenadas de las instituciones jurídicas, como es la del matrimonio, con su «comunidad de vida indivisible» (*Inst.* 1,9,1). Se pondrá de relieve este aspecto por el Concilio Vaticano II en la *Gaudium et spes*, nn. 47-48, donde se habla «de la comunión de vida y de amor». Por ser anterior al Código de 1983, no lo puede tener en cuenta la autora, que se propone ofrecer una alternativa y soluciones a las anomalías del matrimonio canónico desde el consentimiento y su contenido con relevancia sacramental. Considera a la causa negocial, como una pieza clave y típica en la problemática matrimonial con sus aspectos sacramentales y jurídicos, teológicos y sociológicos, «a través de binomio consentimiento-causa» como algo polarizador en mutua correspondencia para evitar dicotomías y disociaciones o incoherencias, que se han venido dando de hecho. A lo largo de seis capítulos procede la autora con rigor lógico y metodológico; pero conviene observar que algunas de las premisas son discutibles, como la de identificar la «*communio totius vitae et amoris*» con la causa típica. Ya san Agustín habló de los tres bienes de matrimonio y de la necesidad de la fe, sin llegar a dar relevancia jurídica al amor. Cierto que el «consentir en el matrimonio es consentir en la cau-

sa», porque el consentimiento y la causa polarizan el matrimonio *in fieri*; pero hay diversidad de motivos fuera de la causa típica, que pueden ser lícitos y justos, como el remedio de la concupiscencia, la mutua ayuda etc. No se puede concluir que todos los matrimonios instrumentales son nulos, como no es cierto que todo contrato matrimonialmente válido entre bautizados es sacramento, aunque se siga afirmando como principio teológico en el c. 1055 & 2, dado el número que hay de excepciones. Puede quererse el contrato matrimonial y excluirse el sacramento o la sacramentalidad. Es meritorio y hasta plausible su intento, como el del Profesor Dionisio Llamazares, que lo reconoce en la introducción, quizás demasiado larga y hasta confusa a veces con repeticiones innecesarias. Ambos se merecen una felicitación por sus aportaciones conciliadoras mediante la «causa típica» a manera del *jus caritatis* agustiniano.— F. CAMPO.

SPINELLI, L., *Il Diritto Pubblico Ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II. Problemi e prospettive*. Giuffrè, Milán 1982, 25 x 18, 154 p.

Se trata, como el mismo título lo indica, de un compendio de Derecho Público Eclesiástico que tiene en cuenta la doctrina del Concilio Vaticano II con una nueva eclesiología y estudios constitucionales, que permiten distinguir el *jus publicum ecclesiasticum internum del externum* con diferencias claras y distintas. En el subtítulo se habla de los problemas y perspectivas, que se exponen a lo largo de cuatro capítulos. En el primero se desarrolla el Derecho Público interno con sus orígenes, rápida evolución y crisis, que se va superando gracias al nuevo enfoque posconciliar. En el capítulo segundo se trata de la Iglesia y el ordenamiento estatal o comunidad política con una proyección externa, lo que se continúa en el capítulo tercero dedicado al ordenamiento internacional y en el capítulo cuarto, que versa sobre las relaciones jurídicas entre la Iglesia y las demás comunidades religiosas. El Derecho Público externo tiene mayores afinidades con el Derecho Internacional, como una rama del Derecho estatal. Se actualizan en parte opiniones de A. Ottaviani y otros canonistas, con los que podrá estarse de acuerdo o no; pero que hay que seguir teniendo en cuenta como sucede con las aportaciones y conclusiones a las que llega el Profesor de la Universidad de Roma, Lorenzo Spinelli para dar apoyatura jurídica a la organización internacional de la Iglesia Católica. Tiene índices de fuentes y de autores. Sabe conjugar la brevedad con la claridad de exposición, pudiendo servir muy bien de manual o texto, ya que soslaya las cuestiones discutibles. Ha contado con la colaboración del Profesor Giuseppe dalla Torre, al que cita con frecuencia.— F. CAMPO.

TEDESCHI, M., *Contributo alla determinazione della scieza del Diritto ecclesiastico*. Giuffrè, Milán 1983, 23 x 18, 74 p.

En este estudio monográfico se recogen dos trabajos anteriormente publicados y puestos al día: 1.º «la ciencia natural y la ciencia humana» y 2.º «la ciencia del Derecho Eclesiástico», que aparecen como títulos de sendos capítulos. En el primero procura el autor integrar al Derecho canónico-eclesiástico entre las ciencias humanas, como una rama de la ciencia jurídica, para darle un tratamiento científico; en el segundo, desarrolla la historia y origen del Derecho Eclesiástico con un futuro bastante prometedor, aunque algunos lo vean dificultoso y oscuro. En Italia se han puesto ya las bases para un brillante porvenir, que empieza a consolidarse también en España con la Escuela de Navarra y otros juristas. Éstos han publicado el *Derecho Eclesiástico del Estado Español*, cuya primera edición de 1980 conoció el autor de esta obra, no así la segunda de 1983 con la posibilidad de una tercera más actualizada.

Aunque se trata de un folleto breve con 68 páginas de texto, hay densidad de contenido y de aparato bibliográfico con 251 notas de diferentes autores, en su mayoría italianos, aunque los hay de otras nacionalidades, para solucionar la problemática de la ciencia y método del Derecho Eclesiástico. Además de clarificar y abrir nuevos horizontes se dan los fundamentos del Derecho evitando cuestiones discutidas.— F. CAMPO.

PRIETO PRIETO, A., *Inocencio III y el Sacro-Romano Imperio*. Colegio Universitario, León 1982, 15 x 21, 420 p.

Con unos 20 años de retraso, como lo reconoce el mismo autor, se publica esta obra, que fue presentada como tesis doctoral en 1959, bajo la dirección de D. Lamberto de Echeverría con premio extraordinario en la Universidad Complutense. Fue elaborada con rigor y seriedad científica haciendo uso de los materiales, que tuvo a su alcance y conoció. Se divide el trabajo en cuatro partes: 1.ª «Lugar de la cuestión», donde aparece la problemática histórico-jurídica del Sacro Imperio Romano y el horizonte ambiental e histórico de Inocencio III (Lotario de Segni); 2.ª «los hechos» desde 1198 hasta el 1215; 3.ª «las ideas» imperiales de Inocencio III y su época, concepción eclesiológica del Papado con la *plenitudo potestatis* y la *Donatio Constantini* etc. 4.ª «Antología documental» con aportaciones valiosas de las principales cartas y decretales del Papa Inocencio III, que fue considerado por el *Hostiense* como *pater iuris canonici divini et humani* (*Summa*, 5,7). Por primera vez aparecen en castellano las decretales vertebradoras del Sacro-Romano Imperio y otros documentos, que eran inaccesibles a los que desconocen el latín.

Hay algunas lagunas y sombras, que se han podido subsanar antes de su publicación, aunque el autor ha querido dejarlo tal como fue escrito sin corregir ni siquiera algunas deficiencias bibliográficas. Le era fácil añadir las publicaciones nuevas sobre la *Donatio Constantini*, Inocencio III y el Concilio Lateranense IV, que omite, como lo publicado por Antonio García y García, M. Pacaut etc. Al dar una cita del P. Gabriel del Estal sobre el Sacro-Romano Imperio pone esta glosa humorística y hasta ingeniosa, como si tratase de «una catedral, pero construida sobre la punta de una aguja» (p. 8). Habría que añadir una nueva glosa: «A esta aguja le falta el hilo del *Agustinismo Político* para hilvanar el cañamazo del Sacro-Romano Imperio». Estos aspectos negativos pueden resultar accesorios y hasta superfluos, pues el autor es muy competente como para superarlos, si hubiese querido y además no tiene razón de ser si se juzga en el momento de su redacción. Las aportaciones y aspectos positivos siguen siendo importantes, por lo que le felicitamos como amigo, y le pedimos también procure completar esta obra en el futuro a poder ser con una segunda edición corregida y puesta al día. Inocencio III se lo merece.— F. CAMPO.

ACEBAL, J.L., AZNAR, F. etc., *Código de Derecho Canónico*. Edición bilingüe comentada por profesores de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca. 3.ª edición, BAC, Madrid 1983, 19 x 13, 922 p.

El éxito de esta obra en la Biblioteca de Autores Cristianos lo augurábamos al hacer su recensión en *Estudio Agustiniano* 19 (1984) 112-113, donde se hace ver sus grandes aspectos positivos y algunos negativos, como las erratas, que siguen en esta tercera edición. Así por ejemplo en el c. 573 & 1, p. 306 se dice «prenuncien» y debería decir «preanuncien». Se han corregido algunas latinas y castellanas, apareciendo dos folios anexos con las principales modificaciones tanto del texto latino como del castellano siguiendo el apéndice publicado en *Acta Apostolicae Sedis* 75 (1983) 321-324.

Esta tercera edición está ya prácticamente agotada, lo que indica la buena acogida que se le ha dispensado por el valor de sus comentarios, esmerada presentación y su coste inferior al de la Universidad de Navarra. En esta edición se ha puesto papel blanco y algo más grueso lo que incide en el tamaño y peso del volumen.

Tan pronto como empiece a funcionar la Comisión intérprete, de la que forma parte D. Juan Sánchez y Sánchez, uno de sus comentaristas, será necesario recoger las respuestas en las notas y hasta rectificar algunos de sus comentarios. De todos modos la BAC, fiel a su compromiso de divulgar la cultura cristiana, está contribuyendo a favorecer una buena acogida al Derecho Canónico y al conocimiento de su contenido con una orientación pastoral. Se trata de un instrumento necesario para sacerdotes, religiosos, misioneros, estudiosos y cultivadores del Derecho Canónico. F. CAMPO.

GONZÁLEZ DEL VALLE, J.M.; LOMBARDÍA P., etc., *Derecho Eclesiástico del Estado Español*. EUNSA, Pamplona 1983, 24 x 17, 571 p.

El mismo título indica bastante bien no solo su contenido, sino también su orientación, que se clarifica en la dedicatoria a D. José Maldonado y Fernández del Torco, «cuyo magisterio se intenta prolongar en este libro», por ser uno de los pioneros del *Derecho Eclesiástico Español*. No se trata de un estudio sobre todo el Derecho Canónico, sino de un sector, que va adquiriendo mayor interés y relevancia en las Universidades españolas, gracias en parte a la decidida colaboración y empeño de los autores de esta obra. El éxito lo atestigua el hecho de tener una reimpresión de la segunda edición en tres años. El profesor Pedro Lombardía, nombrado recientemente miembro de la Comisión para la interpretación del Código de 1983, desarrolla el tema de «El derecho eclesiástico» con sus antecedentes y fuentes (cap. I-III); Pedro-Juan Viladrich expone «los principios del Derecho Eclesiástico Español» (cap. IV); José María González del Valle, sobre «La regulación legal de la libertad religiosa como derecho de la persona» (cap. V), «Posición jurídica de las confesiones religiosas» (cap. VI), «Regimen económico de las mismas» (cap. IX), «ministros del culto» (cap. X) y «La enseñanza» (cap. XII); Mariano López Alarcón expone «Organización jurídica de las confesiones religiosas» (cap. VII) y «Las entidades religiosas» (cap. VIII) concluyendo con el «Interés religioso y la tutela por el Estado» (cap. XIII). El profesor Rafael Navarro Valls desarrolla «El matrimonio» (cap. XI) ante el Derecho español con sus formalidades canónicas y la forma religiosa no católica. Aunque se trata de cinco profesores con estilo diferente y opiniones personales se ha sabido conjuntar sus trabajos en busca de la unidad sistemática. El defecto o fallo más notable es que se sigue citando en 1983 el Código de 1917, debido a que la obra estaba lista para la imprenta en octubre de 1982. Esto se puede corregir o tener en cuenta en próxima reimpresión o en la tercera edición. Su gran valor está en las referencias al ordenamiento civil y a los Acuerdos con las leyes complementarias. El servicio que puede prestar es grande. Tiene el mérito de ser producto de la función docente, por lo que sabe conciliar el rigor científico con las necesidades prácticas de los alumnos.— F. CAMPO.

IBAN, I.C., *Derecho Canónico y ciencia jurídica*. Universidad Complutense, Facultad de Derecho, Madrid 1984, 24 x 17, 485 p.

Su autor, profesor de la Universidad de Cádiz, recoge en este volumen la investigación realizada bajo la dirección del profesor P. Lombardía, continuando la obra sobre la misma materia de Alberto de la Hera, que hace una presentación bastante completa en el prólogo. La fundamentación del Derecho Canónico, como ciencia jurídica, tiene unas connotaciones especiales con unas bases sacramentales, una finalidad pastoral y unas implicaciones teológicas, que les distinguen del Derecho civil. Se trata de un tema clave, por lo que se aborda con seriedad crítica y una profunda reflexión, a lo largo de cuatro capítulos: 1.º Derecho e Iglesia; 2.º la dualidad de fuentes del Derecho Canónico; 3.º el ordenamiento canónico; 4.º la elaboración del Derecho Canónico y 5.º la ciencia del Derecho Canónico, donde se formulan estos interrogantes: ¿Qué es ciencia del Derecho?; ¿cuál es la necesidad de la ciencia del Derecho?; ¿qué es el método en la ciencia jurídica? (p. 459). Las respuestas a estos interrogantes no son simples elocubraciones circenses, sino algo que ha preocupado seriamente a los filósofos del Derecho sin llegar a unas respuestas satisfactorias o soluciones aceptadas por todos. Sin embargo, la respuesta a estos interrogantes radicales obligan a tener en cuenta la realidad histórica del Derecho, en este caso del canónico, como fenómeno cultural y religioso con un *ius divinum* y *sacrum*, cuya brújula apunta a la idea de justicia y al reinado de lo «justo» con algunos espejismos metodológicos, por lo que hay que cuestionar hasta el mismo método, lo mismo que el objeto del Derecho.

El Derecho Canónico es una verdadera ciencia, como lo es el Derecho en general, que ha progresado mucho en los últimos tiempos con la técnica jurídica utilizada a semejanza de una ciencia, que no debe ser justificada a priori, sino juzgada por sus resultados. El Derecho Canónico como ciencia tiene un método incipiente desde Graciano. Se analizan algunas respuestas como las de A.

de la Hera, P. Lombardía, D'Avack, J. Hervada, Dionisio Llamazares y Gustavo Suárez Perterra sobre el método jurídico-canónico adecuado para la consecución del fin. Se echa de menos un índice de autores y analítico. Está bien, desarrollado el tema y constituye un paso de avance en la ciencia del Derecho Canónico.— F. CAMPO.

NAVARRO VALLS, R., *El matrimonio religioso ante el Derecho español*. Sección de publicaciones, Universidad Complutense, Madrid 1984, 21 x 15,5, 223 p.

Se abordan en este libro las diferentes normas sobre la reforma matrimonial, que se inició en España con la Constitución de 1978 y culminó en 1981 afectando notablemente al matrimonio religioso, sobre el que centra sus reflexiones el autor. Algunos temas, especialmente los dos primeros, fueron elaborados y divulgados en su momento, de lo que se deja constancia, como «El sistema matrimonial español y la Constitución de 1978», ponencia presentada a la XVII Semana de Derecho Canónico, Murcia 1978, y «Los efectos civiles del matrimonio canónico en el Acuerdo de Asuntos Jurídicos de 1979 entre la Santa Sede y el Estado Español», que se expuso en el IV curso de Actualización en el Derecho Canónico, Pamplona, septiembre, 1979. Siguen con la redacción del momento en que se escribieron. Les siguen como un complemento necesario «La posición jurídica del matrimonio canónico en la Ley de 7 de julio de 1981» y «El matrimonio celebrado en forma religiosa no católica y el Derecho español». Este último tema aparece también en *Derecho Eclesiástico del Estado Español*. (Pamplona 1983) 467-491.

Hace bien en recoger en un volumen estos trabajos, que forman una unidad sistemática con su evolución histórica, que conviene tener en cuenta, especialmente en los dos primeros, condicionados al momento en que se escribieron. Los dos ulteriores trabajos vienen a ser como un complemento lógico de leyes posteriores. Sigue un índice de los autores citados para avalar su exposición. Lamentablemente se limita a dar solamente los apellidos, por los que son conocidos entre los especialistas y estudiosos, omitiendo sus nombres que a veces interesan o son necesarios para el lector ordinario. Está dirigido principalmente a especialistas y estudiantes de la materia. Se expone la doctrina y jurisprudencia haciendo incluso un estudio comparado con la legislación italiana en algunos puntos. Hay que felicitar a la Universidad Complutense por esta clase de publicaciones a cargo de la Facultad de Derecho.— F. CAMPO.

Filosofía

RICOEUR, P. *Temps et récit*. Tome I. Seuil, Paris 1983, 14 x 20, 222 p.

En su escrito sobre la metáfora viva, Ricoeur había dicho que toda metáfora es una descripción del mundo puesto que es siempre una redescipción. Esto no podía ser aceptable para los que establecen una rígida distinción entre lenguajes descriptivos, prescriptivos y emotivos. Pero precisamente esto es lo que se debe discutir. En ello va también el valor de la filosofía hermenéutica y el sentido de la historia. Para afrontar o mejor avanzar en esta problemática comienza por analizar, Ricoeur, el libro XI de las *Confesiones* de S. Agustín en el que trata el tema del tiempo que es una realidad que es cuando no es y no es cuando es, así el presente está pasando y no siendo y lo sido ya no pasa. También analiza el problema de la intriga en la poética de Aristóteles que implica la teoría de la mimesis y lo real y lo representado. Con estos presupuestos se entra de lleno al problema de la historia. Se analizan los estudios de los historiógrafos más importantes para tratar de llegar a la estructura esencial de lo histórico; de paso se polemiza sobre la objetividad de la ciencia y problemas afines como la realidad de los hechos, que tanto afecta a la historia, y otros semejantes. Con todo ello se consigue una discusión profunda sobre la realidad y su relato, la acción y su sentido y todo el conjunto de problemas que actualmente no pueden obviarse. Una obra de Ricoeur que continúa la misma línea de toda su producción anterior. La revista Estudio Agustiniiano que está publicando una visión de la filosofía de Ricoeur desde el tema de la libertad, tratará en la próxima entrega temas afines al contenido de este libro.— D. NATAL.

GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, Ed. Anagrama, Barcelona 1983, 23 x 15, 338 p.

La violencia está en el origen de toda sociedad humana. Existe una violencia originaria sobre la que se edifica todo el orden social. Esta violencia se identifica con lo sagrado. Mediante el mecanismo de la víctima propiciatoria, del chivo expiatorio, toda la violencia interna al grupo que amenaza con disolverlo en un frenesí de mutuas venganzas, es desviada y expulsada fuera de lo social, es transcendentalizada, sacralizada. Existe pues, una violencia impura, la violencia recíproca que convierte al agresor en agredido y viceversa, aquella que da lugar a una mimesis o indiferenciación entre quienes quedan atrapados en sus redes, y una violencia pura, la que se ejerce sobre la víctima propiciatoria. Ello es así, porque esta violencia es la que hace posible la convivencia. Girard examina con estos supuestos numerosos mitos, ritos y obras trágicas griegas. Es un libro sumamente interesante.— PEDRO M.

ROED, W., (Hrgs). *Geschichte der Philosophie*. Band II. Beck, München 1983, 14 x 22, 345 p.

Se trata de una obra monumental de historia de la filosofía que se compone en total de 12 volúmenes, y abarca desde la antigüedad hasta nuestros días. Este tomo II, trata de la Sofística y los socráticos, de Platón y Aristóteles. La metodología es perfecta e incluye tanto los grandes estudios como las monografías que ayudan a conocer perfectamente al autor, esto supone una nueva visión de autores tan importantes como los clásicos Platón, Aristóteles y Sócrates. Pero quisiera destacar muy especialmente una cosa: Los autores considerados menores y que siempre han sido bastante marginados, se estudian aquí con mucha perfección de manera que se tiene una visión de conjunto muy distinta de la ordinaria en manuales y textos tradicionales de filosofía. Una obra por tanto que merece todas las alabanzas y de la que esperamos seguir informando en próximas recensiones.— D. NATAL.

JAESCHKE, W., *Die Religionsphilosophie Hegels*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1983, 12 x 19, 154 p.

El escrito que presentamos contempla la teoría de la religión en Hegel y es un estudio muy ordenado y detallado del tema. En primer lugar se da cuenta de los diversos momentos por los que ha pasado la investigación y la recepción de las teorías de Hegel para terminar con una discusión sobre idealismo y cristianismo. En el segundo apartado se estudia por épocas las aportaciones de Hegel al tema de la religión con análisis de cada una de las etapas según su edad y magisterio, que termina con el estudio de la Fenomenología del Espíritu y el sistema de la filosofía de la religión de Hegel, en la que se detallan cada uno de los pasos como los diversos momentos vgr. del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, además del cristianismo como religión revelada y las pruebas sobre el ser de Dios. La obra termina con una bibliografía selecta muy importante. Un libro pequeño en dimensiones pero grande en investigación y contenidos que muestra el estado actual de la teoría religiosa de Hegel.— D. NATAL.

KOPPER, J., *Ethik der Aufklärung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, 21,5 x 13,5, VI-208 p.

Con la ilustración cobra la filosofía práctica y la ética una nueva dimensión. La ética entra a formar parte como elemento determinante en el pensamiento teórico. El autor estudia los planteamientos éticos de Shaftesbury para quien las distinciones morales no se efectúan por medio de la razón sino por medio de un sentimiento moral. El hombre tiene una tendencia natural hacia la benevolencia y la armonía constituye la gran propiedad moral: el hombre virtuoso es aquel que ha armonizado sus propias inclinaciones y afectos de una forma tal que los pone también en armonía

con las inclinaciones y afectos de sus semejantes. Hume incidirá en el rechazo de la ética racionalista. La moralidad pertenece a la esfera del sentimiento más que a la del juicio. Es lógicamente imposible que alguna auténtica o pretendida verdad fáctica pueda proporcionar una base para la moralidad. Rousseau para quien los hombres buscan para sí una cierta clase de vida vivida en un cierto tipo de relación con los demás. El verdadero amor a sí mismo proporciona la noción de una relación recíproca del sí mismo con los otros y de ese modo una base para la apreciación de la justicia. Finalmente Kant, típico representante de la ilustración, por su creencia en el poder del razonamiento y en la eficacia de la reforma de las instituciones. La obra termina con una escogida bibliografía sobre la ilustración y los cuatro autores citados.— F. J. JOVEN.

MOLINUEVO, J.L., *El idealismo de Ortega*. Narcea, Madrid 1984, 11 x 18, 172 p.

Se trata de un escrito sobre la filosofía de Ortega con motivo de su centenario pero que no se mantiene en el nivel de simple exaltación sino que intenta entrar en los problemas, dificultades, paradojas e inconvenientes del pensamiento de Ortega. Para ello se analizan el tema de la circunstancia, especialmente en relación con España y Baroja, el problema y sentido de la estética de la vida, y el sentido ético de la misma, en Ortega. Se trata de un escrito que se lee con gusto, que no incurre en la alabanza sin más y que aporta abundantes textos del pensador. El lector creo que recibe una visión bastante clara del pensamiento de Ortega aunque quizá se puede tener la impresión de que se trata demasiado rápido el tema de la vocación, que se intenta probar la influencia de Heidegger con cierta insistencia, que se le corrige a Ortega muchas veces, y no se llega a ver claro lo que es idealismo y lo que no lo es. Pero estas impresiones no quitan nada del valor a la obra que es una de las pocas que se han producido en este centenario, más allá de los artículos y homenajes de revistas.— D. NATAL.

SCHAEFFLER, R., *Religionsphilosophie*, Karl Alber, Freiburg-München, 1983, 13 x 20, 278 p.

De todos es conocida la gran preocupación del hombre actual por someter lo religioso a la instancia crítica de la razón y esto no solo en el campo ajeno a lo religioso, sino también y precisamente en el ámbito del pensar religioso. De aquí que la filosofía de la religión esté tomando cada día más auge en el mundo cristiano y en las esferas científicas de lo religioso. El autor se preocupa por responder a estas exigencias a través de su exposición partiendo del estudio de la justificación de lo religioso en el hombre desde la crítica de la conciencia prerracional. Estudia a partir de ese primer tipo de filosofía de la religión pasando después al análisis de la suerte de lo religioso en la historia del pensamiento en sus diversas etapas e introduciendo también un estudio pormenorizado de la temática de la Fenomenología de la religión y de la problemática actual en torno a la crítica presentada por la filosofía analítica del lenguaje a lo religioso y sus expresiones. Damos la bienvenida a dicho trabajo que será provechoso tanto para alumnos como para profesores.— C. MORÁN.

SIMÓN J., *La verdad como libertad*. Sígueme, Salamanca 1983, 21,5 x 13,5, 454 p.

Todo sistema filosófico se ha presentado siempre como exponente de la verdad acerca de la realidad, y por otra parte, paradójicamente, la crítica de la verdad que nos ha ofrecido toda la historia del pensamiento ha sido algo esencial en cada uno de ellos. Habría que decir que la filosofía se nos ha presentado como búsqueda y esfuerzo por la verdad y al mismo tiempo dando lugar al temor de que la consecución de la verdad no sea quizás sino solamente una aspiración hasta el punto de que se haya llegado a poner en entredicho la finalidad de la misma filosofía. ¿Caza constante y nunca posesión? con esto se contentaría algún filósofo. Y sin embargo, si algo es cierto en este mundo es esta necesidad que ha sentido el hombre del encuentro con la verdad, a pesar de todos los escepticismos.

El desarrollo del problema de la verdad en la filosofía moderna se ha caracterizado, en general, por filosofar sin imposiciones, independientemente de autoridades, sometiendo la verdad a criterios racionales, en una palabra, por filosofar en libertad. Y esta verdad alcanzada en libertad se entenderá no en un sentido meramente abstracto e inalcanzable para todos los hombres, sino como susceptible de ser experimentada según las condiciones concretas en cada caso. Y aquí está precisamente el problema que parece insoluble para la filosofía, porque al mismo tiempo que es una pretensión del Absoluto, es también la constatación de no haber sido éste alcanzado dada la relatividad de todo lo experimentable científicamente. Grandeza, por una parte, en las pretensiones; miseria, por otra, en los resultados del quehacer filosófico!

En la filosofía moderna, especialmente en Kant y Hegel, la liberación de los condicionamientos que puedan bloquear el desarrollo reflexivo del espíritu hará posible el verdadero concepto de verdad y el encuentro con su realización plena en el Absoluto.— F. CASADO.

VIDAL, M., *Ética civil y sociedad democrática*. (Cristianismo y sociedad, 6) Desclée de Brouwer, Bilbao 1984, 21 x 13,5, 297 p.

El autor ha recogido once artículos publicados con anterioridad y los ha agrupado en tres partes: los fundamentos, los criterios y los temas; con un doble interés: estudiar la realidad de la ética civil y analizar el significado actual de la ética cristiana. El primer trabajo «Ética civil» quizá sea el que da la clave para entender el libro. Desarrolla tres postulados: la no confesionalidad de la vida social, el pluralismo de proyectos humanos, la posibilidad teórica y práctica de la ética no religiosa. La ética civil constituye el mínimo moral común de una sociedad secular y pluralista y su fundamentación descansa en la racionalidad humana y en el consenso ético del cuerpo social. Sería un mínimo ético común a todos que vendría a sustituir al derecho natural. El segundo artículo «La identidad moral del cristiano» atendería a la segunda preocupación del autor, tratando de marcar las pautas que distinguen a la ética cristiana que se identifica como tal por su referencia al universo simbólico de la fe. Parece partidario Vidal de una ética de la racionalidad humana (autonomía) abierta a la trascendencia (teonomía) constituida no por contenidos concretos propios sino por referencias originadoras de relevancias éticas en la realidad. La fe daría la seriedad última y radical a la responsabilidad ética. En «El valor absoluto del hombre» recoge tal afirmación como el lugar de encuentro entre la ética civil y la ética religiosa. A continuación siguen capítulos sobre la ética de la liberación, la violencia, la relación medios-fin, la ética de la ciencia, la huelga de hambre, la mujer. El libro de M. Vidal se lee con gusto y fluidez y resuelve los problemas planteados desde una perspectiva actual y clara dentro del consenso de los moralistas sobre estos temas.— F. J. JOVEN.

GRABNER-HAIDER, A., *Ethos und Religion. Entstehung neuer Lebenswerte in der modernen Gesellschaft*. Matthias-Grünewald, Mainz 1983, 20,5 x 13,5, 206 pp.

La obra abarca los campos de la religión, la ética y la psicología. Hace un análisis de la formación de los valores que aparecen, en primer lugar, determinados por un ambiente vital específico al que regulan y legitiman tanto a nivel individual como colectivo. Este mundo vital se constituye a través de una interpretación cognitiva de todos los factores relevantes de la vida individual y social. Las primeras interpretaciones del mundo son el mito y la religión que fundamentan determinados valores, reflejo claro de la realidad social. Con el paso del tiempo se secularizan al emanciparse la razón de la religión en la ilustración, que desembocará en el cientificismo contemporáneo. La alternativa parece ser un pensamiento libre de ideología en el cual pueda ser todo discutible en una comunicación abierta. Para ello puede contribuir de modo especial la teoría del análisis transaccional de E. Berne en la cual las valoraciones son en primer lugar fruto de procesos emocionales y en segundo lugar fruto de información cognitiva; con lo cual influye decisivamente en la asunción de valores la experiencia vital social y la emocional antes que cualquier proceso ra-

cional. Por ello debe tenderse a una sociedad donde la capacidad de comunicación abierta impere y, por ende, una liberación de cualquier carga ideológica. Todo lo cual llevará a considerar los valores humanos como metas aproximativas y la religión como potencia crítica ante cualquier sistema determinista de valores. La religión se ha de convertir en un modelo de interacción social abierto y creativo y no ideológico. Ello se logra sólo con relación al mundo metaempírico (Dios), nunca identificable con los sistemas concretos de valoración. La religión no se puede reducir a mero humanismo, deja siempre abierta la potencialidad libre del hombre. Esa parece ser su función central en la moderna sociedad.— F.J. JOVEN.

MARX, W., *Gibt es auf Erden ein Mass? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*. Felix Meiner, Hamburg 1983, 23,5 x 16, XXIV-159 p.

Se trata de una reunión de seis trabajos del autor sobre Heidegger, a quien ya le ha dedicado con anterioridad otras obras. W. Marx parte del concepto «Mass» como la última fundamentación de la ética y no tanto los conceptos de «bueno», «malo». Al secularizarse la sociedad se plantea el problema de desarrollar una ética sin recurrir a los contenidos de fe de la tradición judeocristiana. Heidegger en este sentido ha pretendido realizar una ética que lleva a la salvación del «peligro más grave» en el cual se encuentra inmerso el hombre y que constituye el desafío de la técnica. La salvación descansa en una vuelta al ser, que supera la autocomprensión del hombre como animal racional y sujeto y que le sitúa en una nueva morada. El desafío planteado a la filosofía actual se encuentra en encontrar una norma y medida que no esté ya en las enseñanzas dogmáticas de las religiones pero que sirva para situar al hombre en esa nueva morada. Una «ética terrena» que Heidegger no se cansó una y otra vez de buscar ¿pero que existe? Un trabajo interesante para descubrir los planteamientos éticos de Heidegger.— F.J. JOVEN.

KAULBACH, F., *Einführung in die Philosophie des Handelns*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1982, 21,5 x 13,5, XII-178 p.

Un acierto de la editorial Wissenschaftliche Buchgesellschaft es la realización de una serie de introducciones a los diversos temas filosóficos, teológicos etc. con gran claridad y calidad. La filosofía de la acción reflexiona sobre la acción en general, no sólo desde las condiciones del «bien» como haría la ética, sino bajo condiciones normativas en general. Cada acción del hombre es expresión del hombre en una situación histórica determinada. Hay dos maneras de considerar la acción, una que ha entrado con el pensamiento griego, la «praxis», la acción como participación solicitada en la vida normativa de una comunidad. La otra fórmula de acción es entenderla como «producción», «efectuación» que transforma la realidad constituida, y que se introdujo en la filosofía con el pensamiento moderno y la autocomprensión del hombre como señor de la naturaleza y de la historia. En el segundo capítulo son tratadas las categorías de la teoría de la acción. En el tercero se diferencian los tipos de racionalidad de la acción: se distingue entre racionalidad naturalista, teleológica, de la teoría de sistemas etc. El cuarto capítulo considera la acción como historia. El quinto trata la relación entre individuo y lo general así como la teoría de la decisión. El sexto considera el lenguaje como acción y la acción como lenguaje y en el último «teoría y acción» se precisa el concepto de teoría.— F.J. JOVEN.

REICHENBACH, B.R., *Evil and a good God*. Fordham University Press, New York 1982, 23 x 15, XV + 198 p.

El autor, profesor de filosofía, se aventura por uno de los problemas más difíciles de la historia de la filosofía y de la teología: el misterio del mal y lo hace con un gran conocimiento de la moderna filosofía anglosajona sobre la religión: Plantinga, Mackie, McCloskey, Flew... Cómo de-

fenderse ante la acusación de que la existencia del mal es per se lógicamente inconsistente con la existencia de un dios omnipotente, bueno y omnisciente. Según Mackie existiría una clara contradicción en ello. Se podría contestar que el mal es medio de conseguir determinados bienes, o que el mal es un producto secundario de la consecución de ciertos bienes o que ciertos bienes son lógicamente independientes de la existencia de ciertos males. Todas las respuestas plantean dificultades y dejan el problema sin resolver. El autor se detiene en los planteamientos de la teodicea, ya sea para justificar los males morales o los naturales. Dedicó un capítulo al planteamiento leibniziano de Dios como creador del mejor mundo posible, poniendo en cuestión la misma noción de mejor mundo posible como significativa. En los últimos capítulos analiza las nociones de bondad y de omnipotencia. El libro se encuentra bien presentado, aunque hubiera sido de agradecer que las notas estuvieran a pie de página y no al final de cada capítulo.— F.J. JOVEN.

GEYER, C-F., *Leid und Böses in philosophischen Deutungen*. Alber, Freiburg-München 1983, 20 x 12,50, 229 p.

El problema del mal y del sufrimiento en el mundo ha sido siempre muy complejo en su solución, aparte de haber sido el problema de todas las filosofías y religiones. Es un problema cuya respuesta responde también a una autoconciencia en el hombre en sus distintas realizaciones: arcaicas, míticas, religiosas, discursivo-rationales etc. Este libro tiene en cuenta, al intentar su descripción, los aspectos filosóficos, religiosos y las peculiaridades psicológicas de las distintas épocas. Es indispensable la consideración de esta función mediadora de los mitos, de la religión, de la racionalidad para una interpretación objetiva del problema del mal y del sufrimiento. La obra estudia el problema partiendo de la sociedad arcaica y a través del pensamiento occidental hasta nuestro tiempo.— F. CASADO.

WEBER, M., *La acción social: Ensayos metodológicos*. Península, Barcelona 1984, 13 x 20, 191 p.

Los reajustes del método sociológico que se están produciendo actualmente y que presentamos recientemente a propósito del libro de Bleicher sobre el método sociológico, lógicamente, habían sido anunciados por los grandes de la sociología ya que ellos fueron conscientes de las dificultades y limitaciones del tratamiento funcional, estadístico y, en general, cuantitativo de los fenómenos humanos. Así lo demuestran los escritos que ahora presentamos de Max Weber. En ellos se revisa la naturaleza de la acción social, los juicios de valor en la ciencia social y la objetividad del conocimiento en las ciencias políticas y sociales. En general se trata de que la idea de la subjetividad humana y la valoración del hombre a su propio mundo precisan de una epistemología específica para entender los asuntos sociales humanos. En definitiva que el positivismo necesita también revisión en sociología y así lo entendía Max Weber hace muchos años.— D. NATAL.

TENTORI, T., *Antropología cultural*. Herder, Barcelona 1980, 14 x 21, 182 p.

El escrito que presentamos es un libro ejemplar de antropología cultural. En él se discuten tanto las funciones teóricas relativas a esta ciencia como se muestran ejemplos prácticos de la misma. La obra está organizada de la siguiente forma. En primer lugar se discute la distinción entre cultura y civilización y las relaciones entre antropología cultural y las ciencias afines. Luego se entra en los problemas del biologismo y el determinismo y se expone la teoría de Kroeber de lo superorgánico así como las conclusiones de otros clásicos sobre medio ambiente y conducta. Se estudia el funcionalismo y sus críticas especialmente en Radcliffe Brown para terminar con la exposición de estructuralismo en diversos autores, especialmente, en Levi-Strauss. Después se trata el problema de los modelos culturales y explicativos y sus problemas. Esto es clave por la relación entre las culturas y su análisis. Después de analizar la relación entre la personalidad, el individuo y

la cultura se pasa a ver diversos tipos de explicación como la descriptiva o la genética desde investigaciones de campo concretas. Finalmente se describe la situación del antropólogo cultural actualmente en relación con diversos problemas fundamentales como el racismo, las nacionalidades, las comunidades humanas, etc. Un libro que está lleno de análisis clásicos y de aplicaciones concretas.— D. NATAL.

McMURRIN, S.M., *Religion, Reason, and Truth: Historical Essays in the Philosophy of Religion*. University of Utah Press, Salt Lake City 1982, 24 x 16,5, XII + 287 p.

El libro es una colección de once ensayos independientes y abarca diversos problemas de filosofía de la religión. Al primer capítulo que da título a la obra en su conjunto, subyace la pretensión de entender la religión como un modo de sentimiento y experiencia y la filosofía como un compromiso intelectual. La religión no es en su carácter esencial la clase de cosa que es básicamente razonable o no razonable, es una experiencia. Puesto que la racionalidad pertenece a las relaciones que se establecen entre proposiciones y la verdad es una propiedad de las proposiciones en cuanto tales, la cuestión de la racionalidad se transforma en la cuestión de la verdad de la religión. No obstante la teología no es capaz de decir en términos experienciales cómo se distingue que sus proposiciones sean verdaderas o falsas. El autor trata la mayoría de los temas desde una perspectiva histórica y abarca las interrelaciones de la religión con la ciencia, la filosofía y la cultura: «pensamiento religioso y filosofía», «filosofía moderna y religión liberal», «formas primarias de religión en la cultura judeo-cristiana», «tesis sobre la idea de que Dios es una persona», «evolución, religión y esperanza humana» son algunos de los capítulos sobre los que McMurrin desarrolla sus posiciones sin ceñirse exclusivamente a la tradición religiosa occidental.— F.J. JOVEN.

THIELE, S., *Die Verwicklungen im Denken Wittgensteins*. Alber, Freiburg 1983, 20 x 12,5, 342 p.

El trabajo de la autora que presentamos constituye un resumen de su tesis doctoral presentada en la universidad de Heidelberg. «Quien comprende a Wittgenstein lo aclama, quien se coloca a una distancia crítica no lo comprende», esta frase resumiría un poco la situación del innumerable número de comentarios elaborados en relación a su pensamiento; frente a ellos la autora del libro va a tratar de comprender y a la vez hacerlo desde una crítica, no dejándose avasallar por el «mito» de Wittgenstein. Pone en continuidad las dos épocas del pensamiento de Wittgenstein y denota dos fallos principales a lo largo de su obra: el estrecho concepto que mantiene de objetividad y errores de lógica formal. Los temas considerados por Thiele son: la esencia de la proposición; la lógica es trascendental; lo antología del *Tractatus*; la teoría figurativa de la proposición; la mitología del simbolismo y de la psicología; el formalismo wittgensteiniano; el problema del lenguaje privado y el concepto de juego del lenguaje. El libro concluye con una selecta bibliografía y los índices de personas y materias.— F.J. JOVEN.

Historia

DECIMI MAGNI AUSONII BURDIGALENSIS OPUSCULA, Edición de Sextus Prete. Bibliotheca Teubneriana Latina, Leipzig 1978, 14,5 x 20, LXXXVI + 422 p.

En una extensa introducción, estudia el editor S. Prete títulos de obras ausonianas según los distintos códices que usa de modo exhaustivo. Revisa los Excerpta, Caesares, Cartas a Paulino, Eglogas. La bibliografía sobre el poeta Ausonio es abundante y está puesta al día. Estudia asimismo las ediciones tanto de la totalidad como de aspectos u obras parciales de Ausonio. El texto la-

tino va acompañado a pie de página de las variantes manuscritas y de testimonios o fuentes de inspiración ausoniana. El texto es nítido y bien presentado. Los índices abarcan dos partes bien delimitadas: una verbal y analítica latina y otra griega. Pero, a diferencia de otras ediciones, en ésta van de la mano los nombres propios —onomástica y toponimia— y el resto del vocabulario, cosa menos usual. La edición en su totalidad nos inspira confianza, al igual que el resto de la producción de esta editorial Teubner, que nos pone al día textos griegos y latinos con un margen de garantía que lleva el sello de la casa. Meritoria la labor de Sexto Prete.— J. COSGAYA.

P. OVIDII NASONIS METAMORPHOSES, Edit. por William Anderson, Bibliotheca Teubneriana Latina, Leipzig 1982, 2.ª edición, 14,5 x 20, XXVIII + 419 p.

Dentro de la selva manuscrita ovidiana no le ha resultado fácil a W. Anderson elaborar el texto crítico bien cuidado que presenta. La tradición manuscrita de las Metamorfosis es rica, pero está plagada de errores de transmisión. Ha obviado todas estas dificultades, y el resultado es esta magnífica edición. Ha sabido colmar los vacíos, presenta textos paralelos de fiel reflejo ovidiano, así como calcos literarios de gran valor manuscrito para la fijación del texto. Así, al lado de testimonios antiguos de la que Anderson llama la primera edad ovidiana —Quintiliano, Juvenal, Estacio y Apuleyo— aparece la edad precarolina, nebulosa, pero con vestigios ovidianos en Lactancio, Agustín y Ambrosio, así como en los poetas Paulino, Prudencio, Claudiano, Ennodio, Sedulio, Fortunato, y sobre todo en comentaristas y gramáticos como Prisciano que aparece en los quince libros de la Metamorfosis. Las lecturas, por otra parte, de los poetas europeos del siglo IX testifican la vigencia ovidiana, muy importante para la tradición manuscrita. Las notas y aparato crítico al pie de página dejan entrever la abundante tradición manuscrita, tanto total como fragmentaria. Y el índice onomástico está muy bien confeccionado. Buena labor la de W. Anderson.— J. COSGAYA.

LENCH, J., *España bajo los Austrias*, V. II. Ed. Península, Barcelona 1984, 20 x 13, 446 p.

El presente volumen, que es el segundo que edita *Península*, una serie universitaria sobre Historia, Ciencia y Sociedad, estudia la España de los llamados «Austrias Menores»; es decir, la España del siglo XVII, que va desde los días de Felipe III, hasta los del desdichado por tantos conceptos de Carlos II.

En este tiempo y siglo, que se inicia con la hegemonía de España, Francia va a ocupar el primer plano de Europa bajo el reinado de Luis XIV. A mediados de siglo, ocurre la «Paz de Westfalia», que estableció el equilibrio entre las grandes potencias, y supuso el triunfo del protestantismo en cuanto que tuvo los mismos derechos de expansión por Europa que el catolicismo.

En cuanto a España, a pesar de las grandes bancarrotas, seguía siendo el imperio más grande del mundo. Pero era un gran gigante que se estaba desangrando. Felipe III es el rey que abraza el mundo, en expresión de Contarini; pero un rey que va perdiendo sus dominios a marchas forzadas.

Pues bien, éste es el tema principal y de esto trata el estudio de John Lynch, uno de los hispanistas de mayor prestigio dentro del campo de la historiografía europea y actualmente profesor de Historia de España y Latinoamérica en el University College de Londres.

Pensamos que es una rica aportación en el análisis de los períodos más interesantes de nuestra historia. Estudia en profundidad el reinado de Felipe III; la política del Conde-Duque de Olivares; la gran crisis del 1640, con la Guerra de Cataluña y la sublevación de Portugal; la sociedad y la economía de aquel tiempo; para pasar a ocuparse de la América Española del momento.

De este libro, la crítica británica ha dicho que es modelo de información y objetividad, apoyada en un trabajo de investigación exhaustivo.— T. APARICIO LÓPEZ.

CANTIMORI, D., *Humanismo y Religiones en el Renacimiento*. Península, Barcelona 1983, 20 x 13, 307 p.

El autor de este libro, Delio Cantimori, es poco conocido en España y acaso, sería mejor, que es un autor inédito entre nosotros. Sin embargo, en su patria pasa por ser un maestro de la historiografía contemporánea.

Cantimori ha nacido en Russi (Ravena) el año 1904. Estudió en la Universidad de Pisa y comenzó muy joven sus investigaciones sobre los herejes italianos del Cinquecento. Más tarde enseñó en la misma y citada Universidad de Pisa y en la de Florencia, pero manteniéndose siempre unido a la Escuela Normal Superior de la ciudad pisana. Murió el año 1966.

Tal vez por ser un «gran desconocido» para el lector español, Ediciones Península se haya decidido a traducir y publicar esta serie de trabajos que datan de los años de madurez del gran historiador ravenés. En ellos un estudio analítico y serio de las relaciones entre humanismo y vida religiosa va dejando paso al análisis posterior de la historia religiosa entendida renovadoramente como historia de la cultura.

Este estudio de las relaciones entre humanismo y vida religiosa ha sido una constante en la vida intelectual e investigadora de Cantimori; hasta el punto de que le hizo concebir una vasta obra en que la historia religiosa tenía que investigarse como hecho básico de la vida italiana entre el Cuatrocento y el Cinquecento, desde Savonarola hasta Sarpi.

Humanismo y Religiones en el Renacimiento reúne quince ensayos sobre el tema común de las herejías y desviaciones cristianas en el marco renacentista europeo y principalmente italiano. Y ahí están los nombres de Erasmo, Lutero, Juan de Valdés, Maquiavelo, Luis Vives, Lulia Gonzaga y Victoria Colonna, sin que puedan falta a la cita el citado Savonarola y el gran humanista Tomás Moro.

Cantimori estudia las actitudes ante la Reforma en la vida cultural italiana del siglo XVI; el Humanismo y la reforma; Erasmo en Italia; el círculo del español Juan de Valdés y los demás grupos evangélicos... Pero sin duda el ensayo más valioso es un trabajo póstumo y que da el título a todo el libro: *Humanismo y Religiones en el Renacimiento*.— T. APARICIO LÓPEZ.

INSTITUTO HISTÓRICO CENTROAMERICANO DE MANAGUA, *La sangre por el pueblo*. Memoria de martirio en América Latina. Desclée de Brouwer, Bilbao 1983, 20 x 13, 268 p.

Los mártires han sido una realidad en toda la historia de la cristiandad; hoy día no lo son menos. En la hora presente aparecen en América Latina muchos testigos de la fe y del Evangelio capaces de dar su vida hasta la muerte por el Reino de Dios y su justicia. Este martirologio es una recopilación de los más significativos; no se reseña sólo a los curas, sino también a los laicos y entre ellos a los campesinos, obreros y mujeres del pueblo, otras veces tan olvidados. Son hombres de nuestra época que han sabido vivir su fe en las convulsiones del presente. Son la mejor garantía de que esta fe no es alienante ni legitimadora de la injusticia, los mártires son una defensa de la tan criticada teología de la liberación, pues no da tan malos frutos. En la mayoría de los testimonios se respira la amenaza de resurrección, porque al morir no pierden la vida.— J. ANTOLÍN.

Espiritualidad

VIARIOS. DIRETTORE ROCCA, G., *Dizionario degli Istituti di Perfezione*. Edizioni Paoline, Roma, 1983, 28 x 18, 2078 p.

Siete son ya los volúmenes, grandes volúmenes por cierto, que Ediciones Paulinas ha publicado hasta ahora bajo el título de *Diccionario de los Estados de perfección*. La obra es de gran envergadura y de tal magnitud que no extraña a nadie que su publicación dure tanto tiempo. Co-

menzada en 1973 lleva publicados, con éste, siete grandes volúmenes. Ello explica que el título esté ya un tanto anticuado. Hoy nadie habla de Estados de perfección como título aplicado exclusivamente a la vida religiosa. Con todo, en nada se disminuye la importancia y el valor de los temas tratados en este Diccionario, que son todos interesantes, aunque es verdad que dicho interés no afecta por igual a todos los términos.

El retraso de la publicación del tomo séptimo se ha debido a que el director de la obra quiso esperar a la aparición del Nuevo Código de Derecho Canónico, a fin de tener en cuenta sus enseñanzas y sus determinaciones sobre la vida religiosa.

Este volumen comienza con las palabras Pío II y termina con la palabra Rzdka. Como se puede apreciar, no sólo se trata de términos espirituales, sino que se incluyen también personas y lugares. Todo ello, eso sí, relacionado de alguna manera con la vida religiosa.

Hay que reconocer que estamos ante una obra importante en su género. Es un verdadero arsenal para todo aquel que se interese por cosas relacionadas con la vida religiosa. Sobre todo, por lo que respecta a aquellos conceptos espirituales que más directamente se relacionan con su dinamismo. Nombres, lugares, conceptos queden recogidos en estricto orden alfabético.

No queda más que felicitar a Ediciones Paulinas por esta obra.— B. DOMÍNGUEZ.

CASTILLO, J.M., *El discernimiento cristiano. Por una conciencia crítica*. Sígueme, Salamanca 1984, 23,5 x 13,5, 155 p.

Dos peligros, igualmente reprobables, amenazan al creyente, que quiere vivir en fidelidad su compromiso cristiano: el legalismo y la anarquía. El legalismo ha estado muy presente en la moral tradicional, compuesta de leyes y preceptos, muchos de ellos absolutos y universalmente válidos. Esta moral hacía imposible la vivencia de un mensaje que se presentaba como una llamada a la libertad. Se la acusaba de «estrechez y legalismo, hasta el punto de resultar, para muchas personas, una moral opresora y anticuada, intransigente y enemiga de la libertad y del auténtico desarrollo de la personana». (Introd. 9).

Como sucede siempre, frente a esa moral rígida y que ignoraba la condición humana, se alzó, hace ya varios años, la moral de situación. «Nada de leyes, nada de normas o de principios absolutos y universalmente válidos» (Introd. 9).

Ambas posturas o ambas morales, aún reconociéndoles algunos valores, no pueden marcar el camino a seguir por el creyente. ¿Cómo conseguir zafarse de ambos peligros o inconvenientes? Aquí entra el tema del discernimiento. «El discernimiento personal de la voluntad de Dios, de acuerdo con las exigencias de la fe, representa, a un tiempo, la más completa liberación interior... y la exigencia más radical que brota del mensaje de Jesús de Nazaret» (Introd. 10).

El ejemplo y la conducta de Jesús se alzan en este libro como puntos inapelables de referencia. La conducta de Jesús debe ser el troquel que modele la conducta del creyente. De ahí el subtítulo. El autor insiste en que, fruto de la fidelidad a Jesús, el cristiano no puede organizar su conducta «según los intereses y exigencias del sistema establecido» (Introd. 11). Para ello se necesita partir de una conciencia crítica de los poderes que imperan en nuestra sociedad.

Un libro, en fin, interesante, de pocas páginas, escrito con rigor teológico y que ayudan muy positivamente a vivir en la libertad que Cristo nos conquista.— B. DOMÍNGUEZ.

JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a Centroamérica*. BAC Popular, Madrid 1983, 19 x 11,5, 223 p.

El nuevo libro que la BAC presenta en su colección dedicada a los viajes apostólicos de Juan Pablo II, nos ofrece las enseñanzas pontificas: alocuciones, homilias, mensajes que el Papa dirige en su peregrinar por estas tierras centroamericanas afectadas por profundas convulsiones sociales, envueltas en el sufrimiento y la miseria, pero plenamente abiertas al futuro. Este viaje aunque a veces haya sido un «calvario» marca una hora nueva, que la paz y la concordia son posibles, una

luz intensa se proyectará con fuerza sobre el futuro esperanzador, que sólo la palabra liberadora de Cristo puede ofrecer.— J. ANTOLÍN.

JUAN PABLO II, *Enseñanzas al pueblo de Dios*. Lib. ed. Vaticana. BAC. Madrid 1982, 24 x 16,5, 592 p.

La Librería editrice Vaticana continúa publicando las enseñanzas al pueblo de Dios de Juan Pablo II, y la BAC prosigue la difusión de las mismas en España. Este volumen, de las mismas características que los anteriores, responde a las alocuciones papales que tuvieron lugar en el segundo semestre de 1981. También tenemos aquí distintos apartados que clasifican las intervenciones del Papa; hacemos notar que en el apartado I, encíclicas y exhortaciones, nos encontramos con la *Laborem exercens* y la *Familiaris consortio*. Como es fácil suponer, los temas son variadísimos; su consulta es facilitada por un buen índice de materias al final del libro.— F. CASADO.

BALTHASAR, Hans Urs von, *A los creyentes desconcertados*. Narcea, Madrid 1980, 14 x 22, 96 p.

Hoy en día en que es más difícil objetivamente ser cristiano que en tiempos anteriores, puesto que no encontramos ningún refugio, ya que desconfiando de la Iglesia, no podemos ni refugiarnos en la sociedad progresista, ni agazaparnos en la Iglesia a la manera tradicional, para defendernos de la sociedad. Es desde este contexto, cuando el libro tiene verdadero sentido y desde el cual la obra de este autor intenta ser una ayuda a todos los cristianos que se encuentran desorientados ante la gran crisis que encontramos en la ética actual, en la propia filosofía de los valores... Balthasar nos invita a que nos enfrentemos con la gran palabra de esta nueva teología que es la de reinterpretar. Nos indica que en contraposición con la verdad dogmática todos los problemas de la vida eclesial tienen que someterse a los signos concretos de los tiempos, y someterlos a fuerte prueba de acuerdo con el evangelio, pero por otra parte lanza una fuerte crítica como es la de que debemos tener cuidado con las palabras «en chino» que nos lanzan los teólogos que muchas veces son expresión de las desviaciones en la expresión de fe.— J. NAVARRETE.

TIMIADIS, E., *A la escucha de la Palabra*. Narcea, Madrid 1984, 13,5 x 21,5, 126 p.

Estamos ante el eterno problema del hombre y su encuentro con el fenómeno religioso. El hombre se siente provocado en lo más íntimo de su ser, su respuesta, no obstante, es palabra que «traduce imperfectamente el lenguaje de las armonías celestiales».

Para el creyente la palabra encuentra su auténtica respuesta en la Palabra Encarnada. Su presencia desvela el sentido ausente del misterio. No podemos, por tanto, ignorar a la Palabra, la cual nos impediría la verdadera comprensión de la profundidad de nuestro ser. El libro de Emiliano Timiadis es una invitación y un desafío por recuperar la Palabra de entre las palabras.— J. MAZANA.

CARLO M. MARTINI, *La llamada de Jesús, Orar con el Evangelio de Marcos*, Narcea, S.A. de Ediciones, Madrid 1984, 9 x 12, 130 p.

Este libro de ejercicios espirituales o meditaciones del P. Martini nos presenta como tema de reflexión unos temas concretos del Evangelio de Marcos para la primera comunidad cristiana y en especial para los doce. Estas meditaciones están presentadas de forma catequética unida a una exposición exegética de la oración y de la vida de fe de los doce Apóstoles.— DAVID A.

Cuadernos de oración: n. 14 y 15. Narcea, Madrid 1984, 19 x 27,5, 31 y 31 p.

Se ha escrito mucho sobre la oración, pero no por ello ha dejado de ser un tema actual. En los cuadernos de oración nos encontramos con lo más sugestivo y sencillo. Teoría y testimonio se conjugan perfectamente, invitándonos desde la humildad a adentrarnos todavía más, en el gran misterio de fe que se nos descubre entre Dios y el hombre.— J. MAZANA.

ROCCAPRIORE, Marie, *Anointing of the sick and the elderly. A pastoral guide for Home and Church*. Alba Books, Canfield, Ohio 1980, 18 x 10, 142 p.

El propósito de este libro es el de compartir los aspectos positivos del Sacramento de la Unción de Enfermos, esperanzadamente, intentando por tanto quitar algunas de las falsas ideas que surgían en este rito. Una gran ayuda para todos los que están dedicados a este fascinante mundo de los enfermos y de los ancianos o también para aquellas casas donde hay buenas actitudes para poder vivir el sacramento con un fuerte sentido cristiano. Nos da buenos ejemplos de formas por las que podemos vivir el rito, y por las que podemos sacar nuevas apreciaciones para sus celebraciones.— J. NAVARRETE.

MUÑOZ, Hector, *Will you hear my confession? How make a good examination of conscience and a good confession*. Alba House, New York, 1982, 23 x 14, 162 p.

El libro que tenemos en nuestras manos, está hecho para que el cristiano tenga una visión completa de la gracia, de la esperanza que nos llena y del pecado, por el cual todos nosotros como pecadores veamos que tenemos un padre que nos llena lo suficiente y que nos está esperando. Por medio de las reflexiones del P. Hector, nos introducimos en uno de los temas más delicados y conflictivo de la moral actual: el pecado; por tanto nos da un gran sentido del mismo. Parte del examen de conciencia exhaustivo para que estemos bien preparados para poder recibir el sacramento bien. Nos dice que el mejor camino para hacer un buen examen de conciencia es mirando a Cristo e intentar discernir nuestra lealtad o no, siguiendo la trayectoria de su vida, por tanto, en cuanto seamos capaces de relacionar la moralidad de nuestros actos con los de Cristo.— J. NAVARRETE.

HERMOSILLA GARCÍA, José Luis, *Celebraciones de la vida*, 1 y 2, San Pío X, Madrid 1984, 13 x 21, 276 p. Vol. 1 y 221 vol. 2.

Estos dos libros nos presentan una serie de celebraciones, que han tomado como base la vida de cada persona y de todo el grupo humano, partiendo del ambiente en que nos movemos a diario, de cuerpo, etc. Los libros están divididos en cuatro secciones concretas: la naturaleza; mi propia vida manifestada por mi propio cuerpo; el grupo humano; y el trabajo cotidiano. Como vemos, son las situaciones normales en las que nos desenvolvemos.

En todos los temas que nos presenta, se sigue un mismo esquema general: empieza con un saludo de ambientación, cantos de expresión jubilosa, varios textos (religiosos y literarios), una expresión de experiencias personales, una serie de interrogantes para reflexionar, una expresión creativa del grupo usando diversos modos, una oración comunitaria y unos cantos de despedida. A pesar de tener todos la misma estructura, todos los temas son diferentes y nos presentan esquemas nuevos en algunos de los apartados. Estos libros no son algo acabado y hecho para utilizar sin más; sino que son una serie de esquemas de los que se puede partir para vivir el momento concreto en que nos encontramos. Es tarea del que dirige la celebración saber qué esquema debe utilizar en cada momento. El autor busca de manera especial la creatividad de los grupos. Estos dos libros son de un gran valor para Comunidades que alguna vez quieren salirse de los esquemas fijos

para orar, para comunidades que quieren tener una liturgia participada. También son perfectamente válidos para grupos parroquiales y grupos de oración.— J.L. ANTOLÍN.

ALAIZ, A., *Ser libre, un desafío*. Ediciones Paulinas, Madrid 1983, 13,5 x 21, 187 p.

En este libro, Atilano Alaiz nos pone frente a un tema vital y apasionante para cualquier joven de hoy, como es el tema de la libertad. A medida que pasan las páginas, vamos descubriendo que ser hombres no es más que llegar a ser libres. La libertad es un sueño que tenemos todos; pero que lo vamos viviendo por escalas: al principio soñamos con que nuestros padres nos dejen de llevar de la mano, que nos dejen vivir a nuestras anchas; sin embargo, esta libertad no es suficiente: vivimos presos de la moda, del capricho, del consumo. A veces nos decimos libres y realmente es que sólo nos creemos libres, pero no lo somos.

El autor nos presenta el ser libres como una aventura apasionante que debemos empezar hoy mismo y no dejarla para mañana. La libertad hay que aprenderla en la adolescencia y en la juventud, para ir educando día a día, minuto a minuto, ya que si no lo hacemos, seremos esclavos toda nuestra vida. Un ejemplo que nos pone el autor en esta estupenda obra es el de Jesús. Nos invita a emprender esta aventura con ánimo y coraje. J.L. ANTOLÍN.

LORCA, J.M., *Cuento con vosotros. Cartas a Begoña, Alberto y Quique*. Ediciones Paulinas, Madrid 1983, 13,5 x 21, 171 p.

Este libro consta de doce cartas destinada a tres jóvenes reales: Begoña, Quique y Alberto, pero válidas para cualquier joven de los años ochenta, que pretenda reivindicar la esperanza. El autor utiliza un lenguaje muy sencillo y además el lenguaje de los jóvenes, que es lo que le permite contactar con ellos.

El tema principal de toda la obra es volver a Jesús, sin ningún tipo de rodeos, para hacer la revolución pendiente en las bienaventuranzas, que es lo que nos puede llevar a un mundo mejor. Nos invita a hacer esto dentro de un corro con las manos unidas que es la Iglesia. Dios es un ser que no sólo llena nuestro abismo, sino que también cuenta con nosotros.

Ésta es la mejor actitud que podemos ofrecer frente a un mundo que nos incita al consumo, al «pub» y a las discotecas, etc. Frente a la degeneración humana como es la carrera de los euro-misiles, las colas del paro que de cada día son más largas, nosotros podemos reorganizar esta esperanza que nos lleva a la revolución que cambie al mundo.— J.L. ANTOLÍN.

VARIOS, *Cuadernos de experiencias pastorales*, 1, 2, 5, 7, PPC., Madrid (varios años), 19,5 x 27,5.

Todos estos cuadernos de experiencias pastorales nos presentan distintos enfoques de las actividades pastorales y catequéticas que ya se han experimentado en distintas parroquias de España. Es un material muy válido, ya que al ser experiencias positivas, pueden servir de base para trabajar en cualquier parroquia.

El n.º 1 está dedicado a la Catequesis de las nuevas generaciones y catecumenado de confirmación. Se nos ofrecen ocho reportajes sobre la forma, el fondo y el contenido de la actual praxis de transmitir y desarrollar la fe en distintos grupos sociológicos.

El n.º 2 está dedicado a la Pascua de los Jóvenes. En él, como ya dice el título, se nos presenta el movimiento de las pascuas juveniles que últimamente tienen una gran promoción. En una primera parte nos presenta los distintos movimientos que han organizado pascuas y en una segunda parte la documentación y guiones necesarios, para organizar una pascua.

El n.º 5 está dedicado a las comunidades cristianas comprometidas. En él nos presenta una amplia información sobre estos movimientos tan importantes en la Iglesia de hoy. Nos presenta

todos los movimientos importantes que han surgido: Focolares, matrimonios, comunidades cristianas populares, carismáticos, neocatecumenado, etc.

El n.º 7 nos presenta las comunidades cristianas de jóvenes. Nos muestra una serie de trabajos y esquemas que se pueden seguir para trabajar en los grupos juveniles, que hoy tienen, también, gran importancia en la Iglesia.— J.L. ANTOLÍN.

S. GREGORIO MAGNO, *Vida de San Benito, Abad*. Ed. Montecasio. Zamora 1980, 39 x 27, 118 p.

Presentamos esta bella vida de San Benito en versión hecha por Ernesto Zaragoza Pascual, monje de Silos, sobre el libro II de los *Dialogos* de San Gregorio Magno. En este libro se nos ofrece la figura de San Benito como el ideal del monje perfecto, más bien que una biografía de su persona. Este ideal de perfección se nos ofrece en el desarrollo del esquema: tentación, triunfo e irradiación espiritual. Está escrito en forma de diálogo y cada uno de los capítulos va acompañado por preciosas y artísticas láminas, hasta cincuenta, que ilustran la versión de dichos diálogos. Desde el punto de vista del ideal de perfección del religioso, sirve muy bien para hacer reflexionar a sacerdotes y religiosos de todos los tiempos; desde el punto de vista literario tiene uno la impresión de estar leyendo las florecillas de San Francisco dada la unción espiritual, la sencillez y la ingenuidad con que está escrito todo el libro.— F. CASADO.

GOBRY, I., *Saint François d'Assise*. Le héraut du grand Roi. Téqui. Paris 1982, 11 x 18, 276 p.

La popularidad de S. Francisco de Asís, siempre en aumento, ha vuelto a nueva actualidad, si cabe, por su centenario. Por otra parte siempre constituye una clave de meditación la afirmación de que si Francisco de Asís hubiera sido del siglo XVI, Lutero y Calvino habrían sido de una importancia anecdótica. Con todo este ambiente, es necesario darse cuenta que, aunque no con dedicación, S. Francisco de Asís fue también un escritor, de poemas, de sermones, de circulares, de regla. En estos escritos valiosísimos se halla buena parte de sus doctrinas. El autor de este libro ha querido traernos a la memoria esta doctrina franciscana y la presenta y ordena con todo interés. Un libro que resulta saludable y provechoso a la vez que nos lleva directamente a san Francisco.— D. NATAL.

BERRIGAN, D., *Zehn Gebote fuer den langen Marsch zum Frieden*. Kreuz, Stuttgart 1983, 12 x 20, 158 p.

La amenaza constante contra la paz hace que sus testigos sean cada vez más necesarios. Daniel Berrigan es sin duda uno de los más famosos de la actualidad en este campo. Hombre de gran experiencia, intelectual, amigo del místico T. Merton, católico anarquista, jesuita, sacerdote, conocedor de los más importantes movimientos sociales de hoy nos ofrece su vida como un testimonio de lucha contra la guerra y la muerte del mundo actual. En cuanto uno comienza a leer estos mandamientos para la larga marcha hacia la paz el interés va en aumento constante. Conviene dejar aquí constancia de los diez mandamientos de la paz propuestos por Berrigan y que son éstos: 1.- Amad al enemigo y amaos mutuamente. 2.- Haced esto en memoria mía. 3.- Vende todo lo que tienes. 4.- No temáis. 5.- Cuando te llaman a juicio no prepares tu defensa. 6.- El que esté sin pecado tire la primera piedra. 7.- Lázaro, sal fuera. 8.- Empujadles a entrar. 9.- Huid. 10.- Id y enseñad. El creyente sabe perfectamente el contexto neotestamentario de éstos; el autor les marca el fondo actual. Un libro de meditación para tomar posiciones.— D. NATAL.

SOMMER, N., *Zorn aus Liebe. Die zernigen alten Männer der Kirche*. Kreuz Verlag. Stuttgart-Berlin 1983, 20,50 x 12,50, 317 p.

Con frecuencia se han lamentado los resultados no satisfactorios por su falta de correspondencia a los impulsos iniciados en el Vaticano II, en la Iglesia católica; asimismo se ha constatado el maridaje de iglesias evangélicas con el Estado; por otra parte, los laicos han seguido siendo considerados como algo secundario en la Iglesia; no han faltado tampoco críticas a una cierta secularización de la Iglesia, cercenando en demasía lo evangélico, como si entre la fe y la vida pudiera establecerse una fisura y no más bien una armonía entre algo distinto y a la vez complementario; ¿en qué relación han de encontrarse el ecumenismo y el confesionalismo individual que no pueda hacer peligrar la unidad? Con estos y análogos problemas se enfrentan en este libro una cuarentena de pensadores entendidos en teología, católicos y no católicos, que exponen su opinión acerca de estos puntos doctrinales tan traídos y tan llevados en estos tiempos de inquietud y de voluntad sincera de encuentro con la verdad.— F. CASADO.

DE MIGUEL, A., *Vivir y convivir*. Paulinas, Madrid 1983, 14 x 21, 158 p.

Nadie mejor que una persona de la 3.^a edad, podía escribir un libro dedicado a las personas de esa misma etapa de la vida. La autora del libro, dividido en tres partes, analiza la marginación que vive este sector de la sociedad, viendo cómo esa marginación es culpa de todos: de los propios marginados, que se aferran al aspecto negativo de su momento presente, expresado con la típica manifestación de «ya no...», producto quizás de una pereza o impotencia, a veces falta de razón. Y también por culpa del resto de la sociedad, que a veces, incluso, con buena intención les tratamos como seres no válidos, ya para el engranaje de la sociedad actual, como muñecos o coches que no sirven más que para el desguaze. Analiza por fin las grandes posibilidades del hombre y mujer de la última etapa de la vida, en la que invita a ahondar, profundizar y entrar en la misma persona, acercando al origen de todo. Y como colofón, buscar al Señor que está siempre dispuesto a ayudar al hombre, afirmando que nadie es más feliz que el que vive cerca de Dios.— F. ROBLES.

GRANERO, J.M., *El misterio de un apóstol*. BAC, Madrid 1983, 9 x 12, 151 p.

Con palabras sencillas y delicadas, la presente obra nos muestra la biografía humana, pero sobre todo y especialmente espiritual del P. Tarín. Un hombre no muy bien conocido, pero que sí puede estar a la altura de los más famosos y renombrados hombres de santidad. A través de su amplio epistolario podemos entrasacar sus ideas y doctrina espiritual. Con la sola lectura de sus cartas se pueden perfectamente perfilar sus directrices espirituales y humanas. Pero junto con las numerosas cartas, podemos anotar las experiencias vivenciales de quienes le rodearon, sirvieron así de corroboración a la hora de completar su semblanza espiritual. Con todo, parece captarse el impulso interior y trascendente que le fue empujando por su camino en la vida.— F. ROBLES.

GALLEGO IRIARTE, S., *San Juan Bautista de la Salle*. BAC., Madrid 1984, 12 x 19,5, 268 p.

Por la presente obra de un «Hijo» de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, se nos presenta con nitidez y profundidad la imagen de un gran regalo de Dios, Juan Bautista de la Salle. Inmerso en un ambiente no demasiado clerical, y motivado por una predisposición especial hacia los marginados de la educación, nuestro personaje realiza una «contrarreforma» de la educación. Igual que Teresa de Jesús renovara el Carmelo, este santo por su parte hará lo mismo en un ambiente no menos duro que el de la «Santa». Todo un claro transcurrir de la vida, fatigosa y con problemas, en que su itinerario es una maravilla de entrega a la guía de la Providencia. Con ra-

zón, la Iglesia, vista su labor y trabajo en el campo de la educación, le ha proclamado «Patrono principal de todos los maestros».— F. ROBLES.

GONZÁLEZ MARTÍN, M., *Enrique de Ossó. La fuerza del sacerdocio*. BAC, Madrid 1983, 13 x 20, 487 p.

Monseñor Marcelo ha querido culminar la tarea que en un principio comenzó. La edición que nos ha hecho después de la Rectificación que ha habido del Siervo de Dios, viene complementada por las nuevas apariciones bibliográficas y por los valiosos documentos del proceso de beatificación. Los 28 años que separan este libro de su primera edición hacen que se hayan incorporado nuevas modificaciones inherentes a los últimos acontecimientos. El cardenal Marcelo nos presenta la vida polifacética, maravillosa, la lucha en un solo trazo de un hombre integral, del santo, del organizador, del fundador... las cuales ideas nos llevan ante un libro atractivo, en el que podemos encontrarnos con grandes soluciones a los mismos problemas actuales. La condición que tuvo de ser apóstol, periodista, predicador, y educador..., hacen que respondan a los intereses del lector más exigente. Es más la fuerza de su sacerdocio, llevado con gran sentido común y equilibrio, hacen de este libro que no sea una simple biografía seca sino que vaya más allá, que nos atraiga y que nos llene.— J. NAVARRETE.

MILANI, L., *Maestro y cura de Barbiana. Experiencias pastorales*, Marsiega, Fondo de cultura popular, Madrid 1975, 12 x 21, 380 p.

El título de esta obra expresa el contenido del libro. Lorenzo Milani, Don Milani, no puede separar su vida sacerdotal con su magisterio escolar. Todo va ligado. Esta visión y sus métodos pedagógicos le colocaron en la lista de los grandes renovadores de la escuela. Su pensamiento tiene una característica común: la percepción clara de una civilización que se hunde, y como tal hundimiento se expresa en las instituciones (Iglesia, Derecho, Ejército) y el convencimiento de que nace algo nuevo: la masa de obreros y marginados. El libro, escrito en 1957, respira un tono pastoral arcaico, completamente desfasado, pero en el fondo suena algo con lo que podemos sintonizar, por lo que ahora todavía se puede leer con gusto.— F. GIMENO.

RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*. E. Agustiniiano. Valladolid 1983, 10 x 15, 54 p.

El autor de *Recordar*, la respuesta agustiniana, ha sintetizado aquí algunas de las sentencias fundamentales de san Agustín en forma de sabiduría popular con el fin de hacerlas más asequibles y sencillas de meditar personalmente. No todas las personas pueden leer grandes libros, y aunque puedan leerlos, en teoría, de hecho no los leen, de modo que es un buen método intentar llegar al lector con pensamientos esenciales que resumen la sabiduría de un gran personaje. De hecho también los grandes pueblos resumen su sabiduría en refranes. Aquí se han recogido sentencias sobre el amor, la interioridad, Dios y el hombre, la humildad, fe y fidelidad, libertad, luces y sombras, dinamismo, muerte, lo social, y de todo un poco. Cada refrán lleva su cita exacta en san Agustín y al final se citan los libros donde están los textos.— D. NATAL.

MARTÍN, I., *Pensamientos*. Estudio Agustiniiano. Valladolid 1983, 17 x 11, 187 p.

Se reúne en este escrito toda una experiencia de vida que puede servir de guía para otros caminantes. Unas veces para seguir la vereda o otras para apartarse de algunos senderos. Es una enseñanza con expresiones rápidas sobre el hombre, la vida, la felicidad, el amor, el dinero, la política, todo eso que forma la experiencia de una persona que ha andado por el mundo con la cabeza

alerta y el corazón vigilante. Muchas enseñanzas que han de avisar a las nuevas generaciones sobre el futuro y el mundo que hace tanto tiempo que está aquí y no parece que vaya a irse pronto aunque nos anden dando miedo cada día algunas de las personas que parecen regir sus destinos.— D. NATAL.

LOMBARDI, T., *Il Dottore Evangelico*. EMP. Padova 1978, 19,50 x 13, 205 p.

Este libro nació de la admiración honda y sentida del autor, siendo la ocasión la predicación de un novenario en honor del Santo. Sin echárselas de científico, Lombardi ha procurado, sin embargo, que la obra responda a las fuentes históricas y refleje la doctrina genuina teológica y espiritual del Santo de Padua. Se nos ofrecen en primer lugar unos datos biográficos, se hace una reseña de sus escritos y luego, en distintos apartados se va exponiendo sucintamente su pensamiento teológico sobre la cristología y la eclesiología, sobre la mística y la mariología, la moral y el conocimiento de Dios en sí mismo y a través de sus criaturas; se dedican unas páginas a su acción apostólica para terminar con una referencia al lugar ocupado por el Santo en las florecillas de San Francisco.

El libro, a pesar de estar escrito unos cuantos años atrás, no ha perdido su actualidad al presentarnos las enseñanzas tan provechosas para la vida cristiana de un Santo que está en la mentalidad del ambiente popular.— F. CASADO.

MUÑOZ, H., *Wil You hear my confession?* Alba House. New York 1982, 21 x 14, 162 p.

Tenemos en este libro no una lista de pecados para confesar sino una especie de guía para conocer una situación personal de pecado. El autor reflexiona sobre el misterio de la reconciliación en la historia de la salvación. Las reflexiones están hechas sobre el nuevo ritual penitencial y quieren presentar una visión auténtica del pecado y de la gracia para conseguir una mejor eficacia del sacramento. Tanto el confesor como el penitente pueden aprovecharse de este libro porque ambos a dos necesitan desde sus situaciones respectivas una certera perspectiva de la gracia de Dios y de la desviación culpable del hombre.— F. CASADO.

Psicología-Pedagogía

BANDURA, A., *Principios de modificación de conducta*. Sigüeme, Salamanca 1983, 17 x 24, 641 p.

Esta obra es imprescindible para el terapeuta, un manual del campo del aprendizaje social, un clásico en lo referente a las teorías del aprendizaje. Aparece en el momento en que Bandura ha alcanzado la madurez de su pensamiento teórico. Aparecida en preparación en 1963 ha tardado veinte años en publicarse, porque ha sido constantemente reelaborada. Consta de dos capítulos primeros que presentan la visión general de la terapia desde la explicación causal que las grandes teorías hacen de la conducta desviada. El tercer capítulo lo dedica a su tema favorito: el aprendizaje vicario. El resto de los capítulos tiene la misma estructura: trata de presentar los distintos principios teóricos, en las teorías del aprendizaje, que han dado lugar a distintas estrategias terapéuticas. También lo dedica a aspectos prácticos: el refuerzo, el castigo, la extinción, el condicionamiento, etc.— F. GIMENO.

ANDER-EGG, Ezequiel, *Metodología y práctica de la animación socio-cultural*. Ed. Marsiega, Col. Fondo Cultura Popular, n.º 45, Madrid 1981, 12 x 21, 167 p.

No tengo duda al decir que nos encontramos ante un tema ampliamente debatido y sobre el que se han hecho una cantidad de libros innumerables. El autor intenta resumir todos los documentos que tenemos sobre el tema. Nos plantea el problema como algo necesario hoy para nuestras vidas, y como uno de los temas que además son importantes para la sociedad actual. Es un gran conocedor del tema y por tanto nos explica con amplio contenido y dominio conceptos como el de qué es la animación, la relación que mantienen ambos con la cultura, cómo ser animador... El libro es una aportación importante para todos los que estamos metidos en este mundo de la animación socio cultural.— J. NAVARRETE.

MAILLO, Adolfo, *Un método de cambio social. La animación socio-cultural*. Ed. Marsiega, Col. Fondo de Cultura Popular, n. 43, Madrid, 1979, 21 x 12, 157 p.

De un tiempo a esta parte han aparecido personas que se han preocupado fuertemente por este problema de la educación de adultos y la cultura popular, que sin duda van encaminados a que se promuevan los pueblos en un sentido amplio. Los animadores de esta misión en muchas ocasiones no tienen los medios necesarios para que esta tarea se lleve a cabo. Por tanto lo que tenemos son pistas de acción y experiencias concretas que sirven de ayuda para inventar nuevas respuestas a las nuevas situaciones que se plantean. Maillo nos ofrece un resumen para el nuevo concepto de educación de adultos.— J. NAVARRETE.

DEL VALLE, A., *La animación socio cultural*, Ed. Marsiega, Col. Fondo Cultura Popular, n.º 18, Madrid 1972, 12 x 21, 116 p.

La animación es la clave de todo proceso de acción socio cultural o de organización comunitaria. La animación no es una fórmula mágica ni un invento moderno que puede sustituir la simple buena voluntad o la falta de contenido de un programa de acción socio-cultural. Éste es el fin que intenta el autor con el libro y en general la editorial que los presenta el introducirnos en el difícil tema del animador de grupo, de su figura, de sus caracteres, de su formación... Todo programa, sin duda, de acción comunitaria precisa de un conjunto de condiciones que deben quedar suficientemente clarificadas antes de iniciar el proceso.— J. NAVARRETE.

PETIT, F., *Psicosociología de las organizaciones*. Herder, Barcelona 1984, 24,5 x 15,5, 272 p.

Si nos detenemos a reflexionar un instante nos damos cuenta de que toda nuestra vida, por regla general, está jalonada por encuentros más o menos directos con diversos tipos de organizaciones: hospital, instituto, universidad, fábrica, oficina, banco, etc. El presente trabajo de François Petit pretende dar una respuesta a una serie de interrogantes: ¿cómo funciona el individuo en la organización?, ¿cómo funciona y se explica la interdependencia entre individuos y grupos? Y esto lo hace analizando, en primer lugar, las características de toda organización, sus fenómenos de comunicación y las influencias de los poderes y los conflictos, pero sin ser por ello un estudio exhaustivo ni tampoco un fichero de recetas. El gran interés de esta obra se encuentra, por una parte, en el estudio de las teorías y métodos organizativos y, por otra, en la reflexión crítica que el autor hace.— M.A. LLAMAZARES.

DECROLY, O. y MONCHAMP, E., *El juego educativo, iniciación a la actividad intelectual y motriz*. Morata, Madrid 1983, 13 x 21, 184 p.

Nos encontramos ante una gran obra, que nos presenta el juego como una actividad fundamental en el desarrollo del niño. Parece como si el juego estuviera en la misma entraña del hombre, ya que desde los primeros momentos de su vida, es como aprende a desenvolverse y se desarrolla; sin embargo, hasta hace relativamente poco, no se le había dado la importancia debida. La obra presente es una síntesis de los trabajos de Decroly y de todas sus aportaciones a la educación mediante el juego. Le da una dimensión totalmente nueva al considerarlo el medio fundamental de la autoeducación del niño, y eso sí, nunca dejando de respetar su carácter lúdico. Estos estudios han influido decisivamente en la forma actual de la enseñanza preescolar y también en la concepción del material educativo.— J.L. ANTOLÍN.

LIMBOS, E., *Cómo animar un grupo, ejercicios y experiencias*. Marsiega, FCP, Madrid 1979, 11,7 x 20,5, 267 p.

Con el libro de Limbos se nos ofrece un material muy rico en la difícil tarea de animar un grupo. Parece ser que de unos años a esta parte, están apareciendo personas y grupos fuertemente preocupados en la educación de los adultos, por otra parte necesaria, debido a la mayor participación que exige la vida de cualquier ciudadano normal. Todas las personas preocupadas por este tema, se encuentran ante la dificultad de la falta de documentación para elaborar su trabajo. Esta dificultad se ve bastante superada con este libro, ya que trata diferentes y múltiples temas. Valgan como ejemplo los siguientes: la participación, el liderazgo, la toma de decisiones, el conocimiento de uno mismo, el encuentro con el otro, la objetividad y los prejuicios, la creatividad, la comunicación, las tensiones y la agresividad, etc.— J.L. ANTOLÍN.

GINER DE GRADO, C., *La hora de participar*. Marsiega. Fondo de cultura popular, Madrid 1979, 20,5 x 12, 110 p.

La democracia consiste, ante todo en la existencia de unas instituciones que permiten una participación del pueblo en el ejercicio del poder; por eso de nada sirven los ciudadanos que no aceptan ni interiorizan su papel de protagonistas en la vida pública. Este libro es una llamada a incorporarse activamente en la dinámica sociopolítica de nuestro tiempo, incorporación al proceso participativo, entendido éste como un cierto tipo de presencia personal que le lleva a actuar, a convertirse en un miembro responsable dentro de la comunidad.— J. ANTOLÍN.

BAZINET, André, *La evaluación del rendimiento*. Herder, Barcelona 1984, 164 p.

Bazinet nos coloca en un tema ampliamente debatido y comentado y que tanta importancia tiene para las administraciones de personal. Todos andamos buscando nuevos sistemas, de mayor producción, de que el personal sea bueno, esté capacitado, productivo, y eficaz. Ante esto, la cantidad de métodos de evaluaciones que se nos presentan son enormes y por tanto la unanimidad para equipararlos y sacar algo común es bastante difícil. El autor intenta romper con lo dado, y darnos su propia visión y su sentido propio y personal para la elaboración e implantación de un sistema de evaluación del rendimiento del personal de dirección superior, y también para el análisis de los sistemas que ya se encuentran en funcionamiento. La soltura y la claridad que tiene para presentarnos el libro hace que sea muy fácil tanto la lectura como la comprensión del mismo.— J. NAVARRETE.

NOVEMBER, J., *Experiencias de Juego con preescolares*. Morata, Madrid 1983, 21 x 13, 158 p.

El presente libro es una aportación al estudio del juego en la infancia. Se destaca la importancia de la actividad lúdica grupal para el niño de edad preescolar. Es el momento en el que la inteligencia se desarrolla en un 50 % y en el que la personalidad infantil se moldea de una manera absolutamente determinada de cara al futuro. De ahí la importancia de este tipo de actividades que facilitan la socialización del niño. Un libro interesante para profesores de pre-escolar y padres de familia.— PEDRO M.

SCHAUP, S., *Diese Kinder Können nicht warten*. Kössel, München 1983, 20 x 12, 179 p.

¡Estos niños no pueden esperar más! Éste es el grito que se escapa de las páginas escritas y de las ilustraciones fotográficas de este libro. Se hace necesaria una ayuda pronta en apoyo del desarrollo de un pueblo como el de la India al que hay que liberar de un tercermundismo que lo asfixia. Susana Shaup pone el dedo en la llaga al describir en este libro la realidad de un mundo que reclama la solidaridad entre los hombres.— F. CASADO.

REVUELTA, A., *¿Qué hacer con los chicos?* Marsiega, Madrid 1982, 180 p.

Revuelta es un hombre que ha dado todo su trabajo al trato de adolescentes de distintas edades, ha ocupado diferentes puestos sociales de gran relevancia en estos temas, y ellos ha contribuido a que su trabajo sea fiel y refleje todo un programa de actuación y reflexión con grupos de éstos. Nos pone en nuestras manos a todos los educadores y animadores de grupo un material valioso basado principalmente en la acción, en esquemas prácticos, en un descubrimiento de la realidad clara y concisa que tenemos, la cual llevará a un análisis de las causas que lo han podido producir, que culminará con una ponderación de posibles consecuencias que pueden surgir. Después de esto toma el autor otro giro presentándonos todo un esquema de trabajo personal y grupal.— J. NAVARRETE.

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.