

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXIII

Fasc. 1

ENERO-ABRIL
1988

SUMARIO

ARTÍCULOS

	págs.
NATAL, D., <i>Ortega y la Religión. Nueva lectura. I: Dios a la vista y Dios escondido</i>	3
FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., <i>La muerte y la teodicea: Una reflexión socioantropológica</i>	119

TEXTOS Y GLOSAS

CAMPO DEL POZO, F., <i>Catecismos agustinianos utilizados en Hispanoamérica</i>	157
LIBROS	197

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXIII

Fasc. 1

ENERO-ABRIL
1988

SUMARIO

ARTÍCULOS

	págs.
NATAL, D., <i>Ortega y la Religión. Nueva lectura. I: Dios a la vista y Dios escondido</i>	3
FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., <i>La muerte y la teodicea: Una reflexión socioantropológica</i>	129

TEXTOS Y GLOSAS

CAMPO DEL POZO, F., <i>Catecismos agustinianos utilizados en Hispanoamérica</i>	157
LIBROS	197

DIRECTOR: Zacarías Herrero Bravo
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Domingo Natal Álvarez
ADMINISTRADOR: Fidel Casado Prieto.

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Constantino Mielgo Fernández
Fernando Campo

REDACCIÓN-ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Teléfonos 227678 y 227679
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN:

España 1000 ptas.
Extranjero 12 dólares USA
Números sueltos 300 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA. 423-1966
ISSN 0425-430 X
Imprime: Ediciones Montecasino.- Ctra. Fuentesauco, km. 2
49980 Zamora

Ortega y la Religión

Nueva lectura

I. DIOS A LA VISTA Y DIOS ESCONDIDO

1. El fin principal de este escrito es tratar de exponer de nuevo la filosofía de la religión en Ortega para así poder cerrar adecuadamente una larga y triste polémica de la vida y la cultura española. Para ello se presentan ordenadamente las diversas teorías de Ortega sobre el sentido de la religión y sus principales problemas en los diferentes campos que nuestro autor ha tratado.

2. En nuestra tarea hemos recogido todos los textos relativos al tema que aparecen en los doce volúmenes de sus *Obras completas* publicadas por Alianza editorial en 1983. También se han consultado la Biblioteca de Ortega y el Archivo Ortega de la Fundación Ortega y Gasset de Madrid.

3. Las conclusiones más importantes que se desprenden de este estudio son las siguientes:

- a) Ortega no habla *ex ignorantia*, como frecuentemente se suponía, sino *ex-abundantia*. Es decir, conoce bien el cristianismo de su tiempo y particularmente la investigación teológica más al día presente en Marburgo y Tubinga: Barth, Bultmann, Otto, H. Gunkel, Tillich, etc.
- b) Ortega lo que pretende es la modernización adecuada de la religión para ponerla a la altura de los tiempos. Esto supone una doble tarea:
 - dotar de una arquitectura teórica más actual al cristianismo, como lo habían hecho en Europa R. Guardini, E. Przywara y M. Scheler, etc., a los que Ortega mismo cita como ejemplos.
 - dar al cristianismo una mayor eficacia social en la lucha por la justicia según el espíritu de San Francisco que sirve de referencia continua a Ortega.

c) Ortega mantiene, fundamentalmente, la misma posición religiosa durante toda su vida, si bien la polémica es unas veces más fuerte que otras. Estas posiciones fundamentales son:

- no al anticlericalismo.
- sí al sentido profundo de la vida ‘donde Dios da sus voces’.
- sí a una nueva sensibilidad vital en todos los ámbitos, que habría iniciado ya el 98, y en concreto también a ‘un nuevo Dios’ (IX 495), que rehará con verdad y justicia la vida española rota.

4. En cuanto al método, veremos que Ortega modifica sustancialmente la ontología griega y la filosofía tradicional poniéndola ‘patas arriba’. Por nuestra parte hemos procurado dejar a un lado la polémica. Hemos utilizado el método Jericó como el propio Ortega: exponer serenamente los textos e ir dando vueltas al problema sin precipitarnos a cerrarlo con valoraciones personales apresuradas. Hemos querido que las cosas se demuestren por sí mismas, con sus propias palabras y en sus propios contextos, con detalle y sin apresuramientos.

5. Finalmente diremos que creemos haber sido exhaustivos en lo relativo al tema religioso presente en la obra publicada hasta hoy de Ortega; no literalmente, porque el mismo Ortega se repite con frecuencia, pero sí realmente.

SIGLAS MÁS UTILIZADAS EN LA BIBLIOGRAFÍA DE ORTEGA

- AOG = Archivo Ortega y Gasset. Fundación Ortega y Gasset. Madrid.
 BO = Biblioteca Fundación Ortega y Gasset. Madrid.
 DAIN = *La deshumanización del Arte e ideas sobre la novela*: O.C. III.
 E = *El Espectador*: O.C. II.
 EA = *Ensimismamiento y alteración*: O.C. V.
 EA(MT) = *EA. Meditación de la técnica*: O.C. V.
 EC = *El Estatuto catalán*: O.C. XI.
 EG = *En torno a Galileo*: O.C. V.
 EIN = *España invertebrada*: O.C. III.
 EL = *Espíritu de la letra*: O.C. III.
 GD = *Goethe desde dentro*: O.C. IV.
 HG = *El hombre y la gente*: O.C. VII.
 HS = *Historia como sistema y Del Imperio Romano*: O.C. VI.
 IC = *Ideas y creencias*: O.C. V.
 IHU = *Una interpretación de la Historia Universal. En torno a Toynbee*: O.C. IX.
 IL = *La idea del principio en Leibniz y la Evolución de la teoría deductiva*:
 O.C. VIII.
 IP = *Investigaciones Psicológicas*: O.C. XII.
 LM = *Unas lecciones de Metafísica*: O.C. XII.
 MB = *Misión del Bibliotecario*: O.C. V.
 MP = *Mirabeau o el Político*: O.C. III.
 MPJ = *Meditación del Pueblo Joven*: O.C. VIII.
 MQ = *Meditaciones del Quijote*: O.C. I.
 MU = *Misión de la Universidad*: O.C. IV.
 O.C. = ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, Alianza-Revista de Occidente,
 Madrid 1983; 12 vols.
 OEF = *Origen y Epílogo de la Filosofía*: O.C. IX.
 PA = *Prólogo para alemanes*: O.C. VIII.
 POC = *Personas, obras, cosas*: O.C. I.
 PPHA = *Pasado y porvenir para el Hombre Actual*: O.C. IX.
 QF = *¿Qué es Filosofía?*: O.C. VII.
 RM = *La rebelión de las masas*: O.C. IV.
 RPDN = *La redención de las provincias y la decencia nacional*: O.C. XI.
 RR = *Rectificación de la República*: O.C. XI.
 SA = *Estudios sobre el amor*: O.C. V.
 SRH = *Sobre la Razón Histórica*: O.C. XII.
 TAO = *Teoría de Andalucía y otros ensayos*: O.C. VI.
 TNT = *El Tema de nuestro tiempo*: O.C. III.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

A. FUENTES INÉDITAS

MADRID

Archivo Ortega y Gasset

- Epistolario
- Manuscritos
- Notas y bibliografía.

B. BIBLIOGRAFÍA DE PUBLICACIONES SOBRE ORTEGA

- DÍAZ DÍAZ, G.-SANTOS ESCUDERO, G., *Bibliografía filosófica Hispánica. 1901-1970*, C.S.I.C. Instituto de Filosofía 'Luis Vives', Madrid 1982, 849-875.
- DONOSO, A.-RALEY, H., *José Ortega y Gasset: A Bibliography of Secondary Sources*, Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, Bowling Green (Ohio) 1986, 444 pp.
- JIMÉNEZ GARCÍA, A., *Bibliografía reciente sobre Ortega*, en *Aporía* 6 (1983-84) 165-178.
- MARTÍNEZ GÓMEZ, L., *Bibliografía filosófica. 'Ortega'*, en *Pensamiento* 26 (1970) 483-484; 27 (1971) 472-473; 28 (1972) 476-477; 29 (1973) 479-480; 30 (1974) 478; 31 (1975) 464-465; 32 (1976) 481; 33 (1977) 453; 34 (1978) 462-463; 35 (1979) 489.
- SANTOS ESCUDERO, G., *Bibliografía filosófica. 'Ortega'*, en *Pensamiento* 36 (1980) 475; 37 (1981) 456-457; 38 (1982) 322-323; 39 (1983) 326-327; 40 (1984) 349-353; 41 (1985) 351-354; 42 (1986) 351-352.
- RUSKER, U., *Bibliografía de Ortega*, Revista de Occidente, Madrid 1971.

INTRODUCCIÓN Y SITUACIÓN

Hoy día ya no se puede vivir sólo de 'carnes indudables' o exclusivamente de 'certezas metafísicas', si bien sea cierto que mientras alguien crea en una idea «la idea vive»¹. Esto, sin embargo, no debe decirse ya de las «religiones muertas, de los dioses que traspusieron con sus credos bajo el brazo»². Ni tampoco de una justicia abstracta, indiferente, que es un 'cuento chino' y una despersonalización que vuelve al hombre al herbario adonde «se irá a posar en una definición de Santo Tomás», como se acomoda el animal expuesto del Zoológico³, hasta caer en el «hombre lúgubre de las multitudes que vio Poe»⁴. Ya Montesquieu vapuleó la obediencia a las mayorías⁵ que viven en permanente teatro donde se renuncia, según Nietzsche, «al derecho de hablar y escoger, se renuncia al gusto propio y aun a la misma bravura tal como se posee y se ejerce frente a Dios y los hombres, entre los propios cuatro muros»⁶.

El hombre de *Aurora* produce un efecto insensato en el 'gran número' a causa de la sinceridad que es la primera cualidad del ser del 'héroe', también según Carlyle⁷. La gente, por su parte, quiere leyes, la justicia seca y aburrida, como razón social de su vida y de su potencia aparente: «'Danos una ley' clamaban circundando a Moisés»⁸. Perdida la propia identidad se busca: «¿Quién nos dirá qué cosa somos nosotros?»⁹. Cada uno tiene su propia respuesta, pero sobre ella, realmente, «aún no han logrado ponerse de acuerdo ni los hombres ceñudos, ni los pueblos creyentes»¹⁰. Por lo demás «los pueblos son siempre pobres enfermos de la voluntad y no creen en sí mismos»¹¹.

Precisamente las pasiones humanas podrán ser dolores purificantes hoy cuando 'todos somos tristes', pobres de espíritu; tenemos, como Valle-Inclán, «ansias de vida libre e instintiva»¹² y como el Marqués de Bradomín, «aquel

1. ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, I, Alianza, Madrid 1983, 13; 14: «Glosas», *Vida Nueva*, 1.12.1902. En adelante se cita esta edición de las *Obras completas*. Se indica el volumen con número romano y las páginas con árabe. Se añade la revista o periódico de la publicación original y la fecha, precedidos del título del escrito.

2. I 14; «Glosas», *Vida Nueva*, (1.12.1902).

3. *Ibid.*

4. I 15; «Glosas», *Vida Nueva*, (1.12.1902).

5. *Ibid.*

6. I 16; «Glosas», *Vida Nueva*, (1.12.1902).

7. I 17; «Glosas», *Vida Nueva*, (1.12.1902).

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. I 20 «La 'Sonata de Estío' de Don Ramón del Valle-Inclán», *La Lectura* (febrero de 1904).

Don Juan, feo, católico y sentimental»¹³, necesitamos valores reconstituyentes frente a «las severas y arrugadas consejas de la moral contemporánea»¹⁴. Para Ortega es «muy de admirar hoy tan regocijada disposición de espíritu. No ver sino fuertes y atrevidos brazos, sino amores magníficos en este país de las tristezas, es algo heteróclito y nada frecuente»¹⁵. Especialmente, cuando pensamos que Valle escribe en unos tiempos «tan anémicos y reglamentarios»¹⁶. En tal sentido, Valle resulta una roca inatacable, «inútil a las aplicaciones de la industria»¹⁷. Se trata de un centinela bien alerta más que de un megalómano decadente¹⁸; como Ignacio de Loyola hace huir a la canalla plebeya cual héroe sagrado. En Valle no hay ser mediocre, en él hasta los «clérigos y frailes campanudos y mujeriegos»¹⁹ son hombres de alta aventura.

Todo es en Valle atroz: son sus personajes «o atrocamente sencillos, o atrocamente voluntarios»²⁰. Valle conoce lo pintoresco frente a los escritores fríos y oficiales patrocinados por «D. Juan Valera, ese *Dios-Pan* sonriente y ciego que perdura en el yermo jardín de nuestras letras como la estatua blanca y rota de una deidad gentilica»²¹. Para el arte es «preciso el Dolor que nos hace tan humanos»²².

Valle es un adorador de nuestra lengua pero enemigo de «toda trascendencia, nudo artista y trabajado creador»²³. Valle encanta a Ortega, pero éste desearía se dejara aquél de bernardinias y nos contara cosas «*humanas, harto humanas* en su estilo noble de escritor bien nacido»²⁴.

Pues ciertamente la vida tiene dimensiones misteriosas y es el caso, por ejemplo, que para ver el teatro de Maeterlinck, es necesario colocarse más allá de la vida momentánea: «acaso cierto refinado gustador de las bellezas leería antes algunos capítulos de Santa Teresa, Novalis, Taulero o Ruysbrocho, algunas de esas páginas que hacen vibrar el cerebro y nos recluyen dentro de no-

13. *Ibid.*

14. I 21; «La 'Sonata de Estío' de Don Ramón del Valle-Inclán», *La Lectura* (febrero de 1904).

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

18. I 22; «La 'Sonata de Estío' de Don Ramón del Valle-Inclán», *La Lectura* (febrero de 1904).

19. I 25; «La 'Sonata de Estío' de Don Ramón del Valle-Inclán», *La Lectura* (febrero de 1904).

20. *Ibid.*

21. I 26; «La 'Sonata de Estío' de Don Ramón del Valle-Inclán», *La Lectura* (febrero de 1904).

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

24. I 27; «La 'Sonata de Estío' de Don Ramón del Valle-Inclán», *La Lectura* (febrero de 1904).

sotros mismos»²⁵. Son atisbos de un 'mundo desconocido', corazonadas de algo grande y extraño, sin límites, provincias de misterio del que sólo vemos el revés. Mil cosas inexplicables que podemos acallar en la vida cotidiana «pero en cuanto nos quedamos solos se erguirá a nuestro lado el 'misterio', como un compañero sombrío, mudo, que ignoramos de dónde viene y hace camino con nosotros. Aunque cultivemos el escepticismo más perfecto, aunque empapeemos los sentidos en todos los placeres, aunque cerremos a fuerza de razonamiento las ventanas de nuestro interior, el 'misterio' nos acosará, nos atormentará, murmurará en derredor como un enjambre de abejas invisibles, y en el paroxismo del sufrimiento o del goce notaremos una llamada, una sugestión que nos da una noticia, que nos recuerda, que nos previene que va a pasar algo»²⁶.

Se trata de un mundo inefable, pues como cuando tenemos que decirnos algo importante nos callamos, como ante el misterio del dolor, la muerte, la fatalidad o el porvenir, todo auténtico misterio deja «mudos los seres»²⁷. Tal es el misticismo español de Maeterlinck: «El escritor belga es nieto de los ardientes españoles que compusieron 'Las Moradas', 'La cuna y la sepultura' y 'Tratados de amor divino'»²⁸. El pathos del misticismo es «el poso íntimo del alma española»²⁹. Si aquél fue fuerte, los españoles luchamos, si era torpe nos paramos y si somnoliento nos adormecemos. Pero verdaderamente «los místicos han estado durante todos los tiempos de pie en la frontera de lo desconocido: han sido los vigías de la humanidad que, izados en el ensueño o en el éxtasis dan las voces de alerta al divisar las brumas rosadas que anuncian costa. Los sabios, con toda su impedimenta y sus andares de camellos cansados, llegan a las tierras prometidas siglos más tarde que los videntes. Y esto es una amarga burla del hado, porque sabio podrá serlo quien quiera, y vidente sólo el que lo sea desde la eternidad»³⁰.

Parece que nuestras misteriosas tierras hayan sido contempladas antes por un vidente hindú o por una virgen asceta. Ellos saben que los poderes superiores juegan con nosotros pues «nuestra ilusión de libre albedrío —según Spinoza— no es más que nuestra ignorancia de las causas que nos hacen obrar»³¹. Tal es el ambiente de las creaciones teatrales de Maeterlinck, cual claraboyas hacia lo desconocido que una vez avisados, sin duda, conviene ol-

25. I 28; «El poeta del misterio», *El Imparcial* (14.3.1904).

26. I 29; «El poeta del misterio», *El Imparcial* (14.3.1904).

27. I 30; «El poeta del misterio», *El Imparcial* (14.3.1904).

28. I 31; «El poeta del misterio», *El Imparcial* (14.3.1904).

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

31. I 32; «El poeta del misterio», *El Imparcial* (14.3.1904).

vidar para guardarnos «de lo que un pobre loco de Sils María llamaba ‘alucinaciones del Tras-mundo’»³².

Sabemos, además, que la vida necesita siempre de cierta aventura, como de la arriesgada sinceridad del campo frente al espíritu superprudente del urbanita. Es el embrujo de la vida más allá de la pura instintividad o/y la fría socialidad. Así las mujeres han conservado las civilizaciones, porque en ellas las angustias del cuerpo se abrevan en el torrente de su alma «nunca harta de existir y soñar»³³. Aquí la vida reina invencible, es la «mujer mística a un tiempo y brava que irradia el regocijo»³⁴. Corona la existencia humana un aire de imprudencia, lance y atrevimiento donde las estrellas no quedan disecadas en «condecoraciones»³⁵.

Esa perspectiva no debe reducirnos a una visión puramente volcánica de la vida. La razón y la ciencia tienen puesto conductor en la aventura humana. Y aunque en España ha abundado la desatención intelectual, constituye un deber sagrado la disciplina, el esfuerzo y el trabajo intelectual en nuestra tierra. En esta línea, todo libro, tiene sentido de valor nacional. El escritor debe ser despertador de desatentos o la fecundidad de la ciencia y el arte quedará «seca y estéril como la higuera del Evangelio»³⁶.

Es cierto que hasta ahora, ha predominado la dispersión: «De esta suerte está salpicada y esparcida el alma española en sinnúmero de círculos discretos y es la vida española un montón de avemarías desglosadas que jamás se enhilan en rosario»³⁷. Para Ortega no ha habido ciencia española, como sostiene Menéndez Pelayo, pero sí que ha habido hombres de ciencia. Y a los que no quieren ciencia española hay que darles el ‘Dios le ampare’, pues no quieren cultivar nuestra propia alma; porque ciencia española ha de haber: «Necesitamos ciencia a torrentes, a diluvios para que se nos enmollezcan, como tierras regadas, las resacas testas, duras y hasta berroqueñas. Pero los que más predicán la buena nueva de la ciencia no han advertido que quieren que tengamos ciencia alemana o ciencia francesa pero no ciencia española»³⁸.

Tal ciencia no puede quedar en pura mineralogía, sabiduría abstracta o teología aérea. Hay una tiesura y una soberbia rígida, la de los españoles, que nos impiden el intercambio y la comunicación cultural verdadera. Cada uno se convierte en una isla de vanidad, desierta, donde todo el mundo quiere ser to-

32. *Ibid.*

33. I 36; «El rostro maravillado», *El Imparcial* (25.7.1904).

34. *Ibid.*

35. I 37; «El rostro maravillado», *El Imparcial* (25.7.1904).

36. I 38; «La ciencia romántica», *El Imparcial* (4.6.1906).

37. *Ibid.*

38. I 41; «La ciencia romántica», *El Imparcial* (4.6.1906).

do o nada, el primer de todos y 'original' en exclusiva ³⁹. Y por lo mismo que debe huírse la pereza individual y colectiva nos hace falta recuperar épocas de «intimidad afable y respetuosa, de intimidad familiar, preparadora de los renacimientos» ⁴⁰. Pues lo más triste es cuando falta la comunicación de la vida, de la cultura, del secreto de esa vida y la conciencia mejor; pues «hay que ser fuente, manantial, profunda veta de humanidad que resume (*sic*) santa energía estética, renovadora, impulsora, consoladora» ⁴¹.

Ortega se adscribe férreamente, sobre todo y desde el principio, al mundo de los vivos: «Nosotros, menos sutiles, somos vivívoros, nos alimentamos de terrenas bestezuelas y plantas y a un lugar teológico preferimos cualquier cosa orgánica, aunque sea una de esas agallas oscuras y feas que sobre el árbol formó la mística fecundidad de un cínife, una de esas agallas que buscaba yo, cuando muchacho, afanosamente, por las robledas de El Escorial, para componer una tinta maravillosa que no he llegado a hacer nunca» ⁴².

El pensador y el artista no pueden ser ajenos a los dolores y sufrimientos de los mortales, a la vida sórdida marginal; por eso el arte es un camino de liberación, como dice Schopenhauer, de los problemas de la vida y de la vulgaridad. En otro caso se es un filisteo y no un hombre de letras presente en la realidad del Dolor humano: «Si no estás sumido en las grandes corrientes del subsuelo que enlazan y animan todos los seres, si no te preocupan las magnas angustias de la humanidad, a despecho de tus lindos versos a unas manos que son blancas, a unos jardines que se mueren por el amor de una rosa, a una tristeza menuda que te corretea como un ratón por el pecho, no eres poeta, eres un filisteo del claror de la luna» ⁴³. Y esto es así, en definitiva: «Porque sobre la totalidad de una vida, con su nacimiento y su muerte, gravita a la vez, forzosamente, en más remota esfera, el doliente corazón silencioso del Uno-Todo» ⁴⁴.

Bajo ese filisteísmo, la campaña de España ha estado empapada de dolor e inundada de pesimismo, transida de 'dogmatismo y retórica', mientras sus poetas y escritores han permanecido «como las 'madreperlas' —según habla san Francisco de Sales— que viven en medio del mar sin que entre en ellas una sola gota de agua marina» ⁴⁵. Mientras la muerte y la miseria reinan, los hombres y las mujeres se embelesan con el canto de sus canarios.

39. I 47; «Crítica Bárbara», *El Imparcial* (6.8.1906).

40. *Ibid.*

41. I 50; «Poesía nueva, poesía vieja», *El Imparcial* (13.8.1906).

42. I 45; «Crítica Bárbara», *El Imparcial* (6.8.1906).

43. I 51; «Poesía nueva, poesía vieja», *El Imparcial* (13.8.1906).

44. I 52; «Poesía nueva, poesía vieja», *El Imparcial* (13.8.1906).

45. *Ibid.*

Entre tanto dolor, en el campo español de la raya de Segovia frente al Guadarrama, aparece Rubín de Cendoya «místico español, un hombre oscuro, un hombre ferviente»⁴⁶. En esta montaña se reúnen con Ortega las generaciones de españoles muertos, los celtíberos «con voluntad suprema de perdurar sobre toda mudanza»⁴⁷. Y a pesar de que el hombre parece ser una ‘casualidad’ subrayada por el anonimato de la ciudad, «el tiempo, en su huidez, hace vacilar nuestros ánimos, que el tiempo es un temblor incesante y eterno. Un ansia infinita de permanencia trasciende de lo más adentrado de nosotros, en tanto que la razón nos anticipa la imagen de una muerte cierta. Frente a ese problema trágico, insoluble, se evapora el individuo»⁴⁸.

Ortega promete aquí una ‘Pedagogía del paisaje’ frente a la admirable ‘Pedagogía social’ de Natorp, pues el paisaje le ha iniciado a Ortega ‘en una religión’, como la casa de campo enseñó a Séneca el arte de envejecer⁴⁹.

Al paisaje y a la arboleda perdida, vuelven siempre los hombres sabios como los antiguos creyeron que las almas de los muertos iban a habitar las ramas de los árboles y, por eso, quizá, «Renan dice que el instinto religioso es en el hombre lo que el instinto de nidificación en el pájaro: nada extraño tiene que, como las aves labran sus nidos en los árboles, hagan de ellos sus altares los hombres»⁵⁰.

El campo sabe de soledad y de paz, pero también hay campos malditos, siniestros y hostiles que huelen a traición comprada por «treinta dineros»⁵¹. Por lo general, la Naturaleza enseña al hombre la serenidad, la sencillez, la libertad sin trampas: No tiene opinión (Nietzsche) ni prejuicios sobre nosotros y por eso nos gusta tanto. Sin embargo, esa Naturaleza «murió hace muchas centurias envenenada por un silogismo»⁵². En ese tiempo, los españoles, como Ortega y su acompañante, no tenemos hora ni relojes «porque éramos místicos y celtíberos»⁵³; como los adamitas avanzan, pues, a rastras cargados con «la gravedad perenne del desencanto»⁵⁴ y bajo el signo de la muerte: «¡*Bebiotai, bebiotai!* ¡Ha vivido, ha vivido! decían entonces los griegos»⁵⁵. Los grandes pueblos se formaron ‘en la religión de los difuntos’ y sus virtudes inmortales quedaron como arcos rotos «eternamente proyectados sobre el vacío»⁵⁶.

46. I 53; «La pedagogía del paisaje», *El Imparcial* (17.9.1906).

47. *Ibid.*

48. I 53-54; «La pedagogía del paisaje», *El Imparcial* (17.9.1906).

49. I 54; «La pedagogía del paisaje», *El Imparcial* (17.9.1906).

50. I 55; «La pedagogía del paisaje», *El Imparcial* (17.9.1906).

51. *Ibid.*

52. I 56; «La pedagogía del paisaje» *El Imparcial* (17.9.1906).

53. I 57; «La pedagogía del paisaje» *El Imparcial* (17.9.1906).

54. I 58; «Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales», *El Imparcial* (14.9.1906).

55. *Ibid.*

56. I 59; «Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales», *El Imparcial* (14.9.1906).

¡He aquí el hombre! Todo hombre es proyecto y pasión. Pero permanece siempre el Deber, «el deber del trabajo»⁵⁷, según el tiempo, la esperanza, la libertad y las dos grandes virtudes de los modernos: «el cumplimiento de los deberes oscuros y el idealismo inmarcesible»⁵⁸. Ése es el hombre: el dolor de lo oscuro, sin flores y con frutos invisibles; no el de los grandes conquistadores de reinos o fundadores de religiones: «No, no, éstos son llamamientos unipersonales con que Dios regala a algunos hombres y que en el fondo les ensoberbecen. Hablo del deber anónimo...»⁵⁹. El de los tiempos nublados. Pues Dios impone a la Historia épocas claras y tiempos oscuros y nuestro deber es acudir lealmente a la cita, sin hurtarla y trabajar en todo tiempo y lugar. Tal es «el antiguo y conocido campo del Deber, es el lugar de liza y de hazañas para los modernos caballeros, y cumplir en el paso honroso de la Obligación, la muestra más cierta de virilidad»⁶⁰.

Hay que resucitar a quienes señalaron este camino con su trabajo sobre la realidad para 'fundar la idealidad'. Lo que llamamos experiencia, en cambio, no es con frecuencia sino la quiebra en «el olvido de esas difíciles verdades eternas que nos impulsan a la guerra santa contra la realidad»⁶¹, a la aventura del ideal, a ser 'argonauta del ideal' como se definía a sí mismo Nietzsche y como fue aventura para Ortega su amigo Navarro Ledesma.

Según la mitología, el campo y Dios-Pan se amaron, y Dios-Pan amó a Siringa. Y «este amor doloroso fue la flor de su vida eterna y desde entonces amó todas las cosas estrictamente como sólo Pan ama»⁶². Y en Europa «como en Siringa se hizo la bestia Pan, Dios Pan, se hizo hombre en Grecia la blanca bestia. Sin la disciplina helénica sólo hubiera sido una posibilidad hacia lo humano, como lo fueron la bestia metafísica asiática o la bestia totemista de África»⁶³.

Sin esa humanización ética no hay auténtico progreso, que es lo decisivo, mostrado en las tareas 'sobrenaturales' como la 'institución del socialismo' o el fomento del 'sobrenombre' » (*sic*)⁶⁴. Sin esa cultura no hay cultivo de lo 'específicamente humano', cuyo embrión está en el clasicismo griego y su fenecimiento «en lo infinito, donde el hombre impondrá la urna de su corazón cocida en el horno de Grecia por un alfarero socrático»⁶⁵. La tarea es delicada y

57. I 60; «Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales», *El Imparcial* (14.9.1906).

58. *Ibid.*

59. *Ibid.*

60. I 60-61; «Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales», *El Imparcial* (14.9.1906).

61. I 61; «Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales», *El Imparcial* (14.9.1906).

62. I 64; «Sobre los estudios clásicos», *El Imparcial* (28.10.1907).

63. *Ibid.*

64. I 64-65; «Sobre los estudios clásicos», *El Imparcial* (28.10.1907).

65. I 65; «Sobre los estudios clásicos», *El Imparcial* (28.10.1907).

un pequeño fallo en los principios de la cultura termina siempre al fin en un desfalco histórico.

Entre el clasicismo heredado y el clasicismo propio hay un credo fluente, en constante superación, y un cauce sin mudanza. Ni sirve la chabacanería ni tampoco un clasicismo que abrasa el porvenir en «un altar consagrado al Dios de los muertos»⁶⁶. No es admisible un romanticismo del mal ni un dualismo entre clásicos y románticos, como entre Ormuz y Arimán. El mal no es haber nacido como cree impiamente el sacerdote Calderón. «Éste es el único pesimismo admisible y piadoso, religiosamente humano: no el pesimismo de ser desventurados, sino el pesimismo de no poder ser mejores»⁶⁷.

El romanticismo es la sombra del mal y el mal el fantasma del bien: «La experiencia de la virtud sólo es posible por el vicio. Éste es, a mi entender, el hondo sentido que orienta el dogma cristiano del pecado original, cuyo sentido transcribe menos pintorescamente Kant cuando nos habla del «mal radical» en el hombre. Porque siendo para él el hombre aquel ser capaz de mejorarse indefinidamente, ocurrirá que en cada instante es malo por bueno que sea, si se le compara con lo puede llegar a ser en el instante siguiente. El hombre es radicalmente, originalmente malo»⁶⁸. Esto se ve abiertamente en las virtudes y las constituciones políticas cuando éstas dicen del absolutista 'por la gracia de Dios' y por eso queremos siempre cambiarlas por otras de mayor igualdad social y económica para mejorar siempre.

Lo que llama Kant mejorar le llama Nietzsche sobrehombre y éste es «la mejora del hombre, y el hombre debe ser superado porque aún puede ser mejor»⁶⁹. Ésta es la única interpretación posible, para Ortega, del superhombre de Nietzsche.

El hombre, por otra parte, es una tragedia, como lo expresa el cuadro de Tiziano «Amor divino y amor humano», pues no sabemos muy bien cuál es la realidad divina y cuál la humana que engendran la resonancia generosa y abundante en los hombres⁷⁰. Ciertamente el amor desinteresado es muy español pero también somos una gente muy presuntuosa. Y en cada nación aparece el vicio y la perversidad de una manera distinta «y a ésta llamamos carácter nacional»⁷¹ como advirtió Schopenhauer.

La insolidaridad o el centralismo revelan una profunda crisis en el alma

66. I 73; «Teoría del clasicismo», II, *El Imparcial* (2.12.1907).

67. *Ibid.*

68. I 74; «Teoría del clasicismo», II, *El Imparcial* (2.12.1907).

69. *Ibid.*

70. I 75; «Teoría del clasicismo», II, *El Imparcial* (2.12.1907).

71. I 80; «Viaje a España en 1718», *El Imparcial* (13.1.1908).

española según aquel irónico manuscrito de Londres sobre España cuyo índice «comienza así:

Capítulo I. Dios

II. Creación del mundo

III. Principio de los imperios

IV. Creación de los alcaldes de cuadrillas y para qué sirvieron y sirven quienes deban serlo en los pueblos»⁷².

España anda como un fantasma. No ha tenido modernidad, ni siquiera en matemáticas o en filosofía. La vida española padece un profundo mal. En efecto, «la sustancia española está enferma hace siglos, y es su mal tan profundo, que no hallaremos en la historia de España político con genio suficiente para atribuirle los inferidos daños»⁷³. No es posible hacer arreglos fáciles. No basta lo espontáneo, lo liberal o anarquista; precisamente hay que crear una nueva intimidad, «una nueva espontaneidad, un yo contemporáneo, una conciencia actual. En otras palabras, tenemos que educarnos»⁷⁴.

No vale recurrir aquí a fuerzas biológicas, pues somos una raza muerta. Al contrario: «Preferible fuera usar comparaciones teológicas; porque en verdad se trata de una resurrección»⁷⁵. El verdadero patriotismo debe ser reflexivo y cuidadoso con las ciencias y la cultura. Puesto que «el problema español es un problema educativo; pero éste, a su vez, es un problema de ciencias superiores, de alta cultura»⁷⁶.

Hay que hacer bibliotecas y crear una moralidad científica, leer los documentos históricos y estudiar Platón, Descartes y Kant. No basta creer en el «'Deux (sic) ex machina' económico»⁷⁷. Hay que tener sentido de la paradoja y saber distinguir unas cosas de otras y no mezclarlo todo como hace, con frecuencia, la cultura del sentido común, sin advertir las confusiones; como observa Ortega de una obra famosa: «Hace poco tiempo, leyendo el libro de Don Leclerq sobre la España cristiana, me tomó una gran risa al sorprender un párrafo de Renan intercalado, sin advertencia, entre los otros mansos del buen fraile»⁷⁸.

Ortega, no oculta, que ha pasado, a los 18 años, por la 'zona tórrida' de Nietzsche, pero ya ha arribado a «regiones de más suave y fecundo clima»⁷⁹. Nietzsche llevó a muchos, como a Ortega a enfrentarse con orgullo a la chaba-

72. I 82; «Pidiendo una Biblioteca», *El Imparcial* (21.2.1908).

73. I 82-83 «Pidiendo una Biblioteca», *El Imparcial* (21.2.1908).

74. I 84; «Pidiendo una Biblioteca», *El Imparcial* (21.2.1908).

75. *Ibid.*

76. *Ibid.*

77. I 86; «A. Aulard: Taine, historien de la révolution française», *El Imparcial* (11.5.1908).

78. I 89; «A. Aulard: Taine, historien de la révolution française», *El Imparcial* (11.5.1908).

79. I 91; «El sobrehombre», *El Imparcial* (13.7.1908).

canería cultural española y a la moral de rebaño. En tal sentido «fue nuestro orgullo una de esas mentirijillas benéficas y necesarias merced a las cuales va el mundo poco a poco hacia una organización superior y forman parte de lo que Renan —¡siempre Renan!— llamaba plan jesuítico de la naturaleza»⁸⁰.

Con Nietzsche, Schopenhauer y el 98 lucha Ortega por la *definición del hombre* que es el gran problema de la filosofía y de la vida: «La definición del hombre, verdadero y único problema de la Ética, es el motor de las variaciones históricas. Por eso los gobernantes han perseguido en todo tiempo la «moralita», explosivo espiritual, y han hecho lo imposible para precaverse ante el terrorismo de la Ética»⁸¹. Nietzsche busca una nueva moral y antes un hombre nuevo, pero se pone más allá del bien y del mal «estatuído por la moral greco-cristiana, con quien es necia y groseramente injusto»⁸².

Con todo no se crea que Nietzsche propone el individualismo o el libertinaje *snob*, vapuleado por Zarathustra, o el mero gozar, como ideal ético. Al contrario su moral es «rigidez y dureza consigo mismo»⁸³, así como la afirmación libre de la vida. Se trata de romper con la falsedad y la mascarada hasta encontrar el manantial de Kant y Leibniz. Hay que descubrir, con la veracidad estética de nuestros pintores españoles «la visión de la vida real, terriblemente precisa y sin equívocos, ‘de este valle de lágrimas —según decía Sancho— de este mal mundo que tenemos, adonde apenas se halla cosa que esté sin mezcla de maldad, embuste y bellaquería’»⁸⁴.

Por otro lado el manantial de Europa debe fecundar la vida española, con elegancia y sin petulancia, según recomendara Joaquín Costa —«el celtíbero cuya alma alcanza más vibraciones por segundo»—⁸⁵. Europa es muchas cosas, como lo es el hombre que es tanto el animal que bebe sin sed y hace el amor en todo tiempo como el «petit Dieu» de Leibniz⁸⁶.

Es necesario aclararse y no tener miedo a la luz como los «místicos y los mixtificadores»⁸⁷; emprender la aventura de inventar «porque del cielo no caen las máquinas de vapor ni la economía política, ni los ‘policemen’, que si cayeran, en casa tenemos la Pilarica que nos hubiera donado tan bellas y útiles sustancias, y sin trabajo alguno por nuestra parte las hubiéramos piadosamente recibido en medio de esta regocijada danza de la Muerte, que España va

80. I 92; «El sobrehombre», *El Imparcial* (13.7.1908).

81. I 93; «El sobrehombre», *El Imparcial* (13.7.1908).

82. *Ibid.*

83. I 95; «El sobrehombre», *El Imparcial* (13.7.1908).

84. I 98; «Meier-Graefe», *El Imparcial* (9.7.1908).

85. I 99; «Asamblea para el progreso de las ciencias», I, *El Imparcial* (27.7.1908).

86. I 100; «Asamblea para el progreso de las ciencias», I, *El Imparcial* (27.7.1908).

87. *Ibid.*

danzando siglos hace, donde todos servimos de gigantes y algunos de cabezudos»⁸⁸.

Bien es cierto que la vida no son las máquinas ni la exactitud porque «la verdad no es nunca lo que vemos, sino precisamente lo que no vemos»⁸⁹. Y así ocurre tanto en la ciencia de la luz como en la biografía de cada hombre 'eternamente dudoso', como en Sócrates, a la vez, «mordaz y profundo, severo y reidor, panza al trote y ascético»⁹⁰. La educación consiste precisamente en restaurar ese hombre inefable; eso es europeizar y hacer la Nueva España⁹¹, la que debe pasar por el eje de la cultura en vez de crearse el 'ombbligo de la tierra'. «Si creemos que Europa es 'ciencia', habremos de simbolizar a España en la 'inconsciencia', terrible enfermedad secreta que cuando infecta a un pueblo suele convertirlo en los barrios bajos del mundo»⁹².

Está esa España 'viuda del alma', sin cerebro y sin ministerio de dirección espiritual, sin saber a donde va; no debe maldecir del pueblo, divino inconsciente, sino de los dirigentes y catedráticos «de nosotros todos los que llevamos en el pecho cien atmósferas de vanidad personal»... «En una palabra, nosotros, que pretendemos ser no-pueblo, tenemos que abrazarnos a nuestros pecados históricos y llorar sobre ellos hasta disolverlos y meter ascuas de dolor en nuestra conciencia para purificarla y renovarla»⁹³. Para Ortega: «Es preciso que nosotros, los responsables seamos la virtud de nuestro pueblo y que éste pueda decirnos, como Shelley de una persona que amaba: «'Tú eres mi mejor yo'»⁹⁴.

Según Ortega, además de periódicos y tertulias, debe haber ciencia que es «la única garantía de supervivencia moral y material en Europa»⁹⁵. Ortega no desglosa bienestar material y moral: «Más acertado me parece pensar, con el católico Bonald, que el Gobierno debe hacer poco por los placeres (del pueblo), bastante por sus necesidades, todo por sus virtudes, si se añade que la buena alimentación y la vida grata son el único clima donde se recogen henchidas cosechas de moral. Cabe ser idealista a la manera de Platón, y no olvidar, como él no olvidó nunca, la terrible ironía de Focílides: Cuando se tiene de qué vivir puede pensarse en ejercitar la virtud»⁹⁶.

88. *Ibid.*

89. I 101; «Asamblea para el progreso de las ciencias», I, *El Imparcial* (27.7.1908).

90. *Ibid.*

91. I 103; «Asamblea para el progreso de las ciencias», I, *El Imparcial* (27.7.1908).

92. I 104; «Asamblea para el progreso de las ciencias», I, *El Imparcial* (27.7.1908).

93. I 105; «Asamblea para el progreso de las ciencias», II, *El Imparcial* (10.8.1908).

94. I 106; «Asamblea para el progreso de las ciencias», II, *El Imparcial* (10.8.1908).

95. *Ibid.*

96. I 107; «Asamblea para el progreso de las ciencias», II, *El Imparcial* (10.8.1908).

La miseria espiritual de España no es menos horrible. Cuando Azorín critica a Ortega y le acusa de escribir para demostrar la amplitud de sus lecturas, éste le replica sobre la miseria cultural de España en cuyas bibliotecas públicas no están las obras de Fichte, Kant o Harnack y que «arrastramos una deuda secular de espíritu»⁹⁷. El caso de Cajal no varía básicamente la situación por ser excepcional. La ciencia española necesita jóvenes desprendidos y generosos para salvar la dignidad intelectual y moral española: le han faltado a España grandes idealistas. Cervantes lo fue a medias: «amó demasiado, se quedó en San Francisco»⁹⁸. No tuvo el valor de apalea los vicios. «En cambio, véase qué hijas nos nacieron: la moral senequista, la moral jesuítica, dos beatas lascivas. Y por hijos tuvimos al quietismo y el conceptismo, ¡qué asco! Tras un siglo de haber sido formulado el ‘imperativo categórico’ no ha habido dos docenas de españoles que le hayan mirado frente a frente, de hito en hito, y aun está por estrenar en España esa navaja de afeitar vicios»⁹⁹.

Ortega disputa con Maeztu sobre la necesidad de hombres de ideas para hacer España. Lo hace sin dogmatismo, con rigor técnico, como al que le importa la verdad y el ser, aunque todos caemos a veces en el pecado de la ‘autobiografía’. Y esto tampoco debe impedir que la estética tenga un lugar importante junto a la ciencia y la moral. Rubén Darío y Valle o Cajal tendrán siempre un puesto en el cielo y no en el infierno de la frivolidad. Lo mismo ocurrirá con los grandes inventores y con los que comentan a ‘Esquilo o san Agustín’. Una cosa es segura: «O se hace literatura o se hace precisión o se calla uno»¹⁰⁰. Pero siempre cabe hacer algo interesante. Y si no se hace, no basta con recurrir a la explicación de la *abulia* española como hace Ganivet, ya que «sin ideas precisas, no hay voliciones recias»¹⁰¹. Y en España «vamos haciendo del equívoco una industria nacional»¹⁰². Es necesario, por tanto, ordenar y sistematizar: «El sistema es la honradez del pensador»¹⁰³. Ciertamente Hegel es un sistema exagerado de evolución infinita, también lo son Kant y Fichte a su manera; pero eso no dispensa de unificar el alma española tan dispersa y disgregada.

Ortega defiende las mismas ideas políticas que Unamuno y aunque éste sea demasiado turbulento, él es «nuestra vanguardia en esta nueva guerra de independencia contra la estolidez y el egoísmo ambientales»¹⁰⁴. Lo difícil es conver-

97. I 108; «Asamblea para el progreso de las ciencias», II, *El Imparcial* (10.8.1908).

98. I 109; «Asamblea para el progreso de las ciencias», II, *El Imparcial* (10.8.1908).

99. I 109-110; «Asamblea para el progreso de las ciencias», II, *El Imparcial* (10.8.1908).

100. I 113; «Algunas notas», *Faro* (9.8.1908).

101. *Ibid.*

102. *Ibid.*

103. I 114; «Algunas notas», *Faro* (9.8.1908).

104. I 118; «Sobre una apología de la inexactitud», *Faro* (20.9.1908).

tir a todo un pueblo al trabajo, a la justicia y a la honradez. Eso no se consigue con unos simples ejercicios espirituales laicos. Pero tampoco puede hacerse con las vulgaridades de Nietzsche o con la mecánica del pragmatismo que según Ortega «es una vergüenza para la seriedad científica del siglo XX»¹⁰⁵.

La ignorancia es el problema clave de España: «‘Si Don Juan hubiera tenido ingenio habría descubierto la virtud’» —dice Stendhal—. Si en España hubiera habido economistas, se habría robado menos; si hubiera habido filósofos, el materialismo religioso no habría raído de nuestras entrañas étnicas todas las aspiraciones nobles; si hubiera habido ciencia ética sobre la económica, la idea severa de democracia no habría fenecido. En una palabra: la ciencia hubiera plantado sus riquezas del futuro, de porvenir, de ideal en la línea de nuestros horizontes y hoy tendríamos algo que anhelar, que querer»¹⁰⁶.

No basta la buena voluntad, hay que tener idea e ideal. Con insultar tampoco mejora la cosa. Así «el origen del pragmatismo habría que buscarlo en el enojo que algunos sienten contra la ciencia, porque no ha demostrado aún la realidad de Dios y la inmortalidad del alma. Por eso cuando llaman a la ciencia *instrumento* sienten fruición como si al hermano enemigo llamaran *raca*»¹⁰⁷.

En cualquier caso, no podemos cruzarnos de brazos a esperar «que Dios, aprovechando el paso de una constelación favorable, haga llover sobre España hombres honrados. Tal doctrina fatalista me encoge el corazón»¹⁰⁸.

Maeztu propone ‘la propaganda y difusión de la vida de fe’, como solución a los problemas de España; para Ortega: «Las religiones, como sustancias transferibles y expansivas, han fenecido para siempre. Los movimientos políticos del siglo XIX, en cambio, han nacido de representaciones científicas. Una propaganda de actos de fe es un anacronismo. Otra cosa sería una propaganda con fe de ideas científicas, o por lo menos, precisas. Pero de esto último no se me ha ocurrido nunca dudar»¹⁰⁹.

A Ortega le parece una repetición de frivolidades decir que los ingleses carecen de ideas generales o que entre los semitas es imposible la metafísica (Renan) o que los indoarios son metafísicos por el arroz. Pero esto mismo es lo que hace Maeztu cuando llama a los universitarios ‘brahmines’. Para Ortega el estudio científico es fundamental. La verdad no tiene otro camino, ‘La fe sólo lleva a creer’, pero las buenas intenciones necesitan métodos apropiados y rigurosos. En otro caso se cae en el reproche de Heine a cierta orquesta la-

105. I 119; «Sobre una apología de la inexactitud», *Faro* (20.9.1908).

106. *Ibid.*

107. *Ibid.*

108. I 120; «Sobre una apología de la inexactitud», *Faro* (20.9.1908).

109. I 121; «Sobre una apología de la inexactitud», *Faro* (20.9.1908).

mentable: «¡Estas buenas gentes y malos músicos!»¹¹⁰. Además Maeztu, según Ortega, dice cosas insostenibles sobre Platón y sobre Kant. Con todo, Ortega está agradecido al trato de Maeztu que, por añadidura, «irradia benevolencia y ternura hacia todos los dolores de esta raza sin fortuna ni esperanzas»¹¹¹.

En España, con frecuencia, nos dedicamos a destruirnos unos a otros, mientras los demás pueblos organizan la paz. Ahora bien las energías de la paz hay que crearlas. Su órgano creador es la Universidad «tanto hay de paz en un Estado cuanto hay de Universidad»¹¹². La paz es el ideal de la ‘justicia absoluta’, del mundo nuevo y la tierra nueva donde está la libertad. Y esto a pesar de todo; a pesar de ser arrojados a este mundo (Renan). Esta paz no se da, se conquista: «En los libros de estoicos y ascéticos se habla de una paz interior que sabios y santos conservan en medio de las mayores turbulencias y contratiempos. Esta paz íntima, esta tranquilidad profunda de los senos espirituales no es natural, no la trajeron esos hombres del vientre de su madre: fue, antes al contrario, su conquista y su labor»¹¹³. En ese caso, la Universidad no puede consistir en pasar lista o deambular por el campus. Hay que hacer ciencia y pensar y vivir una ética.

En cuanto a Unamuno, según Ortega, parece haber preferido la sombra a las claridades —como el mozo de la barahunda—, san Juan de la Cruz a Descartes: «Los único triste del caso es que a D. Miguel, el energúmeno, le consta que sin Descartes nos quedaríamos a oscuras y nada veríamos, y menos que nada el pardo sayal de Juan de Yepes»¹¹⁴.

En cualquier caso unos nombres como Cajal o Menéndez Pidal, según confirma a Ortega Américo Castro, no bastan para «cubrir con la prez de un nombre ilustre el nefando pecado de la felonía intelectual»¹¹⁵. Es necesario pasar de las cuestiones y discusiones personales a la realidad de la verdad en «la moral, la ciencia, el arte, la religión, la política»¹¹⁶. Los intelectuales deben intervenir en el futuro y el porvenir histórico y seguir el ejemplo de Renan que llevaba en sus estudios de Antiguo y Nuevo Testamento Dios a la historia y la historia a Dios: «Renan miraba todas las cosas bajo la especie de lo histórico, mas cómo para él lo histórico es lo divino, lo que tiene en sí mismo valor

110. I 122; «Sobre una apología de la inexactitud», *Faro* (20.9.1908).

111. *Ibid.*

112. I 125; «Una fiesta de paz» *El Imparcial* (5.8.1909).

113. I 124; «Una fiesta de paz» *El Imparcial* (5.8.1909).

114. I 129; «Unamuno y Europa, Fábula, *El Imparcial* (27.9.1909).

115. I 130; «Unamuno y Europa, Fábula, *El Imparcial* (27.9.1909).

116. I 131; «Unamuno y Europa, Fábula, *El Imparcial* (27.9.1909).

y su perenne justificación, su filosofía de la historia es, en realidad, una teología»¹¹⁷.

Para Renan Dios es la categoría de la dignidad humana, concentra cuanto de mejor hay en el hombre y éste le llama Justicia, Sabiduría, Fortaleza. La reflexión destruye esas personificaciones y las reduce a fuerzas del espíritu humano y sus actos de justicia, de verdad y de bien: «Dios queda disuelto en la historia de la humanidad; es immanente al hombre; es, en cierto modo, el hombre mismo padeciendo y esforzándose en servicio de lo ideal. Dios, en una palabra, es la cultura. 'Tú eres mi mejor yo', canta una vez Shelley a la mujer que inspira sus canciones; podría decirse que Dios es el conjunto de las acciones mejores que han cumplido los hombres: el Partenón y el Evangelio, Don Quijote y la mecánica de Newton, la Revolución francesa y la «Historia Romana» de Mommsen, las cooperativas de consumo y el régimen parlamentario. Dios es lo mejor del hombre, lo que le enorgullece, lo que intensifica su energía espiritual, la herencia científica y moral acumulada lentamente en la historia»¹¹⁸.

Esa cosecha hay que asimilarla. No se trata del panteísmo sino del respeto y la memoria que es donde germinan las virtudes teologales de la fe y la esperanza y el amor. La temporalidad es ahora el sacramento, signo y realidad visible de la profunda realidad invisible, de la eternidad. Por eso las realidades del tiempo «representan las inquietudes de un Dios que se está haciendo. *La historia es la embriogenia de Dios, y por tanto, una especie de teología*; recordar, hacer memoria del pasado, se transforma de este modo en un misterio religioso, y al Cuerpo de archiveros compete hoy las funciones encomendadas a los párrocos y sus coadjutores. La Filosofía, según Renan, «'tiene curas de alma'»¹¹⁹. Ya había dicho Spinoza que 'todo es Dios', toda la Naturaleza, cuanto existe es 'una limitación de Dios'. «En este sentido no podía Renan ser *panteísta*. El siglo XVIII, el siglo de Leibniz, Newton, Hume y Kant, ha hecho imposible el trato mano a mano con nada que, siendo real, pretenda ser ilimitado y absoluto. Hoy sólo pueden hacer esto los místicos, que son, por decirlo así, apaches de la divina sustancia, gente que atraca en la soledad de un éxtasis al buen Dios transeúnte»¹²⁰.

Dios es para Renan la «categoría del ideal», y España debe ponerse a la altura de la cultura europea con una cultura del pueblo y de ideales, con un examen de conciencia nacional, con una especie de sacerdocio de la edu-

117. I 134; «La teología de Renan», *Europa* (20.2.1910).

118. I 135; «La teología de Renan», *Europa* (20.2.1910).

119. I 136; «La teología de Renan», *Europa* (20.2.1910). Subrayado nuestro.

120. I 134; «La teología de Renan», *Europa* (20.2.1910). Subrayado nuestro.

cación ¹²¹, que renueve la sensibilidad para «dotarla de intimidad» ¹²². No hay otros genios que los que «dan matrices vivas de cultura» ¹²³. Por eso el genio tiene algo de divino y éste y la cultura tienen una proximidad suma hasta poderse decir que 'Dios es la cultura'.

Mientras Europa es el respeto y la colaboración, la Universidad troglodita española perpetúa la barbarie de la 'desespiritualización' y una inmoralidad de cómplices. No basta decir que se olvide a Balmes, hay que construir la patria viva del futuro ¹²⁴. Europa no es sólo una negación, es la agresión constante y metódica al achabacamiento, el fermento renovador de la España posible: Un método para rehacer la España invertebrada como Descartes empleó la duda metódica «para fundamentar la certidumbre» ¹²⁵.

España necesita cultura y cultivo. «Somos cisterna y debiéramos ser manantial» ¹²⁶, fuente de sustancias humanas de significado universal en «mecánica, economía, democracia y emociones trascendentes» ¹²⁷. Hay que descubrir en silencio «una nueva alma para España, una alta espiritualidad continental» ¹²⁸. En España, según el personaje orteguiano, Rubín de Cendoya, místico y español, cada uno ha de hacer de todo. Hay que «dedicarnos todos a la política» ¹²⁹. No es suficiente la sinceridad, la espontaneidad del puñetazo; eso es el orangután no el hombre. El hombre es ser de convención; sólo así el parlamento es una valla frente a la violencia.

España necesita Veracidad pero de esa «¡Divina Veracidad, virtud activa, que nos mueves, no tanto a decir la verdad como a buscarla antes de decir-la!» ¹³⁰. No basta decir y hacer lo que es natural, porque lo natural no pasa de lo sexual, mientras que la «cultura es frente a la natura el reino de lo conveniente y de lo convenido» ¹³¹. Así se llama *Convención* a la institución suprema de la Revolución francesa. La espontaneidad orgánica no sirve. Por eso la necesidad de parlamentos, aunque las 'mejores cosas humanas' se reducen a ser las menos malas. La pura originalidad es con frecuencia simple error y frivolidad.

Es necesario pasar de la guerra al trabajo, del guerrero al ingeniero. El verdadero héroe es el de la política hidráulica y cereal, el héroe del progreso,

121. I 139; «¿Una exposición Zuloaga?», *El Imparcial* (21.4.1910).

122. I 140; «¿Una exposición Zuloaga?», *El Imparcial* (21.4.1910).

123. *Ibid.*

124. I 143-144; «Nueva Revista», *El Imparcial* (27.4.1910).

125. I 144; «Nueva Revista», *El Imparcial* (27.4.1910).

126. I 145; «Nueva Revista», *El Imparcial* (27.4.1910).

127. *Ibid.*

128. I 146; «La epopeya castellana, por Ramón Menéndez Pidal», *Europa* (22.5.1910).

129. I 147; «Planeta sitibundo», I, *El Imparcial* (25.7.1910).

130. I 148; «Planeta sitibundo», I, *El Imparcial* (25.7.1910).

131. *Ibid.*

no el simple salvaje: la experiencia del dolor debe hacer a los héroes discretos para una nueva vida en paz en el nuevo planeta español. Allí: «Habrá canciones rituales al agua madre, que descenderá eternamente grácil por los magníficos estuarios; habrá una literatura que se inspirará en los altos canales henchidos de la primavera, y otra más elegíaca a los canales vacíos invernales. Habrá también una religión. ¿Cómo no? Melquiades Alvarez nos ha dicho en el salón de sesiones hace un momento que el planeta no pueda vivir sin religión. Sin agua tampoco, ilustre D. Melquiades, habremos de decirle nosotros. En Marte hay la religión del agua, como en la Tierra la del espíritu que se movía sobre el agua»¹³².

Hay que hacer, dice Ortega, una política planetaria; una filosofía de la Historia que tiene que «comenzar con el cielo», y, a la vez, ha de darle a la historia un carácter «telúrico»¹³³. Igualmente se deben evitar la discusiones vanas. Por ejemplo, la disputa de Campoamor y Valera no enseña nada de metafísica ni de poesía, solamente revela la nulidad «del alma colectiva de la época en que se cometió»¹³⁴. Esto no invalida toda narración, pues, como dice Goethe, se cuenta la leyenda para que se descubra la verdad cuando ocurre que «nada hay como haber tratado a un hombre ilustre, para no saber quién es»¹³⁵. Y hay que contar su leyenda para que se le conozca de verdad. Describir es, siempre, construir, inventar lo mejor y fundamentar. Así es en la historia, en la naturaleza y en la vida de un pueblo. «Hay en la historia del cristianismo un caso espléndido, que muestra lo que vale no haber visto las cosas y hallarse sometido a inventarlas, a pensarlas y a construirlas racionalmente. San Pablo no conoció a Jesús, no vio a Jesús; de segunda y tercera mano recibió noticias de los actos de su existencia, de sus operaciones taumátúrgicas y de sus sencillas palabras. Cuando haciendo vía a Damasco un vuelco de su alma candente le trajo a la fe de Jesús, ¿qué podía hacer su espíritu poderoso desparramado por la serie de noticias que sobre él poseía? San Pablo necesitó recoger aquéllos como miembros dispersos del divinal sujeto, y reconstruir con ellos la figura de Jesús. Como no lo había visto, necesitaba figurárselo. Los demás apóstoles con tornar los ojos a su propia memoria, les bastaba para ver al Jesús real que caminaba entre sus recuerdos benigno y dulciflúo. A san Pablo, por el contrario, no se le presentaba espontáneamente, tuvo él que hacérselo, tuvo que pensarlo. De recordar a Jesús como san Pedro, a pensar a Jesús como san Pablo, va nada menos que la teología. San Pablo fue el primer

132. I 152; «Planeta sitibundo», II, *El Imparcial* (1.8.1910).

133. I 153; «Planeta sitibundo», II, *El Imparcial* (1.8.1910).

134. I 156; «Una polémica», I, *El Imparcial* (19.9.1910).

135. I 157; «Una polémica», I, *El Imparcial* (19.9.1910).

teólogo; es decir, el primer hombre que del Jesús real, concreto, individualizado, habitante de tal pueblo, con acento y costumbres genuinas, hizo un Jesús posible, racional, apto, por tanto, para que los hombres todos, y no sólo los judíos pudieran ingresar en la nueva fe. En términos filosóficos, san Pablo objetiva a Jesús. Se me dirá que, en el camino de Damasco, Jesús se reveló a san Pablo. Cierto; camino de Damasco llegó a madurar la labor reconstructiva, que tiempo hacía ocupaba la mente del apóstol, y allá, cerca de Dareya, a la hora del mediodía, consiguió elevar los datos sueltos a la unidad de un carácter, y, súbitamente, se le reveló Jesús en la perfección de su ser. ¿Qué dignidad añade a la revelación el hecho físico de ver una luz entre dos cirrocúmulos?»¹³⁶.

Hay que reconstruir nuestro pasado para tener un futuro. No se puede nivelar todo ni igualarlo masivamente, eso es un 'positivismo cazarro'. La misma crítica debe ser voluntad de mejorar las cosas, en otro caso no es sino vulgarizar e insensibilizar, ante lo diferente, y falta de sabiduría ante lo realmente valioso, pues «donde todo vale lo mismo, nada tiene valor»¹³⁷. Precisamente Valera ha sido el exponente entre los celtibéricos de la «democracia como nivelación universal»¹³⁸: La popularidad de la ordinariez, que todo lo iguala, porque lo inutiliza para lo mejor. Así, la bondad se torna casual y no genial. La metafísica tampoco vale nada. Valera cree, por eso mismo, que la metafísica es una religión más clarificada y un lujo de ricos, inútil para la humanidad. El que no cree en nada hace un crítica niveladora. Es un positivismo 'igualador e infecundo', por completo inverecundo, que lleva el escepticismo sobre todo. Por eso, Valera no tiene inconveniente en escribir: 'Kant no sé yo lo que quiso, ni sé si él lo sabía'. ¡Eh, maestro glorioso, insigne celtibero!, ¿qué es eso? Yo no tengo para qué salir a la defensa de Kant; pero el instinto de conservación me invita a protestar de esas palabras; porque, ¡santo Dios!, si Kant no supo lo que se decía, ¿qué hizo Valera toda su vida? Y si Kant y Valera se dedicaron a la extravagancia y la indiscreción, ¿qué haremos nosotros, mortales de estructura incorrecta y sólita?»¹³⁹.

El celtibérico suele creer que la dignidad humana es incompatible con la suya, y sin embargo: «Sólo porque Platón, Cervantes y san Francisco de Asís vivieron, llegamos a creer que nuestro linaje no es idiota ni egoísta»¹⁴⁰. Eso es europeización y universalismo auténtico. Julio Cejador, que debiera estar en la Universidad, según Ortega, disiente de éste respecto a Costa y la europeiza-

136. I 157-158; «Una polémica», I, *El Imparcial* (19.9.1910).

137. I 161; «Una polémica», II, *El Imparcial* (6.10.1910).

138. *Ibid.*

139. I 162; «Una polémica», II, *El Imparcial* (6.10.1910).

140. I 163; «Una polémica», II, *El Imparcial* (6.10.1910).

ción. Le falta a Cejador altruísmo intelectual, receptividad y capacidad de transustanciarse en el otro para comprenderle y, según Ortega, Cejador «no sabe bien de qué estamos hablando. Pretende que volvamos a contraponer europeísmo y españolismo, censura a Maeztu por muy aficionado al extranjero y, al través de Maeztu —¡D. Julio es una *fardida* lanza que atraviesa a pares los enemigos!— me cuelga a mí algunas opiniones extravagantes. Vamos a intentar deshacer el equívoco»¹⁴¹.

No se debe oponer reconstitución y europeización como parece ver Cejador en Maeztu. Ortega dice que nunca lo ha opuesto y advierte de paso que el pensamiento de los hombres no se caza a lazo. Costa se educa en Herder, Schelling y Hegel: «Queríase ver en la historia el campo de la experiencia metafísica, el lugar donde daba sus revelaciones el Espíritu universal. Estas revelaciones son lo que se llamó espíritu de los pueblos. En el siglo XVIII había la razón racionante verificando una nivelación de todas las diferencias en pro de una unidad radical: la idea del progreso, la declaración del poder hegemónico de la ciencia, sublime a toda fe —¡la fe es el pensamiento oscuro; tal vez un mal pensamiento!— hicieron posible la noción de Humanidad, de ese conjunto de valores normales a que todos los hombres pueden aspirar. Nada de este mundo ni del otro podrá movernos a perder esta clara conquista del siglo luciferino, del siglo claro y esclarecedor. No obstante, ocurre esta sospecha; cuando buscamos en el paisaje un altozano, no queremos sino ver mejor el valle»¹⁴². Siempre hay una dialéctica entre unidad y diferencia, entre lo humano y su más allá. El siglo XVIII, unificador y clarificador necesita del complemento de lo diferencial, romántico, lo individual de los pueblos y su realidad más profunda. Es la dialéctica de lo racional y lo irracional, de la minoría reflexiva y la muchedumbre espontánea. Pero «los románticos se dirigen con preferencia a ésta, en cuya ingenuidad e irreflexión creen hallar una mayor energía originaria, pura de intenciones niveladoras, una mayor proximidad a los poderes elementales del universo. No de otro modo, según el Nuevo Testamento, Dios prefiere a los niños, a los enfermos, a los aldeanos para manifestarse. Los románticos llaman pueblo propiamente a la porción irreflexiva del pueblo»¹⁴³.

Con la excepción de los krausistas, los españoles tomaron todo de fuera sin meditarlo. Así Costa acepta las teorías del 'carácter metafísico irrompible' y su justificación absoluta del pueblo¹⁴⁴, que son las de Renan, Taine y otros por el estilo. El programa de Costa es «el símbolo del pensador romántico,

141. I 165; «Observaciones», *El Imparcial* (25.3.1911).

142. I 166; «Observaciones», *El Imparcial* (25.3.1911).

143. I 167; «Observaciones», *El Imparcial* (25.3.1911).

144. *Ibid.*

una profética fisionomía que unguada de fervor histórico místico conjura sobre la ancha tierra patria el *espíritu popular*, el *Volkgeist* que pensaron Schelling y Hegel, el alma de la raza sumida en su sopor, cuatro veces centenario. Y claro está, no acudió, porque el espíritu popular no existe más que en los libros de una filosofía superada, supuesto que fuera alguna vez bien entendido»¹⁴⁵.

Unamuno, le parece a Ortega, al respecto, más discípulo de Miguel de Molinos que de Miguel de Cervantes¹⁴⁶. Su desencanto es contrario al utopismo de algunos que parecen dormidos y a los que despierta y remueve. España, entre tanto, se tibetaniza cada vez más, en vez de europeizar África. Ortega cada vez duda menos de la necesidad de resucitar «el sacramento moderno de la investigación»¹⁴⁷. Más cultura y menos guerra, más políticos informados y menos fanatismo religioso. Ortega es un realista como es realista el español; mientras, nuestras catedrales góticas como un torbellino arrebatador señalan hacia el altísimo infinito como hacia «una nada donde se hallara fermentando todo»¹⁴⁸. Donde concluye el español, realista y material, comienza el hombre que aspira a lo trascendente e infinito, que como la catedral gótica aspira conmovido a capturar «la terrible bestia rauda del infinito».

Sin embargo, estas conmociones son oportunas; aprendemos en ellas nuestra limitación, es decir, nuestro destino. Con la limitación que ha puesto en nuestros nervios una herencia secular, aprendemos la existencia de otros universos espirituales que nos limitan, en cuyo interior no podemos penetrar, pero que resistiendo a nuestra presión nos revelan que están ahí, que empiezan ahí donde nosotros acabamos. De esta manera, a fuerza de tropezones con no sospechados mundos colindantes, aprendemos nuestro lugar en el planeta y fijamos los confines de nuestro ámbito espiritual, que en la primera mocedad aspiraba a henchir el universo»¹⁴⁹.

El español necesita serenarse tanto del pathos materialista del Sur como del trascendentalismo del Norte pues ambos son inestables y excéntricos. Esa serenidad la tiene la catedral de Sigüenza «toda ella oliveña y rosa, me parecía una nave que sobre aquel mar castizo venía a traerme la tradición religiosa de mi raza condensada en el viril de su tabernáculo»¹⁵⁰. En ella, religión y poesía son afirmadoras de este mundo y el «otro mundo en ellas se hace presente de una manera humilde y simple, como rayico de sol que baja a iluminar las cosas mismas de este mundo y las acaricia y las hermosea y pone en ellas iridis-

145. I 169; «Observaciones», *El Imparcial* (25.3.1911).

146. I 171; «Libros de andar y ver» I, *El Imparcial* (31.5.1911).

147. I 172; «Libros de andar y ver» I, *El Imparcial* (31.5.1911).

148. I 187; «Arte de este mundo y del otro», I, *El Imparcial* (24.7.1911).

149. I 187-188; «Arte de este mundo y del otro», I, *El Imparcial* (24.7.1911).

150. I 188; «Arte de este mundo y del otro», I, *El Imparcial* (24.7.1911).

cencias y un poco de esplendor. Uno y otro, templo y cantar, se contentan circunscribiendo un trozo de vida. La religión y la poesía no pretenden ellas su-plantar esa vida, sino que la sirven y diaconizan. ¿No es esto discreto? La religión y la poesía son para la vida»¹⁵¹.

En cambio en el gótico, la religión se ha hecho orgullosa, niega la vida y este mundo por otro que soberbiamente se imagina. El gótico es excesivo en ascendencia y trascendencia; aunque cuando el arte es pleno, el equilibrio maravilla: «hay realmente iglesias dotadas de tal empuje pneumático ascendente, que las juzgamos capaces de ser asumptas al cielo, aun llevando a la rastra todo el peso de un cabildo gravitante»¹⁵². Es así como la arquitectura es capaz de mostrarnos «lo que realmente haya de verecundo, de profundamete humano y significativo en el misticismo gótico»¹⁵³.

La pesadumbre románica nos muestra más el valor firme, sólido, de nuestra tierra; pero tiene, junto a sus propias ventajas, sombras y oscuridades que metidas en la religión hacen recelar, a Ortega, hombre de claridades: «ese misticismo, esa suplantación de este mundo por otro me pone en sospechas. Unido a un gran respeto y a un fervor hacia la idea religiosa, hay en mí una suspicacia y una antipatía radicales hacia el misticismo, hacia el temperamento confusionario, que me impide encontrarle justificación dondequiera se presenta. Siempre me parece descubrir en él la intervención de la chifladura, o de la mistificación»¹⁵⁴.

El arte es una explicación, entre el hombre y el mundo, del sentimiento cósmico y del sentimiento religioso, «una operación espiritual tan necesaria como la reacción religiosa o la reacción científica»¹⁵⁵. Pero la iconoclastia hace imposible tanto la estética como la religiosidad o la vida. Es el primitivo que resuelve las cosas, mecánicamente, apresuradamente a golpes.

Vivimos hoy entre antítesis «la religión se opone a la ciencia, la virtud al placer, la sensibilidad fina y estudiada al buen vivir espontáneo, la idea a la mujer, el arte al pensamiento...»¹⁵⁶.

Pero la vida sólo es perfecta si aspira a la plenitud sin mutilación: «Ahora bien: las gentes suelen mostrarse demasiado presurosas en decidirse por lo mejor: olvidan que cada acto de preferencia abre, a la vez, una oquedad en nuestra alma. No, no prefiramos; mejor dicho, prefiramos no preferir. No renun-

151. I 188-189; «Arte de este mundo y del otro», I, *El Imparcial* (24.7.1911). «La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces»: I 357, MQ (1914).

152. I 189; «Arte de este mundo y del otro», I, *El Imparcial* (24.7.1911).

153. *Ibid.*

154. *Ibid.*

155. I 191; «Arte de este mundo y del otro», I, *El Imparcial* (24.7.1911).

156. II 45-46; E I (1916), «Tierras de Castilla», II (1911).

ciemos de buen ánimo a gozar de *lo uno y de lo otro*: religión y ciencia, virtud y placer, cielo y tierra... Ciertamente que hasta ahora no se han resuelto las antítesis; pero cada hombre debe pensar que es él el llamado a resolverlas»¹⁵⁷.

Con frecuencia se ha presentado la religión como la relación a lo absoluto por el espanto y el 'miedo a la realidad'. En cambio lo divino es lo armonioso, lo proporcionado, confirmado y repetido 'en las formas infinitas de la vitalidad universal', con una cierta falta de interés «para ese 'más allá' que limita la porción del mundo acotado por nuestra razón»¹⁵⁸. La ciencia urbaniza el caos de este mundo concreto, la verdadera religión ordena el asombro y el mundo que nos excede, pues como dice Worringer en continuidad con Schopenhauer, «lo que el hombre clásico llamaba Naturaleza es sólo el velo de Maia prendido sobre una incognoscible realidad trasmundana»¹⁵⁹. Y más allá del desdén cristiano o la abstracción griega o del miedo primitivo hay «una postura genuina ante el mundo, una metafísica que no es la abstracción del indoeuropeo, ni el naturalismo racionalista clásico, ni el misticismo oriental»¹⁶⁰. Es el «realismo agresivo y vencedor» de los artistas españoles que se encarna incluso en los vencidos. Es Velázquez que pinta el aire con quien nadie contaba; o Azorín y Unamuno que salvan lo vulgar y las hermanas cosas. Es el hombre español y su propio realismo: «Cuando Murillo pinta junto a la Sagrada Familia un puchero, diríase que se prefiere la grosera realidad de éste a toda la corte celestial; sin espiritualizarlo lo mete en el cielo con su olor mezquino de olla recalentada y grasienta»¹⁶¹. Esa agresión trascendentalista y afirmativa de lo sencillo y pequeño y divino, eso es nuestro realismo español. Dios anda entre los pucheros diría santa Teresa. Y hay que hacer una religión que salve a los españoles de sus males para que dejen de llamar 'catolicismo' a sus vicios seculares, personales o/ y estructurales.

En resumen, Ortega se plantea desde un principio los problemas básicos de su pensamiento que son los de su circunstancia y que, en relación a la religión, podrían significarse así:

1. Hay que afirmar el misterio de la vida generosa y fuerte, vivida con entereza, bravura humana y religiosa sabiduría para hacer una España nueva y vital.
2. Hay que optar por la sinceridad del héroe honrado, y noble, frente a la chabacanería del ambiente y la deserción general.

157. II 46; E I (1916), «Tierras de Castilla», II (1911).

158. I 197; «Arte de este mundo y del otro», V, *El Imparcial* (13.8.1911).

159. I 198; «Arte de este mundo y del otro», VI, *El Imparcial* (13.8.1911).

160. I 199; «Arte de este mundo y del otro», VI, *El Imparcial* (13.8.1911).

161. I 199-200; «Arte de este mundo y del otro», VII, *El Imparcial* (13.8.1911).

3. Es preciso crear nuevos valores, que valgan, frente a la moralina oficial y el catolicismo etéreo y abstracto. Ética y nivel.
4. Se debe tomar una postura decidida frente a la injusticia y el desorden de la masa, sea esta aristocrática o popular. Lo mismo si la fomentan los dominadores que si se le da un aire religioso.
5. Hay que huir, como del diablo, del intelectual filisteo, despreocupado del sufrimiento humano que es a su vez el dolor divino. Lo mismo hay que alejarse del misticismo nebuloso y confuso; y arrinconar el planteamiento volcánico de la vida. Eso no excluye ni al místico como centinela de la humanidad ni al que busca, como la Revolución francesa, pero sin violencia, la fraternidad, la libertad y la igualdad.
6. Es preciso esforzarse por despertar España a la ciencia para alejar el alma española, embelesada, frecuentemente, con el canto de los canarios, del dogmatismo y la retórica. Hay que visitar con la esperanza y llamar a la resurrección a nuestro pueblo que sufre sin cesar —obrero o agricultor— bajo la desidia oficial.
7. Entre tanto dolor, Ortega pensador, se presenta también como un Rubén de Cendoya, místico español que siente el ansia infinita de los mortales y, en especial, la angustia del campo español vendido a la muerte por treinta dineros de plata.
8. Hay que volver al hombre; saber estar, sobre todo en los tiempos grises y difíciles que Dios impone a la historia.
9. Es necesario retornar a la aventura del ideal, dejar el ‘Dios de los muertos’ e intentar ser, realmente, mejores como el super-hombre tan humano y tan divino a la vez.
10. España es hoy un fantasma, sin alma ni sustancia, y necesita una resurrección, una nueva cultura total alejada de la anarquía secular.
11. España está, por ahora, viuda del alma, sin dirección espiritual ni moral, sin ciencia ni bienestar material. En ella la confusión y el equívoco se han convertido en una industria nacional...
12. Hay que hacer claridad, una cultura con nivel adecuado a la altura de Europa, cada cual desde su oficio, más allá del pragmatismo ramplón y de la religión ayuna de ideales nobles; hay que dar de lado a la religión de los espíritus inactivos, paralíticos, incapaces de descubrir al hombre y al mundo en su misterio inefable y exigente.
13. Es necesario dar de lado a las peleas personales, tan frecuentes entre los españoles. Dedicarse, por el contrario, a construir una ciencia, una ética, un arte, una política y una religión nuevas que incidan en nuestra historia concreta. Nada de materialismos cerrados ni de idealismos panteístas. Hay que modernizar la sociedad y la religión.

14. Hay que crear una nueva intimidad nacional pues la que había se ha perdido. Una nueva España, con alma veraz. Una nueva cultura, nueva economía, nueva política, nueva religión. Sin discusiones vanas, hay que inventar a fondo en religión como en convivencia. Tenemos que tomar el camino de la humanidad. No podemos seguir siendo celtíberos eternamente aislados y tibetanizados. Es necesario ser profundamente humanos, si queremos ser algo más.
15. Hoy día es preciso huir de los extremismos; del idealismo del Norte y del materialismo del Sur, debemos salir hacia la serenidad religiosa, al respeto profundo de la realidad, del mundo, del hombre, de lo divino para que reine esa religión que confirma la vida y supera la muerte. Esa religión que nos enseña la piedra viva de la catedral de Sigüenza. Nada de materialismos trasnochados, ni de religiones mistificantes y menos de iconoclastias.
16. Hay que aspirar a todo, a la ciencia y a la religión, al gozo y a la virtud, al cielo y a la tierra... a la nobleza del pueblo. Y que cada uno se empeñe en resolver esas paradojas como su propio problema... Y, en cualquier caso, sean las paradojas solubles o no, queremos este mundo y el otro, la olla de la cocina y el cielo del más allá, como lo querían nuestro Velázquez y nuestro Murillo. Pues todo eso es el realismo español, el nuestro, según Ortega.

I

1. DIOS A LA VISTA Y DIOS ESCONDIDO

1.1. DIOS PRESENTE EN LA SOLEDAD HUMANA

En noviembre de 1926 Ortega sorprende a sus lectores con un escrito titulado «Dios a la vista». En él afirma que como la Tierra se aleja y se acerca al Sol periódicamente, el hombre se aproxima o huye de Dios de un modo semejante: «Algo parecido acontece en la órbita de la historia con la mente respecto a Dios. Hay épocas de *odium Dei*, de gran fuga lejos de lo divino, en que esta enorme montaña de Dios llega casi a desaparecer del horizonte. Pero al cabo vienen sazones en que súbitamente, con la gracia intacta de una costa virgen, emerge a sotavento el acantilado de la divinidad. La hora de ahora es de este linaje, y procede gritar desde la cofa: ¡Dios a la vista!»¹.

Ortega descarta la beatería, de este proceso, e incluso la religiosidad, principalmente cultural, para reivindicar un Dios laico. Explica el proceso descrito arriba porque en cada época se atiende de modo especial una dimensión del universo mientras que a la vez se desatienden otros aspectos del mismo. La época anterior era, según Ortega, demasiado agnóstica, se desentendía del ultramundo y se reducía a un panorama mutilado de este mundo sin fundamento: «Porque 'este mundo' es lo que queda del Universo cuando le hemos extirpado todo lo fundamental; por tanto, un mundo sin fundamento, sin asiento, sin cimiento, islote que flota a la deriva sobre un misterioso elemento.

El hombre agnóstico es un órgano de percepción acomodado exclusivamente a lo inmediato»².

Este proceso es la reacción excesiva a una comprensión negativa del mundo tal como se produce en Grecia y en algunos sectores del cristianismo que llegan a despreciar la creación para exaltar la redención cristiana. Se tiene como asco de las criaturas. Y se cae en una falsa glorificación del Creador.

Ante tal situación Ortega propone una línea intermedia fronteriza entre

1. ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, II, Alianza y Revista de Occidente, Madrid 1983, 493; E VI (1927).

2. II 495. Cfr. también BOERO VARGAS, M., *Un breve ensayo de Ortega en 'El Espectador': 'Dios a la vista' en Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 191-194.

ambos mundos: «Esa línea en que 'este mundo' termina, le pertenece, y es, por tanto, de carácter 'positivo'. Mas a la vez, en esa línea comienza el ultramundo, y es, en consecuencia, trascendente. Todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios»³. Aún si se admite que la fórmula es «hiperbólica, y un tanto irónica»⁴ no conviene olvidar que hay una nueva marejada metafísica por esta época. Personalmente, el acantilado de Dios en su aparición magnífica y repentina, me hace recordar la conocida experiencia de Nietzsche con todas sus preocupaciones: pongamos a Dios compuertas no sea que nos anegue. Esta nueva presencia de Dios en la experiencia de Europa, en torno a los años de 1920, la afirma Ortega en otras dos ocasiones con más detalle, y se vincula expresamente a la teología dialéctica de Gogarten y K. Barth⁵. Todo el asunto está muy vinculado a la ciudad de Marburgo donde Ortega conserva buenos amigos. Concretamente Natorp está muy especialmente presente en este nuevo despertar de la teología dialéctica. En la facultad de teología profesa el padre y maestro de la escuela exegética radical Rudolf Bultmann. «¿Será exacto si digo que el primer autor español que se percata de la profunda significación de esta corriente exegética es Ortega, que dedica un largo artículo a comentarla, bajo el título: «La forma como método histórico»?⁶. Veremos también aparecer otros profesores de teología en Marburgo como W. Herrman, influente en Unamuno, R. Otto, A. Harnack que llega a ser presidente del Instituto Max Planck y expresa así la influencia cultural de la teología en esa época. El romanista Leo Spitzer en su discurso «¿Qué es Marburgo?» puso al primer hombre del que cabía decir «Esto es Marburgo» a Rudolf Bultmann. Y después, una gran lista de filósofos y teólogos; como dice muy bien Olegario G. de Cardedal: «Este rumor de fondo está sonando siempre en los libros de Ortega. Y si

3. II 496.

4. CEREZO GALÁN, P., *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona 1984, 106.

5. VII 343; QF (1929): En la nota 1 de dicha página dice: «Me complace ver el despertar de un nuevo movimiento teológico en Alemania —en la obra de Karl Barth— el cual acentúa que teología es theologéin (tipos en griego)—: hablar de Dios, no callar sobre Dios»: *Ibid.*

«Yo creo que el alma europea se halla próxima a una nueva experiencia de Dios, a nuevas averiguaciones sobre esa realidad, la más importante de todas». En 1920 escribe Max Scheler su famosa obra, *Von Ewigen im Menschen*, Franke, Bern⁴ 1954. También en 1920, con un artículo suyo saca Gogarten a la luz la teología dialéctica. Natorp está presente en la primera conferencia de Gogarten sobre el tema. Barth no hace juramento al Führer y por eso perdió la cátedra en 1935: Cfr. ZAHRT, H., *A vueltas con Dios*, trad. castellana de A. Alemany, Hechos y Dichos, Zaragoza 1972, 62ss. Ortega cree que no se puede permanecer sordo al clamor de lo divino: II 608; «El origen deportivo del Estado» (1924).

6. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Ortega y Gasset. Memoria agradecida en el 25 aniversario*, en *El Ciervo* 356 (1980) 31. Cfr. del mismo autor: Id., *José Ortega y Gasset: La altura de Europa, en El poder y la conciencia*, Espasa Calpe, Madrid 1984, 125-164.

ensanchamos la mirada vemos las figuras de M. Hiedegger, M. Scheler, R. Guardini, E. Przywara...»⁷.

Antes incluso de esta marejada metafísica y religiosa Ortega advierte que lo importante no son las verdades sabidas que adquieren una costra utilitaria, sino que lo importante es la verdad como alétheia y apocalipsis-revelación y la pedagogía de la alusión, donde más allá de las realidades del primero y del segundo plano están las realidades sugeridas, más profundas. Pero estas realidades más altas no caen sobre nosotros de repente, son pudorosas y hay que esforzarse por ellas. No nos invaden bárbaramente. Hay que tender hacia ellas: «Cuando dice el hombre de mucha fe que ve a Dios en la campiña florecida y en la faz combada de la noche, no se expresa más metafóricamente que si hablara de haber visto una naranja. Si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar. Platón supo hallar para estas visiones que son miradas una palabra divina: las llamó *ideas*. Pues bien, la tercera dimensión de la naranja no es más que una idea, y Dios es la última dimensión de la campiña.

No hay en esto mayor cantidad de misticismo que cuando decimos estar viendo un color destefido»⁸.

Por una parte nuestro autor cree que el conocimiento es siempre una complementación de la realidad. Por otra, muestra que hay en esa realidad algo más profundo que nunca acabamos de descubrir. Ve la razón de Heráclito cuando decía que la realidad tiende a ocultarse. Ahora bien: «La cifra máxima en este poder de clandestinidad corresponde a Dios y por ello su advocación más filosófica debiera ser la de *Deus absconditus*. Si el escolasticismo hubiera sido más auténtica filosofía se habría preguntado más perentoriamente por qué Dios se esconde tanto en vez de contentarse con atribuirlo a su infinitud y a su exuberancia»⁹.

Dios, por ser la realidad suprema, es también la más escondida y oculta. Y su presencia parece una ausencia. En genial expresión, Ortega afirma que Dios «brilla por su ausencia» y que ese es su modo peculiar de estar presente. De este modo: «Dios es el que es precisamente como ausente, es el inmenso ausente que en todo presente brilla —brilla por su ausencia—, y su papel en ese citarlo como testigo que es el juramento, consiste en dejarnos solos con la realidad de las cosas, de modo que entre estas y nosotros no hay nada ni nadie

7. Id., *Ortega y Gasset. Memoria agradecida en el 25 aniversario*, en *El Ciervo* 356 (1980) 31.

8. I 336; MQ (1914) «Trasmundos».

9. VII 13-14; «Prospecto del Instituto de Humanidades» (1948).

que las vele, cubra, finja, ni oculte; y el no haber nada entre ellas y nosotros, eso es la verdad. El maestro Eckehart (*sic*) —el más genial de los místicos europeos— llama por eso a Dios ‘el silente desierto que es Dios’¹⁰. Y quién quiera descubrirlo habrá de hacer una dura crítica de la vida convencional ante el tribunal inexorable de la soledad.

Solamente en la soledad encuentra el hombre su auténtico ser. En ella encuentra también el cristiano su verdadero Dios: «No hay más que esa doble realidad: Dios y el alma —y como conocimiento es siempre para el cristiano conocimiento de lo real, el conocimiento ejemplar será el de Dios y el alma. Así san Agustín: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*. No es casual que sea san Agustín el primer pensador que entrevé el hecho de la conciencia y del ser como intimidad, y tampoco lo es que sea el primero en caer en aquello de que no se puede dudar de que se duda. Es curioso que el fundador de la ideología cristiana y el fundador de la filosofía moderna coincidan en toda su primera línea»¹¹.

La llamada agustiniana a la interioridad es clave también para la modernidad, según Ortega, y es en ese «*Noli foras ire, in te ipsum redi: in interiori homine habitat veritas*», donde hay que buscar el verdadero conocimiento y al Dios que está en ‘el fondo del alma’ según santa Teresa. «El Dios cristiano, por lo visto, es trascendente al mundo, pero inmanente al ‘fondo del alma’ ¿Hay alguna realidad bajo esta polvorienta metáfora? No interroguemos ahora lo que ahora no podemos contestar»¹².

Por lo pronto aquí comienza a madurar la conciencia individual y personal que dará lugar a la modernidad; según una secuencia que se puede reconstruir desde san Agustín hasta Descartes: «La modernidad nace de la cristianidad; ¡que no se peleen las Edades, que todas sean hermanas y bien avenidas!»¹³.

Los dioses de la religión griega no son personalistas sino mundanos, mezclados con el trueno, el rayo y la realidad cósmica. El Dios cristiano es trascendente al mundo: «Por esta razón es para el cristiano misterio sumo la encarnación. Que un Dios rigurosamente incommensurable con el mundo se inscriba en él un momento —«y habite entre nosotros»— es la máxima paradoja»¹⁴. Los dioses griegos son de este mundo, andan siempre en correrías humanas. «Pero el Dios cristiano es trascendente, es *deus exsuperantissimus*. El cristianismo propone al hombre que entre en trato con ser tal»¹⁵.

10. VII 145-146; HG (1949-1950).

11. VII 386; QF (1929); OTTO, R., *West-Oestliche Mystik*, Kloz-Gotha 1926, 54; BO.

12. VII 386; QF (1929).

13. VII 387.

14. *Ibid.*, 385.

15. *Ibid.*

Nada de lo que llamamos divino es Dios, incluso las cosas del mundo pueden ser un estorbo para llegar a ese Dios si se las confunde apresuradamente con él. En cierto modo, el cristianismo niega, metódicamente, el mundo para encontrar la divinidad como el filósofo niega, con su duda, la realidad para descubrirla. Es por la soledad como se llega a la compañía de Dios, al dejar de lado todo lo demás: «Niega la realidad del mundo, de los demás seres, del Estado, de la sociedad, de su propio cuerpo. Y cuando ha suprimido todo esto es cuando empieza a sentirse verdaderamente vivir y ser. ¿Por qué? Precisamente porque el alma se ha quedado sola, sola con Dios. El cristianismo es el descubridor de la soledad como sustancia del alma. Digo formalmente como sustancia del alma»¹⁶. No hace falta recordar ahora que Nietzsche admiraba a los hombres según su capacidad de soledad. El hombre se ha liberado cuando está solo, él mismo, y se dice su verdad una vez la ha descubierto. Es la soledad donde todas las voces hablan. Es el silencio donde todo se escucha, donde el hombre se conoce a sí mismo y reconoce a los demás. Es la soledad sonora donde la realidad se nos desvela y nos habla el misterio: «Debe hacernos meditar el hecho de que Dios sea tan silencioso. ¡Qué bien guarda su secreto! Tal vez es tan dramáticamente mudo porque sabe demasiado sobre nuestro interior y una sola palabra reveladora de lo que piensa de nosotros nos aniquilaría. Certísimo es, por otra parte, que no hay otra manera de acercarse a él sino como al amigo —mediante una ‘explicación’. Esta consiste en decirse cada cual a sí mismo algo de lo que Dios le diría, pero correcto, calla; confesándonos la verdad sobre nosotros mismos. Símbolo de esto es la confesión, y no sorprende que las ‘Confesiones’ de san Agustín no sean otra cosa que la guía de su itinerario hasta Dios»¹⁷.

Ortega considera que el silencio de Dios es como lo que se callan los amigos que poco a poco dejan de serlo. Y que sólo cuando el hombre es capaz de dar una explicación, como se da a un amigo a quien se ha dejado de ver, puede volver el hombre a encontrarse con Dios nuevamente. Mientras tanto, los humanos tienen tanto que hacer y tantos entretenimientos que no les queda tiempo para dirigirse al corazón del misterio.

El hombre está, de momento, perdido entre las cosas, y el clamor de las profundidades es un clamor en el desierto. También lo es el reclamo del pensador y el de todo profeta mayor o menor: «Bien claro lo hace constar el más grande de los profetas, Isaías, cuando se llama a sí mismo ‘voz del que clama en el desierto’. Porque la misión del intelectual es ser el hombre desde su desierto, es decir, desde su radical soledad —y el hombre solo es en su verdad,

16. *Ibid.*

17. II 632; E VII (1930): «El silencio gran brahmán».

solo es en sí mismo cuando es en su soledad— clama e invita a los demás para que ingrese cada cual en su propia soledad. El versículo completo de Isaías lo dice de la manera más expresa: *Vox clamantis in deserto: Parate viam Domini, rectas facite in solitudine semitas Dei nostri* (Isaías, XL, ver. 3)... «Cuando el hombre queda solo, de verdad solo, *ipso facto* aparece Dios. De modo que es quedarse solo con Dios»¹⁸.

Entonces sobran las palabras, las definiciones extremas y los argumentos, porque ninguna palabra puede definir el gran misterio inefable que llamamos, por decirlo de alguna manera, Dios. Así: «Definir es excluir y negar. Cuanta más realidad posea lo que definimos, más exclusiones y negaciones tendremos que ejecutar. Por esto, la más profunda definición de Dios, suprema realidad, es la que daba el Yaynavalkia: *'Na iti, na iti'*. 'Nada de eso, nada de eso'. Observa Nietzsche sutilmente que influye en nosotros más lo que no nos pasa que lo que nos pasa, y según el rito egipciaco de los muertos, cuando el doble abandona el cadáver y tiene que hacer la gran definición de sí mismo ante los jueces de ultratumba, se confiesa al revés, es decir, enumera los pecados que no ha cometido»¹⁹.

Dios es lo que nos duele porque nos falta como duele el brazo cortado al que sólo le queda el muñón. El hombre parece vivir ante un enorme enigma, el misterio del Universo, ese *algo más* en el cual «vivimos, nos movemos y existimos». El hombre es un descifrador de enigmas y de ahí su alegría deportiva al mirar frente a frente lo enigmático: «¡Porque todo parecería indicar que alguien ha querido que vivamos náufragos dentro de su inmenso enigma!»²⁰.

1.2. DIOS ESCONDIDO: AGNOSTICISMO Y ATEÍSMO

El problema religioso está siempre presente, de un modo u otro, pendiente sobre la humanidad como una nube que no es posible evitar. A veces la tempestad es puro viento, otras un nubarrón y algunas veces una lluvia fecunda para la vida y la cultura.

En algunas épocas puede haber como un eclipse. El resto mínimo es siempre el sentido del respeto y la sensibilidad exquisita ante el mundo, los seres, humanos o no, y las cosas. En efecto no es lo mismo ateísmo que irreligiosidad. El ateo suele tener sus causas, también sus buenas razones. La irreligiosidad es frívola de por sí, trivial. No deja que las cosas tengan todo el valor y la

18. IX 226-227; IHU (1948-1949).

19. III 207; Apéndices: «El ocaso de las revoluciones» (1923).

20. VII 177; HG (1949-1950). La búsqueda del ser y de lo divino es «como un amar sin amado y como un dolor que sentimos en miembros que no tenemos»: VII 330-342; QF (1929). Habrá ocasión de volver sobre ello.

verdad profunda que les pertenecen. Ortega lo ha expresado una vez más excelentemente: «Algunos espíritus groseros podrán confundir el ateísmo y la irreligiosidad: sin embargo, han sido y seguirán siendo cosas distintas. Todo hombre que piense: 'la vida es cosa seria', es un hombre íntimamente religioso. La verdadera irreligiosidad es la falta de respeto hacia lo que hay encima de nosotros y a nuestro lado, y más abajo. La frivolidad es la impiedad, la 'asebeia' maldita, asesina de razas, de ciudades, de individuos; ella debió ser la más grave tentación de san Antonio, y yo espero que vendrá un tiempo más sutil y profundo que el nuestro en que, perdonándole al Diablo todas sus jugarretas en lo concupiscible, se le execre tan sólo porque es un ser frívolo»²¹.

A veces hay una reacción de furia y pánico ante el ateo. Se le hace enemigo del pueblo porque pone en duda los dioses de la ciudad, la fe colectiva y sus intereses mundanales. Entonces se implican sentimientos proversos y adversos. Pero los problemas no se resuelven solamente con posturas de buen o mal humor. Hay que ver las dificultades, su origen y soluciones. El pensador, como el sacerdote de las tribus zuñi, no se debe enfadar. Insultar, no mejora las cosas. Hay que afrontar el problema: «Los filósofos no se pueden enfadar, porque entonces el orden del Universo se trastornaría y todo andaría manga por hombro»²².

Tampoco basta pronunciar la palabra evidencia y decir: ¡es evidente!, expresión mágica en Occidente, desde Parménides, ya que lo que es es y lo que no es no es. Pero da la casualidad de que lo divino es arcano por naturaleza, poco inteligible que a unos atrae y a otros horripila: «Y los dioses, poderes misteriosos, omnímodos y tremendos inspiran, como es sabido, terror y amor. Porque los dioses tienen siempre dos haces: son favorables y son coléricos, son adversos y son proversos, son atractivos y son terroríficos. Lo santo —como nos hizo ver tan claramente Rudolf Otto— es, a la vez, *mysterium fascinans* y *mysterium tremendum*»²³.

Cierto que para muchos lo divino no es problema, desde su infancia ha sido para ellos una verdad indiscutible y *per se nota*. Pero sin embargo, llega un día en que lo evidente también se discute. Algunos sospecharán crueldad o violencia en lo sagrado, otros verán en la creencia una deslealtad al mundo. Quizá muchos hombres activos pasen, por ello, de religión y cristianismo. Algunos pueden acusar que el mal humor cristiano crea víctimas; como decía Nietzsche: Destruye el mundo, la historia o la razón. Otros lo verán, el proble-

21. I 436; POC (1916): «Sobre 'El Santo'» (1908).

22. VIII 203-204; IL (1947).

23. *Ibid.*, 212; IL (1947). En nota 2 dice: «Refiriéndose a Dios dice san Agustín: 'Et inhorresco, et inardesco. Inhorresco, in quantum dissimilis ei sum. Inardesco in quantum similis ei sum'»: *Confessiones*, II, 9, 1. Otto lo cita en apoyo de su doctrina».

ma, más simplificado porque el cristianismo corriente es la eutanasia del cristianismo ²⁴, o dirán que la ciencia y la salvación no pueden venir de un Dios que es la vanidad, el deseo de poder, el miedo y la impaciencia de los hombres.

A veces, también, se ha sospechado que las divinidades «quieren mantener la especie humana en domesticidad» ²⁵. Castigan al indócil. Los caprichos de los dioses y sus patrañas ponen cínicamente al descubierto su naturaleza contradictoriamente teológica. Otros parecen pura magia en acción. A veces hostiles, a veces neutros, con frecuencia solitarios. Bastante azarosos, sin posible contento. No dan lugar a la plegaria ni a la esperanza, divinidades ciegas, sin figura ni rostro. Patrocinadores de lo inhumano y negligentes con el mundo. Despojan del todo al hombre. Solamente le dejan con la última energía de la caja de Pandora: «Esta fuerza es 'la esperanza', maravillosa emanación humana perfectamente infundada y sin razón, gloriosamente arbitraria, que segregamos continuamente frente al albur que es todo mañana» ²⁶.

Para acabarlo de arreglar, los grandes ideales a que dieron origen las religiones parecen desembocar continuamente en frustraciones: «La historia nos presenta en su amplísimo panorama la peregrinación de nuestra especie por el vasto repertorio de los ideales y certifica que fueron, a la vez, encantadores e insuficientes. ¿No es cierto que la historia toda, mirada bajo cierto sesgo, adopta una actitud donjuanesca?» ²⁷.

La misma religión y el amor que propala se enredan y anulan amorosa y religiosamente: «De esta manera hemos hecho de esas dos cosas radiantes y benéficas dos cosas turbias, exageradas, fantasmagóricas, cuando no atroces instrumentos de martirio» ²⁸.

Ante esta situación, algunos creyeron que debían seguir el camino ateo si habían de hacer algún bien en la vida. Cambiaron el cristianismo religioso por la solidaridad obrera. Es el origen de un discurso 'ruidosamente ateo' que no es sólo retórica aunque también sea retórica. Cuenta uno de estos hombres cómo de niño se encontró en los barrios proletarios bilbaínos: «'Y allí, en ese ambiente, se fue formando mi espíritu y, repasando los tristísimos recuerdos de una infancia desvalida, me hice, no sé si de pronto o lentamente, como se constituyeron las formaciones espirituales más recias, me hice el propósito, *me tracé el designio de servir de por vida a todos los desvalidos*, a todos los

24. NIETZSCHE, F., *Aurore. Réflexions sur les préjugés moraux*, traduit par H. Albert, Mercure de France, Paris 1930, 101-102; BO.

25. I 554; POC (1916): «La Gioconda» (1911).

26. IX 656; PPHA (1951-1954).

27. VI 137; TAO (1942): «Introducción a Don Juan», II, *El Sol* (6.1921).

28. II 26; E I (1916): «Leyendo el *Adolfo*, libro de Amor».

humildes, a todos los miserables, entre los cuales me encontraba y con los cuales tuve siempre fuertes lazos espirituales»²⁹.

A Ortega esto le parece una forma de religión y concretamente de cristianismo: «Señores, quiera o no el ministro socialista, eso es esencial cristianismo —es cristianismo en hueco. Si no hubiera habido cristianismo, no se le habría ocurrido a este hombre dedicar su vida a algo. He ahí lo fundamental de la experiencia cristiana del hombre: todo lo demás es secundario, casi anecdótico al lado de eso»³⁰.

Para Ortega lo fundamental del cristianismo es descubrir que hay que tomar la propia vida en vilo y darla a los demás. El hombre antiguo ignoraba esto y se dedicaba a aguantar la fatalidad estoicamente: «Pero desde el cristianismo el hombre, por ateo que sea, sabe, ve, no ya que la vida humana debe ser entrega de sí misma, vida como misión premeditada y destino interior —todo lo contrario que aguante de un externo destino— sino que lo es, queramos o no. Díganme ustedes qué otra cosa significa la frase tan repetida en el Nuevo Testamento y como casi todo el Nuevo Testamento tan paradójica: ‘el que pierde su vida la gana’. Es decir, da tu vida, enajénala, entrégala, entonces es verdaderamente tuya, la has asegurado, ganado, salvado»³¹.

Según Ortega, la religión es respeto y responsabilidad, hacerse cargo de la propia vida y responder con ella a las llamadas de los otros y del mundo. Pero desde el *quattrocento* comienza a sustituirse el cristianismo por la religión natural, puesto que, según el cardenal Cusano, Dios es un *Dios escondido* —una de sus obras se llama *De deo abscondito*— y no todos pueden llegar a conocer con toda perfección la religión. Por tanto se llama a la tolerancia, incluso a los españoles, pues un español, Torralba, es el que la recomienda en el *Colloquium heptaplomeres* de Bodino³².

El deísmo del siglo XVII trata de llenar el hueco que dejó el cristianismo. El siglo XIX intentó lo mismo con la teologización de la cultura. Después de la Edad Media la piedad se vuelve hacia el mundo: «Y vimos cómo aun la *devotio moderna* era ya una mundanización de la fe, era vivir desde Dios, pero cara al mundo... Servimos a Dios precisamente cuando servimos a este mundo, en el oficio o vocación en que Dios nos ha puesto»³³. Eso mismo hicieron Lutero y san Ignacio de Loyola. Los que en esos siglos prescinden de la religión se convierten en malhechores. Especialmente esto ocurre después de la Edad Media. Es una etapa, según Ortega, exacerbada de crímenes. La Roma ininte-

29. V 154; EG (1933).

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, 154-155.

32. *Ibid.*, 155.

33. *Ibid.*, 156.

ligible de los Borgia. El mundo se hace independiente de Dios. Así tenía que ser. El ockamismo consumó la obra desde un punto de vista teórico y dejó al descubierto el mundo naturalista que Aristóteles había ideado. «Ahora se ve lo poco que la interpretación cristiana fue aprovechada para la interpretación de las cosas»³⁴.

En vez de ir a una religión en el mundo se fue a una división de lo mundano en un plano astral inmutable y en otro finito sin valor alguno. Así en la vida ya no tiene trascendencia nada. Se es ateo de todo. Y esto proporciona una fabulosa ilusión de libertad aunque en el fondo se termine por envidiar al sinvergüenza. Aquí aparece ya el español, numantino siempre a la desesperada, incapaz de salir del propio pozo³⁵. Y comienza a fraguarse el espíritu violento y nihilista propio de la fuerza bruta del ser griego: «El nihilista, no estimándose a sí mismo, sintiéndose incapaz, busca compensación aniquilando los valores del mundo. Así se pone a la par. A su lado Luzbel es un santo porque su acto supone: primero, entusiasta reconocimiento de que hay una cosa óptima en el mundo: Dios; segundo, deseo de ser como esa optimidad; tercero, convicción subsecuente de que hay otra cosa óptima; él, que es como Dios. Al nihilista tiene Luzbel que parecerle ingenuo, porque cree que hay en el mundo algo que vale la pena y se comporta ante ello con sentimientos afirmativos. Luzbel es el *snob* de Dios»³⁶.

Frente al nihilismo y a la niebla, la religión debe aportar claridad. Dolores, tinieblas y espontaneidad ya tiene bastante la vida de carne y hueso. Se necesita la claridad, la cultura como plenitud de vida: «Para vida, para espontaneidad, para dolores y tinieblas me bastan con los míos, con los que ruedan por mis venas; me basto yo mismo con mi carne y mis huesos y la gota de fuego sin llama de mi conciencia puesta sobre mi carne y sobre mis huesos. Ahora necesito claridad, necesito sobre mi vida un amanecer»³⁷.

Ésta fue la Aurora que Ortega estuvo siempre buscando. La que Nietzsche creía preparar y la que Jacob Boehme decía que iba a estallar por fin en el corazón del hombre, la luz de la vida, que anuncia un nuevo amanecer, «die Morgenröte des neuen Tages»³⁸.

No se puede reducir todo a utilidades e intereses, a obscuridades y realidad turbia. Eso sólo lo consiguen los triviales absolutos. Por este camino hasta las personas pueden convertirse en cosas. Pero ésa es la dirección de lo in-

34. I 158.

35. V 245: «La estrangulación del 'Don Juan'», *El Sol* (17.11.1935).

36. II 719; E VIII (1934): «Revés de almanaque» (1930).

37. I 359; MQ (1914): «Integración».

38. BOEHME, J., *Morgenroete*, München-Leipzig 1912, XLV: «Gott ist die Tat».

humano, no el método digno del hombre y el respeto que le pertenece por ser un fin en sí y no una cosa: «Kant reduce la moral a su conocida fórmula: obra de tal manera que no emplees solo como medios a los otros hombre, que sean como fines de tus propios actos. Hacer, como Kant, de estas palabras la expresión de una norma y el esquema de todo deber equivale a declarar que de hecho cada uno de nosotros usa de los demás congéneres, los trata como cosas. El imperativo de Kant, en sus varios dictados, aspira a que los demás hombres sean para nosotros *personas*, no utilidades, *cosas*. Y esta dignidad de la persona le sobreviene a algo cuando cumplimos la máxima inmortal del Evangelio: trata al prójimo como a ti mismo. Hacer de algo un *yo mismo* es el único medio para que deje de ser cosa»³⁹. Pero con frecuencia, olvidamos que 'tú' y 'él' también son 'yo' y los utilizamos como cosas.

Según todo lo dicho la irreligiosidad nunca tiene sentido, para Ortega, porque es la falta de sensibilidad, de respeto, la inhumanidad, lo zafio y lo trivial. La irreligiosidad es la incultura, la falta de cultivo y nivel humano normal. En cambio el ateísmo tiene sus justificaciones, como pueden ser, el temor que causa lo religioso, el excesivo respeto a la divinidad; también, la falsificación de la religión por medio de fábulas, su utilización contra las peronas y la cultura, o su explotación por los mismos que dicen ser sus enviados en beneficio propio y de sus intereses mundanales. Ante este gran engaño algunos optaron por hacer una trasposición civil del evangelio cristiano con el fin de sustraerlo a la utilización nefasta de sus detentores oficiales.

Ante el ateo, por tanto, el filósofo no se puede enfadar sino buscar el origen de las situaciones y recordar que el Dios verdadero es un Dios escondido como dice la Biblia. Otra cosa sería si el hombre pretendiera jugar al escondite con él o sustraerlo a la experiencia humana. Esto ya no lo vería leal Ortega. Y, como él nos dice, ha ocurrido. Es la postura del agnosticismo.

El siglo pasado, quiso cortar el paso violentamente a las cuestiones últimas y decisivas: «Esta violencia, este volverse de espaldas a los últimos problemas se llamó 'agnosticismo'»⁴⁰. El agnosticismo es una postura muy curiosa, negativa. «Equivale a llamarse No-Pedro o No-Juan. Y, en efecto: agnóstico significa 'el que no quiere saber ciertas cosas'. Se trata, por lo visto, de un alma que antepone a todo la cautela y la prudencia: al emprender, el evitar; al acertar, el no errar. *Y el caso es que las cosas cuya ignorancia complace al agnóstico no son cualesquiera, sino precisamente las cosas últimas y primeras; es decir, las decisivas*»⁴¹.

39. VI 250; *Prólogos*; «Ensayo de estética a manera de prólogo» (1914).

40. II 608; E VII (1930): «El origen deportivo del Estado» (1924). Cfr. también *Ibid.*, 311-312; QF (1929).

41. II 494; E VI (1927): «Dios a la vista» (1926). Subrayado nuestro.

Para Ortega esta experiencia es hoy difícil de revivir. Pues, según él, el agnóstico no dice que la realidad inmediata es la única que existe. Por el contrario, admite que 'la realidad inmediata no es la realidad completa', que más allá de lo visible hay algo más. Pero el agnóstico le da la espalda y se desentiende de él. «La consecuencia de ello es que el paisaje agnóstico no tiene últimos términos. Todo en él es primer plano, con lo cual falta a la ley elemental de la perspectiva. Es un paisaje miope y un panorama mutilado»⁴².

Se renuncia, con laudables pretextos, a buscar las cosas fundamentales, enredados únicamente en lo inmediato. Se vuelve a decir como Parménides: esto es lo que hay, lo que hay en este mundo. «Porque 'este mundo' es lo que queda del Universo cuando le hemos extirpado todo lo fundamental; por tanto, un mundo sin fundamento, sin asiento, sin cimiento, islote que flota a la deriva sobre un misterioso elemento»⁴³.

Ortega cree que el agnóstico surge por oposición al 'gnóstico' que siente asco de este mundo y vive en el ultramundo. No se interesa por éste. Es lo contrario del positivista. Encuentra la salvación en huir de lo presente y atender sólo al futuro. Sin embargo, esta reacción excesiva no justifica el agnosticismo. A todo hombre, incluido el físico que vive fundamentalmente alojado en este mundo «se le va el alma hacia esa primera y enigmática causa. Es natural que sea así»⁴⁴. Según Ortega no se puede vivir sordo a las postreras y dramáticas preguntas: «¿De dónde viene el mundo, a dónde va? ¿Cuál es la potencia definitiva del cosmos? ¿Cuál el sentido esencial de la vida? No podemos alentar confinados en una zona de temas intermedios, secundarios. Necesitamos una perspectiva íntegra, con primero y último plano, no un paisaje mutilado, no un horizonte al que se ha amputado la palpación incitadora de las postreras lontananzas. Sin puntos cardinales, nuestros pasos carecerían de orientación. Y no es pretexto bastante para esa insensibilidad hacia las últimas cuestiones declarar que no se ha hallado manera de resolverlas. ¡Razón de más para sentir en la raíz de nuestro ser su presión y herida! ¿A quién le ha quitado nunca el hambre saber que no podrá comer? Aun insolubles, seguirán esas interrogaciones alzándose patéticas en la comba faz nocturna y haciéndonos sus guiños de estrella —las estrellas, según Heine, son inquietos pensamientos de oro que tiene la noche. El Norte y el Sur nos orientan, sin necesidad de ser ciudades asequibles, para las cuales quepa tomar un billete de ferrocarril»⁴⁵.

42. *Ibid.*, 495.

43. *Ibid.*

44. VII 311; QF (1929).

45. II 608; E VII (1930): «El origen deportivo del Estado» (1924).

La ciencia solamente responde cuestiones penúltimas y las preguntas últimas 'queramos o no' se levantan en nosotros.

Esto no quiere decir que la tarea sea fácil ya que lo divino, para que no sea lo humano, debe de ser lo absolutamente otro, nunca se capta del todo como tampoco se consigue del todo el objeto aunque la conciencia parece, en principio, absoluta e ilimitada. De hecho, todo conocimiento es tanteo, averiguación, y en cierta manera apocalipsis. Precisamente porque: «El ser, la cosa misma, es por esencia lo oculto, lo encubierto, es el señor del antifaz»⁴⁶.

El pensador debe ser en este sentido escrupuloso, cuidadoso en sus averiguaciones. Parece que el hombre no se descubre rápidamente religado a lo divino. Lo religioso no estaría para Ortega, en este momento directamente en relación con *religio* y *religar* sino a través del adjetivo *religiosus*: «Como tantas veces, es el adjetivo quien nos conserva la significación original del sustantivo, y *religiosus* quería decir 'escrupuloso'; por tanto, el que no se comporta a la ligera, sino cuidadosamente. Lo contrario de *religión* es negligencia, descuido, desentenderse, abandonarse. Frente a *relego* está *nec-lego*; *religente* (*religiosus*), Aulo Gelio, IV, 9, se opone a *negligente*»⁴⁷. Lo nuevo es ser elegante.

No basta sentirse seguro, terco y más o menos simplista. Es necesario también aprender a dudar. Renan rogaba a Dios que le mantuviera en la duda porque es sana y bella. El dogmático, de lo que sea, se cierra muchos horizontes. Con frecuencia: «El escéptico es el hombre de vida más nutrida, más rica, y completa. Una torpe idea nos lleva a presumir que el escéptico no cree en nada. Todo lo contrario. El escéptico se diferencia del dogmático en que este cree en una sola cosa y aquel en muchas, en casi todas»⁴⁸.

La cultura auténtica, incluida la religiosa, debe ser siempre clarificadora e iluminadora. Pero lo religioso es a su vez problema. «Ésta es la dificultad con que tropieza la religión y que la ha mantenido siempre en polémica con otras formas de la humana cultura, sobre todo con la razón. El espíritu religioso refiere el misterio que es la vida a misterios todavía más intensos y peraltados. Al fin y al cabo, la vida se nos presenta como un problema acaso soluble o, cuando menos, no a *limine* insoluble»⁴⁹. En la religión no siempre se puede decir otro tanto. No obstante estamos ante un retoñar de la filosofía y de los problemas superiores y decisivos: «Asistimos a un renacimiento de lo que Schopenhauer llamaba la 'necesidad metafísica' del hombre»⁵⁰.

46. I 351; «Apuntes sobre el pensamiento, Buenos Aires 1941.

47. VI 64; «Del Imperio romano», *La Nación* (Buenos Aires 1940).

48. VI 140; TAO (1942): «Paisaje con una corza al fondo», *El Sol* (1927).

49. I 358; MQ (1914).

50. I 244: «Sobre el concepto de sensación», *Revista de Libros* (1913).

Las cosas no son nunca de un solo color. Cervantes tiene que sospechar de la nobleza del siglo XVI y delata su heroica hipocresía. En el mismo siglo se recoge la cosecha que daba el Renacimiento y a la vez acepta la contrarreforma. Galileo crea la nueva física pero se desdice ante las presiones dogmáticas. «Es el siglo en que Descartes, apenas descubre el principio de su método, que va a hacer de la teología *ancilla philosophiae*, corre a Loreto para agradecer a Nuestra Señora la ventura de tal descubrimiento. Este siglo de católicos triunfos no es tan mala sazón que no puedan llegar, por primera vez, a levantarse en él los grandes sistemas racionalistas, formidables barbacanas erectas contra la fe. Vaya este recuerdo para los que, con envidiable simplismo, cargan sobre la Inquisición toda la culpa de que España no haya sido más mediatunda»⁵¹.

Esto no quiere decir que Ortega vaya a aceptar determinados abusos de la espiritualidad religiosa. Así recrimina a Max Scheler por mezclar el reino de Dios con el problema de la guerra. A Max Scheler, precisamente, que es para Ortega uno de los hombres más representativos de la generación alemana y ejemplar típico del profesorado joven. Para Ortega ese modo de hablar sin precauciones, sin consistencia lógica, es un cinismo: «Pues como hay un cinismo de la carne lo hay también del espíritu»⁵².

En el escrito sobre el belicismo Scheler hacía una metafísica del Estado y, en concreto, de la guerra como 'juicio de Dios'. Aprovechaba el momento para teologizar sobre la inmortalidad. Y teologizaba incluso la guerra y la entrada en combate donde cada uno se refiere a Dios como suyo. Ortega teme que el 'nuestro' del *Padre nuestro* se termine por confundir con «*nuestro viejo Dios prusiano*»⁵³.

Y sentencia Ortega: «La verdad es que no sabe uno cuál calle tomar. Yo no puedo leer una página de dogmatismo espiritualista y religioso como la transcrita sin sentir repugnancia. Y, por otra parte, experimento pareja repulsión cuando me acuerdo que hay en el mundo *Librepensadores* y gentes según las cuales de Dios y de la fuerza vital *no se puede hablar*»⁵⁴.

Para Ortega todo esto es mucho menos dogmático que lo que el sentido común propone. La perfección intemporal no es tampoco algo seguro sino más bien lo contrario. Incluso la vida necesita de la muerte: El rey ha muerto, ¡Viva el rey! todo es una dialéctica entre lo temporal y lo eterno: «¡Oh, sí, la mayor sabiduría es secundar esta misteriosa universal voluntad de vida! Aprendamos a preferir lo corruptible a lo inmutable, la trémula mudanza de

51. I 367; MQ (1914).

52. II 221; E II (1917): «El genio de la guerra y la guerra alemana» (1916).

53. II 221 nota 2.

54. *Ibid.*, 221.

la existencia a la esquemática y livida eternidad. Seamos de nuestro día: mozos al tiempo debido, luego espectros o sombras en fuga. Lo decisivo es que llenemos hasta los bordes la hora caminante, que seamos en el ánfora grácil buen vino que rebosa»⁵⁵.

Ortega quiere huir del tratamiento trivial que da a la vida, la masa, y desea que haya sensibilidad para los grandes problemas del arte, de la ciencia, de la política superior o de la religión. Con un espíritu siempre abierto y profundo. Le gustaría haber conocido a aquel hombre del siglo XV que tuvo como divisa: «*Rien ne m'est sûr que la chose incertaine*»⁵⁶.

El espíritu fanático le horrorizaba a Ortega. Así lo demostró muchas veces en su vida. vgr. en los acontecimientos españoles o en la neutralidad Argentina cuando se hacía insostenible. Es un talante, el de nuestro autor, que sólo se entusiasma con lo verdadero y auténtico: «Quien sabe que la íntima disputa es el ser auténtico del hombre no puede sentir gran empeño en convencer a nadie de nada. Sólo el fanático, el que no es para sí hombre, el petrefacto humano, es persuasivo, luchador, proselitista. Es decir, los que no han pensado nada por sí son los que se afanan en convencer a los demás de muchas cosas»⁵⁷.

El conocimiento es el respeto, la fidelidad a lo real. La libertad dada a las cosas para que sean lo que son de suyo y por sí mismas, sin esclavitudes. Es preciso aprender a pensar como un incesante alerta a fin de ser fieles a lo real. El naturalismo ha terminado porque es el reflejo del pensamiento. Éste es siempre lógico, la realidad no tanto: «Ya el objeto matemático presenta simas de ilogicismo tan tremendas como el 'laberinto de las dificultades de lo continuo' y todos los problemas que inspiraron a Brouwer el intento de derrocar el *principium tertii exclusi*. La física nos sorprende hoy dramáticamente con los estados de in-identificación de los elementos atómicos»⁵⁸.

Es necesario seguir la trayectoria de Kant para no continuar prisioneros del eleatismo —*larvatus prode*— esclavos del destino y la estabilidad estática, siempre lo mismo, sin dinamismo. Algo invariable, permanente. «Ahora bien: poner como condición a lo real, para que sea admitido como tal, que consista en algo idéntico, fue la gigantesca arbitrariedad de Parménides y, en general, del griego ortodoxo»⁵⁹. No se mantiene ya en pie el *Deus sive Natura*. El concepto de Espíritu también es, con frecuencia, 'un naturalismo larvado', con una consistencia estática. Lo humano se rebela contra este modo de

55. *Ibid.*, 231-232, E III (1921): «Leyendo 'Le petit Pierre' de Anatole France» (1919).

56. II 735; E VIII (1934): «Revés de almanaque» (1930).

57. II 737; E VIII (1934): «Revés de almanaque» (1930).

58. VI 30; HS (1935).

59. VI 29; HS (1935).

ser concebido y hace consistir al espíritu en actividad: «¡Intento vano! Porque esa actividad, como toda actividad, es siempre (*sic*) una y la misma, fija, prescrita, ontológicamente inmóvil. En Hegel, el movimiento del espíritu es pura ficción, porque es un movimiento interno al espíritu, cuya consistencia es en su verdad fija, estática y preestablecida. Ahora bien: toda entidad cuyo ser consiste en ser idéntico posee evidentemente ya y desde luego todo lo que necesita para ser. Por esta razón, el ser idéntico es el ser sustantivo o substancia, el ser que se basta a sí mismo, el ser suficiente. Esto es la *cosa*. El espíritu no es sino una cosa»⁶⁰.

Fichte, según Ortega, palpa el ser de la vida pero es eleático, por eso parece un ciego perdido en las sierras de la metafísica. Es el entendimiento identificante que naturaliza y cosifica. Hay que volver al respeto a las cosas y a la vida y dejar su actual conocimiento-sometimiento, sin lo cual no es posible la experiencia del ser y menos de lo divino.

1.3. EL PROBLEMA DE DIOS: DIOS AL FONDO.

1.3.1. *Dios brilla por su ausencia*

El Dios cristiano no se deja ver. Todas las pruebas y todos sus nombres no son acerca del Dios verdadero. Éste es otra cosa. Lo decía san Agustín «aliud, aliud, valde ab istis omnibus»⁶¹. Lo sabía también nuestro clásico por eso citaba al profeta que dice: «Verdaderamente tú eres un Dios escondido». La fe y el amor eran para él esos mozos de ciego por donde se llega al misterio. Y la cosa termina así: «Nunca te quieras satisfacer en lo que entendieres de Dios, sino en lo que no entendieres»⁶².

Por medio de su pensamiento el hombre va alcanzando algunos apuntes de lo desconocido con un esfuerzo milenario. De muchos humanos: «Períodos y razas —o, en una palabra, las culturas— son los órganos gigantes que logran percibir algún breve trozo de ese trasmundo absoluto. Mal puede existir una cultura que sea la verdadera cuando todas ellas poseen sólo un significado instrumental y son sensorios amplísimos exigidos por la visión de lo absoluto»⁶³.

Comte y Hegel intentaron congelar el pasado, la historia, lo absoluto, pe-

60. VI 30; HS (1935).

61. Citado por HEILER, F., *Der Katholicismus*, Reinhardt, München 1923, 372. BO.

62. SAN JUAN DE LA CRUZ, *El Cántico espiritual*, La Lectura, Madrid 1924. 31. BO. BARUZI, J., *Saint Jean de la Croix et el problème de l'expérience Mystique*, F. Alcan, Paris 1931, 2a. BO. Hay una dedicatoria a mano de Baruzi a Ortega que dice: «En hommage d'admiration et de gratitude très amicale». El texto tiene citas de Przywara, Blondel, Maritain, R. Otto y otros (XVII y siguientes).

63. III 313, *Las Atlántidas* (1924).

ro, según Ortega, eso no pasa de ser un espejismo. La realidad y su conocimiento profundo es utópico —como todo lo que el hombre hace— y es inútil exigir su realización plena; como es falso obstinarse en llegar «al absoluto Norte que, claro está, no existe»⁶⁴. En el camino del desierto hay que beber del pozo y dejar el sitio a otro.

Las culturas tienden a ver lo divino como ellas viven. Los dioses del lejano oriente son lentos como su medio ambiente es pacífico y reposado. Platón nos puso en guardia contra estas trasferencias al llamarnos a mantener un diálogo constante con las cosas. Kant impide que el yo y las cosas se vayan por las nubes. No es casualidad que los griegos, para evitar una excesiva proliferación, tuvieran un dios desconocido, que S. Pablo intenta utilizar para introducir un *Dios total*⁶⁵. También Sto. Tomás nos dice que al subir en la escala de los seres se llega a Dios que ‘ve o intuye en una sola idea’. Kant, por su parte, confirma: «El pensamiento categorial se nos muestra así, según Kant, como el más irrefutable testimonio de nuestra finitud y limitación. ‘Para un entendimiento divino —escribe en la *Crítica de la razón pura*, I, p. 261— no tendrían significación alguna las categorías’»⁶⁶.

Los hombres sólo columbramos lo eterno; la humanidad entre el orangután y Dios es como un gesto de divinidad. Se busca un conocimiento totalmente objetivo pero se da con las cosas, incluso con la gran cosa que es Dios, siempre en fuga: «La humanidad es el camino que lleva hacia Dios, o lo que es lo mismo, a la absoluta objetividad en que nada hay secreto, sino todo patente, todo cosa. En España solemos decir, cuando algo es muy bueno: esto es una gran cosa. Tal vez en el dicho vulgar vaya incluida una profunda sospecha teológica, según la cual la Gran cosa por excelencia sería Dios. Pero la absoluta objetividad significa una meta infinitamente remota, a la que sólo podemos aproximarnos, sin tocarla nunca»⁶⁷.

El conocimiento es una operación paradójica que sólo llega a cumplirse en el hombre en cuanto se hace otro. Un des-hacerse para hacerse otra cosa que no es. Un ansia infinita «de ser parte del ser universal, que empuja contra nosotros sus formidables espumas metafísicas»⁶⁸. Lo oriental y lo occidental se unen en este proceso común que aquel describe como una disolución en el Nirvana y éste, por el maestro Eckhardt, nos avisa del posible y propio fracaso: «Cada ser fracasa en la medida en que no es los demás seres. Consiste,

64. VI 418; *Prólogos*; «A la *Historia de la Filosofía* de Emile Bréhier», Buenos Aires (1942).

65. RUBERT DE VENTOS, X., *Filosofía y/o política*, Península, Barcelona 1984, 86.

66. *Ibid.*, 87, nota 40.

67. I 446-447; POC (1916): «Renan» (1909).

68. III 558; EL (1927): «Para un libro no escrito».

pues en una negación infinita; su ser está tejido de no ser esto, de no ser lo otro, etc.»⁶⁹. No se puede confundir por tanto la visión de lo absoluto con la manipulación del universo, de lo divino o de la vida, como ha sido frecuente entre los occidentales. La realidad es un caballo al galope que no se alcanza fácilmente. No vale intentar detenerla a la desesperada; o agarrarse a lo objetivo, como el fariseo a la ley, en vista de la conciencia oculta de naufragio. En el fondo, toda vida humana es un mar difícil que vive con la esperanza de llegar un día a buen puerto. Como el judaísmo que vive del futuro esperado, el conocimiento humano está ante lo absoluto con esta sensación de espera, en mágica expectativa: «La gente vive fuera de sí, en un mañana que se cree inminente. ¡Ya viene, ya viene! ¿Quién? El otro, el otro que puede más que nosotros porque lo puede todo, que nos completa, que nos salva: el Mesías instaurador del reino. Y vuelve a sonar con nuevo vigor la súplica urgente que ha sostenido durante milenios a este pueblo futurista *marama (sic) za!* Señor nuestro ven —expresión por cierto de donde vino en España llamar a los judíos conversos 'marranos', es decir los del *marana za!*»⁷⁰.

Es la misma canción de Tagore, la sensibilidad de la promesa, del Dios hindú que recorre los caminos aldeanos, zagal y hondonero, poeta y profeta, de ímpetu multiforme que huye de la economía política tanto como de la academia y del hotel. Él mismo lo dice: 'He cantado muchos cantos en muchos modos —escribe Tagore—; pero todas sus notas siempre claman: Ya viene, ya viene para siempre'.

—Pero ¿quién viene, diablo —pregunta usted, enemiga de lo impreciso, impaciente y nada asiática.

—Señora, Dios —respondo obediente»⁷¹.

Dios es siempre ese que se espera y nunca sabemos si llega y cuándo. ¡Esperamos a ver si viene, como Kafka, como S. Beckett, como todo hombre peregrino del absoluto! Es un difícil no saber a qué atenerse, siempre a la búsqueda. Es la herida, el hueco que hace el problema en nosotros y nos da conocimiento. Ortega avisa a un joven filósofo: «Créame: no hay nada más fecundo que la ignorancia consciente de sí misma. Desde Platón hasta la fecha, los más agudos pensadores no han encontrado mejor definición de la ciencia que el título antepuesto por el gran Cusano a uno de sus libros: *De docta ignorantia*. La ciencia es, ante todo y sobre todo, un docto ignorar. Por la sencilla razón de que las soluciones, el saber que se sabe, son en todos sentidos algo se-

69. III 559; EL (1927): «Para un libro no escrito».

70. V 101; EG (1933).

71. III 23; «Estafeta romántica», *El Sol* (31.3.1918).

cundario con respecto a los problemas. Si no se tiene clara noción de los problemas, mal se puede proceder a resolverlos» ⁷².

Cuando se confunden los planos y niveles y se trastocan unas cosas con otras, la vida se desorganiza y degenera, se pierde el orden apropiado y se acaba por intentar el imperialismo omnímodo de lo ínfimo o de lo supremo. Se cae en el ridículo y lo grotesco. La frustración de las solemnidades deslumbrantes conduce directamente a la apatía más ordinaria. Wagner se hace un Bismarck del pentagrama: «La poesía destronada, acabó, con Verlaine, por guarecerse en el hospital, mientras Wagner, sobrepasando al flautista Schopenhauer, proponía en *Parsifal* un sustituto de la religión» ⁷³.

Un buen orden humano, no debe, por el contrario, significar el anquilosamiento filisteo que cree en la eternidad de sus instituciones y teorías. Según él, nada puede cambiar. Su sistema preferido le parece inmovible y fijo por toda la eternidad: «Y asimismo las opiniones sobre Dios y sobre el hombre. Y asimismo el gusto artístico y el código moral» ⁷⁴. No se da cuenta del dicho de Sófocles de que nada hay que no pueda sobrevenir. Así se camina hacia una vida insustancial, puramente exterior, diplomática, carente de sensibilidad verdadera. El ideal de Ortega es bien distinto: «Todos los individuos auténticamente personales que he conocido tenían dos vidas —una de ellas simple coraza de la otra» ⁷⁵. El intelectual trata de transmitir esa enorme sensibilidad oculta. Se expone a sí mismo a los demás. Algunas veces tiene el sentimiento de estar haciendo algo impudoroso, de introducirse descaradamente en el misterio. Le avergüenza el no intelectual, el que no ve ningún secreto en las cosas, en el universo y su arcana existencia, en la enfermedad, el que simplemente cuenta con las cosas y las usa: «Es un egoísta nato» ⁷⁶.

En cambio, la realidad se complace en ocultarse como dijo Heráclito. Y su verdad es apocalipsis, revelación y descubrimiento: «El universo es, por lo pronto, un constante carnaval. Máscaras nos rodean. Los árboles no dejan ver el bosque, la fronda no deja ver el árbol y así sucesivamente. El ser, la cosa misma, es por esencia lo oculto, lo encubierto, es el señor del antifaz» ⁷⁷.

Al principio había mucha seguridad en las cosas, el griego creía que la realidad era el cosmos: piedras, animales, plantas o realidades psicocorporales. Llega otro momento en que la vida no parece encontrarse verda-

72. II 347; E IV (1925): «Carta a un joven argentino que estudia filosofía» (1924).

73. II 336; E IV (1925): «Apatía artística» (1921).

74. II 30; E I (1916): «Horizontes incendiados» (1916).

75. V 479; IC (1940): «Memorias de mestanza», *La Nación* (Buenos Aires 10. 1936).

76. V 514; «El intelectual y el otro», *La Nación* (Buenos Aires 12.1940).

77. V 525; «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», en *Logos*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires (1941).

deramente en esos niveles. El cristianismo decide que la realidad verdadera es Dios: «Cuando el griego meditaba sobre esa realidad e intentaba descubrir su estructura esencial, llegaba a conceptos como sustancia, causa, cualidad, movimiento, etc.; en suma, a las categorías del ser cósmico. Pero ahora la realidad significa algo que no es corporal, ni siquiera psíquico —ahora la verdadera realidad consiste en el comportamiento del hombre con Dios—, en algo, pues, tan inmaterial, tan incorporeal, que llamarlo espiritual, como se le llamó, es ya materializarlo inadecuadamente»⁷⁸.

Al cristiano no le sirven de nada, o de muy poco, los conceptos de la filosofía griega. San Agustín intenta descubrir nuevos conceptos. «Pero no bastaba un hombre, por genial que fuera: era menester des-pensar todos los viejos conceptos, liberarse de ellos y forjar toda una ideología radicalmente original. La masa enorme y sutilísima de ideología griega, gravitando sobre estas horas germinales del pensamiento cristiano, lo aplastó»⁷⁹. El platonismo sedujo a muchos cristianos, en parte también a Agustín. El platonismo, para Ortega, «no es en ningún sentido cristiano»⁸⁰. A las ideas platónicas puede llegar cualquier hombre, al Dios cristiano ninguno, a no ser que Él mismo se revele: «El atributo más característico del Dios cristiano es éste: *Deus ut revelans*. La idea de la revelación, como la idea de creación, es una absoluta novedad frente a todo el ideario griego»⁸¹. En los griegos es el hombre el que busca a Dios; para los cristianos es Dios quien viene «a buscar al hombre y apoderarse de él, inundarlo, penetrarlo, transirlo, es la fe, la fe divina»⁸². No hay otro conocimiento verdadero sino éste. El predominio de lo razonable sin paradoja, de la experiencia y el progresar, construye la vida sobre un fundamento falso, sin fundamento. Así la religiosidad es un equívoco farisaico, es como querer ser Dios. No se da cuenta de que la vida del hombre no tiene otro fundamento que un puro y absoluto milagro de lo alto: «Gott allein will recht haben»⁸³. Entonces parece que el cristiano va a salirse del mundo.

Pero en un segundo momento, los creyentes se encuentran ya instalados en la experiencia cristiana. El hombre la vive y debe entenderse con ella: «No: el hombre no es simplemente nada, aunque sea muy poco. Hasta para que haya fe tiene que intervenir, quiera o no —puesto que necesita entender la fe— la palabra de Dios. Tal es la situación de san Anselmo. Estamos en el siglo XI. Frente al lema de san Agustín: *Credo ut intelligam*, el de san Anselmo suena

78. V 125; EG (1933).

79. V 126.

80. *Ibid.*, 127.

81. *Ibid.*,

82. *Ibid.*,

83. BARTH, K., *Römerbrief*, Kaiser, München⁵ 1926, 33. BO.

así: *Fides quaerens intellectum*»⁸⁴. La fe necesita inteligencia. Comienza a incorporarse la razón humana, nace la confianza en la naturaleza humana. Llega así la teología escolástica. Santo Tomás reconoce el máximo espacio a la razón humana, la fe se reduce a sus propios límites: «Yo diría: se reconoce un estatuto al hombre y éste cobra conciencia de su poder y sus derechos, más aún, tiene obligación de afirmar sus cualidades naturales, sobre todo la razón»⁸⁵. Santo Tomás «fue un tremendo humanista»⁸⁶. Él hizo, en parte, a Dios interior al mundo. Casi todos los atributos divinos son asequibles a la razón. Esto a un cristiano de los primeros tiempos le hubiera parecido escandaloso.

El hombre recupera su confianza y el mundo su valor. «Casi todo el saber de los griegos sobre el mundo es reaprendido por los clérigos cristianos. Las Facultades de Filosofía comienzan a ponerse en primer término y a sombrar a las teológicas»⁸⁷.

Esta plenitud es el tiempo del tomismo: «Había en éste llegado el hombre europeo a una armonía entre la fe y la razón, Dios y la naturaleza»⁸⁸. Esa situación va a durar muy poco. El escotismo pensaba que se había producido una paganización de lo divino. Dios no es para esta escuela el conjunto de categorías provenientes del pensamiento griego y el racionalismo: En su auténtico ser, Dios es irracional e ininteligible. Por tanto, es ilusoria una ciencia teológica según el escolasticismo venía haciéndola. Con Ockam y los ockamistas de París se vive el fracaso de la razón lógica y conceptual para dar paso a la experimental. Poco a poco «El Dios irracional que se comunica burocráticamente con los hombres al través de la organización eclesiástica, *va quedando al fondo del paisaje vital humano*»⁸⁹.

La fe comienza a ser un *credo quia absurdum*. Se está muy lejos de san Agustín, san Anselmo o santo Tomás. Dios está fuera de la razón. Y puede hacer cuanto no sea contradictorio en sí mismo. Dios podía incluso tomar la forma de un asno⁹⁰. Es el choque de la fe y la razón. Aquella se convierte en una confianza fiducial: «Sea lo que Dios quiera, porque Dios es eso: querer, voluntad omnímoda»⁹¹. Se desprecia al mundo, se desprecia la sabiduría. Es la *devotio moderna*. La religión sensiblera y la iniciación de la beatería, el

84. V 129; EG (1933).

85. V 130.

86. *Ibid.*

87. *Ibid.*, 131.

88. *Ibid.*, 132.

89. *Ibid.*, 133. El subrayado es nuestro.

90. *Ibid.*, 145.

91. *Ibid.*

amaneramiento de la religión. Nadie se ocupa realmente de lo divino y comienza el desprestigio de los grupos religiosos: «Todo esto es el puro cristianismo medieval que se viene a tierra. ¿No es esa la situación religiosa del hombre moderno? *Dios, al fondo*»⁹². De nuevo Dios se ha escondido y ya no queda otra forma de llegar a él que la oración, para conocer su voluntad, es el camino de la profecía, la *emunah-amén* hebreo frente a la Naturaleza y el ser griego. Éste, por una parte, parece sustante, substancia, ser, y por otra pseudo-ser⁹³. A su vez «Dios, un auténtico Dios, no tiene ser, consistencia estable y fija: es pura y absoluta voluntad, ilimitado albedrío»⁹⁴.

1.3.2. *Dios más al fondo*

A un Dios así no se puede llegar por un racionalismo naturalista. Es necesario buscarle por el camino de la vida, con la luz de la buena voluntad, donde brilla el conocimiento clarividente del amor. El amor se afana hacia el amado, está siempre en camino, de corazón a corazón, hacia la fuente de la vida: «No se puede ir al Dios que se ama con las piernas del cuerpo, y, no obstante, amarle es estar yendo hacia Él. En el amor abandonamos la quietud y el asiento dentro de nosotros, y emigramos virtualmente hacia el objeto. Y ese constante estar emigrando es estar amando»⁹⁵. Es un ir vacilante y peregrino, hacia donde, tan escondido, el amado mora.

Este estar siempre en camino no significa ningún tipo de ontofobia positivista o idealista. Es intentar llegar a lo que es. Pero con la precaución del que explora terrenos difíciles, y a veces peligrosos, donde el deseo de seguridad ante lo incierto puede jugar muy malas pasadas a la verdad auténtica y desnuda de la realidad. Bien lo sabía Ortega: «El afán de absoluto que lleva al hombre a construir las metafísicas, los sistemas del universo, no es un error. El error está en que crea poder lograrlo. Pero aún convencido de su imposibilidad, el hombre seguirá siempre imaginando lo absoluto; se trata de una función esencial a la constitución de su mente. Es decir, que los 'sistemas', degradados en cuanto a su pretensión, quedan y quedarán siempre como un hecho constitutivo de la conciencia humana»⁹⁶.

Según Ortega, Aristóteles cree que todo es mundo, Descartes que todo es

92. *Ibid.*, 149. El subrayado es nuestro.

93. *Ibid.*, 536: «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», en *Logos*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires (1941).

94. V 535.

95. *Ibid.*, 556; SA (1941): «Facciones del amor», *El Sol* (7.1926). A Dios no nos acercamos andando, sino amando (S. Agustín).

96. VI 213; TAO (1942): «Guillermo Dillthey y la idea de vida», en *Revista de Occidente* 127 (1934).

pensamiento. Sólo quien ha pasado por los dos los supera con sencillez. El conocimiento es hacer y des-hacer, atender y des-atender. Y en este proceso podemos distinguir en primer plano lo inmediato o las *cosas*; en segundo lugar el *horizonte* a la vista y en tercer término el *más allá latente ahora*. Esta latencia es relativa, «per accidens, como dicen en los seminarios»⁹⁷. Dios ni es del todo arcano, ni privado de toda presencia, es como una frontera a la vez patente y latente. Es algo como visible pero a través de un velo y en enigma. Es lo divino 'en las cosas humildes', en los acontecimientos elementales, en el rito y en lo inválido donde 'casi es innecesaria' su existencia. Algo así como un Dios que se palpa en su ausencia⁹⁸.

Como diría Kant, es el cielo callado que nos hace señales. No se trata en Kant de un pensador aldeano sino de un sabio poco dado a credulidades, y sin embargo «en 1788, resume todo su glorioso saber diciéndonos: 'Dios cosas hay que inundan el ánimo con asombro y veneración siempre nuevos y que se hacen mayores cuanto más frecuentes y detenidamente se ocupa de ellas nuestra meditación: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí'»⁹⁹. El cielo, nos señala, parece querer decirnos algo con sus guiños. Así «la existencia gigante del Universo, de sus leyes, de sus profundidades y la *ausente presencia* de alguien, de algún Ser prepotente que lo ha calculado, creado, ordenado y aderezado... nos es una permanente incitación a trascender desde el mundo que es nuestro contorno al radical Universo»¹⁰⁰.

Tal vez por esta experiencia todas las religiones localizan la divinidad y la avecinan entre las estrellas del firmamento. También el cristianismo lo hace así cuando reza 'Padre nuestro que estás en los cielos'¹⁰¹. Pero uno y otro mundo no coinciden radicalmente y aquí nos sentimos extranjeros o cuando nos sentimos seguros en este mundo nos hacemos como ajenos y extraños al otro de más allá: «somos, mutuamente, dos 'fuera' y por eso somos radicalmente forasteros»¹⁰². La filosofía es el heroísmo intelectual por mantener esta tensión sin caer, antes de tiempo, definitivamente, en uno o en otro mundo. No hay que hacer una ontología ni del uno ni del otro. La filosofía pide austeridad. No convertir el camino en posada. Ni echarse a dormir en un pliegue empírico trascendental de nuestra civilización como denunciara M. de Foucault. Por algo decía Fichte que filosofía es no vivir. No avecinarse en ninguna esfera filosófica definitivamente. Ni en el idealismo de otro mundo, sin más,

97. VII 121; HG (1949-1950).

98. I 467; POC (1916): «Renan» (4.1909).

99. VII 123; HG (1949-1950).

100. VII 123. El subrayado es nuestro.

101. VII 127; HG (1949-1950).

102. VII 126.

ni en el realismo de este mundo, sin más. Tampoco hay que renunciar a la posibilidad metafísica. En esto hay que ser exigentes, lo demás es 'carrocería'.

Hay que actuar con cautela pero no caer en la suspicacia de todo. El positivismo fue una suspicacia de aldeanos. Hay que ser en todo lo que se es sin caer en los extremismos. Con un talante franciscano, y san Francisco decía: Yo necesito poco y lo poco que necesito lo necesito muy poco. El pensador debe evitar toda gesticulación cara al público. No puede convertirse en el 'mascarón de proa de sí mismo'. Por tanto: «El filósofo que está dispuesto al máximo peligro intelectual, que expone íntegro su pensamiento, tiene obligación de ejercitar plena libertad-librarse de todo, inclusive de esa suspicacia labriega ante una posible metafísica»¹⁰³.

La metafísica, como la filosofía, no es algo superfluo. Pero si lo fuera, también lo superfluo es necesario. No hay contradicción entre la inmediatez de este mundo, entre la física y la meta-física. El hombre no renuncia a las grandes preguntas. No hay contradicción entre contemplación y utilidad, entre Marta y María; tampoco en el mundo biológico hay contradicción entre lo superfluo y lo necesario, lo indeterminado y lo determinado, entre el azar y la necesidad. Cuando tenemos un fragmento de la realidad queremos alcanzarla toda. Es el destino de la filosofía: «Su nota radical era buscar todo como tal todo, capturar el Universo, cazar el Unicornio... En todo ser dado, en todo dato del mundo encontramos su esencial línea de fractura, su carácter de parte y sólo parte —vemos la herida de su mutilación ontológica, nos grita su dolor de amputado, su nostalgia del trozo que le falta para ser completo, su divino descontento. Hace doce años, hablando en Buenos Aires, definía yo el descontento 'como un amar sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos'. Es el echar de menos lo que no somos, el reconocernos incompletos y mancos»¹⁰⁴.

Ese fundamento ausente, no es nunca transparencia absoluta, es como una cierta co-presencia y una cierta ausencia que falta al mosaico del mundo, pero completamente otro, absolutamente exótico, imposible de avestinar del todo en este mundo: «el ser fundamental es el eterno y esencial ausente, es el que falta siempre en el mundo —y de él vemos sólo la herida que su ausencia ha dejado, como vemos en el manco el brazo deficiente»¹⁰⁵.

En este sentido no se le puede hacer casero, pues: «Como en las religiones aparece bajo el nombre de Dios esto que en filosofía surge como problema de fundamento para el mundo, encontramos también en ellas las dos actitudes:

103. *Ibid.*, 328; QF (1929).

104. VII 330-331; QF (1929).

105. VII 333.

los que traen a Dios demasiado cerca y, como santa Teresa, le hacen andar entre los pucheros, y, los que, a mi juicio con mayor respeto y más tacto filosófico, lo alejan y trasponen» ¹⁰⁶.

Dios se encuentra al fondo de las cosas y del mundo. Algunos han exagerado en exceso esta lejanía. El gnóstico Marción opinaba que Dios es 'lo absolutamente distinto y otro que el mundo', ni siquiera podría ser su creador ya que este mundo es imperfecto. Marción hizo del ser fundamental 'el Dios extranjero' ¹⁰⁷, al que nadie puede alcanzar en absoluto. Pero a la vez que se subraya la distancia hay que descubrir la cercanía. El filósofo no busca el ser fundamental para ocultarlo y vivir en su obscuridad como ciertos místicos. La filosofía quiere claridad. Busca lo abismático para traerlo a lo claro. La filosofía es voluntad de mediodía y el filósofo dice como Goethe:

«Yo me declaro del linaje de esos
Que de lo oscuro hacia lo claro aspiran» ¹⁰⁸.

La filosofía quiere desvelar el ser, el secreto de las voces del silencio de la realidad. Ortega ve con preocupación las aventuras de los místicos y su bullanga. Comprende las precauciones de la Iglesia. No hay filosofía mística posible. Se pide más teología y menos éxtasis. El místico tiene su valor pero debe poder hacernos partícipes de su profundo viaje. Como dice el proverbio cuando se hace un largo viaje se trae algo que contar. En esta línea de claridad y transparencia, de hablar de Dios y no de callar sobre él, Ortega nos confiesa lo siguiente: «Yo creo que el alma europea se halla próxima a una nueva experiencia de Dios, a nuevas averiguaciones sobre esa realidad, la más importante de todas» ¹⁰⁹.

No basta un Dios autónomo, es necesario el viaje de vuelta, la apertura al todo, lo que yo «llamo *pantonomía*» ¹¹⁰. Ello no quiere tampoco decir que se tome el mundo como sensorio de Dios para caer en un sensualismo naturalista pagano al estilo de Aristóteles. Para Ortega: «Que un hombre así se haya convertido en el filósofo oficial del catolicismo es uno de los hechos más extraños, más confusos de la historia universal. Con decir lo cual no se mengua un ápice a la exuberancia de su cinglado genio» ¹¹¹. Según Gilson los cristianos se fueron al platonismo por ser más fácil de adaptar, pero santo Tomás no hizo esto. Ortega no cree identificable la filosofía cristiana con ninguno de los dos. El

106. *Ibid.*, 333-334.

107. *Ibid.*, 334.

108. *Ibid.*, 342.

109. *Ibid.*, 343.

110. *Ibid.*, 336.

111. VIII 166-167; IL (1947).

ockhamismo también exageró con su cristianismo nominalista. «La verdad es que, con estas cerrazones mentales, lo que hubiera sido la auténtica y original filosofía cristiana ha quedado nonato, y con ello ha perdido la Humanidad una de sus más altas posibilidades» ¹¹².

No es posible mundanizar trivialmente lo divino como hizo cierta escolástica y vivieron determinados grupos religiosos. No es posible confundir a Dios con la comedia del mundo. «No se oponga a todo esto que Aristóteles en su doctrina del Ente u Ontología se ocupa de Dios. Porque sobre ser, como nadie ignora, sobremanera discutible si al hacerlo no cometió Aristóteles una inoportunidad científica, acontece que su Dios ontológico no tiene nada que ver con el Dios religioso, ni con el griego ni con el cristiano. El Dios de la ontología es un principio de la mecánica aristotélica, algo así como la ley de la gravitación newtoniana. No tiene más papel que mover el mundo, tirar de él fuera y delante de él. Mucho más, pues, que al Dios cristiano o al griego, se parece a un tractor 'ocho cilindros' o a un pachón de asador que hace girar la espetera del Universo donde somos nosotros la asada volatería» ¹¹³.

Ortega acusa a Aristóteles de no admitir la realidad de los contrarios en el Uno, como hace Platón, y fomentar así 'el principio de la inercia ontológica' ¹¹⁴ base del eleatismo triunfante, del olvido de Heráclito y de la falta de atención a la teoría de la creación continua de Descartes que supone que cada cosa *es* y a la vez *no es* ¹¹⁵. La realidad misma, de suyo, es a la vez rica y contradictoria mientras que el escolasticismo es exacto, indiscutible. Se reciben las soluciones sin ver los problemas. No es un pensamiento vivo y los receptores ya no ven los auténticos problemas. Se dedican a endurecer la piedra, como decía Kepler, para que así queden ocultos los problemas vitales ¹¹⁶. Ello no impide reconocer el esfuerzo tremendo del escolasticismo, nunca superado en otra época histórica. Ortega lamenta los pobres resultados de ese grandioso esfuerzo: «Confieso que no he podido nunca asistir sin pena, sin temblor de humana compasión al espectáculo ofrecido por estos cristianos medievales que viven hasta la raíz de su creencia religiosa, que chorrean fe en Dios, extenuándose en ver si logran pensar a su Dios como *ente*. Se trata de una fatal mala inteligencia. Porque el Dios cristiano y el Dios de toda religión es lo contrario de un ente, por muy *realissimum* que se le quiera decir.

La Ontología es una cosa que pasó a los griegos, y no puede volver a pasar a nadie. Sólo cabrán homologías. Poco después de 600 años antes de Cris-

112. VIII 167 nota 1.

113. *Ibid.*, 219.

114. *Ibid.*, 206 nota 2.

115. *Ibid.*

116. *Ibid.*, 216.

to, algunas minorías excelentes de Grecia comenzaron a perder la fe en Dios, en el 'Dios de sus padres'. Con esto el mundo se les quedó vacío, se convirtió en un hueco de la realidad vital. Era preciso llenar ese hueco con algún sustitutivo adecuado. Son una serie de generaciones ateas hasta 440 a.C., aproximadamente, en que empieza su nuevo apostolado Sócrates. Esas generaciones ateas, para llenar de realidad el mundo, vacío de Dios, inventan el Ente. El Ente es la realidad no divina, y sin embargo, fundamento de lo real. No cabe, pues, mayor *quid pro quo* que querer a Dios como ente. Como esto es imposible, en el pensamiento medieval, Dios, comprimido dentro del Ente, rezuma, rebosa, estalla por todos los poros del concepto de ente. De modo que se dio esta endiablada combinación: Dios que se había ausentado, vuelve a instalarse en el hueco que él mismo dejara; pero se encuentra con que su hueco está ya ocupado por su propio hueco. Este Dios habitando el vacío de Dios es el *ens realissimum*. Con lo cual aconteció que ni podían pensar de modo congruo el Ente, ni podían pensar idóneamente su Dios. Ésta es la tragedia que se titula 'filosofía' escolástica»¹¹⁷.

El griego era incapaz de entender algo como ser creado. Todo ser para él es *ser por sí*. Tampoco Plotino lo entiende y se inventa la emanación. Santo Tomás usa la palabra. Para Ortega se trata de un desliz. «En la creación, el *ser creado* tiene un ser completamente distinto del *ser creador*, puesto que decirnos que hemos sido hechos 'a imagen y semejanza de Dios' no es sino una manera suavísima de decirnos que 'somos infinitamente dispares de Él'; en cuanto al ser *emanado* tiene el mismo ser del *emanante* es su irradiación y nada más»¹¹⁸. El ser del griego vive en 'absoluto reposo ontológico'. «Pero el ser, que en tanto que ser se halla en marcha, está en cada instante dejando de ser lo que era, y pronto a ser lo que no era, a saber, lo otro»¹¹⁹. El ser en marcha hacia lo otro y el concepto de creación incluyen el concepto de la nada, de dejar de ser, que es lo más original que ha creado el hombre: «El concepto de Nada no puede sacarse de nada. Es la mayor invención humana»¹²⁰. Se trata de un monstruo lógico. En cambio el Ente es un concepto omnibus, un transatlántico en el que entra todo mundo y nadie está a gusto. Su trascendencia, no su utilidad ni su inmediatez, nos lleva al ser de las cosas.

Aristóteles sólo ve las cosas como sustancias y no como relaciones. Esto lo hace Descartes y crea el pensamiento moderno. La filosofía perenne ve la

117. *Ibid.*, 216-217.

118. XII 172; SRH. *La razón histórica*, Buenos Aires (1940).

119. VI 410; *Prólogos* (1914-1943); «A 'Historia de la Filosofía' de Emile Bréhier», Buenos Aires (1942).

120. VIII 230; IL (1947).

analogía como relación pero no saca las consecuencias, según Ortega. Y debería hacerlo para comprender la modernidad y el pensamiento contemporáneo, en otro caso no es filosofía perenne sino petrefacta, tal vez la 'piedra filosofal' ¹²¹.

El que, desde Descartes, haya una sola *mathesis universalis* que abarca desde la metafísica a la mineralogía no da derecho a confundir unas realidades con otras, o a dejar de situarlas cada una en su apropiado nivel, o a prescindir de explicar el método apropiado a cada realidad: «La continuidad de la materia científica no exime de distinguir en el *corpus* deductivo integral una región primera y fundamental que da cimiento a todo lo demás: es la Metafísica. Se ocupa del alma y de Dios» ¹²².

Al menos, el racionalismo se enfrenta al sensualismo. Kant habla de los que recurren populachosamente a la experiencia, a la evidencia ontológica de los sentidos. Pero frente a la doxa la filosofía es paradoja. El sentido común es la demagogia escolástica. También el estoicismo recurre a la asunción colectiva. Según Ortega, una cosa cómica de Menéndez Pelayo es que creía una hazaña haber emigrado de la escolástica al sentido común de la filosofía escocesa que es como «salir de Malagilla para entrar en Malagón» ¹²³. La evidencia es algo que se me impone, con-vence, pero a la vez la voy capturando, y comprendiendo. Como en Cicerón, escoger una cosa es ser sobrecogido por ella ¹²⁴.

Aristóteles cree en la fehacencia sensorial. El escolástico cree moverse en la evidencia del Ser. A Ortega eso le parece una altanería momificada producto de una credulidad intelectual que no se ha contrastado realmente con el drama de la vida. Pues la filosofía se origina como necesidad de un incrédulo, es decir, del que no está seguro y duda de la credulidad recibida: «Filósofo sólo puede ser quien no cree o cree que no cree. (Ni que decir tiene, este creer cabe y hasta es una aventajada virtud, dentro de la fe), y por eso necesita absolutamente agenciarse algo así como una creencia. La filosofía es ortopedia de la creencia fracturada» ¹²⁵. La filosofía es una ciencia que debe hacerse, no está ya hecha. Como decía Aristóteles, es la ciencia que se busca. La quebradura de las creencias hace ponerse en duda a Descartes. El Dios que recibe de Scoto y los ockhamistas ya no se atiene al sentido común, aunque sí a la Lógica. Es un Dios libérrimo, y poco a poco se sustrae a toda coerción humana. «Puestos a hablar de Dios, nosotros no guardaríamos ese respeto a la lógica, que viene a

121. VIII 239.

122. *Ibid.*, 241.

123. *Ibid.*, 249 nota 2.

124. *Ibid.*, 252 nota 1.

125. *Ibid.*, 261-262.

ser otra diosa coercitiva de Dios, puesta a su vera con antipático talle de institutriz, para no permitirle contradecirse, con lo que se deja en la idea de Dios un postrer saborete de politeísmo y paganidad. Conviene hacer constar que el fundador del racionalismo creía en un Dios irracionalista, una de cuyas misiones, nada parva, es no dejar dormir a los profesores de Lógica. Así son los hombres de verdad: no se preparan los problemas preconcebidamente y no torear toros embolados. El Dios de Ockam y Descartes no había creado un mundo como el de Aristóteles o el que pronto veremos en Leibniz, ad *usum delfinis*, suponiendo como delfines a los hombres de ciencia. No había creado un mundo de antemano inteligible. Había dejado al hombre lleno de fe en Dios, pero lleno de dudas sobre el mundo»¹²⁶.

Así, Descartes se había visto obligado a dudar de todo. La nueva filosofía sería la que habría que hacer, la que se debía buscar sin haberla encontrado aún. Esto no es malo para el pensamiento pues la duda y el escepticismo del principiante es el barómetro que mide la presión filosófica: «Tanto de duda —se entiende, precisa y clarividente—, tanto de filosofía»¹²⁷. El dogmatismo, por el contrario, es asepsia y analgesia. El filósofo debe descender a las profundidades de los problemas, de la realidad misma, con todas sus complicaciones actuales. Hoy es el sentido común y la evidencia misma lo que precisamente se discute y está en duda: «Los últimos siglos han vivido de fe en la 'cultura' —ciencia, moral, arte, técnica, enriquecimiento—, sobre todo de una sólida confianza en la razón. Esta teología cultural, racionalista, se ha volatizado»¹²⁸.

Ahora la filosofía es la 'enajenación del mundo habitual'. El pensador es el hombre con más dudas auténticas pero también el mejor conocedor de la vida porque la vida es perplejidad: «Acontece que incluso el más creyente pasa la mayor parte de su vida en la incertidumbre, en la perplejidad; lo que prueba que no es imposible vivir perplejo... La perplejidad no es ocasional, sino que es una 'formalidad' constituyente de la vida. Podemos categóricamente decir que la vida es perplejidad»¹²⁹. Siempre hay una realidad que me rebasa. Kant es el primero que reconoce que las uvas están maduras pero que no las podemos alcanzar: «Este es el 'tema' con que se abre el prólogo a la primera edición (1781) de la *Crítica de la razón pura* y que constituye el *leitmotiv* de toda la obra: 'La razón humana tiene... el destino particular de verse acosada por cuestiones que no puede apartar... pero a las que tampoco puede

126. *Ibid.*, 263.

127. *Ibid.*, 266.

128. *Ibid.*, 280.

129. *Ibid.*, 290.

contestar'»¹³⁰. Ello no autoriza a llenar el vacío de Dios con un sucedáneo de lo sagrado, vgr. con el ente: «Pero es una concepto inconsciente, vano y decepcionante». 'Anuncio el jaque mate para el Ser de Platón, Aristóteles, Leibniz, Kant y aun Descartes' (IX, 394)¹³¹. Como lo dice santo Tomás, a Dios le conviene la categoría de sustancia pero no porque soporte accidentes sino en cuanto que es ens per se. Eso quiere decir que no está en otro. Además Dios no es ente, y «non habet quidditatem nisi suum esse»¹³².

La filosofía se sitúa frente al vulgo y sus creencias, frente al mundo que nos 'dementa'. Pero los filósofos no se quedaron en el desasosiego general de la inseguridad: «Buscaron la salida viendo lo Real como mero enigma, como acertijo y de aquí el estilo de descifradores de acertijos que adoptaron los filósofos.

Pero es claro que echamos de menos una 'ciencia' que intente explicarse el Mundo y hallar su Ser verdadero, partiendo de considerar el engaño en que vivimos y que el Mundo nos es, como obra de alguien. *Alguien ha querido que el hombre viva engañado*. Hay un 'espíritu maligno'. El cristianismo, el mazdeísmo, el maniqueísmo, el cartesianismo, los hindúes, Schopenhauer han sido un conato de aquella 'episteme'¹³³.

El hombre debe hacer filosofía, ser animal racional en ejercicio con toda la utopía y dubitabilidad que esto tiene. Como todo lo humano. La insensatez es un lugar comunísimo y cada uno debe oponerse a ella. El hombre es un animal hipotético y sólo será auténtico si consigue hacerse tal entre las dificultades. Antiguamente la divinidad parecía algo exuberante y claro. Después se redujo a causas del mundo y sus fenómenos. Con la filosofía, la pluralidad de dioses se reduce, es como un tiempo ateo: «Cicerón nos transmite que Antístenes en su *Física* dice: '*Populores Deos multos, naturalem unum esse*' (*De natura deorum*, I, XIII)»¹³⁴.

En un tiempo movido por la inseguridad humana, el hombre atiende a lo divino. Ahora el mundo ya no lo necesita. También ahora el pensador se opone al vulgo, aunque oponerse a la doxa haga paradójico, como el profeta lo es contra el pueblo vgr. Amós. Por otra parte el filósofo da la impresión de saber demasiado y de quitar la fe, de descubrir los engaños porque se pone con valentía frente al Ser y a la incógnita del misterio y del mundo¹³⁵. Ahora bien, el

130. RUBERT DE VENTOS, X., *Filosofía y/o política*, Península, Barcelona 1984, 70, nota 14.

131. GUY, A., *Ortega y Gasset y su puesto en la filosofía contemporánea*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 35.

132. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa de veritate catholicae contra Gentiles*, Madrid 1770, Lib. I, cap. XXV. BO.

133. VIII 295-296; IL (1947).

134. IX 420; «Origen histórico de la ocupación filosófica» (1943-1953).

135. IX 426ss.

pensador no es principalmente testigo sino buscador de la verdad. Lo otro sería querer demostrar que dos y dos son cuatro a base de matar o dejarse matar: «No, no; el filósofo no puede dejar 'sin trabajo' al mártir usurpándole el oficio. El martirio es testimonio del hecho que es la 'creencia' pero no de la utopía sutilísima que es la Verdad»¹³⁶. En esto no está de acuerdo, tampoco, Ortega con Kierkegaard.

El hombre no puede ser chabacano y hacerse sordo a lo divino. Tiene con él una auténtica polémica. Así se han fraguado las grandes ideas entre los científicos y entre los pensadores. Kant sólo se entiende bien como polémica frente a Leibniz y Hume. «La creación, en fin, el hecho más ilustre que se conoce, no es fácilmente inteligible si no se considera como resultado de una divina polémica anterior a los tiempos, entre el principio del bien y algún otro principio oscuro de avieso y contradictorio natural»¹³⁷. La realidad no es lo estático, lo eterno muerto: «En un universo de cosas eternas un Dios creador no encuentra trabajo. Y confesemos que, en efecto, el Dios de Aristóteles es casi, casi un atorrante»¹³⁸. Es necesario rescatar para la filosofía la idea de creación a fin de avanzar en la comprensión dinámica y no cosista de lo divino. La vida es radical inseguridad, no pertenece al orden de las cosas. «Para encontrar en Aristóteles un concepto que nos sirva, que sea adecuado para pensar la realidad que es mi vida, tenemos que recurrir a lo que para él constituye la consistencia exclusiva de Dios: la pura *enérgeia*, la pura actuación o actividad, la absoluta agilidad. Pero mi vida no tiene la pretensión de suplantar a Dios ni de ser divina»¹³⁹.

Mi vida está siempre dada en una circunstancia con sus facilidades y dificultades. Con una circunstancia que en gran parte es hostil, por eso decimos que no estamos ya en el Paraíso. Estamos como arrojados al mundo. Dios en cambio vive en sí mismo, no está limitado por fuera, porque no tiene fuera. Nada tiene que le resista, hiera o contradiga: «Por eso, hay que decir de Dios que existe *solitario*, que está sólo con sus pensamientos, con sus designios inescrutables, que está propiamente sin que haya cosa alguna en su derredor, en ningún efectivo fuera, sino que está solo consigo, dentro del elemento de sí mismo, en sí mismo como elemento, flotando en el océano de su propia intimidad; por tanto, sin preocupaciones ni ocupaciones, absorto en sí mismo, tejiendo perpetuamente la urdimbre misteriosa de sus meditaciones. Dios es, en absoluto, meditador; el soñador eterno que habita su propio ensueño infinito.

136. VIII 316; IL (1947).

137. X 39; «La conservación de la cultura», *Faro* (8.3.1908).

138. XII 173; SRH. *La razón histórica*, Buenos Aires (1940).

139. XII 206.

Yo como filósofo y en este primer paso de mi filosofía no sé si hay ese Dios»¹⁴⁰. Es una idea de Dios para explicar que el hombre es lo contrario, el que se afana, el que tiene que hacerse su vida. El verdadero conocimiento humano no vive de sí, sino de otra realidad ajena que no es él mismo: «El pensamiento tiene, para alcanzar al radical extranjero que es el *ser*, que es *lo real*, que restarse a sí mismo, ironizarse, quitar o, como ustedes dicen, sacar de la realidad lo que él ha puesto en ella, que es siempre una falsificación de ella, porque es, cuando menos, una exageración»¹⁴¹.

El hombre conoce la realidad pero, como dicen los argentinos 'hasta por ahí no más', la conoce, más o menos, no realmente. Así abandonamos Parménides: «Por eso necesitamos y hemos elaborado una ontología no eleática, como Einstein ha creado una física no arquimédica y no euclidiana»¹⁴². El eleatismo, el naturalismo, el idealismo, es como el barbo, del buen burgués, amaestrado para que pique. Así cogemos lo que tiramos, sacamos lo que ponemos antes en la realidad.

He aquí una de las claves básicas del pensamiento orteguiano, en metafísica y en religión, claramente vinculado a la ciencia más que a otras influencias filosóficas. Ortega acepta claramente las teorías de su amigo el einsteniano H. Weyl, y el mundo abierto de la física contemporánea.

Pero la ciencia no es la creencia, ni la vida. Son las creencias la arquitectura de la vida. Ésta no es naturaleza, es historia. Ahora ya, la razón no puede ser naturalista sino histórica. Hay que suprimir las teorías naturalistas. Al positivista le irrita que tengamos idea de lo que no conocemos del todo. Pero siempre hay en el conocimiento una dialéctica entre presencia y ausencia, entre fenómeno y nómeno que dijera el genial Kant, entre la 'intención significativa' y el 'cumplimiento de significación'. «Para calibrar, pues, el interés de este asunto me bastaría con decir a ustedes que desde 1901 la filosofía de todo el mundo no hace sino moverse en torno, en contra o en pro de esa distinción de Husserl»¹⁴³. En la intención significativa nos referimos a algo, en el cumplimiento de significación ese algo nos es dado inmediata y directamente. Esa dialéctica es un abismático problema, el enigma del Universo.

También el positivista tiene este problema aunque muchos no lo quieran ver: «Por mi parte podría anticipar, con la natural inexactitud que traen consigo las fórmulas harto breves, podría anticipar el α y el ω de mis convicciones lógicas o metodológicas diciendo: *positivismo absoluto contra parcial positi-*

140. *Ibid.*, 208.

141. *Ibid.*, 234. El entendimiento debe vaciarse a sí mismo para dejar transparentar la realidad.

142. *Ibid.*

143. *Ibid.*, 400; IP (1914-1916).

vismo. Deducciones, teorías, sistemas son verdad si *cuanto* en ellas y ellos se dice ha sido tomado por visión directa de los objetos mismos, de los fenómenos mismos... Tenemos, pues, sobre presencia y ausencia, el modo de referencia, en que en mí no hay del objeto sino 'mi referencia a él'»¹⁴⁴. Es como mentarle algo a uno. En las menciones el objeto sólo está como alusión y referencia. De ahí que en toda verdadera ciencia hay siempre una preocupación por los fundamentos.

Adelantemos que un especialista orteguiano afirma que el mayor problema de la filosofía de la religión en Ortega con respecto al catolicismo es la liquidación de la categoría de 'sustancia' y su sustitución por la de 'acontecimiento'. F. Goyenechea no ve ningún obstáculo al catolicismo en su doctrina de la 'realidad radical' pero cree que es inconciliable «el catolicismo y la negación de las sustancias»¹⁴⁵. Todo lo demás sería conciliable según el mismo autor. Pero esta reforma es la que Ortega considera necesaria, ya que en las ciencias no hay ya partículas identificables, según los textos orteguianos citados más arriba, y además la ontología eleática sustancialista tiende a desaparecer ante el dinamismo de la ontología relacional. No hay ya cosas sino momentos y procesos de la realidad que nos es en sí misma enigma. Semejante situación en la teología está anunciada por el término *kairós*, usado ampliamente por K. Barth y R. Bultmann, traducido generalmente por 'acontecimiento'. El deseo de Ortega es evidentemente modernizar la religión.

1.4. EL MISTERIO DE DIOS Y EL CRISTIANISMO

1.4.1. *El Misterio de Dios en el misterio del hombre*

No solamente Dios hace al hombre a su imagen y semejanza, —como dicen algunas tradiciones religiosas— sino que también el hombre trata de hacer a Dios a su manera. Las concepciones religiosas tienen su tiempo y circunstancia. El hombre basado en la objetividad naturalista piensa a Dios como un ser objetivo, idéntico al mundo natural, como una veracidad absoluta, sin cualidades de intimidad y subjetividad. Así Spinoza nos habla de Dios como Naturaleza: *Natura sive Deus*¹⁴⁶.

La fe del carbonero cree a Dios como un padre barbudo y cejijunto. El hombre culto ve en esa imagen un símbolo y un alegorismo y se complace en ella¹⁴⁷.

144. XII 399.

145. GOYENCHEA, F., *Atéismo e historicismo: Ortega y Gasset, en El atéismo contemporáneo*, II, Cristiandad, Madrid 1971, 375; 374.

146. I 445; POC: «Renan» (4.1909).

147. I 453.

Otros se complacen en ubicar el Paraíso en distintos lugares según sus propias opiniones y contraponerlo a la tragedia del vivir humano con sus hostilidades y dificultades cotidianas ¹⁴⁸. Así ese paraíso se echa en falta en todas partes y en todos los sitios.

Como dijo el poeta antiguo: los blancos hacen a los dioses blancos, los negros dioses negros, los amarillos de color amarillo; y si los leones pensaran harían a los dioses como leones, los caballos como caballos y los elefantes como elefantes.

Lo mismo el hombre cree glorificar a Dios de las más diversas maneras hasta sorprender todas las previsiones: «Cuando el cristiano medieval quería alabar a Dios muy especialmente, mataba judíos ¹⁴⁹. El judaísmo ha tenido siempre una trayectoria muy especial en la que se implican lo humano y lo divino: «No acabaría de hablar nunca sobre los judíos, ni creo haya tema más delicado para la sensibilidad de un poeta que este milenario dolor de un pueblo que eligió Dios una vez como vaso en que contenerse. ¡Pobre Yahvé magnífico, dios de la inquietud y de la melancolía que tenías el fuego en la una mano y el *maná* en la otra y te ponías a arder en las retamas al borde de los caminos!, aún la policía rusa azuza un pueblo imbecil, todavía no purificado por la palabra cáustica de los profetas, sobre las gentes de tu elección. ¡Qué horror!... ¡Pobre Yahvé según Nietzsche, has venido a ser el dios de todos los barrios bajos del mundo!» ¹⁵⁰.

Con frecuencia se repite la palabra 'Dios' como si todo el mundo estuviera de acuerdo en su significado concreto. Lo mismo ocurre con el hombre: «¡El hombre, el hombre! No hacemos sino repetir esta palabra como si pudiéramos asegurar de antemano que todos, al pronunciarla, nos referimos a lo mismo» ¹⁵¹. Pero las palabras son vehículos de muy diverso contenido. A Montaigne le parecía el hombre un ser ondulante y vario. Nosotros sentimos perplejidad ante él como ante lo divino: «Parece cosa fácil, señores, decir qué es el hombre; parece que basta con fijar en él la mirada y dar un grito: *¡Ecce-homo!* ¡He ahí el hombre! Y, sin embargo, ¿recordáis la dolorosa lámina? Una dulce figura esbelta y pálida, medio desnuda, manando hervor religioso, temblando y ardiendo interiormente de caridad. Al contemplar el pobre pueblo enfurecido, con pupilas de canes rabiosos, no ve en ella al hombre: ellos quieren al *otro*, a Barrabás, y el que les presentan es para ellos *éste*. Los fariseos tampoco vislumbran el hombre; ven sólo un heterodoxo, un sacerdote de

148. *Ibid.*, 493.

149. *Ibid.*, 525; POC: «Shylock», II, (7.1910).

150. I 526-527.

151. *Ibid.*, 509; «La pedagogía social como programa político». Conferencia (12.3.1910).

una nueva divinidad matutina que por Oriente se levanta como un lirio celestial. Los soldados romanos, ceñidos de bronce, apoyados sobre los anchos escudos labrados, ven sólo un esclavo de cuerpo débil, tez tostada y aguileña nariz: un hebreo, en suma: es decir, un hombre de segunda clase, exento de ciudadanía: para ser plenamente hombre hay que ser, cuando menos, *romanus civis*, ciudadano romano. Andan por la turba, llenos de espanto y angustia, algunos pescadores galileos a quienes Jesús había prometido el reino siempre azul que se abre más allá de las nubes: ven un *Dios*. Pilatos mismo, en fin, que ha dicho 'He ahí el hombre', entiende por *homo* lo que en caso análogo entendería cualquier gobernador civil: el hombre aquel es un caso jurídico, un acusado, una cuestión de orden público.

Ved que no bastaba mostrar la esbelta y pálida figura para que las gentes se pusieran de acuerdo respecto a lo que veían: el hombre fue según quien le miraba *Éste*, un heterodoxo, un judío, un Dios, y un reo» ¹⁵².

Para unos el hombre es un animal que bebe sin sed y hace el amor en todo tiempo, «para Leibniz, en cambio, es el hombre, *un petit Dieu*» ¹⁵³. Un Dios de ocasión. Así entramos en lo humano con un signo de misterio, con un religioso respeto. También a Hegel le fascinó el símbolo cristiano: «Cristo es, según él, el ensayo más enérgico que se ha realizado para definir al hombre.

La historia entera, señores, la historia política especialmente, no es otra cosa en su última sustancia que la serie de luchas y de esfuerzos por la definición del hombre» ¹⁵⁴.

Antes de humanizarse Dios sólo parecían estimables los genios: «pero al encarnarse Dios la categoría del hombre se eleva a un precio insuperable; si Dios se hace hombre, hombre es lo más que se puede ser» ¹⁵⁵. Ya no hay separación entre el cielo y la tierra, entre lo humano y lo divino, entre la virtud y la sensibilidad, entre la ciencia y la religión. No hay pues, lugar a la división ni a la preferencia absoluta: «No, no prefiramos; mejor dicho, prefiramos no preferir. No renunciemos de buen ánimo a gozar de *lo uno y de lo otro*: Religión y ciencia, virtud y placer, cielo y tierra... Ciertamente que hasta ahora no se han resuelto las antítesis: pero cada hombre debe pensar que es él el llamado a resolverlas» ¹⁵⁶. La catedral de Sigüenza, en su equilibrio arquitectónico sereno, es el símbolo de la vida que cobra todo su sentido cuando es plenitud en todas las dimensiones de lo humano y lo divino. El hombre es aquel ser en el que la ma-

152. I 510-519.

153. *Ibid.*

154. *Ibid.*

155. *Ibid.*, 520.

156. II 46; E I (1916): «Tierras de Castilla» (1911).

teria se espiritualiza. También en él el espíritu se hace presente en corporalidad. No hay oposición. Al describir el cuadro del Greco, *Apocalipsis*, que tenía Zuloaga en su estudio de París, nos dice Ortega que es una visión postrera de la materia por un espíritu que se consume en su propio fuego. Un viejo joven, san Juan, levanta las manos en ademán equívoco de evocación y espanto: «Y tras él, bajo una gran batalla que riñen en lo alto las nubes, cuerpos desnudos y flameantes que aspiran a volatilizarse y sumirse en aquel drama aéreo y semiespiritual de los cielos»¹⁵⁷. Es el tema eterno de la materia que arde en el fuego del espíritu, el cuerpo que se consume por el amor.

Tampoco hay oposición entre la muerte y la vida. Una da paso a la otra. Así lo dice el *san Mauricio* del Greco. La legión tebana se niega a reconocer las divinidades del paganismo y muchos soldados sufren el martirio. San Mauricio reúne a sus compañeros y les felicita por su disposición a morir por la fe de Cristo. Es todo un tratado de ética. Hombres mortales, conspiradores de su propia muerte. «Este momento, la vibración esencial de estas palabras, constituyen el tema del *Greco*. Es un grupo de hombres ensimismados, y, sin embargo, en profunda conversación y comunicación. Parece que ha descendido cada cual al fondo de sí mismo y ha encontrado allí a los demás»¹⁵⁸.

La vida humana misma es camino y es hogar. Es felicidad y es fugacidad. La vida es un viaje decían los ascetas antiguos y apuntaban a la eternidad. Desde la tierra al cielo. Las cosas cuando vienen ya se van: «Porque es una pena esta manía de huir que las cosas tienen. ‘A la manera que no se podría gozar —dice el Padre Nieremberg— de la vista de un bizarro jinete lleno de joyas y de galas, si fuese siempre corriendo a rienda suelta, así tampoco de las cosas de esta vida se puede gozar bien, porque no paran en un punto, corriendo a rienda suelta’»¹⁵⁹. Pero ahí está precisamente su encanto. En que lo pequeño tenga tanta importancia para el hombre. No es que no valgan nada, como concluye Nieremberg en su *Diferencia entre lo temporal y lo eterno*. Esto sería la fábula de la zorra y las uvas, despreciar lo que no se puede retener. Ortega piensa así: «¡Hombre, no! Despreciables, no; todo lo contrario. Precisamente porque son las cosas maravillosas, su huida apresurada nos deja en el corazón cicatrices. Si las cosas todas fueran dolores de muelas, la fugacidad de la vida sería su mayor mérito»¹⁶⁰.

Ahí está precisamente la cuestión. Cada época tiene su verdad, decía Hegel. La nuestra, según Ortega, se enfrenta a la difícil relación entre lo tempo-

157. II 154; E II (1917): «Muerte y resurrección» (1917).

158. II 151.

159. *Ibid.*, 247; E III (1921): «De Madrid a Asturias o los dos paisajes», *España* (1915).

160. II 248.

ral y lo eterno: «De todos modos, el tema de nuestro tiempo —la unión entre lo temporal y lo eterno— no está resuelto en Hegel» ¹⁶¹. Hegel defendía el eterno presente, para él la Historia es la historia del Estado. Por eso decía: «La aparición del Estado es la iniciación de una realidad nueva, sobrenatural; el anuncio de que nace un orbe cuya sustancia es Libertad. Es el orbe histórico o sobrenatural, cuya vida y evolución no consiste en más que en un ‘progreso de la conciencia de libertad’» ¹⁶². Así no se entiende que lo temporal sea sacramento de lo eterno, el tiempo y la historia camino a la eternidad y al futuro. Se confunde la realidad con la eternidad. El presente con el futuro. Lo transitorio con lo definitivo. Así se divinizan los sistemas y los Estados.

El hombre de hoy tiene que vivir entre la utopía y la realidad, entre el ahora y el futuro. Sin nostalgia y sin dramatismos, ante la cruda realidad. Sin traicionarse con verdades absolutas que no lo son: «El hombre no tiene más remedio que aprender a vivir en esta forma dual y sentirse a la par mudable y eterno. Esto nos obliga a modificar profundamente la óptica de la vida. Antes se interesaba el hombre en una forma de arte, en una idea científica, en un principio político, porque le parecían definitivos. Cuando no se lo parecían, caía en el escepticismo; que es la suspensión de la vida. Ahora necesitamos aprender que sólo somos definitivos cuando henchimos bien el perfil transitorio que nos corresponde, es decir, cuando aceptamos ‘nuestro tiempo’ como nuestro destino, sin nostalgia ni utopismos» ¹⁶³.

La vida ofrece su cara placentera como también presenta su dimensión de soledad. Es dulzura y es acritud. Tiene su mensaje amistoso y complaciente y, también, un aspecto hostil, torvo y desesperanzado. Defensivo y ofensivo. Igual que la fe tiene su ingenuidad y su experiencia satisfecha y lleva también a un compromiso con el mundo marginado, enfermo y roto. Es como esas monjitas de la Caridad que forman un «ejército tan noble, tan respetable, tan arcaico» ¹⁶⁴. Se necesitaría más ciencia y más caridad. Pero no siempre se apoya lo noble y auténtico: «Una vez más, el hombre excepcional, con la cruz de su esfuerzo a cuestas, cruza desapercibido la plaza pública, mientras sus compatriotas prefieren y aplauden a cualquier Barrabás» ¹⁶⁵. Era el lamento de Marañón ante el poco reconocimiento al psiquiatra, Nicolás de Achúcarro, del Patronato de Anormales.

En la vida, cada persona, queda definida por las cosas que necesita para

161. *Ibid.*, 566; E VII (1930): «Hegel y América» (3.1928).

162. II 568.

163. *Ibid.*, 728; E VIII (1934): «Revés de almanaque» (1930).

164. II 249; E III (1921): «De Madrid a Asturias o los dos paisajes», *España* (1915).

165. III 29; «Una pérdida nacional: Nicolás Achúcarro», *El Sol* (26.4.1918).

vivir. Por los instrumentos que maneja conocemos el oficio de cada uno: el fontanero, el médico, etc. El poeta vive de cuatro cosas sutiles: el hontanar, el cielo, la ribera y la nube o tormenta. Y «sobre todo con un poco de amoroso incendio y de fiebre hacia Dios, elabora sus canciones»¹⁶⁶. Cada gesto, cada mirada, nos define y desvela, entero, el corazón: «Sin quererlo, al movernos ante el prójimo le referimos nuestras memorias. Y el ademán con que pretendemos encubrir algo íntimo es el grito más claro en que lo revelamos»¹⁶⁷.

1.4.2. *Dios en el tiempo: El cristianismo*

El griego es mágico con las ideas. Le basta que exista la idea o el *logos* para que actúe y sea real. Ocurre a todos los pensadores griegos. El cristianismo es el realismo griego hecho carne y vida. Es decir, el idealismo inmenso de la inteligencia griega encarnado en el mundo concreto: «Es un error considerar el realismo de las ideas como algo peculiar a Platón. En verdad, no hace sino heredar a Parménides y preceder a Aristóteles. En éste, la realidad máxima es la sustancia; pero la sustancia no es sino una idea que, como tal, tiene el poder mágico de plasmar la materia y de encarnarse. Cuando el Cristianismo sostiene en el Evangelio de san Juan que el verbo, el *Logos*, se hace carne, resume toda la Grecia clásica»¹⁶⁸.

Pero el cristianismo tiene también diferentes versiones. Hay el ambiente del judaísmo y el medio griego-helenista. Con ser de una raíz común sus presentaciones son dispares: «La Iglesia de Jerusalén sigue enraizada en la tradición judía; la Iglesia de los gentiles se nutre de la atmósfera helenística. Resultado de este doble clima espiritual son los Evangelios»¹⁶⁹.

En cuanto al sustrato del cristianismo, se le adjudica diversas procedencias según las tendencias de la investigación. Además de la cuestión helenística algunos plantean la cuestión babilónica (Reitzenstein, Meyer) que remitiría a Persia y Babilonia. De todos modos se ha estabilizado bastante la investigación en torno a la redacción de los primeros escritos cristianos así como la relación de Jesús con la comunidad. La historia de las formas y los géneros literarios se ha impuesto aunque de vez en cuando aparezcan reticencias¹⁷⁰. Hay además un acuerdo sustancial sobre el mensaje central del cristianismo.

No obstante, cada época tiene su propia aventura. Por ejemplo, en la Edad Media, san Alberto Magno y santo Tomás viven en el siglo XIII. El hom-

166. III 14; «Estafeta romántica», *El Sol* (27.1.1918).

167. III 15.

168. *Ibid.*, 539; «Ética de los griegos», EL (1927).

169. III 523; «La forma como método histórico», EL (1927).

170. III 526-525.

bre aparece entonces instalado en el mundo sin grandes dudas ni problemas. Cada uno sabe perfectamente a qué atenerse. Con unas cuantas ideas claras y suficientes para ese momento. Santo Tomás resuelve todo con el buen sentido. En este momento parece que: «La misión superior del hombre no es ser agudo, sino simplemente resolver su vida lealmente, sinceramente»¹⁷¹. Con las Cruzadas aparece el mundo árabe. Comienza así la batalla entre la ciencia y la religión. Santo Tomás heleniza el cristianismo por segunda vez. La primera ocurrió en Grecia misma. Se filtran en su médula elementos extraños, pues, lo griego traiciona la intuición cristiana. Sin cruzadas ni Aristóteles se hubiera formado una auténtica filosofía cristiana sin elementos espúreos orientales. Sin querer emitir un juicio definitivo, Ortega opina lo siguiente: «La filosofía cristiana sería una línea irreal que sólo podemos fijar en algunos de sus puntos: san Agustín, los Victorinos, Duns Scoto, Eckhart, Nicolás Cusano.

Que ahora se celebre a Alberto Magno como instaurador de la filosofía cristiana pudiera acaso juzgarse como un acto más en la tragedia del cristianismo, un extraño *qui pro quo* como otros que tristemente registra la historia»¹⁷².

Cuando llegó el cristianismo la situación era desesperada. Las clases superiores vivían sin sentido, del consumo lujoso. Las inferiores fermentaban. Pululaba una gran propaganda religiosa oriental. Los cínicos, con estaca y morral al hombro, gritaban contra los ricos. Tal es el panorama de las pseudoclementinas. En esos bajos fondos se meten los activistas cristianos. La consigna es: sólo vale el pobre.

Como siempre que hay crisis todo se vuelve de al revés. Si la riqueza no salva, salvará la pobreza. Si la sabiduría no resuelve los problemas habrá que acogerse a la ignorancia. Cuando en el siglo XV vuelve la crisis se hablará de *docta ignorantia* (Cusa), o de alabanza de la locura (Erasmus), o del elogio del asno en G. Bruno. Si las instituciones y la ley no funcionan se huye a la ilegalidad. El cínico y el proselitista cristiano se aproximan: La ciudad y la política no dan la salvación. Por afirmación del contrario se llegará a recibir muy bien: «la grande y auténtica innovación del cristianismo»¹⁷³. Todo esto ocurriría, según el cristianismo: 'Para que, como está escrito: El que se gloria, gloriése en el Señor'.

Conviene, conviene de cuando en cuando recordar el pasado, recordar que se han dicho estas cosas. Un alto burgués del Imperio que oyera leer estos gritos manuscritos de san Pablo, ¿qué pensaría? Que era un poco subversivo,

171. V 90; EG (1933).

172. V 92.

173. *Ibid.*, 103.

¿no es cierto? Y, sin embargo, eso que predicaba el cristianismo fue luego, según la frase tópica, el más firme sostén de la sociedad» ¹⁷⁴.

Santo Tomás y san Buenaventura pensaban que Dios es en buena parte inteligible y racional. Todo en Él era muy lógico. «Pero, ahí está, nosotros nos hallamos en una creencia opuesta y nos parece que santo Tomás y san Buenaventura padecieron una ilusión. Nosotros estamos ciertos de que Dios ha hecho el mundo, pero ahí acaba todo, porque al mismo tiempo, estamos ciertos de que no lo ha hecho por ninguna razón. Esto de la razón es ya cosa creada, humana y un instrumento que poseemos para habérmolas con la naturaleza, no con la sobrenaturaleza» ¹⁷⁵. Dios ya no nos resuelve los problemas del mundo. Éste tiene su secreto y tenemos que enfrentarnos a él. Ya no basta con ser cristianos para tener todos los problemas resueltos.

Ahora ya no se vive esta vida como si fuera la otra. Ya no se reduce nuestra existencia a ocuparnos de Dios directamente. El cristiano antiguo vivía desde Dios y cara a Dios. Tocaba sólo las cosas por la tangente: «Mas nosotros, si bien seguimos viviendo desde Dios, lo hacemos cara a este mundo y sin viaje de vuelta. Venimos de Dios, pero éste queda a nuestra espalda, como el *fondo habitual* del paisaje: mas a lo que atendemos propiamente es a lo terrenal» ¹⁷⁶.

La misma *vita beata* es un cuadrado redondo propuesto por el cristianismo consciente de su imposibilidad ¹⁷⁷. Un poco como pasa en el epicureísmo entre la ciudad y el campo, la comunidad humana y la amistad verdadera. Igual que la dinámica sutilísima entre contemplación y acción cristiana. Dios ya no es del todo accesible directamente: Es la sierra que cierra nuestro horizonte pero al que nunca se llega definitivamente en esta vida. Ante esta situación la religión no va a ser tanto teología, dogma, y creencias, cuanto conducta concreta en el mundo en cuanto tal.

Se inicia una nueva época: «La expresión es ésta: Imitación de Cristo. ¡Ah!, la vida que consiste en imitar a Cristo, 1.º, se desinteresa de si Dios es de éste o del otro modo, en su propio ser, en su más allá. 2.º, de la Trinidad segrega una sola persona: Cristo. 3.º, de Cristo toma, no lo que tiene de persona trinitaria, sino lo que tiene de hombre ejemplar. He aquí, por qué curio-

174. *Ibid.*, 106. Al principio el cristianismo presentaba unas expresiones extrañas, vgr.: «¿No hizo Dios loco el saber de este mundo?». «Y así, hermanos, ved vuestra vocación, que no sois muchos sabios según la carne, no muchos poderosos, no muchos nobles». «Y las cosas viles y despreciables del mundo las escogió Dios, y aquellas que no son, para destruir las que son». Y otras muchas citas del Nuevo Testamento hechas por Ortega en V 105; EG (1933).

175. V 146-147.

176. *Ibid.*, 147. Subrayado nuestro.

177. IV, 53; «Filosofía pura. Anejo a mi folleto 'Kant'» (7.1929).

so escamoteo, hemos llegado a una forma de religión en que, si se me entiende bien, hemos secularizado el cristiano, subrayando de Dios su única vertiente humana intramundana. No es, conste, que el hombre se vaya del cristianismo: es lo contrario, que el hombre trae el cristianismo al punto de vista y de acción humano. Por eso he hablado de secularización. Y, en efecto, *ipso facto* surge en toda Europa un enérgico desdén religioso —nótenlo bien, ¡religioso!— contra la antigua figura de la santidad, de la vida perfecta, a saber: contra los frailes y, en general, eclesiásticos»¹⁷⁸. Es la religión de laicos y para laicos propuesta por Tomás de Kempis. Es la *devotio moderna* y los Hermanos de la vida común. Se quiere tratar con Dios con verdadera humanidad: «Dios es para ellos ante todo el hombre Cristo —que ni siquiera es sacerdote. Y lo más notable del caso es que el título primitivo de la *Imitación de Cristo* era: *De contemptu mundi*.

Nada como esto —y por eso he empezado con ello— puede darnos una idea más aguda de que la vida *va a cambiar su centro de gravitación; no es ya que frente a la religión se afirme el mundo y esta vida, sino que el mundo, en su especie de vida humana, se mete en la religión y la absorbe*. La vida antigua fue cosmocéntrica; la medieval, teocéntrica; la moderna, antropocéntrica»¹⁷⁹.

Ahora estamos alojados en este mundo y vivimos como en una disensión entre la vida y la fe. También el católico actual participa de esa ocupación primaria, naturalista, en las cosas del mundo. En cierta manera se está en algo que no se es. Se vive en hueco. Tanto en la religión como en la ocupación. «Y perdóneseme, pero no admito que me venga el católico de nuestro tiempo con aire petulante diciendo que a él no le cuesta ningún trabajo, porque él sigue siendo el hombre medieval... No coecemos contra el destino: es inútil. El hombre moderno y contemporáneo consiste, entre otras cosas, en arrastrar esa dualidad íntima y tener que atender al doble y opuesto imperativo de la fe y de la razón»¹⁸⁰.

En la época anterior había como dos mundos bien distintos y separados: El cielo y la tierra. Uno mudable, el otro inmutable. La materia mudable y la forma inmutable. Incluso los estamentos sociales: obispo, religioso, casado, eran situaciones estables y permanentes. Personalidades sagaces, próximas a Nicolás de Cusa, admiten esta situación estática absoluta: «En el libro *De doctrina et regulis vitae christianorum*, de Dionisio el Cartujano, puede verse la definición absoluta y como para lo eterno de todas estas formas de la realidad humana con que siempre habrá que contar»¹⁸¹.

178. V 147; EG (1933).

179. V 148. El subrayado último es nuestro.

180. *Ibid.*, 153.

181. *Ibid.*, 160.

A partir de la *devotio moderna* el cambio es muy fuerte. No aparece ya esa estabilidad perfecta e indiscutible. Sin la experiencia anterior no sería la época siguiente como es. Pero, precisamente, porque se trata ya de otras formas y maneras, lo anterior sólo queda ahora en la forma de lo que se ha sido. Influye aún en el presente, pero ya no es lo que fue. «El cambio radical consiste en que hacia 1400 el hombre deja de estar en el cristianismo. La estructura de su vida no es ya la estructura rigurosa de estar en la fe cristiana. Por vez primera en la evolución del destino europeo se advierte que la situación del hombre consiste en venir ya del cristianismo, en vez de estar en él. Y como todo aquello de donde se viene, queda a nuestra espalda. Este hombre del xv, como en forma mucho más acusada nosotros, ha sido cristiano. ¿Significa esto que lo ha dejado de ser? En modo alguno. ¿Lo que hemos sido ayer y anteayer lo hemos dejado en absoluto de ser, no pertenece a nuestra consistencia actual? Claro que pertenece, claro que seguimos siéndolo, pero precisamente en el modo del 'sido'»¹⁸².

Las relaciones entre la filosofía y la teología también se subvierten. Cada una se independiza. La teología deja de ser un intento de adaptar la fe a la razón filosófica y que ésta admita la sin-razón o super-razón del misterio: «Mas la nueva 'teología dialéctica' rompe radicalmente con tan añejo uso y declara al saber de Dios independiente y 'totalmente' soberano. Invierte así la actitud del teólogo, cuya faena específica consistía en tomar desde el hombre y sus normas científicas la verdad revelada; por tanto habla sobre Dios desde el hombre. Esto daba una teología antropocéntrica. Pero Barth y sus colegas vuelven del revés el trámite y elaboran una teología teocéntrica. El hombre, por definición, no puede saber nada sobre Dios partiendo de sí mismo y de su intra-mundana mente. Es mero receptor del saber que Dios tiene de sí mismo y que envía en porciúnculas al hombre mediante la revelación. El teólogo no tiene otro menester que purificar su oreja donde Dios le insufla su propia verdad, verdad divina inconmensurable con toda verdad humana y, por lo mismo, independiente. En esta forma se desentiende la teología de la jurisdicción filosófica. La modificación es tanto más notable cuanto que se ha producido en medio del protestantismo donde la humanización de la teología, su entrega a la filosofía, había avanzado mucho más que en el campo católico»¹⁸³.

Cuando las cosas se complican el hombre puede sentir la tentación de una excesiva simplificación. El creyente puede citar, en ese momento, palabras de Jesús: 'En verdad, en verdad os digo que una sola cosa es necesaria'. O se pue-

182. *Ibid.*, 151.

183. IV, 104-105. «¿Por qué se vuelve a la filosofía?», *La Nación* (Buenos Aires 21.1.1930).

de sentir el deseo de terminar con toda ley ya que el hombre se pierde en ella y su intrincamiento. San Pablo suena en esa dirección: Lo que importa es la fe; basta con la fe. «Y conste que con esto no hago luterano a san Pablo. Cuando dice que sólo la fe salva, claro está que lo que subdice es que la ley y las obras conforme a la vieja ley no salvan. Pero no excluye la necesidad de las obras para salvarse, se entiende de las obras que brotan de la fe, no las de la ley —las obras que caen del hombre creyente como los frutos del árbol que ha prendido en el huerto—»¹⁸⁴.

Eso no quiere decir que el hombre sea dueño absoluto y señor incondicional de la salvación y de la vida. En tal caso su sueño de infinito produce monstruos y sus creaciones se vuelven contra él mismo. Debe, por tanto, ser consciente el hombre de sus propios límites: «Maravillosamente, el cardenal Cusano decía que el hombre, por ser libre, crea, pero es libre y crea inserto en el instante temporal, bajo la presión de la circunstancia: de aquí que merezca el título de *Deus occasionatus*, 'Dios de ocasión'»¹⁸⁵.

En épocas de crisis se tiende al extremismo. Algunos cristianos soltaron las amarras que les unían al mundo en el medioevo y se lanzaron a una mística, a una fe, despavorida. Es una salida a la desesperada. Y aunque la desesperación sea parte fundamental de la vida humana, nada humano puede llevarse adelante sin pactar con la realidad. Ortega mismo decía que nuestra existencia es algo que, en definitiva, no es nada. Pero eso es el origen y el diagnóstico de la crisis, no la solución. Eso fue el existencialismo: «El gran teólogo Paul Tillich no exageraba cuando afirmaba que el existencialismo ha logrado expresar el espíritu de nuestro tiempo mejor que cualquier otro movimiento intelectual. Ninguna otra filosofía del siglo XX ha tomado tan en serio el drama íntimo de nuestra crisis personal y colectiva, ni ha ahondado tanto en ese pavoroso vacío que llena el alma cuando el hombre descubre que no es nada». (Véase *The courage to be*. Yale University Press. New Haven, pág. 86-112)¹⁸⁶.

Ahora bien, para superar algo hay que asumirlo y vivirlo. El extremismo solamente puede imponerse de modo pasajero. Si no, no sería extremismo. Pero cuanto más extremista sea un proyecto más fácil es que se imponga de momento. Para Ortega el cristianismo primitivo incurrió en algo de esto como se puede ver en su crítica a la sabiduría griega y en los fenómenos pararacionales del don de lenguas, y otros semejantes, contra los que finalmente, san Pablo discípulo, él mismo, tiene que luchar. «Recuérdese que san Pablo

184. V 110; EG (1933).

185. V 223; MB; *Revista de Occidente* (1935).

186. DUST, H.P., *El extremismo existencialista a la luz de la razón histórica*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 141.

daba a su fe deliberadamente un perfil de absurdidad y de locura, para hacerla más atractiva a los exasperados de su tiempo. En 1450, nada menos que el Cardenal Cusano proclamaba que la verdad razonable del hombre es constitutivamente lo que no es verdad —en cambio, la verdad de Dios, la verdad absoluta se caracteriza por el absurdo. En rigor el *credo quia absurdum* resuena siempre en el fondo visceral del cristianismo»¹⁸⁷.

Es muy fácil caer en el anti-arte, la contra-cultura, el anti-racionalismo y el libertinaje cuando se pierde la fe en las cosas y ya no se cree en el mundo. «Hablando de Simón Mago y su movimiento religioso, dice en el libro *Origen y comienzos del cristianismo* el más grande historiador de estos últimos treinta años, Eduardo Meyer: 'El combate de san Pablo contra la ley llevó en muchas sectas que inmediatamente brotaron al más grosero libertinaje y a un completo desorden moral. En el movimiento de Simón aconteció esto naturalmente en grado sumo'. III, 285»¹⁸⁸.

El azoramiento, la desorientación y el desequilibrio de los tiempos turbios lleva a personalidades como Paracelso o Savonarola. Nunca se sabe si son sabios o embaucadores. Son como las contradicciones de los renacentistas que un día son cristianos y otro naturalistas, luego vuelven al cristianismo. Surgen caracteres como M. Ficino que es una mezcla de estoicismo, fe y acecía. Estas épocas son también propensas a cambios muy fervientes y conversiones espectaculares. Estas situaciones son comprensibles, para Ortega, como reacciones, desde la realidad radical que es nuestra vida —lo único que realmente tenemos— ante el cambio profundo de circunstancia. Si ese cambio es exagerado la vida inmediata se siente amenazada y empujada hasta el extremo de buscar otra realidad. «Esa otra realidad aparece con los atributos absolutamente opuestos a la realidad humana natural: no tiene comienzo ni término, es intemporal o eterna, es principio de sí misma, omnipotente, etc. En suma: esa realidad es Dios.

Hecho este descubrimiento y desde esta creencia, nuestra vida será vivida por nosotros bajo una perspectiva nueva. Todo lo que ella es y lo que en ella hagamos, lo referiremos a nuestra verdadera realidad, esto es, a lo que somos ante Dios y en Dios. De este modo reabsorbemos nuestra existencia temporal en la eternidad de Dios. El hombre se dispone a vivir de espaldas a esta vida y de cara a la ultravida»¹⁸⁹.

El Renacimiento, a su vez, es una crisis lenta entre la experiencia medieval cristiana y gótica hacia la vida moderna, naturalista y barroca. Es la mar-

187. V 113; EG (1933).

188. V 114.

189. *Ibid.*, 125.

cha de Dante, plenamente instalado en las creencias cristiano-escolásticas, hacia la modernidad definitiva descubierta luego en Descartes. El Renacimiento afirma al hombre y al mundo. «Se prepara 'la vuelta a la naturaleza', a la antehistoria, que Rousseau, con su característica irresponsabilidad, consumará. Se inicia la idea de una 'religión natural', de un 'derecho natural' y de una 'ciencia natural'. El hombre, se supone, está en posesión de un arsenal nativo de medios *que le bastan*. Se basta a sí mismo. Es —se cree otra vez suficiente, y no como al fin del mundo antiguo, indigente. Huelga Dios»¹⁹⁰.

El caso de Vives, un hombre bueno, honesto y dulce representa el momento en que la Edad Media ya había muerto. Se va a abandonar la concepción sobrenaturalista y teocéntrica. El hombre, en aquella época es, como nada, un total fracaso: «Con sus propios medios va el hombre solo a la derrota y a la desesperación. Sólo puede salvarle el auxilio trascendente. Es maravilloso y conmovedor y ejemplar ver cómo entonces el hombre náufrago en su último y propio océano de nulidad, se agarra fieramente a la tabla flotante que es Dios»¹⁹¹.

Las ciencias no podían solucionar el problema. Ellas solamente tratan sobre las cosas; pero el hombre no es una cosa sino el constante esfuerzo por no dejar de vivir. Al hombre no le llegan las ciencias naturales porque él no tiene naturaleza: «Mal podía la razón físico-matemática, en su forma crasa de naturalismo o en su forma beatífica de espiritualismo, afrontar los problemas humanos. Por su misma constitución, no podía hacer más que buscar la naturaleza del hombre. Y, claro está, no la encontraba. Porque el hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que también es una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama —su vida, un puro y universal acontecimiento—. Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra»¹⁹².

1.4.3. *La humanidad y la fe historializadas*

La vida es experiencia de vida. Esa experiencia es pasado vigente. Pero el hombre es ontológicamente irreversible, no puede 'volver a ser lo que ha sido'. El ser del hombre es 'ser lo que no ha sido'. «Y como el término 'ser' está irresistiblemente ocupado por su significación estática tradicional, convenría libertarse de él. El hombre no es, sino que 'va siendo' esto y lo otro. Pero el concepto 'ir siendo' es absurdo: promete algo lógico y resulta, al cabo, per-

190. *Ibid.*, 497; «Vives», *La Nación* (Buenos Aires 12.1940).

191. V 497.

192. VI 32; HS (1935).

fectamente irracional. Ese 'ir siendo' es lo que, sin absurdo, llamamos 'vivir'. No digamos, pues, que el hombre *es*, sino que *vive*»¹⁹³.

La temporalidad es una de las gracias de lo humano. El hombre siempre es un heredero, nunca estrena la humanidad, nunca es ya eterno Adán como el primero sino segundo o tercer hombre. «Tiene, pues, su virtud y su gracia ontológica la condición mudadiza, y da ganas de recordar las palabras de Galileo: *I detrattori della corruptibilità meriterebber d'esser cangiati in statue*»¹⁹⁴. Es la historia la que forma el sistema en que se articula la experiencia y cada concepto humano. «Es imposible entender lo que es este hombre 'racionalista' europeo si no se sabe bien lo que fue ser cristiano, ni lo que fue ser cristiano sin saber lo que fue ser estoico, y así sucesivamente. Y este sistematismo *rerum gestarum* reobra y se potencia en la historia como *cognitio rerum gestarum*»¹⁹⁵.

Ante la historicidad humana, el *Don Juan* español es el hombre horrorizado por la temporalidad y la fugacidad de la vida y sus mejores ideales. Para algunos es sólo un ejemplo del ser frívolo, concupiscente e impío que sobrecogido por el castigo del absoluto se convierte a última hora. Su conversión es también propia de almas características y, en cierto modo, asustadas. Para Ortega, más allá de eso don Juan es el drama humano percibido, entre las carcajadas, con esenciales dolores. No es tampoco un fanfarrón empeñado en negar todo ideal y norma si no le destruye el mismo Dios omnipotente de un manotazo. Don Juan es el ideal del momento heroicamente negado: «Pero entonces don Juan no es un botarate, sino terrible símbolo de una simiente trágica que, más o menos incubada, llevamos dentro todos los hombres: la sospecha de que nuestros ideales son mancos e incompletos, frenesí de una hora embriagada que culmina en desesperación, embarque jovial que una vez y otra hacemos en naves empavesadas, las cuales siempre al cabo periclitán»¹⁹⁶.

Don Juan no es por tanto un barriobajero sino un símbolo de un problema radical de la Edad Moderna. Es como el hombre que no cree en nada y por eso se lanza a la acción. Pero don Juan rehúye el amor casquivano y de ramera hasta que encuentra una mujer verdaderamente enamorada. No ver en don Juan un ser especial sería una mentalidad roma, propia del cura de pueblo que se inventa estúpido al maniqueo para refutarlo mejor, nos dice Ortega. Hay que intentar comprender a don Juan aunque nunca se consiguiera del todo. Dicho sea de paso, tampoco Ortega se considera capaz de dar lecciones a don

193. VI 39.

194. *Ibid.*, 43.

195. *Ibid.*

196. *Ibid.*, 124; TAO (1942); «Introducción a Don Juan», *El Sol* (6.1921).

Juan. Y a Ortega se le ha calificado como filósofo mundano; «yo no me siento con desnudo bastante para enseñar a don Juan lo que es la mujer; antes bien, hombre de ninguna mundanidad y desprovisto de buenas fortunas, aspiro a aprenderlo de él, condensación ejemplar de la experiencia masculina»¹⁹⁷.

Don Juan, como el corazón nacional español, es también puro contraste. Cervantes llamaba a don Quijote el *Extremado*. «Los españoles solemos ser así: o extremados, o nada. Por eso en esta leyenda hay escenas de mediodía y de media noche, virginidad y pecado, carne moza y masa cadáver, orgía y cementerio, beso y puñal. Al drama humano asisten cielo, infierno y purgatorio, que, como espectadores de una corrida de toros, no logran contenerse y acaban por tomar parte en la función»¹⁹⁸. Don Juan es la historia en marcha y en huida. Ese tiempo del que decía Gracián que «sabe muchas cosas por lo viejo y lo experimentado»¹⁹⁹. Es don Juan la Sevilla parladora, la España fugaz que vive y anda con un mínimo de aliento sin respiro ni argumento. Es toda Andalucía, en Sevilla, donde: «Las cosas tienen el mínimo de realidad necesario para expresarse y flamean parlantes como lenguas de fuego en un inacabable Pentecostés. Hasta el olivo, árbol tan serio y preocupado de su prosaica utilidad, no logra allí impedir que su tronco, al alzarse de la tierra y antes de llegar a la fronda, dé en el aire un gracioso quiebro. En suma, que al bajar del Guadarrama, Sevilla parece una inmensa arquitectura de reflejos y una 'integral gesticulación'... Colores, vivos colores de Carnaval, terciopelos rojos, verdes jubones, blancos de hábito monjil, como en Zurbarán; azules de Murillo, carmesíes de sangre. Y oímos un tropel de rumores, donde todo va confundido: risotadas con lamentos, trozos de canciones y tintineos de espadas, carracas de Viernes Santo, campanas de Resurrección. Esta leyenda (de Don Juan) es espiritista, se sube un poco a la cabeza»²⁰⁰.

Don Juan es el sevillano auténtico y máximo con un epicureísmo heroico y universal. A la vez todo ese paisaje nos invita al amor sin fin, a caminar con el sufrimiento humano de paso hacia la resurrección. «Late, pues, en cada localidad un posible destino humano, que parece en todo instante pugnar por realizarse y actúa como un imperativo atmosférico sobre la raza que lo habita. A su vez, cada forma típica de la vida humana proyecta ante sí el complemento de un paisaje afín»²⁰¹. El capricho humano queda sustituido por el destino de la tierra: Así, en Toledo hay que entrar poco a poco como en Jericó, sus calles nos ponen en guardia, su sierra es como un paisaje tibetano. Allí hay que

197. VI 125.

198. *Ibid.*, 126.

199. *Ibid.*, 127.

200. *Ibid.*

201. *Ibid.*, 129.

vivir en un 'alerta eterno': «La ciudad sólo tiene escape hacia el firmamento. Cenobio y cuartel, la existencia aparece en ella como un servicio militar de tierra y cielo, que endurece los pechos contra el dardo y la tentación»²⁰².

En Toledo se unen la espadaña del convento y el torreón. Almas de soldados con fantasmas trascendentes. El *Entierro del conde de Orgaz* del Greco refleja ese carácter. El guerrero va a la tumba con sus hierros acompañado por los grandes de la ciudad incluidos frailes y prestes: «Sobre la escena gravita la formidable alucinación de la fauna celestial. El Greco ha querido dar la impresión de un corro sin que desaparezcan del primer término las tres figuras esenciales: el cadáver y los dos santos revestidos de suntuosos ornamentos. Grave, corpóreo, pesando sobre la tierra, este grupo atrae el tropel de cabezas que palpitan en torno como llamas lívidas o enjambres de falenas que vibran sobre las gemas de la capa pluvial. A ambos lados, unas figuras alargadas hacen un arrebatado aspaviento, y a la derecha, un clérigo con sobrepelliz parece ser el 'artista' del divino fraude. Tiene el ojo hacia lo alto, exultante, lleno de iluminación y todo él un gesto de artista a quien sale bien un número del programa. (Mientras hacemos estas observaciones, sumidos en la medialuz de la iglesia, el sacristán, contemporáneo nuestro, contrasta una peseta que le han dado contra los ladrillos y la pila del agua bendita)»²⁰³. Toledo huele a guerra y a visiones de almohades y templarios.

En este ambiente don Juan es elegido para ser atacado y vilipendiado por los moralistas o poetas. En la época moderna no todos tienen magnanimidad para comprender, sin envidia ni mezquindad propias de almas encogidas, escolásticas, los valores trascendentes del don Juan más allá de su apariencia inmediata. Es lo típico de esa época llamada ya a terminar: «Y es preciso, ante todo, que rehusemos el crédito a su dogma principal, aquel pensamiento subversivo y nihilista que deslizaba en el oído de cada hombre buscando halagador a las almas plebeyas: 'Lo que tú ves eso es lo real'. No; nada de eso. Para percibir una realidad es necesario previamente convertirse en órgano adecuado para que ella penetre en nosotros»²⁰⁴.

La vida, en efecto, como decía Dilthey es una misteriosa trama de afán, destino y carácter. No sabemos por qué, en un determinado momento, surge una idea o se renueva una experiencia. Por ejemplo, san Agustín habla de la duda y la existencia. Pero sólo con Descartes aparece la cuestión con nueva claridad y dimensiones insospechadas. Hay una influencia general, de todo en todo, pero luego cada problema sufre sus propias peripecias. Se comienza a

202. *Ibid.*, 131.

203. *Ibid.*, 131-132.

204. *Ibid.*, 133.

partir de la historia concreta hasta que todo toma una dimensión trascendente. Así en la formación de la religión primero se dan ideas primitivas sobre realidades concretas divinizadas, después viene el monoteísmo y por fin se crea un pensamiento filosófico con poca religiosidad. Eso ocurre en la humanidad en general. En Oriente se tiene un sentido providente y de vinculación directa con lo divino. Esto: «Se manifiesta en la remoción del centro de gravedad de la existencia a lo trascendente y en la consecuente transformación de la realidad en alegoría divina, en un simbolismo de lo suprasensible»²⁰⁵.

Después de constituirse las ciencias, surge la historia y la filosofía de la vida. Entonces la filosofía como metafísica y absolutismo del intelecto se vuelve imposible: «De aquí que la figura del mundo construida por el intelecto con un cariz de absoluto y de eternidad sea, en rigor, figura histórica, relativa a un tiempo. La metafísica no es, pues, la realidad del mundo, sino 'visión del mundo', espejamiento de lo real en el espejo viviente y, por ello, cambiante que es el hombre. En suma, metafísica es la ilusión óptica resultante de inadvertir el intelecto que no trabaja solo y por sí, sino a cuenta y con el material que es el hombre íntegro —con su sentir y su querer y su tradición intelectual, positiva o negativa»²⁰⁶.

Es necesario un tratamiento más equitativo de las distintas vigencias vitales de cada tiempo. A veces se dejan de lado las realidades deslucidas, sin darse cuenta, que suelen tener superior importancia. Es lo que ha ocurrido con pensadores como Plotino o escuelas consideradas secundarias en la historiografía filosófica. Es lo que pasaba con el estoicismo, el epicureísmo o el escepticismo. Y sin embargo: «Jamás filosofía alguna ha sustentado tan efectivamente un Imperio como sostuvo el estoicismo el colosal gobierno de los Antoninos. (Véase Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano*, 1, IV, Espasa-Calpe 1937). Pero además en el regazo de esas filosofías muere el mundo antiguo y nacen los pueblos nuevos de Occidente. Porque el cristianismo incipiente había sido penetrado hasta lo más profundo de su masa, aún informe, tierna y germinante, por la teología y la ética de los estoicos. Más aún: en el Renacimiento, tras un superficial rebrote de la influencia neoplatónica, son esas tres filosofías las que de verdad transmiten la savia antigua a los hombres novísimos que van a abrir las puertas de la Edad Moderna. Las tres filosofías, como tres hadas madrinas, se hallan en torno a la cuna del cartesianismo, y por tanto, de todo el racionalismo clásico europeo»²⁰⁷.

205. *Ibid.*, 205; Guillermo Dilthey y la idea de vida, en *Revista de Occidente* 125-127 (1933); (1934).

206. VI 207.

207. *Ibid.*, 380; *Prólogos* (1914-1943): «A 'Historia de la Filosofía' de Emile Bréhier», Buenos Aires (1942).

A veces, temas un poco extraños ya a nuestra época pueden haber tenido influencia decisiva sobre concepciones fundamentales. Por ejemplo, el movimiento circular de los cielos se une, en un tiempo, a la concepción de Dios como acto puro. Aristóteles mismo concebía el pensar como movimiento. Eso es como ver la interioridad del ser que no es estático, ni quieto sino en incesante creación de sí mismo. El verbo 'ser' toma sentido activo, ejecutivo y de ejercicio: «A la concepción estática de los puros griegos este hombre nacido en el borde de la Hélade sustituye una concepción dinámica. Ya no cabe poner como ejemplo del ser una figura geométrica que es puro aspecto o espectáculo, sino que 'ser' va a significar el esforzado sostenerse de algo en la existencia.

Sobre la noción del ser estático triunfa la noción del ser enérgico»²⁰⁸.

Como se ha dicho, más arriba, la física actual no permite mantener el concepto de sustancia continua ni ninguno de los paradigmas, incluidos los metafísicos y religiosos, que en ella se sustentaban. Como dijo, en cierta ocasión, Einstein a Ortega: «La física es aquel modo de concebir los fenómenos en que evitamos el movimiento continuo»²⁰⁹. Eso quería decir que la materia continua ha terminado para siempre y por tanto también el paradigma que producía, a saber: la sustancia estática.

En la Edad Media cristianos y árabes, al fin y al cabo todos hombres de Dios, como dice Ortega, introdujeron el concepto de *humanitas* que intentaba traer a tierra las ciencias teológicas. Luego todo quedó en una mera dictadura de los gramáticos y de las palabras. Aunque Menéndez y Pelayo dijera que las humanidades eran la 'médula de león' de los saberes, muchos humanistas sólo trataban con el pasado y, con frecuencia, ni siquiera eran recomendables por su conducta. Para Ortega, en general, el Renacimiento no fue positivo ni en literatura, ni en política ni en religión: «A fines del siglo pasado y en el primer cuarto de éste fue 'opinión reinante' en Europa ostentar gran beatería al Renacimiento y al Humanismo que impidió ver bien lo que éstos habían sido. La batería es, por esencia, confusión... La filosofía del Renacimiento no es tal filosofía, sino un 'hacer que se hace' y un puro lío. Menéndez y Pelayo —que no solía tener razón— tiene un pedazo de ella cuando considera al Renacimiento como un movimiento subversivo, de sobra frívolo por cierto»²¹⁰.

El Renacimiento es como el positivismo que es una filosofía sin filosofía. En Alemania se fue hacia el kantismo de nuevo, ya que la escolástica no se quería plantear los problemas filosóficos últimos y extremos. Como los escolásticos, los griegos padecieron radicalmente el error de creer que la idea, con

208. VI 415 nota 1.

209. *Ibid.*, 416 (*).

210. VIII 352-353; IL (1947).

ser clara, ya se impone y actúa. Fuera del cristianismo, en que el Logos se encarna, esto es una creencia mágica. La vida, la historia es, pues, variada, no es tan racional como se pretendía, está también el azar, el juego o la providencia que tanto se les parece: «Lo que yo quiero decir es lo siguiente: que el hombre es como un juguete en la mano de Dios, y que eso, poder ser juego, es precisamente y en verdad lo mejor en él»²¹¹. La vida es juego y cultura, eso es lo más serio que hay. El juego es esfuerzo y resistencia. Existir es resistir: «En el existir va incluido el resistir y, por tanto, el afirmarse el existente si nosotros pretendemos suprimirlo, anularlo o tomarlo como irreal. Por eso lo existente o surgente es realidad, ya que realidad es todo aquello con que, queramos o no, tenemos que contar, porque, queramos o no, *está ahí*, ex-siste, re-siste»²¹².

El hombre no existe rígido sino que vive y todo lo demás se afirma dentro del ámbito que les ofrece la vida. Esa vida humana, mi vida, es la realidad radical, raíz de todo lo demás y abierta a todo, la vida verdadera y genuina, «para que toda otra realidad en ella se manifieste y celebre su Pentecostés. Dios mismo, para sernos Dios, tiene que arreglárselas para denunciarnos su existencia y por eso fulmina en el Sinaí, se pone a arder en la retama al borde del camino y azota a los cambistas en el atrio del templo y navega sobre Gólgotas de tres palos como las fragatas»²¹³.

Lo divino se temporaliza en la historia. esto nos muestra el destino trans-relativo 'y como eterno del hombre'. Para Descartes y el siglo XVIII la historia es la narración de los errores humanos, de la voluntad pecadora. En cambio el positivismo y el historicismo del siglo XIX no creen nada, «se desentienden de todo valor eterno para salvar el valor relativo de la época. Es inútil que intentemos violentar nuestra sensibilidad actual, que se resiste a prescindir de ambas dimensiones: la temporal y la eterna. Unir ambas tiene que ser la gran tarea filosófica de la actual generación, para la cual yo he procurado iniciar un método que los alemanes propensos a la elaboración de etiquetas me han bautizado con el nombre de 'perspectivismo'»²¹⁴.

La vida humana se contamina de trasmundo y viceversa. Mientras el cristianismo es una forma definida de vida y una teología, la religión griega es una mezcla de todo: Está instrumentada por el Estado, se mezcla con lo festival del pueblo. El teatro y el templo se confunden y viven anejos uno al otro. El mundo ordinario transformado en extraordinario, no habitual, excepcional postula lo divino. Culto, arte, religión y orgía se unen. La embriaguez y el éx-

211. VII 347; QF (1929).

212. VII 101; HG (1949-1950).

213. VII 101.

214. *Ibid.*, 285-286; QF (1929).

tasis se mezclan. La fiesta se alcoholiza y coloca en otro mundo, lleva a la ultravida, superior y sublime. La religión dionisiaca es un caso ejemplar: Como hay una imitación de Cristo hay una imitación de Diónisos. Ésta lleva a perder la cabeza, a la experiencia frenética y a la manía divina. Las religiones antiguas no son fe como el cristianismo sino culto: «No se trata en ellas de recogerse dentro de sí y allí en la soledad de sí mismo, en la 'soledad sonora' del alma (san Juan de la Cruz) encontrar a Dios que mana en nosotros como un hontanar desapercibido, sino que se trata, inversamente, de 'ponerse fuera de sí', de dejarse absorber por una extrarrealidad, por *otro* mundo mejor que de súbito, en el estado excepcional y visionario, se hace presente, logra su epifanía»²¹⁵.

En Grecia hay divinidades telúricas, inferiores, y una camada aristocrática. Diónisos es de una popularidad intermedia entre ambos. «Diónisos es, sin duda, el dios *más dios* que tuvieron los griegos»²¹⁶. Diónisos es abandonarse a una fe más allá de la razón. Como todo dios es azorante. A la vez bueno y malo, delicioso y terrible. Antè él hay que abandonarse, dejarse de sí mismo y de ser policía de sí mismo y caer en la divina 'manía'. Diónisos es la visión de un ultramundo que es la verdad de este mundo. Es el dios vino, lo divino como embriaguez. Culto y fiesta. Nuestras fiestas desdiosadas, descarnadas de lo religioso, son fiestas sin emoción, profanas y profanadas. «Nietzsche decía con verdad rebosante que 'toda fiesta es paganismo'. La religión cristiana, al descalificar la vida humana como consecuencia de haber descubierto un Dios más auténticamente Dios que los paganos, esto es, más radicalmente trascendente, mató para siempre el sentido festival de la vida»²¹⁷. Hasta hoy, todavía, no se ha podido resolver de forma satisfactoria la relación entre religión popular y autenticidad religiosa. Lo divino sigue siendo un misterio tremendo y a la vez fascinante. Presencia de otro mundo y verdad de éste, revelación y fantasmagoría en las que se unen muerte y vida, naufragio y salvación. La embriaguez sigue con un carácter de *quid divinum* y viceversa. La devoción y la diversión se entremezclan, lo deportivo y festival de la vida se unen con el trasmundo y la teoría. El hombre quiere ser lo que no es, lo absoluto, y espera que éste omnipotente le haga a su vez todopoderoso.

El tiempo continúa su tarea destructura y creadora: «El tiempo es el Universo como río»²¹⁸. El tiempo es nuestra vida y hay que aprovecharla. A un ser que fuera inmortal y temporal no le importaría nada el tiempo, puede per-

215. VII 481; «Idea de teatro». Anejo I. Máscaras (1946).

216. VII 482.

217. *Ibid.*, 487.

218. *Ibid.*, 497. Anejo II. *O Seculo* (4.5.1946).

derlo tranquilamente, nosotros no. Nuestra vida es prisa. No tenemos, por delante, una eternidad, ni nuestra vida es una vida interminable que poseamos totalmente. No tenemos garantía. Se procura despistar la muerte. En Colombia se dice, cuando muere alguien: ayer fulano 'se quedó indiferente'. Cada día es único para nosotros, no es posible tener mucho más de noventa o cien años, por eso, el hombre necesita *estar en la verdad* imperiosamente y acertar ²¹⁹. Por eso también, la religión auténtica es lo contrario de la negligencia, descuido e insensibilidad. En un primer momento el hombre es optimista. El mundo es bueno, da gusto estar en él. Pero luego se ve que hay facilidades pero también dificultades. En aquél primer momento las creencias también son muy seguras y evidentes, luego flaquean y se vuelven difíciles. La fe parece, primero, simple cuestión de un entendimiento limpio. Así parece entenderlo santo Tomás. Luego dice que es un acto de adhesión tanto como de visión. Da la impresión que un problema del entendimiento pasa a ser más bien un asunto de la voluntad. El entendimiento queda como cautivo por la fe. Ésta es como un arrebato y como un éxtasis. Algo parecido a la *prolepsis* estoica. Entonces ya la creencia es como opuesta a la idea y a la intelectualidad. «Véase cómo, a su hora, todas las zuritas entran juntas en el palomar. Considero esta noción de la 'creencia' de suma eficacia precisamente en teología católica» ²²⁰.

Ortega tiene la impresión de que el creyente que estaba seguro va *cayendo en la duda* por envidiar la filosofía y el racionalismo. De modo que al fin se recurre a la urgencia de creer todos lo mismo para evitar dudas innecesarias y se hace la fe incuestionada por el contorno social. san Vicente de Lerins en su *Commonitorium* (del año 434) dice que «*magnopere curandum est, ut id teneatur quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*» ²²¹.

Tiempo habrá de ver cómo Ortega analiza profundamente el binomio duda y fe, profundamente unidos en el creyente crítico.

1.4.4. *Como se entiende a Dios se mira al mundo, y viceversa*

El optimismo de Leibniz dice así: «De la Perfección Suprema de Dios se sigue que al producir el Universo ha escogido el mejor Plan posible, en el cual se dé la mayor variedad con el mejor orden; en que el terreno, el lugar, el tiempo queden mejor arreglados; en que se produzca el mayor efecto por las vías más sencillas; en que haya el máximo de potencia, de conocimiento, de dicha y de bondad que el Universo puede admitir. Porque todos los posibles,

219. VII 500.

220. VIII 255; IL (1947).

221. VIII 255.

pretendiendo la existencia en el entendimiento de Dios proporcionalmente a sus perfecciones, dan como resultados de todas estas pretensiones el Mundo Actual más perfecto posible. Y sin esto no sería posible dar la razón de por qué las cosas son como son y no otra manera'» (*Philosophische Schriften*, VI, 603) ²²².

Según Ortega, quien hoy lea esto, sin conocer bien el pensamiento de Leibniz, no entenderá el problema realmente. Creerá que se trata de teología o de mística. «Y, sin embargo, todas sus expresiones designan conceptos de rigurosa racionalidad que, articulados con la mayor precisión teórica constituyen un admirable edificio doctrinal» ²²³. Leibniz es el primero que se ha preguntado ¿por qué existe algo y no más bien nada? Estudia el problema de los posibles y da cuenta de que si hay posibles, hay creación y libertad. En otro caso Dios estaría necesitado absolutamente de producir todos los posibles o nada. Ya que todos los posibles, pueden llegar a ser ha de haber una elección. El paso de la posibilidad a la existencia es absoluto, pero de hecho se ha dado. Este mundo existe. Y «Aquel poder absoluto el cual, dice Leibniz, *uno vocabulo solet appellari Deus*, tuvo que elegir entre los posibles» ²²⁴.

Según Leibniz Dios no crea por una necesidad metafísica, sino por una necesidad moral: Se ha de elegir lo mejor. «Tan pronto como Dios ha resuelto crear alguna cosa, tiene lugar un combate entre todos los posibles, ya que todos pretenden a la existencia. Aquellos que juntos producen más realidad, más perfección, más inteligibilidad, triunfan» ²²⁵. El optimismo de Leibniz no es de humor, es el optimismo del ser. Éste y lo bueno son recíprocos y la naturaleza tienden a lo mejor, entre lo posible, también según Aristóteles.

Ahora bien, esto es lo que dice la metafísica. Después viene la realidad de la vida: Atropellos de inocentes, muertes de justos y burlas de honrados, ladrones reverenciados, engaños de inexpertos, llamadas y oraciones a los santos para que libren nuestras batallas más sucias limpiamente, eclesiásticos ricos y malos, curas y damas mezclados, una nobleza pedigüeña, difuntos y conversiones, la ciencia y el demonio, bandoleros y santa hermandad ²²⁶, bofetadas entre frailes, el rey que caza una zorra, hechizos, amoríos, fuegos y Estado. En fin: «Todo lo que en España se ve parece encanto de canto. Remédiele quien puede que sólo es Dios, que guarde a VM» ²²⁷.

222. *Ibid.*, 328-329.

223. *Ibid.*, 329.

224. *Ibid.*, 339.

225. *Ibid.*

226. *Ibid.*, 536; «Avisos de Pellicer. (*Semanario erudito*), en *De la España alucinante y alucinada en tiempo de Velázquez* (1959).

227. VIII 538; «Avisos de don Jerónimo de Barrionuevo» (1654-1658), en *De la España alucinante y alucinada en tiempo de Velázquez* (1959).

Como es de ver, lo divino no facilita, sencillamente, las cosas. «De suerte que pertenece a la idea misma de divinidad, del Dios, el carácter dual del ser hostil y favorable, adverso y proverso. Con su enérgico y torsionado decir, san Agustín clama ante Dios al sentirse en su presencia: *Et inhorresco et inardesco*. ‘Me espantas y me exaltas; me horrorizas y me hechizas»²²⁸.

Tampoco el hombre se queda atrás. No tiene un ser fijo, es enorme en posibilidades. Ha usado las torres de petróleo para dar culto a Zoroastro. El único animal capaz de hacerse unos zapatos con el pellejo del vecino, dijo Spinoza. «Nadie puede decir de qué el hombre no es capaz en su tiempo y ocasión»²²⁹. Ciertamente, también para lo positivo. El mundo es para el hombre un camino de rosas y espinas. A Dios nada se le opone, al hombre sí: «Dios no tiene un mundo. El que crea lo crea para el hombre y es el mundo del hombre, no el mundo de Dios. Por eso Dios no tiene fronteras, límites, es i-limitado, infinito. Para Dios vivir es flotar en sí mismo, sin nada ni nadie ante Él ni contra Él. De aquí el más terrible y el más mayestático atributo de Dios: su capacidad para ser, para existir en la más absoluta soledad. Que el frío de esta tremenda, trascendente soledad no congela a Dios mide el poder de ignición, de fuego que en Él reside.

De aquí el profundo sentido del misterio de la Encarnación, en que Dios por un acto determinado, concreto, de su voluntad —permítaseme decir que divinamente paradójico— resuelve humanizarse, esto es, hacer y padecer la experiencia de vivir en un mundo, de dejar de estar solo y acompañar al hombre. Es uno de los lados del *cur Deus homo*, de por qué Dios se hace hombre»²³⁰. Ahora ya estamos iguales. También Dios ha salido de su paraíso y ha venido a este mundo difícil. Ortega propone a los teólogos que le escuchan la investigación sobre el estado primitivo del hombre y su felicidad²³¹. Aquí también podría decirse, al Dios en carne humana, como el baturro del cuento «disculpa al nuevo Cristo llevado a su pueblo, de que ‘no milagree porque aún es cachorro’»²³². El mundo le va a poner muchas dificultades al mismo Dios en persona. El desconcierto de los creyentes no es pues nada de extrañar. Menos, el de los no creyentes.

228. IX 125-126, IHU (1948-1949).

229. IX 200.

230. *Ibid.*, 209.

231. *Ibid.*, 210.

232. *Ibid.*, VI 510; *Prólogos* (1914-1943): «A ‘Aventuras del Capitán Alonso Contreras’». Publicado con la firma ‘Los Editores’ (3.1943).

1.4.4.1. *Formas de ser cristiano*

La situación anteriormente descrita obliga a establecer distintos tipos de pactos y relaciones entre la fe cristiana y el mundo. El creyente es un hombre, por tanto vive su creencia desde una circunstancia exterior muy variable. Como hay distintas épocas y distintas concepciones del hombre hay también diversas formas de fe.

Los cristianos han mirado siempre hacia el mundo sea para integrarlo sea para rehuirlo. Algunos recogen gran parte de los valores vigentes en el paganismo, otros se aproximan a las distintas corrientes filosóficas para dar forma actual a su fe. San Agustín es un caso muy conocido de asimilación de concepciones vitales griegas y romanas que van a manifestar nuevos horizontes al cristianismo. No se puede expresar la fe de cualquier manera. Hay que ponerla al alcance y hacerla inteligible y experimentable a las personas que siempre viven en un tiempo, en un lugar y en una mentalidad determinada. Ortega piensa que san Agustín da mucha importancia a las ideas en el cristianismo. Eso manifiesta su capacidad de descubrir caminos de entrada a la fe para los extraños a ella. Esto era necesario en el norte de África donde convive la cultura indígena con el proceso de romanización. También hablamos hoy de cristianismo existencialista, cristianismo ecologista o cristianismo marxista. Independientemente de los acuerdos y desacuerdos de cada uno, con determinadas formulaciones, es evidente que no se explica y no se presenta el cristianismo del mismo modo a quienes están preocupados por la justicia, que a los que preocupa la salvaguarda del mundo natural o a aquellos que, sobre todo, creen en la libertad personal del hombre y su autenticidad. Todo esto crea de paso, problemas de identidad y de fe.

Las posibles presentaciones del cristianismo son, por consiguiente, muy distintas. Y esto no es algo que ocurre solamente a finales del siglo veinte. «Aunque sea el cristianismo el factor que gozó de mayor continuidad desde el fin del Imperio romano hasta los siglos góticos, su transformación en cuanto viviente realidad histórica había sido enorme. Como todos los demás componentes de la cultura grecorromana había sufrido una involución tan acusada que si no nos quedamos detenidos ante la identidad externa de ciertas fórmulas, apenas reconoceremos en el cristianismo gótico la misma religión que en el antiguo»²³³. Ahora bien, nadie utiliza las teorías antropológicas o filosóficas en las que presenta el cristianismo del mismo modo que lo hizo el autor original. A no ser que creamos que hay una significación o concepción *ómnibus* de cada filosofía que vale para todo mundo. No es lo mismo lo que se llama pla-

233. IX 334-335; «Vistas sobre el hombre gótico» (sin fecha).

tonismo en el cristianismo de san Agustín y lo que se llama platonismo en Plotino o en Platón, ni siquiera es lo mismo el aristotelismo cristiano de santo Tomás que el de Aristóteles. Ortega lo sabe perfectamente: «No se puede entender con alguna proximidad a santo Tomás de Aquino si se interpretan sus expresiones aristotélicas con la misma significación que tenían para Aristóteles. Verdad es que tampoco solemos entenderlas en el sentido estricto que para este tenían, sino que nos contentamos con una comprensión esquemática de ellas, que por lo mismo, proporciona una significación ómnibus, valedera para cualquier tiempo y cualquier hombre precisamente porque no vale en rigor para ninguno»²³⁴.

El mundo medieval funcionaba como un bloque compacto e inatacable. La Iglesia había conseguido consolidar en las almas la fe con una seguridad absoluta. El cristiano no se hacía distinciones entre la fe y sus ideas. Pensar en un medieval para el que su fe no era razonable y lógica es como pensar en un hombre que decide salir a la calle y de repente se encuentra «con que no hay calle, sino un abismo insondable»²³⁵. Las creencias vigentes no aparecen como creencias sino que las vemos como la realidad misma. El medieval no distingue más entre mundo de la fe y mundo real. Tal distinción aparece mucho más tarde. Lo que no quiere decir que el medieval no distinga entre este mundo y el mundo futuro: «La Edad Media, la Edad Media europea, se identifica con el cristianismo: éste es la vida interpretada como vía, como viaje a la ultravida que es donde se reposa y se vive en plenitud. En realidad, pues, el cristiano —en la medida en que es vigorosa y eficaz su fe— está fuera de este mundo, anticipando el otro. Este mundo, el intramundo es fantasma y alucinación para el cristiano; el otro mundo, el trasmundo o ultramundo, es el auténtico»²³⁶.

El Renacimiento no consigue la síntesis entre mundo divino y mundo humano. Esa tarea la realizan Descartes y Leibniz, según Ortega. Entre tanto hay una crisis de creencias. Hacia 1300 la fe es tranquila, hacia 1500 hay dudas, pero desde 1600 la fe en la razón comienza a sustituir la «fe en Dios»²³⁷. Son siglos de azoramiento, de choque entre sobrenaturalismo y naturalismo. Es la salida de Egipto y de la casa cristiana. Hoy ocurre igual otra vez²³⁸. La vida deja de tener un sentido teocéntrico como en tiempo de Dante y se comienza a vivir de cara al mundo y con el hombre como centro. Antes no era importante trabajar sino orar. La vida ha girado 180 grados, la vida se mira

234. IX 337.

235. *Ibid.*

236. *Ibid.*, 526; «Juan Vives y su mundo» (12.11.1940).

237. IX 527.

238. *Ibid.*, 528.

desde Dios pero hacia el mundo: «*desde* Dios se mira no a Dios, sino al mundo, y se atiende a lo terreno. El protestantismo acabará en media Europa con la vida monacal. Lutero resume su moral religiosa diciendo: ‘Hay que seguir la obra de Dios en el mundo’, en este mundo. ¿Creen que es casual que Ignacio de Loyola funde, precisamente en este tiempo y frente a Lutero, un orden, la primera que en absoluto no es orden monacal, cuya finalidad no es el retiro ni la oración, sino la pelea en medio de este mundo, la conquista de este mundo para Dios y a la que por eso da un nombre militar: ‘Compañía de Jesús’, es decir, una especie de Tercio castellano a lo divino? He ahí en lo que habían coincidido, sin advertirlo, Lutero y san Ignacio»²³⁹.

Ahora la fe incide muy diferentemente sobre el mundo, el hombre y su trabajo. El hombre pasa a ser el centro del mundo mientras que, en el mundo antiguo, la afirmación del hombre y el pecado viene a ser lo mismo, es como enfrentarse a Dios: «Es decir, que afirmarse el hombre a sí mismo, que todo entusiasmo hacia algo humano y de *este* mundo es ya pecado; es lo que san Agustín llamaba ‘concupiscencia’. El hombre medieval tiene de la vida una concepción teocéntrica, como la Antigua Edad tenía una concepción cosmocéntrica, y como la Edad Moderna que en este preciso punto empieza ya formalmente con Vives, tendrá una concepción antropocéntrica»²⁴⁰. En el hombre moderno todo es intramundo, se glorifica el trabajo y la atención al hombre en vez de ir a ocuparse constantemente de Dios: «Dios deja de estar en el primer plano del paisaje y empieza a vérselo solo, allá lejos, como el remoto altanero picacho de una serranía, gélido y blanco de nieve, cuyo papel es precisamente cerrar el paisaje, ser su fondo o último plano, pero no intervenir en él»²⁴¹.

Comienza la importancia de la riqueza, del arte intrahumano, del entusiasmo por lo humano; se seculariza la religión y su forma eclesiástica: «Hasta entonces, la relación del hombre con Dios se realiza a través del ritualismo clerical —dirigido por la jerarquía de los sacerdotes y obispos, cardenales, papa, por medio de los conceptos difíciles creados por la sutileza oficial de los teólogos, que eran clérigos— y se manifiesta en las ceremonias y reglas catedralicias y conventuales»²⁴². Ortega advierte al paso, que se trata de un diagnóstico y no de una crítica como si se tratara de exponer un pasaje de la filosofía de Descartes, con quien se inicia la época moderna. Lo cierto es que se da una democratización de la religión: «Este estado de espíritu hizo que, en torno a

239. *Ibid.*, 529.

240. *Ibid.*, 528. Vives es el primer antropólogo que ha existido. Brunswick toma a Vives como tema de su tesis académica y le llama ‘philosopho praesertim Anthropologo’: IX 529-529.

241. *Ibid.*, 530.

242. *Ibid.*

1370, el holandés Gerardo de Groote fundase —síntoma que parece casi inapreciable, pero que encierra en sí, como en una microscópica semilla, toda la Edad Moderna—, fundase un convento de laicos para adorar a Dios, al Dios cristiano, al Dios de siempre, pero sin intromisión clerical. Se llamaron los ‘Hermanos de la vida común’. Su religión consistía en la deliberada simplificación de la tradicional, en una conducta dulce, en hablar de Jesús y en enternecerse. El abad de su convento más importante, el de Windesheim, que va a tener tanta influencia posterior, se hizo llamar ‘Juan No sé’»²⁴³.

Se trata de una nueva sensibilidad, una fuerte sencillez, «frente a la fiera religión, a la religión magnífica y prepotente de los frailes y obispos medievales»²⁴⁴: quizás demasiado lacrimógena y en cierto sentido decadente que, como los revolucionarios del tiempo de Rousseau, a la vez que preparaban la revolución se derretían en lágrimas por cualquier cosa. Un poco romántico todo. Pero esa religión con el nombre de *Devotio moderna* se extendió por toda Europa. Su programa fue: «*La Imitación de Cristo* que, lejos de ser como su título suena, un arte de despreciar radicalmente al mundo, *De contemptu mundi*, es un comienzo de afirmación intramundana hecho desde la religión misma. En el convento inicial de la *Devotio moderna*, en Deventer, se educó Desiderio Erasmo, del cual va a manar toda la reforma protestante»²⁴⁵.

Esta religión democratizada, menos jerárquica y clerical, menos teológica, crea una piedad sin complicaciones para todos los hombres, incluso los más pobres. Todo había comenzado hace tiempo con el pobre Francisco de Asís: «Ya siglo y medio antes, como precursor, había caminado por el mundo la incandescencia estremecida del ‘pobrecito de Asís’. Ahora se ‘vulgariza’ resueltamente la religión, haciéndose más íntima y directa entre Dios y el hombre cualquiera, el iletrado; lo que el cardenal Cusano llama el ‘idiota’; es decir, el privado, el que no es clérigo, ni teólogo, ni tiene puesto en la jerarquía eclesiástica. Esta religión vulgarizada se despreocupa de cuestiones dogmáticas y teologales. Para ella Cristo hombre es todo, Jesús, el Dios intramundano, no el *Deus absconditus*, remoto e inasequible. Se prescinde de los clérigos y frailes que, de pronto, después de haberlo sido todo, empiezan —no se sabe por qué— a ser impopulares»²⁴⁶.

El español Luis Vives es un paradigma de esa situación. Vives es cristiano sin duda, como todo su tiempo. Los que en esa época se declaraban ateos solían ser personalidades botarates de las cuales se puede decir que dárseles de

243. *Ibid.*, 531.

244. *Ibid.*

245. *Ibid.*

246. *Ibid.*

algo es índice cierto de no serlo. Pero lo importante es saber cómo era cristiano Vives; ya no era su fe en el Dios fiero del Antiguo Testamento sino del Nuevo: «No es el Dios del Sinaí, el Dios trascendente, el Dios del cristianismo oriental y agustiniano, que es, ante todo, el ultra ser misterioso de la Trinidad, el Dios que interesa, que adora el siglo XV, sino el Dios que baja al mundo. Por tanto, si se me entiende bien, más que Dios, Jesús, Cristo»²⁴⁷. Es la época de la obra de Tomás de Kempis.

Pero junto a esa fe firme del estrato más profundo de su vida, en la que actúa la plena fe en Dios sin equívoco, hay también en Vives otra esencia menos compacta e imprecisa pero también muy viva: «la fe en la concepción del mundo que tuvieron los clásicos grecorromanos, por tanto, en el paganismo. No se olvide que Vives nace en las generaciones humanistas, y ese mundo pagano es, en verdad, un mundo sin dioses auténticos, sin orbe trascendente, es el mundo natural sin nada de sobrenatural»²⁴⁸.

Vives fue el primer intelectual serio y sereno. Bacon es ya otra cosa. Münzer era un insensato revolucionario. Paracelso un frenético de la especulación intelectual. Los demás son la inestabilidad misma. Savonarola es su revés, parece un santo, luego pasa a demogogo y luego da la impresión de un 'trágico histrión'. El escolasticismo está exhausto y se baila la danza de la muerte. Erasmo cambia la jovialidad por la amargura. Vives se queda en la ciencia, la técnica, la antropología pero no es un gran personaje en teología. Tampoco en él las creencias aparecen ya como la realidad misma. Es un intelectual que tarda en llegar a sí mismo: «Probablemente, como él y los humanistas de su tiempo seguían creyendo en Dios, pero con fe inerte y lo tenían ya a su espalda, muchos hombres hoy siguen creyendo en la 'cultura', pero como en algo que está tras ellos, no delante»²⁴⁹.

En tiempo de Vives las creencias son materia confusa. «Vives es cristiano, pero con esta palabra se ha dicho muy poco. ¡Ha habido tantas maneras profundamente distintas de ser cristiano, es decir, de creer en el Dios de la Biblia y del Dogma! En el café o en el diario se presumirá de haber dicho algo muy estricto cuando se ha dicho de alguien que *es cristiano*; pero en verdad, no se ha hecho más que usar una palabra equívoca que significa innúmeras cosas.

Vives es cristiano, pero era erasmista. ¿Es cristiano un erasmista? ¿Un erasmista es cristiano? Desde luego no lo es como lo era santo Tomás de Aquino, ni como lo fue san Agustín, ni siquiera como lo va a ser Ignacio de Loyola»²⁵⁰. Vives invita a cenar a Ignacio de Loyola y le impresionó. Vives era un

247. *Ibid.*, 525.

248. *Ibid.*, 526.

249. *Ibid.*, 538.

250. *Ibid.*, 523-524.

cristiano de tipo especial, creía en Dios que vino al mundo y más que en Dios, en Cristo. Vives alcanza a Dios, como Goethe, porque sabe concentrarse en la finitud, en la vida concreta, en el intramundo y no en el ultramundo. Vives comunica a Erasmo que los tiempos son difíciles. Como escribe Miguel de la Pinta Llorente: «Quizás, conocida la naturaleza intelectual humana, un profundo sentido cartesiano pudo en algún momento impulsarle al crisol de la duda en medio de las agitaciones de su tiempo, pero estuvo garantizado por la doble fidelidad al acontecimiento espiritual y a la Institución divina. Ni la bazofia pseudoescolástica, ni la terrible y espantosa vacuidad y decadencia de los monjes que le rodeaban, le hicieron perder el buen sentido y la ‘mensura’. Vives pertenecía al Humanismo integral y armónico. En Vives el Humanismo no era el engreimiento del hombre. Diríamos que era un varón extraordinario que, como quería Goethe, llega al infinito porque sabe concentrarse humildemente y amorosamente en su propia finitud. Ésta es la lección ejemplar de algunos de sus Tratados, escritos entre el confusionismo y las luchas sangrientas, en busca de la concordia y de la civilidad, de la tolerancia y de la piedad cristiana. Vives no denostó al parecer, a su patria. Así considerado, es para nosotros *un hombre que existió plenamente*»²⁵¹. ¿Quería ser Ortega como Vives? He aquí una pregunta de difícil contestación absoluta. Pero digamos que bien pudiera ser así.

1.4.5. *Dios y el hombre in-sustancial*

El hombre puede ser un asno pero no el de Buridán. No es un mero elector sino también creador de su vida y de su historia: «Está siempre en viaje, *in via*, decían los teólogos medievales, sin darse bien cuenta de lo que decían»²⁵². El occidental actual es así porque antes ha sido positivista, racionalista, demócrata y absolutista, cristiano, como Francisco de Asís, y otras muchas cosas más. El hombre es heredero por naturaleza. El siglo XVIII que es siervo de la escolástica, sin darse cuenta, creía en el naturalismo y por tanto en que: «Hay una religión natural —es decir, racional, idéntica a sí misma bajo todas sus deformaciones históricas. Hay un derecho natural y un arte esencial y una ciencia única e invariable»²⁵³.

Ahora bien, sobre el hombre real no es posible decir cosas generales, igual que dice el bromista: ‘generalmente los generales no tienen ideas genera-

251. PINTA LLORENTE, M. de la, *Procesos Inquisitoriales contra la familia de Juan Luis Vives*, Instituto Arias Montano, Madrid 1964, 31-32.

252. IX 647; «Pasado y porvenir para el hombre actual». *Rencontres internationales de Genève 1951*. PPHA (1951-1954).

253. IX 648.

les' sino que sólo tienen creencias. Cada uno está informado por la colectividad en que nació. Hay que recurrir siempre a la biografía que nos ofrece conocimientos concretos; no basta para Ortega decir que el individuo es inefable si bien reconoce que el «conocimiento histórico es, en verdad, el cuento de nunca acabar»²⁵⁴.

Hoy sabemos que no hay cosas, no hay materia, no hay espíritu. Tampoco la ciencia puede darnos una alternativa a esta situación. Hay que dejar de ser nuevos ricos de la ciencia: «La ciencia tiene una misión espléndida: hacer cómoda la vida de los hombres, adaptar el mundo al delirio que es el hombre. Pero la misión de la ciencia no es ser nuestra intérprete ante la auténtica realidad»²⁵⁵. De mismo modo que no es posible ya creer por más tiempo en los derechos políticos 'por la gracia de Dios'²⁵⁶; tampoco se puede identificar a Dios con el ente de los griegos que era algo inaudito y no era para el hombre sino para sí y en sí: «A la fuerza este monstruo hueco, tuvo, desde luego, que producir en el alma griega repercusiones de emoción religiosa. Era un nuevo Dios que se elevaba sobre el horizonte mental del hombre griego, pero un Dios de condición opuesta a todos los anteriores —un Dios hecho de indiferencia hacia el Hombre, aún más, de negación del hombre»²⁵⁷. El ente era un predicado sin sujeto, sin rostro, como 'nada' es un sujeto sin predicado. Los hombres necesitan el auténtico ser.

Aristóteles se pregunta por la sustancia. No por el ente sino por el ser. Y encuentra que tiene que existir «solo —de— los demás, *suelto* de los demás, *absoluto*»²⁵⁸. Entes y sustancias son los animales, el hombre, los astros y planetas, y «en un sentido excepcional superlativo, mas por lo mismo distante, Dios. Dejemos en un respetuoso aparte a la divinidad y preguntémosnos: ¿Cómo llamamos hoy, *en el cotidiano hablar*, con nombre general, a todas esas demás sustancias? Les llamamos 'cosas', usando la significación más fuerte de esta palabra»²⁵⁹. Pero en algunas culturas no hay cosas. La traducción tradicional de *ousía* por sustancia «es inadecuada, porque destaca solo una de sus funciones —la sub-sistencia— y deja fuera las demás. Debíamos decir *ousía* (tipografía original griega) = 'una Realidad' o 'Realidad singular'»²⁶⁰. Ortega no está de acuerdo con Heidegger en que «el Hombre *es* pregunta por el ser»²⁶¹. Porque el hombre no *es*. Ortega ha visto «*la pura historicidad del*

254. *Ibid.*, 651.

255. *Ibid.*, 770; «Comentario al 'Banquete' de Platón» (1946).

256. IX 770.

257. *Ibid.*, 771.

258. *Ibid.*, 776.

259. *Ibid.*, 776-777.

260. *Ibid.*, 778 nota 1.

261. *Ibid.*, 782.

concepto 'ser' y con ello, *in nuce*, la radical historicidad de todo lo humano»²⁶². Y por tanto hay que preguntarse qué cosa es una cosa. Para Ortega: «La circunstancia o mundo consiste en una perspectiva viviente o real; quiero decir, que hay en ellos siempre un primer término —lo que en cada instante me ocupa— y un fondo»²⁶³.

Al principio parecía que las cosas eran evidentes, claras, definidas y definitivas. Por ejemplo, la realidad del color depende de la *cosa*: «La cosa es antes que su color: está detrás o debajo de su color, es substancia de ella; en suma: en *principio*»²⁶⁴. Más tarde las cosas, se nos aparecen, como los impuestos en Roma que, según cierto manual de Derecho, comenzaron por no existir: «Pues bien; esta realidad —que parecía tan granada— del caballo y del hombre, de las cosas y de su conjunto o mundo, resulta que es una realidad dudosa, una realidad sospechosa. Por tanto, no puede pretender ocupar el rango de realidad primordial. En cambio, es incuestionable que *veo* el caballo, que *veo* el hombre»²⁶⁵. Para Descartes el mundo, las cosas, son dudosas, pero no mi dudar de ellas, ni mi duda, ni mi razonar, ni mis pensamientos, ni mi yo que son ellos. Ahora el mundo como independiente es una figuración. Las cosas han perdido su primera consistencia entitativa. Ortega no cree a Descartes un puro error, su admiración por él era indecible: «Me parece que es la cabeza más clara, acerada y buida que ha habido en Occidente. Pero tengo que ser fiel a mi mensaje. Y tengo un mensaje que es, por lo pronto, agresivo contra él; si bien, al cabo, redundará en su homenaje»²⁶⁶.

Descartes no puede refutar el caballo que veo, no duda de todo. No se ha liberado de la ontología griega y escolástica que cree en la sustancia independiente, separada totalmente: «Descartes conservaba una noción de *ser*, de realidad, que había aprendido en el escolasticismo aristotélico. Esa noción que, como hemos visto, consiste en no considerar como real sino lo que es en absoluto independiente de mí. Y de eso claro está que se puede dudar...»²⁶⁷. En tal caso el mundo se va por un lado y el hombre por el otro, aquél queda abolido y éste se queda solo con sus pensamientos. Es el idealismo y el solipsismo.

Ante esta situación el realismo pretende afirmarse por medio de la cosificación. Así hace del cuerpo humano una cosa, del alma otra cosa gemela. Y Ortega sentencia: «En nuestra perspectiva, el famoso espiritualismo aristotéli-

262. *Ibid.*

263. *Ibid.*, 784.

264. XII 173; SRH. *La razón histórica*, Buenos Aires (1940).

265. XII 174-175.

266. *Ibid.*, 176.

267. *Ibid.*, 177.

co se nos aparece como un resto de materialismo»²⁶⁸. Frente a esta problemática, según Ortega, ni siquiera Max Scheler que ha sido el gran redescubridor del tema de la persona, ha dado su verdadera talla. La ontología tradicional describe cosas que son. El hombre es algo distinto: «*Es la existencia de un inexistencia...* Y como el hombre es, ante todo, futurición; es, ante todo, un emjambre de esperanzas y temores»²⁶⁹.

Ortega, para la realidad esencial, en vez de decir que *es* prefiere decir *consiste*; lo que tiene verdadero ser, y es verdadero ser no tiene una existencia estática y natural, si bien, de algún modo ha de presentarse en ésta. Entonces aparecerá como *no ser*, ausente, de este mundo de las cosas aunque trasparentándose por ellas, viviendo en ellas y a cuenta de ellas: «Para lo que ahora interesa no hay más que esas dos formas de existencia: la existencia eterna que tiene el Dios —tomado este concepto en su significado puramente filosófico— o la existencia instantánea. Algo existe eternamente y es divino —o existe en el instante, por tanto, es ahora y sólo ahora»... «El *ya no ser* y el *aún no ser* son ambos *no ser* y viven a cuenta de lo que *es ahora*»²⁷⁰. Como en la temporalidad, lo que *es* ya no es y lo que aún no *es* tiene ser.

Del mismo modo lo que llamamos 'alma' forma un sustrato como hipotético pero no sustancial. Tampoco se puede sustancializar el *lumen naturale*, ni lo divino. Ni se puede hacer a Dios a nuestra imagen y semejanza ni dar a la conciencia filosófica un carácter sobrenatural frente a la conciencia natural. «Ésta ha sido una manía específica de los filósofos que, cual todos los seres, tienden a representarse a Dios como un superlativo de sí mismos. Y así Aristóteles dice: *estí nóesis noéseos* (tipografía griega), y ése es Dios; convierte, pues, a Dios en una especie de filósofo en superlativo, nada de particular tiene que venga luego H. Spencer y aspire a hacer de él un mayúsculo ingeniero»²⁷¹.

Toda palabra tiene una dimensión de símbolo que no puede olvidarse para no condenarla al herbolario muerto del diccionario que es la caja de difuntos de toda metáfora viva cuando camina hacia la tumba. Esto ha ocurrido demasiado frecuentemente con lo divino y lo santo: «Al aplicarse en los últimos siglos la palabra santo a ciertos hombres virtuosos que la iglesia ha canonizado, perdió el vocablo el esplendor ultraterrestre y terrorífico que tiene en la lengua latina y que pervive en fórmulas de la Iglesia misma, como en la antífona que dice a Dios: *Tu solus Santus, tu solus Altissimus*, o como san Agustín

268. *Ibid.*, 206.

269. *Ibid.*, 215. El subrayado es nuestro.

270. *Ibid.*, 261. RICOEUR, P., *Temps et récit*, I, Seuil, Paris 1983. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Lib. XI.

271. XII 394; IP (1914-1916).

expresaba su sentir cuando se acercaba a Dios: *Et inhorresco et inardesco* —me horrorizas y me hechizas, me espantas y me entusiasmas»²⁷².

Al querer el hombre hacer demasiado realista a Dios lo ha cosificado y petrificado. Lo ha vuelto in-sustancial, lo ha convertido en una sustancia y ha dejado de ser vivo; el Dios vivo y verdadero, se ha convertido en una cosa más, una de tantas cosas con que trafica el hombre. Así ha vaciado el símbolo en cosa.

1.5. LO DECIBLE Y LO INDECIBLE ACERCA DE DIOS

Respecto a lo divino admite Ortega como una dialéctica entre lo oculto y lo expresable. Por una parte todos los mundos, incluido el divino, se descubren por los gestos y las palabras humanas. Si esto no fuera así en absoluto tendríamos lo meramente inefable de lo cual realmente no sabemos nada. Todo sería como un jeroglífico del todo intraducible que fuera muy interesante y misterioso pero de cuyo significado y referencia no podemos saber absolutamente nada: «Y cuando el temperamento religioso, penetrando en las soledades extáticas, hace camino por las vías de la oración, odorantes de mirtos, de lirios, de florecillas blancas, y llega a percibir una realidad esplendente que él llama inefable, debemos recordarle que algo inefable debían sentir también los cinocéfalos de Egipto, cuando saludaban al sol naciente con brincos sobre las dunas rosadas del desierto, pues los sacerdotes de Isis los disputaron como ejemplo de fervor y religiosidad y los propusieron a la imitación de las gentes»²⁷³.

Ortega recomienda la plenitud de vida frente al ascetismo o el racionalismo de Descartes. Se trata de 'volver a lo sustancial' pero no de mala manera como hicieron los románticos sino con claridad, conscientes también de que lo divino nunca llegamos a alcanzarlo del todo. No se trata de quedarse en lo superficial, hay que hacer la experiencia de lo profundo: «Digo experiencia, porque lo genial no es una expresión ditirámica; es un hallazgo experimental, es un fenómeno de experiencia religiosa. Schleiermacher encuentra la esencia de lo religioso en el sentimiento de pura y simple dependencia. El hombre, al ponerse en aguda intimidad consigo mismo, se siente flotar en el universo sin dominio alguno sobre sí ni sobre los demás; se siente dependiendo absolutamente de algo —llámese este algo como se quiera. Pues bien; la mente sana queda, a lo mejor, sobrecogida en sus lecturas o en la vida por la sensación de una *absoluta* superioridad —quiero decir, halla una obra, un carácter de quien los lí-

272. XII 257; SRH. *La razón histórica*, Lisboa (1944).

273. I 547; «Problemas culturales», *La Prensa* (Buenos Aires 15.8.1911).

mites trascienden por todos los lados la órbita de nuestra dominación comprensiva. El síntoma de los valores máximos es la ilimitación»²⁷⁴.

A este respecto discutía Ortega con Baroja. Baroja decía que sólo admiramos lo que no comprendemos. Ortega dice que Baroja no le convenció. Y recalca Ortega que si Baroja no le ha convencido es difícil que alguien le convenza²⁷⁵.

Según Ortega, el clásico, el griego, es pobre de cultura emocional y sentimiento religioso; además lo ilimitado le saca de quicio pues todo lo tiene según medida: «Y en cuanto a Dios, nombre colectivo que damos a lo que es ilimitado, infinito en extensión o en calidad, a cuanto rebosa nuestro poder de medir y prever, ¿hay nada más antihelénico? Es curioso perseguir el desarrollo de la indignación griega contra todo lo infinito. El apeiron (tipografía griega), lo in-definido, lo sin-límites, les saca de quicio»²⁷⁶.

Por su parte, el no clásico, el romántico no sabe callarse, dice Ortega. Y al pretender hablar de su íntima experiencia nos deja decepcionados: «Completando una frase ilustre, yo diría que el clásico, como Saúl, parte en busca de unas asnillas que ha perdido y vuelve con un reino, mientras el romántico sale en busca de un reino y vuelve a menudo con las asnillas de Saúl»²⁷⁷.

Ortega admite por una parte lo misterioso y por otra su expresión. Según Usener, en el lenguaje religioso, primero se da una manifestación de Dios y luego una condensación del mismo en el lenguaje. Siempre hay un hiato entre ambos como entre el lenguaje lírico y el lenguaje ordinario. En esta línea, según Ortega: «El error general de Cassirer, como de todos, es un desconocimiento de la dualidad interna del *logos*, del pensar: éste es intuición y abstracción. Hasta Husserl nadie ha visto como lados constitutivos de todo pensar esas dos funciones. A lo sumo se entendía en excepcionales ocasiones y creo que nunca fundiendo bien ambas sino como potencias separadas. Así Kant: *Begriffe ohne Anschauung...* De aquí que donde la función abstracta del pensar no puede funcionar se salta para explicar el fenómeno noético a intervención del sentimiento— cuando hay entre la emoción y la abstracción la intuición. El lenguaje por ej., tiene sí un origen poético pero no porque fuese primariamente expresión sentimental sino porque, en él, expresaba el hombre su intuición que es, por sí, intrasferible. Sólo (por unos) cuantos componentes abstractos de ella, muy generales, *salientes*, es trasmisible, esto era el concepto (lo abstracto) y la significación de la palabra»²⁷⁸.

274. I 339; MQ (1914).

275. I 339 nota 1.

276. II 25; E I (1916): «Leyendo el *'Adolfo'*, libro de Amor» (1916).

277. II 26.

278. Escrito a mano, con letra de Ortega, al margen de la página 30 de la obra de Cassi-

Para Ortega la palabra no es primero, ni aislada. Están juntas las palabras y las cosas. Solamente después comienza una diferenciación progresiva, desde la con-fusión primitiva. Pero esta con-fusión no es previa al pensar, sino al revés pues al «no tener que ver nada con nada, la irrelación pura y consecuentemente la inteligibilidad habría logrado *fundir* unas cosas con otras muchas, relacionarlas, confundirlas»²⁷⁹. Según Ortega, Cassirer no explica por qué la confusión entre la 'Bild und Sache'. «Pues no es cierto que lo intuitivo quede absorbido —aufgeht— en la palabra sino también viceversa. Es la 'evalescencia' de lo distinto en la unidad mental 'confusionaria'»²⁸⁰. Ortega no está de acuerdo en que lo teonómico, lo divino, se identifica con el discurso; según él esto es 'inconcebible'. Para demostrarlo basta con pensar en el nombre de lo divino, en el 'mana': «El concepto 'mana', mejor dicho, lo 'mana' representa, pues, la entidad de un Ente superior y fundamental 'frente al Ente cotidiano', es lo que Platón llamaría 'ser más fuerte'»²⁸¹.

Según Ortega lo divino se nombra según el proceso siguiente o «Dialéctica de los nombres de los dioses»: 1.º nombre del dios momentáneo. 2.º coalescencia de esos nombre en un dios de *n* nombres. 3.º conciencia de que Dios tiene *n* + 1 nombres, que trasciende la denominación. 4.º Nombre de Dios como el «innombrable». 5.º Dios es «silencio», Eckhart, 'el silente desierto'»²⁸².

Dios es siempre todavía más, lo totalmente otro, el santo, al que sólo se puede llegar 'via eminentiae' o 'via negationis'. Lo divino es lo desemejante de lo humano. Es algo de por sí y no intercambiable por nada del mundo, en absoluto diverso. De ahí la alegría del descubrimiento intelectual por el que caemos en la cuenta del contraste entre lo absoluto y lo inmediato, el descubrimiento del brillo eterno de las cosas, el sentido festival de la vida. Ortega puntualiza: «Está muy bien. La fiesta es para el que está en ella, para el festeante 'obra' vida, un haber transitado a otro mundo lleno de una (grán) luminosidad, que destaca claramente de la vida cotidiana. En la fiesta todo es lo mismo que la vida corriente y sin embargo, todo es otra cosa»²⁸³. Todo es nueva claridad en la oscuridad de la vida ordinaria.

Dios es persona pero no es igual que un individuo. A su vez, un numen es

RER, E., *Sprache und Mythos*, Teubner, Leipzig 1926. BO. La cita de Husserl avala su influencia subrayada por varios autores como Orringer, P. Cerezo Galán y otros.

279. *Ibid.*, 40ss. Escrito a mano por Ortega.

280. *Ibid.*, 49. Escrito a mano por Ortega.

281. *Ibid.*, 56. Escrito a mano por Ortega.

282. *Ibid.*, 60. Escrito a mano por Ortega.

283. Escrito a mano, con letra de Ortega, al margen de la página 64 de la obra de KERENYI, K., *Die Antike Religion. Eine Grundlegung*, Panteon, Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam 1942. BO.

impersonal y no es tanto como un Dios. El numen puede ser o mejor estar en la sangre, en un toro, en la zarza ardiente, en la madre tierra, etc... El proceso de formación del numen es como sigue: 1. cosa. 2. relación amigo-enemigo. 3. demonios-dioses. 4. poder de Dios frente al demonio. 5. El uno absoluto ²⁸⁴.

De lo divino se puede tener una cierta intuición pero: «Si comprehendis, non est Deus» ²⁸⁵. Dios es la suma novedad, la plena juventud: «Jünger als alles Junge, neuer als alles Neue» ²⁸⁶ (san Agustín). A Dios le conocemos por las criaturas pero así como nuestra vista natural no puede ver sin la luz tampoco lo divino se puede descubrir sin la sabiduría divina. Sobre un conocimiento inmediato de Dios no sabe nada san Agustín a no ser del que se tiene a través de las criaturas y por su palabra. «Deus veritas est... Hoc enim scriptum est: *Quoniam Deus lux est*: non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor, cum audis: Veritas est. Noli quaerere, quid sit veritas; statim enim se opponunt caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum, et perturbabunt serenitatem, quae primo ictu diluxit tibi, cum dicerem: 'Veritas'. Ecce in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur: 'Veritas', mane si potes: sed non potes; relaberis in ista solita atque terrena» (De Trinitate, VIII, 3) ²⁸⁷. Anota Geysler que la teoría de san Agustín no es ningún ontologismo como la de Malebranche que admite un conocimiento inmediato de nuestro espíritu y de Dios ²⁸⁸. La relación con Dios es doble en san Agustín: como creador presente en su vida y como Luz en las verdades y esencias eternas. Y continúa Geysler: «Damit ist eine natürlich Verbindung der Phaenomenologie mit dem Augustinismus gegeben. Vollzogen hat sie Max Scheler» ²⁸⁹.

En cuanto a la forma de conocer a Dios, san Agustín piensa que nunca llegaremos a un conocimiento del todo apropiado pero se ve el valor del esfuerzo humano por lo divino. «Pauca sunt enim quae proprie loquimur, plura non proprie; sed agnoscitur, quid velimus» (*De Genesi ad Lit.* XI,20) ²⁹⁰. El hombre no se contenta con un Dios abstracto y, forma, con lo mejor que encuentra en sí mismo, una imagen, más o menos aproximada, de Dios: «Todos los templos se erigen, claro está, para la mayor gloria de Dios; pero Dios es

284. OTTO, R., *Gottheit and Gottheiten der Arier*, A. Toepelmann, Giessen 1932, 51; 51; 96. BO.

285. Citado por PRZYWARA, E., *Gott. Fünf Vorträge über das Religios-philosophische Problem*, Oratorium Verlag, München 1926, 22. BO.

286. *Ibid.*, 47.

287. Citado por GEYSER, J., *Augustin und die phenomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung Max Scheler*, Aschendorfschen Verlag, Münster in W. 1923, 71. BO.

288. *Ibid.*, 71.

289. *Ibid.*, 75.

290. *Ibid.*, 52.

una idea general, y ningún templo verdadero se ha elevado jamás a una idea general. El apóstol que vagabundeando por Atenas creyó leer en el frontis de un altar: 'Al Dios desconocido', padeció un grave error; ese hierón no ha existido nunca. La religión no se satisface con un Dios abstracto, con un mero pensamiento; se necesita de un Dios concreto, al cual sintamos y experimentemos realmente. De aquí que haya tantas imágenes de Dios como individuos: cada cual, allá en sus íntimos hervores, lo compone con los materiales que encuentra más a mano. El riguroso dogmatismo católico se limita a exigir que los fieles admitan la definición canónica de Dios; pero deja libre la fantasía de cada uno para que lo imagine y lo sienta a su manera. Refiere Taine que una niña a quien dijeron que Dios estaba en los cielos, exclamó: '¿En el cielo, como los pájaros? Entonces tendrá pico'. Esta niña podría ser católica: la definición del catecismo no excluye el pico en Dios. Mirando en nuestro interior, buscamos entre cuanto allí hierve lo que nos parece mejor, y de esto hacemos nuestro Dios. Lo divino es la idealización de las partes mejores del hombre, la religión consiste en el culto que la mitad de cada individuo rinde a su otra mitad, sus porciones ínfimas e inertes a las más nerviosas y heroicas. El Dios de Felipe II, o, lo que es lo mismo, su ideal, tiene en el Monasterio un comentario voluminoso»²⁹¹.

Aristóteles, como era un filósofo, creía que Dios no hace otra cosa que pensar y filosofar. En cambio para el pueblo la teoría es lo que no tiene nada que ver con la realidad. Su Dios debe ser por tanto concreto, como la lluvia, la germinación, las montañas, etc... Para el hombre de acción Dios es pura fuerza y energía. Pero la acción sin contemplación es como andar a golpes en la oscuridad. Para otros, Dios, será el silencio o la presencia inexistente que deslumbra. Ortega lo piensa, a veces, como el origen de toda originalidad: «El prototipo de la originalidad es Dios, origen, padre y manadero de todas las cosas»²⁹². Los griegos se entusiasmaron con el *logos* del hombre: «Y como tendemos a proyectar en Dios cuanto parece óptimo, llegaron los griegos con Aristóteles a sostener que Dios no tenía otra ocupación que pensar»²⁹³. Desde el principio de su empresa filosófica preocupó a Ortega la excesiva intelectualización de Dios por el aristotelismo y sus seguidores. Afirma, Ortega, que mientras él acostumbra a contraponer, con Goethe, la gris teoría a la vida, Aristóteles define la beatitud de Dios por la *theoría*. Y señala el mismo Ortega: «Me parece excesivamente casual que Dios, símbolo de todo movimiento cósmico, resulte un ser ocupado en *pensar sobre el pensar*. Este afán de divini-

291. II 554-555; E VI (1927): «Meditación del Escorial» (9.4.1915).

292. I 444; POC (1916): «Renan» (4.1909).

293. VII 92-93; HG (1949-1950): «I. Ensimismamiento y alteración» (1939).

zar el oficio y el menester que cumplimos sobre la Tierra, este prurito de no contentarse cada cual con lo que es, si esto que es no parece lo mejor y sumo, se me antoja un resto de política que perdura hasta en las más altas dialécticas. Aristóteles quiere hacer de Dios un profesor de filosofía en superlativo»²⁹⁴.

En cambio para el oriental el silencio es la sabiduría. Todas las cosas tienen un primer momento de misterio. Sólo poco a poco llega el desvelamiento y el conocimiento. No puede todo quedarse en la pura inefabilidad, ni en las cosas ni en lo divino. En otro caso todo quedaría en pura vaguedad o en una noche oscura donde todos los gatos son pardos. Inefable puede ser tanto lo más sublime como lo más bajo. Otra cosa es la inefabilidad del respeto, del sabio que sabe más de lo que dice, y por eso calla. Pero de por sí: «Ser o no inefable es indiferente a la calidad de un conocimiento, puesto que comparte la suerte de lo indecible lo más elevado con lo más humilde. Ni Dios ni el color de este papel pueden ser descritos con palabras. La inefabilidad es una línea fortuita que marca los límites de la coincidencia entre el pensamiento y el lenguaje. Esta línea deja fuera tal vez los grandes picachos de la intelección; pero también elimina trozos mentales de ínfimo valor»²⁹⁵.

1.5.1. *Lenguaje, realidad y religión*

Suele distinguirse al hablar del lenguaje como tres aspectos distintos. En primer lugar el lenguaje ordinario que es el que todo el mundo damos por supuesto y utilizamos sin más problemas. Está luego el lenguaje científico que es como el lenguaje 'bien hecho', el lenguaje ideal perfecto, exacto. Como entre ambos, y más allá, está el lenguaje del pensador que es como un ejercicio utópico y paradójico, pues se opone a la opinión corriente y común. Lo mismo ocurre al escritor: «Escribir bien consiste en hacer continuamente pequeñas erosiones a la gramática, al uso establecido, a la norma vigente de la lengua. Es un acto de rebeldía permanente contra el contorno social, una subversión. Escribir bien implica cierto radical denuedo»²⁹⁶. El traductor ordinario, en cambio, según Ortega, no tiene este talante, es como el mínimo esfuerzo, y se encuentra atrapado entre la gramática perfecta y el uso mostrenco del lenguaje. Sabemos lo difícil de esta última tarea bien hecha y la dificultad de escapar, por un lado, al uso trivial del idioma y por otro hacerse inteligible. Hoy es necesario trabajar por hacerse entender, pues no es fácil la comprensión interpersonal. Decía Ortega que hablar es un «ejercicio utópico»²⁹⁷, paradójico,

294. II, 17, E I (1916): «Verdad y perspectiva» (2.3.1916).

295. II 626; E VII (1930): «El silencio gran brahmán».

296. V 434; IC (10.1940): «Miseria y esplendor de la traducción», *La Nación* (Buenos Aires 5 y 6.1937).

297. V 440.

expuesto al malentendido. El mismo pensar es, según Ortega y en el fondo, un malentenderse a sí mismo, es decir, no entenderse al nivel ordinario, encontrar otra dimensión. Para Ortega no es lo mismo comprender las palabras que penetrar a fondo en la realidad. Meillet cree que una lengua dice todo lo que una sociedad necesita. Ortega lo pone en duda, y distingue entre el lingüista y el pensador de fondo: «Como lingüista conoce sólo las lenguas de los pueblos, pero no sus pensamientos, y su dogma supone haber medido éstos con aquéllos y haber hallado que coinciden, sobre que no basta decir: toda lengua puede formular todo pensamiento, sino si todas pueden hacerlo con la misma facilidad e inmediatez. La lengua vasca será todo lo perfecta que Meillet quiera, pero el caso es que se olvidó de incluir en su vocabulario un signo para designar a Dios y fue menester echar mano del que significaba señor de lo alto —*Jaungoikua*—. Como hace siglos desapareció la autoridad señorial, *Jaungoikua* significa hoy directamente Dios, pero hemos de ponernos en la época en que se vio obligada a pensar Dios como una autoridad política y mundanal, a pensar Dios como gobernador civil o cosa por el estilo. Precisamente, este caso nos revela que, faltos de nombres para Dios, costaba mucho trabajo a los vascos pensarlo: por eso tardaron tanto en convertirse al cristianismo y el vocablo indica que fue necesaria la intervención de la policía para meter en sus cabezas la idea pura de la divinidad. De modo que la lengua no sólo pone dificultades a la expresión de ciertos pensamientos, sino que estorba la recepción de otros, paraliza nuestra inteligencia en ciertas direcciones»²⁹⁸.

El lingüista moderno coincide con Ortega. El lenguaje condiciona lo demás. Abre grandes posibilidades pero cierra otras muchas. Hablar es siempre algo difícil, también el callar. «Cada pueblo calla unas cosas *para* poder decir otras. Porque *todo* sería indecible»²⁹⁹. En este callar y en el expresar entra toda la vida de cada pueblo y de cada idioma. El nombre de Dios refleja también esa vida del hombre. Cuando ese nombre de Dios es ajeno o contrapuesto a la verdadera humanidad es que algo no ha funcionado debidamente; que la religión ha impuesto un poder indebido, interesado, por tanto maléfico y no benéfico. En ese sentido la lengua puede ser un anacronismo. Podemos ser rehenes del pasado. En parte la lengua impone unas categorías mentales, unas rutas de pensamiento, en parte nos alejamos de esos caminos, los rehacemos, los consideramos maneras de hablar.

Cada pueblo, en su idioma, organiza el mundo a su manera: «La realidad

298. *Ibid.*, 442-443. Se le ha reprochado a Ortega este ejemplo. Creo que no tiene otro valor que el de ejemplo para describir la imagen de Dios que se hace el hombre. En cuanto a la valoración de Ortega de lo vasco no puede ser más positiva. Sus amistades también demuestran eso mismo.

299. *Ibid.*, 444.

es un 'continuo de diversidad' inagotable. Para no perdernos en él tenemos que hacer en él cortes, acotaciones, apartados; en suma, establecer con carácter absoluto diferenciaciones que en realidad sólo son relativas. Por eso decía Goethe que las cosas son diferencias que nosotros ponemos»³⁰⁰. Pensamos por carriles lingüísticos, cada pueblo considera vías o zonas más importantes que otras: «El indoeuropeo creyó que la más importante diferencia entre las 'cosas' era el sexo, y dio a todo objeto, un poco indeciblemente, una calificación sexual. La otra gran división que impuso al mundo consistió en suponer que cuanto existe o es una acción —de aquí el verbo—, o es un agente —de aquí el nombre—»³⁰¹.

Por eso es tan difícil traducir, no se traducen unas palabras, se traduce una cultura a otra cultura. Se trata de una verdadera transustanciación. Según Ortega sólo Schleiermacher ha traducido bien a Platón. Lo mismo ocurre con el lenguaje religioso. Ortega reconoce que debía haber evitado el ejemplo del Dios vasco «porque la cuestión es muy batallona»³⁰². En efecto, es muy fácil introducir en lo divino, como central, algo que es solamente periférico a una experiencia religiosa o que ha sido solamente importante en un momento determinado de la experiencia de un pueblo pero que nada tiene que ver con su vivencia normal de lo sagrado. Pero tales transferencias o transustanciaciones superficiales no son infrecuentes cuando se toca el misterio religioso. Por lo tanto toda la cautela que se tenga en el uso del lenguaje religioso debe darse por bien empleada. Así se evitará la introducción en el ámbito religioso de elementos ajenos a él o también conferir una realidad sagrada a lo que nada tiene que ver con lo divino. No hay que tener excesivo miedo a la difícil experiencia y la nada fácil expresión de lo religioso.

1.5.2. *El místico y lo inefable*

Aunque Ortega no gusta de acudir constantemente al carácter inefable de lo divino, porque el hombre lo que necesita —en esto como en todo— es claridad y orientación, no considera esta cualidad de lo religioso como algo negativo. Se comprende que la mística va hacia lo profundo, hacia lo secreto y misterioso, mientras que la filosofía requiere claridad, salida a la superficie: «Frente al misticismo, la filosofía quisiera ser secreto a voces»³⁰³.

No obstante, el mutismo de la mística no es una objeción contra el verdadero misticismo. Como dice Ortega, también el color es 'indecible' y hay

300. *Ibid.*, 446.

301. *Ibid.*, 447.

302. *Ibid.*, 445.

303. *Ibid.*, 456; = QF (1929): «Defensa del teólogo frente al místico».

quien ve más y quien ve menos. «Conste, pues, que no es la inefabilidad ni la imposible transferencia del saber místico lo que hace al misticismo poco estimable —ya veremos cómo existen, en efecto, saberes que por su consistencia misma son incommunicables y alientan inexorablemente prisioneros del silencio. Mi objeción al misticismo es que de la visión mística no redundaba beneficio alguno intelectual. Por fortuna, algunos místicos han sido, antes que místicos, geniales pensadores —como Plotino, el maestro Eckehart (sic) y el señor Bergson. En ellos contrasta peculiarmente la riqueza, la fertilidad de pensamiento, lógico o expreso, con la miseria de sus averiguaciones extáticas»³⁰⁴.

Quizá no haya tanta separación entre una cosa y otra como señala Ortega pero tal es su forma de entender esta cuestión. Y de ahí, de esa desconfianza frente a lo extático, deduce la desconfianza de la gente frente a los místicos y las duras cautelas de la Iglesia en estos asuntos. Dice Ortega: «Comprendo, pues, perfectamente, y de paso comparto, la falta de simpatía que han mostrado siempre las Iglesias hacia los místicos, como si temiesen que las aventuras extáticas trajesen desprestigio sobre la religión. El extático, es, más o menos, un 'frenético'. Por eso se compara él mismo a un hombre ebrio. Le falta medida y claridad mental. Da a la relación con Dios un carácter orgiástico que repugna a la grave severidad del verdadero sacerdote. El caso es que, con rara coincidencia, el mandarín confuciano experimenta un desdén hacia el místico taoísta, parejo al que el teólogo católico siente hacia la monja iluminada. Los partidarios de la bullanga en todo orden preferirán siempre la anarquía y la embriaguez de los místicos a la clara y ordenada inteligencia de los sacerdotes, es decir, de la Iglesia. Yo siento no poder acompañarlos tampoco en esta preferencia. Me lo impide una cuestión de veracidad. Y es ella que cualquiera teología me parece transmitirnos mucha más cantidad de Dios, más atisbos y nociones sobre la divinidad, que todos los éxtasis juntos de todos los místicos juntos»³⁰⁵.

Ortega lamenta del místico que nos comunique tan poco. Después de un tan largo viaje apenas trae nada que contar. El místico incumple el conocido proverbio: El que ha hecho un largo viaje trae mucho que contar. Ortega cree que el futuro de claridad, en la experiencia europea de Dios, está en la teología y no en los subterráneos de la mística. La lucha con Unamuno sigue. Ortega insiste: «Yo creo que el alma europea se halla próxima a una nueva experiencia de Dios, a nuevas averiguaciones sobre esa realidad, la más importante de todas. Pero dudo mucho que el enriquecimiento de nuestras ideas sobre lo di-

304. V 455.

305. *Ibid.*, 456.

vino venga por los caminos subterráneos de la mística y no por las vías luminosas del pensamiento discursivo. Teología y no éxtasis»³⁰⁶.

Para Ortega de lo que es absolutamente inefable, del todo indecible, no podemos saber nada. No podemos llamarle sabiduría, sea ello lo que quiera. «Si imaginamos un sistema filosófico como el de Plotino o el de Bergson, que mediante conceptos nos demuestra ser el verdadero conocimiento un éxtasis de la conciencia en que ésta traspone los límites de lo intelectual o conceptual y toma contacto inmediato con la realidad, por tanto, sin la mediación o intermediario del concepto, diríamos que son filosofías en tanto que prueban la necesidad del éxtasis con medios no extáticos y dejan de serlo cuando se arrojan del concepto a la inmersión en el místico trance»³⁰⁷.

El místico nos invita a algo maravilloso. Pero no parece que a él le haya llegado tanto, y eso hace desconfiar. El místico: «Nos dice que ha estado en el centro mismo del universo, en la entraña de lo absoluto. Nos propone que rehagamos con él la caminata. Encantados nos disponemos a partir y dócilmente seguir a nuestro guía. Desde luego, nos sorprende un poco que quien se ha sumergido en tal prodigioso lugar y elemento, en tan divino abismo como es Dios o lo Absoluto o lo Uno, no haya quedado más descompuesto, más deshumanizado, con nuevo acento —más distinto y otro de nosotros mismos. Cuando Teófilo Gautier volvió a París de su viaje a España, todo el mundo se lo conoció en la cara, porque la traía tostada por el sol transpirenaico. Según la leyenda bretona, los que bajaban al Purgatorio de san Patricio no volvían a reír nunca»³⁰⁸. En cambio, el místico parece intacto a lo que ha visto. A pesar de ello sus palabras nos seducen y le seguimos: «Pero es tanta la ilusión que nos ofrece el viaje propuesto, que acallamos esta momentánea extrañeza y caminamos resueltos junto al místico. Sus palabras —sus *logoi*— nos seducen. Los místicos han solido ser los más formidables técnicos de la palabra. Los más exactos escritores. Es curioso —como veremos— paradójico que en todos los lugares del mundo los clásicos del idioma, del verbo hayan sido los místicos»³⁰⁹.

El místico nos va llevando de etapa en etapa, con ese suspense que produce el dramaturgo con la segmentación de los diferentes momentos de la secuencia de acontecimientos. «Y, por eso, los místicos dividen siempre su itinerario hacia el éxtasis en virtuales etapas. Unas veces se trata de un castillo dividido en moradas incluso unas en las otras, como esas cajas japonesas que

306. V 457.

307. *Ibid.*

308. *Ibid.*, 357-458.

309. *Ibid.*, 458.

tienen siempre dentro, otras cajas más —así santa Teresa—; otras veces es la subida a un monte con altos en la ascensión, como en san Juan de la Cruz, o bien es una escalera donde cada peldaño nos promete una nueva visión y un nuevo paisaje, como en la escala espiritual de san Juan Clímaco»³¹⁰. El místico nos señala siempre más allá y luego más allá todavía y así indefinidamente. Esto nos desilusiona un poco. Porque nos abandona y él va a sumergirse en su éxtasis. Nos deja solos y cuando vuelve solamente puede decirnos que ha visto algo incontable, indecible. Y esto nos desazona. No nos ayuda: «El místico de su travesía extramundana no trae nada o apenas nada que contar. Hemos perdido nuestro tiempo. El clásico del lenguaje se hace especialista en silencio»³¹¹.

Sea de ello lo que fuere al místico no hay que estudiarle en la clínica sino cogerle por la palabra. «El saber místico es intransferible y, por esencia, silencioso»³¹². Es cierto, no todas las personas son capaces o por lo menos no todas llegan a percibir las realidades definitivas y fundamentales: «Las realidades más sustanciales son atisbadas solamente por unos cantos hombres. Si esto os irrita, ahorcad en la plaza pública a esos seres privilegiados; pero no digáis que la verdadera realidad es la vuestra y que todos somos iguales. Ahorcadlos honestamente, previa declaración de que los estranguláis por ser mejores que vosotros»³¹³. El realismo no consiste en ver solamente lo inmediato: «Han olvidado estos presuntos realistas que la realidad histórica más fuerte es el vocabulario y sus eléctricas combinaciones»³¹⁴. De otro lado no hay que descartar nunca, en los asuntos religiosos, sentimientos de envidia y repulsa malévolos de lo mejor: «Nietzsche descubrió genialmente el mecanismo del alma rencorosa, lo que él llamó resentimiento»³¹⁵.

Hay que reconocer que el misticismo tiene su propio camino. No se trata del hombre que hace a Dios-objeto y no vive, por tanto, con Dios-sujeto, sabe de Dios cosas pero está separado por completo de él: «Así el alma tiene un Dios, conoce a Dios, sabe de él, pero está separada de Dios»³¹⁶. El error de cierta mística fue querer conquistar a Dios cuanto es él quien viene amorosamente al hombre. Éste es el camino. Y éstos son los pasos que se proponen. En primer lugar, hay que dejar el corazón libre y las cosas un poco aparte, como son realmente, sin confundirnos con ellas como en la vida ordinaria ocurre.

310. *Ibid.*, 458-459.

311. *Ibid.*, 459.

312. *Ibid.*

313. VI 134; TAO (1942): «Introducción a Don Juan», *El Sol* (6.1921).

314. VI 135.

315. *Ibid.*

316. SCHWARZ, H., *Der Gottesgedanke in Geschichte der Philosophie*, I, Heidelberg 1913, 367, nota 1. BO. Cita a Eckhart, II, 203: «Solange die Seele einen Gott hatt, Got erkennt, von Gott weiss, ist sie getrennt von Gott».

«Así, en san Juan de la Cruz, el punto de partida para todo avance ulterior es 'la casa sosegada'. Embotar los apetitos y curiosidades: 'Un desasimiento grande de todo' —dice santa Teresa, 'un arrancamiento del alma'; esto es, cortar las raíces y ligamentos de nuestros intereses mundanos, plurales, a fin de poder quedar 'embebidos' (santa Teresa) en una sola cosa. Idénticamente pondrá el hindú como condición a la entrada del misticismo: *nanatvan na pas-yati* —no ver muchedumbre, diversidad»³¹⁷.

Este primer proceso es una puesta a punto de la atención, un momento de concentración para atender auténticamente a la única y verdadera realidad. Su efecto es parecido al enamoramiento. El alma queda cautivada por la persona amada y desatiende todo lo demás. La sirvienta enamorada rompe más vajilla, que de ordinario, en el fregadero. O se le cae cualquier cosa pues no está a lo que está. El místico se vacía de todo lo demás, de lo que no concierne a lo divino. Y dice que Dios quiere el alma libre para su encuentro. Queda libre para amar que es ya su único oficio. Y no encuentra en otra cosa beneficio. «El propio san Juan lo dice bellamente: 'Ya no guardo ganado'; esto es, no conservo preocupación ninguna.

Y ahora viene lo más sorprendente: una vez que la mente ha sido evacuada de todas las cosas, el místico nos asegura que tiene a Dios delante, que se halla lleno de Dios. Es decir, que Dios consiste justamente en ese vacío. Por eso habla el maestro Eckhart del 'silente desierto de Dios', y san Juan de la 'noche oscura del alma'; oscura y, sin embargo, llena de luz; tan llena que, de puro haber sólo luz, la luz tropieza con nada y es tiniebla. 'Ésta es la propiedad del espíritu purgado y aniquilado acerca de todas particulares aficiones e inteligencias, que en éste no gustar nada ni entender nada en particular, morando en vacío, oscuridad y tinieblas, lo abraza todo con gran disposición, para que se verifique en él lo de san Pablo: *Nihil habentes et omnia possidentes*. ('No tienen nada y lo poseen todo')»³¹⁸.

San Juan de la Cruz llama a este vacío, lleno de plenitud, de Dios, y a esta oscuridad, radiante de luz, 'la soledad sonora'. Y Eckhart dice que cuando llega Dios, su criatura debe quedar fuera, al relente de la noche, y también dice que: «Estar vacío de todo lo creado significa estar lleno de Dios»³¹⁹. Es lo que llaman los teólogos experiencia 'no objetual' de Dios como bien expone Karl Rahner: «La carencia de objeto de que aquí se trata significa la pura receptivi-

317. V 587; SA (1941): «Amor en Stendhal».

318. V 587. Ortega utiliza el libro de BARUZI, J., *Saint Jean de la Croix et el problème de l'expérience mystique*, Paris 1924. BO.

319. Citado por SCHWARZ, H., *Der Gottesgedanke*, 347, nota 3. Refiere a Eckhart, E. 14: «Leer sein von allenn Erschaffenen heisst Gottes voll sein». BO.

dad para con Dios, la indecible experiencia, carente de objeto, del amor de un Dios elevado por encima de todo lo singular, indicable y distinguible, de Dios en cuanto Dios»³²⁰. Es el abismo de Dios donde las criaturas parecen perdidas.

Dios es un misterio, no un objeto. Si Dios fuera un objeto no sería ya el Dios verdadero sino un ídolo: «Ese Dios a quien cabe mirar no es verdaderamente Dios. El Dios que tiene límites y figura, el Dios que es pensado mediante este o el otro atributo; en suma, el Dios capaz de ser un objeto para la atención, se parece, como tal, demasiado a las cosas del intramundo, para ser el auténtico Dios»³²¹. Para el místico, Dios deja de ser externo a él: «Es decir, que deja de ser *obiectum* y se convierte en *iniectum*. (Véase Otto: *West-östliche Mystik*). Dios se filtra dentro del alma, se confunde con ella o, dicho inversamente, el alma se diluye en Dios, deja de sentirlo como ser diferente de ella. Ésta es la *unio* a que el místico aspira. 'Queda el alma, digo el espíritu de este alma, hecho una cosa con Dios', comunica santa Teresa en la 'Morada séptima'»³²². Esta unión no se percibe como algo transitorio sino como definitiva, es como el arroyo o el pequeño río que entra en el mar, dice la Santa. Por su parte, «Eckhart razona muy bien la relativa inferioridad de todo estado en que Dios sea aún objeto de la mente. 'El verdadero tener a Dios está en el ánimo, no en pensar en Dios uniforme y continuamente. El hombre no debe tener sólo un Dios pensado, porque cuando el pensamiento cesa, cesaría también ese Dios'. Por lo tanto, el grado supremo de la mística carrera será aquel en que el hombre se halle saturado de Dios, hecho esponja de la divinidad»³²³. Es como el enamorado. La verdadera personalidad del místico ha emigrado a Dios como el enamorado emigra a su amada y queda absorbido por ella. «También aquí se deja de pensar en el amado, de puro tenerlo dentro»³²⁴. Se vuelve entonces a las criaturas externas y se las llena de ese amor y ese cariño que invade todo el mundo. Y cesa la fatiga de la vida, ésta se torna ingrávida, pierde acritud. «Es el 'estado de gracia' común al enamorado y al místico. (Como se advierte, no aludo para nada al valor religioso que al estado de gracia corresponda. Es éste aquí estrictamente el nombre de un estado psicológico propio a todos los místicos de todas las religiones). Esta vida y este mundo, ni en bien ni en mal les afectan; han dejado de ser cuestión para ellos»³²⁵.

320. RAHNER, K., *La experiencia 'inobjetal' de Dios*, en ID., *Lo dinámico en la Iglesia*, trad. castellana de A. Ros, Herder, Barcelona 1963, 145.

321. V 588; SA (1941): «Amor en Stendhal».

322. V 588.

323. *Ibid.*, 589.

324. *Ibid.*

325. *Ibid.*, 590.

Quien ha dejado las cosas, las vuelve a recibir de Dios, y en Dios: «Así Eckhart: El que ha renunciado a las cosas, las vuelve a recibir en Dios, como el que se vuelve de espaldas al paisaje lo encuentra reflejado, incorpóreo, en la tersa y prestigiosa superficie del lago... El místico, esponja de Dios, se oprime un poco contra las cosas: entonces Dios, líquido, rezuma y las barniza. Tal el amante»³²⁶. Ortega no cree que sea positivo el sobrevuelo del mundo. Sería descuido o/y falsa bondad.

1.5.3. *Significado, circunstancia, eternidad y verdad*

Todo lenguaje, sea religioso o no, es siempre limitado. No puede decir todo lo decible ni todo lo que hay que decir o/y sería necesario expresar: «No hay ningún decir que diga, sin más, lo que quiere decir. Dice sólo una pequeña fracción de lo que intenta: el resto meramente lo subdice o 'da por sabido'. Esta deficiencia es congénita al lenguaje»³²⁷.

Además, el contexto resulta prácticamente indecible. No se puede exponer nunca del todo. Y todo lenguaje supone un contexto, una historia. No hay enunciados indefinidos, absolutos, ni verdades eternas, definitivas, en este mundo temporal, referido siempre a una circunstancia concreta. «Tal vez resulta más claro decir esto: pensar es dialogar con la circunstancia. Nosotros tenemos siempre, queramos o no, presente y patente nuestra circunstancia; por eso nos entendemos. Mas para entender el pensamiento de otro tenemos que hacernos presente su circunstancia. Sin esto, fuera como si de un diálogo poseyésemos sólo lo que dice uno de los interlocutores»... «No hay, pues, 'ideas eternas'»³²⁸.

El significado de las palabras depende de la circunstancia y del proceso que las enmarca. Ése es el sentido real y concreto de una palabra o expresión. No el sentido del diccionario, vgr., 'negro', sino el que le confiere el momento vital concreto y determinado. «¡Tras veinticinco siglos de adiestrarnos la mente para contemplar la realidad *sub specie aeternitatis*, tenemos que comenzar de nuevo y forjarnos una técnica intelectual que nos permita verla *sub specie instantis*»³²⁹. Ésa es la diferencia entre la razón pura que nace sólo de la cabeza y la razón histórica que surge de cada instante.

Como cada uno tiene su circunstancia, no puede haber coincidencia de

326. *Ibid.*, 591.

327. VI 390; *Prólogo* (1914-1943): «A 'Historia de la Filosofía' de Emile Bréhier», Buenos Aires (1942).

328. VI 391.

329. *Ibid.*, 55; «Del Imperio romano», *La Nación* (Buenos Aires, verano 1940).

ideas sino correspondencia vital: «Nadie puede tener las mismas ideas que otro si, de verdad, tiene ideas. La idea es personalísima e intrasferible»³³⁰. Solamente los tópicos son comunes. Ya decían los escolásticos que la persona es incomunicable. Precisamente nuestros sufrimientos en el trato con los otros proceden de que «pensamos, sentimos y somos sobre niveles diferentes»³³¹. También pasa lo mismo con las épocas históricas y las religiones; no es lo mismo el cristianismo entre los griegos, o en Roma que en el mundo árabe. Es lo mismo y no es lo mismo: «Ya el islamismo es una imitación del cristianismo *ad usum* del delfín que vivía en el desierto. Pero también el cristianismo del germano es un remedo del de los padres de la Iglesia»³³². Hay un cristianismo, también sorprendente, en el escolasticismo y hay también un cristianismo escolástico monstruoso. Como la vida es intransferible son, igualmente, intransferibles las ideas, al menos hasta cierto punto. No se puede trasponer de un espacio cultural a otro una experiencia filosófica o religiosa sin más. Así, para Ortega, «Pretender que aquellos frailes de cabeza tonsurada fueran capaces de entender los conceptos griegos, la idea de Ser, por ejemplo, es ignorar la dimensión trágica que acompaña al acaecer histórico como el hilo rojo va incluido en todos los cables de la Real Marina inglesa»³³³.

Al no circunstanciar debidamente las ideas en la vida, todo escolasticismo, en todas las épocas, ha degradado el saber y la sabiduría a terminología. El escolasticismo árabe influyó negativamente, en este sentido, más que otros escolasticismos europeos. Sin embargo, también trajo el islam una corriente muy fuerte de amor y de nueva mística. Precisamente su poesía lírica hiere la sensibilidad escolástica de ciertos medios españoles. Aquellos de los que dice Ortega que «en nuestro contorno actual hay muchas gentes demasiado convencidas de que el Universo ha sido creado a beneficio de las ursulinas. El tema del amor es *tabú*, como si fuera algo estrambótico, surgido patológicamente en este Universo que las tales gentes pretenden a su antojo y provecho administrar»³³⁴.

Todo auténtico concepto describe una situación vital. Claro que las cosas tienen también un valor pragmático. Quizá también un valor absoluto. «Pero aquí no nos ocupamos de qué *son* en absoluto las cosas, suponiendo que las cosas sean en absoluto»³³⁵. El mundo es un conjunto de niveles que va desde

330. VII 41; «Prólogo a 'El collar de la paloma' de Ibn Hazm de Córdoba», Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1952.

331. VII 41.

332. *Ibid.*, 46.

333. *Ibid.*, 47.

334. *Ibid.*, 48-49.

335. *Ibid.*, 129; HG (1949-1950).

lo más inmediato hasta las alturas supremas del arte y la religión. Cada cosa tiene su propio ámbito en este mundo. Por ejemplo, a las fiestas y las cosas espirituales les pertenece también una religión propia. Desde este punto de vista, para Ortega: «En nuestro mundo vital no hay nada material: mi cuerpo no es una materia ni lo son las cosas que con él chocan. Aquél y éstos, diríamos para simplificar, son puro choque y, por tanto, dinamismo»³³⁶.

La realidad es siempre más, siempre mayor que los conceptos. Las proposiciones matemáticas, decía Einstein, son exactas cuando no se refieren a la realidad. Y si se refieren a la realidad no son exactas. Ni siquiera el sensualismo, o 'la abstracción comunista' es lo mismo que la realidad. La relación verdadera entre conocimiento y realidad sólo se consigue por una 'Purísima Intuición'. Aún así no es nunca ésta toda la realidad. La definición, trata de precisar la intuición; la auténtica predicación es la que recoge totalmente la realidad, la que es 'católica', universal que es «*de omni, per se y quoad integrum*»³³⁷. Ya se entiende que esta operación es una utopía. Se ha tratado de salir de esta situación por medio de los juicios sintéticos *a priori*, éstos encierran como una gran paradoja. Es difícil hacer coincidir a los intérpretes sobre su valor apropiado. Brentano les llamaba «prejuicios sintéticos *a priori*»³³⁸. A todo proceso cognoscitivo le falta siempre alguna pieza importante. A veces hay que partir de axiomas. Otras veces o mejor dicho, casi siempre, la prueba lógica no lleva definitivamente a la evidencia y la verdad: «Ésta le llega de lo alto, como un vuelo descendente, como la paloma del Espíritu Santo»³³⁹.

Aunque la filosofía tiende a la claridad nunca la consigue tampoco del todo. Y aunque la teología, frente al misticismo, quiere hablar de Dios nunca lo hace apropiadamente. Y es que no es fácil expresar lo fundamental. El lenguaje es el empeño permanente de arrancarle al mundo su secreto, es una creación permanente en profundidad. Como todo lo humano el lenguaje «está siempre haciéndose y deshaciéndose»³⁴⁰. Se ha escrito mucho sobre el origen meramente animal o principalmente divino del lenguaje. Le parece a Ortega que frente a la zoología y la teología está el hombre en su circunstancia. Este hombre es un 'animal fantástico', 'un animal anormal' que tiene necesidad de confesar su intimidad; a la cual, a su vez, le pasa que «El ser más íntimo de cada hombre está ya informado, modelado por una determinada sociedad»³⁴¹. El lenguaje, para bien y para mal, proyecta el alma del pueblo y sus creencias.

336. VII 130.

337. VIII 115; IL (1947).

338. VIII 120 nota 1.

339. *Ibid.*, 121.

340. VII 251; HG (1949-1950).

341. VII 254.

En su diálogo con la realidad, siempre encontramos en el lenguaje un desajuste parecido al del concepto: «Comparado con la cosa misma, el concepto no es más que un espectro o menos aún que un espectro»³⁴². Tal condición no debe llevar a una desesperación del lenguaje o de la razón sino a una profundización vital de su manera de ejercerse: «La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tienen que aspirar a sustituir a la vida. Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!»³⁴³.

1.5.4. *El conocimiento, la realidad y el ser*

Las cosas se nos escapan si no las ligamos por medio de la razón. El concepto nos da el esquema y la impresión de la realidad. Hay que superar, por tanto, la razón; eso es necesario, no se trata de suprimirla o suplantarla totalmente: «Pero al destronar la razón, cuidemos de ponerla en su lugar. No todo es pensamiento pero sin él no poseemos nada con plenitud»³⁴⁴.

La tarea de conceptualización nos lleva a un acercamiento a las cosas por medio de la experiencia, la prueba y el ensayo; así la razón semántica es prototipo de la razón histórica. Es un andar y ver, correr peligros, fundar el saber en la experiencia, y sólo al final de viajar y revivir se pasa a definirse. En cambio, el escolástico primero definía; es lo contrario de los modernos. Según Ortega, el *lumen naturale* es una atribución de exactitud donde no lo hay. Para Suárez y santo Tomás sería un hecho último irracional mientras para san Agustín fue un problema tremendo que le lleva a la genial teoría del iluminismo. Pero la Iglesia, no el catolicismo, prefirió a santo Tomás por ser mejor administrador que san Agustín del patrimonio cultural; pues la Iglesia funcionaba como un Estado y el Estado lo que quiere son administradores³⁴⁵.

En este último cristianismo, la filosofía, como tal, no interesa, solo importa buscar un *modus dicendi* sobre Dios, es decir, una terminología general común y para todos: «Pero entonces es congruente que la filosofía se elija como lenguaje, como medio común de ponerse de acuerdo sobre Dios. En última instancia, aun como conocimiento toda filosofía queda a tal distancia de su objeto —Dios—, la mejor es de tal modo incongruente con su tema que quedan todas al mismo nivel. Lo que hace falta es que la filosofía-termi-

342. I 352; MQ (1914).

343. I 353.

344. *Ibid.*, 353-354.

345. VIII, 180 nota 1; IL (1947).

nología en que se hable sea una para todos y constante, como coordenadas de referencia. Cuál se elija dependerá, pues, de cualidades secundarias; por ejemplo, ser una buena y completa terminología, que es lo que es en los seminarios la filosofía. Todo lo contrario que un sistema de cuestiones; a saber: un diccionario de términos»³⁴⁶.

En tal sentido, hay un escolasticismo estéril porque no plantea los problemas, sigue el uso común o plausible y no la verdad. No se enfrentan las cuestiones personalmente como lo hace toda auténtica ciencia: «La ciencia es ineludiblemente obra del hombre en su soledad, por la sencilla razón de que pensar —y no sólo repetir mecánicamente— que dos y dos son cuatro es faena que no puede hacer sino quedándose solo consigo»³⁴⁷. Lo otro es pura dialéctica de plaza pública que nunca llega al alma de las cosas donde mora lo misterioso e ininteligible. Este escolasticismo, recae aparatosamente en el sentido común que es una filosofía hecha con los pies, por la simple lógica de andar por la vida y ver.

Ese pensamiento no pone en cuestión los primeros principios, todo le parece evidente. No sabe que «los conceptos ‘primeros’ de una ciencia —por tanto, las definiciones y los axiomas— son, en rigor, monstruos lógicos»³⁴⁸. Así Suárez que es ya un maestro de maestros —influye en Leibniz— abandona el ‘comunismo’ escolástico; ese pensamiento donde los primeros principios se reducen a tópicos y lugares comunes; y la rigurosa ciencia se convierte en vagorosa tópica: «El modo de pensar pre-cartesiano se caracteriza, pues, por ser consista, comunista, sensual e ‘idiota’»³⁴⁹. No se trata de insultar, el ‘idiotismo’ es lo propio de las cosas comunes. Ortega asistió en su etapa de Marburgo a un seminario de metafísica con Natorp, y ya entonces pudo ver que las pruebas de los primeros principios en Aristóteles son argumentos de quita y pon, son más bien una ‘mostración’ que una demostración. Y cuando nos falta la evidencia nos sentimos aniquilados³⁵⁰.

Para el escolástico todo es tranquilo y estático. También las magnitudes son para él cosas y no relaciones. Cree que Dios ve el universo en su conjunto y así las magnitudes son magnitudes absolutas con unidad de medida.

El Aristóteles usual va con el sentido común a las cosas. Éstas son como se las piensa. No se da cuenta de las modificaciones *ad usum Delphinis* que se hacen al construir el Ser. Lo mismo ha pasado con la filosofía de Platón establecida como un *magma* doctrinal; no tiene una palabra técnica que designe

346. VIII-181 nota.

347. *Ibid.*, 170.

348. *Ibid.*, 151.

349. *Ibid.*, 152.

350. *Ibid.*, 198; 199; 203.

‘principio’. Usa el lenguaje del ágora. Para él, principio es igual a lo suficiente más lo profundo ³⁵¹. Los escolásticos hablan mucho de principios evidentes y eso puede equivaler a irresponsabilidad. Aristóteles, según Ortega, primero habla del Primer Real que identifica con Dios, y luego habla de Real en cuanto real que sería la ontología; se hizo un poco de lío ³⁵². El ser queda sometido a la opresión del conocer. Es la gente que hace lo que se hace y no sabe a donde va. Convendría, por tanto, no remitirse, sin más, al sentido común que suele ser tan avieso, y tan inocente, como el dos y dos son cuatro. Por eso en todas las grandes revoluciones sangrientas hay matemáticas ³⁵³.

Frente a esta destructividad, Leibniz piensa que la existencia es la más típica perfección. Leibniz duda; no hace como el defensor a ultranza de la evidencia y el sentido común al que no le cabe la menor duda. Leibniz es ya otra época, duda de si el Ente perfectísimo será perfectísimo, como ha dudado de la existencia de la velocidad máxima o del número mayor. Y piensa Leibniz que si el concepto de Ser perfectísimo es posible entonces existirá ³⁵⁴. Leibniz es un nuevo talante en filosofía. Pone a prueba la lógica ante la crisis de fundamentos. Lo hace con una serenidad matemática porque la filosofía para él es la serenidad ante la crisis de fundamentos, «la verdad rotunda del corazón impertérrito» ³⁵⁵. Hoy nos diría que lo peor tampoco es seguro. Que los posibles no son imposibles y pueden existir. «Los posibles son eternos. No han sido originados. No son, como pensaba Descartes con los nominalistas de los siglos XIV y XV, arbitrarias producciones de la voluntad divina. El ser de los posibles radica en ser presentes eternamente al entendimiento de Dios; en rigor son el acto perenne de este entendimiento. Ahora bien, Dios es para la filosofía estrictamente la causa de que la Existencia prevalezca sobre la no-Existencia, o, dicho en otros términos, la causa de que haya algo más bien que nada. Dios es *Existenticans*. Más como ningún posible exhibe razón alguna para existir más y antes que otro, la fuente de existencia que es Dios se extiende, por igual, sobre todos, y ésta es la causa de que ‘omne possibile habeat conatum ad Existentiam’ o, como diría con una expresión del más hirsuto goticismo escolástico, que ‘omne possibile Existiturire’ —que todo lo posible está en futuro de existir» ³⁵⁶. (*Philosophische Schriften*», VII, 289).

Si nosotros fuéramos Dios, dice Leibniz, veríamos por qué este mundo es el que tiene que existir y no otro. Pero ya que no podemos ser Dios seamos al

351. *Ibid.*, 189; 190.

352. *Ibid.*, 192; 192 nota 2.

353. *Ibid.*, 196.

354. *Ibid.*, 334.

355. *Ibid.*, 336.

356. *Ibid.*, 336-337.

menos filósofos, amantes de la Sabiduría, es decir, no oprimamos las cosas ni la vida, dejémoslas hablar, y que ellas mismas se dejen ver. No las retorizamos ni las forcemos como el mal novelista a sus personajes que no les deja libertad, que sean lo que son, quiere obligarles a ser como él. El filósofo es por eso respetuoso con la realidad y no deja intervenir a los prejuicios e intereses personales. No dicta de antemano cómo tiene que ser el mundo. En este sentido Ortega llamaba a sus oyentes latinoamericanos a la nueva ciencia: «¡Argentinos, a las cosas, a las cosas! Déjense de cuestiones previas personales, de suspicacias, de narcisismos»³⁵⁷.

Quizá el filósofo no pueda llegar bien a todo. Pero, como al Quijote nadie podrá quitarle su esfuerzo, su respeto, si el éxito no le acompañara. Ortega llama a una rebelión contra el lenguaje establecido y a un nuevo contacto con la circunstancia y con la vida: «¡abajo el lenguaje y viva la circunstancia!»³⁵⁸. Es el nuevo sacramento de la comunicación humana para entenderse hablando. El pensador está siempre alerta, vigilante ante la realidad de la vida, siempre disponible para la verdad, la que sea. Es, así, eternamente joven: «el joven vive en disponibilidad»³⁵⁹, ante el repertorio eterno de la vida. Para él, como para Leibniz, todo es posible, nada debe quedar excluido, ni siquiera la periferia o lo que nos parece accidental en el mundo; pues, como lo primitivo, lo primigenio, como los barrios distantes, es lo que va a salvar la vida actual³⁶⁰.

Ni siquiera hay que olvidar lo que no se suele decir, lo indecible. El pensador verdadero no excluye nada de lo posible; tampoco el poeta cuya poesía habla de lo que el lenguaje, en sentido estricto, no puede decir, de lo inefable *vgr.*, el mundo sensible, el arte de un cuadro, la realidad que nos hace señas y ante la cual el decir es a la vez 'deficiente' y 'exuberante'³⁶¹. Como es necesaria la exactitud en el pensamiento lo es igualmente la apertura y la libertad total en el mismo. No puede el pensador hacer el mundo a su imagen y semejanza. De lo contrario lo convertiría en el cielo de los esquimales: «Cuando los primeros misioneros exponían a los esquimales la doctrina cristiana y les describían las felicidades de la beatitud en el Paraíso celestial, los esquimales preguntaron:

—Pero ¿en el cielo hay focas?

Y como los misioneros respondieron que no las había, los esquimales sacudieron preocupados la cabeza y dijeron:

—Entonces el cielo cristiano no sirve para los esquimales. Porque ¿qué hace un esquimal sin focas?

357. *Ibid.*, 390; MPJ (1958): «Meditación del pueblo joven», La Plata, Argentina (1939).

358. VIII 393.

359. *Ibid.*, 403.

360. *Ibid.*, 408.

361. *Ibid.*, 493; «La reviviscencia de los cuadros»: *Leonardo*, XIII, Barcelona 1946.

Esta broma, pues se trata solo de una broma de Heine, fundada, tal vez, en el relato de algún misionero, expresa con gracia la efectiva y permanente situación del hombre respecto a su contorno no en la otra vida, pero sí en ésta»³⁶².

El filósofo no puede ordenar el mundo de antemano, sólo poco a poco puede poner señales a partir de la confusión primera y el caos original, para evitar un caos mayor o doble y poder salir a lo claro. La realidad inmediata provoca en el hombre 'conversión', 'éxtasis repentino' y 'deslumbramiento'. Kepler vivió años detenido respetuosamente, religiosamente, ante una diferencia. El hombre y las cosas se parecen, comparten un misterio, un mismo secreto de divinidad. Ortega cita *Math* 18,20. Y añade: «La palabra es pues, presencia de lo ausente»³⁶³. De ahí el recogimiento que origina siempre, es como el manantial de toda sabiduría: «El verdadero saber es, como rigurosamente veremos, mudéz y taciturnidad. No es como el hablar algo que se hace en sociedad. El saber es un hontanar que únicamente pulsa en la soledad»³⁶⁴.

Cuando el manantial ya no es vivo, las aguas quedan estancadas, las ideas pierden su viveza, el pensador deja de ser profeta y visionario y se convierte en un funcionario más. La palabra pierde su valor de anuncio a la humanidad, y el sentido religioso de la averiguación del misterio del hombre reposa únicamente sobre un *Deus ex machina* impasible. La realidad se congela varada en un gélido pensamiento, el mundo se vuelve puro azar impersonal, sin rostro ni sentido. Es el azar, primer Dios del Hombre primitivo: «no es un Dios personal: Depender pura y simplemente de un poder sobre el cual no cabe ejercer el menor influjo —así definía Schleiermacher la religión—, que es sordo, que es ciego, que, en rigor, es... Nadie»³⁶⁵.

El porvenir es ahora inseguro, por eso hay preocupación. No es ya la vida como cúmulo de buena suerte donde todo va bien, el hombre se repite y todo está previamente asegurado, y a la vez momificado por la presencia siempre favorable de lo divino, donde todo va a pedir de boca, como creía el Panteísmo racionalista del siglo XVIII y XIX que en el fondo es un engaño irreal acerca de la vida humana: «Toda esta idea de una naturaleza divina supone un estado de pueril optimismo que permite al hombre de esta época, como de las inmediatas anteriores 'sentirse sostenido y llevado'. No quiere un Dios trascendente de la naturaleza en que estamos y a que pertenecemos porque podría pedir a ésta y a nosotros cuenta, al ser otro y más. Pero si metemos a Dios en la natu-

362. IX 207; IHU (1948-1949).

363. IX 382; OEF (1943-1953): «La mismidad de la filosofía».

364. IX 383.

365. *Ibid.*, 588; «Goethe sin Weimar» (Conferencia 2.9.1949).

raleza y creemos *est Deus in nobis*, entonces todo marcha a pedir de boca. Cuanto pasa está bien.

El panteísmo estoico-humanístico-racionalista del siglo XVIII y comienzos del XIX es el resultado de una gran enfermedad que los griegos nos transmitieron: el optimismo intelectual, el *Tout va bien madame la marquise* metafísico. Pero Goethe sabía, en estratos más profundos y auténticos, que esa no era la verdad»³⁶⁶. Obsérvese de paso que cuanto se ha dicho del panteísmo de Ortega simplemente no ha lugar. Eso no podía ser de otro modo al aceptar Ortega la influencia de Barth y Bultmann.

Lo tenue, lo grácil, lo no consolidado es lo más sensible a los cambios de la vida del hombre. Es el primer anunciador del futuro. Entre los humanos es el arte el mejor detector y más sensible anunciador: «Precede siempre al porvenir histórico, como en la Biblia la mole grave de Jehovah es anunciada por ráfagas»³⁶⁷. Los cambios más profundos quedan anunciados por realidades casi insustanciales. Como la idea de progreso fue anunciada por el gran Turgot y desarrollada en el silencio de la cárcel por Concordet, puesto allí por la losa de un canalla y por los eternos imbéciles de la política. A pesar de todo, la idea de progreso se impuso. Ortega se opuso a ella porque además de por la dirección fija de la vida, ésta se mueve también por otra cosa: «Es algo trascendente es... el puro Azar. Lo más esencial de la vida es que es constitutivamente azarosa. Pero dejemos ahora esto»³⁶⁸.

Además, muchos no creen en el progreso sino en lo invariable y siempre fijo, no creen en la historia sino en la Naturaleza. El mismo Goethe, y el romanticismo también: «Es la Adoración perpetua. Por eso su última forma, en la generación de Baudelaire, es la Adoración inversa, la *blasfemia*. Por eso hacia 1850 se practicaba la literatura blasfematoria»³⁶⁹. En Goethe la Naturaleza es eterna pero muy sublimada, transubstancializada, sin futurición, y ejemplar.

El filósofo está siempre en camino, rehaciendo y deshaciendo los pensamientos de los humanos. El pensador no deja en paz a los demás animales creados por el buen Dios. Como dijo Ortega a un arquitecto que protestaba por el lenguaje críptico de Heidegger: «El buen Dios necesitaba del 'despensador' para que los demás animales no se durmiesen constantemente»³⁷⁰. Ante

366. IX 591-592.

367. *Ibid.*, 604; «Alrededor de Goethe», (Madrid 24.11.1949).

368. IX 607.

369. *Ibid.*, 608.

370. *Ibid.*, 630; «Anejo: En torno al coloquio de Darmstadt (1951), *España* (Tánger 7, 14 y 21.1.1953). Aquí expone Ortega sus opiniones sobre Heidegger. Copiamos algunas. IX 631: «Heidegger es siempre profundo, y esto quiere decir que es uno de los más grandes filósofos que haya

el filósofo, el especialista siente sus límites. El filósofo descubre el falso asiento del confiado burgués: Le mueve la silla, le rompe su confianza de aldeano cuando cree y supone que todos saben lo consabido. Que sobre eso no se puede dudar ni discutir. Él se sabe la vida por el diccionario. Esto se lo discute el filósofo. Por eso lo mandará fácilmente a paseo. Pero la vida no está en el diccionario... Hay siempre mucho más: «*El lenguaje está limitado siempre por una frontera de inefabilidad*»³⁷¹. El escolástico cree en un lenguaje perfecto, que dice todo; eso forma parte del optimismo platónico. Los modernos, como Trubetzkoy, aconsejarán mirar de nuevo las cosas, escuchar lo nunca oído. Así para aprender bien un idioma hay que hacerse como un niño, no tener el mundo hecho ni encajarlo en palabras que no pueden contenerlo. Hay que deshacer los prejuicios: «Si 'Dios existe o no existe', 'si el organismo vivo es una máquina', 'si la democracia es competente o no es competente', he aquí problemas que a toda hora nos acosan y nos hostigan. Ahora bien todos ellos son parejas de juicios antitéticos. Los juicios son quienes excluyen, no las estructuras a que ellos se refieren o que ellos juzgan»³⁷².

La realidad, como lo divino, guarda constantemente su secreto. Y arrancárselo es una tarea constante, infatigable, sin descanso. Nada nos autoriza a excluir nada. Ni hemos agotado todo con una definición ni con una palabra. Siempre queda más. La filosofía no es cosa hecha, hay que estarla siempre haciendo. «La filosofía es ortopedia de la creencia fracturada.

...De aquí que hayan menester de la filosofía *hecha* los que nunca hubieran de suyo necesitado *hacerla*. Como en Derecho existe la fundamental distinción de *lege lata* y *lege ferenda*, de la ley establecida y de la nueva ley que conviene estatuir, la filosofía tiene dos significados muy distintos: como necesidad de recibir una filosofía ya hecha, y como necesidad —se entiende auténtica y no ficticia, veleidosa y por prurito— de *hacer otra* filosofía, porque las que hay parecen no serlo»³⁷³. La filosofía verdadera, como el lenguaje definitivo o la religión verdadera o la auténtica divinidad es siempre la que se busca.

habido nunca». *Ibid.*, 632: «Heidegger, que es genial, padece manía de profundidades... Pero no se malentienda todo esto. He dicho que Heidegger es siempre profundo, y que a veces lo es con exceso y manifiesta cierto prurito de revolcarse en lo abismático, pero no he dicho que sea un pensador especialmente 'difícil'. Estas semanas he oído a muchos alemanes quejarse de su hermetismo. ¿No es injusta esta apreciación? Heidegger, a mi juicio, no es más ni menos difícil que cualquier otro pensador privilegiado que ha tenido la fortuna de *ver por primera vez* paisajes hasta ahora nunca vistos, que ha navegado... Dificiles, de verdad difíciles —e injustificadamente difíciles— son Kant, Fichte, Hegel. ¿Por qué lo fueron? Porque ninguno de los tres *vio* nunca con plena claridad lo que pretendía haber visto».

371. IX 756; «Comentario al 'Banquete' de Platón» (1946).

372. XII 395; IP (1914-1916).

373. VIII 262; IL (1947).

Esa sabiduría primera, dice Aristóteles en el Libro III de la *Metafísica* es 'zetoumene epistemé', «*La que se busca*. La Filosofía nos aparece así como 'la Princesse lointaine'...»³⁷⁴.

Por tanto, a filosofar no se puede forzar, como no se puede obligar a creer. Dios es más que nuestro entendimiento. Pero de algún modo se deja ver. Como esa sabiduría a la que se aspira, para la que se tienen ciertas cualidades fundamentales; o la fuerza esencial del misterio que incita al hombre, siempre presente y siempre utópica, que no ha lugar. Y sin embargo el hombre siempre ha luchado por lo que no hay todavía: la justicia, el amor perfecto, la amistad definitiva, la fidelidad absoluta, la felicidad sin fin, la sabiduría plena. No las hay todavía, pero queremos que las haya. No las hay del todo pero algo de eso hay... Es el misterio de la vida.

Domingo NATAL ÁLVAREZ
(Continuará)

374. VIII 263.

La muerte y la teodicea: una reflexión socio-antropológica

El presente trabajo comienza con una reflexión sociológica sobre el hecho de la muerte, valiéndose del modelo teórico sobre la religión, que desarrolló la sociología del conocimiento. Pero el discurso, por su propia naturaleza, se verá abocado a reflexionar sobre la antropología tanatológica.

A. RELIGIÓN Y SOCIEDAD

1. *El carácter social de la interpretación de la realidad*

Es esta una cuestión que ha sido puesta de manifiesto especialmente por la sociología fenomenológica del conocimiento.

Una primera figura que apuntó en esta línea fue Alfred Schütz. Este pensador austriaco intentó elaborar una sociología comprensiva bajo la influencia de la concepción de la acción social de M. Weber, y las aportaciones de Husserl y Bergson sobre la naturaleza de la conciencia ¹. Concretamente trató de investigar la estructura de la vida cotidiana que son presupuestas por el hombre de la calle, o dicho de otro modo por el sentido común ². Pero no po-

1. Cfr.: J.M.^a GONZÁLEZ GARCÍA, *La sociología del conocimiento, hoy*, Ed. Espejo, Madrid, 1979, 279ss.

2. «Por mundo de la vida cotidiana debe entenderse ese ámbito de la realidad que el adulto alerta y normal simplemente presupone en la actitud de sentido común. Designamos por esta presuposición todo lo que experimentamos como incuestionable; para nosotros todo estado de cosas es aporomático hasta nuevo aviso». A. SCHÜTZ-TH. LUCKMANN, *Las estructuras del mundo de la vida cotidiana*, Amorrortu. Buenos Aires, 1977, 25.

demos olvidar que la vida cotidiana, la práctica diaria, es una realidad construida y mantenida por los actores sociales.

El mundo de la vida cotidiana está compuesto no sólo por el conjunto de objetos de que nos rodeamos o tenemos en cuenta, sino también por los otros con quienes interactuamos. Por esto último es un mundo intersubjetivo. Este mundo, pues, es el lugar donde vivimos, el escenario o marco de la acción social. Para Schutz la acción humana es proyectada y tiene un propósito, por lo que ha de ser interpretada por los otros actores sociales, para así comprender su sentido. Y la realidad tiene un origen subjetivo en la medida en que es, básicamente, el sentido de nuestras propias experiencias, o dicho de otra manera, la «relación de las cosas con nuestra vida emocional y activa. Afirmamos como real todo lo que excita nuestro interés»³.

Schutz distingue diversos órdenes de realidad o «ámbitos finitos de sentido», pero presta especial atención al de la vida cotidiana y el sentido común⁴. Ahora bien, el conocimiento de la vida cotidiana, el del sentido común, está socializado genética y estructuralmente, y está socialmente distribuido. Lo primero porque, como todos sabemos⁵, nuestras concepciones de la realidad, en una elevada medida, tienen un origen social. Lo segundo, porque las diversas perspectivas, que implican las diversas situaciones biográficas, sobre un mismo objeto, se suponen intercambiables y congruentes (perspectivas recíprocas y complementarias). Lo tercero, porque cada actor social conocerá una porción del mundo⁶. Los individuos son especialistas en algunos temas, saben algo de otros, y son ignorantes de muchos. Si se da un conocimiento básico en el que comulgan, generalmente, los individuos de una sociedad, también hay otros que pueden variar de una situación social a otra⁷. Por ello nuestro conocimiento está ordenado en una serie de zonas en sentido decreciente respecto a

3. J.M.^a GONZÁLEZ GARCÍA, *o.c.*, 278-288. Pensamos, no obstante, que no debemos inclinar la balanza excesivamente de un lado, pues la relación que es el conocimiento, tiene dos polos: la cosa-objeto (y sus estructuras), y la acción y emoción subjetivas. No podemos eliminar, sin más, el primer polo sin violentar el dinamismo intencional de nuestra conciencia afirmativa.

4. Cfr. A. SCHUTZ, *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, 198ss.

5. Esto no es un descubrimiento de Schutz, sino que ya había sido señalado por muchos autores anteriores a él. Especialmente algunos de los «padres» de la sociología moderna, como E. Durkheim y K. Marx.

6. Cfr. A. SCHUTZ, *Estudios sobre teoría social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, 120ss; A. SCHUTZ-TH. LUCKMANN, *o.c.*, 289ss; N. ABERCROMBIE, *Clase, estructura y conocimiento*, Península, Barcelona, 1982, 212ss.

7. Cfr. A. SCHUTZ-TH. LUCKMANN, *o.c.*, 114ss.

su familiaridad, accesibilidad y claridad⁸. En fin, seleccionamos el conocimiento en función de nuestros intereses. Intereses que también tienen, desde luego, un componente social, aunque sin eliminar una cierta autonomía individual.

Teniendo en cuenta todo lo dicho, se comprende que las tareas fundamentales que se dibujan en Schutz, como propias de la sociología del conocimiento son: «el estudio de la socialización genética del conocimiento, la investigación de la influencia que los sistemas filosóficos y teológicos ejercen sobre la estructura del mundo dado por supuesto y, por último, el estudio de la distribución social del conocimiento»⁹.

Sin embargo todo ello no es sino un apunte en Schutz. Será mérito de P. Berger y Th. Luckmann el desarrollo sistemático de esta sociología del conocimiento, que aquí nos interesa especialmente destacar, porque la consideramos útil de cara a nuestro tema. Y ello por una razón muy concreta: esta sociología del conocimiento viene a ser un marco teórico, donde nuestros autores ubican una reflexión sociológica sobre la religión, que tiene en cuenta el hecho de la muerte.

Para P. Berger y Th. Luckmann, la realidad se elabora socialmente, y la sociología del conocimiento tiene como tarea analizar y poner de manifiesto los procesos por lo que esto se produce¹⁰. Y ello entendiendo por «realidad» la cualidad por la que reconocemos los fenómenos como independientes de nuestros deseos y voliciones, y por «conocimiento» el convencimiento o certidumbre de la realidad de los fenómenos. P. Berger y Th. Luckmann harán especial hincapié, debido a su método fenomenológico-descriptivo, en que la cuestión acerca del carácter último de dicha «realidad» y dicho «conocimiento» es algo que compete al filósofo. Ellos no se cuestionan, pues, la validez o no validez últimas de los conocimientos que estudian¹¹.

8. Cfr. A. SCHUTZ-TH. LUCKMANN, *o.c.*, 53ss.

9. J.M.^a GONZÁLEZ GARCÍA, *o.c.*, 295.

10. La «sociología del conocimiento se ocupa del análisis de la construcción social de la realidad». P. BERGER y TH. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972, 15.

11. Las cuestiones epistemológico-críticas no deben formar parte de la sociología entendida como disciplina empírica, sino de la metodología de las ciencias sociales. (Cfr. P. BERGER y TH. LUCKMANN, *o.c.*, 29). Es cierto que este reduccionismo fenomenológico-empírico les va a proporcionar, a estos autores, una gran libertad de movimiento y «comodidad» en sus análisis. Pero, por otro lado, también va a representar una cierta debilidad para sus planteamientos, que, especialmente, en la sociología de la religión, se traducirá en cierta ambigüedad.

En el siglo XIX, el notable desarrollo de las investigaciones históricas en Alemania, puso de relieve el relativismo en el orden del conocimiento¹². Las concepciones de la realidad varían de una sociedad a otra, y ello despertó el interés por investigar las posibles relaciones entre pensamiento y situación histórica¹³. Es mérito de P. Berger y Th. Luckmann, influenciados por Schutz y frente a otros sociólogos del conocimiento¹⁴, el haber prestado atención no sólo al pensamiento teórico formalizado, sino también al «pre-teórico», al conocimiento del sentido común, al de la vida cotidiana. Pero quizás lo más destacable sea su llamada de atención sobre el protagonismo del conocimiento en

También tiene razón el profesor José M.^a González, cuando señala que con esta metodología, la sociología del conocimiento da un paso atrás, respecto a los planteamientos de M. Scheler y K. Mannheim. La sociología del conocimiento, en último término, no debería renunciar a ciertos compromisos críticos, pues el destacar los condicionamientos sociales del conocimiento pueden ayudar a pronunciarse sobre la objetividad y veracidad de los contenidos de la conciencia. Así, por ejemplo, K. Mannheim destaca, con su teoría relacionista, que el conocimiento se da necesariamente desde una posición determinada. Y sólo cabe un progreso «asintótico» del conocimiento, por acumulación de las diversas perspectivas. Cfr. K. MANNHEIM, *Ideología y utopía*, Aguilar, Madrid, 1973. Y como señala J.M.^a González, dentro de la perspectiva de la sociología del conocimiento cabe preguntarse por lo acertado de un método puramente descriptivo, cuando aquella «sostiene la tesis de la inevitable presencia del elemento subjetivo (en sentido eminentemente social) en el objeto descrito (...)». Precisamente, la no problematización de sus fundamentos metodológicos puede conducir a paradojas como ésta: el tratamiento puramente descriptivo aplicado a una ciencia que niega precisamente la posibilidad de la descripción pura e incontaminada, no influida por los valores del sujeto del conocer». J.M.^a GONZÁLEZ GARCÍA, *o.c.*, 357.

Por último, ¿cómo compaginar la independencia que otorga la categoría de «realidad» a los fenómenos, con el hecho de que ellos son «creados» por el sujeto?: «la definición no es congruente con los principios fenomenológicos desarrollados por Berger y Luckmann: la «realidad en sí» no existe independientemente de la conciencia; lo real es siempre real para una conciencia. Y la definición parece afirmar lo contrario», J.M.^a GONZÁLEZ GARCÍA, *o.c.*, 298-299. Estas dificultades sólo se salvan con una concepción interpretacionista del conocimiento, en la línea de lo ya indicado en la nota 3. El conocimiento en su dinamismo intencional pretende alcanzar una cierta objetividad; y ello aunque lo que el conocimiento nos desvele esté sujeto a una perspectiva. Y apurando aún más la cuestión, podemos decir que la incongruencia señalada por J.M. González es más aparente que real, pues una cosa es cómo concibe la realidad el sujeto estudiado en cuestión, y otra el vínculo conciencia-objeto que está a la base de todo conocimiento, del que el sujeto puede ser consciente o no. El que, seguro, tendrá conciencia de este vínculo, con sus mediaciones y complejidades, será el sociólogo del conocimiento.

12. Ya antes, en la Ilustración francesa e inglesa, se puso de manifiesto el relativismo cultural y etnológico. Basta recordar las investigaciones de MONTESQUIEU, Cfr. *El espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, 1972.

13. Esta preocupación fue puesta ya de manifiesto por filósofos como Nietzsche, Dilthey y K. Marx. El primero por desenmascarar y sospechar que el pensamiento es un instrumento de lucha para la supervivencia y el poder; el segundo por destacar la inevitable historicidad del pensamiento; y el tercero, por señalar la determinación social de la conciencia.

14. Como M. Scheler y K. Mannheim.

la sociedad ¹⁵, y el haber planteado un modelo circular, que resalta la interacción dialéctica entre el individuo y la sociedad, entre la personalidad y la cultura ¹⁶.

La posibilidad de este modelo se funda en un eclecticismo metodológico, que asume y combina la concepción de la acción social de M. Weber, con la concepción de los hechos sociales de E. Durkheim, las aportaciones de la psicología social de G.H. Mead (los mecanismos psicosociales que configuran el «sí-mismo»), y la dialéctica histórica entre la sociedad y la existencia del individuo de K. Marx ¹⁷.

La dialéctica entre individuo y sociedad tiene el mérito de superar el peligro del determinismo de la sociología del conocimiento anterior, que no valoraba suficientemente el protagonismo del individuo. La facticidad objetiva de la realidad socio-cultural, que, en términos relativos, trasciende al individuo, es, a la vez, una construcción elaborada por la actividad de los actores sociales, y que expresa un significado subjetivo ¹⁸. Según esto, y analíticamente hablando, Berger y Luckmann consideran a la sociedad como una realidad objetiva, y como una realidad subjetiva. Lo primero en cuanto que la realidad socio-cultural trasciende al individuo en el espacio y en el tiempo. Es una realidad que éste último encuentra ya hecha cuando nace; además es una realidad compartida en el presente; y lo más probable es que le sobreviva en el futuro. Lo segundo en cuanto que es aprendida e internalizada por el sujeto (aunque

15. «El principio que importa en nuestras consideraciones generales es que la relación entre el conocimiento y su base social es dialéctica, vale decir, que el conocimiento es un producto social y un factor del cambio social». P. BERGER y TH. LUCKMANN, *o.c.*, 113-114. Claro que el modelo de estos autores peca de un cierto conservadurismo, al plantearnos el cambio, sobre todo a nivel individual y no estructural. Cfr. J.M.^a GONZÁLEZ GARCÍA, *o.c.*, 302ss, 323ss, y 326; y N. ABERCROMBIE, *o.c.*, 240ss y 249.

16. «La sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social». P. BERGER y TH. LUCKMANN, *o.c.*, 84. O dicho de otro modo: «La sociedad es un producto humano a través de la exteriorización. La sociedad deviene una realidad sui generis a través de la objetivación y el hombre es un producto de la sociedad a través de la interiorización». P. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1971, 15.

17. Cfr. N. ABERCROMBIE, *o.c.*, 229; J.M.^a GONZÁLEZ GARCÍA, *o.c.*, 356ss.

18. «Las maneras weberianas y durkheimianas de observar la sociedad no son contradictorias desde el punto de vista de la lógica; únicamente son antitéticas puesto que se concentran en aspectos diferentes de la realidad social. Es enteramente correcto decir que la sociedad es un hecho objetivo que nos coeerce e incluso nos engendra. Pero también es correcto decir que nuestros propios actos intencionados ayudan a sostener el edificio de la sociedad y en ocasiones pueden ayudar a cambiarle. En realidad, las dos afirmaciones contienen entre ambas la paradoja de la existencia social: que la sociedad nos define, pero es definida a su vez por nosotros. P. BERGER, *Introducción a la sociología*, Limusa, México, 1979, 182.

ahí quepa, en determinadas circunstancias, una asimilación crítica, personalizada y creadora, al menos en teoría).

Para el tema que aquí vamos a abordar, la muerte, vamos a detenernos especialmente en el primer momento del modelo circular de Berger y Luckmann: la realidad social como realidad objetiva.

2. *La realidad social como realidad objetiva* ¹⁹

El mundo de la vida cotidiana es un mundo que se origina en las acciones y los pensamientos de los actores sociales ²⁰. Esto es así porque los objetos que rodean al individuo son descubiertos e interpretados por él en interacción significativa con los otros actores sociales. Y él llega a autodescubrirse y autocogerse en dicha interacción, en la medida en que también descubre a los otros actores significantes. En este proceso social, al principio, el individuo tiene un papel preponderantemente pasivo, que se irá trocando progresivamente en activo, e incluso en crítico y fomentador de la innovación, como ya hemos señalado.

La realidad de la vida cotidiana, la aprehendo como una realidad ordenada y objetivada, esto es, constituida y configurada por un orden de objetos; que como tales han sido designados antes de que yo apareciese en escena. Y ello es así, porque la expresividad humana es capaz de objetivarse, es decir, manifestarse en productos que están al alcance de todos, viniendo a constituir un mundo común. La realidad de la vida cotidiana sólo es posible gracias a estas objetivaciones ²¹. Objetivaciones que se consiguen gracias a la producción de signos. El signo es una objetivación, que, explícitamente, ha sido producida para servir de indicio o señal de significados subjetivos. De entre los sistemas de signos humanos, destaca, desde luego, el lenguaje como sistema de signos vocales. Las objetivaciones comunes de la vida cotidiana se sustentan básicamente en la significación lingüística. Además, el lenguaje, debido a su capacidad de trascendencia espacio-temporal, se convierte en un enorme depósito objetivo de una gran cantidad de significados y experiencias.

Por tanto, podemos afirmar que, en alguna medida, el orden social viene a ser un producto de la actividad humana. Actividad que está constituida por una serie de momentos componenciales: externalización, habitualización e institucionalización ²².

19. Cfr. P. BERGER y TH. LUCKMANN, *o.c.*, 66ss.

20. «Los hombres producen juntos un ambiente social con la totalidad de sus formaciones socio-culturales y psicológicas». P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 72.

21. «Estoy rodeado todo el tiempo de objetos que «proclaman» las intenciones subjetivas de mis semejantes». P. BERGER y TH. LUCKMANN, *o.c.*, 53.

22. Cfr. P. BERGER y TH. LUCKMANN, *o.c.*, 73ss.

La externalización es una necesidad antropológica. El hombre es un ser que se construye y crea sus propias especializaciones culturales, abriéndose al exterior y a los demás. El hombre no es una esfera encerrada en sí misma, sino que es apertura, a través de la cual hace humano su mundo. Mundo que se va configurando por el alumbramiento de hábitos adquiridos por la repetición en las maneras de actuar y de pensar, que acaban concretándose en pautas. En fin, «la institucionalización aparece cada vez que se da una tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores»²³. Estas tipificaciones al transmitirse de generación en generación, se convierten en históricas y objetivas. Se vuelven objetivas, esto es, como si tuvieran una realidad propia que las hiciera externas y coercitivas frente al individuo (Durkheim). La objetivación vendrá, pues, a ser el proceso por el que los productos externalizados lleguen a ser instituciones objetivas.

3. Reificación y legitimación: el problema del mal y la teodicea

Ahora bien, el momento extremo de este proceso de objetivación lo constituye lo que P. Berger y Th. Luckmann denominan la «reificación». Ella viene a consistir en que lleguemos a aprehender el orden institucional como una facticidad no humana. «La reificación implica que el hombre es capaz de olvidar que él mismo ha creado el mundo humano, y además, que la dialéctica entre el hombre productor y sus productos pasa inadvertida para la conciencia»²⁴. El mundo, entonces, se experimenta como facticidad extrema, como un «opus alienum». En la reificación —como nos dicen nuestros autores— los fenómenos humanos suelen concebirse como no humanos o suprahumanos. Estos es, como hechos de la naturaleza (resultados de leyes cósmicas), o manifestaciones de la voluntad divina. El hombre ya no es productor, sino sólo producto; las instituciones adquieren un status ontológico, más allá de la actividad y significación humanas; y el comportamiento normativo se percibe entonces como un destino inevitable, que nos exime de responsabilidad. De esta manera se «ontologiza» nuestro cosmos, y con ello nuestras interpretaciones adquieren una apariencia de inevitabilidad, firmeza y perennidad²⁵.

En términos descriptivos, la reificación como paso extremo de la objeti-

23. P. BERGER y TH. LUCKMANN, *o.c.*, 76. Las instituciones sociales son «secuencias prototípicas de acción (...) que implican la trabazón de las acciones habituales de una sociedad de actores». N. ABERCROMBIE, *o.c.*, 234.

24. P. BERGER y TH. LUCKMANN, *o.c.*, 116-117.

25. «La autoidentificación del individuo con su papel resulta entonces aún mucho más profunda y estable. Él es aquello con lo cual la sociedad le ha identificado en virtud de una verdad cósmica, y su existencia social queda enraizada en la realidad sagrada del universo». P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 63.

vación, conlleva una conciencia alienada, al perder esta última la relación dialéctica entre el individuo (productor) y la sociedad (su producto). La conciencia alienada, en la medida en que no es dialéctica es falsa por su unilateralidad, ya que olvida que ella no es sólo producto por la socialización, sino productora por la objetivación. El hombre no puede convertirse en mera facticidad cosificada, al menos que falsifique su propia experiencia. En ésta última, hay ocasiones en la que al «opus alienum» le ha seguido un «opus proprium»²⁶, y, en otras, en que ambos interactúan²⁷.

La desalienación aparece, no obstante, como una tarea liberadora, tanto a nivel filogenético como ontogenético: «es evidente que la conciencia se desarrolla tanto filogenética como ontogenéticamente a partir de un estado de alienación hacia, a lo mejor, una posibilidad de desalienación. Tanto las conciencias primitivas como las infantiles aprehenden la realidad sociocultural en términos esencialmente alienados como facticidad, necesidad, hado. Sólo mucho más tarde en la historia o las biografías de los individuos que viven en circunstancias históricas específicas, aparece la posibilidad de captar el mundo sociocultural como una empresa humana»²⁸.

No obstante hay que reconocer que la reificación ha servido como un recurso muy útil en los procesos de legitimación²⁹ del orden sociocultural, re-

26. «Parece importante destacar que este extrañamiento se da en la sociabilidad del hombre, es decir, es antropológicamente necesario. Son dos, sin embargo, los caminos que el individuo puede tomar. Uno, en el cual la extrañeza del mundo y del yo puede ser reapropiada (...) a través del recuerdo de que tanto el mundo como el yo son productos de la actividad de uno mismo. Y otro, en el cual esta reapropiación ya no es posible, y en el cual el mundo social y el yo socializado se enfrentan al individuo como facticidades inexorables análogas a las facticidades de la naturaleza. Este último proceso puede llamarse alienación». P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 128-129.

27. Por ejemplo, y como veremos, hay universos sagrados que significan una invitación a la libertad creadora y responsable del hombre.

28. P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 131. El proceso «filogenético» de desalienación es un discurso típico de la modernidad. Y desde el punto de vista «ontogenético» la tesis de P. Berger, es algo comúnmente sabido desde el desarrollo de la psicología social y evolutiva. Al principio, como muy bien ha señalado G.H. Mead, el niño se socializa y se desarrolla mentalmente jugando el papel de los otros significantes (padres, maestros, héroes infantiles...) e interiorizando sus actitudes. De este modo aprende las reglas del juego social, y se autoconcibe como miembro del grupo, viéndose como lo ven los demás. También J. Piaget ha señalado que, aproximadamente, hasta la edad de siete años, el niño mantiene con los adultos una relación de «coerción», en la medida en que, básicamente, piensa y actúa como sus mayores quieren que piense y actúe. Sólo cuando en el «grupo de iguales» se establecen relaciones sociales de cooperación, aparecerá la posibilidad de la discusión y de la crítica. Ello permitirá una reflexión y agudización de la inteligencia, que conllevará, progresivamente, una interiorización más personal, madura y crítica.

29. Como indican Berger y Luckmann, la legitimación intenta ofrecer validez cognoscitiva a los significados objetivos, y adjudicar dignidad normativa a los imperativos prácticos. La legitimación viene a ser una objetivación de significado de segundo orden, gracias a la cual, el orden institucional (objetivación de primer orden) llega a estar objetivamente disponible a ser subjetivamente plausible.

forzando y dando consistencia definitiva a éste último. Ello ha tenido lugar, especialmente, en la interpretación religiosa de la realidad. Su efectividad estribaba en relacionar el orden sociocultural con la realidad última sagrada allende las contingencias humanas.

La fenomenología de la religión ha constatado reiteradamente que, entre otras cosas, lo sagrado se caracteriza por su radical alteridad, por manifestarse como «lo totalmente otro» respecto de la vida cotidiana y ordinaria ³⁰. Y la «receta» fundamental de la legitimación religiosa es la transformación de los productos humanos en facticidades suprahumanas y no humanas. El mundo hecho por los hombres es expuesto en términos que niegan esa producción (...). Esta falsificación puede muy bien ser definida como mixtificación» ³¹. Muchas veces, opciones socioculturales y políticas han quedado «petrificadas» y absolutizadas gracias a la legitimación religiosa. Y la «mala fe» ha consistido en reemplazar la elección por la pseudonecesidad. «Los hombres viven, pues, en un mundo que ellos han hecho, como si estuvieran condenados a hacerlo por poderes completamente independientes a sus propias empresas de construcción del mundo» ³².

30. Cfr. R. OTTO, *Lo Santo*, Alianza, Madrid, 1980, 40; E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire, Buenos Aires, 1968, 40ss; M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1967, 21ss. «Por sagrado entendemos aquí un tipo de poder misterioso e imponente, distinto del hombre y sin embargo relacionado con él que se cree que reside en ciertos objetos de experiencia. Esta cualidad puede ser atribuida tanto a objetos naturales como artificiales, a hombres o a animales, o a objetivaciones de la cultura (...). Lo sagrado es aprehendido como algo «que se sale» de la rutina cotidiana normal, como algo «extraordinario y potencialmente peligroso, aunque este peligro puede ser en cierto modo controlado, y esta potencialidad quedar supeditada a las necesidades de la vida diaria». P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 46-47.

31. P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 135-136; Cfr. también pág. 58.

32. P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 143. Mala fe: «pretender que es necesario algo que en realidad es voluntario. Por lo tanto, mala fe es una huida de la libertad, una evasión fraudulenta e la agonía de la elección». P. BERGER, *Introducción a la sociología*, 200. P. BERGER, sostiene que la conciencia no podrá ser nunca totalmente socializada. (Cfr. *Para una teoría sociológica...* 126). Cabe, pues, una duplicación de conciencia que puede dar lugar a una contrastación entre el yo socializado y el no socializado. Siempre queda una parte del yo que permite la auto-objetivación. A esta parte la llamaron E. Bloch y M. Horkheimer el «Yo escatológico»: «la conciencia humana parece transmitir un núcleo que es a la vez irreductible al conjunto de objetos interiorizados y preexistentes a toda práctica de integración. Este núcleo de conciencia, fuente de elección no socializada del individuo, ese verdadero ser de la conciencia, preocupa ante todo a ciertos precursores de la sociología generativa como Bloch y Horkheimer. Ellos le dan el nombre de yo escatológico». J. ZIEGLER, *Los vivos y la muerte*, Siglo XXI, México, 1976, 308-309. A esta contraposición entre el «yo socializado» y el «no socializado», ayuda la distinción de E. Durkheim entre la conciencia colectiva y la conciencia individual. La primera viene a ser «El conjunto de creencias y de sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad», que aunque presente en la conciencia individual, se diferencia analíticamente de ella. La conciencia individual, por contraposición, es el universo privado, esa esfera íntima del sujeto, constituida

Pensamos no obstante, que el tema de la alienación religiosa, tal como lo plantea P. Berger, presenta cierta confusión que puede dar lugar al equívoco. Se puede entender que el mundo es obra del hombre, en el sentido de que éste último tiene que optar entre posibilidades, y de que el mundo es interpretación humana. Al nivel del pensamiento y de la conciencia, y en cuanto que una fenomenología descriptivo-empírica suspende el juicio —como ya indicamos— sobre la verdad o no verdad crítico-epistemológica de los contenidos doctrinales³³, se comprende la consideración del mundo como una proyección o creación del hombre. Pero precisamente debido a esta suspensión metodológica, debemos cuidar nuestras afirmaciones. Y en P. Berger algunas son excesivamente rotundas. Valga como muestra la siguiente: «La religión ha sido tan poderosa como agente nomizador, precisamente porque ha sido una fuente de alienación muy poderosa, probablemente la más poderosa. Y por las mismas razones (...) ha sido una importante forma de falsa conciencia»³⁴. De alguna manera, P. Berger está evaluando negativamente acerca de la validez del universo simbólico religioso, en la medida en que éste anula la dialéctica entre conciencia activa y mundo sacralizado. Pero esta afirmación no puede ser la última palabra sobre el tema, ya que ella se puede ver afectada por los contenidos doctrinales de los universos simbólicos religiosos, sobre cuya veracidad última precisamente nuestro autor no quiere pronunciarse. Desde el pluralismo cultural, del que da testimonio la sociología de la religión, lo que puede de-

por aquellas experiencias únicas e irrepetibles, y por el margen de autonomía del sujeto a la hora de asumir y protagonizar los patrones sociales. Esa conciencia individual pone, por así decirlo, su «marchamo personal» al pensamiento y la conducta del sujeto singular, (cf. E. DURKHEIM, *De la división del trabajo social*, Schapire, Buenos Aires, 1967, 74ss; IDEM. *Las reglas del método sociológico*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972, 31ss.). En fin, el sujeto individual es irreductible al «Homo sociologicus» o conjunto de papeles sociales que representa. Estos últimos se pueden pensar «independientemente del individuo». El Sr. X «es más que un simple portador de posiciones sociales, y sus amigos saben algunas cosas de él que no saben ni pueden saber sus conocidos fugaces ni el sociólogo»; R. DAHRENDORF, *Homo sociologicus*, Akal, Madrid, 1975, 36. «Existe un terreno en donde el individuo es libre de crear sus papeles y comportarse como quiera». R. DAHRENDORF, *o.c.*, 45.

33. P. Berger no quiere perder de vista «el marco de referencia de la disciplina empírica de la sociología. En consecuencia hay que dejar completamente al margen todas las cuestiones referentes a la verdad o ilusión última de las proposiciones religiosas acerca del mundo. No hay teología explícita ni implícita en esta argumentación». P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 9. «El sociólogo en cuanto tal se detiene siempre en el papel de reportero: informa del hecho de que tales o cuales personas están convencidas de que «conocen» tal o cual cosa, y de que esa convicción suya tiene tal o cual consecuencia. En cuanto aventura una opinión personal sobre la validez objetiva que ella puede tener, se está saliendo ya de sus límites». P. BERGER, *Rumor de ángeles*, Herder, Barcelona, 1975, 22.

34. P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 132.

nunciarse como mala fe y alienación, es una legitimación que se cierre al diálogo contrastante con otras posibilidades, que el individuo percibe en sí mismo, o en otras culturas.

Yo puedo entender la alienación y falsa conciencia cuando se intenta —en función de la seguridad y el poder— absolutizar alternativas que son relativas porque no se ve con total claridad cuál de ellas es la más óptima, o por lo menos «el mal menor»; cuando se niega la opción moral del hombre con sus riesgos e incertidumbres, mediante una sacralización barata de la política, la economía y la sexualidad; cuando de modo más o menos consciente, se ocultan intereses inconfesables, o se identifica la voluntad de Dios con los intereses particulares de los poderosos; y, en fin, cuando, precipitadamente, se hace a Dios responsable de determinadas desgracias humanas (abusos de una teodicea popular de mentalidad punitiva). Todo ello es mixtificación alienante, que niega el papel opcional y creador del hombre en muchas situaciones complejas y difíciles. Pero lo que parece difícil de negar es la necesidad de legitimar —en alguna medida— nuestras opciones, en función de nuestras necesidades, posibilidades y valoraciones. Y ello como consecuencia de una exigencia de coherencia racional y práctico-moral que experimentamos. Exigencia que reivindicamos, desde luego no en cuanto sociólogos, sino en cuanto sujetos reflexivos y críticos, y no con el fanatismo del etnocentrista, sino con el ánimo sereno de quien respeta el pluralismo y la libertad de conciencia.

Todo ello lo afirmamos para mantener (y en el fondo P. Berger también lo mantiene), que no todo discurso religioso implica necesariamente la mala fe y la alienación. Hay universos simbólicos religiosos que legitiman la libertad y responsabilidad creadoras del hombre. Es el caso, por ejemplo, del mundo bíblico³⁵. Y en este sentido cabe que la «desalienación sea religiosamente ligi-

35. Esta posibilidad es estudiada por H. Cox en el contexto de las raíces bíblicas de la secularización. Raíces que se concretan en tres tesis: 1) La creación como desencantamiento de la naturaleza: la idea de creación separó radicalmente a Dios de su obra; la naturaleza deja de estar atravesada por fuerzas numinosas y mágicas. Y en este contexto de desencantamiento, el hombre además aparece como protagonista responsable de su propia historia. (Cfr. H. COX, *La ciudad secular*, Península, Barcelona, 1968, 43ss.). En el mundo bíblico ya no se da una concepción que dé primacía a la naturaleza frente a la historia, sino todo lo contrario. (Cfr. también: G. VAHANIAN, *El ocaso de la época religiosa*, Concilium, n.º 16. Ed. Cristiandad, Madrid, junio 1966, 285ss.; I. HERMANN, *El humanismo total*, Concilium, o.c., 318). 2) El Éxodo como desacralización de la política: en la sociedad presecular se gobernaba por decreto divino, en un orden socio-político reificado. Pero la liberación del pueblo judío de Egipto fue, entre otras cosas, un acontecimiento de desobediencia civil y de cambio social frente al poder sacralizado del faraón, y el reconocimiento de la relativa autonomía de la política. (Cfr. H. COX, o.c., 47ss.). 3) El Pacto del Sinaí como desconsagración de los valores: en la sociedad secular moderna, los valores como la política, ya no son la expresión directa de la voluntad divina. Nadie tiene, pues, ya el derecho de imponer sus valoraciones a los demás. Esta concepción se prefigura ya en la oposición bíblica a la idolatría. La Biblia relativiza a los ídolos (representación simbólica y colectiva de los valores de la

timada»³⁶. Sintonizando con esta delicada cuestión escribe el pensador polaco L. Kolakowski: «¿Es posible una actitud que consienta la participación en una comunidad humana determinada míticamente (de modo no científico) y que no convierta esta participación en un pretexto para eludir la responsabilidad ante la vida?»³⁷. Y la respuesta no se deja esperar: «Sabemos con seguridad que la creencia en los valores dados, y no arbitrarios, es necesaria para el mantenimiento de cualquier comunidad humana, y que al mismo tiempo es

tribu o el clan) como la obra de las manos de los hombres. La creencia en Yavé relativiza todas las valoraciones humanas y sus representaciones. (Cfr. H. COX, *o.c.*, 52ss.). Ello significa una llamada a la libertad creadora del hombre en sus compromisos éticos y políticos, y en su protagonismo histórico en continua superación. En resumen: la trascendentalización del Dios bíblico favoreció la relativa autonomía del hombre en la naturaleza, y la desfatalización de la historia.

36. Por otro lado, es cierto que la sociología de la religión ha abundado en el carácter o dimensión histórico-social de las prácticas y creencias religiosas. Con ello aparece la amenaza del reduccionismo relativizador: «La naturaleza histórica de las tradiciones religiosas, así como su carácter de «producto» (y, por tanto, su relatividad), se hace más transparente en cuanto se comprende la dinámica social de su originación». P. BERGER, *Rumor de ángeles*, 63. Desde la perspectiva de la sociología del conocimiento «la comunidad de fe aparece (...) como una entidad construida, es decir, edificada a través de una historia específica humana y por seres humanos; y, a la inversa, desmantelable o bien reconstruible mediante estos mismos mecanismos». P. BERGER, *Rumor de ángeles*, 73. (Cfr. también: J. ESTRUCH, *La innovación religiosa*, Ariel, Barcelona, 1972, 21). Estamos de acuerdo, no obstante, con P. Berger, cuando, paradójicamente, encuentra en este mismo ataque relativizador «indicios inesperadamente redentores». Y es que la cuestión de la verdad se nos vuelve a plantear con mayor fuerza, desde el momento en que sabemos de los condicionamientos socio-históricos de toda afirmación humana. Nada queda inmune frente a esta cuestión, ni siquiera la propia sociología del conocimiento. (Lo mismo le ocurre al marxismo respecto a su crítica de la ideología, como puso de manifiesto K. Mannheim; y ya se ha elaborado una «sociología de la sociología»). Se plantea, pues, de nuevo el problema crítico. Esto es, «una característica quizá literalmente redentora de la perspectiva sociológica es que el análisis relativizador que practica, si es llevado hasta sus últimas consecuencias, se vuelve contra sí mismo. Los relativizadores quedan relativizados (...): en realidad, la relativización acaba siendo de algún modo liquidada. Y lo que viene a continuación (...) es una nueva libertad y una mayor flexibilidad en las cuestiones relativas a la verdad». P. BERGER, *Rumor de ángeles*, 80. Así, en la perspectiva reduccionista de las ciencias humanas y de la filosofía, la religión aparece como una proyección humana (Feuerbach, Marx, y Freud, etc.); pero, en otra, la teología, aparece como reflejo de las realidades divinas... Y «Está claro que la elección de imagen depende de las convicciones últimas que se tengan acerca de la realidad. Desde el punto de vista lógico, es posible, sin embargo, que ambas perspectivas puedan coexistir, cada una con su peculiar estructura de referencia (...). La lógica de la primera perspectiva no excluye la posibilidad de la segunda». P. BERGER, *Rumor de ángeles*, 87. (Cfr. también: P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 249-250). Si la sociología del conocimiento ha visto el mundo como proyección del hombre, quizá una antropología teológica vea o descubra rasgos sugerentes de la divinidad en el modo de ser y de comportarse del sujeto humano. P. Berger cree encontrar «gestos humanos prototípicos» (actos y experiencias comunes que expresan aspectos esenciales del hombre), que vienen a constituir «signos de trascendencia» (fenómenos de nuestra realidad natural que parecen apuntar más allá de esta realidad). Así, por ejemplo, la propensión al orden o la confianza en el ser, el argumento del juego o el paso a la alegría de la eternidad, el argumento de la esperanza, etc., etc. (cfr. P. BERGER, *Rumor de ángeles*, 97-135).

37. L. KOLAKOWSKI, *La presencia del mito*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, 108.

peligroso creer que estos valores pueden ser definitivos e inmodificables en algún momento, con lo cual nos descargarían de interpretarlos y de considerarnos responsables por ellos en cada situación»³⁸. Hace falta, pues, una vigilancia continua para que esa concepción no se convierta en un «narcótico». Es posible, por tanto, una «mitología» que no signifique la paralización del crecimiento de la civilización; aquella que se identifica con «principios de comprensión de las cosas en un orden preempírico, recipientes de valores fundamentales que permitan interpretar las situaciones sin prejuzgar acerca de ellas, herramientas para la relativización de los hechos con respecto al ser y el valor»³⁹.

Para P. Berger y Th. Luckmann hay diversos niveles de legitimación⁴⁰. En primer lugar, «la legitimación incipiente», que acompaña a la mera transmisión de las objetivaciones lingüísticas. En este tipo de comunicación se sobreentiende «así se hacen las cosas». Viene a ser, pues, un nivel preteórico como fundamento de un conocimiento, que aparece como autoevidente. Se da una facticidad autolegitimadora con la mera transmisión y objetivación del conocimiento. Este nivel de legitimación implica la autoridad legitimante del agente socializador, revestido de prestigio, como el padre, el profesor, etc. Luego las «proposiciones teóricas rudimentarias», que vienen a ser esquemas explicativos de objetivaciones pragmáticas con relación a acciones concretas. Así, los proverbios, los refranes, las sentencias, las máximas morales, etc. En tercer lugar, las «teorías explicativas», que legitiman determinados sectores institucionales, y vienen a componer cuerpos de conocimientos especializados. Así por ejemplo, conocimientos económicos, técnicos, jurídicos, etc. Y por último, los «universos simbólicos»; entendiendo por ellos cuerpos de tradición teórica, que integran zonas diversas de significados, abarcando, en definitiva, el orden institucional en su totalidad. Y decimos «universo» porque todos los sectores del orden institucional se integran en este marco de referencia general. Dentro de él, podemos decir que se desarrolla toda la experiencia humana, viniendo a ser la matriz de todos los significados objetivados socialmente. Estos universos suelen implicar una teoría general del cosmos y del hombre. Por ello se suelen encontrar en los mitos, la religión, la filosofía, el arte, etc. Diríamos que es el nivel «donde el nomos de una sociedad adquiere autoconciencia teórica»⁴¹.

38. L. KOLAKOWSKI, *La presencia del mito*, 108-109.

39. L. KOLAKOWSKI, *La presencia del mito*, 112. En esta línea se mueve precisamente la interpretación del mundo bíblico de H. Cox. El «Decálogo» es una instancia axiológica última, formal y universal que convoca responsablemente al hombre, para que lo asuma y lo encarne creativamente en sus situaciones históricas concretas (valoraciones).

40. Cfr. P. BERGER y TH. LUCKMANN, *o.c.*, 122ss.

41. P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 55.

El universo simbólico tiene una función ordenadora o nómica, es decir, «pone a cada cosa en su lugar». Y es que el hombre necesita vivir con sentido, y por ello su construcción-interpretación de la realidad, su mundo, tiene que ser un «cosmos», esto es, algo en orden; orden que se expresará en leyes y normas.

Esta función ordenadora procurará el ordenamiento de las diversas fases de la biografía del sujeto (ej. los ritos de pasaje). Y, en un marco más general, ordena la historia, ubicando todos los grandes acontecimientos y sucesos colectivos dentro de una unidad coherente, que incluye pasado, presente y futuro. Por esta razón, el universo simbólico puede vincular a los individuos con sus antepasados y con sus sucesores en una totalidad significativa, que trasciende la finitud de la existencia individual, incluyendo, pues, una posible significación de la muerte ⁴². Y es que una de las tareas del universo simbólico, es la ubicación de la muerte. En la vida del individuo y de su colectividad pueden aparecer situaciones y experiencias atípicas, marginales y desnomizadoras, donde el orden y el sentido parecen ponerse en cuestión, sugiriéndose la posibilidad del caos. Ahora bien, la situación desnomizadora por excelencia es la muerte ⁴³. Si entendemos por la indiferencia del mundo el hecho de que éste último no parece doblegarse a las exigencias humanas, la muerte parece ser la máxima expresión de dicha indiferencia. «...la anticipación de nuestra muerte, es decir, la representación del mundo del cual se retira nuestra presencia, nos descubre la repentina indiferencia del ser, y por esa razón es difícil de sobrellevar» ⁴⁴. La muerte es, en el fondo, un problema global, que cuestiona la totalidad de la vida y de la realidad: «Efectivamente, la pregunta sobre la muerte desata en cascada otras muchas: el sentido de la vida, el significado de la historia, la validez de exigencias éticas absolutas (como justicia, libertad, dignidad), la posibilidad de la esperanza... Y sobre todo, la pregunta sobre la muerte es una variante de la pregunta sobre la singularidad, irrepetibilidad y validez del individuo concreto, que es en definitiva quien sufre» ⁴⁵.

42. Pensemos en las teologías y filosofías de la historia, incluyendo el materialismo histórico de K. Marx y F. Engels.

43. «En este sentido la situación marginal por excelencia es la muerte. Al asistir a la muerte de los otros (...), al imaginar anticipadamente la propia, el individuo se siente fuertemente impulsado a poner en duda los procedimientos cognitivos y normativos ad hoc de su modo de actuar en su vida «normal» en la sociedad. La muerte desafía a la sociedad al plantearle un formidable problema, no solamente como amenaza obvia para la continuidad de las relaciones interhumanas, sino también como amenaza a los presupuestos básicos del orden en que la sociedad descansa». P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 43-44.

44. L. KOLAKOWSKI, *La presencia del mito*, 75.

45. F. RAMOS, JOSÉ M. y JESÚS SÁNCHEZ-CARO, *La muerte: realidad y misterio*, Salvat, Barcelona, 1982, 41.

La religión, desde esta perspectiva, viene a ser un universo simbólico que objetiva un cosmos sagrado, y que procura tener en cuenta y comprender las situaciones marginales que amenazan el sentido de la vida cotidiana. Por ello, tendrá que buscar una explicación tanto a las desgracias y catástrofes colectivas (terremotos, inundaciones, epidemias...) como a la muerte ⁴⁶. «La muerte pone radicalmente en duda la actitud generalmente aceptada de que «todo sigue igual», actitud con la que se vive la vida cotidiana. (...) y en tanto que el conocimiento de la muerte no puede ser evitado en sociedad alguna, las legitimaciones de la realidad del mundo social cara a la muerte se convierten en exigencias necesarias para cualquier sociedad. La importancia del lugar que la religión ocupa en este tipo de legitimación es obvia» ⁴⁷. Generalmente, el universo simbólico religioso orienta al sujeto hacia la realidad tal como está definida, y si aquél «está perdido» lo reintegra y rehabilita. «La religión, pues, mantiene la realidad socialmente definida, legitimando las situaciones marginales en términos de una abarcante realidad sacra. Ello permite al individuo que pasa por estas situaciones continuar «existiendo» en el mundo de su sociedad no «como si nada hubiera ocurrido» (...) sino en el convencimiento que aún estos sucesos o experiencias ocupan un lugar en un universo con sentido. Así hasta es posible tener una «buena muerte», es decir, morir reteniendo hasta el final una relación significativa con el nomos de su sociedad» ⁴⁸. El universo simbólico religioso procura salvar las frustraciones que se presentan en la vida diaria. «Así, por ejemplo, frente a las injusticias sociales se habla de una recompensa en otra vida, o se la considera como manifestación de un orden sobrenatural; y frente a la muerte, como caso límite de frustración, se procura dar sentido a la misma, y se la ritualiza, para procurar rehabilitar a las personas afectadas y recomponer las relaciones sociales rotas (reafirmación de la solidaridad social del grupo, de su funcionalidad y del sentido de la acción humana)» ⁴⁹.

La religión alumbró una cosmización de tipo sacralizante, que protege al sujeto humano del desorden, del sinsentido y de la muerte. Por ello, la religión

46. En este sentido... «Toda sociedad humana es en última instancia una congregación de hombres frente a la muerte. El poder de la religión depende, entonces de la credibilidad de las consignas que ofrece a los hombres cuando están frente a la muerte, o, mejor dicho, cuando caminan, inevitablemente, hacia ella». P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 82.

47. P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 72.

48. P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 72-73.

49. M. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, *El ethos calvinista y el capitalismo moderno*, Estudio agustiniano, Vol. XV. Fasc. I. Valladolid, enero-abril, 1980, 45. Cfr. también: E.K. NOTTINGHAM, *Sociología de la religión*, Paidós, Buenos Aires, 1964, 81-82; De ahí la importancia de lo que E. Durkheim llamó los «ritos piaculares». Cfr. E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire, Buenos Aires, 1968, 401ss.

suele proporcionar una teodicea: explicación de las experiencias anómicas en términos de legitimación religiosa ⁵⁰.

El mal viene a ser la diferencia entre el deseo y la realidad de la experiencia humana; esa diferencia a la que difícilmente nos adaptamos emocionalmente. La teodicea suele referirse a dichas experiencias, que parecen sin sentido y rechazables, aunque alcancemos una explicación científica de las mismas. «Así como la economía enfoca el problema de la escasez, podemos decir que la religión enfoca el problema del mal: sin mal no hay religión» ⁵¹. En su funcionalidad como teodicea, «cualquiera que sea la verdad considerada como última acerca de tal tema, las creencias religiosas, examinadas sociológicamente, proveen una serie de mecanismos por los que aquellos que van a morir y los afligidos pueden adaptarse a esa realidad angustiosa» ⁵².

Podemos decir, en conclusión, que el universo simbólico religioso proporciona un contexto total de sentido objetivo e integral. Los universos simbólicos son proclamaciones de que la realidad es humanamente significativa; esto es, el cosmos significa la validez de la existencia humana. Significado y validez, que en el caso de la religión, remiten a la instancia sagrada que nos trasciende.

El símbolo suele representar algo ausente. Pero como nos recuerda A. Fierro, hay actividades simbólicas con una peculiar intensidad: «Son prácticas ordenadas a la representación de realidades cuyo único modo de posible presencia es justamente la representación simbólica (...). No existe percepción inmediata u ostensión de la «realidad» simbolizada que sea diferente de la percepción del símbolo mismo» ⁵³. Además, estas prácticas simbólicas *intentan satisfacer de modo pleno la necesidad humana de sentido*, necesidad que «posee entidad autónoma, metaeconómica y metapolítica» ⁵⁴.

50. «En el sentido que da al término Max Weber, cabe decir que hay una auténtica necesidad —más social que psicológica— de teodicea. La teodicea (en griego, literalmente «justificación de Dios») se refería originariamente a las teorías que tratan de explicar cómo un Dios absolutamente poderoso y bueno puede permitir el dolor y el mal en el mundo. Weber ensanchaba el significado del vocablo para hacerle recubrir toda la explicación teórica del sentido del dolor y del mal». P. BERGER, *Rumor de ángeles*, 53.

51. T. PARSONS, *Sociología de la religión y de la moral*, Paidós, Buenos Aires, 1968, 94.

52. E.K. NOTTINGHAM, *o.c.*, 78.

53. A. FIERRO, *Sobre la religión*, Taurus, Madrid, 1979, 192-193. Cfr. también L. KOLAKOWSKI, *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, 90-91.

54. A. FIERRO, *o.c.*, 195. Estas consideraciones son aplicables tanto a la religión como al arte... Y Fierro considera a la religión sólo como una de las formas históricas de la búsqueda y constitución de sentido. Por ello para él, aunque no para nosotros, el concepto de religión aparece como irrecuperable en un discurso teórico riguroso. Y, en último término, propone más que una teoría general de la religión, una teoría de los símbolos.

La consideración de lo que aporta la religión frente a las situaciones desnomizadoras y límites, como la muerte, nos lleva a una definición funcionalista de aquélla. Así podemos decir que la religión lo que procura es la integración social ⁵⁵, y el poder enfrentarse «a las frustraciones y tensiones de la vida originadas en acontecimientos incontrolables» ⁵⁶. La religión, pues, aporta y favorece la integración, el establecimiento de sentido, y la animación de una esperanza ya sea colectiva o individual.

Claro que esto no sería una auténtica definición analítica, sino —como dice A. Fierro— una «notación descriptiva» o «nombre colectivo», que alude a una gran cantidad de fenómenos. En esta definición «entran por igual las creencias teísticas y las éticas ateas, las agrupaciones de culto y los movimientos políticos, los mitos y la concepción científica del mundo» ⁵⁷. Hace falta, pues, una definición sustantiva que complete la anterior. Y para esto último, serán útiles las aportaciones de la fenomenología descriptiva y comprensiva de la religión en sí y por sí misma, y una hermenéutica autointerpretativa. Una teoría sustantiva tendrá que pronunciarse sobre la experiencia hierofánica y sobre lo numinoso. (Temática que desborda la naturaleza del presente trabajo, y queda pendiente de tratamiento en otro posterior).

Por último, y para terminar esta primera aproximación sociológica al hecho «anomia-religión», digamos que el mantenimiento de este universo simbólico religioso, se ve favorecido por la estructura de plausibilidad que le proporciona la misma sociedad ⁵⁸.

55. «...La religión contribuyó a proponer un acuerdo sobre la naturaleza y contenido de las obligaciones sociales proporcionando valores que sirven para canalizar las actitudes de los miembros de la sociedad, y para definirles el contenido de sus obligaciones sociales. En este sentido, la religión ayudó a crear sistemas de valores sociales, integrados y coherentes (...), también existen buenas razones para creer que la religión desempeñó un papel vital al proporcionar el poder compulsivo que suscribe y afianza la costumbre». E.K. NOTTINGHAM, *o.c.*, 43. Cfr. también: BETTY R. SCHARF, *El estudio sociológico de la religión*, Seix Barral, Barcelona, 1974, 111-124; y J. MILLTON YINGER, *Religión, Persona, Sociedad, Razón y Fe*, Madrid, 1969, 85ss. No obstante, hay que recordar que la religión no siempre ha jugado un papel integrador y «conservador», proclive a la «reificación», sino que a veces ha coadyuvado al dinamismo y al cambio social. Cfr.: J. y F. RUBIO CARRACEDO, *Religión y cambio social*, Ricardo Aguilera, Madrid, 1974; J. ESTRUCH, *La innovación religiosa*, Ariel, Barcelona, 1972; OTTO MADURO, *Religión y lucha de clases*, Ateneo, Caracas, 1979; H. ASSMAN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sigueme, Salamanca, 1976.

56. A. FIERRO, *o.c.*, 27.

57. A. FIERRO, *o.c.*, 27. «El teísmo, la irreligiosidad, sin dejar de seguir siendo negación de la religión como sustancia o contenido, puede constituir, sin embargo, un equivalente de la religión como función. Las religiones seculares funcionan como equivalentes de la religión por más que sustantivamente sean irreligiosas». A. FIERRO, *o.c.*, 233. Sería religión, desde el punto de vista funcionalista, «todo sistema de significado o de integración cualesquiera que sean sus referencias». A. FIERRO, *o.c.*, 234.

58. La sociología del conocimiento defiende que «la plausibilidad (en el sentido de lo que la gente considera actualmente creíble) de las interpretaciones de la realidad depende del soporte so-

Teniendo en cuenta la importancia de la religión (Durkheim), y de la teodicea (Weber) en la construcción social de la realidad de la vida humana, podemos pensar que la muerte del hombre se reviste de aspectos propios, frente a la muerte del animal. Es hora pues, de abordar una «antropología tanatológica».

B. ANTROPOLOGÍA TANATOLÓGICA

La muerte aparece como un acontecimiento universal e inevitable. No obstante, la muerte no es un concepto unívoco, sino análogo. Hablamos de la muerte del hombre, pero también de la muerte de los animales, de una civilización, etc... Se usa, pues, el vocablo «muerte» para designar muy diversas formas de «cesación» o «terminación». La muerte es plural. En este sentido debemos de hacer algunas aclaraciones, teniendo en cuenta los distintos niveles de la realidad.

1. *La muerte física o inorgánica*

Que una entidad inorgánica deje de existir significa «que de hecho ya no «está ahí» como posible objeto de experiencia. Tal entidad tenía una estructura; ya no la posee»⁵⁹. Un proceso de desgaste y de desintegración de sus partes hace que ya no funcione como antes. Se da un cambio que culmina en la desaparición. Cuando afirmamos que un objeto material dado «cesa» o «termina», entendemos que cesa la estructura de dicho objeto⁶⁰, pero no necesariamente «todo lo que es estructural» en él. Habrá ciertas subestructuras y elementos que subsistan. Esto nos hace caer en la cuenta de que la cesación inorgánica es un cambio de estructura relativo... «Algo, en suma, cambia sólo en relación con algo que no cambia»⁶¹... El progreso regresivo o descomposición puede continuar sin vérsese el fin... Los elementos vienen a ser también estructuras que cambian o cesan continuamente. La muerte inorgánica se nos aparece como un «permanente cambio estructural»⁶².

cial que éstas representan». P. BERGER, *Rumor de ángeles*, 67. «Cada estructura de plausibilidad puede ser (...) analizada en sus elementos constitutivos: los seres específicamente humanos que la «inhabitan», la red de diálogo mediante la cual estos «habitantes» mantienen en pie la realidad en cuestión, los medios terapéuticos y rituales y las legitimaciones que los acompañan». P. BERGER, *Rumor de ángeles*, 70.

59. J. FERRATER MORA, *El ser y la muerte*, Aguilar, Madrid, 1962, 27.

60. «Llamo elementos a las partes componentes de cualquier entidad inorgánica, y estructura al modo o modos como tales componentes se hallan dispuestos u organizados». J. FERRATER MORA, *o.c.*, 51.

61. J. FERRATER MORA, *o.c.*, 54.

62. J. FERRATER MORA, *o.c.*, 55.

Claro que frente a esta concepción, nos surge inmediatamente un interrogante: ¿Qué designa, en definitiva, el término «elemento»? , o como nos dice Ferrater Mora: «¿Es legítimo mantener un nominalismo completo respecto a los elementos y un completo realismo en cuanto a las estructuras? (...). ¿Debe concluirse que en la naturaleza inorgánica no hay nada invariable? ¿Es el cesar con respecto a algo un embarazoso regressus in infinitum? ¿Es la naturaleza inorgánica en conjunto un colosal «continuo estructural»? ⁶³.

Pero si la muerte inorgánica es un cambio, ¿no habrá elementos últimos subyacentes a dicho cambio? Ya el pensamiento antiguo echó mano, para salir de la situación aporética en que se debatían razón y experiencia (Parménides-Heráclito), de la teoría atomista, que convirtió la cesación en desintegración de las sustancias simples e imperecederas. Claro que en esta solución, el movimiento y la cesación vienen a ser algo derivado y secundario, y la simplicidad necesaria lo primario. Pero el problema sigue en pie hasta nuestros días, aunque la concepción científica moderna de las partículas atómicas esté muy lejos del pensamiento griego ⁶⁴: «Que los elementos sean partículas, ondas, parondas, paquetes de energía, campos o modulaciones energéticas dentro de un campo único, no importa demasiado desde el punto de vista del radicalismo filosófico; siempre subsistirá la cuestión que hemos formulado al preguntar si tiene sentido hablar de cesación cuando lo que cesa es, en el fondo, un determinado estado de tales elementos últimos y no la misma realidad» ⁶⁵.

Naturalmente toda esta concepción y la problemática que encierra, derivan de un principio ontológico, «según el cual hablar acerca de la realidad significa hablar acerca de esta tal como es ‘en principio’ y ‘primariamente’» ⁶⁶. Esto se nos revela como una exigencia de la razón. Entender la realidad es explicarla; y explicarla, de alguna manera, es reducirla. Los elementos últimos se nos aparecen como un marco o postulado racional de la experiencia posible. Pero el problema está en lo siguiente: «...cuando la razón lleva a sus últimas consecuencias sus tendencias reduccionistas termina por clamar que todo

63. J. FERRATER MORA, *o.c.*, 55.

64. La representación de los fenómenos intra-atómicos está hoy muy lejos del sentido común. Se habla de aniquilación mutua de partículas y antipartículas, de ausencia de masa en partículas como los fotones, etc. Por otro lado, igual pueden ser cuantos de energía vibraciones o puntos materiales. Y es que la física moderna considera sus constructos teóricos como símbolos y modelos para la práctica manipuladora y predictiva; tienen, pues, un carácter aproximativo, que revela el grado de probabilidad del conocimiento científico. Los científicos, sólo cuando se ven obligados por la necesidad de aclarar sus interpretaciones y presupuestos metodológicos, se enfrentan con la cuestión fundamental: la clase de relación entre sus modelos y la realidad que estos últimos pretenden reproducir. Pero generalmente no llegan a conclusiones definitivas.

65. J. FERRATER MORA, *o.c.*, 62.

66. J. FERRATER MORA, *o.c.*, 63.

es, en el fondo, lo mismo. La experiencia, por más racionalizables que sean sus contenidos, destaca, en cambio, la pluralidad de formas de ser y de comportamiento. Y en la medida en que no cede a la tentación pragmática de considerar los lenguajes como instrumentos en principio indiferentes a los usos a que son destinados, tiene que reconocer que semejante pluralidad se funda en la estructura de lo real»⁶⁷. El problema desde luego sigue, hoy, abierto a la discusión científica y filosófica. No obstante, pensamos lo siguiente. La realidad se nos revela en los fenómenos que, de alguna manera, son indicativos de lo que es. Los diversos modos de comportamiento nos revelan la existencia de diferencias ópticas, cuya descripción y análisis es posible dentro de ciertos límites. En el devenir de lo real, se dan emergencias de densidades ópticas cualitativamente diferentes. Son niveles de realidad que sólo conocemos por sus concretizaciones estructurales de modo aproximado. Respecto a la divisibilidad de la materia, podemos decir lo siguiente: ¿el regreso puede ser ad infinitum? No lo sabemos experimentalmente, pero vislumbramos un límite desde nuestras estructuras mentales. Como transfondo, hoy, se habla de la energía, de la capacidad de transformación como pura simplicidad dinámica... Ella quizá sólo pueda ser conceptualizable con una noción: la acción de ser. La materia es, y es dinámicamente. Y si al nivel microfísico de determinado experimento, no cabe hablar de cesación radical, desde luego la hay a nivel macrofísico, donde se nos revelan modos de ser y esencias, que parecen exigir principios formales o de estructuración.

Teniendo en cuenta todo lo dicho, podemos afirmar que tiene sentido predicar el concepto de «muerte» de la realidad inorgánica, si entendemos por ello un proceso de desestructuración, que tiene como fundamento la energía entendida como principio dinámico y sujeto de cambio.

Por último, digamos, que con el segundo principio de la termodinámica, se ha hablado de que el universo tiende hacia una «muerte térmica», entendiéndolo por ella un proceso de homogeneización de la energía. «Sin embargo la ecuación materia-energía queda en pie; y ello se sabe teóricamente desde Einstein ($E = mc^2$), y empíricamente con los trabajos sobre la desmaterialización del par electrón-positrón»⁶⁸. Por lo tanto la muerte aludida no puede existir totalmente, en virtud de las propias leyes de la energía; no se dará la homogeneidad absoluta.

67. J. FERRATER MORA, *o.c.*, 78-79.

68. Louis-Vincent THOMAS, *Antropología de la muerte*, F.C.E. México, 1983, 20.

2. *La Muerte orgánica*

La investigación analítica de la vida, pone de manifiesto la existencia de un salto cualitativo con relación al mundo inorgánico⁶⁹. La autoconfiguración orgánica remite a un principio rector o de organización, a modo de un agente de dirección. Naturalmente este principio no es comprobable experimentalmente, sino que es una exigencia racional, que se nos impone a la luz de la experiencia y análisis científicos. Es, por tanto, un principio metafísico. Desde este punto de vista, «la vida es algo que escapa o trasciende a la pura racionalización físico-química. Hay un plus holístico que escapa a la investigación analítica»⁷⁰.

Ahora bien, aunque ligado por su base inorgánica a los procesos de cesación, el organismo «tiene un modo de cesar que le es —cuando menos como tendencia— propio»⁷¹. Además el grado de mortalidad varía de unos organismos a otros, pudiendo ser considerados algunos, incluso, como «potencialmente inmortales». Estos últimos «son una gran cantidad de monocelulares, múltiples tejidos orgánicos compuestos de células relativamente indiferenciadas y diversos sistemas orgánicos reproducibles agámicamente»⁷². Claro que estos experimentos no son nada sencillos, y discutibles en su interpretación. Surge, por ejemplo, el problema de la individualidad. Así, un organismo monocelular como el paramecio, se puede dividir sucesivamente. ¿Pero cabe hablar, en este caso, con propiedad, de la inmortalidad de un individuo? ⁷³. En verdad... ¿No podemos decir que la célula original muere cuando se escinde? La individualidad en esta ocasión se torna un tanto imprecisa. Con Ferrater Mora podemos decir que, «lo que se llama «Muerte» será la desindividualización de una mínima individualidad»⁷⁴.

En los organismos superiores, la muerte significa un cese en sus capacidades de autoconservación y autorreproducción. En ello pueden incidir procesos bioquímicos y físico químicos. Y más allá de las agresiones externas, cabe también hablar de una «muerte genética», que «proveniría de una «desprogramación programada», que tendría su origen en los mecanismos complejos

69. Cfr. SCHRÖDINGER, *¿Qué es la vida?* Avance, Barcelona, 1976.

70. M. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, *La originalidad de la condición humana desde la perspectiva etológica y sociobiológica*, La Ciudad de Dios, Vol. CXCIX, n.º 5 Real Monasterio de El Escorial, mayo-agosto, 1986, 229 (nota 64).

71. J. FERRATER MORA, *o.c.*, 130.

72. J. FERRATER MORA, *o.c.*, 130.

73. Del mismo modo, «¿Podemos insistir en llamar «individuo» a una hidra o a un anélido cuando estos animales pueden ser escindidos en tantas partes como se nos antoje, cuando cada una de tales partes pueden desarrollarse hasta formar un organismo completo?». J. FERRATER MORA, *o.c.*, 141. Cfr. también Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 84ss.; P. CHAUCHARD, *La Mort*. PUF. Paris, 1972, 57; A. BASAVE, *Metafísica de la muerte*, Agustinus, Madrid, 1965, 116.

74. J. FERRATER MORA, *o.c.*, 141.

que tienen su sede en el ácido desoxirribonucleico (ADN) (...), la acumulación lenta pero inexorable de errores de traducción (...). Esta suma de desarreglos terminaría por causar la degradación de la síntesis de las proteínas, del sistema inmunológico, de las diferencias cualitativas y cuantitativas de su metabolismo»⁷⁵. Por tanto hay una determinación temporal del margen de vida, ya que las células tienen una capacidad limitada de regenerarse⁷⁶. Por otro lado, lo que sobrevive en la reproducción es la herencia genética. En este sentido, el organismo se convierte en mero instrumento o vehículo al servicio de la especie⁷⁷. Y la muerte se nos aparece como funcionalmente necesaria para la vida. Como nos dice Louis-Vincent Thomas, «la vida nace de la vida», por lo tanto de la muerte⁷⁸.

Podemos afirmar, como conclusión, que también tiene sentido predicar el concepto de «Muerte» de la realidad orgánica, entendido como un proceso de desorganización y desintegración. Además, parece aumentar el sentido del término «muerte» a medida que se aplica a entidades que presentan un mayor grado de individuación y diferenciación estructural⁷⁹.

Respecto a la muerte orgánica del hombre, y de modo tradicional, se consideraban dos signos clínicos para determinar el deceso: el detenimiento de la respiración y el paro cardíaco. Debido a las modernas técnicas de reanimación, estos signos ya no son suficientes. Por ello se añadió lo que se ha llamado la «muerte del cerebro»: el electroencefalograma plano, sin que se detecte reactividad alguna durante un período de tiempo entre las 24 y las 48 horas.

Hoy se concibe la muerte no como un evento puntual, sino más bien como un proceso. Proceso que va desde la muerte funcional de los centros vita-

75. Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 43.

76. Cfr. también HELMUT THIELICKE, *Vivir con la muerte*, Herder, Barcelona, 1984, 57ss.

77. Esta manera de enfocar la cuestión ha sido muy explotada por la moderna sociobiología, y más concretamente por la genética de poblaciones. Cfr. E.O. WILSON, *Sociobiología*, Omega, Barcelona, 1984, cap. V y 338ss; R. DAWKINS, *El gen egoísta*, Labor, Barcelona, 1979, 221ss.

78. «En suma, la vida enfrentada al doble drama de su penuria y de sus límites individualizadores va a hacer que su fracaso, la muerte, sirva a sus propios fines». Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 47. En la misma línea escribe G. Bataille: «La muerte de uno es correlativa al nacimiento de otro, que anuncia y cuya condición es. La vida es siempre producto de la descomposición de la vida». G. BATAILLE, *L'érotisme*, Col. 10/18. Paris, 1978, 62. O como nos recuerda I. Lepp: «La única cosa que, en el orden empírico, escapa a la muerte es la vida». I. LEPP, *La mort et ses mystères*, Grasset. Paris, 1966, 26. Sin la mediación de la muerte la evolución de las especies no hubiera sido posible: «Sin duda (...), la muerte es una necesidad para un universo que no ha sido creado al estado de perfección definitiva, sino que se encuentra en estado de perpetua creación evolutiva (...). La destrucción de los vivientes es pues, sobre el plan biológico, la condición sine qua non de la evolución de la vida. Solamente ésta es, en el orden biológico, inmortal, al menos mientras dure la tierra». I. LEPP, *o.c.*, 206-207.

79. Cfr. también M. SCHELER, *El sentido del sufrimiento*, Goncourt, Buenos Aires, 1979, 29.

les, hasta la autodestrucción de los tejidos o autólisis⁸⁰. Por tanto no hay ningún signo absolutamente determinante de la muerte, sino un «conjunto de presunciones», que se clasifican así: el nivel clínico, falta total de reflejos, enfriamiento progresivo del cuerpo, falta de respiración⁸¹, dilatación anormal de la pupila con inmovilidad del iris, falta de respuesta a los estímulos cardíacos, etc...; en el plano radiológico, «detenimiento circular en la esteriografía carotidiana»; desde el punto de vista eléctrico, el ya indicado electroencefalograma plano⁸²; en el plano biológico, «hipoglicemia y del corazón, acidosis generalizada y albuminaria, aumento del nitrógeno, de los ácidos aminados y del ácido láctico (es éste el que sustituye al medio alcalino del viviente, lo que explica la rigidez)...»⁸³. Junto a esto último, cabe también señalar las livideces, por el descenso de la sangre a las partes más declives del cuerpo; y en fin, la putrefacción o descomposición de las materias orgánicas por la acción de los gérmenes y hongos con la emanación de gases.

3. *El hombre: el animal que ritualiza a sus muertos*

Todo lo dicho hasta ahora respecto a la muerte física y orgánica es aplicable, de algún modo, a la muerte del hombre, en la medida en que éste presenta una dimensión somática. En el hombre se cumple la catástrofe fisiológica y psiconerviosa que implica la muerte del organismo⁸⁴. Pero la vida humana es algo más que pura vida biológica, y por ello la muerte, en este caso, presenta aspectos y cualidades que trascienden el paradigma biológico.

Si comparamos al hombre con el animal, una nota que lo diferencia claramente, más allá de que sea homo socius, faber o loquens⁸⁵, es que entierra,

80. Cfr. I. LEPP, *La mort et ses mystères*, Grasset, Paris, 1966, 25; Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 35.

81. La falta de oxígeno (anoxia) tiene un efecto fulminante sobre las células nerviosas. Un coma puede sobrevenir incluso con 6 segundos sin oxígeno. También afecta con relativa rapidez a las células cardíacas. «...otras, sin embargo, como las que forman parte de la piel, el cartilago y el hueso, suelen sobrevivir hasta 24 o más horas a partir del momento en que tiene lugar la muerte global del organismo». F. RAMOS, JOSÉ M. y JESÚS SÁNCHEZ-CARO, *o.c.*, 12.

82. Las ondas normales son sustituidas por una línea isoelectrica. Pero hay dos casos en que este método puede resultar problemático: «cuando hay hipotermia, es decir, que la temperatura del cuerpo está por debajo de 32,2 grados centígrados (...) (y) cuando hay influencia de depresores, como las barbitúricos, sobre el sistema nervioso central». J. ZIEGLER, *o.c.*, 202. Cfr. también H. KÜNG, *¿Vida eterna? Cristiandad*, Madrid, 1983, 44.

83. Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 37; cfr. también J. ZIEGLER, *o.c.*, 201ss. y H. KÜNG, *o.c.*, 44-45.

84. Cfr. J. FERRATER MORA, *o.c.*, 158-159.

85. Características que se prefiguran en el mundo animal. Cfr. M. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, *La originalidad de la condición humana...*, 226-251.

y en general, ritualiza a sus muertos⁸⁶. Como nos recuerda Louis-Vincent Thomas refiriéndose al hombre... es «la única especie animal que rodea a la muerte de un ritual funerario complejo y cargado de simbolismo; la única especie animal que ha podido creer, y que a menudo cree todavía, en la supervivencia y renacimiento de los difuntos; en suma, la única para la cual la muerte biológica, hecho natural, se ve concretamente desbordada por la muerte como hecho de cultura»⁸⁷. La sepultura es una prueba de la humanización de la muerte, e implica el amanecer del pensamiento rebelándose contra ésta.

La muerte para el hombre aparece como un drama que le inquieta y le angustia, como un problema, o mejor, como un misterio y un desafío. Todo ello presupone, desde luego, la conciencia de la propia muerte, y la de los demás. ¿Tiene el animal conciencia de la muerte? Respecto a la muerte de los congéneres, las respuestas son diversas. «Ambigua para los monos (...), parece más clara en las ratas, que se llevan el cadáver de sus compañeros de banda y evitan comer un alimento que ha provocado en otras las convulsiones de la agnía...»⁸⁸. De todas formas, estas conclusiones no descansan en investigaciones rigurosas y precisas. Respecto a la conciencia de la propia muerte inminente, parece que, en muchos casos, hay un cierto presentimiento instintivo⁸⁹. Pero la percepción, si es que el animal la tiene, desde luego «no es «nociónada» por falta de lenguaje. Se la vive pero no se reconoce el carácter transformador del acontecimiento»⁹⁰. La muerte del animal, parece, pues, un aconte-

86. «En ninguna parte se ven animales incluso como los monos y los elefantes, cuyo psiquismo está más desarrollado que el de los otros, preocuparse de la sepultura de sus difuntos próximos. La muerte no es para el animal ni un problema ni misterio». I. LEPP, *o.c.*, 36. Cfr. también pág. 63.

87. Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 12, nota 11. Cfr. también E. MORIN, *El hombre y la muerte*, Kairós, Barcelona, 1974, 9 y 23.

88. Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 97.

89. El gato, el perro, y el caballo se echan para no levantarse más, y rehúsan el alimento.

90. Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 115. Como nos recuerda I. Lepp el animal no tiene más percepción que la del presente, siendo incapaz de una noción del futuro y de la posibilidad. Instintivamente puede percibir un peligro inmediato, pero careciendo de capacidad de abstracción «...no puede concluir de la muerte de uno de sus semejantes que la muerte pertenece a la esencia de su especie, que él mismo y sus compañeros deberán morir más o menos tarde». I. LEPP, *o.c.*, 35. El animal no puede formalizar la muerte, pues no es un animal propiamente simbólico. Y sobre el mismo tema escribe A. Basave: los animales... «Sienten los procesos fisiológicos graduales que paralizan y descomponen los órganos del cuerpo, pero estas sensaciones no son, rigurosamente, un saber». A. BASAVE, *o.c.*, 68. «Los animales no estudian el proceso fisiológico de su morir. Sólo el hombre describe y explica la cesación de la vida». A. BASAVE, *o.c.*, 80. (Cfr. también pág. 229-230, y J. FERRATER MORA, *o.c.*, 237). El animal acaba, pero no es «para la muerte». En este sentido M. Heidegger nos recuerda que el animal finaliza, en cambio. «Morir será el término para el modo de ser en que el ser ahí (el hombre) es relativamente a la muerte». M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, F.C.E. México, 1968, 270. El animal no puede comprender su muerte, pues no puede

cer natural; y en la medida en que la muerte significa la pérdida de la individualidad, se comprende que el animal sea ciego a su muerte y a la de los demás ⁹¹, lo cual resulta adaptativo para el predominio de la especie.

Frente al mundo animal, la gran novedad del Homo Sapiens neanderthalensis es la pintura ⁹² y la sepultura, como indicios de espiritualidad.

Las tumbas más antiguas conocidas, parecen pertenecer al Homo Sapiens neanderthalensis ⁹³, y para los estudiosos del tema resultan realmente sugerentes. Así, la posición fetal del cadáver sugiere a algunos la posibilidad de una creencia en un posterior nacimiento; el ocre rojo puede ser un sustitutivo ritual de la sangre y símbolo de la vida; los restos de polen (lecho de flores) pueden ser indicios de ceremonias y ritos funerarios; los restos de armas, alimentos, etc., también sugieren a algunos la posibilidad de la creencia en la supervivencia del difunto, bajo la forma de espectro, etc., etc... ⁹⁴. En resumen y refiriéndose al Paleolítico superior escribe M. Eliade: «...podemos concluir que las sepulturas confirman la creencia en la vida más allá de la muerte (...) y aportan algunas precisiones complementarias: enterramientos orientados hacia el este, indicando la intención de solidarizar la muerte del alma con el curso del sol, cosa que implica la esperanza en un «renacimiento», es decir, en una existencia ulterior en el otro mundo; creencia en la continuidad de unas actividades específicas; existencia de un ritual funerario indicada por los objetos de adorno personal y los restos del banquete» ⁹⁵. Naturalmente nos movemos en el terreno de las hipótesis y las especulaciones sugerentes ⁹⁶, que, eso sí, vendrán reforzadas por los paralelos etnológicos ⁹⁷.

asumir como proyecto esta posibilidad. En fin, «La comprensión del vínculo entre el nacimiento y la muerte, de la necesidad biológica de que desaparezca el individuo en provecho de la especie, y de que desaparezca la especie misma en provecho de la realización de la vida en forma siempre nuevas, es un género de comprensión reservado sin duda al hombre». P.L. LANDSBERG, *Experiencia de la muerte*, Cruz del Sur, Santiago de Chile-Madrid, 1962, 12.

91. Todo lo más la experimenta como una pérdida dolorosa (elefante, perro, mono, etc...).

92. Cfr. E. MORIN, *El paradigma perdido: el paraíso olvidado*, Kairós, Barcelona, 1978, 118ss; M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Vol. I Cristiandad, Madrid, 1978, 32ss.

93. Monte Carmelo (Israel, 40.000 años); Capilla de los Santos (Francia, 35.000 a 40.000 años); Monte Circeo (Italia, 35.000 años), etc. Los enterramientos con sepulturas se remontan a unos 70.000 años (Paleolítico Medio-Musteriense). «...nuestros conocimientos del paleolítico inferior —en la época aproximada del homo heidelbergensis (...)— son extremadamente limitados. Hasta ahora no se ha encontrado ninguna sepultura». H. KÜNG, *o.c.*, 93. Cfr. también M. ELIADE, *o.c.*, 21ss.; A. d'WAAL, *Introducción a la antropología religiosa*, Verbo Divino, Estella, 1975, cap. 5.

94. Cfr. H. KÜNG, *o.c.*, 91ss.; M. ELIADE, *o.c.*, 25-26.

95. M. ELIADE, *o.c.*, 27.

96. Cfr. M. ELIADE, *o.c.*, 31.

97. Así por ejemplo, los cazadores árticos y los paleolíticos comparten una misma economía y probablemente las mismas creencias religiosas, propias de las civilizaciones de la caza. Por

Los datos, en conjunto, parecen testimoniarnos que para el Sapiens la muerte ha dejado de ser un hecho puramente natural, o una mera pérdida dolorosa (sentimiento que algunos animales es posible que compartan con nosotros), para ser concebida como un destino trágico, y el paso de un estado a otro⁹⁸. Como nos recuerda E. Morin, la muerte en los vocabularios más arcaicos, no existe como concepto: se concibe como un sueño, un viaje, y se habla de un nacimiento, de un maleficio, etc.⁹⁹. Se comienza a concebir la muerte como un acontecimiento no inmediato, pero que sobrevendrá en el futuro, lo cual revela una conciencia del tiempo. Y en general, «El establecimiento de conexiones entre una conciencia de la transformación, una conciencia de las coerciones y una conciencia del tiempo indica la aparición de un mayor grado de complejidad y un salto cualitativo en el conocimiento consciente de sapiens»¹⁰⁰.

La creencia, más o menos clara, de la supervivencia del difunto se objetivará en el mito y la magia¹⁰¹. Poco a poco —como nos dice E. Morin— se es-

ello no es descabellada la comparación de documentos prehistóricos con la información etnológica. Cfr. M. ELIADE, *o.c.*, 31. Hasta el siglo XIX se han conservado auténticos fósiles vivientes en la Tierra de Fuego, en Australia, en las Selvas tropicales (pigmeos, bambutti), etc. Cfr. M. ELIADE, *o.c.*, 40-41.

98. «...la muerte, como estado, es asimilada a la vida, pues está llena de metáforas de vida, cuando sobreviene se la toma como un cambio de estado, un «algo» que modifica el orden normal de aquélla». E. MORIN, *El hombre y la muerte*, 24.

99. Cfr. también I. LEPP, *o.c.*, 54.

100. E. MORIN, *El paradigma perdido...*, 115. Cfr. también I. LEPP, *o.c.*, 36-37.

101. El hombre ha intentado superar la indiferencia del mundo de muchas maneras: mediante la técnica, el «tener» (derecho exclusivo a disponer de las cosas), el amor erótico, etc. Pero todas se revelan insuficientes ante la máxima expresión de dicha indiferencia, que es la muerte. Por ello al hombre sólo le ha quedado la salida de intentar humanizar la muerte míticamente. Es mediante el mito que ha intentado superar la ajenidad del mundo. Como dice Marcel Detienne, el mito «es una forma determinada de ver, y la imagen mítica, manera intuitiva de representar, produce la realidad y fabrica un universo de sentido». M. DETIENNE, *La invención de la mitología*, Península, Barcelona, 1985, 131. «Además la intuición mítica va siempre acompañada de una creencia más patética que lógica, pero operante en medio de los afectos (...). En las formas más rudimentarias el pensamiento mítico contiene ya todas las riquezas que anticipan los ideales más elevados, aquellos que en nuestra historia son los más lentos en imponerse». M. DETIENNE, *o.c.*, 132. El mito como construcción afectivo-intelectual intenta armonizar e integrar en un todo los componentes relativos y mudables de la experiencia humana, refiriéndolos a realidades y situaciones incondicionadas y extratemporales. Gracias a ello, las experiencias humanas y el mundo quedan revestidos de sentido, y los valores consolidados. El mito es una manera de afirmar lo incondicionado, que satisface la necesidad de seguridad y de sentido del ser humano.

El mito, no obstante, es un pensamiento presistemático, en la medida en que intenta una articulación de la realidad previa al rigor sistemático-racional. Es un saber intimativo, dramático, funcional (saber prelógico en cuanto plan de acción), regulador, controlador y purificador de la realidad, que responde a la indigencia radical del hombre ante lo perplejo, lo ininteligible, y lo amenazante del mundo. El mito supone, pues, la vivencia de una verdad existencial, y resulta eficaz para la acción. El mito es una vivencia que se reactualiza (drama), y un modelo o paradigma para la acción presente (justifica, protege e inspira). Resumiendo, podemos decir que el mito es una expresión narrativo-dramático-simbólica, articulada a partir de una experiencia radical ante

tablece una brecha y una tensión entre una conciencia objetiva, que constata la muerte como inevitable, y una conciencia subjetiva, que, vía imaginación-mito, se rebela contra esta violencia insoportable, y afirma, de alguna manera, la existencia de una vida de ultratumba, para de este modo resolver e integrar la idea de la muerte. Tarea en la que también jugará su baza la conducta práctico-ritual, ya que el funeral subraya el cambio de estado del difunto, e institucionaliza una serie de emociones.

El Sapiens es el único animal que parece no estar de acuerdo con su propio destino biológico, e intenta disociarlo del de los demás animales. Su conducta testimonia una autovaloración de sí mismo, en la que «se siente distinto, punto aparte en la escala zoológica»¹⁰². A la base de ello se encuentra una acentuación de su individualidad y de sus vínculos afectivos, es decir, el amanecer de la personalidad; personalidad que se resiste a ser un mero instrumento al servicio de la especie¹⁰³. El horror y el rechazo que provoca la muerte tiene como denominador común la pérdida de la individualidad. Es en la perspectiva de esta pérdida, donde radica el traumatismo de la muerte, con el sentimiento de ruptura y conciencia de vacío o nada, que le acompañan. Este traumatismo suele provocar como reacción un movimiento positivo que se concreta en las ideas de la inmortalidad y de la supervivencia. Así, la paleon-

algún interrogante (entre ellos, desde luego, el que plantea la muerte), en virtud de una indigencia de liberación y purificación pacificadoras, y dotada de la función del orientar la vida de la sociedad y del individuo. Cfr. M. ELIADE, *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid, 1968, Cap. 1; M. ELIADE, *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid, 1983. Cap. I y II; K. KERENYI, *La religión antigua*, Rev. de Occidente, Madrid, 1972, cap. I; L. CENCILLO, *Mito. Semántica y realidad*, BAC, Madrid, 1970.

102. F. RAMOS, JOSÉ M. y JESÚS SÁNCHEZ-CARO, *o.c.*, 4.

103. «En el animal, el instinto está por lo menos tanto al servicio de la especie como del individuo, un individuo todavía más bien embrionario. Es sólo con el hombre cuando la individualización cobra su verdadero vuelo, hasta el punto que en ciertos estadios de su evolución, no parece apenas consciente de su pertenencia a la especie humana». I. LEPP, *o.c.*, 128. (Cfr. también pág. 206-207). «El hombre es el acoger, el asumir, la vida animal en un bíos; él conduce su vida. Con esto se enajena de lo viviente y prueba la amargura de la muerte. El hombre, el animal superior, el casi-dios, es un advenedizo entre los seres vivientes; al igual que todo parvenu tiene que pagar por su arrogancia. La naturaleza es un enemigo contra el que tiene que defenderse; no sólo la naturaleza externa (...) sino, sobre todo, la naturaleza propia». Gerhardt SCHMIDT, *Razón y experiencia*, Ed. Alfa, Barcelona, 1982, 46. «La muerte no es para el hombre un desenlace normal, un ritmo natural como el ir creciendo de niño a adolescente, de joven a adulto. Aunque en el transcurso temporal de la vida (...) tiene lugar un progreso y un retroceso físico, el morir, sin embargo (...) sigue siendo un fenómeno inconcebible, misterioso y abrupto (...). Se trata de la contradicción de que los portadores de valores eminentes sean, con mucho, más frágiles que cosas mucho más ínfimas; se trata de la contradicción entre el valor y el poder». D. von HILDEBRAND, *Sobre la muerte*, Ed. Encuentro, Madrid, 1983, 70-71.

tología y sobre todo la etnología, nos revelan como una realidad humana básica y primera la afirmación incondicional del individuo ¹⁰⁴.

104. «El querer vivir histórico del hombre es innato en él. Todas las formas de cultura y de religión se glorían de este deseo de salvar al hombre de la muerte. En el interior de la conciencia humana se levanta una reivindicación de victoria que nada ha podido destruir ni abatir». Isabel DELISLE-LAPIERRE, *Vivir el morir*, Paulinas, Madrid, 1986, 186.

No obstante esta reivindicación se acentúa en la medida en que se desarrolla la individualización. En esta línea nos recuerda Levy-Brühl que para los hombres primitivos la muerte significaba otra cosa que para nosotros. El sujeto es parte de un clan u organismo social, identificándose su individualidad con la función que desempeña en esa totalidad... Cuando uno muere el clan regenera «el miembro perdido», ocupando el nuevo individuo la situación del anterior, y heredando con ello también su nombre y su alma. Así la regeneración oculta lo más significativo de la muerte individual. En esta concepción, la muerte es sólo «el paso del alma a otro individuo, lo contrario que el nacimiento». P.L. LANDSBERG, *Experiencia de la muerte*, 20. En la misma línea y respecto a los antiguos germanos, escribe H. Thielicke: «...el individuo se indentificaba con ese todo y así la identidad de su yo se disolvía en la identidad del nosotros». H. THIELICKE, *o.c.*, 65. «...el germano apenas se entiende a sí mismo como individuo, más bien vive con una exclusividad, que hoy casi no nos podemos imaginar, de la tribu, de su salud, de su paz, de su honor». H. THIELICKE, *o.c.*, 120. Se da una corporación superindividual en la tribu... Lo más propio del hombre «no es su existencia individual, sino la vida o la pervivencia en la salvación y honor de la tribu que le «representa». H. THIELICKE, *o.c.*, 121. La inmortalidad germánica se entiende pues así: «el portador individual de la tribu retrocede en la muerte, y la tribu (...) da prestadas estas fuerzas sagradas a otros de sus miembros». H. THIELICKE, *o.c.*, 120. La muerte es insignificante, ya que no elimina a los poderes de la tribu, sino al portador individual de dichos poderes. «El individuo no existe». H. THIELICKE, *o.c.*, 121. Algo parecido ocurrió en Israel hasta el final de la Monarquía, donde el individuo estaba integrado en la vida de la colectividad, no experimentándose como algo propio. Por ello en esta etapa primitiva tampoco había un sentido claro de culpa personal. El pecado de los padres podía pesar sobre todo el pueblo, y viceversa. Sólo la época profética abre el camino de la individuación. (Cfr. Jeremías 31,29ss.). Sobre la misma cuestión resume muy bien Ferrater Mora: «Como en una especie biológica la muerte del individuo aparece como un accidente de la especie, en un grupo o clan la muerte de la persona puede aparecer como una «repetición» de lo «mismo»: lo importante es la especie, el grupo o el clan, y no el miembro o el individuo. A la vez, cuando el morir aparece como máximamente entrañado en la vida personal, y como una especie de cumplimiento de esta vida, la muerte de cada hombre no es jamás una repetición, y es lo más distinto que cabe de la muerte de todos los demás». J. FERRATER MORA, *o.c.*, 228-229.

En este contexto primitivo despersonalizado se comprende, como indican Landsberg y Thielicke, que no se temiera tanto a la muerte como al muerto. Al muerto no reencarnado todavía, como un ser oculto y amenazador. (Cfr. también I. LEPP, *o.c.*, 64). Y E. Bloch puntualiza: «El miedo a morir ha oprimido desde muy pronto y es, por eso, originario. El cadáver muestra a la sensibilidad y al pensamiento lo que todo el mundo espera (...). Sin embargo, el primer deseo no fue la pervivencia fuera del cadáver, algo que se tenía por evidente (...). Lo único que se deseaba era protección frente a los muertos, situando a éstos de modo seguro o cómodo en el más allá». E. BLOCH, *El principio esperanza*, Tomo III. Aguilar, Madrid, 1980, 208. En fin, la regla que parece testificar la historia humana es la siguiente: «la conciencia de la muerte corre pareja con la individualización humana, con la constitución de individualidades singulares, de la persona». P.L. LANDSBERG, *o.c.*, 20. Con el proceso de individualización (o dicho en términos durkheimianos, con el paso de la sociedad de la solidaridad mecánica a la sociedad de la solidaridad orgánica) gana en intensidad la amenaza de la muerte, que no es sino el aniquilamiento del individuo más allá de la regeneración clánica. Por ello, las doctrinas de la supervivencia surgen cuando emerge la individualidad humana.

La sobredeterminación cultural de la muerte parece pareja con el emerger de Sapiens. «Desde entonces, los hombres han producido —y producen cotidianamente— una constelación de imágenes variadas de su muerte por venir, pues la muerte ha fracturado una conciencia que, hasta entonces, no había sido más que instrumental. Por esta brecha abierta se han precipitado fuerzas nuevas e inmensas que han transformado la percepción humana de la vida, de la muerte y del mundo»¹⁰⁵. La muerte humana aparece como un acontecimiento paradójico y ambiguo, en la medida en que es, a la vez, natural y cultural. Natural como el nacimiento, el sexo o el hambre, y cultural en la medida en que es vivido e interpretado, con la intención de explicarlo y justificarlo. Como ya indicamos, ésta será una ardua tarea de la teodicea¹⁰⁶.

4. *Algunas concepciones mítico-primitivas de la muerte*

Como nos recuerda E. Morin, la «Muerte-Renacimiento» por transmigración, y la «Muerte-Supervivencia» del «Doble», son las dos grandes concepciones-creencias, etnológicamente universales, que, curiosamente, mantienen ciertas relaciones entre sí. Esto es, la creencia en los espíritus (doble) se integra con frecuencia en un ciclo de renacimientos del ancestro. «La idea del renacimiento de los muertos es común a todos los pueblos arcaicos: se la encuentra en Malasia y en Polinesia, entre los esquimales, en Amerindia, etc. En la actualidad todavía es la creencia de seiscientos millones de seres humanos y uno de los pilares del ocultismo contemporáneo»¹⁰⁷.

Muchas veces este renacimiento, se realiza por medio de una nueva maternidad. Esto puede tener lugar, bien mediante una maternidad propiamente dicha, gracias a que el antepasado-embrión penetra en el vientre de la mujer, o bien gracias a la maternidad de la «madre-tierra», de la «Madre-naturaleza»¹⁰⁸. Así, la muerte-renacimiento se combina con la idea de una muerte-maternal.

No obstante, las dos concepciones básicas de la muerte, a las que hemos aludido, terminaron disociándose. El refugio y la confianza que suscita el

105. J. ZIEGLER, *o.c.*, 145. (También pág. 143).

106. Como nos dice V. Jankelevich, la muerte es a la vez un hecho natural y escandaloso para el hombre. Implica una mezcla de familiaridad y de extrañeza. De todo ello procede la «naturalidad contra-natura», «la sobre naturaleza natural» de la muerte. (Cfr. V. JANKELEVITCH, *La Mort*, Flammarion, Paris, 1977. 8-9. (Cfr. también pág. 53). Por ello «La muerte es el punto de tangencia del misterio metaempírico y del fenómeno natural; el fenómeno letal es la incumbencia de la ciencia, pero el misterio sobrenatural de la muerte apela a la ayuda de la religión». V. JANKELEVITCH, *o.c.*, 10.

107. E. MORIN, *El hombre y la muerte*, 119. Cfr. también J. FERRATER MORA, *o.c.*, 234-240.

108. Cfr. M. ELIADE, *Tratado de Historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1981, 60ss., 83ss.

«abisbamiento» en la madre-cósmica, acabó disminuyendo la voluntad de renacer. La muerte feliz que encierra la doctrina del Nirvana, compondrá una de las notas más significativas de una vasta y compleja tradición religiosa. Así, de manera muy general, y salvando muchas particularidades, podemos decir que en la religiosidad humana, se configuraron dos grandes concepciones. Una en la que vibra el deseo y la nostalgia por los orígenes, que se concretará en una reivindicación pancósmica del individuo. El sujeto humano deseará serlo todo, identificándose y perdiéndose en la totalidad. Totalidad que se concebirá como el no-ser, allende toda concreción particular. La otra, en la que vibra el deseo de ser uno mismo, sin perder la propia individualidad. Podemos decir, pues, que «la estructura de la individualidad humana se expresará bajo dos aspectos divergentes; individualidad que se niega a considerar la muerte como un término haciendo de ella un más allá en el que persiste y triunfa la singularidad (Salvación) o la universalidad del hombre (Nirvana)»¹⁰⁹.

En la doctrina del Nirvana se aspira a un reposo cósmico, gracias a la aniquilación de la apariencia de ser, esto es, a la aniquilación del «ansia egoísta de vivir», con los deseos que ello conlleva. Sólo así se escapa a la rueda de las reencarnaciones (Samsara), y se alcanza la beatitud, sin conciencia, sin dolor y sin deseo (Nirvana). En términos generales, la plenitud budista es apersonal, y encierra un pesimismo metafísico. Este último se traduce en una desvalorización de la individualidad y de lo fenoménico (el principio de individuación significa degradación y sufrimiento), y en un panteísmo nihilista. Esta espiritualidad implica, pues, una teodicea que ve en el egoísmo individual la fuente del sufrimiento y de la muerte. En la ley inexorable de causa y efecto que gobierna el universo (Karma), queda objetivada la racionalidad explicativa del mal¹¹⁰.

Frente a esta concepción, las doctrinas de la salvación van a suponer una reivindicación positiva del individuo. La creencia de la supervivencia, bajo la forma de espectro, es la manera arcaica de expresar el deseo humano de salvar la integridad subjetiva¹¹¹. Como dice E. Morin, el «doble» viene a ser el núcleo de la representación arcaica de los muertos¹¹². Ella viene a ser una especie

109. E. MORIN, *El hombre y la muerte*, 139.

110. Cfr. P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 100ss; A. SCHWEITZER, *El pensamiento de la India*, F.C.E. México, 1958, 73ss, 85ss. Según Scheler esta doctrina encierra la siguiente ecuación: «deseo = realidad = sufrimiento = individualidad»; M. SCHELER, *El sentido del sufrimiento*, 43.

111. «El miedo a la muerte (...) está casi totalmente anulado por la doctrina, tan ampliamente difundida entre los primitivos, de la invisible supervivencia corporal de los muertos, o por la doctrina y la fe de que se renace en nuevos cuerpos (de la real identidad entre descendientes y antepasados)». M. SCHELER, *o.c.*, 35.

112. Algunos sociólogos y antropólogos han desarrollado teorías «hipotéticas» sobre la gé-

de «alter-ego» que sobrevive mediante una proyección de la vida cotidiana más allá de la muerte. Este «doble», convertido en principio de animación («alma»), se convertirá en soporte de una posible salvación (vía reencarnaciones y juicio), que quedará objetivada simbólicamente en las narraciones míticas, y en los textos sagrados ¹¹³. En fin, «el cielo, el paraíso, no es más que la descripción simbólica de la plenitud de la persona y de la Humanidad, como el infierno lo es del fracaso de nuestros mejores anhelos» ¹¹⁴.

5. *La Sociedad Occidental: la Muerte silenciada*

En el lenguaje popular a la muerte se le llama «la hora de la verdad» ¹¹⁵. Ciertamente esta «sentencia» encierra una profunda intuición, ya que la muerte nos coloca en una situación límite, que nos obliga a cuestionarnos sobre la verdad y el sentido de nuestra existencia personal, y sobre la de la sociedad en que vivimos. Y un índice para poder evaluar el grado de «humanidad» de una cultura, será el grado de sinceridad y eficacia con que ésta se enfrenta al hecho de la muerte, para integrarlo y dignificarlo, sin escamotearlo y disimularlo. Una sociedad estará deshumanizada si impide al hombre ser dueño de su propia muerte ¹¹⁶.

nesis de la idea del «doble». Así, por ejemplo, el «animismo» defendido por Edward B. Tylor y H. Spencer. La idea del doble, vino suscitada por la experiencia onírica. Los hombres primitivos se vieron protagonistas en un mundo distinto del ordinario, y así concibieron «un otro de uno mismo», que en determinadas condiciones tenía la capacidad de abandonar el organismo. A partir de ahí, pudieron explicar determinadas enfermedades y anomalías (catalepsia, síncope...) por el abandono temporal del «doble», y concibieron la muerte como la salida definitiva del mismo. Por lo tanto, la idea del «doble» sirvió también para suscitar la idea de «alma» o principio de animación. Y el doble, en fin, liberado tras la muerte, se convertiría en genio o espíritu. Esta concepción también les proporcionó un esquema explicativo de las desgracias y experiencias adversas, que fueron atribuidas a los genios malignos. La creencia en el protagonismo, positivo o negativo, de los espíritus en los acontecimientos de la vida, promovió las ofrendas, sacrificios y observaciones religiosas. De esta manera, el genio-espíritu fue potencialmente una divinidad. Los antepasados importantes fueron magnificados y exaltados. Actitud y comportamiento que acabó haciéndolos inmortales, y trastocándolos en dioses creadores y controladores de la vida y del universo. Cfr. E.B. TYLOR, *Cultura primitiva*, 2. Ayuso, Madrid, 1981, 30s; H. SPENCER, *Abreviaturas de Principios de Sociología*, «Rev. de Occidente», Madrid, 1947. T.1, 61ss.

113. En muchas tradiciones religiosas, la suerte decisiva del difunto, depende de un juicio que valora su vida pasada conforme a criterios rituales y éticos. Ideas de este tipo se encuentran en la religión egipcia, irania, azteca, y por supuesto en las grandes religiones (judaísmo, cristianismo, islamismo). En la otra vida brillará, pues, la justicia que tanto echamos de menos en la presente.

114. F. RAMOS, JOSÉ M. y JESÚS SÁNCHEZ-CARO, *o.c.*, 53.

115. «La hora de la verdad es, en la jerga taurina, la suerte de la muerte, y ese dicho también expresa la actitud del hombre que ante ella se ve obligado a manifestarse en toda su desnudez, sin que le valgan ya los disimulos con que habitualmente trata de encubrir sus intereses». REYES MATE, *Modernidad, religión, razón*, Anthropos, Barcelona, 1986, 75.

116. «La imagen que una sociedad se hace de la muerte refleja el grado de independencia de

En este sentido, la sociedad moderna occidental contrasta cruelmente con muchas sociedades y culturas primitivas ¹¹⁷. En nuestra sociedad se da un rechazo cultural de la muerte, que se concreta en un desconocimiento social de la misma. La muerte es hoy, entre nosotros, un tema tabú y vergonzoso. Curiosamente, el sexo se ha desinhibido, y hay abundantes manuales de educación sexual, pero carecemos de «manuales» para «bien morir». El hablar de la muerte sufre un interdicción social ¹¹⁸. Paradójicamente, la muerte queda ubi-

sus miembros; da la medida de sus reacciones, de su autonomía y de su querer vivir individualmente». Isabel DELISLE-LAPIERRE, *o.c.*, 113.

117. En este sentido nos encontramos con testimonios culturales realmente aleccionadores. Por ejemplo, Jean Ziegler estudió la diáspora africana del nordeste brasileño. La importancia que dan al tratamiento de la muerte, hace que su cultura gire en torno a ella, dotándola de sentido y de protagonismo social. En esta cultura... «Los muertos son los detentadores de la vida, los muertos son los preceptores de los vivos. Muerto o vivo el hombre es el servidor de la vida. Gracias al trance es también su amo. Y esta vida no tiene fin». J. ZIEGLER, *o.c.*, 140. Valga como muestra la función social de los «muertos-aparecidos» de Itaparica: «Resumamos: hemos identificado tres tipos de funciones asumidas por los egun en la comunidad de los vivos. Primero una función cognoscitiva: la comunión y transmisión de informaciones empíricas entre los antepasados y los descendientes de sangre, ampliada hasta el diálogo colectivo, socializado y ritualizado entre vivos y muertos. Después una función política: la de ayudar a los responsables del gobierno temporal de la sociedad. Una sacerdotisa-reina, o un sacerdote-rey, muerto en la violencia, sin preparaciones, por lo tanto sin haber podido reglamentar antes lo contencioso de la comunidad, regresa una última vez del reino de los muertos, en el transcurso del axexe. Conciencia inmaterial, toma, durante una noche, la forma de un baba-egun. Regresa ante el pueblo afligido para dar los últimos consejos, arreglar los últimos conflictos (...). La tercera función es de esencia terapéutica: un enfermo, un herido, se presenta a los sacerdotes de los muertos. Antes ha usado todos los medios de curación posibles; en vano. El oje formula hipótesis. Llama a un muerto, lo interroga. El muerto es apaciguado enseguida, devuelto a la tierra de la vida imperecedera. El sufrimiento del hombre vivo, causado por el vagabundeo o más simplemente por una cólera cualquiera del antepasado, desaparece con el cumplimiento de los sacrificios ordenados por los oje». J. ZIEGLER, *o.c.*, 74-75. Egun = muerto aparecido; axexe = dar la paz, ceremonia funeraria donde pueden ser protagonistas los egun; baba-egun = sacerdote de los muertos, a través del cual aquellos pueden manifestarse; oje = sacerdote encargado de los cultos a los muertos.

118. Cfr. I. LEPP, *o.c.*, 110-111. A nuestros hijos no se les suele hablar de la muerte, ni suelen asistir a los entierros. En cambio, «En África negra, a los niños se les enfrenta directamente al espectáculo social de la muerte, asisten a los funerales ya en la espalda de su madre, o como bailarines participantes desde que saben caminar». Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 325 (nota 75). El testimonio de este último autor sobre la cultura africana es también aleccionador. Cfr. pág. 9, 27ss., 250ss., 437ss. y 475ss. Con respecto a las culturas indígenas americanas es interesante el testimonio de: E. BURGOS, *Me llamo Rigoberta Menchu, y así nació mi conciencia*, Argos-Vergara, Barcelona, 1983, cap. XXVII.

M. Scheler nos recuerda que la carencia de la evidencia de la muerte, evidencia, que por otra parte, es un elemento constitutivo de la experiencia de la vida, tiene como causa la represión. Pero hay dos tipos de represión de la idea de la muerte. Una «normal» o «general», propia de la naturaleza humana, y otra «anormal». Con relación a la primera, Scheler indica que un cierto desplazamiento de la idea de la muerte es necesaria para que el hombre se tome en serio y con entusiasmo sus tareas y quehaceres. Esta represión general conseguida por el instinto vital es una «inconciencia metafísica», que resulta funcionalmente vital. Cfr. M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*.

cada en los espectáculos y en los medios de comunicación social, pero no es asimilada a nivel personal por el sujeto humano ¹¹⁹.

Ahora bien, todo ello se comprende si caemos en la cuenta de que nuestro «mundo» viene a ser el fruto del «mito del progreso», que se inició en la modernidad. Dicho mito defendía la idea de la perfectibilidad indefinida de la condición humano-social, gracias al desarrollo de una razón que se fortalecía con la experiencia y la observación. La clave estaba en un tratamiento científico de la naturaleza, la moral y la política ¹²⁰. El proyecto de la modernidad acabó concretándose en la ideología política y económica del liberalismo, y su fruto ha sido una sociedad competitiva y hedonista, que identifica progreso con productividad, seguridad y consumo. La fe en el progreso ha implicado la confianza en una vida cada vez mejor gracias a la ciencia y a la tecnología.

Pero todo ello ha supuesto, como indica J. Ziegler, un «corte epistemológico» a partir de la Italia renacentista del siglo XV, con relación a la Edad Media. Hasta entonces, la muerte era el fin de la vida terrestre, pero sobre todo el inicio de la aventura del destino final. Pero el discurso de la modernidad, con su exaltación optimista del hombre y la fe en el binomio razón-progreso, dice lo contrario: «Vivo el hombre lo puede casi todo. Muerto, no es ya nada; pues la muerte interrumpe el proyecto prometeico de un hombre decidido a transformar el mundo y su propio destino (...). (Así) El discurso va a hipertrofiarse

Goncourt, Buenos Aires, 1979, 37ss. E. Morin también nos lo recuerda en estos términos: «En efecto, aun conociendo la muerte, pese a estar «traumatizados» por ella, privados de nuestros amados muertos, seguros de nuestra propia muerte, aún así vivimos ciegos a la muerte, como si nuestros padres, nuestros amigos y nosotros mismos no hubiéramos de morir nunca. El hecho de adherirnos a la actividad vital elimina todo pensamiento en torno a la muerte, y la vida humana comporta una parte enorme de despreocupación por la muerte». E. MORIN, *El hombre y la muerte*, 64. Cfr. también I. LEPP, *o.c.*, 112.

Sin embargo hay otra represión de la idea de la muerte en el hombre moderno que ya no es «normal», sino que es consecuencia «narcótica» de la «estructura de su vivencia». Una estructura donde destaca el trabajo y la adquisición «instintivos» e ilimitados.

119. «En la actualidad nadie se siente realmente preocupado por su propia muerte». Philippe ARIÈS, *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 1983, 492. Cfr. también A. BASAVE, *Metafísica de la muerte*, 61. M. Heidegger analizando la conciencia de la muerte en la cotidianidad del ser-ahí (Dasein) escribe: «La publicidad del cotidiano «uno con otro» «sabe» de la muerte como de algo que hace frente constantemente, como «caso de defunción». Este o aquel próximo o lejano «muere». Día a día y hora a hora «mueren «desconocidos (...). El morir desciende al nivel de un acontecimiento que alcanza sin duda al «ser-ahí», pero que no pertenece propiamente a nadie». M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, 276. Cfr. también J. RUIZ DE LA PEÑA, *El último sentido*, Marova, Madrid, 1980, 136.

120. Cfr. E. CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración*, F.C.E. México, 1972, 86; CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Ed. Nacional, Madrid, 1980; A. VACHET, *La Ideología liberal*, 1. Fundamentos, Madrid, 1972, 75ss.; A. COMTE, *Ensayo de un sistema de política positiva*, Unam, México, 1979; A. COMTE, *Curso de Filosofía positiva*. Aguilar, Madrid, 1973.

con relación al hombre que vive; progresivamente va a callarse sobre el hombre muerto y sobre el hombre que muere»¹²¹. Con el predominio del modo de producción capitalista, el hombre occidental quedó reducido a mercancía y puro instrumento, al servicio del ciclo de producción, distribución y consumo. El hombre fue reducido a pura funcionalidad mercantil. Desde este planteamiento, la sociedad occidental «no sabe qué hacer con sus muertos», y la muerte misma se convierte en un acontecimiento casi clandestino y vergonzoso¹²². «Los progresos de las ciencias y de las técnicas, el desarrollo del espíritu crítico, la expansión del espíritu individual y competitivo impuesto por un mundo donde la rentabilidad y el beneficio reemplazan a los antiguos valores, dejan solo al individuo...»¹²³. Solo ante los grandes interrogantes existenciales, que, además, procura camuflárselos, mediante una auténtica violencia simbólico-cultural¹²⁴. Aparecen nuevos sistemas simbólicos que «Son apenas buenos —parece— como para mantener entre los hombres el mínimo indispensable de signos útiles para la producción, para la distribución y para el consumo de mercancías»¹²⁵. La prohibición que pesa sobre el discurso tanático da la impresión de que es un elemento estructural de nuestra civilización¹²⁶.

121. J. ZIEGLER, *o.c.*, 153. Esta hipertrofia también se da en los países donde ha triunfado el «capitalismo de Estado», aunque ahí reforzado por un factor ideológico: una filosofía que no atiende suficientemente, en su revisión ortodoxa, los problemas del hombre concreto: «Aún hoy, esa misma postura es la que rige en el llamado marxismo ortodoxo. El apelativo se aplica convencionalmente al marxismo-leninismo, tal y como es expuesto por la literatura filosófica de la Unión Soviética o por los intelectuales de los partidos comunistas del Este. Dentro de esa filosofía oficial no hay lugar para el tema de la muerte; sus diccionarios ni siquiera contienen el término, (...) ese silencio desenmascara el antihumanismo del mismo sistema, obligado a tildar de desviacionismo idealista, existencialista o simplemente pequeño-burgués a quienes no aceptan tamaña simplificación, J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y humanismo marxista*, Sígueme, Salamanca, 1978, 11.

122. Cfr. J. ZIEGLER, *o.c.*, 158. «Si no hemos aceptado nuestra vida como tiempo de crecimiento continuo, si hemos vivido considerando la edad adulta del hombre productivo como el punto culminante de la curva de la vida y mirando la proximidad de la vejez y de la muerte como la caída de la curva, es muy evidente que tendremos una vejez y una muerte sin sentido». Isabel DELISLE-LAPIERRE, *o.c.*, 26.

123. Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 183.

124. «Quizá podrá incluso verse en esta disminución de la conciencia de inquietud una de las características más típicas de nuestro tiempo». J.G. CAFFARENA, *Metafísica fundamental*. «Rev. de Occidente». Madrid, 1969, 202. Cfr. también J. M.^a MARDONES, *Raíces sociales del ateísmo moderno*, Fundación Santa María, Madrid, 1985.

125. J. ZIEGLER, *o.c.*, 156. El lenguaje queda recortado en función del razonamiento tecnológico y operacional. Se establecen hábitos de pensamiento en los que desaparecen la tensión entre apariencia y realidad, se identifica razón y hecho, y en fin, la crítica y la demostración son sustituidas por la simple designación. Los nombres de las cosas sólo indican cómo funcionan. Todo ello implica una reducción y empobrecimiento del sentido que el lenguaje puede encerrar. La unidimensionalidad de la praxis social y política se refleja en su lenguaje legitimador. Cfr. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona, 1969, 115, 129-130. Cfr. también M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, 40.

126. «Atreverse a hablar de la muerte, admitirla en las relaciones sociales, ya no es, como antes, permanecer en el plano de lo cotidiano: hoy es provocar una situación excepcional, exhor-

En la sociedad del bienestar y del consumo, el acontecimiento del deceso se oculta en el anonimato de los grandes hospitales ¹²⁷, y se procura salir del paso con un ritual rápido, atendido por una burocracia más o menos eficaz, que incluso puede acabar con la aséptica incineración ¹²⁸. En fin, «El ruido de la ciudad oculta el terror» ¹²⁹.

Además, da la impresión de que está desapareciendo «un contenido semántico autónomo de la muerte»: «La muerte no existe más que con relación a un sistema de producción, de intercambios y de consumo de mercancía. La muerte (...) se ha convertido en el estado de no-consumo, de no-producción. El muerto es lo desaparecido» ¹³⁰. Si intentáramos una tanatosemiología de

bitante y siempre dramática (...). Hoy, basta apenas nombrarla para provocar una tensión emotiva incompatible con la regularidad de la vida cotidiana». Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 342.

127. El hecho de la hospitalización masiva de los enfermos en la sociedad moderna, conlleva toda una serie de aspectos deshumanizadores, y poco tranquilizantes. Entre ellos: las exigencias funcionales de la organización burocrática y la ruptura de las relaciones personales entre enfermos y familia, que lleva, muchas veces, al abandono afectivo y a la soledad del primero; y las manipulaciones terapéuticas, donde privan los parámetros técnicos. (Cfr. Isabel DELISLE-LAPIERRE, *o.c.*, cap. 6,7,18). Los médicos se pueden convertir en auténticos «tanatócratas» o administradores de la muerte de los demás. (Cfr. Isabel DELISLE-LAPIERRE, *o.c.*, 117ss.; J. ZIEGLER, *o.c.*, 204ss.). Actualmente, la deontología médica se enfrenta a graves problemas éticos. Así, por ejemplo, el respeto a la vida y el derecho a morir con dignidad (eutanasia), la certificación de la defunción frente a la posibilidad de la extracción de algún órgano para el trasplante, que exige un tiempo límite, etc., etc. La complejidad del tema y los límites del presente trabajo nos obligan a simplemente señalarlo. Sólo diremos dos cosas: 1) La eutanasia es un indicio de que ciertos individuos comienzan de nuevo a enfrentarse y a asumir el tema de la muerte. En este sentido quizás la sociedad más destacable sea la holandesa, que actualmente tiene pendiente de aprobación una ley de eutanasia. 2) la «criogenización» viene a ser la última agarradera que la «ciencia-ficción» ofrece al «hombre de inmortalidad».

128. «Se tiene el sentimiento de que la muerte es liquidada más completa y definitivamente que en el caso del enterramiento». Philippe ARIÈS, *o.c.*, 479.

129. J. ZIEGLER, *o.c.*, 158.

130. J. ZIEGLER, *o.c.*, 164. «Todos hemos hecho nuestro el darwinismo imperante que se desentiende de los muertos, margina a los débiles, y tolera a los jubilados». Reyes MATE, *o.c.*, 76. Por otro lado, la sociedad capitalista también garantiza en su estructura socio-económica una desigualdad en el morir. No solamente hay desigualdades respecto a las probabilidades y expectativas de vida, atenciones médicas, etc., sino que la igualdad pre-social o biológica es sobredeterminada por lo que llama J. Ziegler «La sutil estratificación de la inmortalidad de los difuntos». El estar enterrado en la nave de una Iglesia era garantía de una protección especial... Jerarquía que también se objetivaba y sigue objetivándose, en las tumbas de los cementerios. (Cfr. J. ZIEGLER, *o.c.*, 176 ss.; Philippe ARIÈS, *o.c.*, 67ss.). No podemos explayarnos en estas cuestiones, pero valga como botón de muestra el siguiente texto, en el que Horkheimer desenmascara toda ideología de la «imparcialidad de la muerte»: «Ahora dime: ¿es igual la muerte del millonario que la del proletario? La muerte es el último acto de la vida. El pobre sabe en ese último acto que su familia sufrirá si él desaparece (...). En cambio, una dama de sociedad que ha caído del caballo o ha sufrido un accidente de automóvil, durante su convalecencia vive perspectivas distintas. Sus numerosos amigos no necesitan preocuparse por la pérdida de la utilidad que aporta, sino por la pérdida de la persona. No sé lo que viene después de la muerte, pero, lo que hay antes se refleja en la capitalista sociedad de clases». MAX HORKHEIMER, *Ocaso*, Anthrops, Barcelona, 1986, 54-55.

nuestro lenguaje y comportamiento simbólico, descubriríamos su extraordinaria pobreza, en comparación con otras culturas. Especialmente en relación con la simbólica ritual del duelo y de los funerales. El primero, antiguamente, exigía el luto y la disminución de la vida social. Pero actualmente va debilitándose en función de las necesidades económico-laborales. Este aferrarse despiadadamente a la vida cotidiana encierra también «mala fe», huida inauténtica de la muerte. La consecuencia de todo ello es que el dolor queda disimulado, y recluso en la intimidad ¹³¹. Lo mismo ocurre con el funeral que se acelera y simplifica. Todavía a principios del siglo XX, la muerte era un hecho social y público ¹³²; hoy, como la religión, se privatiza y oculta mediante la simplificación ritual ¹³³. Ya casi sólo subsiste el residuo del culto de las tumbas el «día de los difuntos» ¹³⁴.

La única excepción tiene lugar en el caso de alguna figura relevante (político, hombre de letras, etc...). Entre otras cosas, por la manipulación político-legitimadora que suele conllevar este tipo de ceremonias ¹³⁵.

Asistimos, pues, a una pérdida de sentido de los símbolos tanáticos (desimbolización), que es síntoma del desamparo y desarme del hombre moderno frente a la muerte.

131. «Es evidente que la supresión del duelo no se debe a la frivolidad de los supervivientes, sino a una coacción despiadada de la sociedad; ésta se niega a participar en la emoción del enlutado: una manera de rechazar de hecho, la presencia de la muerte (...). Ahora las lágrimas del duelo son asimiladas a las excreciones de la enfermedad. Unas y otras son repugnantes. La muerte es excluida». Philippe, ARIÈS, *o.c.*, 481.

132. «Antes el hombre organizaba su muerte cuando veía que se acercaba. Se retiraba en su casa e invitaba a su familia a visitarle y a vivir con él su morir. Se apagaba entre los suyos, en el entorno familiar». Isabel DELISLE-LAPIERRE, *o.c.*, 43. «...la muerte de un hombre modificaba solemnemente el espacio y el tiempo de un grupo social que podía extenderse a la comunidad entera, por ejemplo a la aldea». Philippe ARIÈS, *o.c.*, 465. (Cfr. también Reyes MATE, *o.c.*, 76; Javier BASURKO, *La cultura dominante ante el problema de la muerte*, «Iglesia viva», n.º 62. Valencia, 1976, 107).

133. «Ya nada señala en la ciudad que ha pasado algo: el antiguo coche fúnebre negro y plata se ha convertido en un banal limusín gris, insospechable en el oleaje de la circulación. La sociedad no tiene ya pausas: la desaparición de un individuo no afecta ya a su continuidad. En la ciudad todo sigue como si nadie muriera». Philippe ARIÈS, *o.c.*, 466. (Cfr. también Luis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 566ss.; H. THIELICKE, *o.c.*, 42).

134. «La fiesta religiosa de la «conmemoración de los fieles difuntos», trae a la memoria de la sociedad una vieja compañera, la muerte, que desde siempre ha ocupado lugar preferente en los ritos, creencias y en la misma razón (...). Lo nuevo de nuestra civilización es, sin embargo, el cuidado con que se la oculta y disimula en contraste con la presencia todopoderosa de antaño». Reyes MATE, *o.c.*, 75.

135. Éstos son los que Louis-Vincent Thomas llama los «muertos fecundos»: «...los que alcanzan la fisonomía de modelos que se les propone a los vivos. Los mártires de la libertad y de la revolución, de la ciencia y del trabajo, de la fe y del progreso, tienen derecho a la veneración de los sobrevivientes». Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 375. La única novedad es que actualmente los héroes son, sobre todo políticos (secularización).

Si la sociedad occidental «avanzada» asume la muerte es sólo para su explotación comercial. Buen testimonio de ello lo constituye la industria funeraria americana ¹³⁶. Los «funeral Directors» han tomado la iniciativa de establecer la «casa del muerto» (Funeral Home), que descarga a la familia de tareas dolorosas y complejas, procurándole al muerto las atenciones que la sociedad le niega. Las técnicas de maquillaje y acondicionamiento protegen, además, a los vivos, escamoteando al difunto su estatuto de muerto, y convirtiéndolo en un «muerto-viviente»: «...siempre se trata de borrar mediante el artificio del «mortician» los signos de la muerte, siempre se trata de maquillar al muerto para hacer de él una persona viva.

(...) (Ello) Permite al visitante superar su intolerancia, comportarse respecto de sí mismo y respecto a su conciencia profunda, como si el muerto no estuviera muerto, y no hubiera ninguna razón para no acercarse a él (...). «Por tanto el embalsamamiento sirve menos para conservar y honrar al muerto que para mantener durante algún tiempo las apariencias de la vida, para proteger al vivo» ¹³⁷. Y aunque para algunos, ésta es la única manera de celebrar, en la sociedad urbana, un funeral digno, el aspecto crematístico no deja de desenmascarar el «montaje»: «Son muertos que entran a su manera, en la sociedad de consumo. O más bien son los vivos los que consumen a los muertos, comercializándolos. Esta cosificación, aunque sea post mortem, no por eso es menos repugnante» ¹³⁸.

No obstante, hay que concluir que este enmascaramiento y ocultamiento de la muerte, no deja de acabar en fracaso. Pues por manipulada y cosificada que esté una sociedad, los hombres siguen muriendo, y ellos lo saben. El no enfrentarse con la muerte tiene, a la postre, consecuencias psicológicas desastrosas ¹³⁹. La muerte «esquivada» se convierte en más espantosa cuando se

136. «Así, en 1965 podían leerse en los autobuses de Nueva York anuncios ponderando los servicios de una de esas sociedades e invitaban a los viajeros a utilizarlas». Philippe ARIÈS, *o.c.*, 496. Cfr. también J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, Aldecoa, Burgos, 1971, 77; J. BASURKO, *o.c.*, 110-111.

137. Philippe ARIÈS, *o.c.*, 497. «En ninguna parte el miedo a la muerte parece revestir un carácter tan universal y agudo que en los Estados Unidos de América. Los usos funerarios que allí son practicados son particularmente reveladores (...). Aquí se trata únicamente del terror que inspira la idea de la muerte en un pueblo demasiado colmado de bienes y de confort de la vida terrestre. Es pues con la intención de exorcizar este miedo que se esfuerzan por crear la ilusión de la semejanza del cadáver con el viviente». I. LEPP, *o.c.*, 102.

138. Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 324, nota 72.

139. Ignace Lepp nos recuerda por ejemplo, el miedo neurótico que el sujeto padece sin motivación objetiva alguna, o bajo la forma de una reacción desproporcionada respecto a la motivación objetiva. La causa principal del miedo a la muerte es el instinto de vida o de conservación. En este sentido, y en la medida en que sirve a la vida, es normal. «Pero cesa de serlo cuando, en lugar de servir y de proteger a la vida, impide vivir». I. LEPP, *o.c.*, 100. «Muchas veces he tenido la ocasión de constatar que el miedo a la muerte hacía en su alma (del individuo) tanto más es-

presenta: «En la sociedad mercantil, el moribundo no sabe morir, y el médico es incapaz de explicarle el sentido de la muerte. El proceso de morir, acto esencial de toda existencia humana, deja de ser aventura asumida para convertirse en un acontecimiento absurdo padecido en la nesciencia»¹⁴⁰.

Por todo esto, la sociedad occidental «avanzada» está urgida de plantearse críticamente la validez de su ethos, pues un hombre que no se enfrente y asuma una actitud auténtica frente a las situaciones límites, que derive de su propia interpretación de la realidad, no será sujeto de su propia historia. Cada sujeto tiene que conquistar el sentido de su vida y de su muerte, y en esta tarea deben jugar nuestras experiencias y convicciones más profundas, y nuestras exigencias más irrenunciables. La necesidad de reconquistar la propia muerte es un reto que pesa sobre el hombre actual. Este reto nos aboca ya a una reflexión filosófica sobre la muerte. Y esta reflexión puede componer una infraestructura que ayudará a hacer más «comprensible» los contenidos que nos aporte una fenomenología de la religión. Pero esta tarea queda pendiente para el próximo trabajo.

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

tragos cuanto más profundamente estaba rechazado en el inconsciente». I. LEPP, *o.c.*, 111. En fin, nuestro autor sostiene que frente a la mórbida meditación de la muerte, que se convierte en fin en sí mismo, y la huida o la represión neurótica, es conveniente encarar la muerte y reconocer el escándalo que representa para nosotros. Sólo a partir de aquí será posible intentar su sublimación.

140. J. ZIEGLER, *o.c.*, 130, Cfr. también M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, 42.

TEXTOS Y GLOSAS

Catecismos agustinianos utilizados en Hispanoamérica

I. INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene como fin ofrecer un elenco de los catecismos utilizados por los agustinos en la evangelización de Hispanoamérica, ya que el XVI Centenario de la conversión de san Agustín nos invitó a reflexionar y ver cómo los religiosos de su orden se preocuparon seriamente desde los primeros momentos en la fijación de los puntos de la doctrina cristiana a los recién convertidos, con una vuelta a lo que había enseñado el obispo de Hipona y su método ¹.

a) Origen de la palabra catecismo y su evolución hasta el siglo XVI

La palabra *catecismo* se halla por primera vez en san Agustín, como sinónimo de catequesis o acto de catequizar, pasando luego a significar el contenido de la instrucción cristiana y posteriormente el libro en que dicha instrucción se contiene. Se hace esta mención del catecismo al proponer la evangelización hecha por san Felipe al eunuco de la reina de Candace ²:

«Pari modo etiam in eo quod scriptum est evangelizasse Philipum Spadoni Dominum Nostrum, nullo modo dubitandum est illa in catechismo dicta esse ³.

El sistema de preguntas y respuestas recomendado por san Agustín en el *De catechizandis rudibus* ⁴, para fomentar el diálogo y ver si se entiende la na-

1. F. CAMPOS DEL POZO, «La catequesis pastoral en el *De catechizandis rudibus*», *Estudio Agustiniiano* 7 (1972) 105-127; *Los agustinos en la evangelización de Venezuela*. Universidad Católica Andrés Bello (Caracas 1979) 115-127, donde se trata del método agustiniano y los catecismos. Se ratifica aquí parte de lo allí expuesto.

2. *Act.* 8, 26-40.

3. *De fide et operibus*, 9,14, PL 40,206.

4. XIII, 18-19, PL 40,32. Cf. L. RESINES, «El Catecumenado en *De catechizandis rudibus*», *Estudio Agustiniiano* 22 (1987) 388-390.

rración, fue puesto en práctica por Alcuino en su *Disputatio puerorum* en el siglo VIII y por Arnaldo de Villanova en su *Alphabetum catholicorum... pro filiis erudiendis in elementis catholicae fidei* (1236). Hay también influencias de san Agustín en el *De clericorum institutione* de Rábano Mauro y en la *Doctrina para niños* de Raimundo Lulio ⁵.

Desde la época carolingia hasta finales del siglo XV interesa poco o pasa inadvertido el *De catechizandis rudibus* de san Agustín, ya que se prestará más atención a sus libros *De doctrina christiana* sobre la formación del catequista y los clérigos. Durante la Edad Media se imponen las colecciones canónicas que comprendían sinodales, textos conciliares, decretales y normas sobre la doctrina cristiana y la praxis pastoral. José María Soto Rábanos ha hecho un estudio sobre los tratados breves, tablas, cartillas, catecismos y otras instrucciones para la enseñanza de la doctrina cristiana en la Edad Media con un total de 24 y se queda corto, a los que añade 8 libros sinodales de la actividad conciliar en España, 7 sobre la visita diocesana y otros muchos de predicación ⁶.

Se menciona en primer lugar entre las instrucciones sobre la doctrina cristiana a la *Summa de poenitentia et matrimonio* de san Raimundo de Peñafort, obra muy conocida y notoria en la España bajomedieval con muchos manuscritos y editada en Roma en 1603 ⁷.

Del siglo XIII se conservan manuscritos del *Catecismo cesaraugustano* y de un *Catecismo hispano-latino* que se encuentra en la Biblioteca capitular y colombina de Sevilla y es copia de otra anterior hecha en el Norte de España ⁸.

Del siglo XIV hay tres manuscritos de un *Catecismo castellano* en la Biblioteca del Escorial, en el Archivo capitular de Oviedo y entre las *Constituciones sinodales* del obispo de Burgos, Juan de Villacreces (1394-1404) dependientes de un modelo en lengua castellana en cumplimiento del c. 2 del Concilio de Valladolid de 1322. Son diferentes copias con sus respectivas variantes y muchas coincidencias no sólo temáticas, sino también verbales y sintácticas ⁹.

5. J. TUSQUET, «Catequesis», *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 1 (Madrid 1972) 254-255. Cf. M.G. ROMERO, *Fray Juan de los Barrios y la Evangelización del Nuevo Reino de Granada* (Bogotá 1960) 254-255 y 464, donde se habla de la *Cartilla castellana* y pláticas con las oraciones en romance que utilizó el P. Vicente de Requejada en Tunja y otras regiones del Nuevo Reino de Granada (Colombia y Venezuela).

6. J.M. SOTO RÁBANOS, «Derecho canónico y praxis pastoral en la España bajomedieval», *Monumenta Iuris Canonici*, Series C, Subsidia, 7 (Vaticano 1985) 595-617. Del *De catechizandis rudibus* hay unos 30 Ms. de los siglos IX al XV. Se conservan sólo dos de los siglos IX-X.

7. *Ibid.*, p. 599.

8. *Ibid.*, p. 603.

9. *Ibid.*, p. 604.

Del siglo XV se conservan varios catecismos, como el *Catecismo en romance castellano* de Pedro Álvarez de Albornoz, según el Ms. a IV. 11 de la Biblioteca del Escorial, donde se encuentra también otro catecismo titulado *Instructio de doctrina christiana* de autor desconocido y con la sigla d. 14,15 y una orientación exhortativa. Es de carácter espiritual más que jurídico. A veces, el catecismo iba al lado de la *Cartilla* para enseñar a leer, por lo que se denominó también «Cartilla», como sucede con la *Cartilla para mostrar a leer a los moços con la doctrina christiana que se canta amados hermanos*. Fue publicada a principios del siglo XVI. Del mismo siglo XV, con un carácter moral y pastoral, es la *Breve e muy provechosa doctrina de lo que deve saber todo cristiano, con otros tratados muy provechosos* de Fr. Hernando de Talavera, arzobispo de Granada ¹⁰.

A la vista de estos catecismos y otros materiales desperdigados en las actas de los Concilios, Sínodos y visitas, junto con textos de predicación, en gran parte publicados, se comprueba que tanto la catequesis, como la pastoral, no estaban muy desarrolladas. Con el descubrimiento de América surge una gran preocupación evangelizadora y misional que exige un acomodo de los catecismos con una vuelta a los apóstoles, a la tradición y Santos Padres, especialmente a san Agustín.

b) *Catecismos usados por los agustinos en el siglo XVI*

Los primeros agustinos en Méjico acordaron utilizar el *Doctrinal* de Fr. Pedro de Gante hasta que el P. Agustín de Coruña terminaba su *Catecismo*, que fue presentado en el Capítulo Provincial de 1560 con el título de *Doctrinal fácil para enseñar a los indios* ¹¹.

Los agustinos utilizaron también en Méjico y en otras regiones de las Indias la *Doctrina christiana para instrucción de los indios por manera histórica*, obra del religioso dominico Pedro de Córdoba y editada primero en Méjico el año 1544 y luego en Sevilla (1548) con correcciones y añadiduras de Fr. Domingo de Betanzos, OP., Fr. Juan de Zumárraga OFM. y Fr. Juan de Osegueira. Se recogen textos bíblicos y narraciones históricas del *De catechizandis rudibus* y sermones de san Agustín, de otros Santos Padres, de teólogos de la Edad Media y de la *Summa de doctrina christiana* de Constantino Ponce de

10. *Ibid.*, p. 605-606. Cf. Q. ALDEA, «Talavera, Hernando de», *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, 4 (Madrid 1972) 2517-21, donde puede verse abundante bibliografía sobre este tema con una valoración altamente positiva sobre su contenido y praxis pastoral.

11. J. DE GRIJALVA, *Crónica de la Orden de nuestro padre san Agustín* en las Provincias de Nueva España (México 1624) 19. Cf. G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*, 2 (Madrid 1913) 157.

la Fuente con influencias luteranas. Se han podido cotejar textos tomados directamente de *El tripartito* o *Doctrina christiana* de Juan Gersón, de la *Paráclisis* de Erasmo y del *Enchiridion ad Laurentium* de san Agustín ¹².

Proliferan en España y en sus colonias durante el siglo XVI más de un centenar de *Catecismos*, que han sido estudiados en su mayoría por diferentes autores distinguiendo a los pretridentinos de los posteriores al *Catechismus ad parochos* (1566) que son derivados del Concilio de Trento. Sobre los *Catecismos* de autores españoles en la primera mitad del siglo XVI (1500-1559) hay un trabajo de José Ramón Guerrero García, que puede servir de ayuda para buscar los antecedentes y el parentesco de los 40 *Catecismos* hispanoamericanos del mismo siglo, bilingües o sólo en lengua indígena, descritos por María Ángeles Galino sin llegar a un elenco definitivo ¹³.

Los *Catecismos* del siglo XVI con fin misionero o proselitista, tanto católicos como protestantes, vuelven a la Biblia, dando a veces resúmenes de Historia Sagrada, tal como lo recomendaba san Agustín a Deogracias en el *De catechizandis rudibus*, cuyo método catequístico siguieron Martín Lutero y Andrés B. Althamer (1528) considerado como el autor del primer *Catecismo* entre los protestantes ¹⁴.

En España, durante la primera mitad del siglo XVI, fueron numerosas las publicaciones con esta metodología catequística, entre las que se pueden mencionar los *Catecismos* de Fr. Pedro de Alcalá (1505) monje jerónimo para evangelizar a los moros del Reino de Granada; de Fr. Diego de Deza OP., (1524); de Fr. Alonso de Madrid OFM., (1526); de Gregorio de Pesquera (1554); de Fr. Felipe de Meneses OP., (1554); de Constantino Ponce de la Fuente (1547 y 1556) con la *Confesión* de un pecador penitente hecha por el mismo autor; y del arzobispo Bartolomé de Carranza (1558) con una extraordinaria riqueza de inspiración bíblica y con muchos textos de san Agustín, «que es el número uno y está representado por más de cien citas» ¹⁵.

Resulta paradójico que dos hombres tan dispares como Fr. Bartolomé de las Casas y san Francisco Javier, según ha procurado demostrar A. Etcheaga-

12. A. ETCHEGARAY CRUZ, «Saint Augustin et le contenu de la catéchèse prétridentine en Amérique Latine», *Revue des Études Augustiniennes* 11 (1965) 278-285.

13. J.R. GUERRERO GARCÍA, «Catecismos de autores españoles en la primera mitad del siglo XVI», *Repertorio de Historia de las Ciencias* 2 (Salamanca 1971) 225-260; M.A. GALINO, *El máximo esfuerzo de nuestra Pedagogía catequística* (Madrid 1950).

14. F. RESTREPO, *San Agustín, sus métodos catequísticos, sus principales catequesis* (Madrid 1925) 11. M. Lutero escribió en 1529 dos catecismos, uno grande y otro pequeño, que ha sido el más utilizado, sirviendo de modelo a otros catecismos.

15. J.I. TELLECHEA IDÍGORAS, *El Catecismo del arzobispo Carranza* (Madrid 1972) 21-22. Cf. J.R. GUERRERO, GARCÍA, *La obra catequética del Dr. Constantino de la Fuente* (Madrid 1969) 335-339.

ray Cruz, sigan el método del *De catechizandis rudibus*, por lo que Fr. Luis de Granada aconsejará a los misioneros de las Indias «que se inspiren en ese tratado catequético de san Agustín»¹⁶.

Entre los *Catecismos* de agustinos publicados en América hay que recordar el *Doctrinalis fidei* del P. Juan de Medina, editado en Méjico (1575). En ese mismo año se publicó la *Doctrina cristiana* del P. Juan de la Anunciación, autor del *Catecismo en lengua mexicana y española* (México 1577)¹⁷.

En el Nuevo Reino de Granada, especialmente en la diócesis de Cartagena, utilizaron los agustinos el *Catecismo* de Fr. Dionisio de Sanctis OP., (1574-1578) que lo dedicó al presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando, con una *Cartilla* para enseñar a leer y escribir. El Ms. que se conserva en el Archivo de Indias ha sido publicado por Mons. Mario Germán Romero¹⁸.

En 1576, el arzobispo de Santafé de Bogotá, Fr. Luis Zapata de Cárdenas OFM., dio a su clero, especialmente a los doctrineros, un *Catecismo* en el que se contienen las reglas y documentos para que enseñen la doctrina cristiana a los indios y les administren los sacramentos con advertencias oportunas a fin de traerlos al conocimiento de la fe católica. Para su redacción convocó a los Provinciales de las Órdenes de santo Domingo y san Francisco y a otras personas doctas y religiosas como el bachiller Miguel de Espejo, por lo que se ha dicho por algunos comentaristas que se trata de un *Catecismo sinodal*, sin las formalidades propias de un Sínodo provincial, cuya celebración anunció y no se llevó a efecto por la actitud del obispo de Popayán, Fr. Agustín de Coruña.

Lo más importante y novedoso de este *Catecismo*, además de sus cuatro capítulos con normas especiales sobre la enseñanza de la doctrina, son los modelos de sermones breves en estilo llano y sencillo para acomodarse a los indios¹⁹.

Este *Catecismo* fue traducido a las distintas lenguas del arzobispado y probablemente es el mismo que menciona el P. Alonso de Zamora:

Para todo fue muy útil un Catecismo que por orden del Arzobispo hizo el

16. A. ETCHEGARAY CRUZ, «Introducción al *De catechizandis rudibus*», *Helmantica* 22 (1971) 17-24, donde pueden verse las ediciones y traducciones de *De catechizandis rudibus* de san Agustín.

17. J.G. DURÁN, *El Catecismo de Fr. Juan de la Anunciación OSA. 1577* (Santiago de Chile 1982) 36-37 y 53-108. G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo etc.*, 1 (Madrid 1913) 170-173 y vol. 5 (Madrid 1920) 245, donde se trata del P. Juan de Medina.

18. M.G. ROMERO, «Catecismo de Fray Dionisio de Sanctis», *Boletín cultural y bibliográfico de la Biblioteca Luis Ángel Arango* 5 (1962) 1614-1621. Se halla publicado también en la revista *Teología* de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (Buenos Aires) 30 (1977) junto con otros Catecismos del siglo XVI, en los nn. 33-34 (1979) y 37-38 (1981).

19. J.M. PACHECO, «El Catecismo del Illmo. Sr. Don Luis Zapata», *Ecclesiastica Xaveriana* 8-9 (1958-1959) 162-228; M.G. ROMERO, *Fray Juan de los Barrios*, p. 244.

Doctor Miguel de Espejo, y traducido por nuestros religiosos, según las lenguas de cada Gobernación, sirvió mucho para su enseñanza. Mandó el Arzobispo a sus súbditos y a los suyos el P. Provincial, que hiciesen muchos traslados manuscritos y se enviaron a los doctrineros, que sirvieron hasta que los indios llegaron a entender y hablar la lengua española»²⁰.

Después de la publicación del *Catechismus ad parochos* de san Pío V en 1566, según la doctrina de Trento, los capítulos provinciales de las Órdenes religiosas, los Sínodos y Concilios provinciales procuraron unificar y controlar, lo mismo que el Consejo de Indias, tanto la publicación como la enseñanza de la doctrina cristiana a través de censores, visitadores, juntas de teólogos y examinadores. En América Latina, el III Concilio Limense (1582-1583) creyó necesario hacer un *Catecismo* «para que los indios que están aún faltos en la doctrina christiana sean en ella mejor instruidos»²¹. Con este fin bajo la dirección de santo Toribio de Mogrovejo se compusieron tres *Catecismos*, uno mayor, otro menor y un tercero, que es una exposición de la *Doctrina christiana* «por sermones para que los curas y demás ministros prediquen y enseñen a los indios y a las demás personas conforme a lo que proveyó el Santo Concilio Provincial de Lima»²².

El *Catecismo* menor para rudos fue el que más se difundió en la práctica y se tradujo primero a las dos principales lenguas del Perú, quichua y aymará, y posteriormente al chibcha y otros idiomas del Nuevo Reino de Granada²³.

A finales del siglo XVI aparecen los *Catecismos* de los padres jesuitas Jerónimo de Ripalda (1591), Gaspar de Astete (1593) y san Roberto Belarmino (1598) que influirán decididamente en la catequesis hispanoamericana, como lo demuestran sus múltiples ediciones; sin embargo, «quien suponga que la catequesis residía exclusivamente en los *Catecismos* de Astete y Ripalda, según informe del *Departamento de catequesis* del CELAM, incurre en una total falta de perspectiva»²⁴.

20. A. DE ZAMORA, *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada* 2 (Bogotá 1945) 273.

21. *III Concilio Limense*, ses. 2, c. 3; cf. R. VARGAS UGARTE, *Concilios Limenses* 1 (Lima 1951) 323; se puso en práctica lo establecido en el II *Concilio Limense*, Constituciones 2 y 3; R. VARGAS UGARTE, *Concilios*, 1, p. 161.

22. *Doctrina christiana y Catecismo para instrucción de los indios* (Lima 1584). Edición realizada por Don Antonio Ricardo. Es el primer libro impreso en América del Sur. Cf. R. MENÉNDEZ PIDAL, «Los incunables americanos», prólogo a *Doctrina christiana en lengua española y mexicana* por religiosos de la Orden de santo Domingo (Madrid 1944) XVIII-XIX.

23. M.G. ROMERO, *Fray Juan de los Barrios*, p. 255. Cf. J. CASTILLO ARROYO, *Catecismos peruanos del siglo XVI* (Cuernavaca 1966).

24. CELAM, «Historia de la Catequesis en América Latina», *Mensaje Iberoamericano* 143-144 (1977) 5.

c) *Homologación de Catecismos y de traducciones en el siglo XVII:*

No sólo en el siglo XVI, sino también en el XVII, los agustinos tenían diversidad de Catecismos, que procuraban homologar y unificar con el método agustiniano, haciendo primero una exposición de la doctrina cristiana acompañada de narraciones bíblicas e históricas y concluyendo con un resumen de preguntas y respuestas. Esto se puede comprobar en varios catecismos de agustinos. Se citan la *Doctrina cristiana* en tagalo para las Islas Filipinas, del P. Juan de Quifones y el *Catecismo* en lengua chibcha del P. Vicente Mallol, quien atestigua en 1603 haberlo compuesto en los siguientes términos:

«Para que los doctrieros de mi Orden, sin escrúpulo y salvo los errores comunes que en esto hay, puedan enseñar la doctrina cristiana a los naturales, que son de su cargo, hice un Catecismo, reduciendo al lenguaje de los indios los artículos de nuestra fe, con una instrucción y forma de administrar los sacramentos, y algunas exhortaciones generales, para que adoren y reconozcan a nuestro Dios y no a los ídolos, y esto en término fácil y que no cause horror a los mismos naturales, evitando el rodeo con que antes se enseñaba, no sin escrúpulo y compañía de muchos errores, y por ser corta la lengua, decían era preciso aquel método»²⁵.

El P. Vicente Mallol recomendó este *Catecismo* a los doctrieros agustinos al girar su visita a Venezuela en diciembre de 1603 y enero de 1604, especialmente en la región de san Cristóbal y gran parte de lo que hoy es Colombia, donde se hablaba el chibcha. Su método consistía en prescindir de intérprete y en adoctrinar en la lengua a los indios con narraciones haciendo al mismo tiempo algunas exhortaciones y preguntas. Esto se aplicaba también en la praxis sacramental, poniendo especial interés en la penitencia tal como aparece en el *Confesionario* en lengua chibcha o mosca, del que probablemente es autor el P. Vicente Mallol con exhortaciones y sermones para lograr el arrepentimiento, la conversión y el amor de Dios a través de la fe y la esperanza²⁶.

El arzobispo de Santafé de Bogotá, Bartolomé Lobo Guerrero, convocó a un Sínodo en el año 1606, preocupándose especialmente por la doctrina cristiana, que debía enseñarse en toda la arquidiócesis según la aprobada en el III Concilio Limense en forma de *Catecismo* breve o menor con 17 preguntas y respuestas sobre los misterios fundamentales de la fe católica para que hu-

25. ANC, *Archivo Nacional de Colombia*, Bogotá, «Conventos», 44, f. 830r. Aunque algunos afirman haber visto este *Catecismo*, no se ha logrado un ejemplar hasta el presente. Sólo hay referencias. Sobre el catecismo en tagalo cf. A. PÉREZ y C. GÜEMES, *Adiciones y continuación de «La imprenta en Manila de D.J.T. Medina»* (Manila 1904) 517.

26. *Ibid.*, ff. 830v-831r. Cf. *Biblioteca del Palacio Real de Madrid*, Ms. 2922, ff. 58r-59r.

biese uniformidad siendo «traducido con mucho cuidado y diligencia» a la lengua chibcha o mosca ²⁷.

Con anterioridad se habían hecho dos traducciones del *Catecismo* segundo o menor del III Concilio de Lima por el P. Vicente Mallol OSA. y por el P. José Dadey SJ., existiendo críticas, incluso por parte de las autoridades civiles, sobre la fidelidad de dichas traducciones, aunque tenían aprobación del arzobispo, porque algunas personas opinaban era imposible reducir a los términos de la lengua chibcha expresiones castellanas sobre los artículos y verdades fundamentales de la religión católica.

El presidente de la Audiencia, D. Juan de Borja, comprobó que los PP. de la Compañía, bajo la dirección del P.J. Dadey y con ayuda del catedrático de la lengua y otros peritos, habían traducido de la lengua castellana a la general (chibcha o mosca) de los indios el Credo, el *Paternóster*, Ave María, *Salve Regina*, Mandamientos de Dios y de la Iglesia, las obras de misericordia y un breve *Catecismo* en diálogo de preguntas y respuestas, que contienen los artículos de nuestra fe siguiendo al III Concilio Limense con buen método para que pudiera ser enseñado a los indios. Pero creyó oportuno hacer una homologación del *Catecismo chibcha* del P. Dadey con el del P. Mallol, sometiénolos a examen oficial y revisión eclesiástica en presencia de buenos lenguaraces y peritos. El texto definitivo fue fruto de un laborioso trabajo durante dos jornadas, de cuyas sesiones se levantó la siguiente acta:

«Su Señoría, deseando obviar tan grandes inconvenientes, mandó juntar en las casas reales en su presencia y de los demás señores de esta Real Audiencia, los prelados de las Órdenes y otros religiosos que tienen inteligencia de la dicha lengua con otras personas eclesiásticas, que son Fr. Luis de Mejorada, Provincial de la Orden de san Francisco, y Fr. Vicente Mallol, Provincial de san Agustín; Diego de Torres, Provincial de la Compañía de Jesús; el Maestro Fr. Pedro Leonardo (de Argensola) de la Orden de san Agustín; Fr. Juan de Avalos y Fr. Bernardo de Lugo, de la Orden de santo Domingo; Juan Antonio, rector de la Compañía, Martín Vásquez, el P. José (Dadey) religioso de la Compañía; Fr. Nicolás de Troya, de la Orden de san Francisco; Fr. Gaspar de Alvarado, de la Orden de san Agustín; Pedro Gutiérrez, clérigo; Gonzalo Bermúdez, catedrático de la lengua de los naturales; Diego Romero de Aguilar, encomendero de esta ciudad; Juan de Lara y Juan de Sepúlveda, intérpretes de la Real Audiencia; en 24 del presente mes (agosto) y año (1606) estando juntos, en presencia de ellos el P. José Dadey, de la Compañía de Jesús, fue leyendo la dicha doctrina que traía escrita en un cartapacio cada cláusula por sí, y los dichos prelados y teólogos iban diciendo lo que era nece-

27. B. LOBO GUERRERO, *Constituciones*, c. 30. Cf. J.M. PACHECO, «Don Bartolomé Lobo Guerrero, arzobispo de Santafé de Bogotá, Constituciones sinodales del Sínodo de 1606» *Eccelesiastica Xaveriana* 5 (1955) 192-198, donde aparece la *Cartilla* con el *Catecismo* en castellano.

sario que sonase y significase cada cláusula, y en unas partes del dicho cate-drático y las demás personas referidas, que saben la lengua iban confiriendo entre sí sobre la significación de algunos, muy pocos vocablos y frases, y mudándolos en otros mejores. Acabaron de oír toda la dicha doctrina traducida y dijeron los dichos lenguatarios juntos y cada uno de por sí, que les parece que la traducción estaba bien y significativa del original y cláusulas, que los dichos teólogos les habían dicho en lengua castellana en la manera que era posible decirlo en lengua tan bárbara y corta como es la de los dichos indios y que no se podía hacer mejor. Acabada esta junta se tuvo otra al día siguiente, asistiendo además los regidores de la ciudad. El P. José repitió la lectura y todos se ratificaron en la aprobación. Por lo cual el Señor Presidente, conformándose, como desde luego se conforma, con lo que el dicho Sr. Arzobispo tiene ordenado, mandó que la dicha traducción de la doctrina cristiana se promulgue públicamente y se reciba, guarde y observe sin que ninguna persona la pueda impugnar»²⁸.

Quizá no sea posible identificar en el futuro el texto original del P. V. Mallol, después de esta homologación, cuyo Catecismo utilizaron los agustinos a partir de 1606, quedando variantes en cuanto a las Oraciones, *Paternóster*, Ave María, Salve y Credo, que aparecen incluso en distintos dialectos como tendremos oportunidad de ver en los textos usados por los agustinos.

Al promulgarse el día 3 de septiembre de 1606 las decisiones del Sínodo, se estableció en el capítulo segundo la obligación de usar esta traducción oficial en lengua chibcha, ordenando también que en el plazo de cuatro meses, a partir de esa fecha, los vicarios de las regiones donde se hablaba otra lengua indígena hiciesen las versiones necesarias con la ayuda de lenguaraces siguiendo el *Catecismo* Limense, con la obligación de enviar dichas traducciones para la correspondiente aprobación²⁹.

El texto del arzobispo Lobo Guerrero no tuvo la difusión ni permanencia, que se esperaba, y para el año de 1619, el dominico Bernardo de Lugo había hecho algunas modificaciones al *Catecismo* y *Confesionario* en lengua chibcha³⁰.

Al celebrarse el I Concilio provincial de Santafé con el arzobispo D. Fernando Arias de Ugarte en 1625, se acordó editar un *Catecismo* propio para mayor seguridad siguiendo las prescripciones del Concilio de Trento³¹.

Durante el tiempo en que gobernó la arquidiócesis de Santafé Fr. Cristóbal

28. J.M. PACHECO, *Los Jesuitas en Colombia*, I (Bogotá 1959) 302-304; M.G. ROMERO, *Fray Juan de los Barrios*, pp. 254-255.

29. J.M. PACHECO, «Don Bartolomé Lobo Guerrero», pp. 156-157.

30. B. DE LUGO, *Gramática de la Lengua general del Nuevo Reino llamada Mosca* (Madrid 1619) 124-158.

31. J.M. PACHECO, «El Sínodo Provincial del Señor Arias Ugarte» (Concilio Provincial de Santafé, celebrado en 1625) *Ecclesiastica Xaveriana* 14 (1964) 170-171.

de Torres OP., vino como visitador de la Orden de los dominicos el P. Maestro Fr. Francisco de la Cruz, quien en 1639 dispuso «un breve Catecismo de los misterios de nuestra santa fe católica, donde en pocas hojas comprendió la más alta teología»³².

En Venezuela, donde se habían celebrado Sínodos en 1560 y 1609, no se impuso un texto oficial hasta el año de 1687 con el obispo Diego de Baños y Sotomayor, quien «deseando dar una forma y método fácil» a la enseñanza de la doctrina cristiana, según el Concilio de Trento y demás disposiciones de la Iglesia, tomó la decisión de redactar e incluir en el Sínodo una *Cartilla* y *Catecismo*, que ocupan los títulos sexto y séptimo del libro primero con una breve instrucción por preguntas y respuestas «como se usa en toda España y se ha practicado en esta ciudad (Caracas)»³³.

d) *Catecismos utilizados en Venezuela en el siglo XVIII:*

En la mayor parte de lo que hoy es Venezuela, durante el siglo XVIII y hasta principios del XX, se usaron la *Cartilla* y *Catecismo* del obispo Diego de Baños y Sotomayor según el texto y disposiciones establecidas en sus *Constituciones*, que fueron reeditadas en 1761 y 1848.

El *Catecismo menor*, que debían saber los indios de memoria, lo mismo que las oraciones, suponía una explicación de la doctrina cristiana de acuerdo con el *Catecismo mayor o romano* y libros de ejemplos. En esto hubo mucha uniformidad tanto entre los curas, rectores y doctrineros, como entre los misioneros y los maestros, que hacían de catequistas según la siguiente disposición:

«Hagan decir y cantar dos veces al día la doctrina cristiana en voz alta, una por la mañana y otra por la tarde, antes de salir de la escuela. Repítanles todos los días el temor de Dios, la guarda de sus santos mandamientos, la abstinencia de juramentos, la obediencia de sus padres, la buena urbanidad y cristiana política en todos»³⁴.

La catequesis implicaba un proceso totalizante con una educación integral, que comprendía música, canciones, historias bíblicas, pintura de imágenes y otros medios auxiliares como procesiones durante la Cuaresma y el Ad-

32. A. DE ZAMORA, *Historia de la Provincia de San Antonino*, IV, p. 32. El *Catecismo* del P. Antonio de la Cruz fue impreso en Lima el año 1657.

33. D. BAÑOS DE SOTOMAYOR, *Constituciones sinodales de 1687*, lib. 1, tít. 5, n. 72. Edic. por M. Gutiérrez, *El Sínodo diocesano de Santiago de León de Caracas de 1687*, Apéndice 2 (Caracas 1975) 43. En las pp. 45-50 está la *Cartilla* y en las pp. 50-70 el *Catecismo*.

34. *Ibid.*, tít. 4, n. 50, p. 39.

viento cantando el Credo, los Mandamientos y alguna parte del *Catecismo* en castellano o en lengua indígena.

En las doctrinas y misiones, que tenían idiomas distintos o dialectos especiales, se fueron haciendo traducciones de la *Cartilla* y *Catecismo* breve, cuyas 17 preguntas del Limense se reducían a 14 en lengua cumanagota por Fr. Diego de Tapia OFM., con adiciones de Fr. A. Caulín. Se publicó su *Confesionario*, mientras permanecía inédito el *Rezo cotidiano en lengua cumanagota* ³⁵.

El *Catecismo* en lengua achagua del siglo XVIII tiene 22 preguntas, como la versión chibcha más utilizada, con la particularidad de que iba acompañado de dos *Confesorios* en Achagua, uno para mujeres y otro para hombres ³⁶.

El *Catecismo* breve usado por los agustinos en lengua mucuchí tenía 24 preguntas, mientras que el utilizado en los Llanos con los sálivas por los agustinos recoletos se reduce a 21 con un acto de contricción. La copia más antigua del *Catecismo* sáliva es de 1790, aunque hay referencias a textos de años anteriores, lo mismo que de la *Gramática* y del *Vocabulario* en lengua sáliva ³⁷.

En la Academia Nacional de la Historia (Caracas) se halla la *Colección de Aristides Rojas* con varios Catecismos en diferentes idiomas. Algunos todavía están sin identificar en cuanto al autor y la lengua. Hay manuscritos de Catecismos en manos de particulares, como los herederos del Dr. Pedro Manuel Arcaya. La colección más valiosa se encuentra en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid y fue enviada a finales del siglo XVIII, en su mayor parte desde el Nuevo Reino de Granada, por José Celestino Mutis. Entre los ejemplares de esa colección hay una copia del *Catecismo* chibcha, hecha antes de 1789 y semejante al texto utilizado por los agustinos, por lo que probablemente es la traducción del P. Vicente Mallol ³⁸.

El *Catecismo* breve usado por los agustinos en Chipaque (Colombia) y en Guásimos (Palmira, Estado Táchira, Venezuela) tiene 37 preguntas, con aditamentos de algunos doctrineros al Limense para aclarar algunas verdades fundamentales y para apoyar el culto a la Eucaristía, Santísima Virgen, etc. ³⁹.

En el Concilio provincial de Santafé (1774-1775) al que asistieron los padres José Pericás y Juan Bautista González (agustinos) se trató del problema de la catequesis y se comisionó al Dr. Agustín Manuel Alarcón de Castro para

35. D. DE TAPIA, *Confesionario en lengua cumanagota* (Madrid 1723). *Rezo cotidiano en lengua cumanagota*, edic. y notas por P. Ojer y C. Bentivenga (Caracas 1969) 121-135.

36. J. DEL REY FAJARDO, *Aportes jesuíticos a la filología colonial de Venezuela* 2 (Caracas 1971) 185-203.

37. AGI, *Indiferente general*, 1342, ff. 2r-6v.

38. *Biblioteca del Palacio Real de Madrid*, Ms. 2922, ff. 68r-72v.

39. *Archivo Parroquial de Chipaque*, «Libro de la Cofradía de Ánimas», ff. 51v-52r.

que redactase un Catecismo, del que no se tienen noticias sobre su contenido y paradero, como de otros muchos probablemente desaparecidos. Sólo se conoce la *Introducción general* recordando a los clérigos y regulares con cura de almas, la obligación que tienen de enseñar la doctrina cristiana mediante alguno de los Catecismos aprobados según la capacidad y condición de las personas⁴⁰.

En la diócesis de Mérida, su primer obispo, Fr. Juan Ramos de Lora, el 20 de octubre de 1784, comienza por insistir en la obligación de enseñar la doctrina cristiana todos los domingos y días festivos durante media hora por la mañana a los fieles y por la tarde a los niños. Recomienda el método de preguntas y respuestas utilizando «algún libro que la explique en estilo llano y sencillo»⁴¹.

El mismo obispo, dos años después, el 6 de marzo de 1786, recomienda a los clérigos y regulares de su diócesis con cura pastoral lean y cumplan lo establecido en las *Constituciones sinodales* de Caracas, libro primero, título tercero, cuarto y siguientes hasta el octavo, sobre sus obligaciones en orden a predicar, enseñar el Catecismo, visitar a los maestros de las escuelas y utilizar su Cartilla y Catecismo breve, que tiene 11 preguntas y respuestas, o el Catecismo menor (Limense), como se venía usando entre los doctrineros agustinos, dejando libertad en cuanto al texto, con tal de que cumplieran con lo ordenado en los «sagrados preceptos»⁴². Él mismo propuso un *Catecismo* breve.

El obispo Rafael Lasso de la Vega, en el Sínodo de Mérida-Maracaibo del año 1817, admitió el *Catecismo menor* de 24 preguntas, que se había propuesto como modelo en tiempos del obispo Fr. Juan de Lora para los niños, indios y negros; pero elaborando también una *Catecismo mayor* que fue utilizado por el P. Antonio Escalante OSA., lo mismo que por otros doctrineros, misioneros y sacerdotes con cura de almas no sólo en la diócesis de Mérida, sino también la arquidiócesis de Bogotá, donde fue editado conjuntamente con el *Catecismo menor* en 1824⁴³.

Debían de colaborar en la enseñanza de la doctrina cristiana los maestros de gramática y de primeras letras. Había clase diaria de *Catecismo* incluso los sábados y domingos especialmente para los niños y jóvenes. Se colocaban las

40. M.G. ROMERO, *Fray Juan de los Barrios*, pp. 262-266.

41. A.R. SILVA, *Documentos para la Historia de la Diócesis de Mérida*, 1 (Mérida 1908) 98.

42. *Ibid.*, pp. 168-169. Cf. M. GUTIÉRREZ, *Apéndices a El Sínodo*, pp. 36-70.

43. *Archivo arquidiocesano de Mérida* = AAM, «Carpeta Sínodos», exp. 6, ff. 12r-38v. *Texto y Catecismo de la Doctrina cristiana dispuesto en la primera Sínodo Diocesana de Mérida de Maracaibo* para uniformar las preguntas y respuestas de los diversos catecismos con que se enseñaba la misma doctrina, conformándose principalmente con el del P. Astete (Bogotá 1824) 1. Se van a publicar también conjuntamente con los *Sínodos* de Maracaibo y Mérida en la colección *Sínodos americanos*. Posteriormente veremos el *Catecismo menor* en sus dos redacciones.

muchachas a un lado de la iglesia o de la clase y los muchachos a otro. Los lunes y sábados se enseñaba la doctrina cristiana a los mayores y solteras. Los domingos a todo el pueblo ⁴⁴, cantando el *Catecismo* por las calles en tiempo de Cuaresma. Los doctrieros utilizaban como texto complementario el *Catecismo* de san Pío V, mientras que los maestros de gramática y los de primeras letras usaban o debían usar la *Declaración copiosa de la doctrina cristiana* por san Roberto Belarmino (Madrid 1711) junto con la *Historia sagrada*, la *Biblia* y sus explicaciones.

Para los indios y gentes rudas se propuso el *Catecismo menor*, que estaba ya impreso en 1819, aunque no se ha conseguido hasta la fecha ningún ejemplar. Se esperaba ya ese año que se publicase pronto el *Catecismo mayor*:

«Propónese un *Catecismo menor* para los Indios y gentes rudas. El *Catecismo menor* corre ya impreso, en seguida el *Mayor*. Que a semejanza de lo que en cuaresma se hacía en esta ciudad (de Maracaibo) y ya en todo el año, salgan de las Escuelas los Domingos a la tarde cantándola [Doctrina cristiana] por las calles, y concurra el Cura, sus Tenientes y el Sacristán mayor. (Sigán su ejemplo las demás poblaciones de españoles, especialmente las ciudades y otros lugares principales). Después se continuará en la Iglesia con el *Catecismo* y su explicación que leerá y hará el mismo Cura. En las parroquias, donde la mayor parte de las gentes viven en los campos, conviene que todo lo dicho sea por la mañana, y si huyen de ellos, hágase al Evangelio. *Adición*: A los que resistan o desprecien asistir al rezo de dicha Doctrina en las poblaciones foráneas, apercíbaseles que no se les tendrá como tales feligreses de allí y que se dará cuenta al Prelado para que borrándolos del padrón se reputen por vagos y para que sus casamientos vayan a proclamarse en la capital del obispado» ⁴⁵.

Una de las mayores aportaciones de los Sínodos de Mérida y Maracaibo de 1817, 1819 y 1822, a caballo entre la Colonia y la República, va a ser su orientación catequética, fijando no sólo los textos que debían utilizarse, sino también la bibliografía, método y horarios. Se indica quiénes estaban obligados a dar la catequesis, los que debían recibirla, cuándo y cómo. A la hora de publicarlos se procuraba acomodarlos en parte al del P. Gaspar de Astete, como se hizo especialmente con el *Catecismo menor* ⁴⁶. Esto se puede comprobar con los textos que luego se transcriben, junto con otros catecismos breves agustinianos o utilizados por los agustinos, comenzando por el de Chipaque (Colombia).

44. APAF = Archivo de la Provincia Agustiniiana de Filipinas, Valladolid, Sección «Sínodos de Venezuela», 1238, 2, Sínodo de 1819, tít. 1, c. 2, *Constituciones* 3 y 4, f. 4r.

45. *Ibid.*, *Const.* 4 y 5, ff. 1rv. Los agustinos utilizaban para las explicaciones los *Comentarios, Dificultades y Discursos literales y místicos sobre los Evangelios* por Fr. Gaspar de Villarroel, editados en Madrid 1661 y 1663.

46. *Texto y catecismo*, cit. supra, nota 43, pp. 10-14.

II. BREVE CATECISMO UTILIZADO POR LOS AGUSTINOS EN CHIPACHE

1. *Los agustinos y el Catecismo de Chipaque (Colombia)*

El *Catecismo breve*, que se enseñaba en el pueblo de Chipaque, es uno de los más antiguos y completos. Por su semejanza con los textos utilizados por los religiosos agustinos en los Andes venezolanos, merece un pequeño estudio para ver su origen y contenido.

El pueblo de Chipaque se encuentra ubicado en un ameno y feraz declive de los Andes a poco más de 25 Kms. de Bogotá y a 2.500 metros sobre el nivel del mar. Esta región y la de Cáqueza fue visitada por el P. Manuel Contreras a finales del siglo XVI enseñando a los indígenas a sembrar el trigo, la cebada, el maíz y otros trabajos de agricultura.

Algunos años atendieron esta doctrina los clérigos, que la dejaron el año 1601, por lo que el P. Vicente Mallol presentó en 1602 a los PP. Custodio de la Saca y Diego de Ludeña como doctrineros idóneos después de haber sido examinados y aprobar la lengua chibcha ante el Oidor licenciado Diego Gómez y el Pbro. Gonzalo Bermúdez, «catedrático de la lengua en este Reino»⁴⁷.

En 1603 fue nombrado doctrinero de Chipaque el P. Francisco de Orejuela, que era profesor de lengua chibcha en el convento de San Agustín de Bogotá y probablemente fue el primero en utilizarlo con la versión del P. Vicente Mallol, al que dedica grandes elogios. Se desconoce el texto original y la copia que se conserva, del siglo XVIII, debe estar corregida y aumentada por los sucesivos doctrineros agustinos⁴⁸.

El P. Manuel Contreras, después de haber estado de conventual en Mérida (1603-1607) fue destinado a la doctrina de Chipaque, donde completó la obra que había iniciado a finales del siglo XVI, logrando la conversión de muchos indígenas y estimulándoles a que viviesen en poblado. «Edificó una iglesia e hizo construir casas alrededor de ella, inspirándoles a los indígenas amor al trabajo»⁴⁹.

El P. José Pérez Gómez nos da la lista completa de los doctrineros de

47. ANC, *Historia Eclesiástica*, 3, f. 325r. Cf. J. PÉREZ GÓMEZ, *Apuntes históricos de las Misiones agustinianas en Colombia* (Bogotá 1924) 23-28.

48. ACAB = *Archivo del convento San Agustín de Bogotá*, 6, «Lib. 1 de Capítulos Provinciales», f. 12r. El P. Francisco de Orejuela ya en 22 de mayo de 1585 era «competente para administrar los sacramentos en lengua chibcha o mosca» según certificado del catedrático Gonzalo Bermúdez que lo examinó al ser nombrado cura doctrinero de Panvagá (Cundinamarca, Colombia) en 1586 ANC, *Curas y Obispos*, 9, exp. 24, f. 73rv.

49. S. CAMACHO, *Indemnización*, que la comunidad de Agustinos calzados de Bogotá hace al escrito que contra su Religión e individuos... ha dado al público Fr. José Vela (Bogotá 1827) 40.

Chipaque desde 1601 hasta 1758, en el que el P. Antonio de León permutó este curato por el de Chía con el doctor Miguel de la Rocha, «abogado de la Real Audiencia y por eso el curato vino a ser secular»⁵⁰.

La actual iglesia está en el mismo lugar de la antigua, construida por los agustinos con una torre esbelta, que sobresale sobre las casas en calles rectas y demasiado pendientes. El paisaje es encantador por la variedad de sus verdes campos, que semejan una hermosa alfombra matizada de diversos colores.

2. Hallazgos del Catecismo y su contenido

Gracias al Dr. Miguel de la Rocha se conserva este *Catecismo*, que en 1920 dio a conocer Rufino Gutiérrez con algunos errores lamentables, al afirmar por ejemplo que se encuentra «en el Libro n.º 1.º de la Cofradía de San Antonio» cuando en realidad no existió tal Cofradía, sino una imagen de san Antonio. El *Catecismo* se halla al final del *Libro de la Cofradía de las Ánimas* del *Archivo parroquial* de Chipaque, donde lo copió el Dr. Miguel de la Rocha el día 2 de enero de 1760 con la siguiente introducción: «Catecismo que se enseña en este pueblo de Chipaque y para que quede en perpetua memoria lo pongo aquí»⁵¹.

Este *Catecismo*, que venían utilizando los agustinos desde principios del siglo XVII, lo dejó el P. Antonio de León junto con los demás libros del *Archivo parroquial* en muy buen estado a partir del año 1664, en el que estaba de doctrinero el P. Pedro Venegas de Otálora, por lo que Rufino Gutiérrez nos da la lista de todos los doctrineros agustinos desde el P. Otálora hasta el P. Antonio de León, añadiendo en nota una reseña de este *Catecismo*.

Gracias a la colaboración de los PP. Licesio Merino y Luis Coloma, pude localizar este *Catecismo* en el *Libro de la Cofradía de Ánimas* y sacar la correspondiente copia, que damos a conocer, porque añade algunas preguntas interesantes y novedosas al texto del *Catecismo* menor del III Concilio Limense y al *Catecismo chibcha*. Por ejemplo resume magistralmente la devoción a la Santísima Virgen, lo que es la fe y el contenido de nuestras creencias cristianas terminando con la señal de cristiano.

De este *Catecismo* existía una versión chibcha, cuyo paredero se desconoce por ahora. Sin embargo, por los folios hallados en Guásimos y por algunas copias que se encuentran en manos de particulares, nos consta que «Por la señal de la Santa Cruz etc.» se decía en chibcha de dos maneras diferentes:

50. J. PÉREZ GÓMEZ, *Apuntes históricos*, pp. 26-27.

51. R. GUTIÉRREZ, *Monografías*, I (Bogotá 1920) 16-18.

1.^a «Santa Crus npquaca chisaba aguecua chie ybando chiechigue Dios Paba, Chuta, Spiritu Santo ahyca npquacua. Amen Jesus»⁵².

2.^a Santa Cruz hoc hus zona chicabac aguecua chi ybanto chigue, Dios Paba nga, Chuta nga, Espiritu Santo ahyuca, Amen»⁵³.

Este *Catecismo*, además de tener más preguntas y ser más completo desarrolla mejor algunas respuestas sobre el ministerio de la iglesia, la presencia de Jesucristo en la Eucaristía, lo que significa ser cristiano, etc. Resulta novedosa por ejemplo a la respuesta a «cuando no había cielo, ni tierra, ni cosa criada ¿a dónde estaba Dios? *En sí mismo*»⁵⁴.

Copiamos a continuación el texto del *Catecismo* con su ortografía tal como aparece en el *Libro de la Cofradía de Ánimas de Chipaque*.

3. *Catecismo utilizado por los doctrineros agustinos en Chipaque (Cundinamarca) y en otras doctrinas*

1.^a Pregunta. Decidme hermano, ¿ai Dios? ⁵⁵.

Respuesta. Sí hermano, Dios ai.

2.^a P. ¿Cuántos dioses ai?

R. Un solo Dios verdadero.

3.^a P. ¿Dónde está Dios?

R. En el Cielo, en la Tierra y en toda parte y lugar.

4.^a P. ¿Quién es Dios?

R. La Santísima Trinidad.

5.^a P. ¿Quién es la Santísima Trinidad?

R. Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, tres personas distintas y no es más que un solo Dios verdadero.

6.^a P. ¿El Padre es Dios?

R. Sí es.

7.^a P. ¿El Hijo es Dios?

R. Sí es.

8.^a P. ¿El Espíritu Santo es Dios?

R. Sí es.

9.^a P. ¿Cómo son tres personas distintas y no es más que un solo Dios verdadero?

R. Porque estas tres personas distintas tienen un mismo ser y naturaleza

52. *Biblioteca del Palacio Real de Madrid*, Ms. 2922, f. 68r.

53. J. ACOSTA ORTEGÓN, *El Idioma chibcha o aborígen de Cundinamarca* (Bogotá 1938) 117.

54. *Archivo parroquial de Chipaque*, «Libro de la Cofradía de Ánimas», f. 52v. Coincide con la respuesta 19 del *Catecismo* sáliva, también hecho por agustinos, «*Indiferente general*», 1342, f. 8r.

55. *Archivo parroquial de Chipaque*, «Libro de la Cofradía», f. 51v.

divina y así son tres personas distintas, y no es más que uno solo Dios verdadero; porque el Padre no es el Hijo, ni el Hijo es el Padre, ni el Espíritu Santo es el Padre, ni es el Hijo.

- 10.^a P. ¿Cuál de estas tres divinas personas se hizo hombre por nosotros?
R. La segunda que es el Hijo, el qual después de hecho hombre, se llama Jesu-Christo.
- 11.^a P. ¿El Sol, la Luna, Estrellas, Luzeros, Cerros, Rayos, Montes, Guacas, Santuarios, algo de eso es Dios?
R. Nada de eso es Dios, pero son hechuras de Dios, quien crió el Cielo y la Tierra, y quanto ai en ella para el bien del hombre.
- 12.^a P. ¿Cuál es el bien del hombre? ⁵⁶.
R. Conocer a Dios y alcanzar su gracia y amistad en esta vida, y después de ella la vida eterna en el Cielo.
- 13.^a P. ¿Ai otra vida después de ésta para los hombres?
R. Sí ai; por que las almas de los hombres no mueren justamente con los cuerpos, como las bestias, mas son inmortales, que nunca se acaban para siempre sin fin.
- 14.^a P. ¿Cómo alcanzará el hombre la gracia de Dios y su amistad en esta vida y después de ella, la vida eterna en el Cielo?
R. Creiendo en Jesu-Christo y guardando su santa Ley.
- 15.^a P. ¿Quién es Jesu-Christo?
R. Jesu-Christo es Dios y hombre verdadero, el que siendo Hijo de Dios, como lo es, se hizo hombre por nosotros en las entrañas purísimas de la Virgen María, Señora nuestra, y nació en ella, siendo ella Virgen antes del parto, en el parto y después del parto y siempre Virgen verdadera Madre de Dios y murió en una Cruz por librar a los hombres del pecado.
- 16.^a P. ¿Cómo murió siendo Dios?
R. Murió en quanto hombre y luego, al tercer día, resucitó entre los muertos, subió a los Cielos y está sentado a la diestra de Dios Padre todo poderoso, donde vive y reyna para siempre sin fin.
- 17.^a P. Decidme, si murió Jesu-Cristo por todos, ¿se salvarán todos los hombres?
R. Los que no crean en Jesu-Christo y los que, aunque tienen fe, no tienen buenas obras, ni guardan su santa Ley, no se salvarán, mas serán condenados en cuerpo y alma a penas eternas del Infierno.
- 18.^a P. ¿Los que crean en Jesu-Christo y guardan su santa Ley, serán salvos?
R. Sí serán y gozarán en cuerpo y alma de bienes eternos en el Cielo y por esso ha de venir Jesu-Christo al fin del Mundo, a tomar cuenta a todos los hombres, para lo cual resucitarán todos los muertos.

56. *Ibid.*, f. 52r.

- 19.^a P. ¿Pues los malos que han pecado, tienen algún remedio para no ser condenados?
 R. Si no son bautizados, el único remedio es, hazerse christianos, hijos de Dios y de la Iglesia por el santo bautismo.
- 20.^a P. Y si son bautizados y han tornado a pecar, ¿qué han de hacer para no ser condenados?
 R. Confesar sus culpas a un Sacerdote, arrepintiéndose de ellas.
- 21.^a P. ¿Y haciendo esto, serán salvados?
 R. Sí serán, si permanecen en cumplir y guardar los Mandamientos de Dios y de la Santa Madre Iglesia.
- 22.^a P. ¿Quién es la Santa Iglesia? ⁵⁷.
 R. La congregación de todos los fieles christianos, cuya cabeza es Jesu-Christo y su Vicario en la Tierra el Papa Santo de Roma.
- 23.^a P. ¿Quién está en el Santísimo Sacramento del Altar?
 R. El Cuerpo y Sangre de Nuestro Señor Jesu-Christo, tan vivo y tan glorioso como está en el Cielo y tanto está en la Hostia como en el Cáliz.
- 24.^a P. ¿Queda pan en la Hostia y vino en el Cáliz, después que el Sacerdote ha dicho las palabras de la Consagración?
 R. No: porque por virtud de las palabras de la Consagración, que el Sacerdote dice, el pan se convierte en el Cuerpo de Nuestro Señor Jesu-Christo y el vino en su preciosísima Sangre.
- 25.^a P. ¿Qué hace Dios en el Cielo?
 R. Castigando a los malos y dando premio a los buenos.
- 26.^a P. ¿Quién es la Santa Virgen María?
 R. Es una gran Señora llena de gracia y virtudes, la cual escogió Dios para Madre suia.
- 27.^a P. Cuando no había Cielo, ni Tierra, ni cosa criada, ¿a dónde estaba Dios?
 R. En sí mismo.
- 28.^a P. ¿Quién hizo el Cielo, la Tierra y todas las cosas?
 R. Dios nuestro Señor, que es la Santísima Trinidad, lo hizo todo de nada y él solo es Conservador y Gobernador universal de todo.
- 29.^a P. Decidme hermanos, ¿soys christianos?
 R. Sí hermano, por la gracia de Dios.
- 30.^a P. ¿Que cosa es ser christiano?
 R. Ser discípulo de Nuestro Señor Jesu-Christo, según su Evangelio y confesar su Santa Fe.

57. *Ibid.*, f. 52v.

- 31.^a P. ¿Los que son christianos y no guardan su santa Ley, son discípulos de Jesu-Christo?
R. En el nombre no más; porque la fe sin obras, es muerta.
- 32.^a P. ¿Qué es fe?
R. Es una virtud que nos levanta a creer y confesar todo aquello que no vemos con los ojos, mas lo creemos, porque nos lo manda la Santa Madre Iglesia.
- 33.^a P. ¿Qué es lo que creéis?
R. Creemos los artículos, el Santo Catecismo y todo lo que se contiene y se encierra en el Credo.
- 34.^a P. ¿Cuál es la señal del christiano?
R. La santa Cruz.
- 35.^a P. ¿Por qué?
R. Porque en ella murió Christo Señor Nuestro, por librar a los hombres del pecado y dexarnos el exemplo de su santa vida.
- 36.^a P. ¿Quántas veces debemos usar de la Cruz?
R. Todas las veces que comenzáremos alguna obra, o nos viéramos en algún trabajo, peligro o necesidad.
- 37.^a P. ¿Cómo usaremos de esta señal?
R. Diciendo así: Por la señal, de la Santa Cruz, de nuestros enemigos, líbranos, Señor Dios Nuestro, en el nombre del Padre y del hijo y del Espíritu Santo. Amén Jesús ⁵⁸.

Este cuestionario suponía una explicación previa de la doctrina cristiana, acompañada de narraciones bíblicas e históricas, según los dos modelos de la historia de la salvación propuestos por san Agustín en el *De catechizandis rudibus*. Al lado de estos catecismos breves estaban las oraciones, mandamientos, sacramentos, obras de misericordia, confesionario etc. Las preguntas y respuestas debían aprenderse de memoria, porque contenían verdades fundamentales de la Religión Católica y servían para comprobar lo que habían entendido o el conocimiento de los asistentes a la catequesis ⁵⁹.

Los llamados *Confesionarios* contenían todo el examen y el iter de la confesión. Se preguntaba por ejemplo al comienzo: «¿Cuánto tiempo hace que te confesaste y con quién o dónde? ¿Has callado algún pecado confesándote? ⁶⁰.

58. Las 8 primeras preguntas coinciden con las del *Catecismo* menor del III Concilio Limesense y también con el *Catecismo* del Illmo. Sr. Bartolomé Lobo Guerrero. Cf. J.M. PACHECO, «Don Bartolomé Lobo Guerrero», pp. 197-198; M.G. ROMERO, *Fray Juan de los Barrios*, p. 256.

59. Las oraciones estaban en la llamada *Cartilla*. El método solía ser didáctico expositivo, terminando con el diálogo y una exhortación.

60. J. ACOSTA ORTEGÓN, *El idioma chibcha*, p. 121. Semejante a este Confesionario era el que se utilizaba en Guásimos (Palmira) Estado Táchira, Venezuela.

III. DOCTRINA CRISTIANA EN LENGUA SÁLIVA

1. *Los agustinos y su papel en la evangelización de los sálivas*

Los primeros agustinos, que se pusieron en comunicación con los sálivas, fueron los PP. Diego de León en 1586 y Gabriel de Montemayor a partir del año 1601. Tenían como sede la doctrina de Labranzagrande, a donde concurrían los achaguas, tunebos, jiraras, guahivos y sálivas. La diferencia de idiomas entre estas tribus de los Llanos ocasionó serios problemas al P. Montemayor: porque no sabía las distintas lenguas o dialectos que eran diez ⁶¹.

Luego les visitó el P. Fr. Andrés de Arrufate desde 1611 hasta 1616, sucediéndole los PP. Francisco Barragán y Miguel de la Peña, que les adoctrinaron parcialmente, porque los sálivas eran errantes como los gitanos y lo siguen siendo.

Los jesuitas hicieron sus primeros ensayos con los sálivas y achaguas durante muy pocos años (1624-1628) en Chita, Támara y Morcote, que pasaron luego a los agustinos. El P. Fr. José Pérez Gómez ha publicado la lista de los doctrineros agustinos de Támara y Chita desde 1637 hasta el siglo XIX, siendo su último cura agustino de Chita el P. José Solavarrieta (1854-1859) en que se permutó por Facatativá ⁶².

Temporalmente adoctrinaron a los sálivas desde La Salina, Aguativa, Guaseco, Ten, Pisba, Paya, San Martín y otras doctrinas de los Llanos, especialmente a finales del siglo XVII, al organizarse la Prefectura misional de los tunebos con asiento unas veces en el Piñal y otras en Aguativa. Nos dan noticias de ellos en sus informes los PP. Francisco Romero y Silvestre Hidalgo, ubicándolos en las márgenes de los ríos Vichada y Orinoco, bocas del Meta y Duya etc. En Paz de Ariporo han continuado aislados hasta mediados del siglo XX los tunebos ⁶³.

Con los agustinos calzados han colaborado los descalzos o recoletos, que sustituyeron primero a los jesuitas en la Guayana en 1665 y luego en Macuto, Nunchia y Orocué al ser expulsados en 1767. Con los sálivas se formaron los pueblos de San Juanito, Timaná y algunas rancherías en el Arauca y en el Duya ⁶⁴.

61. ANC, *Conventos*, 44, ff. 832r-839r; ACAB, 6, f. 14r; D. MUCIENTES, *Centurias colombo-agustinianas* (Bogotá 1968) 50.

62. J. PÉREZ GÓMEZ, *Apuntes históricos*, pp. 123-134.

63. En julio de 1986 se intentó visitar a los sálivas de Orocué y no se pudo lograr, porque en su mayoría, según testimonio del P. Daniel Salas, se habían alejado adentrándose algunos en Venezuela, por los afluentes del Meta, Arauca y Orinoco.

64. P. FABO, *Idiomas y Etnografía de la Región Oriental de Colombia* (Barcelona 1911) 30-35; J. MARTÍNEZ GURPIDE DE FALCÓN, «Lingüística del Vicariato de Casanare», *Boletín Informa-*

Para adoctrinar a los sálivas se compuso una *Gramática*, un *Vocabulario* y un *Catecismo breve*, que contienen el modo de persignarse, *Padrenuestro*, *Ave María*, *Credo*, *Salve*, *Mandamientos de la Ley de Dios y de la Iglesia*, *Sacramentos*, *Confesión* y un compendio de la *Doctrina christiana* en 21 preguntas y respuestas. Al final del *Catecismo* está el *Acto de contrición* como en los *Catecismos achagua y tunebo*, que también utilizaron los agustinos y los jesuitas ⁶⁵.

2. Origen de la copia del Ms. con el Catecismo sáliva

En 1787, el arzobispo virrey, Antonio Caballero y Góngora, a instancias del rey Carlos IV, solicitó del Provincial de los agustinos recoletos una copia del *Diccionario de la lengua sáliva* junto con el *Arte* (Gramática) y *Catecismo*. El P. Pedro Luna de la Santísima Trinidad, que gobernaba entonces la Provincia de la Candelaria, hizo las diligencias pertinentes y en 1788 el célebre José Celestino Mutis tuvo noticias del *Catecismo* y de la *Gramática*, titulada *Arte de la lengua sáliva*, «que estaba muy bien trabajada y le proporcionó un misionero ⁶⁶.

Mientras se sacaba una copia bien hecha para enviarla a la Corte, renunció el arzobispo virrey y murió el P. Pedro de Luna, continuando las gestiones el nuevo provincial, Fr. Clemente Páez de San Francisco Javier quien, en cumplimiento de una orden del virrey don José de Ezpeleta del 11 de febrero de 1790, al no encontrarse copia del *Diccionario sáliva* en la *Librería* del convento de Bogotá, dio una providencia el 10 de marzo de 1790 pidiendo a los religiosos agustinos misioneros de los Llanos una copia de *Arte*, del *Catecismo* y del *Diccionario*, «que usan cuando se ofrece hablar con los Indios (sálivas) para sacarlos de los montes» ⁶⁷.

tivo *AMAR*, 48-49 (1963) 40-46; F. CAMPO DEL POZO, *Los agustinos y las lenguas indígenas de Venezuela* (Caracas 1979) 225-230. Parte de los sálivas están mezclados con los piapocos, cuyo idioma es afín al sáliva.

65. AGI, *Indiferente General*, 1342, «carpeta especial». El *Catecismo* propiamente dicho comprende los ff. 4v-8v. En parte es una versión del *Catecismo* menor del III Concilio Limense. Sobre sus afinidades con el *Catecismo achagua* puede verse J. DEL REY FAJARDO, *Aportes jesuíticos a la Filología colonial venezolana*, 2 (Caracas 1971) 198-203.

66. G. HERNÁNDEZ DEL ALBA, *Archivo epistolar del sabio naturalista José Celestino Mutis*, 1 (Bogotá 1947) 292.

67. ANC, *Sala de libros raros y curiosos*, n.º 230 f. 2r. *La Gramática o Arte de la lengua sáliva*, ff. 3r-27. Está incompleta, porque le falta un folio al principio, deficiencia que no observó el P. Fabo al no cotejarla con el Ms. del AGI. En el mismo defecto ha caído María Matilde Suárez, al hacer suyas sus indicaciones filológicas y las del P. Jesús Martínez y sus errores, aunque se le avisó a tiempo y se mandó la hoja que faltaba al ANC. A.M. SUÁREZ, *La lengua sáliva* (Caracas 1977) 19-111. El *Catecismo* va en las pp. 105-111.

Cumplida la diligencia por los misioneros del pueblo de San Miguel de Macuco, donde se terminó de copiar el 15 de julio de 1790, se hicieron algunas correcciones y se envió el Ms. a D. José de Ezpeleta, quien a su vez lo remitió a Don Antonio Porlier, el 19 de noviembre de 1790. Junto al *Diccionario* iba el *Arte de la lengua sáliva* y un pequeño *Catecismo de Doctrina christiana* para la enseñanza de aquellos indios ⁶⁸.

Una copia de la *Gramática* o *Arte de la lengua sáliva* existente en la Biblioteca Nacional de Bogotá fue publicada por el P. Fabo apartándose a veces del texto original, como en la numeración ⁶⁹.

El Ms. enviado por el P. Clemente Páez se encuentra en el AGI y el *Diccionario* junto con el *Catecismo*, del que tuvo noticia el P. Gregorio de Santiago Vela, lo dio a conocer el P. Jesús Martínez apartándose también del original para depurar el vocabulario, lo mismo que la construcción sintáctica de acuerdo como hablan actualmente los sálivas ⁷⁰.

Aunque parte del *Diccionario* había sido elaborado por los jesuitas, los agustinos recoletos hicieron bastantes correcciones, siendo uno de sus autores el P. Clemente Páez, quien visitó a los sálivas al salir los jesuitas en 1767, especialmente siendo provincial ⁷¹.

En 1817 al ser detenido el P. Pedro Cuervo de la Santísima Trinidad por los patriotas en San Salvador de Casanare fue despojado de «diversos cuadernos de *Doctrina Christiana* en lengua sáliva, *Diccionario de la lengua*, *Práctica del Confesionario*, *Arte de la lengua sáliva*, *Forma de catequizar en lengua*, *Confesión de la fe* y otros ⁷².

3. *Doctrina christiana en lengua que llaman sáliva* ⁷³

El persignar:

Pacodaqueda omusege Santa Cruz tebeseje seyopaquedicusi Dios taicodi imichane Babasi Juindicui, Espiritu Santocui Amen Jesus.

68. AGI, *Indiferente General*, 1342, «Carpeta del Diccionario de la lengua sáliva», Ms. f. 1rv.

69. P. FABO, *Idiomas y etnografía*, pp. 131-167. Publica a continuación un *vocabulario sáliva* compuesto por el P. Jesús Martínez de san Agustín.

70. J. MARTÍNEZ DE SAN AGUSTÍN, «Preliminar a la doctrina o doctrinario sáliva. Doctrina christiana en lengua sáliva», *Boletín de la Provincia Candelaria*, 2 (1924) 314-325.

71. R. BUITRAGO, *Memorias Biográficas de la Provincia de Nuestra Señora de la Candelaria, de la Orden de Recoletos de San Agustín* (Bogotá 1965) 477.

72. E. AYAPE, *Fundaciones y noticias de la Provincia de Nuestra Señora de la Candelaria* (Bogotá 1950) 252.

73. AGI, *Indiferente General*, 1342, «Doctrina christiana», f. 2r.

Padrenuestro:

Babatemodi mumesequene Cuinca santificadocuimicha cuame Reyno queadamaquenecusi cuiggamaguiqua quereada sequene mumesequene iecana tiquaba tandem Pameata Pinanoco ichicusi tebetaqueda idequicusi Jiñaiecana accuti decase Jibetaquedacussicuibadiquacussi. Y aite Patequa tentacionne seyopaquedicussi sudataqueda. Amen Jesus.

El Ave María:

Dios te salve María gracia kimama aicodi incuicui Bendita cuinca tyyai-nante Jadatene Bendito Ypu baiea cuacheteache Jesus. Santa Mari Dios ⁷⁴ occu aipabicusi suddaquere Pade Piño caobetaneje. Amen Jesus.

El Credo:

Omumachicoda Dios Babasi Tiyaioca bodi, mumesequese sequerepa; omumachincoda Jesu-Christosi emodineve, Jotapa, taicodi, coco querepa-queja Espiritu Santo Omusege Santa Maria guapicu sejata sahebajioca tidofana jinajaioca Poncio Pilato maguinege, Pagiaquase Cruzne caobepajioca, Pudajiocase, suddoveta daiachiva kenjua Padi ñucuidima caobepade jadereje guata Pavodiama, mumesequenata mumeamajioca, enguijojovena Dios Babasi tiyai Yecabodi, ickato Poadamaqua Peadamaquamaqua Pavañu, caobe Padicui querejajioca, omumachinada Espiritu Santosi, Santa Iglesia Chatolica, Santos Yemedene, sudda querepadese idecamese, caobepade guata Pavañu jamaqua, singagia Pavodiava Amen J.

La salve:

Dios te salve, Reyna Ydequebo joccu Pavodiaba. Ondicui, accuquiguaca, Dios te salve bante Evafuimi ⁷⁵ temamacui, incuissi tun cuepabaneg; ahenta, setaneje pede, cavedeje, aque aicubo, tembocu ai pibaiocu Pepadicussi, cuiña, Pacu idecameo Pidi bante ecobe Pepaducusi Jesus ypu bendito cuacheteache, o Kibabocu o Kivebol! O ondi singagia Guapicu María, aipabicussi Santa Dios occu Yecaboditaqua taicodi Jesu-Christo iña Kiguabagua. Amen Jesus.

Los madamiento de la Ley de Dios:

Dios igga maguiquam motada enca; kenquapadi achovege Dios imiguiencasi, comindi comino tenujua jincosi baie jincaqua.

1. Achoveje Diossi tiyai megna comoaqua.

74. *Ibid.*, f. 2v.

75. *Ibid.*, f. 3r.

2. Tenujua no jurar baepodisi iojosi ihrirre chaba taiobe.
3. Kenkuapadi santificar las fiestas.
4. Baefencua Babasi, nanasi imingui enca jinquajaquase.
5. Jimotata dacuadase.
6. Coimo jinote jegui cuinqueadaquadiqua.
7. Coimo tenojua daquequadiqua ⁷⁶.
8. Coimo kenguapadi caba iveja tacuaquadiqua, cui jadadiqua.
9. Coimo baepenqua incui kicapiadiqua kacusi aicodivosi.
10. Motada incui kicapiadiqua sudaqua aicodiva piña motada maguigua teme sana joevanquama Diossi tuai megna comoquase comidi jincosi incuiiecana. Amen Jesus.

Los Mandamientos de la Santa Madre Iglesia:

Santa occu Iglesia iggamaquiqua jimotata enca.

1. Achovege Missa cuimasaqua, tiyai domingo tiyai fiesta Padre.
2. Tenujua sadda querecuajioca, tequaqua, quaresmane jifiaiecana aquedubanecui comonion comoanege.
3. Kenkuapadi comulgar Pasquane.
4. Baefencua sañaquacua santa occu Iglesia maguinecui.
5. Jimotata diezmos, primiciase Dios igga Iglesia cuichaquado. Amen Jesus.

Los sacramentos ⁷⁷:

Santa occu Iglesia igga Sacramentos coimo tenujua enca.

1. Achoveje Bautismo.
2. Tenujua Confirmacion.
3. Kenjuapadi Penitencia.
4. Baejencua Comunión.
5. Jimotata Extrema-Uncion.
6. Coimo jinote Orden.
7. Coimo tenujua Matrimonio. Amen Jesus.

Confesión:

Jinsi sudda querepa tedacuiase Dios si tiyai, Yecabodi, Baepecusi, guapicu Singagia Maria, Baepodisi San Miguel Archangel, san Juan Bautista, Santos Apostoles, San Pedro, San Pablocui, tiyai Santos incuisi Baba tedacuacui.

76. *Ibid.*, f. 3v.

77. *Ibid.*, f. 4r.

Sudda querechajiocha Pañiquama chivene querechandeje jinsi ñepachama, jin-siñepachama, aque jinsi ñepachama, ñequenege aidaviaca Baepocusi cuia picu Singagia Maria, Baepodisi San Miguel Archangel, San Juan Bautista, Santos Apostoles, San Pedro, San Pablo tiai ⁷⁸ Santos incui Baba aipavigi Dios pacu-te nata. Amen Jesús.

4. *El catecismo*
(en lengua sáliva)

El Catecismo en castellano ⁷⁹
Para inteligencia del que va en
lengua sáliva.

- | | |
|--|---|
| <p>1.^a P. ¿Chamacodi papi Dios enca?</p> <p>R. Omu guachume Dios enca.</p> <p>2.^a P. ¿Jendade Dios enca?</p> <p>R. Jotapa Dios omuchodi enca.</p> <p>3.^a P. ¿Tene enca Dios?</p> <p>R. Mumesequene sequene singove yojosi Santissimo Sacramento-ne enca.</p> <p>4.^a P. ¿Hija Dios?</p> <p>R. Santísima Trinidad.</p> <p>5.^a P. ¿Hija Santísima Trinidad?</p> <p>R. Dios Bada, Dios Juindi, Dios Espíritu Santo, kedepade personas comodi jotapa Dios omuchodi enca.</p> <p>6.^a P. ¿Ymaveaneje kedepade persona comodi jotapa Dios omuchodi enca?</p> <p>R. Ñequeneje tiyai Kedepade personas ijuata comidijotapa esencia jotapa naturaleza divina bejaba ⁸¹.</p> <p>7.^a P. ¿Mumeseque coco vejio sipodi Dios ja?</p> | <p>P. Decidme, hermano, ¿hay Dios?</p> <p>R. Dí hermano, Dios hay.</p> <p>P. ¿Cuántos Dioses hay?</p> <p>R. Uno solo no más.</p> <p>P. ¿En dónde está Dios?</p> <p>R. En el cielo, en la tierra, en toda parte y lugar, particularmente en el Santísimo Sacramento del Altar.</p> <p>P. ¿Quién es Dios?</p> <p>R. La Santísima Trinidad.</p> <p>P. ¿Quién es la Santísima Trinidad? ⁸⁰.</p> <p>R. Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, tres personas distintas no son más que un solo Dios verdadero.</p> <p>P. ¿Cómo siendo tres personas distintas, no son más que un solo Dios verdadero?</p> <p>R. Porque todas tres personas tienen una misma esencia y naturaleza divina y así no son más que un solo Dios verdadero.</p> <p>P. Decidme: ¿el sol, la luna y las estrellas son Dios?</p> |
|--|---|

78. *Ibid.*, f. 4v.

79. *Ibid.*, f. 6v. Se conserva la ortografía del texto original.

80. *Ibid.*, f. 7r. Las primeras preguntas son semejantes al *Catecismo* menor utilizado por los agustinos en los Andes.

81. *Ibid.*, f. 5r.

- R. Jaa guachume tiyai Dios quere-
jajioca mumeseque sequetiai
sequene enca Dios querease
jincosi baie jincaqua.
- 8.^a P. ¿Andacode jinco baie jinca-
qua?
R. Pañirre Dios igga gracia igga-
nego baietayama piñoo pavodi-
dianege jiño ecobe mumese-
quene singagia pabodia.
- 9.^a P. ¿Piña pavodiava ecobe jincosi
comidi pavodiava inquiase?
R. Enca, ñequenege jinca joma-
ñodi caohejadi jinga sudacui
embeoteiecana singagia pava-
ñujuaqua.
- 10.^a P. ¿Imaveanege coco Dios igga
gracia igganego bayetayama-
qua.
R. Omune incodanege Jesu-Christo-
tosi igga maguiqua baye quere-
janeje.
- 11.^a P. ¿Hija Jesu-Christo?
R. Jesu-Christo Dios cococui
omuchodi enca iojo Dios juin-
dianege cocoquere paquaja.
Jaicocu guapicu María teache
joana, ecobe Cruzne caobea
jioca jinco baiegincaqua.
- 12.^a P. ¿Ymave Dios encage caobea
jiaca? ⁸²
R. Ñeequenege Dios caobeadi, jo-
- R. Ninguna de todas esas cosas es
Dios; mas son hechuras de
Dios que hizo el cielo y la tierra
y quanto hay en ella para el
bien del hombre.
- P. ¿Cuál es el bien del hombre?
R. Conocer a Dios y alcanzar su
gracia y amistad en esta vida y
después de ella la vida eterna
en el cielo.
- P. ¿Hay otra vida después de ésta
para los hombres?
R. Sí hay, porque las almas de los
hombres no mueren juntamen-
te con sus cuerpos, como las de
las bestias, mas son inmortales,
que nunca se acaban y sí han
de durar para siempre sin fin.
- P. ¿Cómo alcanzará el hombre la
gracia de Dios en esta vida y
después de ella la vida eterna
en el cielo?
R. Creyendo en Jesucristo y guar-
dando su santa Ley.
- P. ¿Quién es Jesu-Christo? ⁸²
R. Jesu-Christo es Dios y hombre
verdadero, el qual, siendo Hijo
de Dios, como lo es, se hizo
hombre en las purísimas entra-
ñas de la Virgen María y murió
en la Cruz por librar a los hom-
bres del pecado.
- P. ¿Cómo pudo morir siendo
Dios?
R. Porque no murió en quanto

82. *Ibid.*, f. 7v.83. *Ibid.*, f. 5v.

ta cocoinanega cabeajioa jiña ecobe kenquapadi ñu audima caobepade jadeteje guata pavodiama, ecobe mumesequenata mumea majioca Dios Babasi tiyai yecabodi jojuvena engui eine pavodia Reynacui singagia.

13.^a P. ¿Chimoquacuideo Jesu-Christo caobeanega tiyai jinco omusege tiyai jinco amusege mumesequenata guijaqua?

R. Jesu-Christosi omenejincodai yjuata omunejincodata sudda querejaneje mumesequenata guijadiqua suddoveta singagia yagepaqua.

14.^a P. ¿Omunejinco dade Jesu-Christosi igga magiqua baie querejaneje mumesequenata baie guijaqua?

R. Omu baiejincaqua obodi jomañondi cui singagia mumesequene jomabaia quasi ñeque-neje tiyai jincojujama nege Jesu-Christo foadamaqua peada quamaqua jinco pacutenata querejioca ienco coobepade guata pava fiujamaqua.

15.^a P. ¿Sudda querepadesi anda nongue que enquasi suddoveta iagepatequa?

R. Jimichabaneje nongueque enca christianos que ⁸⁵ rejaca Dios juimu Santa Yglesiacui Bautismo omusege.

Dios, sino en quanto hombre y luego al tercero día resucitó de entre los muertos, subió a los Cielos y está sentado a la diestra de Dios Padre todo poderoso, en donde vive y reyna para siempre sin fin.

P. Pues decidme ahora: ¿si murió Jesu-Christo por todos, salvaranse todo los hombres?

R. Los que no creen en Jesu-Christo y los que aunque tienen fe, no tienen buenas obras, no se salvarán, más serán condenados a las penas eternas del infierno.

P. ¿Y los que creen en Jesu-Christo y guardan su santa Ley serán salvos?

R. Sí serán y gozarán en el cuerpo y alma de los bienes eternos en el cielo; para eso ha de venir Jesu-Cristo al fin del mundo a tomar cuenta a todos los hombres, para lo que resucitarán entonces los muertos ⁸⁴.

P. ¿Pues los malos, que han pecado, tienen algún remedio para no ser condenados?

R. Si no son bautizados, el medio es hacerse christianos e hijos de Dios y de la Santa Iglesia por el santo bautismo.

84. *Ibid.*, f. 8r.

85. *Ibid.*, f. 6r.

- 16.^a P. ¿Hija Santa Yglesia?
- R. Tiyai christianos iemedene igu-chu Jesu-Christo equemenata sequene Santo Baba Romane cenca.
- 17.^a P. ¿Christianos Bautismo ecobe sudda querepadese anda non-gueque enquease munesequenata baie guijaque?
- R. Sudda querejajioca Sacerdotesi teja cuiaguaso sudda jovechaquena.
- 18.^a P. ¿Ñee querejanega Baiejincagua?
- R. Baiejincagua Dios igga maguique Santa Yglesiacui baie querejaneje Diosi tiyai megna jomuanerre codimi encosi incui iecana.
- 19.^a P. ¿Encadinege muneseque seque tiyai Dios querejaioca encadinege ienco Dios tene encomaina?
- R. Yoanase.
- 20.^a P. ¿Hija Santissimo Sacramentose enca
- R. Taycodi Jesu-Christo obodia inga qua bone pabodia jifiaie cana muneseque ne enca.
- 21.^a P. ¿Hija taicoco guapicu María ka?
- R. Taicocu guapicu María gracia kimamobae⁸⁷ poiuca Dios
- P. ¿Qué entendéis por la Santa Iglesia?
- R. La Congregación de todos los fieles christianos cuya cabeza es Jesu-Christo y su Vicario en la tierra, el Padre Santo de Roma.
- P. ¿Los que han sido bautizados, y han tornado a pecar que remedio tienen para salvarse?
- R. Confesar sus pecados al Sacerdote, arrepintiéndose de ellos.
- P. ¿Y haciendo esto, serán salvos?
- R. Sí serán, si perseveran en cumplir los Mandamientos de Dios y de la Santa Iglesia, que son amar a Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo.
- P. ¿Quando no había cielo, ni tierra, ni otra cosa de las criadas, en dónde estaba Dios?
- R. En sí mismo.
- P. ¿Quién está en el Santísimo Sacramento del Altar?
- R. El cuerpo y sangre de Nuestro Señor Jesu-Christo⁸⁶ tan vivo y glorioso como está en el cielo.
- P. ¿Quién es la Virgen María Nuestra Señora?
- R. Es una Virgen Purísima llena de gracia y virtudes a la qual

86. *Ibid.*, f. 8v.87. *Ibid.*, f. 6v.

juindi ocuquasi pacadaca mu-
mesequene kenca. Amen Jesus.

escogió el Hijo de Dios para
Madre suya y está en el cielo.
Amén Jesús.

Acto de contrición

Chaicodi Jesu-Christo tiyai megna chomuaquenacui dubeje aquema chomañane dubeje tiyai sudda querechajioca piña ecobe sudda querechadicua incuissi chomua quenacui jinssisi idequiji pavo dichaneje caobechaneje omusege jiñaiecana incui idequeo. Amen Jesus».

El P. Jesús Martínez quiso enseñarles a los sálivas esta *Doctrina christiana* en 1923 y se encontró con la sorpresa de que desconocían muchos vocablos y que pronunciaban otros de diversa manera, porque la letra *c* que tenía en sonido fuerte a finales del siglo XVIII, equivale en la actualidad a la *j* o *h* aspirada. De igual manera han cambiado también las danzas y cantos tradicionales, lo mismo que algunos ritos ⁸⁸.

El P. Agustín Jesús Barreiro OSA. procuró estudiar la afinidad del sáliva con otras lenguas de América del Sur y Filipinas aprovechándose de los trabajos de los padres recoletos Pedro Fabo y Jesús Martínez ⁸⁹.

Posteriormente, el P. José Martínez ORA., al publicar la bibliografía sobre la lengua sáliva, menciona esta *Doctrina cristiana*, como una de las principales obras en dicho idioma, haciendo ver su evolución.

Nos ha sorprendido mucho la publicación del *Catecismo sáliva*, sin haberlo cotejado con el Ms. del AGI, por María Matilde Suárez que no pone ni algunas variantes por lo menos, ya que el P. Jesús Martínez se aparta del texto original en muchas palabras por transcripción defectuosa y por quererlo acomodar al sáliva actual, por lo que ha tenido una crítica bastante adversa o peyorativa, aunque su publicación tiene algunos méritos, como obra de divulgación y la «presentación etnográfica» de los sálivas, marginando un poco su religiosidad, aunque reconoce la obra realizada por los doctrineros y misioneros agustinos. Dice que «los sálivas de Orocué, endógamos y bilingües, representan en nuestros días el último reducto de una cultura que ocupó lugar relevante en el pasado indígena de Colombia y Venezuela... El manuscrito

88. J. MARTÍNEZ DE SAN AGUSTÍN, «Introducción al *Diccionario* de la lengua sáliva», *Boletín de la Provincia Candelaria*, 2 (1924) 151. Cf. A.J. BARREIRO, *El origen de la raza indígena de las Islas Carolinas* (Madrid 1920) 61-65.

89. J. MARTÍNEZ GURPEGUI DE FALCÓN, «Lingüística del Vicariato de Casanare. El idioma sáliva», *Boletín Informativo, AMAR*, 48-49 (1964) 56. Ya se ha hecho la transcripción de la *Gramática de la lengua sáliva* existente en el AGI, *Indiferente General*, 1342, ff. 1r-35r y del *Diccionario*, *ibid.* ff. 3r-31v. Se ha entregado una copia de dicha transcripción al P. José del Rey Fajardo, junto con una introducción.

sevillano... sigue siendo anónimo, aunque es muy verosímil que pertenezca a algún misionero agustino ya que la acción jesuítica en los Llanos colombo-venezolanos se trunca con la extradición decretada en 1767 por Carlos III»⁹⁰. Algunos de estos datos los tomó del P. José del Rey Fajardo que la asesoró en parte.

IV. CATECISMO MENOR UTILIZADO POR LOS AGUSTINOS EN VENEZUELA

1. *El Catecismo en la Provincia de Mérida y en Venezuela*

Como ya vimos al tratar de los Catecismos, en el Nuevo Reino de Granada se utilizaron las Cartillas y Catecismos españoles del siglo XVI, junto con algunos otros compuestos en América, hasta que en los diferentes Concilios y Sínodo se impusieron textos especiales para tener uniformidad.

En la diócesis de Coro se reunió un primer Sínodo con el obispo Fr. Pedro de Agreda OP., hacia 1560, del que apenas si se tienen noticias. Algo semejante sucedió con el Sínodo celebrado por Fr. Antonio de Alzega, OFM., en 1609, cuyas *Constituciones* no llegaron a imprimirse. Tenían normas especiales sobre la enseñanza del Catecismo y la erección del seminario; pero no se tiene hasta el presente noticia del paradero de un Ms., que según Blas José Terrero, se encontraba en el Archivo arquidiocesano de Caracas⁹¹.

Desde 1622 se aplicaron en Venezuela las *Constituciones sinodales* de Santo Domingo y no se estableció un *Catecismo* propio hasta el Sínodo diocesano de Caracas del año 1687 como ya se dijo anteriormente.

La Provincia de Mérida, denominada también en sus comienzos del Espíritu Santo de la Grita, dependió del arzobispo de Santafé de Bogotá hasta el año de 1777, pasando a ser sufragánea la diócesis de Mérida de la de Caracas en 1803, por lo que se aplicaron los Catecismos de los arzobispos Luis Zapata de Cárdenas, Bartolomé Lobo Guerrero y Fernando Arias de Ugarte, que reunió un Concilio Provincial en 1625 estableciendo un *Catecismo*, según la doctrina del Concilio de Trento, para toda la arquidiócesis⁹².

El mismo arzobispo Fr. Arias de Ugarte, al visitar la Provincia de Mérida en compañía del P. Miguel de Tolosa SJ., se dio cuenta de que los indios de esta región hablaban una lengua distinta de la general (muisca) del Reino. Como su secretario, el P. Tolosa, se había interesado por la lengua de los indios y la

90. M.M. SUÁREZ, *La lengua sáliva*, p. 12.

91. N.E. NAVARRO, *Anales eclesíasticos venezolanos* (Caracas 1951) 92-93, donde cita a B.J. TERRERO, *Teatro de Venezuela y Caracas* (Caracas 1929) 20.

92. M.G. ROMERO, *Fray Juan de los Barrios*, p. 258.

hablaba para entenderse, hizo una traducción, con la ayuda de algunos indios del *Catecismo* menor del III Concilio Limense, que leyó a los aborígenes de la doctrina de Aricagua con buenos resultados, por lo que mandó «su Señoría a los curas que lo trasladasen y enseñasen a sus feligreses»⁹³.

Esto, que ya lo habían hecho anteriormente los agustinos con el *Catecismo* del P. Vicente Mallol, fue necesario repetirlo con los distintos textos, que se iban imponiendo con muy pocas variantes, porque en la práctica era el modelo propuesto por el III Concilio Limense para los indios.

Además del *Catecismo* del Ilmo. Arias y Ugarte, emplearon otros *Catecismos* como el del P. Astete y el de Francisco de la Cruz OP⁹⁴.

Es digno de especial mención el *Catecismo* del P. Francisco de la Cruz, porque estaba compuesto en 1639 y se imprimió en Lima en 1658 en 8.º. Se trata de un libro rarísimo, que tiene la particularidad, según observación del P. Andrés Mesanza en una nota a la obra del P. Alonso de Zamora, de permitir con facilidad la comunión a los indios en tiempo del arzobispo dominico Fr. Cristóbal de Torres. Añade además que anteriormente se venía dando la comunión a los indios, por ejemplo cuando era arzobispo el Ilmo. Fernando Arias de Ugarte; pero que estos indios «eran algo jansenistas»⁹⁵.

Esto se debe en parte a que los dominicos han querido atribuir al arzobispo Cristóbal de Torres el mérito o la gloria de permitir dar la comunión a los indios en el Nuevo Reino, cuando esto ya lo venían haciendo desde hacía un siglo los agustinos, con unas comunidades muy fervorosas, a las que se les motejaba de *jansenistas* siguiendo las corrientes teológicas de aquella época.

Aunque en Venezuela se imprimieron algunas novenas y oraciones a partir de 1759, no se tiene noticia de que se hicieran publicaciones de *Catecismos* en el siglo XVIII. Donde se imprimieron algunos *Catecismos* fue en Tunja en la imprenta de la Compañía, antes de 1746, según consta en una carta del P. Diego de Moya sobre la posibilidad de imprimir las honras fúnebres de la madre Josefa Castillo, «como se han estampado *Catecismos* y *Novenas*»⁹⁶.

No se tiene conocimiento del paradero de esos *Catecismos* ni de los textos elaborados en el Concilio Provincial de Santafé (1774-1775) al que asistió como teólogo el P. José Pericás. Desempeñó un papel muy importante el P. Juan

93. P. DE MERCADO, *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, I (Bogotá 1957) 90-91. Es probable que le ayudasen los misioneros agustinos y que utilizase su *Catecismo*.

94. M.G. ROMERO, *Fray Juan de los Barrios*, pp. 260-261.

95. A. DE ZAMORA, *Historia de la Provincia de San Antonino*, 4, pp. 32-33 y 248-249.

96. A MOYA, «Carta a la madre Francisca del Niño Jesús», *Vida de la V.M. Francisca Josefa de la Concepción Castillo*, escrita por ella misma (Filadelfia 1817) XLIX.

Bautista González al ceder el edificio del colegio de San Miguel para *Seminario* de clérigos, recomendado por la Corte, y tomar parte en la revisión de los *Catecismos* mayor y menor. Se comisiona al Dr. Agustín Manuel Alarcón de Castro para que redactase un *Catecismo*, que sirviera de manual a los clérigos del seminario, sin que se tengan noticias sobre si entonces, el distinguido eclesiástico llegó a cumplir su comisión, porque desaparecieron las *Actas* de este Concilio en el criminal y salvaje incendio del palacio arzobispal en 1948. Se conserva la *Introducción general*, en la que se recuerda la obligación, que tienen los clérigos y regulares con cura de almas, de enseñar la doctrina cristiana «por las tardes en domingos y días festivos, después de vísperas, para lo cual los sacristanes de las parroquias darán señal con la campana»⁹⁷.

Al tomar posesión de su diócesis de Mérida, el Ilmo. Fr. Juan Ramos de Lora, OFM., aprobó el *Catecismo* para indios, que se venía usando en la región. Posteriormente en los Sínodos diocesanos de Mérida-Maracaibo (1817-1822) se revisó el *Catecismo* menor de primera instrucción y se elaboró un texto de «*Doctrina christiana* para uniformar las preguntas y respuestas de los diversos *Catecismos* con que se enseñaba la misma doctrina conformándose principalmente con el del P. Gaspar de Astete»⁹⁸.

2. *Catecismo que usaron los agustianos en la misión de Aricagua, Mucutuy, Muchachí y Santa Rita*

Durante el mes de noviembre de 1976, al visitar los pueblos de Aricagua y Pueblo Nuevo, al Sur del Estado Mérida en Venezuela, tuve la suerte de conseguir un *Catecismo*, que usaron los PP. José Mendoza y Antonio Escalante, últimos misioneros y doctrineros agustinos de aquella región. Se trata de un *Catecismo* breve o menor⁹⁹.

Posteriormente hallé también algunas copias en el Archivo arquidiocesano de Mérida entre las Actas del Sínodo diocesano de Maracaibo, del año 1817, en que el obispo Rafael Lasso de la Vega admitió este *Catecismo*, pro-

97. AGI, *Santafé*, 703, f. 1v. U. ROJAS, *Juan de Castellanos*, Biografía (Tunja 1958) 210; M.G. ROMERO, *Fray Juan de los Barrios*, pp. 262-266.

98. El *Texto y Catecismo de la Doctrina christiana, dispuesta en la Primera Sínodo Diocesana de Mérida de Maracaibo* fue editado en la imprenta de la República de Nicomedes Lora (Bogotá 1924) ya que el obispo Rafael Lasso de la Vega era allí muy conocido y estimado primero como estudiante del colegio del Rosario desde 1783 hasta 1790. Luego como párroco de Bogotá desde 1794 y también canónigo desde 1804 hasta 1812. Va a salir en una edición crítica en la colección *Sínodos americanos*, como se observó anteriormente.

99. La copia hallada en Santa Rita de Pueblo Nuevo está un poco dañada y fue usada también por el P. Domingo Vela. Este Ms. en adelante lo denominaremos con la letra B., APAF, 1238, 4.

puesto como modelo para la primera instrucción de los indios y los negros por el obispo Fr. Juan Ramos de Lora OFM ¹⁰⁰.

- 1.^a Pregunta: Decidme hermano ¿cuántos Dioses hay?
 Respuesta: Un solo Dios verdadero.
- 2.^a P. ¿Dónde está Dios?
 R. En el cielo y en la tierra y en todo lugar.
- 3.^a P. ¿Quién hizo el cielo y la tierra y todas las cosas?
 R. Dios Ntro. Señor.
- 4.^a P. ¿Quién es Dios?
 R. La Santísima Trinidad.
- 5.^a P. ¿Quién es la Santísima Trinidad?
 R. Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, tres personas y un solo Dios verdadero.
- 6.^a P. ¿El Padre es Dios?
 R. Sí.
- 7.^a P. ¿El Hijo es Dios?
 R. Sí.
- 8.^a P. ¿El Espíritu Santo es Dios?
 R. Sí.
- 9.^a P. ¿Son tres Dioses?
 R. No; sino un solo Dios verdadero, porque, aunque en Dios hay tres personas ¹⁰¹, todas son un mismo Dios, tienen un mismo ser y naturaleza divina.
- 10.^a P. ¿Cuál de las tres personas se hizo hombre?
 R. La segunda que es el Hijo, al que después de hecho hombre, llamamos Jesucristo.
- 11.^a P. ¿Y es Dios y hombre verdadero? ¹⁰².
 R. Sí.
- 12.^a P. ¿Dónde se hizo hombre?
 R. En el vientre virginal de la Virgen Santa María, por obra del Espíritu Santo, quedando ella siempre Virgen y verdadera Madre de Dios.
- 13.^a P. ¿Por qué se hizo hombre el Hijo de Dios?

100. AAM, «Carpeta Sínodos», 1, exp. 6, ff. 38v-39v. Esta copia Ms. A, por lo que presentamos su texto añadiendo las variantes del Ms. B, que se encuentra en Valladolid, y del Ms. C, que se encuentra en el AAM, en la misma carpeta 1, exp. 7-s. Ms. A., f. 38v, donde está el comienzo del *Catecismo*.

101. *Ibid.*, Ms. A, f. 39r. Coincide con APAF, 1238, 1.

102. En el Ms. B se formula la pregunta 11 así: «¿Quién es Jesucristo? Respuesta: Es verdadero Dios y verdadero hombre». En el Ms. C, la pregunta 11: «¿Y es verdadero Dios y verdadero hombre? Respuesta: sí». Hay pocas variantes.

- R. Por salvar a nosotros pecadores.
- 14.^a P. ¿Qué hizo Christo en la tierra para salvarnos?
R. Padeció debajo del poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, y descendió a los infiernos, subió a los cielos y está sentado a la diestra de Dios Padre todopoderoso, y desde allí ha de venir para juzgar a los vivos y a los muertos.
- 15.^a P. Cuando murió Christo en la Cruz, ¿murió en cuanto Dios o en cuanto hombre?
R. No murió en cuanto Dios, sino en cuanto hombre.
- 16.^a P. ¿Y el hombre cuando muere, muere en cuanto a la alma?
R. No muere en cuanto a la alma, sino en cuanto al cuerpo.
- 17.^a P. ¿Y el cuerpo del hombre muere para siempre?
R. No, porque el día del juicio se tornarán a juntar las almas con sus propios cuerpos, y así resucitarán para nunca más morir.
- 18.^a P. ¿Dónde van las almas de los buenos cuando mueren sus cuerpos?
R. Al cielo, a gozar de Dios para siempre, porque guardaron sus santos mandamientos.
- 19.^a P. ¿Y las de los malos a dónde van?
R. Al infierno a padecer para siempre, porque no los guardaron ¹⁰³.
- 20.^a P. ¿Quién es la Santa Iglesia?
R. La congregación de los fieles christianos, los quales se salvan muriendo en gracia.
- 21.^a P. ¿Quién está en el Santísimo Sacramento del Altar?
R. Jesu-Christo Ntro. Señor, tan vivo y tan glorioso como está en el cielo ¹⁰⁴.
- 22.^a P. ¿Y cuando comulgamos, qué debemos hacer?
R. Llegar en ayunas y confesados si tuviéramos algún pecado mortal.
- 23.^a P. ¿Y para confesarnos, qué habemos de hacer?
R. Pensar primero nuestros pecados, confesar todos los mortales ¹⁰⁵ con arrepentimiento y propósito de la enmienda.
- 24.^a P. ¿Para salvarnos qué haremos?
R. Guardar los Mandamientos de la Ley de Dios, los de la Santa Madre Iglesia y las obligaciones de nuestro estado.

103. El Ms. B añade: «Mandamientos de Ntro. Señor».

104. El Ms. C tiene la respuesta a la pregunta 21 así: «Jesucristo Ntro. Señor, verdadero Dios y verdadero hombre». En nota marginal se añade: «tan vivo y tan glorioso como está en el cielo».

105. Ms. A, f. 39v.

3. *Texto publicado acomodado al P. Gaspar de Astete* ¹⁰⁶.

Que usaba el Ilustrísimo Sr. Dr. Fray Juan Ramos de Lora, primer obispo de Mérida de Maracaibo y que debe servir para disponer a los niños a la primera confesión y comunión, y bastará para las gentes que no sean de mayor talento: jornaleros, sirvientes y esclavos.

- 1.^a Pregunta: Decid hermano ¿hay Dios?
 Respuesta: Sí padre; Dios hay.
- 2.^a P. ¿Cuántos dioses hay? ¹⁰⁷
 R. Un solo Dios verdadero.
- 3.^a P. ¿Quién es Dios?
 R. La Santísima Trinidad.
- 4.^a P. ¿Quién es la Santísima Trinidad?
 R. Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo.
- 5.^a P. ¿El Padre es Dios?
 R. Sí.
- 6.^a P. ¿El Hijo es Dios?
 R. Sí.
- 7.^a P. ¿El Espíritu Santo es Dios?
 R. Sí.
- 8.^a P. ¿Son tres Dioses?
 R. No, sino un solo Dios verdadero; porque, aunque en Dios hay tres personas, todas tienen un mismo ser y naturaleza divina; solamente son distintas las personas.
- 9.^a P. ¿Dónde está Dios?
 R. En el cielo, en la tierra y en todo lugar.
- 10.^a P. ¿Cuál de las tres personas se hizo hombre?
 R. La segunda, que es el Hijo, el que después de hecho hombre, llamamos Jesu-Christo.
- 11.^a P. ¿Y es hombre verdadero?
 R. Sí.
- 12.^a P. ¿Dónde se hizo hombre?
 R. En el vientre virginal de la Santísima Virgen María, por obra del Es-

106. Este *Catecismo fue confirmado y ratificado, lo mismo que el Catecismo mayor*, en los Sinodos de 1819 y 1822, como oficial en la diócesis de Mérida y Maracaibo. *Texto y Catecismo*, p. 10. Como se observó en la Introducción, no se trata sólo de variantes sino de cambios y acomodo al del P. Astete por lo que se reproduce el texto publicado para poderle cotejar con el del Sínodo de 1817.

107. *Ibid.*, p. 11. Cambia la pregunta que es la 1.^a en el Ms. Sinodal.

- píritu Santo, quedando siempre Virgen y verdadera Madre de Dios.
- 13.^a P. ¿Por qué se hizo hombre el Hijo de Dios?
R. Por salvarnos a nosotros pecadores.
- 14.^a P. ¿Qué hizo Christo en la tierra para salvarnos?
R. Después de habernos enseñado con su ejemplo ¹⁰⁸ y doctrina, padeció debajo del poder del Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado y descendió a los infiernos.
- 15.^a P. ¿Y se quedó muerto?
R. No; sino que al tercero día resucitó; después subió a los cielos y está sentado a la diestra de Dios Padre todo poderoso y desde allí ha de venir a juzgar los vivos y los muertos.
- 16.^a P. ¿Qué más hizo para salvarnos?
R. Dejó fundada su Iglesia santa y sus santos sacramentos.
- 17.^a P. ¿Podremos, pues, salvarnos?
R. Sí; entrando a la Iglesia por el Bautismo y viviendo christianamente.
- 18.^a P. ¿Y si pecamos, qué remedio hay?
R. Arrepentirnos del pecado y confesarnos; que es recibir el santo sacramento de la Penitencia.
- 19.^a P. Pero para recibirlo bien ¿qué debemos hacer?
R. Después de examinar bien los pecados, confesarlos todos sin callar ninguno, doliéndonos de haberlos cometido, proponer la enmienda y cumplir la penitencia que el sacerdote nos impusiere.
- 20.^a P. ¿Y no será bueno también comulgar?
R. Sí; porque el sacramento de la Eucaristía es el alimento espiritual de nuestras almas.
- 21.^a P. ¿Quién está en el Santísimo Sacramento del Altar? ¹⁰⁹.
R. Jesucristo nuestro Señor, tan vivo y tan glorioso, como está en el Cielo.
- 22.^a P. Y para comulgar ¿qué debemos hacer?
R. Estar en ayunas y con toda decencia y reverencia recibir la sagrada hostia con la más profunda humildad.
- 23.^a P. Luego, ¿fuera de la Iglesia nadie podrá salvarse?
R. Así es, ninguno puede salvarse sin haberse hecho christiano por el Bautismo y guardar sus mandamientos, juntamente con los de la ley de Dios.
- 24.^a P. Pero, si todos morimos, ¿cómo es que podemos salvarnos?
R. El hombre quando muere, no muere en quanto a la alma, sino en quanto al cuerpo.

108. *Ibid.*, p. 12. Aquí cambia el contenido de la respuesta.

109. *Ibid.*, p. 13. La pregunta 21 coincide con el Ms. Sinodal.

- 25.^a P. ¿Y el cuerpo del hombre muere para siempre?
 R. No, porque el día del juicio se tornarán a juntar las almas con sus cuerpos y así resucitarán para nunca más morir.
- 26.^a P. ¿Dónde van las almas de los buenos cuando mueren los cuerpos?
 R. Al Cielo, a gozar de Dios para siempre, porque guardaron sus santos mandamientos.
- 27.^a P. ¿Y las de los malos a dónde van?
 R. Si mueren en pecado mortal, se van al infierno a padecer para siempre.
- 28.^a P. Y si mueren ya arrepentidos o sólo en pecado venial, ¿dónde irán?¹¹⁰
 R. Van al Purgatorio a acabar de pagar las penas de sus culpas, pudiendo entre tanto ser ayudadas aquellas benditas almas con nuestras buenas obras, que es lo que llamamos la comunión o comunicación de los santos.
- 29.^a P. Los santos, pues, que están en el cielo, ¿podrán también ayudarnos a nosotros?
 R. Así lo hacen y por eso es que les debemos tener mucha devoción, venerando sus imágenes y rogándoles que intercedan por nosotros para que vayamos en nuestra muerte a hacerles compañía en la gloria. Así sea y el Señor nos lleve a todos a ella.

V. CONCLUSIÓN

A grandes rasgos se ha expuesto la enseñanza del Catecismo desde san Agustín y la Edad Media hasta el siglo XVI para ver los catecismos y el método utilizado por los agustinos en la evangelización de Hispanoamérica. Tuvieron muchas afinidades con los franciscanos y jesuitas, lo mismo que con religiosos de otras Órdenes y Congregaciones. Usaban frecuentemente los mismos catecismos, en su mayoría breve, emparentados con los de Astete y Ripalda, con el Romano de san Pío V y los del III Concilio Limense.

La gran obra de España en Hispanoamérica fue principalmente la evangelización y catequética, junto con la civilizadora. Los doctrineros y misioneros agustinos, como los de otras Órdenes y Congregaciones, y no pocos clérigos seculares, rompieron las barreras de la lengua, aprendiendo idiomas indígenas para enseñar el catecismo a los mayores y a los niños. Fruto de esa labor catequética es que, como ha dicho el papa Juan Pablo II, en el continente

110. *Ibid.*, p. 14. Se añaden 5 preguntas en el texto publicado.

americano se encuentra actualmente la mitad de los fieles de la Iglesia católica ¹¹¹.

Se catequizaba suficientemente antes de administrar los sacramentos a los aborígenes de América, que fueron considerados aptos para recibir la Eucaristía, sobre lo que tuvieron algunos reparos los religiosos de la Orden de santo Domingo en el siglo XVI. Luego, durante el siglo XVII, se generalizó la opinión de los agustinos, motejados al principio como «jansenistas», al permitir la comunión a los indios.

Aunque la mayoría de los textos de catecismos en lenguas indígenas han desaparecido, quedan aún testimonios valiosos, para los que fue necesario previamente no sólo aprender la lengua de los aborígenes, sino también componer gramáticas y vocabularios, como sucedió con la chibcha, la sáliva y otras lenguas indígenas. Algunos de los catecismos se conocen a través de los Sínodos, donde se comprueba cómo se enseñaba la doctrina cristiana y otras normas muy interesantes. Los Sínodos son como «una radiografía de la Iglesia local a la que se refieren y de la sociedad», según dice el P. Antonio García y García en el prólogo de la *Colección sinodal «Lamberto de Echeverría»* con más de 1.100 piezas a las que hay que unir unos quinientos volúmenes más, donados a la universidad Pontificia de Salamanca ¹¹².

Los Catecismos, Confesionarios y Constituciones sinodales son un cliché, donde pueden observarse las creencias y organización de la vida diocesana, misional y catequética, con sus costumbres, procesiones y usos sociales. Otras veces se pone de relieve la religiosidad de los aborígenes con sus valores

111. JUAN PABLO II, «Discursos en la basílica del Pilar de Zaragoza y en el estadio olímpico de Santo Domingo», *L'Osservatore Romano*, 11 y 12 -X- 1984, Cf. *Ecclesia* 2.193 (1984) 9-10 y n.º 2.194 (1984) 12-14.

112. F. CANTELAR RODRÍGUEZ, *Colección Sinodal «Lamberto de Echeverría»*. Universidad Pontificia (Salamanca 1980) 9; «Sinopsis de los catálogos de la *Colección Sinodal Lamberto de Echeverría»*, *Revista Española de Derecho Canónico* 43 (1986) 61-98. Este trabajo se ha elaborado en parte como homenaje a D. Lamberto de Echeverría, benemérito profesor y amigo, que nos orientó y puso a nuestro servicio su valiosa «Colección Sinodal», mientras dialogaba sobre el XVI Centenario de la conversión de san Agustín y hacía proyectos para el V Centenario del descubrimiento de América.

Entre los catecismos publicados últimamente con influencias del pensamiento de san Agustín están el *Catecismo autodidáctico de la fe católica para preadultos y adultos* por el P. José LLAMAS, OSA. (Real monasterio de San Lorenzo de El Escorial 1979) 129 p. y *Evangelización* por el P. FRANCISCO DÍAZ ÁLVAREZ, (Lima, 1979) 82 p. con una tirada de 5.000 ejemplares, a la que siguió otra en 1980 con 10.000. En 1986 el P. José María Salado presentó como tesina en el Instituto Universitario de Santa Rosa de Lima, en Caracas, un trabajo sobre los catecismos utilizados por los agustinos en Venezuela durante la Colonia y su relación con los catecismos de Ripalda y Astete. Utilizó parte de lo anteriormente publicado sobre los *Agustinos en la Evangelización de Venezuela* y la *Historia documentada*. Es bueno que jóvenes agustinos y antiguos discípulos se preocupen por estos temas.

espirituales, como la docilidad para recibir la doctrina cristiana, su tendencia a integrarse en asociaciones religiosas, algunas de ellas con fines catequéticos y doctrinales. Tanto los catecismos, como los métodos, hay que verlos dentro de su época y contexto socio-político. Junto con el catecismo se enseñaba a leer y a escribir, a practicar la caridad, la asistencia y educación para elevar el nivel de vida y sobre todo para evangelizar, a fin de iniciar en la fe, madurarla y ser testimonio vivo de la perennidad del mensaje de Jesucristo, cuyo Evangelio, sigue siendo aún un programa para realizar, como en tiempos de san Agustín.

Fernando CAMPO DEL POZO

LIBROS

Sagrada Escritura

CLAUS, M., *Geschichte Israels. Von der Frühzeit bis zur Zerstörung Jerusalems (587 v. Chr.)*, C.H. Beck, München 1986, 14 x 22, 238 p. con 26 il.

Es una historia de Israel un tanto peculiar. Ordinariamente las Historias de Israel describen los sucesos políticos relevantes. Esta historia que presentamos da tanta o más importancia al desarrollo religioso, económico, judicial y social que al político. Tiene, pues, algo, de lo que habitualmente se llama Instituciones del A.T., pero en un sentido evolutivo. Desde luego comienza señalando los sucesos políticos de una época en concreto, del tiempo premonárquico, pero enseguida, pasa a exponer los usos y costumbres, los aspectos sociales y económicos con brillantez. De la misma manera, en la época monárquica, expone primero los sucesos políticos y enseguida dedica su atención a los aspectos sociales y económicos del período. Ésta es, creemos, la característica más notable de esta historia de Israel.

Otra característica es su concisión y brevedad. La obra no está dirigida a especialistas sino a estudiantes del A.T. Faltan notas, la bibliografía es selectiva y, como siempre, limitada al ambiente anglosajón.

El conjunto es armonioso y no se sorprenderán afirmaciones especiales. Solamente que en la parte que se dedica a exponer los aspectos sociales y económicos de una época, no todo lo que dice, es igualmente seguro. A nuestro juicio, cae en la excesiva simplificación de suponer que la sociedad israelita premonárquica era igualitaria. Una lectura detenida del código de la Alianza nos convence de lo contrario: Había poderosos, ricos, pobres, emigrantes y forasteros.

Por lo demás, hay que felicitar al autor por haber integrado la historia de las instituciones sociales dentro del esquema de la historia política de Israel.— C. MIELGO.

CRUELLS I VIÑAS, A., *El DBR en Jeremías, Jer 1-45*, Edit. el Autor, Barcelona 1986, 17 x 25, 300 p.

El libro es la tesis doctoral defendida por el autor en la facultad Teológica de Barcelona y trata sobre la Palabra en el profeta Jeremías. Acertadamente el autor se limita a los cap. 1-45, dejando aparte los caps. 46-52. Divide su libro en una introducción y ocho capítulos que tratan el tema desde diferentes puntos de vista: La palabra y su papel en la vocación, la Palabra y Jeremías, Jeremías y su aceptación de la palabra, la palabra y el pueblo, el pueblo y la palabra (aceptación o rechazo), la palabra y las naciones, otros usos de la raíz dbr y finalmente la intención teológica en el uso del término dbr. El libro es un estudio filológico, literario y exegético de todos aquellos textos en que ocurre la raíz dbr; textos que son distribuidos según las relaciones antes señaladas. De su estudio sale una nueva visión del libro de Jeremías, cuya importancia teológica no es necesario resaltar, dada la importancia del tema de la palabra en el A.T.— C. MIELGO.

BJOERNDALLEN, A.J., *Untersuchungen zur allegorischen Rede der Propheten Amos und Jesaja*, BZAW 165, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1986, 16 x 23,5, XI-398 p.

Es bastante común pensar que las alegorías en el A.T. predominan en Ezequiel. Antes no se

sorprenden alegorías propiamente dichas. El autor pretende demostrar que ya en Amós e Isaías hay verdaderas alegorías.

Pero antes consagra una gran parte de la tesis doctoral al análisis de lo que es una metáfora y una alegoría. Esta parte es un estudio amplio sobre temas literarios en los que el autor se mueve con soltura. Varios «excursus» se dedican a temas más teóricos como el problema de la metáfora, el problema del lenguaje metafórico cuando se habla de Dios y también a la distinción entre parábola y alegoría de Jülicher. Acepta la teoría de Reichling según la cual sólo las palabras que tienen significado pueden funcionar como metáforas y una misma palabra puede ser usada metafóricamente o no. La metonimia y sinécdoque no pueden ser metáforas.

En la segunda parte examina textos que, según él, cumplen las condiciones de una alegoría que es una cadena de metáforas. Tales son Am 2,9; 5,2; Is 1,2.5-6; 8,14-15; 9,13.17-20 y 5,1-7. A este último texto (el célebre canto de la viña) dedica especial atención, que para él, no es una fábula, ni una parábola como piensan muchos, ni una parábola con elementos alegóricos, sino una alegoría propiamente dicha.

El interés de esta tesis reside en dedicar especial atención al A.T. como literatura. Ciertamente los valores literarios de los textos de la Biblia no son ordinariamente tenidos en cuenta.— C. MIELGO.

KIEFFER, R., *Die Bibel deuten-Das Leben deuten. Einführung in die Theologie des Neuen Testaments*, Friedrich Pustet, Regensburg 1987, 14 x 22, 288 p.

Se trata de una introducción a la teología del Nuevo Testamento, traducida del sueco. El libro no es muy voluminoso; es, además, sencillo y carente de cuestiones técnicas, aunque evidentemente fundado en el método histórico-crítico. Debe considerarse escrita para un vasto público. Se compone de dos partes muy desiguales. En la primera parte (pp. 29-43) trata el tema de las estructuras fundamentales de la Teología bíblica. Esta parte pretende señalar las profundas coherencias ante el A. y N.T. Reduce a dos estas relaciones: Dios habla y libera, y la obra salvadora de Dios y Cristo. La segunda parte (pp. 45-239) trata de la teología de los diferentes escritos del N.T.: los Evangelios uno por uno, Hechos de los Apóstoles, cartas de Pablo, cartas pseudopaulinas, otras cartas y Apocalipsis. Recoge de estos escritos principalmente lo que dicen acerca de Dios, Cristo y el hombre. Como está dirigido a un vasto público, no se encuentran en él afirmaciones estridentes o atrevidas. Una amplia bibliografía y copiosos índices cierran el libro.— C. MIELGO.

GNILKA, J., *Das Matthäusevangelium. 1. Teil. Kap. 1,1-13, 58 Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. I/1*, Herder, Freiburg 1982, 16 x 25, 536 p.

En un par de años cuatro comentarios del Evangelio de Mt han aparecido en alemán. Es para tener envidia. En 1985 aparecieron los comentarios de U. Luz para la serie EKK y el de Schnackenburg para la Neue Echter Bibel. En 1986 fue publicado el comentario de A. Sand para la serie RNT que presentamos en este mismo número de la Revista. Y finalmente éste de Gnilka. El autor es un especialista consumado en el arte de hacer comentarios. Baste recordar que para esta misma serie ha comentado las cartas a los Colosenses, Efesios, Filipenses y Filemón. Además, es conocido por su comentario de Marcos, ya traducido al castellano.

El Evangelio de Mt, descuidado en la investigación moderna debido a la teoría de la doble fuente, ha recuperado su importancia debido a dos razones: de un lado por su carácter sistemático y eclesial se acerca mucho a un manual de la vida cristiana. De otra parte, el Evangelio se presenta como una continuación de la Tradición judía.

El comentario se realiza en cinco momentos: tras una traducción del texto, en el primer paso (I) se ofrece un análisis del texto; en el segundo paso sigue la interpretación; finalmente, tras una visión de conjunto del texto mateano (IIIa), sigue un juicio histórico (IIIb) y luego una parte (IIIc) que ofrece sugerencias para la asimilación personal y actualización del texto a las circunstancias

de hoy. Este último punto es el más novedoso y por supuesto, el más interesante. Es, además, el que más riesgos presenta, pero Gnilka los soslaya ateniéndose a los datos seguros extraídos de la interpretación.

Los «excursus» curiosamente son escasos. Solamente cuatro. Y es que el autor piensa que un comentario es un género que no debiera interrumpirse con pequeños tratados sistemáticos. Hay que esperar que pueda concluir y llevar a feliz término el comentario que puede convertirse en uno de los mejores existentes.— C. MIELGO.

SAND, A., *Das Evangelium nach Matthäus. Regensburger Neues Testament*, Friedrich Pustet, Regensburg 1986, 15 x 22,5, 679 p.

La serie «Regensburger Neues Testament», que es una colección de comentarios del N.T. se enriquece en esta nueva etapa con el comentario del Evangelio de Mateo.

Como es habitual, precede una introducción dedicada a los aspectos literarios y teológicos de Mt, fuentes, autor, destinatarios, lengua, tiempo y lugar de composición. Sigue luego la exégesis perícopa tras perícopa, que se trata en tres momentos: histórico-formal o exégesis diacrónica. En un segundo momento se hace una exégesis redaccional o sincrónica y en un tercer momento los aspectos prácticos y la aplicación a la vida cristiana. 18 Excursus se dedican a temas importantes y centrales de la Teología de Mt. La información es excelente y la bibliografía es selecta, y amplia. El comentario es prudente en sus tomas de posición. No se encuentran opiniones atrevidas o inauditas. Solamente resaltaríamos que el autor no es muy adicto a la teoría de la doble fuente. Encontrar estas ideas en un autor alemán resulta, cuando menos, sorprendente, porque para ellos en general es un dogma crítico. Ordinariamente examina los textos prescindiendo de si Mt depende de Mc o no.— C. MIELGO.

GNILKA, J., *El Evangelio según San Marcos. Mc 8, 27-16,20. Vol. II*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 56), Sígueme, Salamanca 1986, 13,5 x 25,5, 486 p.

Es ampliamente conocido este comentario de J. Gnilka en la colección alemana hecha por protestantes y católicos, la famosa EKK. Los comentarios de esta colección son sintéticos y concisos y dan realce, sin descuidar otros aspectos, al contenido teológico así como a la historia de la interpretación, o «Wirkungsgeschichte». En este comentario, como se advirtió en la presentación del primer tomo, Gnilka sigue una vía media. Mc, según él, ni es tan tradicional como opina Pesch, ni tan redaccional como piensan Marxsen y otros escrituristas especialmente americanos.

El comentario es muy conciso. Una breve afirmación o negación esconde tras sí una controversia que sólo el enterado sabrá apreciar. No obstante, el no enterado conocerá perfectamente las posiciones de Gnilka porque usa un lenguaje sencillo. En cuanto a la traducción algo se ha mejorado. Así en este segundo tomo se ha colocado en la parte superior de la página la perícopa del Evangelio, que se comenta, cosa que no se había hecho en el T.I. En comentarios de este tipo, tal anotación es necesaria. Por lo demás se ha seguido añadiendo bibliografía reciente, como se había hecho en el T.I. Esfuerzo que es de agradecer.

La traducción sigue adoleciendo de los mismos errores que aparecían en el T.I.: falta de intelección del texto original alemán y precipitación. Es ciertamente un error tipográfico que en la pág. 206 falten dos líneas del original. No parece, sin embargo, un error que en la pág. 24 se le haga decir al autor lo contrario de lo que afirma. El texto alemán dice que los dos dichos de Mc 8,34-35 solamente Mt los conserva juntos. Al no traducirse este último término «juntos» (beisammen), se le hace decir al autor que Lc no los tiene; lo que es un error, pues Lc los tiene, aunque separados. De esta manera no se percibe el argumento dado por Gnilka que los dos versículos estaban ya unidos en la tradición anterior a Mc. «Situationslosigkeit» no se debe traducir por «dislocación», sino por «Carencia de situación» (p. 19). «In seiner existentiellen Bedeutung für die Jüngerschaft» no se traduce por «la existencia de los discípulos» (p. 20). Unverfälschten» no es «insobor-

nable», sino «no falsificado», «auténtico» (p. 20). Pasamos por alto muchas expresiones alemanas que no se traducen, y que suponen pérdida de matizaciones importantes. Fijémonos en este párrafo. El original dice así: «Markus hat seinerseits die termingebundene, einige Zeitgenossen noch zu ihren Lebzeiten zum Reich Gottes zulassende Naherwartung nicht geleitet». La traducción suena así: «Marcos por su parte, no compartió la creencia de la inminencia del Reino de Dios ligado a una fecha; creencia que compartieron sus contemporáneos. La traducción es falsa. No juzgamos si la expresión «la creencia de la inminencia» es elegante en castellano, sino el contenido. Los contemporáneos de Mc no tienen el papel que les atribuye la traducción, sino si viviendo ellos llegaría la parusía que da acceso al reino de Dios.

No seguimos con los ejemplos. Mucho nos tememos que el que quiera saber realmente lo que escribe Gnilka, tendrá que tener a mano el texto original alemán.— C. MIELGO.

DODD, C.H., *La Tradition historique du quatrieme Evangile*, Du Cerf, Paris 1987, 14 x 22, 563 p.

El original inglés fue publicado ya en 1963. En este caso la traducción francesa se ha retrasado bastante. La española es ya de 1978. Antes de esta obra el autor había publicado otra anteriormente: *La Interpretación del IV Evangelio*, traducido también al castellano. El presente libro es precisamente el desarrollo del apéndice de la obra anterior.

Es ampliamente conocido el tema de este libro. Frente a una postura mayormente negativa sobre el valor histórico del Evangelio de Juan, Dodd es de la opinión contraria: ¿Detrás del IV Evangelio es posible encontrar tradiciones independientes de las otras tradiciones evangélicas conocidas por nosotros? La respuesta de Dodd es decididamente positiva. Por ello se entrega a un análisis minucioso de los textos más o menos comunes a Juan y Sinópticos: relatos de la pasión, relatos referentes al ministerio de Jesús, relatos sobre Juan Bautista y la vocación de los primeros discípulos y finalmente las palabras de Jesús. La conclusión de este análisis es determinante: es posible encontrar en Juan una tradición independiente de los otros Evangelios y que merece ser considerada como susceptible de contener recuerdos históricos referentes a Jesús. Esta tradición independiente propia de Jesús sería para él oral. Era de tenor aramaita, con rasgos judeo-cristianos y con un conocimiento preciso de la topografía y geografía.

Los dos libros de Dodd marcaron un hito importante en la investigación exegética del IV Evangelio.— C. MIELGO.

SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según san Juan. IV. Exégesis y excursus complementarios*, Herder, Barcelona 1987, 14,1 x 21,6, 212 p.

R. Schnackenburg completa su *Evangelio según san Juan* con esta obra, en la que selecciona algunos de sus artículos publicados anteriormente (excepto 2): Desarrollo y estudio de la investigación joánica a partir de 1955 (1977); la comunidad joánica y su experiencia del Espíritu (1978); la idea de misión del EvJn en el horizonte actual (1978); tradición e interpretación en las sentencias del EvJn (1978); tradición e interpretación en las sentencias del EvJn (1980); sobre la historia de la redacción en el EvJn (publicado aquí por primera vez); la cristología paulina y la cristología joánica: ensayo de comparación (1983); el pan de vida (Jn 6) (1971); el discurso del Buen Pastor (Jn 10,1-18) (publicado aquí por primera vez); Jn 12,39-41. Interpretación cristológica de la Escritura por parte del autor del EvJn (1972); composición y sentido del discurso de Jn 15 (1975); la cita de la Escritura en Jn 19,37 (1972); gloria y unidad (Jn 17,22-24) (1982). También se recoge en este volumen el apéndice añadido al vol. III.

El autor se sigue interesando por los temas teológicos, «pero en los artículos más recientes se percibe un interés preponderante por las cuestiones metodológicas y por el transfondo veterotestamentario y judío del lenguaje y del pensamiento joánico, aspectos en los que por lo demás se refleja la tendencia general de la más reciente investigación en este terreno».

Hemos de agradecer el esfuerzo y aportación del profesor R. Schnackenburg, que, sin pretender dar respuestas «definitivas», sigue sacando de su arca «lo nuevo y lo viejo» para ayudar a la fe cristiana en la hora presente. Y a la Ed. Herder, el que las notas estén a pie de página.— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

SELLIN, G., *Der Streit um die Auferstehung der Toten, Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15*. Frlant, 138, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1986, 16 x 24, 337 p.

El libro es resultado de una disertación defendida en la Universidad de Münster en 1981, pero renovada y ampliada en estos últimos años. El cap. 15 de la 1.ª carta a los Corintios trata de la resurrección de los muertos. No es fácil entender este capítulo. En el v. 12 parece que Pablo cita una frase de los cristianos de Corinto: «¿cómo es que hay algunos de entre vosotros que andan diciendo que no hay resurrección de muertos?». Esta frase presenta problemas. Puede entenderse que tales cristianos creen que no hay un más allá o simplemente que rechazan la resurrección, porque teniendo una antropología más espiritualizada, la resurrección no les dice nada. Como, por otra parte, parece difícil pensar que en Corinto hubiese cristianos que no admitieran el más allá, esto ha dado lugar a la opinión de que Pablo no entendió a los cristianos de Corinto. El autor rechaza la mala comprensión de Pablo, así como que los cristianos de Corinto negaran el más allá. Para él, la comunidad de Corinto, después de la predicación de Pablo, cayó bajo el influjo de un Pneumatismo judío-alejandrino. El autor sospecha que fue Apolo, quien sembró estas ideas que tienen su especial importancia en la antropología: el hombre como parte del universo, es precedero, no sólo en cuanto al cuerpo, sino en cuanto al alma. Solamente el Pneuma y la Sabiduría le permiten alcanzar la Inmortalidad. La redención consiste en la participación del Pneuma. Es un dualismo antropológico para el cual la resurrección le resulta repugnante. Hay que decir que una parte importante del libro está dedicado al estudio de este dualismo antropológico que él encuentra en el Judaísmo alejandrino, sobre todo de Filón. Conviene, además, decir que el autor no acepta que a este dualismo se le puede llamar gnóstico.

Finalmente en la tercera parte hace la exégesis de todo el capítulo siguiendo atentamente la argumentación de Pablo. La bibliografía es amplia y el estudio es detallado.— C. MIELGO.

AGUIRRE, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1987, 13,5 x 21, 204 p.

Presentamos la primera obra en castellano que utiliza la «exégesis sociológica» para iluminar la evolución del cristianismo durante su primer siglo y medio de historia, período decisivo en el que algunas tendencias fueron descartadas y sofocadas. Consta de 7 capítulos, 5 de los cuales, reelaborados aquí, han aparecido en diversas publicaciones.

El movimiento de Jesús, con su peculiar experiencia de Dios como Padre misericordioso y Dios de los marginados social y religiosamente, aparece inicialmente como un movimiento *millenarista* (carismático de renovación, contracultural, asentado entre los sectores marginados...); pero se irá transformando en una *fuerte institución religiosa* —de estructura socio-económica heterogénea— gracias a un proceso de «patriarcalización».

Partiendo de la polisemia de *casa* (*oikos*/edificio-familia), el autor sitúa histórica y socialmente a las iglesias domésticas, mostrando su realidad, su naturaleza y la repercusión en el cristianismo primitivo: Lo que era una opción por hacer del cristianismo una realidad socialmente viable acarreará que el orden patriarcal y jerárquico imponga sus valores en el seno de la Iglesia local. Esto se refleja en los *códigos domésticos*, con un paralelo y paradójico proceso de mundanización y teologización que casi hace perder a la fe su capacidad de innovación histórica, y en la progresiva *marginación de la mujer* de los ministerios y responsabilidades eclesiales, cosa que al principio no fue así.

Buen trabajo el de Rafael Aguirre, profesor de N.T. en Deusto, que abre perspectivas de futuro a nuestra Iglesia actual a la luz de un pasado no tan homogéneo ni ideal como a veces se piensa.— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

BROWN, R.E., *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986, 13,5 x 21, 160 p.

El libro parte de unas conferencias pronunciadas por el autor en un auditorio protestante, en las que se preocupó de resaltar los aspectos pastorales y prácticos de sus estudios. La visión ecuménica y pastoral es así característica de este libro del conocido escritor norteamericano. El tema que estudia es el trabajo que las primitivas iglesias cristianas tuvieron que realizar para su supervivencia y crecimiento, una vez que los apóstoles, guías autorizados y reconocidos, hubieron muerto. Raymond Brown estudia las eclesiologías de las comunidades cristianas antiguas que provenían de distinta tradición apostólica: comunidades de tradición paulina, juanea, petrina y mateana. Estas eclesiologías son diferentes, e incluso muy diferentes, puesto que responden a problemas distintos, pero tienen en común la cuestión de la supervivencia y la búsqueda de una respuesta basada en la fe de Cristo. Destacando los aspectos positivos y negativos de cada eclesiología el autor pretende que su estudio no sea un mero análisis del pasado, sino que sirva a las diferentes eclesiologías cristianas que hoy encontramos, para ayudar a su integración sin renegar de sus peculiaridades.— T. MARCOS.

BROWN, R.E., *L'Eglise héritée des Apôtres*, Du Cerf, Paris 1987, 12 x 18, 269 p.

Este libro como todos los de este autor, está llamado a ser traducido a numerosas lenguas. No cabe duda de que Brown sabe comunicar. El libro remonta a unas conferencias dadas en la Unión Theological Seminary de Richmond a un público protestante. El título refleja bien el contenido: se trata de saber qué iglesia nos dejaron los Apóstoles, o si se quiere, se trata de saber las diversas clases de iglesia que coexisten en el mismo N.T., y que se formaron en el período subapostólico, es decir, en el último tercio del siglo I. El método empleado es muy simple. Examina las diversas corrientes teológicas que hay en el N.T. y que para él son éstas: Las epístolas pastorales, las epístolas a los Colosenses y Efesios y finalmente Lucas y Hechos. Estas corrientes, de una u otra forma, se reclaman de la autoridad de Pablo, una vez que él había muerto. Otras tres corrientes no paulinas examina y son éstas: la 1 carta de Pedro, el IV Evangelista con sus cartas y finalmente Mateo. Son, pues seis corrientes o escuelas teológicas diferentes con su teología propia. De cada una de ellas examina el material eclesiológico, de tal manera que lo que se quiere poner en claro es la diferencia de concepciones eclesiales existentes en el último tercio del siglo I. cada uno de estos modelos de iglesia tiene sus puntos buenos y sus puntos débiles.

El libro es claro y apto para cualquier lector. El estilo es coloquial y atractivo. Se percibe evidentemente el carácter ecuménico del ensayo. Algunos pequeños errores se han infiltrado en la traducción. No existe una I y II carta a los Gálatas, sino una sola (p. 19, nota 7).— C. MIELGO.

LOHFINK, G., *La iglesia que Jesús quería*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1986, 13,5 x 21, 208 p.

A. Harnack pensaba que el reino de Dios y su venida, del que tanto habló Jesús, significaba, sin duda, soberanía de Dios, pero soberanía de Dios «en los corazones individuales». El reino de Dios viene al individuo y a su interioridad. No tanto a la comunidad, ni afecta a lo exterior. Era el individualismo religioso de finales del siglo XIX. ¿No se dirigió, pues, Jesús a una comunidad? ¿La Iglesia, según esto, es sólo invisible, una comunidad de corazones? A esto es a lo que Lohfink da respuesta en este libro de modo convincente. Jesús, al contrario de lo que pensaba el individualismo religioso, se dirigió siempre a Israel, a la comunidad del pueblo de Dios. Buscaba la renovación de Israel, que Israel fuera verdaderamente el pueblo de Dios, donde pueda brillar ante las na-

ciones la soberanía de Dios. El reino de Dios necesitaba una comunidad, una familia que lo reflejase. Debe ser una comunidad distinta y alternativa a los ojos del mundo, una sociedad de contraste. Éste es el origen de la iglesia cristiana, y asimismo es también su meta. Ésa es la iglesia que Jesús quería. Una comunidad que realizara, en cuanto comunidad, las radicales enseñanzas de Jesús, y que fuera ejemplo y llamada para los demás, luz del mundo, sal de la tierra. Un libro, pues, que interroga a la iglesia y la ayuda a la comprensión de su esencia.— T. MARCOS.

RIZZI, A., *El Mesianismo en la vida cotidiana*, Herder, Barcelona 1986, 14, x 21,5, 268 p.

El libro es interdisciplinar: bíblico y filosófico. Lo que une a ambas partes es el tratamiento de lo que el autor llama Mesianismo. Y que no es otra cosa que la fuerza incontenible existente en todo hombre hacia la perfectibilidad no sólo del individuo, sino del mundo. Dicho de otra manera, existe en todo hombre una búsqueda constante del sentido de las cosas y del mismo hombre. En la primera parte se analiza el sentido del hombre tal como lo concibieron los profetas y la comunidad cristiana. En ellos la conciencia mesiánica parece clara. La praxis mesiánica aparece como un modelo de mediación de las exigencias de comunión interhumana y de armonía con el Cosmos.

En la segunda parte se estudia el tema a la luz de las filosofías actuales. Tras un primer apartado donde se analiza la acción humana y la búsqueda de sentido, se detiene el autor en ilustrar la crisis de los mesianismos secularizados: la tecnología y el Marxismo, para concluir exponiendo lo que él entiende por mesianismo en la vida cotidiana. Ni las aspiraciones humanas ni las tendencias utópicas resuelven el problema. Encuentra el autor un campo de acción más profundo y radical: el de las pequeñas utopías: el ejercicio de la justicia en la práctica cotidiana. Esto, a nuestro juicio, no está mal, pero uno no sabe hasta qué punto es hacer de la necesidad, virtud.— C. MIELGO.

Teología

WINLING, R., *La teología del siglo XX. La teología contemporánea (1945-1980)*, Sígueme, Salamanca 1987, 17 x 24, 369 p.

A cuatro años de distancia de su publicación original en francés, la editorial Sígueme nos presenta una obra densa y ambiciosa, que está llamada a ser un útil instrumento de trabajo, como obra de consulta, para muchos temas religiosos.

Es una obra densa. En las 360 páginas de su trabajo, Winling ofrece una reflexión profunda teniendo en cuenta el pensamiento filosófico reciente, las inquietudes del hombre moderno, los avances de la teología y de la exégesis.

Es ambiciosa. Aunque el espacio de tiempo que abarca no llega a los 40 años, sin embargo, este período de la vida cristiana ha sido particularmente significativo tanto en el campo católico, con el Vaticano II y todo lo que eso ha significado para la Iglesia, como en el campo protestante y ortodoxo donde se han publicado grandes obras de relieve. Baste recordar autores como Barth, Bultmann, Bonhoffer, Tillich...

El autor demuestra un gran conocimiento de lo que expone. Serán particularmente útiles tanto para profesores como para alumnos particularmente los caps. III y IV, donde el autor expone el estado actual de la reflexión teológica sobre temas como la secularización, la teología política, la teología de la liberación, la eclesiología, la cuestión de Dios, las modernas cristologías, la teología sacramental, la escatología... por citar sólo algunos.

Obra esencial para tener una visión de conjunto del camino realizado por la teología en estos últimos decenios.— B. SIERRA de la CALLE.

CENU, B.-COUDREAU, F. y otros, *La fe de los católicos. Catequesis Fundamental*, Sigueme, Salamanca, 1986, 13,5 x 21, 751 p.

La proliferación actual de estudios especializados sobre los diversos temas del mensaje cristiano está exigiendo también obras capaces de sintetizar lo más posible todo el entramado de la Palabra de Dios para los hombres, respondiendo a los cuestionamientos más profundos del existir humano en el encuentro entre las diversas ideologías y mensajes que vienen de todas partes y ante los cuales el creyente debe saber discernir su propia identidad. A esta demanda intenta responder, con seriedad y competencia en el tratamiento de los temas, la presente obra en colaboración de las mejores plumas de la literatura francesa teológica contemporánea.

Siguiendo la línea de orientación teológica centrada sobre la base de hermenéutica de la Palabra de Dios y hermenéutica de la existencia humana, los autores se detienen en análisis pormenorizados de los hallazgos de crítica histórica de fuentes, recogiendo las conclusiones tanto de la exégesis actual como de la crítica histórica en lo mejor de la tradición cristiana. Conscientes de que es la memoria histórica de la fe lo que hace que el creyente se encuentre en su experiencia actual inmerso en ella y de donde poder extraer las consecuencias en la vivencia de la propia identidad.

Al mismo tiempo presentan, en todas sus reflexiones sobre la totalidad de los temas teológicos, las adquisiciones del pensamiento actual sobre el hombre y el mundo en una síntesis maravillosa, todo ello confrontado con la revelación, llegando así a estructurar la comprensión del mensaje cristiano en un proceso de encarnación del mismo en la cultura contemporánea.

Con esta base de metodología teológica se presenta la problemática de la fe en la experiencia actual como respuesta a la Palabra de Dios interpelando al hombre en situación y en búsqueda de soluciones existenciales. Los temas más directamente teológicos se conjugan con una antropología que hunde sus raíces en el hombre como imagen y semejanza de Dios, encontrando su realización más plena en la participación de la vida íntima trinitaria con proyecciones en la experiencia de Iglesia como sacramento fontal de salvación que se explicita en los demás sacramentos. No podía faltar la dimensión escatológica de toda la existencia cristiana con sus implicaciones en el hacer del hombre en el mundo y sus responsabilidades frente a la historia.

En resumen, un estudio muy al alcance del creyente actual y en consonancia con sus preocupaciones de todo tipo, tanto vivenciales, como catequéticas y teológicas. Auguramos para la presente obra éxito a todos los niveles.— C. MORÁN.

MUÑOZ, R., *Dios de los cristianos*, Paulinas, Madrid 1987, 13,5 x 21, 252 p.

Este libro quiere ser un compendio de lo que hoy se enseña en las facultades de teología católica sobre el tema del antiguamente llamado «de Deo uno». Tiene así dos partes, una dedicada a la revelación que la Escritura nos muestra sobre Dios, con atención especial al mensaje de Jesús, y otra referida a la experiencia de Dios desde la realidad humana: naturaleza, sociedad, libertad, muerte. La novedad nace de las circunstancias particulares que rodean la persona del autor. Se trata de un teólogo latinoamericano que tras un período de enseñanza en la universidad católica de Chile trabaja en un barrio obrero entre los pobres de su país. En base a ello está concebida la tercera parte del libro, que propone un acercamiento a Dios desde la situación de América latina, la iglesia de los pobres y la teología de la liberación.— T. MARCOS.

VORGRIMLER, H., *Doctrina teológica sobre Dios*, Herder, Barcelona 1987, 12 x 19,8, 225 p.

A raíz del Vaticano II, saltaron por el aire todos los esquemas y libros de texto utilizados en las universidades y seminarios. Durante varios años, profesores y alumnos carecieron de librería para estudiar los diversos temas o «tratados» teológicos. A distancia de más de 20 años del concilio en varios países se están ya publicando lo que podríamos llamar «nuevos libros básicos» para el estudiante de teología.

Éste es el caso de los volúmenes de la Biblioteca de Teología que, traducidos de su original alemán, la editorial Herder está ofreciendo al público de lengua castellana.

El presente volumen dedicado a la «Doctrina teológica de Dios» cumple a la perfección con este objetivo. Se estudia el tema desde las perspectivas bíblicas, patristica y teológica, teniendo en cuenta las modernas aportaciones de los estudios especializados en cada uno de los campos y, además, también pretende salir al encuentro de la problemática del hombre de hoy reflejada en la más variada temática: La mutabilidad de Dios, las teologías políticas y de la liberación, la teología feminista.

La profunda preparación del autor y su larga experiencia didáctica en la Universidad de Munster se aprecian en el modo de acercarse a los distintos temas estudiados.

No dudamos que tendrá una amplia acogida tanto en todo tipo de estudiantes de teología como en los profesores y sacerdotes.— B. SIERRA de la CALLE.

BOFF, L., *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Paulinas, Madrid 1987, 13 x 21, 312 p.

Para algunos, la «teología de la liberación», y por ende sus autores, no se preocupa de los «temas serios» de la teología clásica. Esta valoración, miope en grado sumo, no tiene en cuenta que el mal, por ejemplo, ha sido uno de los temas tratados en la teología de todos los tiempos. El libro de L. Boff se centra en el dogma por excelencia de la teología cristiana: la Trinidad. Sin ser un manual de teología dogmática, no renuncia a la seriedad de planteamiento ni a la sencillez de exposición para hacerlo inteligible. Huye de una farragosidad terminológica en la que tantos autores han caído en el intento de «acceder» a lo absolutamente inefable de Dios. Aunque el dogma es invariable, no tiene por qué serlo su expresión, la cual debe estar acomodada a los tiempos y circunstancias. Éste es uno de los logros del P. Boff. El segundo, por entresacar algunos, sacar las consecuencias prácticas, por desgracia tantas veces olvidadas, de la fe trinitaria. Señalaremos por último que el autor se acerca al misterio trinitario con una extremada humildad y propone un reverente silencio al final de esta aproximación, pues de lo contrario sería un silencio «perjudicial e irreverente».— M.M. BERJÓN.

JUAN PABLO II, *El Misterio Trinitario: Dives in misericordia. Redemptor hominis, Dominum et vivificantem*, BAC, Madrid 1986, 11,5 x 19, 217 p.

La BAC ha tenido la feliz iniciativa de reunir en un solo volumen tres documentos importantes del pontificado de Juan Pablo II. Se trata de las tres encíclicas sobre cada una de las personas de la Stma. Trinidad, que, en la intención del Pontífice, deben leerse una a la luz de la otra y se complementan entre sí.

Es que, en realidad, así como el misterio trinitario es indivisible, así también, a la hora de hablar del Dios cristiano, no se puede olvidar, como escribía S. Agustín, que «Dios es Trinidad».

Esta doctrina central para la fe es necesario sea asumida tanto por los teólogos y pastores como por el pueblo fiel, pues en este misterio tiene su origen y su meta todo el misterio salvífico.

El índice de materias que se ha añadido al final del volumen es de suma utilidad a la hora de encontrar un argumento determinado o para comprender la unidad de la obra.

Dado el autor, creo que sobre una ulterior recomendación, que damos por supuesta para todo cristiano.— B. SIERRA de la CALLE.

VITORIA COMENZANA, F.J., *¿Todavía la salvación cristiana? Los diseños soteriológicos de cuatro cristologías actuales: «Jesús el Cristo», «El Dios crucificado» «Cristología desde América Latina» y «La Humanidad Nueva»*, ESET, Vitoria 1986, 17 x 24, 46 p.

Se trata, como el mismo autor indica, de una «Excerpta» de la tesis presentada para obtener

el grado de doctor en Teología, en la facultad de Teología de Barcelona, bajo la dirección del Profesor J.I. González Faus.

Lo que aquí viene presentado es solamente la «Introducción» de esta tesis, donde el autor presenta los planteamientos generales. Es una soteriología unida a otras inquietudes: la propiamente cristológica, la teológica, la antropológica.

La tesis está dividida en dos grandes secciones: en la primera se estudia la caracterización formal de las cristologías y sus consecuencias soteriológicas, mientras que en la segunda, la caracterización material. En cada capítulo se va estudiando a los cuatro autores: Kasper, Moltmann, Sobrino y G. Faus.

Esta introducción es un aperitivo jugoso. La obra total, a juzgar por el índice propuesto, promete ser más sustanciosa.— B. SIERRA de la CALLE.

FRIES H., RAHNER, K., *La unión de las iglesias. Una posibilidad real*, Herder, Barcelona 1987, 14,1 x 21,6, 212 p.

Todos los que, de alguna manera, nos interesamos por los temas ecuménicos estamos sufriendo una crisis de desencanto. El ecumenismo, movimiento nacido a impulsos del Espíritu Santo, está amortiguándose de forma tan alarmante a causa de intereses humanos, que, de no haber resultados más positivos en un tiempo relativamente corto, va a terminar por extinguirse. De suceder esto, habría muerto una de las fuerzas más esperanzadoras de las iglesias.

El libro que reseño, debido a la pluma de dos grandes teólogos, puede y debe ser un gran impulso para el avance ecuménico. El prestigio de sus autores contribuye en no pequeña medida a potenciar la convicción de que estamos ante un estudio de trascendental importancia. Hay que agradecerles su valentía, al afirmar que, desde la fe, ya no hay obstáculo serio que se interponga en la consecución de la unión entre los cristianos. Una afirmación tan seria exige razonamientos teológicos profundos. Creo que los autores lo consiguen satisfactoriamente.

La lectura de este libro ayudará a todos a sentirse solidarios de una tarea que es común, al tiempo que les descubrirá hasta qué punto las iglesias están respondiendo a la fuerte llamada del Espíritu.— B. DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ.

DE SANTA ANA, J., *Ecumenismo y liberación*, Paulinas, Madrid 1987, 13,5 x 23, 323 p.

Estamos ante un libro sobre el siempre apasionante tema del Ecumenismo. Su autor es un teólogo metodista. Y hace su estudio desde distintos frentes: histórico, bíblico, teológico y pastoral.

El tema no puede ser más apasionante. El drama de la división entre quienes creen en Jesús de Nazaret es de proporciones inimaginables. Todos conocemos la insistencia con que Jesús recomendó la unidad a sus seguidores. La ruptura de esta unidad por las iglesias, compleja desde luego, es una desobediencia fragante a la voluntad del Señor. Por eso, hiere profundamente a todas las iglesias. Y además compromete, como se dice claramente en este libro, la credibilidad del Evangelio de Jesús. La recuperación de la unidad es una tarea insoslayable. Y todo libro que trate de allanar el camino para llegar a la unidad debe ser saludado con alegría. Éste es uno de ellos. Que además habla del ecumenismo desde la óptica de la liberación, un tema muy querido por todos los teólogos hispanoamericanos. Su lectura ayudará a todos a conocer mejor y a amar más la necesidad de que los cristianos tenemos de alcanzar la unidad.— B. DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ.

BUSQUETS, J., *¿Quién era Martín Lutero?*, Sígueme, Salamanca 1986, 12 x 18, 312 p.

Es una buena traducción del catalán al castellano, aunque no falta algún reiterado galicismo («es por eso que...»).

Bajo el punto de vista histórico depende en gran medida de los estudios de J. Delumeau y R. García Villoslada; autores que, según el mismo Busquets, son más bien «especialistas en la época del Renacimiento que luterólogos» (p. 26). La visión panorámica del ambiente histórico en que surgió el luteranismo y la ascendencia espiritual y doctrinal de Lutero ocupan una gran parte del libro y son un buen resumen de esas grandes obras, con sus luces y sombras, especialmente en cuanto a la doctrina que el autor considera siempre y con toda razón fundamental. Como se trata de un tema esencial para el avance del ecumenismo moderno, es preciso hacer unas breves reflexiones.

La exposición doctrinal (p. 127ss.) sigue siendo heredera de los libros de texto de la teología católica con su mentalidad «física» y su lenguaje aristotélico-tomista totalmente diferente de la mentalidad semita y del lenguaje bíblico de Lutero: existencial, utópico, escatológico, en el que, al igual que S. Agustín, contemplan con preferencia a la luz de la eternidad (*sub specie aeternitatis*) todas las cosas que ahora se están gestando. En este contexto, sería preciso poner de relieve el principal punto de mira de Lutero, es decir, la lucha en pro de la gracia divina contra el *neopelagianismo* de muchos ambientes escolásticos de la época, que él combate fundándose en S. Pablo, S. Juan y S. Agustín, y que tiene su momento culminante en el *De servo arbitrio* (1525) contra la *Diatribes* de Erasmo; es una obra ininteligible para el que no conozca a fondo la antropología de S. Agustín (cfr. A. Turrado, *La antropología de S. Agustín en la polémica antipelagiana. Su lectura después del Vat. II*, en Obras Completas de S. Agustín, t. XXXV, BAC, Madrid 1984), y para el que desconozca la fuerza de la *filosofía del lenguaje* que Lutero heredó del *ockhamismo* a través de las obras de Biel, con la que desarticula todos los silogismos o «tropos» de Erasmo en defensa del libre albedrío en la Biblia (según Lutero, los *imperativos* de la Escritura expresan lo que debemos hacer, pero no dicen que lo podamos hacer por nosotros mismos!); además de tomar los términos en su sentido pleno y, por lo mismo, el libre albedrío sólo podría atribuirse a Dios. Por otra parte, la *fe fiducial* de Lutero es la *pistis* del N.T. o adhesión a Dios mediante Jesucristo, es decir, implica la fe, la esperanza y la caridad, de las que brotan las buenas obras como el fruto brota del árbol sano, mientras que la teología escolástica y Trento entendían la fe como la adhesión del entendimiento a las verdades reveladas; hablaban, pues, un lenguaje distinto y la falta de diálogo sereno quebrantó la unidad. Al leer los deseos de Juan Pablo II en su carta al card. Willebrands (31 oct. 1983) de que se investigue bien en dónde estuvo la culpa de la escisión, me viene a la mente el gran escándalo que sufrió Lutero ante la tesis aberrante de muchos teólogos romanos, expresada por el card. Cayetano en Ausburg (1518), de que el papa está por encima de la Escritura (*Papa supra Scripturam!*); así aparece en muchas de sus cartas y en las de sus amigos a partir de ese año, y lo recuerda siempre en sus grandes obras (incluida su *De servo Arbitrio*), lo mismo que su defensa de la gratuidad de la gracia; entre otras razones, eso contribuyó en buena medida a su refugio en la *sola Scriptura* interpretada desde sí misma. La cuestión de la *eclesiología* (y por lo tanto el papado), si bien para él nunca fue la primaria, depende de la vivencia profunda de la *mediación única de Cristo* (soteriología), de los sacramentos como signos de la fe fiducial vivida, al modo de S. Agustín (In Io. tr. 80,3, citado varias por Lutero en latín en su *Gran Catecismo*), y de la antropología teológica o justificación por la adhesión a Dios mediante Jesucristo y mediante la fuerza del Espíritu Santo; en cuanto al papado, Lutero interpreta siempre (desde su polémica con Eck en Leipzig) el texto de Mt 16,15ss. lo mismo que lo hicieran ya Orígenes, S. Ambrosio y S. Agustín en el sentido de que la *pedra* es el mismo Cristo y la *fe de Pedro* en él como símbolo de la fe de la Iglesia; Lutero no puede distinguir entre la función de pastor y el modo de ejercerlo según la voluntad de Cristo, y atiende al buen pastor de S. Juan (c. 10); él vio aquella situación tan antievagélica, que no duda en llamarle *anticristo*. Cuando se habla del *predestinacionismo* de Lutero, no puedo menos de pensar en el predestinacionismo que atribuyó a S. Agustín el benedictino O. Rottmanner en sus grandes obras teológicas, especialmente en sus obras antipelagianas, mientras que en sus sermones no encontraba semejante doctrina; lo mismo se dice de Lutero, según que se analicen obras como su *De servo arbitrio* u otras más pastorales, como los dos catecismos y los sermones; no perciben que cuando ponen su mirada en Dios mismo, contemplan la historia de salvación como ya realizada en la eternidad de Dios; mientras que en las obras pastorales atienden a nuestra historia bajo la gracia; se trata del gran misterio, para nosotros in-

comprensible de la coexistencia y de la acción mutua del eterno y de los que somos temporales. No caigamos superficialmente en el mundo absurdo del liberalismo hegeliano de que «Dios se está haciendo» (*Gott im Werden*).

Y Congar dice que «sin comprender a Lutero y hacerle justicia no es posible el ecumenismo» (p. 26). Hoy día todos le dan la razón, aunque Lutero siga siendo para muchos, incluso luteranos, un acertijo (*ein Rätsel*), debido en gran parte a sus categorías bíblicas (dialéctica vital), agustinianas y antiescolásticas. Es cierto lo que dice el teólogo luterano G. Ebeling, que la historia de la Iglesia es la historia de la hermenéutica o interpretación de la Escritura. Y esa hermenéutica debe llevarnos a superar la mentalidad tribal semita y sus consecuencias (pecado original, iglesia tribal), así como el fisicismo de la helenización del cristianismo y el juridicismo del derecho romano y del romano-germánico; hay que volver a partir de la teología de la creación, como lo ha hecho el Vaticano II (*G. et Spes*, 12ss.), a una noción dinámica de la Iglesia y de los sacramentos sin oscurecer la única mediación de Cristo. En fin, que el ecumenismo debe ser una lección mutua y continua entre las grandes confesiones cristianas, con la conciencia viva de que el Evangelio tiene aún mucho que enseñarnos a todos.

Bajo el punto de vista histórico, y además por esos capítulos finales de información sobre la Reforma en España y en América Latina, el autor merece el agradecimiento de todos los lectores interesados por un problema tan candente para el cristianismo. A veces habría que afinar los juicios sobre las posturas de Lutero, sin olvidar las posturas de los otros. Por ej., su dureza durante la guerra de los campesinos se explica en buena parte (y los autores alemanes no dejan de recalcarlo!) por la barbarie que demostraron ya en el 1513 cuando destruyeron y quemaron la gran biblioteca de la universidad de Erfurt.

Le hubiera sido de gran utilidad una obra conjunta de luteranos, católicos y un ortodoxo, ya anterior al centenario último, titulada: *Ni hereje ni santo. Importancia de Lutero para el diálogo ecuménico*, (*Weder Ketzer noch heiliger*, Pustet, Regensburg 1982). Me permito repetir que, a pesar de algunas diferencias, la teología de Lutero es ininteligible para el que no conozca a fondo la teología del Agustín de la época antipelagiana.— A. TURRADO.

MARTIMORT, A.G., (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Traducción de J. Llopis, («Biblioteca Herder» 58), Herder, Barcelona 1987³, 14,1 x 21,6, 1.240 p.

Si el concilio Vaticano II intentó renovar la Iglesia, era lógico que una de las áreas más afectadas fuese la liturgia, ya que la Asamblea litúrgica «es manifestación expresiva, una verdadera epifanía de la Iglesia, la muestra y la revela».

Sin duda que una de las tareas más serias de la Iglesia es la de re-crear, hacer re-aparecer en todo su esplendor y vitalidad la «qahal Yaveh», la Asamblea de Yaveh, esa «ecclesia» del N.T., esa reunión del Pueblo de la Nueva Alianza, al que en sus comienzos se le descubre como una reunión de oración casi permanente.

Por todo esto, no sin razón, su título «La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia».

Ya era conocida esta obra en colaboración dirigida por A.G. Martimort. Pero dada la nada escasa publicación de estudios a lo largo de estos últimos años y al tiempo que ha durado la puesta en práctica de las decisiones conciliares sobre liturgia, se hacía necesaria «una redacción totalmente nueva que debe, a la vez, poner de relieve las orientaciones espirituales y pastorales de la reforma litúrgica a la que quedará vinculado el nombre del papa Pablo VI, y también desarrollar, todavía más de lo que habían hecho las ediciones anteriores, el conocimiento de las diversas expresiones que la Iglesia ha dado a su oración según las circunstancias históricas y geográficas». Estas palabras del mismo Martimort en el prólogo nos indican —y así se comprueba página tras página— que sigue manteniendo un enfoque predominantemente histórico —aunque exclusivo— con todo lo que conlleva de positivo para conocer el verdadero sentido de toda acción litúrgica, ayudándonos, a la vez, a saber discernir lo permanente de lo transitorio y atisbando luces de ciertas mejoras para el futuro.

Aunque la edición francesa la forman cuatro volúmenes, la traducción de Joan Llopis se presenta en uno solo que, aunque grueso, resulta más cómodo para el estudioso.

Está dividida en cuatro partes.

PARTE I: Principios de liturgia.

Después de un capítulo preliminar nos da un interesante paseo histórico sobre los ritos y familias litúrgicas; se detiene en el estudio de la Asamblea litúrgica, la Palabra de Dios y la oración del Pueblo en la Asamblea y, posteriormente, habla de los signos. Finalmente se adentra en la teología de la celebración litúrgica como celebración del misterio de la salvación y como depósito de la fe.

PARTE II: La eucaristía.

Va pasando, aunque a veces parezca sucintamente, sobre todas y cada una de las partes de la eucaristía indicando todo su proceso histórico, incluyendo su anclaje con las fiestas y pascua hebreas. Éstos son sus apartados: La eucaristía antes de los libros litúrgicos; la creación de los formularios y la organización de los ritos desde el siglo IV hasta el VIII; evolución y adaptaciones de la liturgia de la misa desde el siglo VII hasta el concilio Vaticano II y el culto a la eucaristía fuera de la misa.

PARTE III: Los sacramentos.

Sigue la presentación del proceso histórico. Trata, en esta parte de la iniciación cristiana, de la penitencia y reconciliación, de la unción de los enfermos, de las ordenaciones y ministerios, del matrimonio, de la consagración de vírgenes, de la celebración de la muerte del cristiano, de las procesiones, peregrinaciones y religiosidad popular, de las bendiciones de los ritos monásticos y profesión religiosa.

PARTE IV: La liturgia y el tiempo.

Abarca estas secciones: El domingo y la semana; el año (incluyendo: el ciclo pascual, el tiempo de Navidad, las fiestas del Señor, el culto de los santos y el culto de María) y la oración de las horas.

La obra es un manual verdaderamente práctico, fundamentado en muchos estudios históricos de la liturgia, con amplísima bibliografía, que aporta conocimientos abundantes y pistas de futuro para quien lo lea con sana inquietud espiritual y pastoral.— A. CRESPO.

ESTEVA, M., *El Directori perpetu litúrgic de Poblet del P. Francesc Dorda de L'Any 1694. Presentació i edició del text*, (Scriptorium Populeti 11), Abadía de Poblet, Tarragona 1983, 12 x 24, 483 p.

La abadía de Poblet, ese impresionante monumento de la cultura religiosa, cristiana y monástica de Cataluña, de España y de Europa, recobra actualidad después de la guerra civil española, al ser reconstruida con la ayuda del gobierno del Generalísimo Franco que procuró la vuelta de los monjes a Poblet y el restablecimiento de su vida monástica, tan floreciente en tiempos pasados, con una litúrgica exuberante y pomposa, como lo era la del Cister, acomodada posteriormente a la romana.

En este libro se hace la presentación y edición crítica del *Directorio perpetuo* de la liturgia de Poblet para el cumplimiento del Oficio divino, misas y ritos eclesiásticos según el sagrado orden cisterciense con usos y ritos particulares del Real Monasterio de Nuestra Señora de Poblet, compuesto por el P. Don Francisco Dorda, maestro de novicios, de ceremonias y abad (1704-1705) pasando a ocupar puestos de mayor responsabilidad como tesorero general de los emolumentos reales y finalmente obispo de Solsona (1708-1716). El Ms. data del año 1694 y está escrito en castellano, mientras que la presentación y las notas complementarias se hacen en catalán. Cuando lo escribió, era maestro de novicios y ceremonias F. Dorda.

Con este *Directorio* se clasificaron las rúbricas de Poblet, poniéndolas de acuerdo con el misal y breviario romano según se había acordado en el Capítulo general del año 1618 para la orden del Cister. Además de exponer las ceremonias, rúbricas, himnos y praxis de la liturgia de Poblet, se reseñan sus usos y costumbre, como la atención a los enfermos, moribundos, huéspedes, criados, etc. Llama la atención, entre su gran riqueza y variedad de rúbricas, el realce que se da a la misa, centro y culmen de la liturgia (pp. 391-397) dándose la paz solamente a los que comulgaban,

aunque se fue introduciendo la costumbre romana a partir del año 1618, haciéndola extensiva a los demás asistentes a través del subdiácono y los acólitos. Su contenido es mayor de lo que pudiera parecer a primera vista, pues incluye también el santoral, lecciones, lectura de la Regla, etc., a lo largo de seis libros. El 1.º «De las rúbricas generales del breviario», 2.º «De las rúbricas generales del misal»; 3.º «Dominical o propio de tempore»; 4.º «Del santoral o propio de los santos»; 5.º «De los ritos ceremonias de la Iglesia en común»; y 6.º «De las misas y oficios eclesiásticos», terminando con las exequias. Siguen algunas añadiduras posteriores sobre las rogativas, con su procesión y misa que se celebraba al volver de Santa Columbina. Se va dando el nombre del que presidía a mediados del siglo XVIII, con alguna intermitencia hasta 1820. Hay datos valiosos para su historia que escribió el P. Agustín Altisent en 1974. Esta edición está bien hecha con indicación de las fuentes y la bibliografía, además de los índices de materias para facilitar su consulta. Es útil no sólo a los liturgistas sino también a los que están interesados en conocer la vida litúrgica de los monasterios en la Edad Media y en parte de la Moderna.— F. CAMPO.

MAESTRI, W.F., *Mary model of justice. Reflections on the Magnificat*, Alba House, New York 1987, 14,5 x 21, 87 p.

El Año Mariano que hace poco hemos comenzado, será ocasión propicia para una profundización de la figura de María tanto desde la perspectiva teológica como pastoral.

La obra del Rev. William F. Maestri ha de encuadrarse dentro de este doble contexto teológico-pastoral, que es en el que se mueve el autor, que por una parte es capellán y por otra profesor de seminario en la archidiócesis de New Orleans (USA.).

La obra toma pie en el canto del Magnificat para estudiar la figura de María como modelo de Justicia. La problemática se desarrolla en cinco capítulos en los que se estudia la justicia en relación con la alegría, la santidad, la gracia, el poder y el recuerdo, para concluirse con un epílogo sobre María siempre virgen.

Es una positiva contribución a la mariología en un aspecto aún poco estudiado y que, a raíz de la teología de la liberación, está adquiriendo cada vez más auge, no sólo en los ambientes latinoamericanos, sino también en toda la iglesia.— B. SIERRA de la CALLE.

KUERZINGER, J., *Papias von Hierapolis und die evangelien des Neuen Testaments*, (Eichstätter Materialien, Band 4. Abteilung Philosophie und Theologie), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1983, 16 x 24, 250 p.

La obra consta de tres partes. La primera recoge cuatro artículos publicados en los años 1960, 1963/1964, 1977 y 1979. Los cuatro tienen una temática común, material y formal. Material en cuanto que todos se refieren al dato de Papias sobre los evangelios de Mt y Mc, que nos ha transmitido Eusebio de Cesarea (*Historia Ecclesiastica* III 39,14-16) y San Ireneo (*Adversus haereses* III 1,1). Formal en cuanto que el autor, convencido de que Papias dominaba las técnicas de la retórica que florecía en Asia Menor en su época, lee e interpreta los mencionados textos desde esa óptica, obteniendo nuevos resultados y una nueva comprensión de los mencionados evangelios, diferentes de los aceptados por toda la tradición, ya desde la época patrística, respecto a su origen y características. La segunda consiste en una nueva edición de todos los fragmentos de obras antiguas que hablan sobre Papias y su obra, tomando el texto de las mejores ediciones existentes. Respecto a las anteriores colecciones, la presente se halla notablemente ampliada con nuevos hallazgos, sobre todo en la literatura armenia. Todos los textos van acompañados de una nueva traducción en lengua alemana. La tercera, por último, la constituye una completa bibliografía relativa a los años 1960-1981, que recoge casi 700 títulos. Bibliografía que es mucho más que un simple elenco de títulos, puesto que, mediante números-clave, es desglosada en sus partes y el lector puede hallar rápidamente qué tema es tratado en sus diversas partes o páginas. Los oportunos índices hacen de este libro un instrumento utilísimo para toda investigación sobre Papias de Hierapolis.— P. de LUIS.

The Church Fathers On the Bible. Selected Readings, Edited by Frank SADOWSKY, S.S.P., Alba House, New York 1987, 14 x 21, 306 p.

El título indica con suficiencia el contenido de la primera parte del libro que recoge 47 textos de autores cristianos que van desde el segundo al quinto siglo, en número de 11, siendo privilegiados san Ireneo (8) y, sobre todo, san Jerónimo (17). A san Agustín le dedica sólo dos apartados, que saben a poco teniendo en cuenta la amplitud e importancia de su obra exegética. También se echan de menos los grandes autores de la Escuela Antioquena. Los textos van precedidos de una breve introducción que trata de colocarles en su contexto propio. Carecen de toda otra nota explicativa, lo cual no deja de ser un handicap en escritos de autores tan alejados de nosotros en el tiempo. Los autores escogidos son todos ortodoxos, y hubiera sido deseable encontrar también alguno de la tradición heterodoxa, porque también ellos influyeron no poco en la praxis exegética antigua. La segunda parte consiste en una biografía breve, de los autores con nombre propio, cuyos textos ha recogido en la primera parte, con una bibliografía selecta. Los pequeños «peros» que le hemos puesto no quitan valor a este tipo de obras que introducen sin mediaciones en la Escritura tal como la vieron los Padres de la Iglesia, que hicieron de ella el punto de referencia absoluto para toda su teología y espiritualidad.— P. de LUIS.

AUGUSTIN: Le message de la foi. Causeries à Radio Notre-Dame, Présentation de G. MADEC, Desclée de Brouwer, Paris 1987, 14 x 21, 157 p.

El presente libro recoge las charlas que, con motivo del XVI Centenario de la Conversión de San Agustín, organizó la Radio Católica Notre-Dame de París. Nada recomienda tanto su lectura como la enumeración de los personajes que entrevistaron y los temas elegidos: G. MADEC (*Portrait[s] d'Augustin; la Conversion et les Confessions*), J. DOIGNON (*Augustin et la culture*), G. FOLLIET (*Augustin, évêque et pasteur*), L. VERHEIJEN (*Le monachisme de saint Augustin*), I. BOCHET (*Saint Augustin et les psaumes*), M.F. BERROUARD (*La Trinité qui est Dieu*), J. PINTARD (*Le Docteur de la grâce*) y M.L. AMADEI (*Le Docteur de la charité*). Es decir, todos ellos grandes especialistas franceses del pensamiento agustiniano. Sin renunciar al rigor de su formación científica han sabido descender al nivel comprensible para el hombre de la calle. Concluye el libro con una breve orientación bibliográfica sobre san Agustín.— P. de LUIS.

RAVEAUX, T., *Augustinus, contra adversarium legis et prophetarum. Analyse des Inhalts und Untersuchung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds*, Augustinus-Verlag (Cassiciacum XXXVII), Würzburg 1987, 15,5 x 22, 222 p.

El subtítulo de la obra recoge perfectamente el núcleo de la misma: Análisis del contenido e investigación sobre su trasfondo histórico-espiritual. En efecto, después de las cuestiones previas (ocasión, fecha, título, posición, fecha y título del escrito del adversario, etc.), el autor pasa a analizar con minucia y detalle el curso de la argumentación agustiniana, y al mismo tiempo las posiciones doctrinales y exegéticas del autor al que rebate, buscando su posible origen o, al menos, coincidencia con otros movimientos doctrinales. Lo hace siguiendo el texto paso a paso y dividiéndolo en unidades temáticas, añadiendo, al final de cada una, una breve síntesis. Luego, en un último apartado, presenta una caracterización del adversario contra el que escribe. La conclusión a que llega es que no es ilegítimo ver en él a un patriciano. Pero antes ha mostrado cómo no se le puede encasillar en ninguna línea doctrinalmente pura, pues se trata de un escrito que incluye en su interior datos de distinta procedencia: marcionitas (rechazo absoluto de la creación, dualismo radical, comprensión de la alegoría y argumentación contra las fábulas judías, etc.), maniqueos (pregunta por el cuándo de la creación, uso de apócrifos), gnósticos (esquemas hermenéuticos para la exégesis de las cartas paulinas, así como críticas al Antiguo Testamento, dato común a marcionistas y maniqueos), junto con rasgos originales (pregunta por el sentido del diluvio y algunos

otros temas particulares). Agustín mismo había descartado explícitamente que se tratase de un escrito mañiqueo; la opinión de muchos estudiosos habían querido ver en él a un marcionita. T. Ra-veaux en su estudio ha mostrado esa mezcla de influencias y cómo no se puede hablar de un marcionismo en sentido estricto, pues aunque tiene no pocos elementos comunes con él le faltan tres de los cinco puntos que Harnack definió como característicos del marcionismo. Concluye la obra con un triple índice: de citas bíblicas, de personas y temático.— P. de LUIS.

HOMO SPIRITALIS. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag. Herausgegeben von CORNELIUS MAYER unter Mitwirkung von KARL HEINZ CHELIUS, Augustinus-Verlag (Cassiciacum, Band XXXVIII), Würzburg 1987, 15 x 22, 459 p.

El nombre del P. Luc Verheijen, agustino holandés, es de sobra conocido por todos los que dedican una parte mayor o menor de su tiempo a los estudios agustinianos. Es un investigador de renombre mundial, sobre todo en el campo del monacato agustiniano. Por eso nos congratulamos por este volumen homenaje que se le ha dedicado con motivo de cumplir los 70 años y, sobre todo, porque el volumen es digno de él. Después de los preliminares habituales en esta clase de obras que incluyen la breve biografía y bibliografía completa del homenajeado, junto con los escritos de adhesión, a lo largo de 459 páginas desgranar parte de sabiduría patristica o agustiniana 26 sabios patrólogos, todo en el marco de cuatro apartados: I. *Espiritualidad agustiniana*: C. MAYER (*Augustins Lehre von «homo spiritalis»*), J. OROZ (*Por la conversión al ser. Un capítulo de ontología agustiniana*), A. TURRADO (*La utopía y la dialéctica vital como característica esencial de la mentalidad de S. Agustín*), E. FELDMANN (*Sinn-Suche in der Konkurrenz von Philosophien und Religionen. Exemplarische Darstellung ihrer Problematik beim jungen Augustinus*), G. FOLLLET (*«Trahere»/«contrahere peccatum»*. *Observations sur la terminologie augustinienne du péché*), M. TESTARD (*La «superbia» dans les Confessions de saint Augustin*), T.C. RING (*Die pastorale Intention Augustins in «Ad Simplicianum de diversis quaestionibus y J.-V.S. ARMINJON (La lettre de saint Augustin a Casulanus).*

II. *Regla de San Agustín y temas monásticos*: T.J. van BAVEL (*«And honour God in one another» [Rule of Augustine 1,8]*), M.-F. BERROUARD (*La première communauté de Jérusalem comme image de l'unité de la Trinité. Une des exégèses augustinienes d' Act 4,32a*), G. MADEC (*Le comunisme spirituel*), A. de VOGUÉ (*L'horaire de l'«Ordo monasterii». Ses rapports avec le monachisme égyptien*), G. BONNER (*Augustine Attitude to Women and «Amicitia»*), G.P. LAWLESS (*An Augustine Glossary of Monastic Terms*), A. ZUMKELLER (*«Propositum» in spezifisch christlichen und theologischen Verständnis bei Augustinus*), A.G. HAMMAN (*Les origines du monachisme chrétien au cours des deux premières siècles*), A. SOLICNAC (*Le monachisme et son rôle dans l'Eglise d'après l'Enarratio in psalmum 132*), S.C. LAPLUME (*Un Augustin français du XVII^e siècle: Le Père Ange le Proust [1624-1697]*).

III. *Contexto patristico*: W. GEERLINGS (*Römisches Recht und Gnadetheologie. Eine typologische Skizze*), M. MARIN (*Agostino e l'interpretazione antica di Gal 4,24. Note sulla fortuna di «allegoria» in ambito latino*), S. PÔQUE (*L'echo des événements de l'été 413 à Carthage dans la prédication de saint Augustin*) y J. DOIGNON (*L'extrait du fragment 10 [Müller] de la Consolation de Cicéron chez Augustin, Cité de Dieu 22,20. Sa transmission par Lactance*).

IV. *Edición y crítica de textos*: P.-P. VERBRAKEN (*Le sermo 57 de saint Augustin pour la tradition de l'Oraison dominicale*), A.A.R. BASTIAENSEN (*Sur deux passages des «Confessions»*), A. GABILLON (*Sur quelques passages du livre 7 des Confessions*) y E. DEKKERS (*Sur la diffusion au moyen âge des oeuvres moins connues de saint Augustin*).— P. de LUIS.

Moral-Derecho

CELAYA, I. de - GARCÍA de HARO, R., *Morale chrétienne ou morale nouvelle?*, Tequi, Paris 1986, 15 x 22, 206 p.

Toma como punto de partida el siempre actual problema de las relaciones entre la teología y las ciencias humanas. Intenta precisar y centrar la verdadera relación que debe darse entre ambas partes y delimitar qué cabe esperar de las ciencias humanas. Admite, como presupuesto, una especie de supervaloración otorgada, de hecho, a las aportaciones científicas, con el consiguiente menoscabo de lo específicamente cristiano, que sólo la revelación puede irradiar. Por ello se trasluce el esfuerzo por subrayar convenientemente la visión teológica y sobrenatural del actuar humano, con un destino para el cristiano: conocer y amar a Dios y participar de su vida, cumpliendo su voluntad.

Una segunda preocupación parece la de reducir a sus justos límites el excesivo valor que se está concediendo a la *autenticidad*, vista como un ser coherente con las propias «experiencias».— Z. HERRERO.

CALVO CUBILLO, Q., *El espíritu de la moral cristiana*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1987, 12,5 x 20, 228 p.

Quintín Calvo nos ofrece un trabajo alegre y optimista para dilucidar el alma, o la salsa, de la moral cristiana. Estructura su obra en 3 apartados. En el I, *Lo religioso y lo moral*, deslinda y centra el tema, presentando la moral cristiana como la alegre y «buena noticia» que es capaz de ofrecer razones para vivir en el gozo y la esperanza, no como esa mala noticia que muchos han vivido igual que una pesada carga. Se parte de Dios para llegar al hombre, que vive la moral en la misma estructura dialogal de la fe: Primero, la acción de Dios en nuestro favor; de ahí surge la respuesta. En el II, *Algunas historias mayores y menores*, expone con plasticidad la historia de la moral en estos 4 últimos siglos, cuando se hunde en una decadencia de pena: negativa, individualista, minimista, reducida a pura racionalidad, legalidad y casuística. En el III, *En el Espíritu de Jesús* (III) deja bien claro que nuestra moral es religiosa («transparencia o resonancia de un dato anterior que habla de la acción de Dios», p. 185), con su centralidad en la Pascua como fundamento genético y energético de la vida cristiana; se trata de una moral de la memoria (no añoranza), de la celebración y de la adoración, que «es el espíritu de la moral cristiana» (p. 199).

Con un lenguaje ágil y ameno, y con ejemplos vivos y cercanos, el autor hace asequible y atrayente esta nueva moral —tan antigua como el Evangelio— a quien no esté metido en la harina de este costal. Quizás no entrase en su objetivo, pero le habría venido muy bien algo de aparato crítico-bibliográfico, porque las citas explícitas e implícitas se dejan traslucir con frecuencia.— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

BENNASSAR, B., *Moral para una sociedad en crisis. Desafíos, proyectos, respuestas*, Sígueme, Salamanca 1986, 13,5 x 21, 486 p.

Creo que la mejor presentación de esta obra la encontramos en algunas de las líneas de su Prólogo: el hombre de la post-modernidad ha perdido su «hogar ético», como consecuencia experimenta «la desorientación y la desmoralización. La actual búsqueda reanima, reorienta y remoraliza». Pero quiere reanimar y revitalizar desde una esperanza provocadora, aquella de Juan XXIII, recogida por el concilio Vaticano II, «cuando afirmaba que no ha cambiado el Evangelio, sino nosotros que hemos empezado a *entenderlo mejor*»... Una esperanza, pues, fundamentada en lo evangélico, que trasciende a lo jurídico y legal para entrar en una dimensión tan estrecha con lo pastoral que permite hablar de una moral pastoral o de pastoral moral.

Tal maridaje orienta la reflexión moral hacia la recuperación de la «necesaria interacción entre el moralista y el pastoralista, entre el pueblo comunidad de creyentes, la Iglesia, y el comportamiento concreto e histórico, personal y social del mismo pueblo...».

De ahí algunos de los temas sobre los que reflexiona el autor: repercusiones pastorales de la antropología del cambio, crisis de adolescencia en la Iglesia, el aborto, divorcio entre la fe y la ley civil, pastoral familiar, ¿cristianos marxistas?, week-end y domingo, desafío ecológico, pecado y los sacramentos como vivencia.— Z. HERRERO.

MATTAI, G., *Nascere e morire oggi. Riflessioni di un teologo*, Augustinus, Palermo 1987, 15 x 21, 91 p.

Es una de esas síntesis que solamente cabe esperar de quienes han llegado a una visión global armónica de los distintos componentes que inciden en el tema sobre el que se reflexiona.

El autor se sitúa en lo que pudiéramos considerar las grandes coordenadas de la actitud moral. Desde esta perspectiva denuncia la posible confusión, origen de otras conclusiones y actitudes incorrectas, de valorar como moralmente aceptable cuanto sea técnicamente posible en cuanto al nacimiento y a la muerte de los seres humanos. Es una lucha declarada entre quien se deja dominar y orientar por la cultura de nuestra sociedad postindustrial y quien vive la actitud de fe, que confía en el Señor. Es el antagonismo existente entre la cultura de vida y la cultura de la muerte. El hombre de fe considera la vida como un don y un misterio que acoge responsablemente tanto en su nacer como en su terminarse... y esta forma de vivir la expone ante aquellos que ven en la vida un riesgo que se ha de evitar..., llevándolos a programar vida y muerte, hasta con la eutanasia.

Sigue una exposición personalista, sustrayéndose al peligro de un fisicismo trasnochado.— Z. HERRERO.

ANTONCICH, R.-MUNÁRRIZ, J.M., *La doctrina social de la Iglesia*, Paulinas, Madrid 1987, 13,5 x 21, 292 p.

Podríamos decir que se trata de una escucha-descripción del diálogo que mantiene la fe con la realidad. Ésta ha interpelado a aquélla. Lo ha hecho siempre. Más concretamente, en esta obra, la fe se deja interpelar por la realidad concreta sudamericana.

La reflexión se realiza desde la fe vivida en ese marco bien determinado. De aquí la relevancia concedida a los documentos de Medellín y de Puebla. Subrayando que, sin embargo, no limitan su reflexión a los documentos oficiales citados, sino que la amplían al testimonio de los hombres y grupos que tratan de encarnar su fe en esa realidad social concreta, ya que «la ortodoxia no es asentimiento a un sistema, sino participación en el camino de la fe».

A lo largo de su lectura constataremos el caminar hacia una concretización, cada día mayor, de la dignidad humana a través de los derechos y exigencias determinadas que emergen con gran fuerza a la par con el correr del tiempo; igualmente se incrementa la conciencia y exigencia de que todas las instituciones sociales se pongan, sin el menor titubeo al servicio de la persona. Se trata, pues, de una reflexión hecha desde la «situación concreta», con la riqueza que esto supone como también con sus limitaciones propias.— Z. HERRERO.

RAWLS, J., *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Tecnos, Madrid 1986, 17 x 24, L + 218 p.

«La idea de justicia» es el título que se da por el traductor, D. Ángel Rodilla a una serie de trabajos del profesor Jons Rawls, autor de un libro titulado *A Theory of justice* (Harvard Univ. Cambridge Mass, 1971 y Oxford 1972) = *Teoría de la justicia* (México 1978) que produjo un gran impacto desde el punto de vista ético, filosófico y jurídico. Este tema ha sido objeto de reflexión

iusfilosófica, política y social desde la Filosofía griega hasta los últimos tiempos. La originalidad de este autor está en su método y punto de partida, como es el utilitarismo anglosajón con una tradición liberal y un Estado democrático, donde no es fácil justificar la situación de bienestar de unos frente a la indigencia de otros. Él busca la solución en el contrato social de los siglos XVII y XVIII que procura actualizar y revitalizar. Rawls hace una profunda reflexión para dar respuesta a los interrogantes sobre el qué, cómo y por qué del juicio de valor sobre la conducta humana, cuando hay intereses rivales y cómo debe darse preferencia a un interés frente a otro. Se notan resabios kantianos y su método le lleva a considerar a la justicia como equidad (feirnes). Ya los romanos y canonistas medievales acudieron a la equitas, como moderación y humanismo para atemperar el rigor de la justicia. Se trata de hacer más humano y hasta misericordioso al Derecho. El error o fallo de Rawls está en olvidarse un poco del auténtico y tradicional concepto de justicia que exige el que se dé a cada uno lo suyo a la luz del Derecho natural y de la propia conciencia, donde se da una idea de justicia. De ahí que hasta el hombre de la calle sea iusfilósofo sin haber estudiado Derecho ni Filosofía. No se puede identificar la justicia con la equidad, aunque sea bueno su intento de armonizar las exigencias de la libertad e igualdad dentro de las sociedades democráticas con una teoría razonable: pero no definitiva, ni estable.— F. CAMPO.

LARES MARTÍNEZ, E., *Manual de Derecho administrativo*, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1986⁶, 15 x 22, 786 p.

Este libro es muy conocido entre los estudiantes venezolanos de Derecho administrativo y está transpasando los linderos de Venezuela para convertirse en obra de consulta para estudiantes y profesores especialmente de Hispanoamérica. Esta 6.^a edición dista mucho de los primitivos apuntes de clase y de la primera edición de 1963, que tuvimos la oportunidad de utilizar. Ya entonces se preveía su futuro éxito al servir de guía no sólo a los estudiantes sino también a los profesores de Derecho administrativo, porque recogía citas y orientaciones de otras obras a las que remitía, sin darse cuenta de que se iba a convertir en un maestro del Derecho administrativo. Se sigue el orden programático de 45 capítulos correspondientes a otros tantos temas con la bibliografía general e índice analítico o de materias para facilitar su consulta. A las diversas acepciones de administración y acto administrativo añade el autor su propio criterio, lo mismo que en la distinción entre Derecho público y Derecho privado, concepto de la ley etc. Dado el carácter dinámico del Derecho en general y más especialmente del Derecho administrativo, esperamos lo siga poniendo al día en futuras ediciones.— F. CAMPO.

BORJAS H., L.A.-ITURRASTE, F.-MACHADO, A., etc., *Estudios laborales. Ensayos sobre Derecho del trabajo y disciplina afines en homenaje al profesor Rafael Alfonso Guzmán*. 2 vol., Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Instituto de Derecho privado, Caracas 1986, 15 x 22, 480 y 494 p.

Como lo indica el mismo subtítulo, se trata de dos volúmenes en homenaje al profesor Rafael Jacob Alfonso Guzmán, uno de los más competentes en materia laboral en Venezuela, después del Dr. Rafael Caldera, que se une con una colaboración sobre «Necesidad de una nueva Ley del Trabajo» dado el cambio operado en los últimos años laboralmente. Entre los libros del profesor Alfonso destaca su *Estudio analítico de la Ley del Trabajo* en dos tomos, cuya primera edición es de 1967. Esta obra la comenzó en España en 1950 siendo becario de la Universidad Central de Venezuela. Ha ocupado puestos de responsabilidad académica y civil de orden público, como director del Trabajo en 1958 y presidente del Consejo Directivo del Instituto Venezolano de los Seguros Sociales en 1963, año en que tuve la oportunidad de conocerle, siendo admirado por su honestidad intelectual y seriedad crítica, incluso como caricaturista. Ha alternando la docencia en las Universidades Central de Venezuela y Católica Andrés Bello. Cincuenta colaboradores, algunos de ellos españoles y de otras nacionalidades, participan con sus trabajos de calidad según su com-

petencia. La presentación está bien hecha y se pone de relieve la valía del homenajeado con trabajos que serán de obligada consulta para los estudiosos del Derecho laboral, ya que se hace un análisis de la normativa venezolana con referencias al Derecho comparado, instrumentos estatales y democratización de las relaciones laborales a través de pactos sociales, sindicatos nacionales, católicos y de otras tendencias. Se felicita a la Universidad Central de Venezuela por esta publicación.— F. CAMPO.

MAEKELT, T.B. de, *Material de clase para Derecho Internacional Privado*, dos tomos, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Caracas 1986², 15 x 22, 552 y 390 p.

Quienes hace ya un cuarto de siglo asistimos a las interesantes clases de la profesora Tatiana, tomando apuntes a mano, no podemos menos de aplaudir esta buena idea de recoger en dos tomos el material de clase facilitando a los alumnos de Derecho Internacional Privado el estudio de la materia en Venezuela con las fuentes internacionales y nacionales, Derecho comparado y bibliografía básica que va al final del tomo I. En el II aparece el Derecho procesal internacional privado con sus fuentes generales y particulares. Se comenta el Código de Bustamante de 1928, que no todos los alumnos podían conseguir. Tiene la *Ley aprobatoria* de la convención interamericana sobre Normas generales y Derecho Internacional Privado (1985) con recopilaciones de textos internacionales y jurisprudencia. La primera edición apareció en 1979 con una presentación del profesor Gonzalo Parra Aranguren. Han colaborado Haydée Barrios y Fabiola Romero. El éxito y buena acogida se comprueba 8 años después con esta segunda edición corregida y mejorada, respondiendo a las exigencias de los estudiantes de hoy, como lo espera y reconoce la autora, a la que felicitamos como amigo, colega y antiguo alumno de ella.— F. CAMPO.

SOSA CHACÍN, J., *El Hombre y el Crimen. Fundamentos de Criminología*, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1986, 16 x 23, 736 p.

Actualmente lo penal está unido en parte a la criminología, que ayuda mucho a comprender al hombre y al crimen, es decir, la delincuencia, como se hace en este libro del profesor Jorge Sosa Chacín, especialista en criminología. Esta obra es fruto de la docencia en las Universidades Central y Católica Andrés Bello de Caracas, que colaboran para su publicación junto con la Fundación Vollmer. En 1978 publicó su *Criminología crítica*. Es un profundo conocedor del ser humano, capaz de actos heroicos y de crímenes monstruosos, por lo que al autor le gusta analizar a los grandes santos y a los grandes criminales. Esto ha causado sorpresa hasta entre sus propios hijos que le admiran y quieren como a un buen padre y no menor criminólogo. Procura hacer una gran síntesis de las diversas corrientes criminológicas en dos partes: 1.ª el problema criminológico y 2.ª la persona, el crimen y la comunidad, concluyendo en el cap. 9 con un esquema básico para el estudio de la criminalidad y la actitud del delincuente frente a los valores sociales, políticos y religiosos. Puede servir de orientación en el campo de la criminología al armonizar esta ciencia con el Derecho penal. Tiene aportaciones y apreciaciones valiosas. Da un elenco de las obras consultadas y carece de índices de materias. Está bien escrito y se lee con gusto.— F. CAMPO.

Filosofía-Sociología

GÜNTER ZEKL, H., *Aristoteles' Physik*, Meiner Verlag, Hamburg 1987, 12 x 19, 269 p.

La biblioteca filosófica, a la que pertenece esta obra con el n.º 380, nos ha ido ofreciendo la serie científica más antigua de textos filosóficos clásicos. Desde su fundación por J.H. Kirchmann, tanto en lenguas originales como en tradiciones, nos ha ido ofreciendo obras fundamenta-

les editadas con verdadero esmero. Esta que presentamos es una de ella. Al lado del texto griego se nos da una magnífica versión alemana. Comprende los cuatro primeros libros de la Física de Aristóteles. El texto griego va acompañado de abundantes observaciones críticas pertinentes, al pie de cada página. Al final, se añaden treinta y una páginas con anotaciones correspondientes a las citas contenidas en el texto alemán. Creemos que puede ser de mucha utilidad para los estudiosos.— F. CASADO.

DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Traducción y notas de E. López y M., Graña, Gredos, Madrid 1987, 12 x 19, 214 p.

Se recogen en este librito las famosas *Meditaciones metafísicas* de R. Descartes, tan conocidas por todos, el opúsculo *Investigación de la verdad* y la *Conversación con Burman*, no tan conocidas estas dos últimas, así como también correspondencia con Arnauld —dos cartas mutuas que se cruzaron después de las respuestas dadas por Descartes a Arnauld—. Los temas fundamentales aquí expuestos son: Dios, la naturaleza de la mente humana, lo verdadero y lo falso, la materia, la distinción entre el alma y el cuerpo, etc. En los «otros textos», estos temas son enfocados desde distinta perspectiva intelectual, siempre como una clarificación de los conceptos objetivos filosóficos con los que Descartes tuvo que enfrentarse una vez que se decidió a instaurar una crítica desde un punto radical del filosofar. No podemos no dejar constancia de la claridad de pensamiento de los textos que hace que se lean con verdadero deleite filosófico.— F. CASADO.

JAESCHKE, W., *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 15 x 21, 478 p.

La editorial Frommann nos presenta en su colección *Spekulation und Erfahrung*, recientemente comenzada, sobre textos e investigaciones acerca del idealismo alemán, el volumen cuarto. Este estudio fue presentado como tesis de habilitación en la universidad de Bochum. El autor es ya un prestigioso investigador sobre Hegel. En 1983 publicó *Die Religionsphilosophie Hegels*, trabajo en el que informaba sobre el estado de la investigación en el campo de la filosofía de la religión en Hegel. Colaborador en el *Hegel-Archiv* de Bochum, está trabajando junto con otros autores en la monumental edición crítica de toda la obra de Hegel que se encuentra en curso de publicación. Así pues, nos encontramos ante el libro de un profundo conocedor del tema.

La obra se divide en cuatro partes. La primera, *Presupuestos históricos y sistemáticos de la filosofía de la religión especulativa* (pp. 18-133), busca clarificar lo que va a ser la filosofía de la religión hegeliana en relación a sus predecesores. Especialmente este capítulo es un diálogo constante con Kant y cómo Hegel va a replantear el tema. La segunda parte: *Fundamentación y desarrollo de la filosofía de la religión especulativa en los escritos de Jena* (pp. 134-218) y la tercera: *Fundamentación y desarrollo de la filosofía de la religión especulativa en las lecciones de Berlín* (pp. 219-360) constituyen el núcleo de la obra atendiendo a los dos períodos de análisis de la religión que tiene Hegel. La última parte: *Discusión acerca de la filosofía de la religión especulativa* (pp. 361-436) analiza la polémica surgida inmediatamente después de la muerte del autor en la interpretación de sus trabajos. La obra concluye con una bibliografía e índices tanto de los textos de Hegel utilizados, como de autores y materias.

La importancia del esfuerzo de clarificación que realiza Jaeschke es indudable e ineludible. Si hay una preocupación constante en Hegel esa es la de la religión. Él mismo lo señala en sus *Leciones de Filosofía de la Religión*: «La filosofía sólo se explica a sí misma, en cuanto explica a la religión y al explicarse a sí misma, explica a la religión (...). Así la religión coincide con la filosofía. La filosofía es ella misma, de hecho, culto divino. Pero ambas, tanto la religión como la filosofía, son culto divino de un modo peculiar». «Dios es el único objeto de la filosofía; su tarea consiste en ocuparse de Él (...). La filosofía es, por tanto, teología...». Sin duda el trabajo de Jaeschke ilumina minuciosamente el tema.— F. JOVEN.

GUZMÁN RENSHAW, E., *La reflexión religiosa y otros estudios*, Bilbao 1987, 15 x 22, 256 p.

«Reflexión religiosa» es el título de este libro, y, por otra parte, hay que decir que está hecha desde la filosofía. Y, sin duda, añadimos, toda esta reflexión personal del autor se mueve desde una perspectiva de creyente. Desde esta perspectiva presenta los problemas de Dios (el Dios-materia, el Dios personal y trascendente), problemas de adolescente, de la inmortalidad del alma y de la metafísica, arrojando plena luz sobre la oscuridad de una filosofía que, al margen de la revelación, no es capaz de salir del túnel oscuro en que se interna cuando se enfrenta con los distintos problemas implicados en la relación Ser-seres, como toda la historia del pensamiento lo ha demostrado constantemente. Dicho esto, se comprende que quien haya leído este libro puede decir, y con razón, que el autor «es un hombre que piensa y, desde la fe, sana, eleva y perfecciona su humano pensar». El «vacío» en el que se sumerge el pensamiento filosófico dejado a sí mismo, cuando intenta descubrir toda la verdad de la realidad, y que Sartre ha señalado cuando nos dice, el hombre y el mundo son un «absurdo», se sana en su raíz en una filosofía desde una perspectiva cristiana implicante una «creación» revelada. En este sentido felicitamos al autor que ofrece a los pensadores una tabla de salvación frente al naufragio a que se ve avocada toda filosofía al margen de la revelación.— F. CASADO.

STACHOWIAK, H., (Hrsg), *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens. Band I: Pragmatisches Denken von den Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986, 16 x 23, L-578 p.

Primer volumen de una obra prevista en cinco. Los dos primeros desarrollan la historia del pensamiento pragmático. El tercero se preocupará de la pragmática filosófica en general y el cuarto y el quinto de la dirección pragmática en filosofía del lenguaje y de la ciencia respectivamente.

La introducción general, obra de Stachowiak, aclara el significado de «Pragmática», establece una serie de significaciones a partir de los vocablos griegos *pragma* y *praxis*, todo aquello que abarca acción y uso. El volumen consta de cinco partes. La primera: *Culturas y religiones* recoge colaboraciones de distintos autores sobre las culturas sin escritura y las primeras altas culturas, así como la relación de la religión con la praxis social y sus valores y criterios. La segunda sección recoge trabajos sobre el periodo grecoromano y cristiano antiguo: la sofística, Platón, Aristóteles, la filosofía romana y, finalmente, un capítulo de Franz Körner dedicado a S. Agustín: *Existentielle Pragmatik aus transzendentaler Immanenz als innere Tragkraft letzter Wahrheitssuche am geistesgeschichtlichen Beginn des abendländischen Rationalismus*; Agustín levanta su pensamiento desde la acción y praxis de su existencia. Su saber no brota de los libros sino de una efectiva y vital búsqueda de la verdad. Busca no sólo lo verdadero en relación al pensamiento sino también para la vida y el actuar: «el que obra la verdad, logra la luz» (Conf. X, 1,1). La tercera parte incide sobre la Edad Media: los cambios sociales de los siglos X y XIV; la relación entre ciencia y sociedad en la filosofía del Islam; el tema de la creación, voluntad y conocimiento en Sto. Tomás y en Duns Scoto; la semántica y pragmática de Ockham; la relación entre pasividad y actividad en la mística medieval y, finalmente, las aportaciones de Nicolás de Cusa. La cuarta sección está dedicada al Renacimiento, la Reforma protestante y la Ilustración: el tema de la libre voluntad del Renacimiento y la Reforma, los orígenes de la ciencia experimental; las aportaciones de Leibniz; el tema del trabajo y de la técnica en la Ilustración. La última sección recoge las aportaciones de Kant y del Idealismo alemán a la filosofía de la acción.

Como se ve la obra dirigida por Stachowiak y con cerca de treinta artículos diferentes no se ciñe a una visión reducida de lo que se entiende por Pragmática o Pragmatismo —desde la lingüística o de la historia de la filosofía por ejemplo— sino que se embarcaría en una reflexión sobre aquello que es acción y actuar en el hombre, en un proceso de reflexión de la interacción que se produce entre pensamiento y praxis vital. De ahí brota una interdisciplinariedad muy característica del volumen. Se insiste más en la relación que se produce en cada momento histórico, o autor, entre pensamiento y praxis que una exposición detallada de la filosofía de la acción que desarrollarían los sucesivos filósofos.

El segundo volumen aparecerá en el último trimestre del 87 y se detendrá en los siglos XIX y XX. Esperemos que rápidamente sean publicados los tres volúmenes sistemáticos. Previsiblemente al final tendremos una excelente visión de conjunto.— F. JOVEN.

ADORNO, Th. W., *Minima Moralia*, Taurus, Madrid 1987, 14 x 21, 255 p.

Como es bien conocido, el autor ha sido una de las conciencias críticas más lúcidas de la Europa actual. En esta obra desarrolla una dura embestida contra las alienaciones permanentes y habituales de la vida social corriente hoy día. Es el enfrentamiento de la Escuela de Frankfurt con la alienación industrial que pasaba, hasta ella, por ser el mayor logro de la vida europea. Hoy, cuando ya la realidad de la marginación, la guerra y el paro, nos obliga a despertar del viejo sueño dogmático occidental, vemos con mucha mayor claridad hasta qué punto las críticas de Th. W. Adorno eran mucho más acertadas y verdaderas de lo que en un principio buenamente suponíamos.— D. NATAL.

NAAB, E., *Zur Begründung der analogia entis bei Erich Przywara*, F. Pustet, Regensburg 1987, 16 x 24, 140 p.

El problema de la analogía no es una cuestión baladí que vendría bien para entretener a mentes más o menos desocupadas. Se trata, por el contrario, del problema de Dios y el mundo y, por consiguiente, del hombre. Se trata de nosotros mismos, no estamos ante una abstracción pura sin más. E. Przywara, al que muchos redescubren ahora, es un pensador riguroso, lógico, exacto y a la vez dinámico, dialéctico, existencialista y vital. Él afrontó las doctrinas claves que permiten luego discutir con fundamento sobre las razones y sinrazones del luteranismo y el catolicismo tal como el mismo Przywara lo haría en diálogo con K. Barth. Przywara sabe que el problema de la analogía es un asunto clave. Descubre, con el concilio Lateranense IV, que si bien la analogía entre Dios y el mundo es grande no es menor su desemejanza ya que Dios es siempre el «*Deus semper maior*». Además de la analogía *entis* hay también la analogía *fidei*. El estudio que presentamos es un lugar neurálgico en la obra de Przywara. El lector español conoce al genial polaco por su influencia en Ortega y Gasset. La revista de Occidente se hizo traducir el *San Agustín* de Przywara a cargo de nuestro antiguo Director el P.L. Cilleruelo. También, en este sentido, nos alegra el reconocimiento a Przywara y su iluminación agustiniana, pues frente a «lo que es, es y lo que no es, no es» del viejo Parménides, nos advierte San Agustín, como reconoce Przywara y recoge Naab: lo que «est non est». Estamos ante un libro bien hecho e importante, aunque nos extraña no encontrar en la bibliografía la obra de Chavannes sobre la analogía.— D. NATAL.

SCHOLEM, G., *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Península, Barcelona 1987, 13 x 18, 240 p.

Walter Benjamin, el autor más enigmático de la Escuela de Frankfurt, es quizá también uno de los que suscita más entusiasmos y controversias. Su vida personal, su relación con el judaísmo y el marxismo, su penuria económica y su trabajo en el Instituto para la Investigación Social que agrupaba a la Escuela de Frankfurt, y, por fin, su muerte en la frontera española, son otros tantos enigmas que precisan aclaración. Gershom Scholem, gran investigador del misticismo y la cábala judía e íntimo amigo de Benjamin nos ofrece aquí un relato conmovedor, cercano, amistoso y objetivo de toda la situación por la que discurre la vía de Benjamin. Aquí aparecen los problemas del amor, la creación científica y literaria, la política y la amistad, la vida europea y el futuro del mundo. También desfilan por estas páginas, como en un retrato íntimo de familia, personajes como Kafka, Brecht, Blooch, Adorno, Horkheimer, Hanna Arendt y un largo etcétera que sería prolijo enumerar. Un libro sobrecogedor y de gran interés para conocer el pasado y el presente de nuestro mundo, en especial de Europa y el judaísmo.— D. NATAL.

MURILLO FERROL, *Ensayos sobre sociedad y política. I*, Edición de Miguel Beltrán, Península, Barcelona 1987, 13 x 20, 313 p.

El profesor Murillo, a lo largo de su dilatada trayectoria académica en varias universidades, se ha interesado por los problemas de la ciencia política y de la sociología, como muestran sus publicaciones, entre ellas *Estudios de sociología política*, y ha sido maestro de un buen número de politólogos y sociólogos.

Esta publicación abarca una amplia colección de sus trabajos, extensa en el tiempo, desde 1950 hasta 1985, y variada en el enfoque, desde la reflexión filosófica hasta la evidencia empírica. La selección de los trabajos ha sido realizada por uno de sus discípulos, el sociólogo Miguel Beltrán, que intenta ofrecer a los lectores una importante recopilación de los escritos del maestro que, de otra forma, difícilmente hubieran sido asequibles, bien por su antigüedad, bien por su dispersión. Como en toda colección no hay unidad de tema ni de materia, y quizá no se pueda evitar caer en una cierta fragmentación.

Temas de Teoría del Estado y del Derecho Constitucional se entremezclan con otros de carácter más económico, histórico, e incluso, marcadamente sociológico, como: «las clases medias españolas», «la familia y el proceso de socialización», el saber sociológico, etc. Es de agradecer la claridad conceptual y estilo ameno en cuanto las materias lo permiten, aunque quizás se abuse de los extranjerismos.— F. RUBIO.

GINER, S., *Ensayos civiles*, Península, Barcelona 1987, 11,5 x 18, 301 p.

Salvador Giner, catedrático en varias universidades inglesas hasta 1986, es bien conocido de los lectores de habla española por sus numerosas publicaciones teóricas y de crítica social, en las que ha destacado por su originalidad e independencia.

En *Ensayos civiles* nos ofrece un conjunto de trabajos ya publicados en varias revistas y periódicos nacionales y extranjeros, revisados y actualizados, que versan sobre las transformaciones que se están operando en los países avanzados occidentales, con especial énfasis en las cuestiones éticas, el «clima moral en que se mueve todo el libro», que no pueden ser ignoradas por la crítica social. El hilo conductor de toda su exposición está enmarcado en su preocupación por el significado y valor de la sociedad civil contemporánea, su origen, evolución, quebrantamiento y mutación, y por la calidad de la vida que surge.

Numerosos son los temas abordados por el autor: las nuevas tendencias de la desigualdad, el poder y el privilegio, así como la aparición de la tecnocultura, el nuevo sentido del trabajo humano como ocupación y vocación, la mutación de la fe y la ideología, las contradicciones de la sociedad moderna, los dilemas de la democracia, la violencia política y la naturaleza de la libertad en el universo contemporáneo. En contra de lo que piensan algunos defensores de la posmodernidad y del «pensamiento débil», Giner cree que «el fin del mundo tradicional no ha ocurrido del todo, el comienzo del que le va sustituyendo puede ya percibirse con firmeza». Ciertamente que no todas las perspectivas son placenteras, pero aún queda espacio para la utopía y la esperanza basada, en lo que él llama, la «sociedad corporativa». El orden social liberal-burgués, clasista, pluralista y competitivo se va transmutando a través de la corporativización de las relaciones sociales. En la «consagración de lo profano», Giner analiza el tema weberiano de la secularización, proponiendo la tesis de que, tras la fase moderna de profanación y secularización sistemática, traída por la modernización, hemos pasado a otra de sacralización de lo profano, a lo que Rousseau denominaba «religión civil».

Temas, todos ellos interesantes, aunque, como el mismo autor confiesa, alguno de ellos no está libre de «cierta aridez sociológica».— F. RUBIO.

MINC, A., *El desafío del futuro*, Trad. de Antoni Montserrat, Grijalbo (Economía y empresa), Barcelona 1986, 14 x 21, 309 p.

El francés Alain Minc es inspector de Hacienda y ha publicado con anterioridad *L'après-crise est commencée* y *La información de la sociedad*, más conocida como *Informe Nora-Minc*.

El desafío del futuro ha sido recibido con gran alborozo en la prensa gala por su «lucidez despiadada» y por la forma franca y sin prejuicios de afrontar el debate sobre la crisis actual. La sociedad, aquejada de profundos problemas económicos, sociales, culturales y demográficos, parece que ha agotado ya todas sus posibilidades, basadas fundamentalmente en el «Welfare State» o «Estado del Bienestar», y se encuentra sin respuestas alternativas válidas. Esta tesis es ampliamente compartida por los defensores de la era posindustrial, bien sea desde perspectivas afines a la «acción comunicativa» (Habermas), bien desde el enfoque de la «sociedad corporativa» (S. Giner) o sociedad de la «tercera ola» (A. Toffler). La visión de la sociedad invisible de los equívocos de Alain se acercaría más a los segundos.

La economía mundial está encontrando sus nuevas articulaciones en la zona geográfica comprendida entre Japón y la parte occidental de los Estados Unidos, y los viejos países industriales europeos van al garete, viven crisis sucesivas dentro de la crisis, con una economía «cuasiestacionaria» que no encuentra su solución, no ya en la demanda de productos industriales, en el consumo o en los servicios, sino tampoco en la «sociedad de información», aunque ésta y la automatización representan un fenómeno de primera magnitud. Esto es válido tanto para las economías liberales cuanto para las intervencionistas. Por otra parte, en una sociedad donde la Iglesia y la moral, religiosa o laica, tienen mala prensa, la función de la política es acompañar y abrir brecha a los «equívocos» para que se decanten del lado «bueno», esto es, a la modernidad, que se identifica con un nuevo sistema de valores, de reglas éticas, (y no al modernismo que hacía pareja con el progreso económico), consciente de que sólo influye marginalmente en la sociedad, reacia a las grandes acciones uniformadoras y globales propias del político.

Para Alain Minc la misma destrucción es creadora, el propio desastre que parece avecinarse conlleva una gran efervescencia creadora que actúa sobre la «sociedad invisible», al margen de las instituciones y del propio sistema social vigente. La crisis está a punto de alumbrar lo que no consiguió la abundancia, un mundo nuevo. Nada hay definido todavía, nos movemos en la fase de los «equívocos», verdaderos motores de la historia. Todo depende de que sepamos inclinarlos del lado «bueno».

Creemos que nos encontramos ante un libro básicamente de socio-economía, de no fácil lectura para los no entendidos, que trabaja con gran número de conceptos económicos, de datos estadísticos y con casi nula bibliografía. Sus afirmaciones resultan, a veces, paradójicas, haciendo que lo evidente no lo sea tanto, y lo aparentemente absurdo aparezca cuerdo. Y el autor parece complacerse en el juego.— F. RUBIO.

MARCUSE, H., *Eros y civilización*. Ariel, Barcelona 1984, 12 x 19, 253 p.

Según Marcuse, las escuelas revisionistas neofreudianas han debilitado el «biologismo» de Freud como teoría social al deslizar el énfasis del inconsciente al consciente, de los hechos biológicos a los culturales, poniendo a la sociedad y no a los instintos en las raíces de la sociedad, y haciendo que sus ideas y valores sean aquellos provistos por el sistema. De esta forma los neofreudianos niegan la mayor parte de las implicaciones filosóficas y sociológicas de la teoría de Freud. La moral idealista y la religión deben agradecerse.

Freud planteó, principalmente en el libro *El malestar de la cultura*, su tesis de que la civilización para permanecer necesita restringir y postergar al máximo el principio del placer. La renuncia y el retardo de las satisfacciones son los prerequisites del progreso. La intensificación del progreso parece estar ligada con la intensificación de la falta de libertad. Marcuse, aun reconociendo la misma concepción teórica de Freud, se propone reinterpretar al maestro y establecer que la civilización occidental ya ha llegado a su madurez y ha creado los prerequisites para el surgimiento de

una civilización no represiva. Es necesario suprimir gradualmente todo lo que se oponga a las tendencias instintivas del hombre y liberar el poder constructivo del Eros. Las propias teorías de Freud dan razones para rechazar su identificación de la civilización con la represión. Esta interrelación es sólo el producto de una organización histórica específica de la existencia humana. El nuevo estado de civilización, basado en la automatización, la productividad y el tiempo libre «como tiempo completo», conducirá a la radical tergiversación de valores y a un modo de vida incompatible con la cultura tradicional, incluyendo la liberación de las necesidades y satisfacciones instintivas que hasta ahora han permanecido como tabús y han sido reprimidas, y la sociedad industrial actual sigue reprimiendo.

Marcuse entra así en pugna con las escuelas neofreudianas de Erich Fromm, Karen Horney, etc. Él trata en este ensayo de contribuir a la filosofía del psicoanálisis y no a la técnica del psicoanálisis en sí mismo, «no curar la enfermedad individual, sino diagnosticar el desorden general».— F. RUBIO.

TIVEY, L., (ed.), *El Estado Nación*, Trad. de Marco-Aurelio Galmarini, Península, Barcelona 1987, 13 x 20, 259 p.

Una de las características de nuestro tiempo es el surgimiento de una doble tendencia contraria: la agrupación de los Estados por zonas geográficas, lingüísticas, ideológicas o de intereses y, por otra, el nacimiento de tendencias regionalistas y nacionalistas enraizadas en el concepto de nación. Piénsese, por ejemplo, en el caso europeo. La primera tendencia nos llevaría a la creación de Estados supranacionales, como podría ser el caso de la Comunidad Europea, y la segunda a la configuración de nacionalidades dentro de un Estado ya existente o a formarse en el futuro. Un ejemplo claro lo tenemos en el Estado español.

Esta publicación representa los resultados de un seminario pluridisciplinar sobre el tema «Estado contemporáneo o problema de los nacionalismos», celebrado en la Universidad de Birmingham en 1978, y que fue dirigido por el profesor Tivey, que actúa como coordinador del presente volumen. Los nueve autores son profesores o agregados de Departamentos de Ciencias políticas, y cuentan con un buen número de publicaciones en lengua inglesa en su haber. El libro no aspira ni a la uniformidad ni a la armonía de los enfoques, sino a iluminar desde diversos ángulos las relaciones entre Estado y Nación.

Los actuales Estados Nación surgieron en el siglo XX después de largos períodos de gestación, y muchos de ellos pasaron por las etapas de ciudad-Estado e imperio-Estado, en un proceso de «unificación». El concepto moderno de Estado se fundamenta en la idea típica de poder Público basado en un «aparato político independiente» separado tanto del gobernante como de los gobernados y de suprema autoridad política dentro de los límites de un territorio determinado. El gobierno es el encargado de poner en funcionamiento en la práctica ese concepto abstracto. Hay estructuras institucionales como las iglesias, las organizaciones deportivas y las empresas multinacionales que trascienden las fronteras de los Estados, aunque no las cuestionan. El concepto de Estado comprende, pues, un sistema de derecho respaldado por la fuerza, la idea de soberanía y, a la postre, la legitimidad política respaldada por la voluntad popular. ¿Es posible divisar un período posterior al de Estado Nación que limite su actual independencia? ¿Federación mundial? ¿Estado mundial?

La aparición del nacionalismo se operó también en un proceso muy largo. El concepto de Nación hace referencia a características de lugar de origen, etnia y lengua comunes, aunque individualmente estos conceptos no la agotan ni explican, así como tampoco las teorías sociológicas del «desarrollo desigual» o de la «cohesión social»: migraciones, invasiones, varias naciones con una misma lengua, etc. Los supuestos nacionalistas se refieren a la Nación como: unidad natural de la sociedad, con homogeneidad histórica y cultural, con conciencia de sí misma, que necesita de una organización política propia, en general un Estado soberano independiente que controle un territorio y sea reconocido como tal en el mundo. ¿Estamos ante un proceso de desmembración? ¿Cuáles son las relaciones entre nacionalismo y modernismo?

Sin duda que son muchos los interrogantes que estas dos realidades, y sus relaciones plantean: anarquismo, pacifismo, etc.— F. RUBIO.

RANZATO, G., *La aventura de una ciudad industrial. Sabadell entre el antiguo régimen y la modernidad*, Trad. de Josep M. Muñoz Lloret, Península, Barcelona 1987, 11,5 x 18, 265 p.

Ranzato es profesor de Historia de España en la universidad de Pisa y buen conocedor de nuestra realidad social del presente siglo, como demuestran sus publicaciones acerca de la guerra civil.

Esta publicación es el resultado de una investigación sobre el caso Sabadell, ciudad caracterizada por un temprano desarrollo de la industria lanera en el siglo XIX. Su tesis principal consiste en afirmar que, en contra de lo establecido por uno de los cánones interpretativos más difundidos de la historia contemporánea, que establece una relación, casi de necesidad, entre la industrialización espontánea y el ordenamiento institucional fundado en los valores de la liberal-democracia, esa relación no existe o está muy desdibujada. Se da un claro desfase entre el activismo económico, propio de una sociedad industrializada, y la pasividad, subordinación política y permanencia de mentalidades y actitudes propias de las sociedades tradicionales o «de antiguo régimen», como se nos dice, lo que permite la perpetuación de un sistema pseudoliberal de gobierno, tanto local como a nivel de Estado.

Podríamos preguntarnos si el estudio de un caso peculiar puede plantearnos tantos interrogantes sobre una de las claves interpretativas de la historia moderna, o se trata, más bien, de un diverso ritmo de desarrollo material y social, siempre comprensible, pero casi impuesto por su peculiaridad en el caso de Sabadell: ambiente rural circundante, catalanidad, protección aduanera de la competencia extranjera, reserva del mercado nacional oligarquía «aristocrático-agraria-militar castellano-andaluz» en el gobierno del Estado, etc. Ranzato aclara que no es la industrialización promovida por el Estado, ni siquiera la espontánea, como tal, la que crea la correspondencia entre la liberal-democracia y las transformaciones económicas, sino la difusión del libre mercado. Y en nuestro caso, éste no existió.

Sea como fuere, creemos que tradición y modernidad, «comunidad-asociación» de Tönnies, no constituyen una tipología histórica sino categorías analíticas. Y también creemos, con el autor, que «una estación ferroviaria de estilo neogótico es siempre una estación».

Señalaremos, por último, que la colocación de las citas bibliográficas y notas al final del libro no ayudan mucho a una lectura fluida y funcional.— F. RUBIO.

VALLES, M., - MONCADA, A., - CALLEJO, M., *La juventud ante el trabajo. Nuevas actitudes en los 80. Tres ensayos*. Popular, Madrid 1987, 13,5 x 21, 111 p.

La crisis económica y el desempleo son dos de los fenómenos más preocupantes de la sociedad industrial. Estas dos realidades constituyen una de las causas principales del cambio de actitudes de la juventud ante el trabajo. ¿Autorrealización en el trabajo o realización en el consumo? ¿Modelo posindustrial de actitud instrumental ante el trabajo o modelo ético-religioso de identificación con la actividad laboral?

Este pequeño volumen presenta tres ensayos sociológicos que, desde perspectivas diferentes pero complementarias, abordan esta transformación de las actitudes. Los tres ensayos han sido finalistas del premio de Socioeconomía 1986, promovido por la Fundación Hogar del Empleado.

Miguel S. Valles analiza el tema: *Jóvenes, trabajo y biografía* y, tomando la educación y el sistema escolar como eje de su análisis, llega a la conclusión de que «hoy la duda se plantea entre perseguir lo vocacional y arriesgarse a no colocarse, o conformarse con lo más viable, desenchufando los apetitos de la realización personal del mundo del trabajo».

En el momento actual de nuestra sociedad, el trabajo es «la moneda del ocio» y la autorrealización se busca en el consumo, entendido como actividad creadora individual y colectiva, afirma

Alberto Moncada al estudiar el tema: *El proceso de transformación de las actitudes de la juventud ante el trabajo*.

Por último, Manuel J. Callejo trata sobre *La actitud laico-posindustrial de los jóvenes hacia el trabajo*, y concluye que es ésta, y no el modelo católico o protestante, la que prevalece en los jóvenes.

Los ensayos, además de las amplias notas a pie de página, ofrecen, a excepción del segundo, lo que no deja de extrañar, una selecta bibliografía sobre los temas tratados.— F. RUBIO.

LÓPEZ RIOCEREZO, J.M.^a, *La Droga en España. Crimen de lesa humanidad*. (Biblioteca «La Ciudad de Dios»), Escorialenses, Madrid 1985, 13 x 19, 245 p.

El padre agustino José M.^a López Riocerezo tiene en su haber una amplia bibliografía sobre temas juveniles, como «Delincuencia Juvenil. Profilaxis y terapéutica»; «Génesis del joven rebelde», etc., y sobre una amplia gama de problemas sociales: el suicidio, el alcoholismo, la eutanasia, etc.

En su libro «La droga en España» plantea una de las grandes cuestiones que afectan a nuestra sociedad y, de modo especial, a la juventud: «la revolución de la toxicomanía», que no es un problema sólo de médicos jueces y policías, sino que afecta a las instituciones básicas: familia, educación y acción política. La Iglesia española también debe aportar su palabra y su acción pastoral.

Es claro que la droga, con toda su complejidad, no constituye un problema aislado. Conocidas son sus relaciones con el tráfico nacional e internacional que mueve enormes sumas de dinero, de su influencia en la delincuencia, de su incidencia en la seguridad ciudadana, de las muertes por sobredosis o adulteración de la sustancia, de su relación con el alcoholismo, de su incidencia en las cárceles, cuarteles e incluso colegios, de su conexión con el SIDA como «grupos de riesgo», del paro juvenil, de la desintoxicación y rehabilitación de los drogadictos, etc. Y, quizás, el problema principal no sea el de la sociedad que tenemos, sino el de la que estamos forjando de cara a las futuras generaciones.

España era, hasta hace unos años, un país de paso. En la actualidad se ha constituido en lo que tópicamente se denomina nuevo «paraíso» de la droga. Si la legislación no lo es todo, una inoportuna reforma ha podido agravar la situación. El autor propone como principales pistas de solución el rearme moral de la sociedad, el fortalecimiento de la familia y la educación integral del hombre: «el delincuente no nace, se hace». Por último, creemos que expresiones maximalistas, como «crimen de lesa humanidad», «lacría social», «negra esclavitud», etc., pueden opacar la objetividad y serenidad que toda investigación científica requiere.— F. RUBIO.

FISAS ARMENGOL, V., *Guia bibliogràfica sobre Estratègia i Proliferació Nuclears / Guía bibliográfica sobre Estrategia y Proliferación Nuclear*, Fundació Jaume Bofill, Barcelona 1983, 17 x 24, 255 p.

Como bien indica el título, se trata de un libro que contiene una amplia bibliografía sobre el tema. La estrategia y la proliferación nuclear son cuestiones de un alcance y de unas repercusiones que sobrepasan las fronteras geográficas y los intereses de las grandes potencias y se convierten en un asunto de carácter universal que política y moralmente nos concierne a todos, y para cuya discusión es necesario conocer lo que se ha dicho, especialmente cuando el tema a debatir es conflictivo y apasionado. Por razones funcionales (las características de los armamentos nucleares deben ser aireadas a efectos de disuadir al oponente), algo tan tradicional como el secreto estratégico ha perdido buena parte de su valor.

Vicenç Fisas Armengol es uno de los escasos españoles que lleva años dedicado a estos temas. Un estudioso comprometido desde hace tiempo con los movimientos pacifistas y partidario del desarme, pero carente de la virulencia y el apasionamiento que caracterizaron a los antiguos mo-

vimientos desarmamentistas y antimilitaristas. La «*Gua bibliográfica*» desea estar al margen de corrientes y movimientos de cualquier signo o ideología, aunque prima las publicaciones independientes y críticas a las oficialistas.

En esta bibliografía se han incluido los libros y opúsculos publicados en lengua inglesa, francesa, española, catalana e italiana (no alemana) y los artículos de revistas que tuviesen, por regla general, una extensión de más de cuatro páginas, todo ello en el período 1960-1982. Está basada en unas 2.000 referencias sobre estrategia y proliferación nuclear y consta de 24 apartados y 16 capítulos. Cada uno de éstos va precedido de un comentario general, en catalán y castellano, para introducir al lector en el tema, señalar los autores más destacados y los centros y revistas más importantes. Un 56% de la bibliografía hace referencia a la estrategia nuclear, un 21% trata de la proliferación nuclear, un 11% sobre los armamentos nucleares y, el resto, sobre cuestiones conexas. El autor confiesa que, por razones de espacio, no incluye comentarios y referencias sobre temas tan importantes como el control de armamento y el desarme nuclear.

La guía finaliza con cuatro anexos: índice de autores, revistas, institutos y centros especializados y vocabulario básico.— F. RUBIO.

BOBBIO, N., *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona 1982, 13 x 19,5, 204 p.

Catedrático de Filosofía de la política en la Universidad de Turín, el italiano Bobbio ocupa un lugar destacado entre los pensadores de nuestra época por sus ensayos sobre filosofía de la historia, teoría del derecho y la cultura.

En este libro acerca de la guerra, la paz, el derecho y la no-violencia reúne ensayos publicados con anterioridad en varias revistas italianas, francesas y norteamericanas y, de alguna forma, completa la teoría de Einstein de que una guerra nuclear conduciría a la humanidad a la edad de piedra. No se trataría sólo de una inversión de la historia sino de su fin. El tema central de la obra es el de alcanzar la máxima limitación de la violencia, si no es posible su eliminación total, como medio para resolver los conflictos, pues la guerra amenaza ser no ya un instrumento de poder, como siempre lo ha sido, sino que corre el riesgo de convertirse en un instrumento de muerte universal, y por lo tanto, de impotencia absoluta.

¿Justifica la guerra la «extrema ratio»? Parece ser que ante el conflicto nuclear son insostenibles las tradicionales justificaciones de la guerra —la guerra justa, la guerra como mal menor, la guerra como mal necesario, etc.— y que ante tal amenaza todos estamos llamados a ser objetos de conciencia ante un mal absoluto, sin condicionamientos. El tribunal de la historia no habla de justicia o injusticia sino de éxito.

Ante el futuro es mejor una actitud de inteligente desesperación que la opuesta de obtusa esperanza. Los pesimistas podrían tener razón, pero debemos actuar para que no deban. Y los temas de la guerra y la paz, y el de la tutela internacional de los derechos humanos se encuentran tan conectados entre sí, que habría llegado la hora de eliminar o atenuar el principio de autotutela en que los estados soberanos aún basan sus relaciones.

Ciertamente que el hombre no puede renunciar a combatir contra la opresión, a luchar por la libertad, pero tendrá que hacerlo con otros medios que no sean la violencia individual o colectiva. Ejemplos de no-violencia a lo Gandhi, la inteligencia, el conocimiento y la democracia real y efectiva —la «omnicracia»— son los mejores medios. La inteligencia nos obliga hoy a comprender que si la violencia ha sido «la comadrona de la historia se está convirtiendo cada vez más en su sepulturero».— F. RUBIO.

PARKER, J., (Ed.), *Los cristianos y las armas nucleares*, Trad. de Ángel Ruiz Camps y P. Márquez. HOAC, Madrid 1986, 13 x 20,5, 198 p.

Nos encontramos en un momento de expectativa ante el anuncio del inicio de conversaciones entre las grandes potencias tendente a la eliminación de los euromisiles, pero ya se han levantado

voces pidiendo un mejor rearme convencional para mantener el actual equilibrio de terror. Está claro que la paz no depende únicamente del desarme nuclear, pues «las armas atómicas no pueden ser desinventadas: su posibilidad está con nosotros para siempre», sino que habrá que suprimir la guerra química y biológica y, sobre todo, hacer un supremo esfuerzo para erradicar las viejas actitudes armamentistas.

Publicado originalmente en inglés con el título *The Church and the bomb. Nuclear weapons and Christian conscience*, este libro intenta abrir un amplio debate sobre la postura de los cristianos ante las armas nucleares. Sus siete autores británicos están ligados a la Teología Moral, al desarme y a la Pastoral Social, y forman el grupo de trabajo al que el Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra encargó en 1979 de la elaboración de un informe sobre el tema. Algunas de las conclusiones y recomendaciones a que se llega en *Los cristianos y las armas nucleares*, se pronuncian por la renuncia por parte del Reino Unido a sus armas nucleares, y por la desnuclearización total de su territorio, argumentando que el sistema de disuasión nuclear en que se basa la estrategia militar de la OTAN no es moralmente justificable. Dos de sus principales conclusiones afirman, por una parte, que la causa de la justicia no puede ser sostenida combatiendo en una guerra nuclear y, por otra, que en la profesión militar ya no es posible dar la vida para que otros la tengan, sino solamente para que otros puedan morir. La Comisión de Responsabilidad Social y el Pleno del Sínodo General no hicieron suyas ni respaldaron las conclusiones «como norma para sus fieles», afirmando que, «en una cuestión tan difícil los cristianos pueden diferir responsablemente en sus conclusiones». Más lejos llegó, creemos, la Conferencia Episcopal Norteamericana en su Carta Pastoral colectiva. *El desafío de la paz. La promesa de Dios y nuestra respuesta*.

Respecto a las recomendaciones contenidas en el capítulo octavo, la Comisión, tras apoyar las diecisiete primeras, relacionadas con el equilibrio a la baja de armamentos, la proliferación horizontal y pruebas de armas nucleares, las negociaciones de desarme existentes, la adecuada política educacional y publicitaria, etc..., manifestó su incapacidad para hacer suyas las cuatro últimas, números 18 al 21, que se refieren al desarme unilateral británico y al desmantelamiento de las bases y eliminación del armamento norteamericano en Gran Bretaña. El Pleno del Sínodo General, bajo el influjo del Arzobispo de Canterbury, Dr. Robert Runcie, quien afirmó que, en la presente situación del mundo, la disuasión nuclear basada en el equilibrio puede juzgarse moralmente aceptable, rechazó en votación el informe.

Ciertamente que este informe se refiere específicamente al caso británico, pero sus líneas básicas de argumentación son útiles para la defensa de cualquier posición que tenga por finalidad la instauración y conservación de la paz. El desarme nuclear es el primer paso necesario de la gran empresa política, social, educativa, psicológica y religiosa de acabar por completo con la guerra y sus raíces, especialmente en el área de los derechos humanos y pobreza económica. — F. RUBIO.

MALINOWSKI, B., *Magia, ciencia, religión*, Ariel, Barcelona 1982, 11 x 18, 335 p.

Quizá el don de Malinowski consista en el genio del artista que nos pone en contacto directo con hombres y realidades individuales, como si fuesen vecinos nuestros y, por otra parte, aporta el poder del científico para la aprehensión intelectual y teórica de universales, de lo que es relativo a toda la humanidad. «Invito a mis lectores a salir del cerrado estudio del teórico al aire libre del campo de la Antropología...». «El campo de la Antropología es casi siempre las Islas Trobriand». A través de los habitantes de Nueva Guinea entendemos la vida de la humanidad en general.

Las críticas a las generalizaciones a partir de un solo caso no tienen tanto sentido si se admite el supuesto de que existe una naturaleza humana común y una cultura que es universal. Además, Malinowski recurre con frecuencia a las aportaciones de otros grandes antropólogos, como Taylor, Frazer, Marett o Durkheim. Más difícil es salvar, creemos, el obstáculo inherente al método antropológico: aplicar a las sociedades modernas, tan complejas, lo que es predicable de las sociedades primitivas. Si bien en el ensayo *Magia, ciencia, religión* no existen pruebas en sentido formal, sí sirve de base para fundamentar el enfoque funcionalista en las ciencias sociales.

Ninguna de las obras mayores del gran antropólogo y etnólogo polaco está centrada en torno al tema de la religión. Los tres ensayos contenidos en el presente volumen: *Magia, ciencia y religión*, *El mito en la psicología primitiva* y *Baloma: los espíritus de los muertos en las islas Trobriand*, sí se refieren total o parcialmente a este tema, y con mayor lucidez que en cualquier otro de sus escritos, en opinión de Robert Redfield.

Religión y magia no son sólo proyección de los sueños del hombre, mana o comunión social, sino modos que el hombre maneja para hacer el mundo aceptable y justo. Si la ciencia se basa en la validez de la experiencia y la razón, la magia lo hace en la creencia de que la esperanza y el deseo no pueden defraudarnos. Algunos de los temas tratados en este libro, como el fenómeno de la paternidad, son retomados y corregidos en otras de sus obras, como *La vida sexual de los salvajes*. El último ensayo concluye con una breve referencia a la metodología antropológica.— F. RUBIO.

GONZÁLEZ, S., *El proceso de secularización*, Instituto de Sociología Aplicada, Madrid 1985, 15 x 21, 157 p.

El hecho religioso es un «elemento universal de la existencia humana en sociedad», que debe ser conocido y explicado, y que constituyó un tema capital en los inicios de la sociología.

El hecho religioso, además de su especificidad, tiene una dimensión social, dimensión que, en virtud de su propia naturaleza social, puede ser estudiado objetivamente con el rigor y criterios propios de la ciencia social. Del estudio del significado social de la religión se ocupa la sociología de la religión, que no debe aceptar compromiso alguno con sistemas o credos religiosos, ni debe abordarlos como experiencia vivencial subjetiva o postulado dogmático, ni dar normas reguladoras de las creencias de los individuos, ni tratar de establecer su veracidad o falsedad. Todo esto, por definición, trasciende las posibilidades metodológicas y científicas de la investigación sociológica. Para el sociólogo la religión aparece como una institución social y como tal debe ser estudiada.

Entre religión y sociedad se da una mutua influencia y condicionamiento. Pero el concepto de «secularización» —término de moda y auténtico mito social— es totalmente ambiguo, y se ha avanzado muy poco en el establecimiento de una teoría mínima que sirva de marco de referencia que oriente la investigación. Y algo parecido sucede con el concepto de religión. Por eso, el autor dedica la práctica totalidad de su obra al hallazgo de una definición aceptable de secularización, así como a explorar y clasificar las principales «teorías» sociológicas, según se asocie el concepto con las ideas de pluralismo, privatización y racionalidad.

El «boom» de la secularización parte, en buena medida, del campo de la teología, pero interesa comprenderlo como fenómeno sociológico, máxime cuando se ha convertido en el paradigma interpretativo de la sociología de la religión en la actualidad, bien sea como panacea de todos los males que aquejan a la religión, bien como ruina de la misma.

Es claro que la religión-organización ha perdido significación social y que caminamos hacia un mayor pluralismo religioso. El autor no impone conclusiones definitivas, sino que trata de aportar datos que ayuden al lector a enfrentarse con el problema por sí mismo.— F. RUBIO.

AZCONA, F., CEBRIÁN J.J..., *Catolicismo en España*, Instituto de Sociología Aplicada. Madrid 1985, 16 x 21,5, 482 p.

Una simple mirada al índice general de la obra nos descubre, de entrada ya, la amplitud y actualidad de los temas socio-religiosos abordados, como son: la práctica religiosa de ayer y hoy, la religiosidad popular, la familia, la juventud, la enseñanza, los medios de comunicación y la religión, cristianismo por el socialismo, des cristianización, clero y religiosos en España...

Estos temas no pueden ser hoy lo mismo que ayer. Los cambios sociales que se vienen operando en España han afectado, sin duda, a las instituciones religiosas y al comportamiento reli-

gioso de la sociedad. El objetivo del estudio es, como bien sugiere el título, el «ofrecer una lectura sociológica del catolicismo en España... a cuantos deseen enriquecer los elementos de juicio para reflexionar sobre la situación en que vivimos».

Se trata de poder llegar a la elaboración de un diagnóstico de las características y tendencias más significativas de la religiosidad actual de los españoles, mediante la comparación de los datos relativos a las últimas décadas y, mediante esa comparación, llegar a la comprobación del tipo de cambio producido y a las causas que directa o indirectamente han influido en ese tipo de cambio. La elaboración de ese diagnóstico se presenta problemático, tanto en la forma de abordarlo, como en su interpretación. De aquí que el estudio objetivo se presente como indeclinable.

No se trata de un estudio único ni original en varias de sus partes, sino de una conjunción de trabajos en una estimación coordinada, y la adición de otros trabajos nuevos, en la búsqueda de un todo coherente y completo con «claridades llanas, en vez de altas teorías o intrincadas fórmulas y complejos esquemas».

«Pastoralistas», sociólogos de la religión y cuantos estén interesados en el desarrollo integral del ser humano, encontrarán abundante material y sugerentes hipótesis.— F. RUBIO.

Historia

BROX, N., *Historia de la Iglesia primitiva*, (Biblioteca de teología, 8), Herder, Barcelona 1986, 19 x 11, 263 p.

El libro que presentamos aquí ha sido escrito por el biblista N. Brox con el fin de que sirva de manual de historia eclesiástica. Está articulado en ocho capítulos y una conclusión; cada capítulo presenta varias subdivisiones en la materia enunciada, con el fin de abarcar todos los aspectos del tema que comprende.

Nadie pone en duda la competencia de Brox en el campo bíblico, en el que son conocidas sus publicaciones sobre las cartas pastorales, la primera de Pedro, la predicación de S. Pablo, así como sus estudios sobre el significado de mártir en la Iglesia primitiva y el otro sobre el apocalipsis, gnosticismo y mito gnóstico en Ireneo, pasando en silencio varias otras de sus publicaciones. Su amplia preparación se nota perfectamente leyendo este libro. Pero el discurso es otro.

Se pregunta uno si, mientras, presionado por la preocupación de ser breve en el conjunto, dado que se trata de un manual, valía la pena y es justo sacrificar los datos positivos que son necesarios para la descripción de la trama histórica de la Iglesia, a ventaja de un discurso repetitivo y pesado de carácter bíblico-teológico. Para personas con la cultura ya adquirida, muy bien. Lo que dudamos es que este libro sea un instrumento apto para que estudiantes, que por primera vez en su vida entran en un curso serio de historia de la Iglesia, logren lo que buscan.

Salvo mejor juicio, en este libro —en el que además el lector de lengua española difícilmente sabrá qué hacer con unas indicaciones bibliográficas al final de cada capítulo o párrafo, en las que no encuentra más de una por diez obras en su propio idioma— sobran consideraciones bíblico-teológicas y falta historia. Se puede leer páginas en abundancia, sobre todo al principio, sin encontrar una sola fecha.

En resumen, el libro es un producto de valor pero no alcanza el fin que se proponía.— C. ALONSO.

DUSSEL, E., ROUX, R. de, PACHECO, J.M., etc., *Historia General de la Iglesia en América Latina. Colombia y Venezuela*, Sigueme, Salamanca 1981, 17 x 24, 690 p., 8 láminas y 5 mapas.

Se trata del primer volumen publicado por la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) que ha hecho una planificación en 11 volúmenes, de los cuales, los

nueve primeros se refieren a los países latinoamericanos y los dos últimos a los Estados Unidos y a Filipinas, Mozambique y Angola. Este vol. 7 está dedicado a Colombia y Venezuela con la colaboración de un equipo de historiadores profesionales, equilibrados, serios y críticos, salvo alguna excepción.

Hace la presentación Enrique Dussel, presidente del CEHILA, considerando a esta historia como un «quehacer teológico» y «como iglesia de los pobres». Esto no lo ha tenido en cuenta la mayoría de los autores, pues se trataría de algo tendencioso y falta de rigor científico. No se puede hacer, como si fuera leyenda negra o dorada, de izquierdas o de derechas, sino la verdad con su mezcla de luz y de sombras, ricos y pobres.

El coordinador de la parte de Colombia y Venezuela es Rodolfo R. de Roux, que hace la introducción breve con el deseo de una «unidad coherente y significativa» (p. 13) no siempre lograda, al darse falta de homogeneidad con alguna monografía yuxtapuesta, como la del primer apéndice.

La obra se divide en tres partes o épocas: 1.^a «Cristiandad americana» o época colonial; 2.^a «La Iglesia y los nuevos Estados» o época de la independencia hasta 1930; 3.^a «Hacia una Iglesia latino americana» con la época contemporánea y una proyección de futuro. Intervienen por orden de aparición en el índice. J.N. Pacheco, C. de Armellada, O. Gómez Parente, B. de Carroccera, J. del Rey Fajardo, A.E. Ariza, L. Gómez Canedo, F. González, C.F. Cardot, G. Ocando Yamarte, J.L. Sánchez, John Sinclair para la parte protestante, y A. Micheo y L. Ugalde, estos dos son autores del apéndice primero sobre «proceso histórico de la Iglesia venezolana».

En general está bien elaborada y con bastante documentación; sin que le resten mérito las posibles deficiencias, como algunas lagunas u omisiones notables y errores lamentables. Así, por ejemplo, al tratar de las Universidades en Bogotá durante el siglo XVII se menciona a la Javeriana y a la de Santo Tomás, omitiendo la agustiniana de San Nicolás de Bari o Mira con el Colegio de San Miguel en el siglo XVIII. Hace esta omisión el jesuita J.M. Pacheco, que ya al publicar la *Historia Eclesiástica* de Colombia, silenciaba gran parte de los agustinos al desconocer lo publicado por el P. José Pérez Gómez en *Archivo Agustino*. No ha tenido en cuenta lo publicado por el P. David Mucientes, porque carece de notas. Como error lamentable se puede mencionar el de F. González al considerar por dos veces franciscano al P. Diego (Francisco) Padilla, que fue varias veces Provincial, examinador sinodal y consultor de la Inquisición, un prócer agustino, cuyos escritos parece no haber leído, al considerarle «tomista», cuando tuvo reñidas polémicas con algunos dominicos y el tomismo.

En lo referente a los agustinos está mejor desarrollada la parte de Venezuela por el P. Lino Gómez Canedo. También está más completa la historia de la Iglesia y de las órdenes religiosas en Venezuela por C. Felipe Cardot, C. de Armellada, José del Rey Fajardo, G. Ocando Yamarte, etc.

Este volumen 7.^º constituye en general una buena aportación a la historia de la Iglesia en Colombia y Venezuela con la ventaja de llegar hasta los tiempos actuales. Algunas valoraciones sobre la orientación liberadora y la misma actitud del clero en la guerra de la independencia son discutibles, pues la mayoría del clero de Mérida y Maracaibo era realista todavía en 1817, como se comprobará al publicarse el sínodo de dicho año, ya en prensa. Se espera que en próximas ediciones se corrijan algunos errores y se vaya completando mejor. Los índices y mapas facilitan su consulta.— F. CAMPO.

ALDEA, Q., CÁRDENAS, E., *Manual de Historia de la Iglesia. La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina* (Biblioteca Herder. Sección de Historia 171), X, Herder, Barcelona 1987, 14 x 21,5, 1364 p.

El Manual de Historia de la Iglesia, dirigido por Quintín Aldea y Eduardo Cárdenas, alcanza con este volumen el número décimo y completa la laguna del anterior ciñéndose al espectro histórico de la Iglesia en la Península Ibérica y en Latinoamérica. Todos los colaboradores han emprendido con ilusión una ardua tarea al tratar de acercarse a una serie de acontecimientos y reali-

dades que, por lo cercanos en la cronología, todavía no han sido decantados históricamente sus sedimentos. Por eso se puede elogiar su trabajo tratando de no hacer bueno el dicho de que «a río revuelto, ganancia de pescadores». Al examinar la realidad histórica pasada pero no tan distante, no se dejan llevar de un sensacionalismo compensador de la falta de documentos. De lo que sí estamos seguros es de que todos ellos tratan de ofrecernos una Historia desde su punto de vista con honradez profesional y tratando de comprender los puntos de vista de los demás.— J. ÁLVAREZ FERNÁNDEZ.

CARDINI, F., *Barbarroja. Vida, triunfos e ilusiones de un emperador medieval* (Historia, ciencia, sociedad 201), Península, Barcelona 1987, 13 x 20, 319 p.

Después de haber leído este libro podremos decir que hemos visto pasar delante de nosotros aprisa, al emperador legendario del siglo XII, a Federico Barbarroja, en cuyo semblante luce las cicatrices de su guerra particular por remendar constantemente la Túnica inconsútil del Sacro Imperio. También hay que resaltar la labor de Franco Cardini en los primeros capítulos introductorios, describiendo el entorno cronológico, político y cultural de aquellos años para decirnos que los europeos no estábamos solos. Todo esto nos ayudará, a medida que se va adelantando en la lectura, a comprender alianzas, coaliciones, tramas... Óptima es la descripción del sustrato político-económico de la península itálica, lugar donde Federico tuvo que batallar tanto, pues su destino estuvo íntimamente unido no tanto a la corona imperial que regalaba Roma, como a las garantías que le ofrecía Milán, tanto tiempo rebelde porque el teutón no supo comprender lo articulado y complejo del sistema comunal y la importancia de las ciudades comerciales. Recapitulando, diremos que el autor nos ofrece una buena obra porque ayuda al conocimiento del emperador Barbarroja, pero también porque su horizonte no queda ceñido a su persona sino que va desde Finisterre a San Juan De Acre. Notable es también la reseña bibliográfica que reproduce en las últimas páginas.— J. ÁLVAREZ FERNÁNDEZ.

MAQUIAVELO, N., *Antología* (Textos Cardinales 4), ed. Miguel Ángel Granada, Península, Barcelona 1987, 13,5 x 19,5, 350 p.

La colección Textos Cardinales, que persigue la aportación más característica de un autor, puede loarse con la edición que Miguel Ángel Granada hace de algunos fragmentos fundamentales y señalados del estadista Maquiavelo. Es una aportación de materiales que ayudan a la mejor comprensión histórica del autor, pudiendo ver cómo se ha acuñado su pensamiento político, a través de qué avatares y qué circunstancias florentinas, italianas y europeas se ha forjado la teorización de una crisis en la que, en un horizonte humano radical, el valor supremo es el Estado.

Miguel Ángel Granada no pretende llevar a cabo una antología de todo Maquiavelo, sino un trabajo unitario que afronta el estudio de la formación del pensamiento maquiaveliano, que ofrece su fruto más sazonado en *El Príncipe*. Todo esto nos ayudará a comprender el lenguaje maquiaveliano que expresa la amargura y el dolor por esa confirmación nueva de que las cosas son realmente así y no como deberían ser y es imposible sustraerse a ellas porque en ese juego participamos todos activamente de una manera u otra.

En definitiva, la presente edición la consideramos un estudio válido y sólido porque ofrece al lector los materiales precisos para hacerse una idea de la formación del pensamiento político maquiaveliano y de la génesis de sus grandes obras, a la vez que se puede descubrir a Maquiavelo, el hombre en la circunstancia completa de su vida, con su grandeza y su dignidad, con sus dificultades y su patriotismo, en su vida cotidiana (epistolario con Vettori) y en sus reflexiones teóricas insertas en su presente.— J. ÁLVAREZ FERNÁNDEZ.

RIVAS TORRES, J.E., *Los caminos del héroe*, Publicación de la Gobernación del Estado Mérida 1986, 16 x 22, 490 p.

El autor de esta monografía es experto en medios de comunicación social y natural de Arica-gua, pueblo fundado por los agustinos a finales del siglo XVI, sirviendo primero de doctrina y luego de centro de misión desde finales del siglo XVII hasta 1815. Se trata de un admirador de las glorias patrias y de los agustinos. Ha escrito varios libros como *Un tesoro en la montaña*, *En el Valle de la Paz* sobre el P. Diego (López) Navarro (agustino), *Voces populares del Sur merideño* y otros folletos, como el titulado *Remembranzas o Historia de una ilusión* (Mérida 1986) sobre la fundación del Radio de Occidente o de Tovar (Mérida-Venezuela) con motivo de cumplirse sus 25 años, en que se le rindió un merecido homenaje como fundador de esta emisora y las Escuelas del Aire, Acción Cultural Popular Venezolana (ACPOVEN). A este acto tuve la oportunidad de asistir el día 7 de septiembre de 1986, como amigo y admirador de su obra, en la víspera de la fiesta de Ntra. Sra. de Regla, patrona de Tovar, imagen dejada allí por agustinos a mediados del siglo XVII.

En *Los caminos del héroe* se hace una radiografía del perfil humano y la semblanza espiritual o religiosa de Simón Bolívar, con su ascendencia vasca y castellana, su ideario libertador, tal como era, hombre de carne y hueso, con virtudes y defectos. Se aparta un poco de esa figura bastante legendaria y mitificada de genio superdotado y algo abstracto. En su origen fueron emisiones radiofónicas en Radio Cumbre de Ejido (Mérida-Venezuela) para el pueblo. Luego se acomodó para niños y jóvenes, haciéndolo deleitable y excelente, pues se ve a Bolívar en sus circunstancias, siguiendo sus pasos desde las calles caraqueñas hasta la Lima señorial, con su campaña admirable o relámpago de 1813, su paso arriesgado por Pisba, la lucha apocalíptica del Pantano de Vargas, el triunfo de Bojacá y su llegada triunfal a Bogotá, Quito, La Paz, etc. Se llega finalmente al caso triste en la villa de San Pedro Alejandrino el 17 de diciembre de 1830, a causa de una tisis tuberculosa según informe del Dr. Alejandro Próspero Reverend, médico que le hizo la autopsia. Era la tuberculosis de entonces como hoy el SIDA, incluyéndose en esa enfermedad otras que se han especificado mejor posteriormente. Después de su muerte, su fama «crece como la sombra cuando el sol declina». Algo paradójico.

Aunque no tiene notas, ni se trata de una obra científica, dado su carácter divulgativo, se ha hecho un estudio serio y ajustado a la verdad con estilo sencillo, claro y ameno. Entre las obras consultadas no aparece *Bolívar*, de Salvador de Madariaga, una de las más documentadas y reprobada por la Sociedad Bolivariana, debido en parte a sus juicios de valor, que son discutibles, como pueden serlo también los del libro que comentamos, aunque procura acercarse más al Bolívar hombre, cristiano y «Libertador», que se sintió abandonado y traicionado en sus últimos momentos por lo que dijo que había «muchos canallas» por los que había luchado para darles la libertad. En Venezuela no se dio la noticia de su muerte hasta el día 9 de enero de 1831 por su amigo el General Rafael Urdaneta. El juicio de valor que se emite al final con «Renacimiento» y «nuestro compromiso» es fruto de su simpatía por S. Bolívar, después de una reflexión sobre su vida y su obra, al margen y hasta distinta de la que suele hacerse en la tradicional literatura bolivariana, con la que coincide al afirmar de acuerdo con J. Choquehuanca «que la gloria de Bolívar dejará de crecer cuando el sol deje de brillar en el firmamento». Su valoración sobre la raza vasca quizás no sea compartida por muchos hispanoamericanos y europeos; pero no cabe duda de que a través de «los caminos del héroe» se nos da una imagen más cercana a la realidad y comprensible. Por esta obra y por el trabajo que está realizando sobre «los mártires agustinos de Arica-gua», no sólo le felicito, sino que le deseo mucho éxito, ya que en el fondo el ideario de su vida ha sido poner en práctica esta máxima de Bolívar: «Moral y luces son nuestras primeras necesidades». Esta idea polariza esta obra y otras del mismo autor.— F. CAMPO.

GALLEGO, S., *Vida y pensamiento de San Juan Bautista de la Salle*. vol. I: *Biografía*; vol. II: *Escritos*, (Biblioteca de Autores Cristianos, 477-478), BAC, Madrid 1986, 12,5 x 19, L-635 y XXXIV-901 p.

Saturnino Gallego, de las Escuelas Cristianas, conocido ya por otras publicaciones relacionadas con la historia de su familia religiosa, presenta ahora en dos volúmenes al amplio público de lectores de BAC una hermosa biografía y una colección de escritos de su santo fundador Juan Bautista de la Salle.

El vol. I, la biografía, está articulado en 22 capítulos más un «Remate», precedidos por una presentación del Superior General José Pablo Basterrechea, prólogos, bibliografía y abreviaturas, todo ello en numeración romana. Al final van algunos apéndices, como cuadro familiar, cronología sintética, índices, etc. Todo ello muy bien dispuesto y con criterios de riguroso método científico. La exposición es suficientemente amplia y detallada, de suerte que la lectura resulta agradable, pero también dentro de la sobriedad que piden temas tan amplios como la biografía de un fundador y la historia de su obra en su primer estadio. El relato está justificado a cada paso con la indicación en nota de las fuentes documentales y transcripción de algunos textos más significativos.

El vol. II recoge los escritos del santo, en los que aparece su pensamiento (como lo insinúa el título de la obra). Van precedidos de un buen estudio introductorio (pp. 3-57) y seguidos por varios índices, dignos de aprecio, especialmente el de materias. Cuatro son los grupos de escritos: cartas autógrafas, obras ascéticas, cinco «documentos breves», y 14 obras escolares. Los tres primeros grupos se ofrecen en versión española completa, mientras que los escolares aparecen en forma fragmentaria. Todas las partes del volumen están precedidas de una introducción y bibliografía propias.

Nos parece una obra digna de S. Juan Bautista de la Salle y de su familia religiosa, y supone una valiosa aportación de la Editorial BAC al público de lengua española para una mejor comprensión de la vida y pensamiento del santo educador que dio comienzo al apostolado típico de esos buenos Hermanos de la Salle, tan conocidos en nuestras ciudades españolas y en las del continente que se expresa en nuestro mismo idioma.— C. ALONSO.

PAZ VELÁZQUEZ, F., *En los cerros de Guadix. Cuadernos biográficos Pedro Poveda*. 2, Narcea, Madrid 1986, 20 x 27, 285 p.

Este segundo volumen, continuación del anterior «Raíces linarenses», abarca el período de 1894 a 1905 en la vida del sacerdote Pedro Poveda: su ingreso en el Seminario de Guadix, su ordenación, las misiones rurales, otros diferentes cargos, y sobre todo su estancia y misión con los pobres de las cuevas de Guadix, donde ya se hace famoso por su trabajo social y religioso, sobre todo con pobres y niños. Asimismo sus problemas de salud y de relación con las autoridades de la Diócesis, y con Andrés Manjón, para terminar con sus estancias en Madrid y Baeza, de donde saldrán para Covadonga como canónigo de su Basílica.

Como el primero, es un volumen muy completo y documentado, nada farragoso ni en plan «vida de santo», sino acercándose a la realidad humana del hombre Poveda dentro del contexto histórico y social de la España de finales de siglo y principios del XX, con abundantes ilustraciones y fotografías que completan muy bien el conjunto.— F. GIMENO.

PAZ VELÁZQUEZ, F., *Meditación de Covadonga. Cuadernos biográficos Pedro Poveda*. Narcea, Madrid 1987, 20 x 27, 178 p.

Tercer volumen de la colección de cinco que está apareciendo, abarca la vida del Padre Poveda desde 1906 a 1911. Después de Guadix, marcha a Covadonga como Canónigo de la Basílica, donde podrá reparar su salud, y apaciguar su vida, al mismo tiempo que va abriendo horizontes nuevos.

Se habla ya del primer esbozo educativo que hizo, en medio del ambiente secularizante, modernista, donde es fuerte la «cuestión religiosa» y el anticlericalismo, en estos primeros años del siglo XX en España. También de su preocupación inseparable por la cultura a la evangelización nueva en particular a las clases populares que están emergiendo con fuerza.

Tercer tomo muy interesante, está patrocinado por el Cabildo del Santuario de Covadonga y la Fundación Institución Teresiana.— F. GIMENO.

KADLEC, J., *Das Augustinerkloster Sankt Thomas in Prag nach dem Codex Thomaseus von Gründungsjahr 1285 bis zu den Hussiten Kriegen*, Augustinus-Verlag, Würzburg 1985, 15,5 x 22,5, 112 p.

Con ocasión del séptimo centenario de la fundación del convento agustiniano de Santo Tomás en Praga, el año de 1285, se publica este libro con su historia hasta la guerra de los husitas en 1420, aunque se dan también documentos posteriores con los planos de la iglesia y una foto de la misma en la actualidad.

Como se indica en el título, se hace este libro de acuerdo con el Códice llamado «tomasino» por pertenecer al convento de Santo Tomás Apóstol de Praga, valioso manuscrito con unos 250 documentos en 1344 pp. Su foliación alcanza un total de 163 ff., de los cuales la mayor parte pertenecen al P. Nicolás de Praga. Fue escrito en letra gótica el año 1410 cuando era ya el lector más antiguo y había enseñado teología. Además de la historia del convento, hay datos valiosos sobre los agustinos en Bohemia. El Códice, que viene a ser un inventario del convento de Praga según se dice en el título del mismo, tiene aditamentos posteriores como se especifica en las pp. 5-7. Este libro se ha elaborado, como introducción o presentación del Ms. o Códice, que ocupará otro volumen con una edición crítica prometida para ese mismo año de 1985. La obra estaba ya lista para la fiesta de Santo Tomás Apóstol de 1983.

El inventario consta de ocho partes: 1.ª Registro del libro o índice del contenido; 2.ª privilegios de fundación y algunas donaciones; 3.ª censos y rescriptos; 4.ª ornamentos de culto y coro; 5.ª cálices, custodias y reliquias; 6.ª indulgencias; 7.ª inventario de la sacristía y de otras dependencias y 8.ª inventario de libros. Los monjes tuvieron que abandonar el convento el 17 de abril de 1420, volviendo a él posteriormente (ff. 90v-93v). El libro está bien elaborado y contribuye a clarificar la historia de los agustinos en Praga y en Bohemia.— F. CAMPO.

APARICIO LÓPEZ, T., (ed.), *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1987, 14,5 x 21, 320 p.

¿Quién no conoce —entre los «suyos»— al P. Teófilo Aparicio? Sus obras y sus escritos har-to bien ya lo han presentado, y siguen presentándolo con frecuencia.

Como en los tiempos del Mío Cid,
«apriessa cantan los gallos
et quieren crebar albores».

El P. Teófilo Aparicio quebró albores hace ya mucho tiempo, y sabe, por experiencia, dónde se engendra la luz. Espiga incansablemente en pegujales y latifundios y ofrece su cosecha de humanidad a quien busca el sabor del agro.

Esta vez, como en alguna otra, es un hermano de hábito a quien presenta: el P. Francisco Jambrina Gaitán, poeta y soñador de mundos más humanos.

Nosotros recordamos aquello tan acertado de Antonio Gala en sus charlas con Troylo: «No hay nada que una tanto a dos personas, como mirar algo juntas; mucho más que mirarse una a otra». Así queremos ver la vida con el P. Jambrina: desde la vertiente de lo humano y lo sencillo.

El poeta zamorano —nacido un 25 de marzo de 1906, en Casaseca de las Chanas— pasó de puntillas por la Patria. En tierras de Perú su nombre sonó en todas direcciones, como río de caudal crecido y limpio. Basta recordar el Himno oficial del Congreso Eucarístico de Perú, brotado de su pluma:

¡Oh Dios-Eucaristía!
 ¡Oh Cristo, Rey de amor!
 A ti la fe nos guía,
 a ti gloria y honor.

Lo cotidiano —el pan de cada día siempre fresco— se convierte en el mensaje que el poeta zamorano reparte a manos llenas a todo viandante. Olvida teoremas y galaxias. Vuela y canta, sin temor a la noche, sabiendo que hay siempre una alborada que aleja las distancias de lo humano. No es lo suyo perderse con los bronceos en altura de mesetas. Sabe interpretar los sueños de la espiga y el afán de las aves que remontan las veletas. Es siempre mensajero de primaveras, aunque el invierno esté lindando predio y casa. Cual ciprés, apunta siempre al cielo, invitando a concretas singladuras, pero hunde las raíces en la bienamada tierra.

Leyendo al P. Jambrina no se da el peligro de quedarse en la sombra y en la corteza. Su lectura no da opción al juego de enredos traslaticios. Es clara y transparente, como cristal de Murano. Querer buscar en él surrealismo es vano intento. Se entra directamente en el meollo, sin un solo rodeo, sin tener que quebrar envolturas. Querer ver ocultismo, o esotéricos tabúes, es buscarle al junco nudos, que diría el Maestro Fr. Luis. Basta leer, sin prisas, para ver de un solo golpe, el horizonte cabal, despertando el interés de quien se acerca sin querer de antemano ya encuadrados.

El P. Teófilo Aparicio ha querido rescatar del olvido algunos de los poemas que, con tanta ilusión, el poeta zamorano dejó tras de sí un día. Es esta tarea de hermano enamorado. Nuestra cordial enhorabuena por el celo desplegado en este empeño.— T. VEGA BLANCO.

Espiritualidad

THILS, G., *Existencia y santidad en Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1987, 13 x 21, 467 p.

Gustavo Thils nos había regalado ya con una especie de compendio de teología ascética titulado *santidad cristiana*. La antigüedad de este libro, la primera edición española es de 1959, no le permitió a su autor aprovechar el rico caudal de espiritualidad que iba a ofrecer algunos años más tarde el concilio Vaticano II. Tales inconvenientes van a quedar subsanados en la presente obra. Con una temática muy semejante al anterior, esta obra ofrece las enormes ventajas de contar con la enseñanza solemne del concilio Vaticano II.

El alcance y finalidad de esta obra quedan reflejados en estas palabras programáticas: «Estas páginas están destinadas a todos los cristianos. Para ellos resumen los datos esenciales del mensaje evangélico, las orientaciones básicas de la tradición cristiana, las preguntas lacerantes de nuestro tumultuoso siglo» (p. 9).

Gustavo Thils ha hecho un gran servicio a todos los que se preocupan por dar una respuesta generosa a las exigencias del Evangelio de Jesús. No dudo que este libro está llamado a hacer un gran servicio a todos aquellos que se preocupan por seguir las huellas de Jesús de Nazaret.— B. DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ.

MARTÍN DESCALZO, J.L., *Vida y misterio de Jesús de Nazaret. II. El mensaje*, Sígueme, Salamanca 1987, 13,5 x 21, 450 p.

El presente libro completa el primer volumen aparecido recientemente, y nos viene a decir y a recordar que el mensaje de Jesús sigue siendo válido hoy en día y nos lo viene a decir también a nosotros, los cristianos. El libro y el autor nos recuerdan que el mensaje de Jesús es fuerte y tiene garra, es como fuego, por lo que no basta con saber sus palabras de memoria, hay que aplicarlas a la propia vida y a la sociedad. Los hechos de la vida de Jesús no son para conocerlos como una historia más. Es urgente que volvamos a leer el Evangelio para preguntarnos qué vino a decirnos realmente Jesús, qué aportó a la visión del mundo, cuál fue el «cambio» que vino a hacer Jesús.— J.L. ANTOLÍN.

J.L. ESPINEL MARCOS, *La poesía de Jesús*, San Esteban, Salamanca 1986, 13,7 x 21,4, 296 p.

En esta obra de José Luis Espinel, podemos distinguir cuatro partes que están relacionadas por la profundidad e integridad de la palabra de Jesús.

La primera parte trata de estudiar el lenguaje poético de Jesús; Jesús no escogió una forma de hablar poética para adaptarse a su auditorio. Pero su expresión era poética porque lo requería el misterio que vivía y comunicaba. Cualquier lectura de los textos evangélicos donde habla Jesús puede cerciorarnos de que su lenguaje es imaginativo, metafórico.

En la segunda parte, Espinel trata de la teopoética de las parábolas de Jesús. El mundo de las parábolas de Jesús es el lugar céntrico de su poesía. Después de abordar algunos temas introductorios imprescindibles para situar las parábolas, se pasa al estudio de cada una, atendiendo a su modo de expresar, a sus valores estéticos que se consiguen como resultado del ajuste expresivo y hondo del lenguaje con el objeto de que se habla.

La tercera parte trata de las acciones de Jesús, y dentro de su modo de actuar interesan aquellas acciones que representan condensadamente el sentido de su existencia (aquí se incluyen las escenificaciones proféticas y los milagros).

La última parte es la dedicada a la Lectura intensa de los textos poéticos de Jesús, tratando de captar en el lenguaje su mundo interior.— F.J. VELASCO.

LEGIDO, M., *Misericordia entrañable. Historia de la salvación anunciada a los pobres*, Sígueme, Salamanca 1987, 13,5 x 21, 486 p.

En un pequeño pueblo de campesinos —tan olvidados en nuestro mundo— en los márgenes de Europa, Castilla y lindante a Portugal, balcón al tercer mundo, han nacido estos «papeles de teología apostólica» como su autor los denomina. Es una historia de la salvación anunciada a los pobres, como su subtítulo indica, desde quienes, el Señor, habla y golpea, para romper la sordera del Norte, tan absorto y ocupado en otros menesteres.

La gente sencilla no tiene una gran «cultura religiosa», no son «instruidos» en Escritura, pero con su sencillez y «educación religiosa» saben ser «creyentes», solidarios con su pueblo y comprometidos con su mundo.

Todo el libro gira en torno a la aclamación de alabanza y espera: ¡Jesús Cristo es el Señor para gloria de Dios Padre! «¡Marana tha!». ¡Ven Señor, no tardes ya!

Al final del texto se presenta una información sobre bibliografía de los mejores trabajos en castellano tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo.— M.A. CADENAS.

HERNÁNDEZ PICO, J., *Un cristianismo vivo. Reflexiones teológicas desde Centroamérica*, Sígueme, Salamanca 1987, 13,5 x 21,5, 195 p.

Mientras que los teólogos europeos utilizan más bien un método científico en su quehacer teológico, el método teológico latinoamericano parte de la fe y la normatividad del Jesús Histórico.

Teniendo en cuenta el subtítulo, *reflexiones teológicas desde Centroamérica*: periferia, no podíamos perder de vista el tema central: la solidaridad con los empobrecidos y desposeídos, y la búsqueda de un hombre y una sociedad nuevas, todo ello desde la perspectiva de Jesús.

En el libro tiene cabida de una forma especial Mons. Romero que, a través de un proceso interior, se puso al lado de los pobres, caminando con ellos. Defendiendo la vida de quienes no la poseen, porque están explotados, ofrendó su vida a una nueva sociedad donde «los pobres son bienaventurados porque de ellos es el Reino de los Cielos».

El último capítulo está dedicado a la experiencia de los cristianos en Nicaragua. Esta experiencia es de gran importancia porque los cristianos estamos ante algo nuevo, hay que responder con valentía a esa novedad. Es un desafío y como tal tiene sus riesgos. He ahí el reto de los pobres, ¿lo aceptaremos?— M.A. CADENAS.

SUESCUN, J.M., *Tras las huellas del Hombre Nuevo. Plan de preparación a la Confirmación. Catecumenado para jóvenes*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1987, 16,5 x 24, *Libro del monitor* 192 p., *Libro del confirmando* 148 p.

La Confirmación es el sacramento del Espíritu, el momento en que se «significa» el hecho de Pentecostés. Este plan de preparación a la Confirmación se presenta en dos volúmenes: uno es el libro del monitor y el otro el del confirmando. Es un catecumenado netamente cristocéntrico y eclesiológico. Conjuga tres elementos fundamentales en un proceso de evangelización y de preparación a la recepción del sacramento de la Confirmación: la formación, la vivencia personal y comunitaria de la fe, el anuncio y testimonio de la Buena Noticia bajo la fuerza del espíritu de Jesús.

El temario se encuentra dividido en: —Etapa introductoria que trata de mostrar al confirmando el catecumenado y su proceso. 1.º curso: trata del encuentro (personal, con el grupo, con Cristo). 2.º curso: trata de la figura de Jesús, su vida, su obra y su herencia. 3.º curso: seguimiento de Jesús (oración y compromiso por el Reino).

Aunque se dejan sin tocar algunos temas sobre los jóvenes y su mundo, que serían interesantes en un proceso de catecumenado, el temario lleva al catecúmeno a tener una visión clara y sistemática de quién es Cristo, cuál es su mensaje y qué sentido tiene la Confirmación.— F.J. VELASCO.

GUILLET, M., *La formation religieuse. 2. Aux différents âges de l'enfance et de l'adolescence*, Téqui, Paris 1987, 15 x 21, 496 p.

Se trata de un escrito sobre la educación de la pre-adolescencia y los adolescentes. Todos los aspectos de esa educación se tratan con bastante detalle. Como orientación general se toma el ideal de intentar lo mejor en la educación por encima de las situaciones y las circunstancias adversas que presenta el mundo actual. Así se pretende inducir y conducir hacia un mundo nuevo que sería el ideal. Quién no esté de acuerdo con este planteamiento podrá decir que es poco realista. A lo cual quien piense lo contrario replicará que a qué nos ha llevado el realismo. Queremos destacar la interesante descripción que se hace sobre las crisis de los 17 a los 20 años.— D. NATAL.

RAGUIN, Y., *Maestro y discípulo. El acompañamiento espiritual*, Narcea, Madrid 1986, 15 x 20, 161 p.

Y. Raguin ya es bien conocido por sus escritos sobre espiritualidad. En éste, reconsidera el tradicional tema de la dirección espiritual, hoy llamado acompañamiento espiritual. Ciertamente sólo hay un único Maestro, Cristo, pero siempre nos pueden ayudar los guías que conocen mejor las serranías de la humanidad y de la fe en las que estamos hoy, como siempre, un tanto perdidos y medio ciegos. No obstante el guía nunca olvidará que sólo hay un verdadero amigo del hombre en el camino de la Vida: Dios, Cristo, el Espíritu, camino, verdad y vida. A él debe encaminarse finalmente toda peregrinación humana. Los demás acompañantes son meros auxiliares de ruta. Pero ello no debe llevarnos a minusvalorar tampoco su ayuda como expertos en la peregrinación de la fe, sobre todo cuando ellos mismos han transitado previamente la ruta del Misterio y con su vida nos remiten a él constantemente. Un libro que reaviva un tema un tanto olvidado por la dogmática individualista.— D. NATAL.

WARNER, R., *Los conversos*, EDHASA, Barcelona 1986, 15 x 23, 247 p.

Los conversos es la historia novelada de la vida del joven Agustín, hasta el momento de la conversión. Basada en los datos que aporta Alipio, amigo y discípulo de Agustín, éste aparece aquí como la figura sobresaliente de su tiempo en Cartago.

De esta obra dice Stephen Spender que le parece el mayor logro literario de Rex Warner. Leyendo las *Confesiones* después de *Los conversos* uno siente que no ha despreciado el material ni las ideas de las que nació la tremenda autobiografía de Agustín, dice. Rex Warner describe un mundo y una sociedad en la que hay todavía ejemplos de virtud pagana, ciudadanos romanos muy racionales en sus discursos, pero que profesan aún una religión empapada de la sangre de los sacrificios. En comparación con la cultura Romana, la cristiandad de entonces aparece casi iletrada. El joven Agustín aparece como un filósofo profundo, brillante orador y libre pensador que empieza a sentir, cada vez con más fuerza, la necesidad de acabar con los conflictos internos que han creado en él la vida con su amante, la insistencia, los ruegos y el ejemplo de su madre Mónica y las enseñanzas de la secta maniquea a la que se había afiliado desde los 19 años.— M. MA-TEOS.

Cuadernos de Oración, N.os 40.41, Narcea, Madrid 1986, 19 x 27, 31 p. cada número.

La revista, cuadernos de oración, está compuesta por diversos artículos, extensos y sencillos para la comprensión de cualquier persona, sin la necesidad de que ésta sea muy espiritual.

Todos los artículos tratan sobre la oración, como su título indica.

Hay diversos apartados o artículos, unos tratan sobre la reflexión, en temas muy concretos. Dedicar un apartado a orar con la Biblia, nos enseña cómo hacerlo. Nos muestra el proceso de la meditación, con diferentes artículos, como el dedicado a la oración de los santos como san Francisco o san Francisco Javier, o los dedicados a las diferentes formas de hacer oración en los determinados momentos del día o con determinadas personas, jóvenes, ancianos...

Por medio del apartado de Testimonios, nos muestra cómo la oración va haciendo un bien en nuestras vidas, y a favor de la humanidad.— F.J. ROMANCE HERRERA.

CARTER, E., S.I., *Prayer Perspectives*, Alba House, New York 1979, 14 x 20, 108 p.

Se trata de un buen escrito sobre la oración. Sus cualidades son las sencillez, el orden y la profundidad. En primer lugar se describe la situación actual de la vida respecto a la oración y el sentido de la oración cristiana. Se exponen los métodos tradicionales y modernos de oración así como el proceso de crecimiento en la vida oracional, y en la propia identidad humana y cristiana. Después se establece la relación de la oración y la vida o viceversa y su compromiso con el mundo bajo la guía del Espíritu Santo y en medio de la comunidad. Se termina con una aclaración de las implicaciones entre oración y mística. Un libro pues, a la vez que sencillo, concreto y orientador.— D. NATAL.

MORENO, C., *El reto de la confianza* (= Pedal 185), Sígueme, Salamanca 1987, 12 x 18, 216 p.

El autor, a través del libro, va haciendo un recorrido por las diversas etapas que ha pasado en su vida desde que era estudiante hasta que ejerció de maestro; nos cuenta allí las peripecias que le ocurrían con los alumnos a los que procura siempre educar antes que enseñar.

Sobre lo que más insiste a lo largo de la obra es sin duda en la importancia que tienen los hijos de un matrimonio a la hora de los posibles problemas que pueden surgir. Pone un énfasis claro el autor sobre el modo y la manera en que se debe educar a los hijos dentro de la familia. Él es padre de 11 hijos y no se arrepiente en absoluto de ello, es más, cuenta anécdotas con gente a la que invita a seguir su ejemplo, pues para él los hijos son un regalo de Dios.

Es un libro aconsejable para los padres de familia así como para aquellas personas defensoras de la familia.

El autor comparte la idea de que no hay más que un manera de felicidad: vivir para los demás, y es más, él añade que ser padre es realmente un gran valor añadido.— J.L. PÉREZ.

HOURCADE, J., *La femme dans l'Église*, Téqui, Paris 1986, 15 x 22, 343 p.

Ante la discusión actual sobre la mujer y los ministerios del diaconado y el sacerdocio en la Iglesia se van tomando diversas posturas que conviene tener en cuenta porque ofrecen diversas perspectivas. Aquí se expone el punto de vista que se puede considerar más tradicional. El feminismo no es el mundo ideal para la mujer sino una envidia falsa del varón. El que la mujer pretenda recibir el diaconado hacia el sacerdocio o el mismo sacerdocio sería un error por parte de la mujer que tiene otras funciones importantísimas que desarrollar en la Iglesia. Para defender esta tesis se dan razones antropológicas, bíblicas y teológicas. Se ofrece una historia de la mujer en la religión y en la Iglesia. Así todo mundo puede valorar este punto de vista con buenos y abundantes argumentos. Como es sabido también hay otros que siguen insistiendo sobre la necesidad de que la mujer asuma ministerios ordenados, unos hablan del diaconado y otros del sacerdocio. En el actual sínodo sobre los Laicos el tema ha vuelto a la palestra, por lo que esta obra cobra así, si cabe, aún mayor actualidad.— D. NATAL.

UN MONJE DE LA IGLESIA DE ORIENTE, *Amor sin límites*, Narcea, Madrid 1987, 12,5 x 19,8, 104 p.

«Amor sin límites» es una obra cuyo autor nos es desconocido ya que se esconde bajo la firma de «Un monje de la Iglesia de Oriente». Se puede interpretar el libro como una autobiografía, en la cual, el autor, por medio de un estilo directo, sentido y vivo, nos presenta poco a poco la imagen de ese Dios al que ama.

También se nos descubre la gran espiritualidad de la Iglesia de Oriente, así como la vivencia personal y comunitaria de la fe en Dios.— F.J. VELASCO.

ÁNGEL, A., *El Prado. La espiritualidad apostólica del Padre Chevrier*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986, 13,5 x 21, 260 p.

El autor de este libro es Mons. Alfredo Ancel, obispo auxiliar de Lyon y superior general del Prado (1898-1984), quien nos ofrece su obra postrera. Se trata de un estudio muy maduro del fundador del Prado, el sacerdote diocesano Antonio Chevrier (1826-1879) que muere agotado por el trabajo y las enfermedades a los cincuenta y tres años. Tras una previa síntesis biográfica, se lanza al estudio de la espiritualidad apostólica. Lo hace en ocho fuertes capítulos. El orden guardado gira según las grandes ideas que se exponen: la conversión según el Evangelio, las convicciones fundamentales, los tres signos de la perfección evangélica: el pesebre, el calvario y el tabernáculo, el apostolado según el evangelio, la comunidad según el Evangelio.

Se trata de una síntesis sencilla y asequible de la persona y la obra del padre Chevrier, mostrando su pasión por el seguimiento a Jesucristo, más de cerca y su insaciable voluntad de suscitar «apóstoles según el Evangelio» para la evangelización de los pobres. Termina con una pequeña historia del Prado desde sus orígenes, en 1879, hasta nuestros días. Este libro impacta al lector que quiera apoyar su apostolado en el auténtico Evangelio de Jesús. Ofrece un mensaje tan universal como actual, como lo es el Evangelio. Revela un gran apóstol moderno que logra imitar a Cristo con una perfección admirable.— F. ROBLES.

Psicología-Pedagogía

RICHELLE, M. & DROZ, R., (Ed.), *Manual de psicología. Introducción a la psicología científica*, Herder, Barcelona 1982, 20 x 25, 552 p.

Esta introducción a la psicología científica trata de abarcar todos los datos fundamentales

cuyo estudio es indispensable para la formación inicial de todo psicólogo. Es un buen compendio informativo también para cuantos se interesan por la psicología como ciencia. Es una visión fiel y moderna de la psicología científica y se dan a conocer también los problemas, desacuerdos, contradicciones y lagunas que preocupan a quienes hoy investigan en psicología.

El contenido del libro aparece estructurado de un modo diferente a los tratados clásicos. Después de una introducción, los temas se desarrollan en cuatro partes. La primera parte trata de problemas y métodos psicológicos. La segunda parte estudia los aspectos biológicos y culturales del comportamiento humano. La tercera parte se centra en las estructuras del comportamiento, con una particular atención a «la información», «conductas motrices», «conductas intelectuales» y «conductas semióticas». La cuarta parte analiza las modificaciones del comportamiento, conforme al siguiente esquema: Mecanismos de adquisición, obstáculos en el aprendizaje, memoria, y conductas perturbadas.

Los autores razonan así la elección del contenido de su obra: «Algunos temas clásicos casi no pueden tratarse en la perspectiva de una psicología científica por carecer de investigaciones sobre ellos, como es el caso de la voluntad. Otros temas, como la motivación, ha acabado por desintegrarse en el esfuerzo de los investigadores más diversos para captarlos a nivel de la experimentación». Por otra parte, la división que se hace del contenido permite situar la psicología en relación con las disciplinas más próximas a ella, a saber, la fisiología y la antropología cultural.

Este *Manual de psicología*, elaborado por un equipo de especialistas franceses, suizos y belgas, no pretende ser una obra acabada, sino que sus autores están dispuestos a perfeccionarla, para hacer de ella el reflejo de una psicología en desarrollo constante.— M. MATEOS.

ESCHENRÖDER, Ch. T., *En qué se equivocó Freud. Crítica de la teoría y de la práctica psicoanalíticas*, Herder, Barcelona 1987, 14,1 x 21,6, 184 p.

El autor de esta obra advierte en el prólogo que en el curso de sus estudios de psicología llegó a ver con claridad cómo el imponente edificio de la teoría psicoanalítica se apoya en cimientos poco firmes. Ese convencimiento personal le llevó a un escepticismo creciente frente a la teoría freudiana, incluido el método terapéutico de Freud. Después de una labor detectivesca para investigar cómo las supuestas confirmaciones en los casos analizados por Freud tienen lugar, Eschenröder confía en que esta obra sirva para promover un nuevo debate en torno a los supuestos del psicoanálisis.

El objetivo del libro no es condenar el psicoanálisis, sino contribuir a subsanar sus fallos. Trata de hacer ver que el análisis es muchas veces un proceso de influencia del analista sobre el paciente. Se reseñan investigaciones y estudios clínicos que contradicen el mito de que el psicoanálisis produce efectos terapéuticos de especial relieve.

La tendencia del psicoanálisis a rechazar la crítica adversa a su teoría y práctica es, según Eschenröder, un grave defecto y uno de los puntos que exigen un giro radical de actitud.

Los principales temas que desarrolla esta obra son los siguientes: Enfoque teórico-cognitivo del psicoanálisis. El modelo freudiano del aparato psíquico. El método psicoanalítico de interpretación. La teoría de la seducción como clave explicatoria de la historia... El arte de la explicación psicoanalítica de los sueños. La teoría freudiana del desarrollo infantil. El método de tratamiento freudiano. Informes de investigaciones recientes sobre el efecto de la terapia psicoanalítica. El psicoanálisis y sus críticos. Valoración global de la obra de Freud.— M. MATEOS.

FRANKL, V. E., *La idea psicológica del hombre*, Rialp, Madrid 1986⁵, 12,5 x 18,5, 220 p.

El esfuerzo que Viktor E. Frankl ha hecho para profundizar en el conocimiento de la persona queda de algún modo reflejado en este libro. Se refleja aquí su convencimiento de que para realizar una psicoterapia auténtica se necesita una amplia información sobre la naturaleza humana. Consecuente con ese convencimiento, quiso formarse para la adquisición de un conocimiento se-

rio no sólo en las ciencias de la naturaleza y en la metodología científica, sino también en las ciencias humanas, particularmente filosofía y psicología.

En esta obra se contienen ideas muy pensadas del autor que pueden ayudar al psicólogo y psicoterapeuta a formarse una concepción del ser humano sin la cual difícilmente podrían solucionarse los conflictos de una gran mayoría de las personas que buscan asistencia psicoterapéutica.

La visión que Frankl presenta ofrece un amplio campo a la investigación clínica. Hace una crítica del psicoanálisis que deja al margen no solamente la «somatogénesis», sino también la «noogénesis» de las afecciones neuróticas. Para Frankl las neurosis no han de arraigar por necesidad en un complejo de Edipo o en un sentimiento de inferioridad. Su origen puede estar en un problema de orden espiritual, o en un conflicto moral, o quizá en una crisis existencial. De ahí la importancia del «mundo de los valores» y el «sentido de la vida» en el desarrollo psicológico de la persona y en el comportamiento humano.

La idea psicológica del hombre que este libro presenta se desarrolla conforme al siguiente esquema: 1) Un prólogo sobre la rehumanización de la psicoterapia. 2) Tres conferencias sobre la contribución de la psicoterapia al conocimiento del hombre. 3) Un epílogo sobre la logoterapia en su camino de deguruficación.— M. MATEOS.

FRANKL, V.E., *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*, Fondo de Cultura Económica, México 1983, 11 x 17, 359 p.

El autor afirma en la introducción a esta obra que la enfermedad de nuestra época es la falta de rumbo, el hastío, y la falta de sentido y finalidad. Hay pacientes —añade— que acuden al psiquiatra porque dudan del sentido de su vida, o incluso porque desesperan de hallarle algún sentido a la vida. Vivimos una época de frustración existencial. Y el peligro mayor en una situación así sería no el exigir demasiado al hombre, sino el exigirle demasiado poco.

Se hace ver en el libro que la psicoterapia no ha de ser una mera aplicación instrumental o técnica de conocimientos, sino una investigación permanente de la realidad total y compleja del hombre. De ahí que el análisis de la existencia humana que subyace a toda psicoterapia auténtica no puede ignorar los grandes temas del pensamiento filosófico.

El contenido del libro se desarrolla en tres grandes apartados que comprenden los siguientes temas: psicoanálisis y psicología individual, el vacío existencial, la superación del psicologismo, reduccionismo y pandeterminismo, análisis existencial general, el sentido de la vida, el sentido del dolor, el sentido del amor, análisis existencial especial, etc.

Quizá la tesis central del libro es que la logoterapia no es un sustituto de la psicoterapia; pero la logoterapia puede muy bien contribuir a la rehumanización de la psicoterapia.— M. MATEOS.

FRANKL, V.E., *Psicoterapia y Humanismo. ¿Tiene un sentido la vida?*, Fondo de Cultura Económica, México 1984, 10,5 x 17, 219 p.

Esta obra contiene diversos ensayos en los que Viktor E. Frankl examina la singular condición humana que exige a cada persona una continua respuesta de libertad y responsabilidad.

Según declara el autor, este libro continúa la secuencia que fue iniciada por dos obras anteriores: *Psicoterapia y existencialismo* y *El Dios inconsciente: psicoterapia y teología*. Trata de aclarar que aunque a veces se incluya la logoterapia dentro de las categorías correspondientes a la psiquiatría existencial o a la psicología humanística, sin embargo, dicha inclusión no es del todo acertada. De hecho, en las obras de Frankl puede advertirse una serie de críticas tanto con respecto al existencialismo como el así llamado humanismo o «pseudohumanismo».

Frente al psicoanálisis que desenmascara el neurótico y frente al conductismo que desmitologiza la neurosis, la logoterapia rehumaniza tanto al psicoanálisis como al conductismo, dice Frankl. Y al afirmar que las escuelas de orientación psicoanalítica y de orientación conductista ignoran en gran medida lo esencialmente humano, subraya la contribución de la logoterapia que concibe al hombre como un ente en busca de sentido.

Los ensayos que se recogen en este libro cubren aspectos humanos que siguen teniendo importancia para la psicología de hoy: La conducta y su análisis, examen crítico de algunas corrientes contemporáneas de la psicoterapia, la deshumanización del arte de amar, crítica del pandeterminismo, temporalidad y mortalidad, etc.— M. MATEOS.

FRANKL, V.E., *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Herder, Barcelona 1987, 14,1 x 21,6, 312 p.

Carl R. Rogers considera esta obra de Frankl como una de las contribuciones más importantes del pensamiento psicológico en los últimos años. La imagen del hombre que aquí se da supera los modelos antropológicos inspirados en el Psicoanálisis, en el Behaviorismo y en la Teoría del Aprendizaje. Frankl concibe a la persona como un ser que busca, en definitiva, el sentido de su existencia. Un ser siempre orientado y ordenado a algo que no es él mismo. El hecho de ser humano apunta siempre a algo más allá de uno mismo. En definitiva, la trascendencia constituye la esencia misma de la existencia humana.

El libro incluye obras tempranas del autor, como «Homo patiens» publicado en 1950, y «Lecciones metaclínicas», publicado en 1949 con el título «El hombre incondicionado». Incluye también trabajos más recientes de Frankl sobre temas como «la cuestión del sentido», «la autorrealización»... y la conferencia que pronunció en año 1983 en el III Congreso internacional de logoterapia celebrado en la Universidad de Ratisbona.

La obra es recomendada con particular interés para médicos, psicoterapeutas, psicólogos, teólogos... y cuantos necesitan ser iluminados sobre cuestiones permanentes acerca del ser humano.— M. MATEOS.

TAUSCH, Reinhard & Anne-Marie, *Psicoterapia por la conversación. Conversaciones empáticas individuales y de grupo*, Herder, Barcelona 1987, 15,5 x 24,5, 324 p.

Parece que cada vez es mayor el número de personas que tratan de desarrollar su personalidad y de enriquecer su vida psíquica. Es frecuente oír testimonios como los siguientes; «No quiero seguir sobreviviendo como una momia». «Me molesta la pobreza de mis vivencias». «Sí, quisiera encontrarme conmigo mismo». «Me gustaría ser en mayor grado yo mismo»... Precisamente para las personas que desean desarrollar sus posibilidades de experimentar y sentir, las conversaciones empáticas, a nivel individual o de grupo, constituyen una magnífica ayuda.

La obra ha sido reestructurada teniendo en cuenta las experiencias personales y los hallazgos científicos del método de la psicoterapia por la conversación introducido por Carl Rogers. Aunque se reconoce que las conversaciones de grupo centradas en la persona proporcionan con frecuencia mayor número de experiencias y son más útiles que las conversaciones individuales, sin embargo, en este libro se da gran importancia a las conversaciones individuales. Además de estudiar la convivencia humana de personas que pretenden mejorar la calidad de su vida psíquica mediante el diálogo, los autores analizan los principales aspectos de los procesos psíquicos que se desarrollan en las conversaciones terapéuticas y que han sido comprobados científicamente.

El libro muestra cómo la persona animadora puede suscitar en sus interlocutores experiencias y procesos curativos a través de conversaciones individuales y de grupo; cómo estimular su capacidad funcional psíquica y aliviar así sus dificultades.

El contenido básico de la obra queda reflejado en los titulares siguientes: «Actitudes y actividades de los asistentes que sirven de estímulo en las conversaciones». «Cambios psíquicos producidos por las conversaciones». «Experiencias y procesos curativos que se dan en los interlocutores durante las conversaciones empáticas». «Posibilidades poco aprovechadas en la psicoterapia por la conversación».— M. MATEOS.

FRITZEN, S.J., *La ventana de Johari. Ejercicios de dinámica de grupo de relaciones humanas y de sensibilización*, Sal Terrae, Santander 1987, 13,5 x 21,5, 133 p.

Este libro contiene una síntesis teórica de la célebre «Ventana de Johari» o ventana de comunicación a través de la cual una persona da o recibe información sobre sí misma o sobre otra persona. Además de esa síntesis teórica, contiene también una serie de ejercicios prácticos.

Uno de los propósitos del autor es ayudar a quienes trabajan con grupos humanos, ofreciéndoles un material que les permita familiarizarse con «vivencias» que facilitan la comunicación interpersonal. Pretende también alertar, a quienes integran los grupos, sobre los comportamientos predominantes en la relación interpersonal, sensibilizándoles de las conductas y actitudes que dificultan la interacción.

Para que las experiencias estructurales que se contienen en este libro produzcan resultados positivos, es necesario —según el autor— que el animador del grupo posea las cualidades de autenticidad, empatía y respeto. Si eso se da, el libro resultará un instrumento útil para lograr que los integrantes de un grupo crezcan como personas.— M. MATEOS.

TOCQUET, R., *Los poderes de la voluntad. Claves de éxito*, Herder, Barcelona 1987, 14,1 x 21,6, 252 p.

La historia presenta muchos ejemplos en los que aparece la importancia y el influjo de la voluntad en las vidas de tantos que hoy recordamos como figuras sobresalientes de todos los tiempos. Para Robert Tocquet, la voluntad es indiscutiblemente la facultad principal que orienta el destino humano. Y por ser indispensable para el éxito en la actividad humana, es necesario cultivarla y desarrollarla.

La finalidad del libro es precisamente ayudar al desarrollo de los poderes de la voluntad. En el aspecto fisiológico, se recomienda una alimentación correcta, ejercicios físicos adecuados, práctica de la respiración profunda y la acción benéfica del aire ionizado, del agua y del sol. En el aspecto psicológico, es necesario el dominio de las emociones. Se analizan también técnicas psicológicas para el ejercicio de la voluntad en beneficio de la salud y para curar un número de enfermedades psicosomáticas. En un capítulo especial se explica de modo detallado cómo los padres pueden ayudar al desarrollo progresivo de la voluntad en los niños.— M. MATEOS.

FRANCESCATO, G., *El lenguaje infantil. Estructuración y aprendizaje*, Península, Barcelona 1987, 11,5 x 18, 269 p.

Este ensayo corresponde al campo de la psicolingüística y traza de un modo preciso todo el recorrido evolutivo del lenguaje infantil partiendo de la etapa fonológica y, pasando por la semántica, concluye con la morfosintáctica. Hay que resaltar, en el aspecto ambiental en el que se desenvuelve el niño, así como los aspectos de continuidad lingüística, lengua materna y precisión en las posibilidades sociales de un ambiente bilingüe como momentos más importantes dentro de la obra. Con un contenido laboriosamente entretejido de las principales corrientes lingüísticas y con un conocimiento claro de estudios así como de autores —tales como Jacobson, Martinet, Cassirer, Frontali, Gesell, Lewis, McCarthy, Sterr y otros— el autor nos muestra, de un modo puntual y evolutivamente concretado, las diferentes etapas por las que discurre el desarrollo lingüístico desde una perspectiva psicológica, que ilustra con múltiples ejemplos y experiencias de tipo práctico.

El lector podrá encontrar en la presente obra no sólo una posibilidad de introducirse en el campo de la psicolingüística sino ampliar sus estudios del mismo debido a la profundidad, delicadeza, variedad y relativa técnica con que es tratado este tema por el autor.— C. GONZÁLEZ.

GARVEY, C., *El habla infantil*, Morata, Madrid 1987, 12,5 x 19, 279 p.

Se trata de un libro ameno y muy bien documentado que ofrece un vivo panorama de la mente infantil a través de sus expresiones orales. A lo largo de la vasta colección de muestras del lenguaje infantil, recogidas sistemáticamente, se nos ofrece un claro método para analizar el lenguaje y los diferentes niveles que el niño debe franquear para llegar a dominar este modo de expresión humana. C. Garvey se inscribe plenamente dentro de la corriente que considera el hecho de hablar como una forma del comportamiento humano, sin olvidar los aspectos innatistas aportados por Chomski; así visto, el lenguaje cumple determinadas funciones, como la de ser medio de comunicación entre los seres humanos. El estudio del lenguaje infantil intentará aclarar cómo el niño aprende a cumplir ciertas funciones por medio del lenguaje; asimismo nos revela el desarrollo de su dominio de las situaciones sociales y de su comprensión del mundo. Por último, dejar claro que la autora entiende el lenguaje como una forma de actividad del niño, más que como una instancia teórica o pasiva. Este libro es una invitación a incorporarse a la tarea de colaborar en la formación de una nueva generación, por medio del estudio y observación sistemática.— M.A. LLAMAZARES.

GREENFIELD, M.P., *El niño y los medios de comunicación. Los efectos de la televisión, video-juegos y ordenadores*, Morata, Madrid 1985, 12,5 x 19, 254 p.

La editorial Morata nos ofrece un nuevo volumen de su colección de Psicología, con el que podemos profundizar un poco más en el tema del desarrollo del niño, y, sobre todo, de las influencias que ejerce su entorno. En esta obra se analizan concretamente los problemas y las posibilidades que ofrecen los distintos medios de comunicación. El libro fundamentalmente se dedica a estudiar la influencia de la televisión; pero también se analizan otros medios como el cine, la radio, la imprenta y los video-juegos y ordenadores, tan de moda entre nuestros niños.

En el libro se analizan desde las teorías más alarmistas sobre el carácter nocivo de los medios de comunicación (sobre todo de la televisión), hasta las teorías más esperanzadas en una revolución educativa y cultural, fruto de la introducción de estos medios en el ámbito educativo.— J.L. ANTOLÍN.

PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*, Valladolid 1978.
- *Los apócrifos del Sacromonte*, Valladolid 1979.
 - *La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (1568-1586)*, Valladolid 1984.
 - *Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.
- ANDRÉS PUENTE, H., *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*, Valladolid 1965.
- *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*, Valladolid 1968.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*, Valladolid 1975.
- *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*, Valladolid 1977.
 - *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1979.
 - *El «boom americano»*. *Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1980.
 - *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*, Valladolid 1983.
 - *Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Sto. Tomás de Villanueva Maura*, Valladolid 1983.
 - *Grandes maestros de ayer y de hoy. Literatura crítica, social y religiosa contemporánea*, Valladolid 1985.
 - *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*, Valladolid 1985.
- APARICIO LÓPEZ, T. (ed.), *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*, Valladolid 1978.
- *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
 - *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M. M.^a, *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
- *Agustín de Tagaste. Un hombre en camino*, Valladolid 1983.
 - *Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
- CAMPO DEL POZO, F., *Filosofía del derecho según San Agustín*, Valladolid 1966.
- CASADO, F., *La teoría de la memoria Dei en la tradición escolástica agustiniana*, Valladolid 1967.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*, Valladolid 1966².
- *Teología Espiritual. I. Ordo amoris*, Valladolid 1976.
- CUENCA COLOMA, J.M., *Sahagún. Monasterio y villa: 1085-1985*, Valladolid 1985.
- *El cristocentrismo de San Agustín*, Valladolid 1986.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento San Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica*, Valladolid 1971-1973.
- *La pastoral de la confesión en las Conciones de Sto. Tomás de Villanueva*, Valladolid 1976.
 - *El aborto, los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986.

- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patristica*, Valladolid 1983.
- *Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- MARTÍN, I., *Pensamientos sobre el hombre, la vida...*, Valladolid 1983.
- MATEOS ÁLVAREZ, C., *Doctrina Inmaculista de Tomás de Estrasburgo*, OSA, Valladolid 1975.
- *Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús. Orientación teológico-pastoral*, Valladolid 1978.
- MORÁN, J., *La teoría del conocimiento en San Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina*, Valladolid 1961.
- *El hombre frente a Dios. El proceso humano de la ascensión a Dios según San Agustín*, Valladolid 1963.
- *El equilibrio, ideal monástico de San Agustín*, Valladolid 1966.
- *Sellados para la santidad. Comentario teológico-agustiniano al Decreto «Perfectione caritatis» del C. V.II*, Valladolid 1967.
- NATAL, D., *La libertad en Paul Ricoeur*, Valladolid 1984.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia Estado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Crítica y humanismo*, Madrid 1966.
- *Humanismo. Inquisición. I.*, Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-IV (Bibliografía). VII-XIX (Monumenta)*, Manila-Valladolid 1965-1987.
- RUBIO, P., *Recordar. La respuesta agustiniana*.
- *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *Museo Oriental Guía del visitante*, Valladolid 1982.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- *La vocación Agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de San Agustín*, Valladolid 1987.

OBRAS EN DEPÓSITO

- BURÓN, C., «*El Santo de San Felipe*». *Vida del Beato Alonso de Orozco*, Madrid 1981.
- CAMPO DEL POZO, F., *Los Agustinos en la evangelización de Venezuela*, Caracas 1979.
- *Los Agustinos y las lenguas indígenas de Venezuela*, Caracas 1979.
- *El agustinismo y la «Ratio Studiorum» de la Prov. Ntra. Sra. de Gracia en el Nuevo Reino de Granada*, San Cristóbal 1984.
- CILLERUELO, L., *El caballero de la estrella. Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA, (1888-1979)*, Zamora 1981.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, B., *La política de Augusto*, Bogotá 1960.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid 1958.
- GALENDE, P.G., *Frustración y revolución. Conceptos y temas del teatro de Alfonso Sastre*, Manila 1982.
- GONZÁLEZ, S., *La Mística clásica española, Estudio místico literario sobre San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús*, Bogotá 1955.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *San Agustín, Historia de una inquietud*, Madrid 1986.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Letras e historia*, Madrid 1966.
- RODRÍGUEZ, I., *The Augustinian Monastery of Intramuros*, Manila 1976.
- RUBIO, P., *Educación «estilo agustiniano». El alumno, el educador. El padre*, Bilbao 1985.