

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXIV



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
1989

SUMARIO

ARTÍCULOS

	Págs.
GONZÁLEZ, Sergio, <i>Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín</i>	299
LUIS VIZCAÍNO, P. de, <i>Exégesis, apologética y teología. Poncio Pilato en la obra agustiniana</i>	353
MAZA BAZÁN, P., <i>Para entender la postmodernidad</i>	391
NATAL, D., <i>Ortega y la Religión. Nueva lectura. IV: Religión y Política</i>	405

TEXTOS Y GLOSAS

ALBARES, R.- JIMÉNEZ MARTÍN, J., <i>VI Seminario de Historia de la filosofía española e iberoamericana</i>	501
DOMÍNGUEZ, B., <i>La oración comunitaria</i>	513
LIBROS	527

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXIV



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
1989

SUMARIO

ARTÍCULOS

	Págs.
GONZÁLEZ, Sergio, <i>Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín</i>	299
LUIS VIZCAÍNO, P. de, <i>Exégesis, apologética y teología. Poncio Pilato en la obra agustiniana</i>	353
MAZA BAZÁN, P., <i>Para entender la postmodernidad</i>	391
NATAL, D., <i>Ortega y la Religión. Nueva lectura. IV: Religión y Política</i>	405

TEXTOS Y GLOSAS

ALBARES, R.- JIMÉNEZ MARTÍN, J., <i>VI Seminario de Historia de la filosofía española e iberoamericana</i>	501
DOMÍNGUEZ, B., <i>La oración comunitaria</i>	513

LIBROS	527
--------------	-----

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

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. 306800 y 306900
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN

España: 2.000 ptas.
Extranjero: 25\$ USA.
Número suelto: 700 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA. 423-1966

ISSN 0425-430 X

Imprime: Ediciones Monte Casino

Ctra. Fuentesauco, Km. 2, Teléf. (988) 53 16 07
49080 Zamora, 1989

Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín (Libro VIII)

SEGUNDA PARTE: *(Continuación)*

ESTUDIO ESPECIAL DEL LIBRO 8.º DEL TRATADO
«DE TRINITATE»

(PL 42,945-960; CCL 50,268-291)

CAPÍTULO 1.º SÍNTESIS GLOBAL DEL LIBRO 8.º

El libro octavo es un puente, un arco tendido entre la regla de la fe y la especulación psicológica, rica en intuiciones geniales del mundo maravilloso del alma ¹. Es una introducción a toda la segunda parte del «De Trinitate» y es más místico que los otros.

Describe los caminos del conocimiento afectivo de Dios, que no excluye, sino pide el conocimiento teórico ²

Mediante las huellas y vestigios de la bondad divina y, sobre todo, mediante la imagen divina en el alma humana, busca san Agustín en esta segunda parte, remontarse hasta la Trinidad. Recordemos una vez más: Cumple aquí el autor su antiguo deseo: «conocer a Dios y al alma» ³.

1. Cf. P. Luis ARIAS, *Introducción al tratado de la Santísima Trinidad*, versión española, 2.ª ed. BAC, Madrid, 1956, p. 56.

2. Cf. P. Agostino TRAPÈ, *S. Agostino, l'uomo, il Pastore, il Mistico*, Editrice Esperienze, 1976, p. 369.

3. Cf. *Solil.* 1,2,7 PL 32,872.

El mundo agustiniano lleva siempre un vestigio de Dios, Uno y Trino, y la creación entera debe conducir al Creador. El camino que sigue san Agustín es el autoconocimiento y la plegaria. Para el santo Doctor, el alma es la última síntesis de su pensamiento filosófico, teológico y místico.

Comienza el libro octavo haciendo un recuento de lo dicho en los libros anteriores. Es una nueva etapa la que intenta recorrer: «Dijimos en otro lugar»...⁴. «Decimos que en esta Trinidad dos o tres personas no son superiores a una de ellas»⁵.

Los caminos que sigue san Agustín para conocer a Dios son: la verdad, capítulos primero y segundo⁶; la bondad, capítulo tercero⁷; la justicia, capítulos sexto y noveno, y el amor o caridad, capítulos cuarto —introdutorio—, y los capítulos quinto, séptimo, octavo y décimo. Los atributos de verdad, bondad, justicia y amor son atributos o realidades supremas, subsistentes en Dios y, por tanto, Dios mismo⁸.

En cuanto a «la verdad», es preciso buscarla en toda su pureza, desprendida de todo pensamiento terreno, alejada de toda imaginación. Por eso dice san Agustín: «¡Oh alma... agobiada por varios y múltiples pensamientos terrenos, comprende, si puedes, cómo Dios es verdad!... Cendales de corpóreas imágenes se interponen en tu pensamiento... Permanece, si puedes, en la claridad inicial del primer rápido fulgor de la verdad»⁹.

El mismo procedimiento se debe seguir para el concepto de «bondad». Es preciso conocer la bondad de las cosas y por qué son buenas, para elevarse, por medio de estos bienes parciales, a la intuición de aquel Bien, que es la misma bondad y que hace buenas todas las cosas¹⁰. Se deben dejar de lado los determinativos «esto y aquello», que limitan la bondad. Por eso dice san Agustín: «Bueno es esto y bueno aquello; prescinde de los determinativos «esto y aquello» y contempla el Bien puro, si puedes; entonces verás a Dios, Bien participado, Bien de todo bien»¹¹.

4. Cf. *DT* 5,11, PL 918-919 sobre los términos absolutos y relativos; 6,2,3 y 7,2,3 PL 924s-936, etc., 7,4,9 y 7,6,12; v. Prooemium 1 PL 946s.

5. «Dicimus enim non esse in hac Trinitate maius aliquid duas aut tres personas quam unam earum», *DT* 8,1,2 PL 42,947.

6. PL *id.* 947-949.

7. PL *id.* 949-951.

8. PL *id.* 953-956 y 959-960.

9. «Ecce vide, si potes, o anima... onusta terrenis cogitationibus multis et variis; ecce vide, si potes: Deus veritas est... Ecce in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur: 'Veritas', mane si potes», *DT* 8,2,3 PL 42,949.

10. Cf. P. TRAPÈ, *Introduzione Teologica al De Trinitate*, Opera omnia di S. Agostino, v. IV, Roma 1973, Nuova Biblioteca Agostiniana, Editrice Città Nuova, p. L.

11. «tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni», *DT* 8,3,4 PL 949.

San Agustín dedica a la «justicia» los capítulos sexto y noveno ¹² del libro octavo. El Santo aborda la posibilidad de conocer la justicia en aquel que no es justo. Afirma que el único medio de conocer la justicia es «en nosotros mismos, dentro de nosotros mismos» y que se debe buscarla, por tanto, en la interioridad ¹³. Concluye afirmando que únicamente se debe amar a los hombres o porque son justos-semejantes al supremo modelo de justicia— o para que sean justos, para que se conformen al modelo ¹⁴. Lo mismo hay que decir del amor a sí mismo, para que sea verdadero amor.

De nuevo afirma en el capítulo noveno que el concepto de justicia hay que buscarlo «en lo íntimo de nosotros mismos, por encima de nosotros, en la misma verdad» ¹⁵.

Podemos amar a los justos, «porque los justos han conformado su vida a este ideal supremo mientras vivieron en su carne mortal» ¹⁶. Parece aludir aquí san Agustín a este ideal, enclavado en lo más hondo del alma, ideal de justicia y santidad, que es Cristo, que permanece fijo, inmutable a nuestra mirada, en nuestro interior.

Pero la mayor parte del libro octavo la dedica san Agustín al conocimiento de Dios por el «amor». Directa o indirectamente, tratan del amor los capítulos cuarto, quinto, séptimo, octavo y décimo. El capítulo cuarto es una especie de introducción, un preámbulo del amor ¹⁷, es decir, el papel que representa la fe en el amor. «A Dios, dice, hay que amarlo por la fe; de otra manera el corazón no puede ser purificado ni hacerse idóneo para la visión» ¹⁸. «Se debe evitar, añade, que el alma, cuando cree algo que no ve, se finja algo ficticio o irreal y espere y ame lo que es falso» ¹⁹. Esto sólo se puede conseguir por la fe, que «no se ocupa del óvalo facial y de los contornos somáticos de los personajes, sino de la vida íntima que llevaron» ²⁰.

El capítulo quinto trata de la posibilidad de amar a la Trinidad sin conocerla ²¹. Una serie de reflexiones lleva también a san Agustín a la afirma-

12. PL 953-956.

13. «In nobis igitur novimus quid sit iustus... Non alibi hoc invenii... nisi apud meipsum... apud seipsum quaerit quid respondeat», *DT* 8,6,9 PL 954.

14. «aut quia iusti sunt, aut ut iusti sint, amare debet», *DT* 8,6,9 PL 956.

15. «intus apud nos, vel potius supra nos in ipsa veritate conspiciamus», *DT* 8,9,13 PL 959.

16. «quia eius vitam, cum in carne viveret, huic formae coaptatam et congruentem fuisse, fide retinemus», *DT* 8,9,13 PL 42,960.

17. PL 951-952.

18. «nisi per fidem diligatur, non poterit cor mundari, quo ad eum videndum sit aptum et idoneum», *DT* 8,4,6 PL 951.

19. «cavendum est, ne... fingat sibi aliquid quod non est», *DT* 8,4,6 PL 951.

20. «Neque ibi occupatur fides nostra, qua facie corporis fuerint illi homines; sed tantum quia per Dei gratiam ita vixerint», *DT* 8,4,7 PL 951.

21. PL 952-953.

ción de que es indispensable la fe para un auténtico amor. «Antes de entender es necesario creer», por eso se ha de «vigilar para que nuestra fe no sea fingida»²². Y más adelante: «Creemos que existe la Trinidad..., no amamos una Trinidad cualquiera, sino la Trinidad que es Dios»²³.

En el capítulo séptimo²⁴ define san Agustín qué es el auténtico amor: «Es vivir justamente adheridos a la verdad y dejar todo lo percedero por amor a los hombres, a quienes deseamos vivan justamente»²⁵. Implica, por tanto, el amor —asegura en el capítulo octavo—²⁶, la adhesión a la verdad, como base para que sea auténtico y, como consecuencia de esta adhesión a la verdad, dejar todo lo percedero por amor a los hombres. Es el amor verdadero el que incluye necesariamente el amor a Dios. Es más, «se conoce mejor el amor a Dios que impulsa al amor, que el amor al hermano a quien ama... Dios es más conocido porque está más presente, porque es más íntimo en nosotros... porque es más cierto»²⁷.

A continuación ofrece el Santo una segunda definición, que es al mismo tiempo la consecuencia necesaria del verdadero amor: «Es el amor el que nos une con vínculo de santidad a todos los ángeles buenos y a todos los siervos de Dios; nos une a ellos y nos somete a Él»²⁸.

Para san Agustín, por tanto, no puede hablarse con justedad de amor, sin que implique el recuerdo y la presencia del amor mismo, que es Dios. El conocimiento del amor es el conocimiento de Dios, es el conocimiento de la Trinidad, que es Dios. Por eso dice a continuación: «Dirás, veo la caridad y la contemplación... mas cuando reflexiono en el amor no descubro la Trinidad»²⁹. San Agustín da luego la solución: «Ves la Trinidad si ves el amor»^{29a}.

En el capítulo décimo³⁰, finalmente, demuestra que el amor es imagen de la Trinidad: «He aquí, pues, tres realidades: el que ama, lo que se ama y el amor»³¹.

22. «prius autem quam intellegamus credere debemus, vigilandumque nobis est, ne ficta sit fides nostra», *DT* 8,5,8 PL 42,952.

23. «Hoc ergo diligimus in Trinitate, quod Deus est», *DT* 8,5,8 PL 953.

24. *PL id.* 956-957.

25. «Haec est autem vera dilectio, ut inhaerentes veritati iuste vivamus: et ideo contemnimus omnia mortalia (temporalia), prae amore hominum, quo eos volumus iuste vivere», *DT* 8,7,10 PL 956.

26. *PL id.* 957-959.

27. «Deum... plane notiozem, quia praesentiozem; notiozem, quia interiozem; notiozem, quia certiozem», *DT* 8,8,12 PL 957.

28. «Ipsa est dilectio quae omnes bonos angelos, et omnes Dei servos consociat vinculo sanctitatis, nosque et illos coniungit invicem nobis et subiungit sibi», *DT* 8,8,12 PL 957.

29. «caritatem video... sed cum illam video non in ea video Trinitatem», *DT* 8,8,12 PL 958.

29a. *Ib.*

30. *PL* 960.

31. «Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor», *DT* 8,10, 14 *PL id.* 960.

Pero el santo Doctor quiere llevar a sus lectores a la contemplación de Dios. Por eso anota: «¿Qué es el amor, sino vida que enlaza o anhela enlazar dos vidas, a saber, el amante y el amado?»³².

Hay una jerarquización progresiva en las analogías de la Trinidad que va a emplear san Agustín. Por esto dice: «Tenemos aquí —en el amor al amigo— tres cosas: el amante, el amado y el amor». Y significativamente dice al terminar el libro: «Réstanos remontarnos aún más arriba y buscar estas tres realidades, en la medida otorgada al hombre. Pero descanse aquí un momento nuestra atención... porque... hemos topado ya con el soto donde es menester buscar»³³.

Y finaliza así el libro octavo: «Que esto baste y sirva de exordio a cuanto en lo sucesivo hayamos de entretejer»³⁴. Lo que ha de entretejer, para buscar la imagen de la Trinidad, es precisamente el objeto de la segunda parte del tratado «De Trinitate».

CAPÍTULO 2.º CONOCIMIENTO MÍSTICO DE DIOS

Introducción

Conocimiento místico quiere decir vivencia y experiencia amorosa de Dios. Todo ello incluye una vida entera, el ser y la actividad total del hombre. Para alcanzar la fe y la razón se debe partir de la vida cristiana, una e indivisible, que abarca la filosofía, la teología y la mística. Filósofo auténtico «es el que ama a Dios»¹ y perfecto filósofo es aquel que lo posee, porque tendrá la sabiduría perfecta, que es la meta de la bienaventuranza. Es decir, no es sólo adherir intelectualmente a una verdad para propia satisfacción, sino cosegar la aspiración del corazón hacia el Dios vivo, al que se llega a tocar por la fe, la esperanza y el amor.

La caridad, comunión inefable del Padre y del Hijo, produce en nosotros el amor, la delectación en la divinidad presente, el gozo de la posesión².

El método teológico empleado por san Agustín, en la segunda parte del

32. «Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet, et quod amatur», *DT* 8,10,14 PL *id.* 960.

33. «iam inventum est ubi quaeratur», *DT* *ib.*

34. *DT* *ib.*

1. «verus philosophus est amator Dei, *De civ. Dei* 8, 1 PL 41,225; *ib.*, 8,8 PL 41,233.

2. Cf. P. Argimiro TURRADO, *La Sma. Trinidad en la vida espiritual del justo, su templo vivo, según san Agustín*, *Revue des Études Augustiniennes*, 1959, segunda parte, p. 228.

tratado «De Trinitate» especialmente, se explica por el fin perseguido, que es menos demostrar a Dios que mostrarle. Todo el estudio en el gran tratado está, en último término, en función del conocimiento místico ³. Dios es la Verdad y el Bien, y no puede dar al hombre más que bien. Dios es la Sabiduría infinita y comunica la sabiduría por medio de sus relaciones con las criaturas, principalmente por el conocimiento y la voluntad de todo el orden del universo, que se halla sintetizado en la criatura racional ⁴. El hombre, inteligente y libre, puede llegar a la verdad y unirse al bien. Esta realidad de Dios en el hombre puede obscurecerse y deformarse, pero no desaparece jamás. Por medio de la gracia, esa vivencia se restituye y aparece de nuevo en todo su esplendor.

Por el conocimiento, el hombre, directa o indirectamente, se halla siempre referido a Dios, porque la mente, imagen de Dios, siempre se recuerda, se conoce y se ama ⁵.

La plegaria final del tratado nos deja ver la acentuación mística de toda la obra: «Librame, Dios mío, de la muchedumbre de palabras que padezco en mi alma, acogida a tu misericordia» ⁶.

RESUMEN ESQUEMÁTICO DEL «LIBRO 8.º»

- 1.º Prólogo
- 2.º Conocimiento místico de Dios por los siguientes conceptos:
 - 1.- Concepto de Verdad
 - 2.- Concepto de Bondad
 - 3.- Concepto de Justicia
 - 4.- Concepto de Caridad.

PRÓLOGO

Estudiaré en esta segunda parte, de modo especial, los conceptos de verdad, bondad, justicia, caridad, en los cuales, sintéticamente, se resume el libro octavo. La primera afirmación de san Agustín es su fe en la «unidad de esen-

3. Cf. P. Agostino TRAPÈ, *Introduzione al De Trinitate*, Opera Omnia di S. Agostino, v. IV, Roma 1973, p. XLIII.

4. Cf. CAYRÉ, *La Contemplatio Augustinienne*, Principes de Spiritualité et de Théologie, 1954, p. 256.

5. Cf. DT 14,14,18 PL 1049.

6. «Libera me, Deus, a multiloquio quod patior intus in anima mea, misera in conspectu tuo, et confugiens ad misericordiam tuam», DT 15,28,51 PL 1098.

cia y en la trinidad de Personas»¹. Los siete primeros libros tratan de la unidad de esencia y de la acción en las Personas divinas. Esta unidad de esencia y de acción es verdad válida contra el modalismo: tres modos distintos en Dios; contra el triteísmo: tres dioses, confusión entre naturaleza e hipóstasis; contra el arrianismo: el Verbo, para el arrianismo, no es consubstancial al Padre. San Agustín afirma la unidad de esencia y trinidad de Personas². El santo Doctor contesta a todas las dificultades con argumentos de la Escritura y de la tradición en general, en la primera parte³; con argumentos de razón, en la segunda parte del gran tratado. El libro octavo, recordemos, es punto de enlace entre la primera y la segunda parte. Comienza san Agustín en el prólogo haciendo una referencia a los libros anteriores, especialmente al libro quinto, donde estudia las relaciones divinas.

Puntos fundamentales:

1. «*Dijimos en otro lugar cómo en la Trinidad los nombres que entrañan mutua relación se aplican propia y distintamente a cada una de las divinas Personas*»⁴.

El concepto de persona lo explica san Agustín con la categoría lógica de relación⁵. La doctrina de las relaciones la reconocerá más tarde la Iglesia como suya⁶. En el libro quinto afirmaba: «En Dios nada se afirma según accidente... no obstante, no todo cuanto de Él se enuncia se dice según la substancia. Se habla a veces de Dios según la relación «ad aliquid». La relación en Dios no es accidente, porque no es mudable, no hay mutación alguna⁷. La teoría de las relaciones ofrece solución a las dificultades para comprender el misterio. San Agustín la enraíza en la Escritura y en la tradición. Conoce los escritores católicos anteriores a él⁸.

En rigor, la relación según san Agustín, exigiría una categoría propia en la primera división del ser metafísico: substancia, accidente y relación. Es de-

1. «quod Trinitas sit unus et solus et verus Deus», *DT* 1,2,4, PL 822.

2. Cf. José MORÁN, *Las relaciones divinas, según san Agustín*, Augustinus IV, 1959, p. 354; cf. *Sermo* 103,3 PL 38,614s; *Ench.* 9,3 PL 40, 335; *De doctr. chris.* 1,5,5 PL 34,21.

3. Cf. estos lugares donde se ocupa especialmente de la unidad de acción y operación de las tres divinas personas, *DT* 1,5,8 PL 824; 1,6,12 PL 827; 1,18,17 PL 831; 1,12,25 PL 838 y 4,21,30 PL 900ss.

4. «diximus alibi», *DT* 8 prooemium, PL 946-947.

5. «quod habet, hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur», *De civ. Dei* 11,10,1 PL 41,325.

6. Conc. Flor. *Decretum pro Iacobitis*, «In Trinitate omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio», Denz 703 y 1330.

7. «quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile», *DT* 5,5,6 PL 42,914.

8. Cf. *DT* 1,3,5 PL 822; 1,6,13 PL 827; 1,7,14 PL 828s.

cir, ser subsistente, ser inhesivo, ser relativo ⁹. El Santo afirma que ha leído «cuantos escritores o intérpretes católicos, anteriores a él, en la especulación sobre la Trinidad», tuvo a disposición ¹⁰.

No sabemos si aquel «omnes quos legere potui» hace referencia también a los Padres griegos. El P. Arias se inclina a que san Agustín conocía la monografía de san Ambrosio sobre el Espíritu Santo y el «De Spiritu Sancto» de Dídimo el Ciego, como los escritos de los Capadocios contra los pneumatómatomacos del siglo IV ¹¹. Las obras que san Agustín cita de los Padres griegos estaban ya traducidas, v.gr. «De Principiis», de Orígenes ¹², «De Spiritu Sancto» de Dídimo el Ciego ¹³. Es fácil que los conociera, pero en su traducción, por lo que su influjo sería sólo indirecto ¹⁴. Parece deducirse; de todos modos, que el mismo san Agustín reconoce que ha dado un gran avance sobre sus antecesores ¹⁵. Aquel «omnes quos legere potui» parece indicar en el santo doctor el deseo de tener las fuentes, que hubieran facilitado su trabajo. La doctrina de las relaciones aparece sólo implícitamente en los símbolos anteriores a san Agustín ¹⁶.

2. «Lo que cada uno es respecto de sí mismo no se ha de expresar en plural, pues son uno, la misma Trinidad» ¹⁷.

Habla ahora san Agustín de los atributos absolutos. Los atributos absolutos «se refieren a la esencia» ¹⁸. Es decir, «todo lo que significa existencia absoluta y no habitud mutua... se refiere a la esencia». Por tanto, se han de afirmar en singular. Es decir: Los términos absolutos son comunes a las tres divinas Personas en Dios; los relativos, en cambio, son propios de cada Persona.

En Dios se han de distinguir las perfecciones absolutas que se refieren a la esencia —«dicitur ad se»—, de las perfecciones relativas, «dicuntur ad

9. Cf. versión española, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, por el P. Luis Arias, BAC 1956, p. 403 nota 5.

10. «Omnes quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quae Deus est». *DT* 1,47 PL 824; v. J. MORÁN, *o.c.*, p. 367.

11. Cf. *DT* 1,6,13, *Versión española* P. Arias, nota, 6, p. 149.

12. Cf. *De civ. Dei*, 11,23,1 PL 41,336.

13. Cf. *Quaest. in Hep.* 11,25 PL 34,604.

14. Cf. José MORÁN, *o.c.*, pp. 370-371.

15. Cf. *DT* 1,5,8 PL 824s; *ib.* 2 prooemium PL 835; 3 prooemium, 1 PL 868; 3,10,21 PL 881, etc.

16. *Símb. de los Apos.* cf. DB 1-13; Niceno, DB. 54. etc.

17. «Quod vero ad se dicuntur singuli, non dici pluraliter tres sed (unam) ipsam Trinitatem», *DT* 8, prooemium PL 947.

18. «et quidquid alius non ad invicem relative, sed ad se singuli dicuntur. Hoc enim secundum essentiam dicuntur», *DT* 8, prooemium PL *ib.*

alium». En el libro quinto había dicho: «quede sentado como fundamental que todo cuanto en aquella sublimitad se refiere a sí misma es substancial, y cuanto de ella dice proyección a otro término no es substancia, sino relación»¹⁹. En esta relación —«ad aliud»— no hay accidente alguno, porque no hay mutabilidad.

El «Hijo es siempre Hijo y nunca principia a ser Hijo»²⁰. Lo mismo ha de afirmarse para explicar la relación en el Espíritu Santo. Sucede a veces, sin embargo, que «para expresar la relación mutua entre el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, nos falta la palabra correlativa»²¹.

3. «...un Dios, bueno y omnipotente, que es la Trinidad»²²

Esta unidad de esencia, de atributos absolutos, lleva consigo que, «con relación a las criaturas, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son un solo principio, como uno es el Creador y uno el Señor»²³. Defiende este principio san Agustín en el tratado «De Trinitate» y en muchísimos lugares de sus obras²⁴.

En resumen: «Toda distinción hipostática consiste en la mutua relación de las divinas Personas, relación que discrimina y une, porque lo relativo es inexplicable sin los términos de relación»²⁵.

4. Cada Persona tiene la plenitud de substancia, de bondad, verdad, etc. y de cualquier otro atributo absoluto

Por esto «se puede decir tres personas o tres substancias» siempre que no se entienda diversidad de esencia²⁶.

En cuanto al término «persona», en sentido propio, para aplicarlo a la trinidad debería reunir estas condiciones:

a.- Indicar relación, porque la relación es precisamente la razón de la distinción en las Personas divinas; b.- indicar relación propia incommunicable, que constituyen las Personas en su individualidad²⁷.

19. «teneamus, quidquid ad se dicuntur praestantissima illa et divina sublimitas, substantialiter dici; quod autem aliquid, non substantialiter, sed relative», *DT* 5,8,9 PL 916-917.

20. «semper natus est Filius», *DT* 5,5,6 PL 914.

21. «In multis enim relativis hoc contigit, ut non inveniatur vocabulum, quod sibi vicissim respondeant quae ad se referuntur», *DT* 5,12,13 PL 919.

22. «unus Deus, bonus, omnipotens ipsa Trinitas», *DT* 8 prooemium PL 947.

23. «Ad creaturam vero Pater, et Filius, et Spiritus sanctus unum principium, sicut unus Creator et unus Dominus», *DT* 5,14-15 PL 921.

24. Cf. *De vera rel.* 7,13 PL 34,128; *De Gen. ad litt. imp.* 1,2 PL 34, 221; *De Gen ad litt.* 9,15,26 PL 34,402; *De an. et eius or.*, 2,3,5 PL 44, 496; *Ench.* 10,3 PL 40,236, etc.

25. Cf. P. ARIAS, *Introducción*, p. 43.

26. «Ideoque dicit tres personas, vel tres substantiae, non ut aliqua intellegatur diversitas essentiae», *DT* 8, prooemium PL 947.

27. Cf. P. TRAPÈ, *Introduzione*, p. XXXVI.

El término «persona» no reúne para san Agustín estas condiciones. Persona indica más bien una perfección absoluta que relativa; «en Dios una misma cosa es ser y ser persona»²⁸.

San Agustín observa que el término persona indica perfección absoluta, es decir, indica un sujeto concreto, incomunicable. Más adelante se pregunta: «¿Por qué razón una esencia se ha de subdividir en tres substancias o personas?»²⁹. Y él mismo nos responde: «Buscó la pobreza —humana— cómo expresar estas tres cosas, y las llamó substancias o personas... dando a entender la unidad al poner en Dios una esencia, y la Trinidad al distinguir tres substancias o personas»³⁰.

En resumen: san Agustín anota que el término persona indica perfección absoluta. «Solamente la pobreza del lenguaje humano y el uso eclesiástico ha aplicado este término para indicar las relaciones en la Trinidad³¹ y para responder con una palabra al que pregunta quiénes o qué son los tres»³².

5. «Igualdad en la Trinidad»

«Tan grande es la igualdad en esta Trinidad, que no sólo el Padre no es mayor que el Hijo en lo referente a la divinidad, pero ni el Padre y el Hijo juntos son, en algo, mayores al Espíritu Santo; ni cada una de aquellas divinas Personas en particular es inferior a la Trinidad»³³. Alude aquí al libro sexto, donde dice: «en la Trinidad excelsa, una Persona es igual a las otras dos, y dos no son mayores que una sola de ellas, y en sí son infinitas»³⁴.

6. «Por la piedad a la visión»

«Con devotísima piedad imploremos el auxilio del cielo, para que nuestra inteligencia se abra... y la mente pueda intuir la esencia de aquella verdad ir-material e inmutable»³⁵

28. «non aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem», *DT* 7,6,11 PL 943.

29. «Cur ergo una essentia in tres substantias vel personas subdividitur?» *DT* 7,6,11 PL 944.

30. «quibus nominibus non diversitatem intellegi voluit, sed singularitatem noluit», *DT* 7,4,9 PL 942.

31. Cf. P. TRAPÈ, *o.c.*, p. XXXVII.

32. «ut vel uno aliquo vocabulo responderi possit, cum dicitur quid tres, vel quid tria», *DT* 8 prooemium PL 947.

33. «tantamque esse aequalitatem in ea Trinitate, ut non solum Pater non sit maior quam Filius, quod attinet ad divinitatem, sed nec Pater et Filius simul maius aliquid sint quam Spiritus sanctus, aut singula quaeque persona quaealibet trium minus aliquid sit quam ipsa Trinitas», *DT* 8 prooemium, PL 947.

34. «in illa Trinitate tantum est una quantum tres simul» etc., *DT* 6,10,12 PL 932; el mismo concepto se halla en *DT* 7,6,11 PL 943s., etc.

35. «Deo suplicandum devotissima pietate, ut intellectum aperiat» *ib.*, 8, prooemium.

Al principio del tratado había dicho: «La piedad... sane la flaqueza de la inteligencia y se pueda percibir la verdad incommutable»³⁶. Y en el libro sexto: «...El que aún no ve, camine por la piedad a la visión»³⁷. Sobresale este concepto de «piedad y plegaria» en todo el tratado «De Trinitate». Se halla al principio, al final de la obra y se halla entreverada en cada página, como quedó anotado en el aspecto místico del presente estudio.

7. *Modo interiore*»

«Hemos de estudiar de un modo más íntimo que en los libros precedentes»³⁸, es decir, de modo más profundo, en el interior del alma, donde se puede oír la voz de Dios.

Uniendo este concepto «modo interiore», con aquel «Deo supplicandum devotissima pietate» vienen al recuerdo aquellas palabras de san Agustín en «De magistro»: «Comprendemos... consultando interiormente la verdad que reina en la mente... Y esta verdad que es consultada y enseña, es Cristo, que... habita en el hombre, esto es, la incommutable Virtud de Dios y su eterna Sabiduría»³⁹. Y más claramente todavía: «A Dios se la ha de buscar y suplicar en lo íntimo del alma racional, que es lo que se llama «hombre interior»⁴⁰.

El santo Doctor quiere llevarnos en esta segunda parte por el camino de la interioridad, donde se conoce y se ama a Dios y se conoce la palabra eterna. En las Confesiones nos dice a este propósito, comentando la creación: «Estas palabras tuyas, pronunciadas en el tiempo, fueron transmitidas por el oído exterior a la mente prudente, cuyo oído interior tiene aplicado a tu palabra eterna»⁴¹. Y de modo más claro todavía: «Amo a mi Dios, luz, voz, fragancia, alimento y amplexo del hombre mío interior... Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios»⁴². Quiere, por tanto, san Agustín, desde ahora de modo especial, orientar su investigación y su reflexión por los caminos de la interioridad, valiéndose incluso de los sentidos exteriores. Nos dice, a este propósito, tam-

36. «ut ad perceptionem incommutabilis veritatis imbecillem mentem observata pietas sanet», *DT* 1,2,4 PL 822.

37. «qui autem non videt, tendat per pietatem ad videndum» *DT* 6,10,12 PL 932; el mismo concepto en 7,6,11 PL 943s.

38. «modo interiore quam superiora (quam superiore) tractabimus», *DT* 8 prooemium PL 947.

39. «illi autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus... sapientiam quam quidem omnis rationalis anima consulit», *De mag.* 11,38 PL 32,1216.

40. «qui homo interior vocatur», *De mag.* 1,2 PL 32,1195.

41. «cuius auris interior posita est ad aeternum verbum tuum», *Conf.* 11,6,8 PL 32,812.

42. «cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei... Hoc est quod amo, cum Deum amo», *Conf.* 10,6,8 PL 32,782-783.

bién en las Confesiones: «El hombre interior es quien conoce estas cosas por medio del exterior. Yo interior conozco estas cosas; yo, alma, por medio del sentido de mi cuerpo»⁴³. Y al final del mismo capítulo: «Tú eres mejor que esto (mejor que las cosas creadas); a ti te lo digo, ¡oh alma!, porque tú vivificas la mole de tu cuerpo prestándole vida, lo que ningún cuerpo puede prestar a otro cuerpo. Mas tu Dios es para ti hasta la vida de tu vida»⁴⁴.

8. «Regla de fe»

«Sin desviarnos de la regla —de fe— para que, si algo no aparece claro a nuestra inteligencia, no lo rechace la firmeza de la fe»⁴⁵.

Había dicho poco antes: «Queden sentadas estas verdades», es decir: diferencia entre los términos relativo y absoluto, igualdad de las tres divinas Personas, piedad y súplica a Dios, etc., para entrar en este nuevo camino y además porque «tratemos ahora las cosas «modo interiore»... para que la «mente pueda intuir la esencia de aquella verdad inmaterial e inmutable»⁴⁶. Esta «regla de la fe», a la que alude aquí, recuerda el esquema del símbolo Quicumque, del que san Agustín anticipa algunas expresiones⁴⁷.

Traza aquí san Agustín, por tanto, a grandes rasgos, el plan de la segunda parte, diseñando la orientación fundamental que ha de tener y que debe tener en cuenta también el que lea la obra.

1) CONOCIMIENTO MÍSTICO DE DIOS POR EL «CONCEPTO DE VERDAD»

Comprende este apartado dos capítulos: el primero y el segundo del libro octavo del «De Trinitate». Sintetizo previamente, por este motivo, los dos capítulos, de modo global, antes de su explicación respectiva.

43. «ego interior cognovi haec, ego, ego animus per sensum corporis mei», *Conf.* 10,6,9 PL 32,783.

44. «tu melior es, tibi dico, anima... Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est», *Conf.* 10,6,10 PL ib.

45. «servata illa regula ut quod intellectui nostro nondum eluxerit, fidei non dimittatur», *DT* 8, prooemium, PL 947.

46. «quo possit mente cerni essentia veritatis, sine ulla mole, sine ulla mutabilitate», *ib.*

47. Cf. a este propósito P. TRAPÈ, *Introduzione*. p. XIX y nota 3 y p. XXVIII, nota 19, comentando *DT* 5,8,9.

Ideas fundamentales:

CAPÍTULO 1.º

- 1.ª) En la Trinidad dos o tres Personas no son superiores a una de ellas.
- 2.ª) Imposibilidad de comprender la Verdad misma.
- 3.ª) Lo inteligible e incommutable no admite grados de verdad.

CAPÍTULO 2.º

- 1.ª) Dios es la Verdad.
- 2.ª) Dios es verdad y es luz.
- 3.ª) Medios para conocer la Verdad.
- 4.ª) Se debe rechazar toda imagen para llegar a la Verdad.
- 5.ª) Debe negarse en Dios todo lo que sea mudable.
- 6.ª) Insuficiencia de la vía de eminencia para conocer la Verdad.
- 7.ª) Contemplación de la Verdad.

Consecuencias:

- 1.ª- Los seres creados, verdad limitada.
- 2.ª- Un gran paso, conocer «lo que no es Dios».
- 3.ª- Los seres creados no pueden darnos la noción de Dios.
- 4.ª- Peregrinación lejos de Dios.
- 5.ª- La felicidad del hombre, el gozo de la verdad.

CAPÍTULO 1.º A DIOS, LA MISMA VERDAD, SE LE HALLA EN LA INTIMIDAD

San Agustín hace en este primer capítulo una especie de introducción al tema de la verdad, que desarrolla ampliamente en el capítulo segundo.

Es además este capítulo primero, punto de enlace entre el prólogo y el libro octavo propiamente dicho. Señalemos los puntos principales:

1. *«Decimos que en esta Trinidad dos o tres Personas no son superiores a una de ellas»*

Repite aquí san Agustín el concepto del comienzo del prólogo. En el prólogo era un pasado —«diximus alibi»—, y se refería a los libros anteriores; aquí es un presente —«diximus enim»—, y se refiere a la segunda parte, que comienza precisamente aquí ¹.

1. «Diximus enim non esse in hac Trinitate maius aliquid duas aut tres quam unam», *DT* 8,1 PL 947.

Es decir, una vez más san Agustín quiere hacer notar el enlace que existe entre toda la obra, pues este concepto lo hallamos en varios lugares, especialmente en el libro quinto ². Quiere dejar bien sentado el concepto de unidad de esencia y de todos los atributos absolutos, y la trinidad de personas, por lo que relativamente se refiere la una a la otra.

2. *«Imposibilidad de comprender la Verdad misma, causa eficiente de la creación»* ³

En el libro cuarto afirma que esta verdad es el Verbo, por el que fueron hechas todas las cosas. «Uno es el Verbo de Dios, inmutable verdad, por quien fueron hechas todas las cosas» ⁴. En el comentario a los Salmos nos dice: «Ella —la Sabiduría— es la Verdad, ella es Dios... es el Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas» ⁵. Cristo es la Verdad, es la Luz de Dios: «Tu luz y tu verdad son dos nombres, pero son una misma cosa... Ambas cosas son un solo Cristo» ⁶. San Agustín insistirá en este mismo concepto, haciendo ver la espiritualidad de la verdad: «Dios es verdad, y la verdad no es cuadrada ni redonda, ni alargada. En todo lugar está presente, si el ojo del corazón está abierto a ella» ⁷. Y es porque la verdad únicamente se halla en el corazón. «En poco se ha de tener la verdad, si no se halla en el corazón» ⁸. Solamente en el interior se puede oír la verdad. La oímos en el interior, pero hablamos a los que están fuera de nuestro corazón.

Vemos en todo este contexto la insistencia de san Agustín en hacernos ver el rumbo que ha de tomar su reflexión psicológica en esta segunda parte, que ha de centrarse en la presenciabilidad de la Trinidad en el alma, pero en lo más excelso de ella, en lo más interior.

2. Cf. 5,5,6 PL 813-814; 5,7,8 PL 915-916; 5,8,9, PL 916-917; 5,11,12 PL 918-920; 6,2,3 PL 924; 7,2,3 PL 936-939, etc.

3. «veritatem autem ipsam qua creata sunt non potest intueri», *DT* 8,1 PL 947.

4. «Unum Verbum Dei est, per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas», *DT* 4,1,3 PL 888.

5. «Ipsa est veritas, ipsa est Deus... Verbum Dei est, Sapientia Dei est, per quam facta sunt omnia», *En in Ps* 33, 2,6 PL 36,310-311.

6. «Ipsa lux tua et veritas tua: haec nomina duo, res una... Et hoc utrumque unus Christus», *En in Ps* 42,4 PL 36,478.

7. «Veritas Deus, Veritas nec quadrata est, nec rotunda, nec longa. Ubique praesens est, si cordis oculus ad eam pateat», *En in Ps* 30,2,1,7 PL 36,234.

8. «parum est verum loqui, nisi etiam in corde ita sit», *En in Ps* 14,3 PL 36,143.

3. «*Todo cuanto es inteligible e incommutable no admite grados en la verdad, porque es igual e incommutabilmente eterno*»⁹.

Los seres son verdaderos en cuanto el entendimiento los puede conocer. Se llaman verdaderos en cuanto dicen relación al entendimiento. Lo incommutable no admite mayor perfección, porque tiene todas las perfecciones en grado infinito; ni admite tampoco disminución, porque las tiene de modo necesario. El ser infinito dice una connotación infinita a su conocimiento. Por ello, solamente Dios mismo puede conocerse totalmente. San Agustín dice claramente a continuación: El ser «incommutable no admite grados en la verdad... porque lo grande se identifica allí con la verdadera existencia»¹⁰.

La consecuencia lógica es que «la grandeza en Dios es la misma verdad»¹¹. Se trata de un atributo absoluto, que se identifica con la esencia divina infinita. Y más adelante: «Allí ser mayor es ser más verdadero»¹². El Padre y el Hijo no superan en verdad al Padre o al Hijo, etc. Repite, como se ve, el comentario del prólogo. Es decir, da la prueba de la igualdad de las divinas Personas, partiendo del concepto de verdad, atributo absoluto, idéntico a la divina esencia, que es la misma en las tres divinas Personas. Al final del capítulo vuelve a repetir este concepto: «En la esencia de la verdad, ser y ser verdadero se identifican, como se identifican el ser y ser grande»¹³. De nuevo, no puede olvidarse en un solo momento, al leer este libro octavo, que es introducción a la segunda parte. San Agustín quiere centrar nuestra atención sobre esa Verdad infinita, que es Dios, fuente de toda verdad, razón de la misma inteligencia. Quiere dejar esclarecido, de una vez para siempre, las relaciones que tiene el alma humana con la Verdad absoluta y fontal o fuente de toda verdad: El Dios, Verdad esencial.

El gran descubrimiento, la verdad para el hombre, es llegar a conocer la verdad de la Verdad misma que vive en la intimidad¹⁴.

Resumiendo: Sabiduría, inteligibilidad y verdad son una misma cosa para san Agustín. Así nos dice en «De libero arbitrio: «¿Acaso piensas que hay otra sabiduría distinta de la verdad, en la que se contempla y posee el sumo bien?»¹⁵. Por la verdad participada, que se halla en el hombre, quiere el Santo llevarnos a la Verdad misma trinitaria.

9. «Quidquid autem intelligibile atque incommutabile est, non aliud alio verius est, qui aeque incommutabiliter aeternum est», *DT* 8, 1,2 PL 947.

10. «nec quod ibi magnum dicitur, aliunde magnum est, quam eo quo vere est», *ib.*

11. «magnitudo ipsa veritas est». *ib.*

12. «hoc ergo ibi est maius quod verius, *ib.* PL 948.

13. «in essentia veritatis, hoc est verum esse quod est esse», *ib.*

14. Cf. Adolfo MUÑOZ ALONSO, *Intellectum valde ama*. Augustinus III 1958, p. 175-176.

15. «Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem, in qua cernitur et tenetur summum bonum?», *De lib. arb.* 2,9,26 PL 32,1254; cf. P. ARIAS, *Introducción*, p. 56.

CAPÍTULO 2.º LA FELICIDAD DEL HOMBRE, EL GOSO DE DIOS-VERDAD

El capítulo segundo lo dedica san Agustín especialmente a explicar el concepto de Verdad en Dios. Resumo las ideas fundamentales.

1. *Dios es la Verdad*

«La esencia de la verdad... es la Trinidad, Dios único, grande, veraz, verdad»¹⁶.

En múltiples textos llama san Agustín a Dios Verdad y Luz y une estas dos palabras en un solo significado. «Ella —la Sabiduría— es la Verdad, ella es Dios... es el Verbo de Dios, es la Sabiduría de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas»¹⁷.

No es posible eludir esta verdad, que se difunde por doquier¹⁸. Esta verdad ha sido revelada en Cristo. Él mismo es la Verdad, que «durante mucho tiempo apareció velada en promesas simbólicas»¹⁹.

Concurren en el alma, al trascenderse, la «verdad ontológica», porque descubre ser lo mismo que se conoce. Con la mirada del alma «ve en la forma que es modelo de nuestra esencia»²⁰. La «verdad lógica», en cuanto es fundamento de todo conocimiento y verdad ulterior. La «verdad teológica», en cuanto que su último fundamento es Dios, su Creador. Es decir, los dos principios fundamentales de la interioridad agustiniana: Dios y el alma²¹.

La misma felicidad beatífica será «contemplar eternamente la inmutable visión de la Verdad y... alabar lo que se ama y amar lo que se alaba»²².

16. «veritatis essentia... est Trinitas Deus unus, solus, magnus, verus, verax, veritas», *DT* 8,2,3 PL 948.

17. «Ipsa est veritas, ipsa est Deus... Verbum Dei est, Sapientia Dei est, per quem facta sunt omnia», *En in Ps* 33,2,6 PL 36,310-311.

18. «totum ubique esse praesentem, sicut veritatem». *Ep* 118, 4,23, PL 33,443.

19. «Revelatae veritatis, quae diu promissis mysticis velabatur», *Ep* 137,4,16 PL 33,523. San Agustín repite con frecuencia esta idea: En el A.T. se halla oscura y velada la verdad, que en el N.T. se aclara y se desvela; v. Sergio GONZÁLEZ, «La preocupación arriana en la predicación de San Agustín. Tratados sobre el Evangelio y 1.ª Espístola de San Juan. Enarraciones sobre los Salmos, Sermones al Pueblo». Estudio Agustiniano, Valladolid 1989, p. 252, nota 7, donde se da un resumen sobre esta idea en San Agustín y en algunos Padres latinos y griegos.

20. «In illa igitur aeterna Veritate... formam secundum sumus, et secundum vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur», *DT* 9,7,12 PL 967.

21. *Sol.* 1,2,7 PL 32,872.

22. «in aeternum veritatis incommutabilem speciem contemplabitur cuius sine fine quietum opus erit... laudare quod amat, et amare quod laudat», *Ep* 140,26,63 PL 33,565-566.

2. *Dios es verdad y es luz*

«Dios es luz... una luz que el corazón intuye cuando oyes decir: Dios es verdad»²³.

Cristo es la Verdad y la Luz del Padre. «El Verbo es la misma Verdad, Palabra de Dios y su Luz»²⁴. Cristo es «la Verdad por esencia»²⁵, el «Verbo de Dios, inmutable verdad». «Todo cuanto fue hecho era vida en Él... vida que es luz de los hombres»²⁶.

Esta verdad se ha de contemplar en el interior del espíritu, donde comienza el camino que lleva a la verdad. El descubrimiento de la verdad se realiza siempre en la claridad interior del corazón.

Cuando san Agustín dice que nuestra mente es iluminada por la primera verdad, se entiende en su sentido efectivo, no formal o inmediato²⁷. La criatura racional es iluminada al contacto con el esplendor divino. Dios es nuestro sol y nosotros somos su claridad. Esta claridad orienta todo nuestro ser, toda nuestra actividad hacia Dios a través de la criatura. Ya en los diálogos ensaya san Agustín un esbozo de iluminación²⁸. Podría seguirse en sus obras un itinerario de la mente hacia Dios por medio de las criaturas²⁹.

Dios nos ilumina con su claridad, dándonos el inapreciable don de la inteligencia. Las verdades parciales, limitadas, son reflejos de la eterna Verdad, que es Dios. La inteligencia humana participa de esta Verdad en grado superior a los demás seres de la creación. De aquí su aspiración a llegar a un término absoluto y perfecto³⁰.

3. *Medios para conocer la verdad*

San Agustín reflexiona sobre dos aspectos: Mediante la vía de negación y mediante la vía de eminencia. No le satisface ninguno de ellos.

23. «Deus lux est... quomodo videt cor, cum audis: Veritas est», *DT* 8,2,3 PL 949.

24. «Veritas et Verum in principio... unde Verbum eius et Lux eius rectissime dicitur», *De ver. rel.* 36,66 PL 34,151.

25. «qui vere veritas est», *Conf.* 3,6,10 PL 32, 687.

26. «unum Verbum Dei est, per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas... lux utique rationalium mentium», *DT* 4,1, 3 PL 888.

27. Cf. P. ARIAS, *Introducción*, p. 76; cf. P. Lope CILLERUELO, *La «Memoria Dei» según S. Agustín*, Augustinus Magister I, 1954, p. 499.

28. Cf. *Sol.* 1,1,2 PL 32,870; 1,13,23 PL 32,881.

29. Cf. *De ver. rel.* 31,57 PL 34,61-62; *Conf.* 9,4,10 PL 32,768; *In Io ir.* 19,12 y 13 PL 35,1549-1551; *De civ. Dei*, 16,1 PL 41, 447.

30. Cf. P. CILLERUELO, *La memoria Dei*, p. 501.

4. Ninguna imagen puede representar la Verdad

Porque no es nada espacial, ni corpóreo ³¹. La imaginación reviste de figura y da forma a las cosas conocidas ³². Representa cosas que se han visto y que no se han visto ³³. Las imaginaciones sensibles impiden al espíritu el conocimiento de sí mismo. Puede imaginarse que el espíritu es una cosa material, pero no es verdad ³⁴. Nunca una imagen sensible puede darnos un conocimiento real de la verdad, que por su misma naturaleza es espiritual. Las percepciones adquiridas «varían y se multiplican sin número hasta el infinito» ³⁵. La voluntad une y separa estas cosas percibidas y dirige a su antojo la memoria, con el fin de obligarla a pensar en las cosas que no recordamos, utilizando recuerdos y obligándolos a unir un elemento de aquí y otro de allá, para fusionarlos en una visión que se dirá falsa, porque no existe en la realidad ³⁶.

Se ha de rechazar toda imagen para llegar al conocimiento de la verdad ³⁷, porque las imágenes de la fantasía difieren grandemente de la verdad ³⁸.

Es un tema vital en la metodología agustiniana «el evitar... que el alma, cuando cree, se finja algo irreal» ³⁹.

5. Debe negarse también en Dios todo lo que sea mudable.

«Nada mudable se tenga por Dios» ⁴⁰, porque Dios es la esencia suprema, es decir, «el que existe en sumo grado, y, por tanto, es inmutable ⁴¹. Nuestra alma puede cambiar ⁴². Dios es inmutable porque es infinito, tiene todas las

31. v. DT 8,2,3 PL 948.

32. «Facile est enim illam figuram, quam videndo cognovimus... colore perfundere», DT 11,10,17 PL 997.

33. Cf. DT 8,6,9 PL 954-955; v. *De vera religione*, 31,57 PL 32,1237.

34. Cf. DT *ib.* y 10,5,7 PL 977; v. V. CAPANAGA, *La doctrina agustiniana sobre la intuición*, Religión y Cultura 15(1931) p. 8-109.

35. «visiones ille cogitantium... innumerabiliter atque omnino infinite multiplicantur atque variantur», DT 11,8,13 PL 994.

36. Cf. DT 11,10,17 PL 997-998, todo el contexto del capítulo.

37. «nulla compago iuncturae... sine ulla dubitatione respuatur: ita enim respuitur omne corporeum», DT 8,2,3 PL 948.

38. *ib.*

39. «Cavendum est, ne credens animus id quod non videt, fingat sibi quod non est», DT 8,4,6 PL 951.

40. «omne mutabile quod occurrerit non putetur Deus, DT 8,2,3 PL 948.

41. «Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit», *De civ. Dei*, 12,2 PL 41,350.

42. Cf. Charles BOYER, *Les voies de la connaissance de Dieu selon saint Augustin*, Augustinus III, 1958, p. 305.

perfecciones y estas perfecciones constituyen su misma esencia divina. No es posible, por tanto, cambio alguno.

Ya desde los primeros libros del tratado «De Trinitate» nos advierte san Agustín que «la esencia de Dios, razón de su existencia, nada mudable entraña, ni en su eternidad, ni en su verdad, ni en su voluntad. En Dios eterna es la verdad y eterno el amor; verdadero el amor y verdadera la eternidad; amable la eternidad y amable la verdad»⁴³.

6. *Tampoco es válido el procedimiento o vía de eminencia para llegar a la Verdad.*

«No se obtiene aumentando ni el volumen, ni la luz... ni con los ángeles, espíritus puros»⁴⁴. Ninguna cosa creada puede darnos una idea clara de esta Verdad infinita.

7. *Contemplación de la verdad*

Dios, que es la Verdad por esencia, se contempla en la interioridad, se conoce en el interior. Se obtiene únicamente por vía contemplativa, contemplando a Dios, «que es luz... una luz que el corazón intuye cuando oyes decir: Dios es verdad»⁴⁵. Dios es algo íntimo, «interior est Deus»⁴⁶. Esa verdad, velada mucho tiempo, aparece sólo en la interioridad.

San Agustín representa una filosofía que parte del hombre y vuelve al hombre, pero cargada ya de la presencia que el hombre refleja de lo divino. Por eso comienza con la vuelta del espíritu a sí mismo, busca la verdad, no la verdad existencial de cada uno, sino la Verdad eterna, que nos lleva en su resplandor a contemplar la presencia de Dios en el hombre. No se queda esta contemplación en el hombre, sino que se trasciende y se eleva a la Verdad misma⁴⁷.

El santo Doctor nos invita constantemente a hallar la verdad en nosotros mismos. Por eso la metafísica de san Agustín empieza ya siendo una teología. Nos invita a todos al ejercicio y la prueba de la interioridad profunda, para

43. «Omnino enim Dei essentia, qua est, nihil mutabile habet, nec in aeternitate, nec in veritate, nec in voluntate: quia aeterna ibi veritas, aeterna caritas; et vera ibi est caritas, vera aeternitas et cara ibi est aeternitas, cara veritas», *DT 4, prooemium, PL 887*.

44. «Nec si augeas... milies tantum, aut innumerabiliter, neque hoc est Deus», *DT 8,2 PL 948*.

45. «Vide, si potes, o anima... Deus lux est... quomodo videt cor, cum audis: Veritas est, *DT 8,2,3 PL 949*.

46. «interior est Deus», *DT 8,7,11 PL 957*.

47. Cf. Pedro CABA. *La filosofía del conocimiento en san Agustín*, Augustinus III, 1958, pp. 216-217.

encontrarnos con la Verdad de cada uno y poder así trascenderse. Es decir, no busca en el hombre —lo vemos en toda la segunda parte del «De Trinitate»— lo que en el hombre hay de naturaleza, sino lo que en él hay de divino. Nos invita a entrar dentro de nosotros mismos, porque allí nos encontraremos, allí hablaremos y escucharemos a Dios, porque el que «enseña está en el interior»⁴⁸. La razón nos avisa desde fuera, se vale en sus razonamientos de las cosas, pero la verdad nos ilumina desde dentro.

Una y mil veces nos recuerda san Agustín la realidad de esta verdad interior⁴⁹. Porque existe esta verdad dentro de nosotros mismos, podemos conocer las cosas verdaderas.

El hombre está obligado a buscar la verdad, a aceptarla como es. Ser fiel a la verdad cuando se halla, es simplemente someterse a la realidad. Ser fiel a la ley de la verdad es someterse a la ley del Ser, que es Dios mismo, Ser, Verdad y razón de todos los seres⁵⁰.

Para san Agustín, nuestro pensamiento está abocado a lo necesario y absoluto, a la Verdad Absoluta, que garantiza lo absoluto y necesario. Para llegar a este Dios personal es preciso partir del conocimiento del espíritu y de sus fundamentales atributos de la inteligencia y de la voluntad. Todas las nociones de ser, de verdad y de bien se afirman en Dios de una forma absoluta, necesaria y simple. El libro octavo es un magnífico ejercicio de esta búsqueda de Dios, Verdad suma y sumo Bien.

Todo hombre constata además, que tiene «interiores regulas veritatis», eternas, necesarias, inmutables, superiores a su espíritu, que se le imponen y que no las puede cambiar. De estas verdades únicamente puede ser razón suficiente la Verdad en sí. Verdad absoluta, primera vida, primera esencia, primera sabiduría, Dios mismo. Y esta verdad nunca puede perderla el alma, incluso en la ignorancia y en el error. La ignorancia, el error o el olvido no significan que haya desaparecido la verdad, sino que se desconoce, que se opaca, pero que subsiste, y el error es tal error en cuanto hay una verdad única a la cual el error se opone. En último término, el que regla toda verdad es Dios mismo, la Verdad de toda verdad⁵¹.

Todo este proceso de encuentro con la Verdad, san Agustín nos lo quiere presentar aquí, viviente en nosotros, y quiere llevarnos al encuentro de esta Verdad, contemplándola en nuestra interioridad.

48. «qui docet intus est», *En in Ps 139*, 15 PL 37,1813.

49. «Intus est Deus eius, et spiritualiter intus est, et spiritualiter excelsus est», *En in Ps 130*, 12 PL 37,1712.

50. Cf. José Ignacio ALCORTA, *El conocimiento divino según san Agustín*, Augustinus III, 1958, pp. 315-316.

51. Cf. *Il Principio della metafisica di S. Agostino e tentativi metafisici del pensiero moderno*, Michele F. Sciacca, Humanitas II, 1954, pp. 952-958.

Consecuencias

- 1.^a Los seres creados, materiales y espirituales, son verdad limitada, porque la verdad es el mismo ser en cuanto dice relación al entendimiento, o el ser en cuanto el entendimiento puede conocerlo, y el ser creado es limitado. «Su grandeza no se identifica con la verdad»⁵².
- 2.^a El hecho de conocer «lo que Dios no es» es ya un gran paso para llegar al conocimiento de Dios⁵³.
- 3.^a Todos los seres materiales y/o espirituales reunidos, en grado infinito incluso, no nos pueden dar la noción de Dios, ni aun esto sería Dios⁵⁴, Verdad infinita, porque los seres son limitados y finitos y no pueden producir infinitud.
- 4.^a El no conocer la verdad nos llevaría a «peregrinar alejados de Dios», de error en error⁵⁵.
- 5.^a La felicidad del hombre es el gozo de la verdad, porque es gozo de Dios, que es la Verdad⁵⁶.

2. CONOCIMIENTO MÍSTICO DE DIOS POR EL «CONCEPTO DE BONDAD»

Ocupa este concepto todo el capítulo tercero del libro octavo. San Agustín sigue el mismo procedimiento para el concepto del Bien que para el concepto de Verdad. La bondad como la verdad son atributos absolutos que se identifican con Dios, son Dios mismo. Reconoce, por ello, la bondad de las cosas; distingue la bondad que las hace buenas; se eleva a la intuición de aquel Bien que es la misma bondad¹. El Santo precisa los puntos siguientes sobre el concepto de bondad:

- 1.º) El hombre ama el bien y tiende hacia el bien.
- 2.º) Enumeración de bienes y ascensión al Bien supremo.

52. «non eadem ibi est magnitudo quae veritas», *DT* 8,2,3 PL 948.

53. «Non enim parvae notitae pars est... si antequam scire possimus quid sit Deus, possumus iam scire quid non sit», *ib.*

54. *ib.*

55. «peregrinationis erroribus», *ib.* PL 949.

56. «Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui veritas es Deus», *Conf.* 10,23,33 PL 32,793.

1. P. TRAPÈ, *Introduzione*, p. L.

- 3.º) Dios, Bien sumo, medida de todos los bienes.
- 4.º) La idea del bien se halla impresa en nuestra interioridad.
- 5.º) Dios se ha de amar por sí mismo y en sí mismo.
- 6.º) Dios, Bien simplicísimo.
- 7.º) La bondad de los bienes mudables proviene del Bien inmutable.

Consecuencias:

- 1.ª) San Agustín quiere llevarnos al Bien sumo.
- 2.ª) Felicidad al contemplar el bien.
- 3.ª) Hacia la contemplación del Dios, Uno y Trino, Verdad y Bien.

CAPÍTULO 3.º LA CONTEMPLACIÓN DEL SUMO BIEN, FELICIDAD DEL ALMA

1. *El hombre ama el bien y tiende hacia el bien* ²

El hombre tiene inclinación natural hacia lo bueno, hacia el bien. Por eso nos dice san Agustín: «Ciertamente no amas sino lo bueno, pues buena es la tierra con las cresterías de sus montañas... bueno el varón justo... buenos los ángeles con su santa obediencia, etc.» ³. Hay una tendencia necesaria hacia el bien aparente y, en última instancia, hacia Dios, Bien sumo, en que radica todo bien real.

La razón metafísica de esta tendencia de la voluntad hacia el bien es porque el bien es su objeto propio y específico, y el bien, por consiguiente, es lo único que puede perfeccionarla. Implícitamente al menos, tiende a Dios mismo, Bien supremo, que es el único que puede llenar todo su deseo de bien y de felicidad.

San Agustín desea llevarnos hacia el Bien sumo y por esto hace un recuento de las bellezas y bienes de la creación, para ascender al Bien supremo, origen de todos los bienes, en el que el bien se halla en plenitud. Comienza este recuento por los bienes inferiores: la tierra y sus montañas, las llanuras y campiñas, etc. para subir hacia el hombre, en lo mejor que se halla en él: la justicia, el lenguaje, la poesía y, finalmente, subir hasta los ángeles, en su obediencia a Dios. Es el último paso para llegar a la suma Bondad.

En las Enarraciones sobre los Salmos, san Agustín nos da una definición de bondad: «Es, pues, el Ser, como el bien de bienes, es el Bien» ⁴. Y un poco más adelante dice: Él es «el bien de todos los bienes, el bien por el cual son

2. Todo el contexto del capítulo tercero del libro octavo.

3. «Non amas nisi bonum... bona est terra... bona facies hominis... bonus vir iustus... boni angeli sancta obedientia», etc. *DT* 8,3,4 PL 949.

4. «Est enim est, sicut bonorum bonum, bonum est», *En in Ps 134,4* PL 37,1741.

buenas las cosas, el bien sin el cual nada es bueno, y el bien que sin las demás cosas es bueno»⁵. Es más: «cada una de las criaturas tiene su bien propio: el de su integridad y el de la perfección de su naturaleza... pero el sumo Bien es tu bien»⁶. San Agustín da la razón de aspirar al sumo Bien, «amando al bien nos hacemos mejores»⁷, y porque el sumo Bien es el único que «puede darnos la felicidad interior». El mismo sentido tiene aquel pasaje de las Confesiones, en que hace también un recuento de las cosas buenas, «pero Él es el mayor y sumo Bien»^{7a}.

En el libro quinto de este mismo tratado «De Trinitate» hace una descripción maravillosa de este bien al que el hombre aspira, que es Dios: «A Dios le hemos de concebir... como un ser bueno sin cualidad, grande sin cantidad, creador sin indigencias, presente sin ubicación, que abarca, sin ceñir, todas las cosas; omnipresente sin lugar, eterno sin tiempo, inmutable y autor de todos los cambios, sin un átomo de pasividad»⁸. Es difícil, en menos palabras, hacer una síntesis mejor de aquello que nosotros podemos conocer de Dios.

2. Enumeración de bienes y ascensión al Bien supremo

«¿Qué más? Bueno es esto y bueno aquello; prescinde de... esto y aquello y contempla el Bien puro, si puedes; entonces verás a Dios, Bien imparticipado, Bien de todo bien»⁹.

«Quid plura?... tolle hoc et illud». Parece indicar aquí san Agustín que quisiera traer en su recuento y poner ante nuestra mirada la creación entera, para que subamos con él, apreciando, sí, pero prescindiendo al mismo tiempo, de los bienes participados, hasta el Bien sumo, Bien de todo bien, «porque sólo Él es el que permanece incommutabile»¹⁰.

5. «bonum omnium bonorum, bonum a quo sunt omnia bona, bonum sine quo nihil bonum, et bonum quod sine caeteris bonum est». *En in Ps 134,6 PL 37,1742.*

6. «omnes creaturae habent quodam bonum suum, integritatis suae et perfectionis naturae suae... Summum bonum hoc est tuum bonum» *En in Ps 102,8 PL 37,1322.*

7. «bonum amando, nos meliores efficitur», *En in Ps 144,1 PL 37,1869.*

7a. «Maius quidem et summum bonum minora fecit bona», *Conf. 7,5,7 PL 32,736.*

8. *DT 5,1,2 PL 912.*

9. «Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud; tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes: ita Deum videbis... bonum omnis boni», *DT 8,3,4 PL 948.*

10. «Id enim vere est quod incommutabiliter manet», *Conf. 7,11,17 PL 32,742.*

3. Dios, Bien sumo, medida de todos los bienes

«No podemos decir, si juzgamos con verdad, que uno es mejor que otro, si no tenemos impresa en nosotros la idea del bien, según la cual declaramos buena una cosa y la preferimos a otra»¹¹.

4. La idea de bien se halla impresa en nuestra interioridad

Las primeras nociones: verdad, bondad, etc., los primeros principios de sindéresis, se hallan impresos en nuestra interioridad, son objeto de la «memoria Dei» y el hombre no puede dudar de su carácter normativo. Por ejemplo «bonum est faciendum», «malum vitandum», etc.¹². No podemos cambiar esta idea del bien que llevamos en nosotros¹³.

Estas nociones de verdad y de bien, nos son naturales, como lo son los primeros principios, que de ellas proceden¹⁴.

5. Dios se ha de amar por sí mismo y en sí mismo

«Dios se ha de amar, pero no como se ama este o aquel bien, sino como se ama al Bien mismo»¹⁵.

El procedimiento que sigue san Agustín en este capítulo, al hablar del Bien, es el mismo del capítulo anterior, al hablar de la Verdad. Allí, parte de las «verdades creadas», para llegar a la Verdad misma, que él llama Verdad y Luz, por la que todas las cosas son verdaderas; aquí parte de los «bienes creados», para llegar al Bien mismo, a Dios, el único que puede llamarse Bien absoluto; allí pide al lector que se libre de todas las imágenes corpóreas, que pudieran «velar la serenidad que brilló con rápido fulgor en la interioridad, al oír la palabra «Verdad»; aquí debe prescindir de «este y de aquel bien», especificativos, que limitan la bondad, para llegar al Bien mismo, a Dios, Bien de todo bien. Ambos, Verdad y Bien, se hallan en la interioridad. Es todo un proceso de interiorización, toda una pedagogía de ascensión a Dios Verdad suma y Bien supremo.

11. «Neque... diceremus aliud alio melius cum vere iudicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod probaremus aliquid, et aliud alii praeponeremus», DT 8,3,4 PL 949.

12. Cf. P. L. CILLERUELO, *La Memoria Dei, según san Agustín*, Augustinus Magister, I, 1954, p. 503.

13. DT 8,3,4 PL 949.

14. Cf. F. CAYRÉ, *La contemplation Augustinienne*, p. 107.

15. «Sic amandus est Deus, non hoc et illud bonum, sed ipsum bonum», DT 8,3,4 PL 949.

6. Dios, Bien *simplicísimo*

«Cuando, por ejemplo, oigo hablar de un alma buena, oigo dos palabras y... entiendo dos cosas: el alma y su bondad»¹⁶.

El antiguo profesor de retórica acude ahora a un ejemplo, que da luz a toda la doctrina de este capítulo. Considera en el alma dos cosas: el alma misma, el ser del alma y su bondad. El ser del alma, como tal, es siempre un bien, es siempre bueno, porque es un ser y porque ha salido de manos de Dios. Pero es más: porque es espíritu «puede decirse con toda certeza que es mejor que el cuerpo», «dicitur et verissime dicitur corpore melior». Al hablar de la bondad del alma, se refiere aquí especialmente a la bondad moral, que implica la acción de la voluntad. Para comenzar a existir nada hizo el alma, pues carecía de existencia. En cambio, «para que el alma sea buena, es necesaria la acción positiva de la voluntad». Aún más, «ni así puede decirse buena el alma, si le falta la voluntad de ser mejor»¹⁷.

Explica además san Agustín que, para que el alma logre ser mejor, necesita caminar hacia la meta¹⁸. La meta es siempre Dios, que el alma debe amar como sumo Bien.

7. La bondad de los bienes mudables proviene del Bien inmutable

Por tanto, «no existirían bienes mudables de no existir un Bien inmutable»¹⁹. Puede hablarse de bien y de bienes, de unos bienes mayores que otros, solamente en relación con el Bien inmutable, con el que estos bienes se comparan. La bondad de los seres se pondera en relación con su menor o mayor proximidad, parecido y participación del Bien sumo. Este Bien «hace a las cosas buenas»²⁰. El Bien inmutable, «incommutabile bonum», es también la Verdad y el Bien puro, «haec est veritas, et simplex bonum»²¹.

16. «animus bonus... duo verba... duo quaedam intellego: aliud quod animus est, aliud quo bonus», etc. *DT ib.*

17. «sed ideo nondum dicitur bonus animus, quoniam restat ei actio voluntatis, qua sit praestantior», *DT ib.* PL 950.

18. «bonus animus, nisi ad aliquid convertat quod ipse non est, non potest hoc assequi», *DT ib.*

19. «Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi incommutabile bonum», *DT* 8,3,5 PL 950.

20. «bonum ipsum unde bona sunt», *ib.*

21. «incommutabile bonum... Haec est veritas, et simplex bonum», *ib.*

1.ª consecuencia

Una vez más, san Agustín quiere llevarnos a fijar la mirada en el Bien sumo: «Es vergonzoso amar las cosas buenas, apegarse a ellas y no amar el Bien que las hace buenas»²².

2.ª consecuencia

Insiste el santo Doctor en llevar a sus lectores, por la conversión, hasta el Bien y la Verdad. La contemplación y el amor del Bien y la Verdad, que hará al instante feliz al alma²³, ha de realizarse en la propia interioridad, porque en el interior brillan, en todo su esplendor, los conceptos de Bien y de Verdad. Por esto termina este capítulo con estas significativas palabras, que iluminan todo su contenido: Dicho Bien no se encuentra lejos de cada uno de nosotros: «En él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,27,28).

3.ª consecuencia

Llevar a los lectores hacia la contemplación del Bien y de la Verdad, de Dios mismo, Uno y Trino, es el empeño de san Agustín en todo el tratado «De Trinitate» y aquí nos propone el modelo sintetizado en el Bien.

3. CONOCIMIENTO MÍSTICO DE DIOS POR EL «CONCEPTO DE JUSTICIA»

San Agustín reflexiona sobre el concepto de justicia en los capítulos sexto y noveno, del libro octavo del tratado «De Trinitate». En el capítulo sexto desarrolla fundamentalmente el concepto. El capítulo noveno se refiere a Dios mismo, «ideal inmutable» de toda justicia, conforme al cual debe vivir el hombre su propia justicia.

San Agustín relaciona especialmente la justicia con la caridad.

Puntos fundamentales:

- 1.º- La justicia radica en el alma
- 2.º- Definición de justicia
- 3.º- Ideal de justicia

22. «Pudeat autem, cum alia non amentur nisi quia bona sunt, eis inhaerendo non amare bonum ipsum unde bona sunt», *ib.*

23. «Et si amore inhaeretis, continuo beatificaberis», *ib.*

Consecuencias:

- 1.^a El alma, principio de vida.
- 2.^a Semejanza solamente parcial con el modelo.
- 3.^a Amar al hombre para que sea justo.
- 4.^a Amar en sí mismo la justicia
- 5.^a Amar al hombre por su conformidad con el modelo
- 6.^a Orientación en la práctica del amor.

CAPÍTULOS 6.º y 9.º LA JUSTICIA, UNA FORMA DE AMOR Y DE CARIDAD

1.- *La justicia radica en el alma*

- «Amamos su alma justa» (alma del Apóstol, ejemplo explicativo) ¹.
- «La razón de amar al Apóstol es la santidad de su alma» ².
- «En el hombre el alma sola es justa. Cuando se dice que el hombre es justo, se entiende según el alma, no según el cuerpo» ³.

2. *Concepto o definición de justicia*

- «Es la justicia una cierta belleza del alma, que hace a los hombres hermosos, aunque sus cuerpos sean deformes y enfermizos» ⁴.
- «Justa es el alma que regla su vida y sus costumbres conforme a los dictados de la ciencia y de la razón, y da a cada uno lo suyo» ⁵.

«Dar a cada uno lo suyo». Indicaría en esta definición el «sentido jurídico» de la justicia ⁶. Es decir, la justicia, así entendida, exalta el valor de cada persona, que tiene derechos inalienables, que todos deben respetar. Pero san Agustín, filósofo cristiano, no se conforma con esta definición. La virtud, toda virtud verdadera es, para él, «orden del amor», «ordo amoris» ⁷. La defini-

1. «amamus enim animum iustum», *DT* 8,6,9 PL 953.

2. «non alia causa diligere, nisi quod sit iustus animus», *ib.* PL 954.

3. «Iustus autem in homine non est, nisi animus: et cum homo iustus dicitur, ex animo dicitur», *ib.*

4. «Est enim quaedam pulchritudo animi iustitia, qua pulchri sunt homines, plerique etiam qui corpore distorti atque deformes sunt», *ib.*

5. «Iustus est animus qui scientia atque ratione in vita ac moribus sua cuique distribuit», *DT* 8,6,9 PL 955; cf. *De civ. Dei* 19, 21 PL 41,648s; v. S. Ambrosio, *De officiis*, 1,24,115 PL 16,57.

6. Cf. Fr. Joseph Thonnard, *Justice de Dieu et justice humaine selon saint Augustin*, Augustinus XII,388.

7. «ordo amoris», *De civ. Dei* 15,22 PL 41,467; v. Lope CILLERUELO, *Teología Espiritual I. Ordo Amoris (Separata)*. Estudio Agustiniiano, Valladolid, 1976.

ción propia de virtud «no es otra que un perfecto amor a Dios»⁸. Por este amor «no sirve más que a Dios»... y ordena «todo lo inferior al hombre»⁹. Comprende esta definición, típicamente agustiniana, a todas las personas susceptibles de tener derechos que se deben respetar, incluyendo, evidentemente, las tres divinas Personas, que son los derechos en sumo grado, infinitamente más dignos de respeto que los derechos de cualquier persona¹⁰.

La justicia en Dios, como la Verdad y el Bien, se identifican con su misma esencia¹¹. La justicia cristiana es una forma de amor y de caridad. Por ello la justicia, así comprendida, rompe todos los moldes antiguos de las virtudes morales y cardinales de los paganos. La justicia es la santidad y realiza toda la perfección.

San Agustín identifica la justicia con la caridad. Nos lo dice claramente: «La caridad incoada es la justicia incoada, la caridad avanzada es la justicia avanzada; la caridad perfecta es la justicia perfecta»¹². Pero hay más, el Santo considera la justicia como la principal de las virtudes morales y, lógicamente, la relaciona especialmente con la caridad¹³. Este concepto lo tiene ya san Agustín en sus primeras obras.

La plenitud de esta justicia se realizará totalmente en el cielo¹⁴, «cuando la caridad será plena, porque la plenitud de la ley es la caridad» (Rom 13,10). Los que viven aun en la fe llegarán a la justicia perfecta únicamente cuando la fe se transforme en visión eterna¹⁵. Esto incluye la gracia de Cristo, sin la cual ninguna verdadera santidad, ninguna justicia, en sentido religioso, es posible¹⁶.

«La afirmación central de la teología agustiniana es: que la justicia del hombre no puede provenir más que de Dios Padre, que actúa por Jesucristo, su Hijo único, en la gracia del Espíritu Santo. Agustín presenta esta justicia en el cuadro general de su teología de la historia»¹⁷.

8. «nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei», *De mor. Eccl. cath.* 1,15,25, PL 32,1322.

9. «iustitiam, amorem Deo tantum servientem, et ob hoc bene imperantem ceteris, quae homini subiecta sunt», *ib.*

10. Cf. THONNARD, *o.c.*, p. 389.

11. «Hoc (Deus) est quod habet... habendo utique vitam, et eadem vita est», *De civ. Dei* 11,10,1 PL 41,325.

12. «Charitas... inchoata, inchoata iustitia est... charitas magna, magna iustitia est», *De nat. et grat.* 70,84 PL 44,290.

13. Cf. *Contra duas ep. Pelag.* 3,7,21 PL 44,603-604.

14. «Tunc ergo erit plena iustitia, quando plena sanitas; tunc plena sanitas, quando plena caritas... plena caritas quando videbimus eum sicuti est», *De perf. iust. hom.*, 3,8, PL 44,295.

15. «Quocirca post resurrectionem hominis, futuram negare iustitiae plenitudinem... demeritiae singularis est», *Contra duas ep. Pelag.*, 3,7, 23 PL 44,606.

16. Cf. THONNARD, *o.c.*, p. 396.

17. Cf. Basil STUDER, *La Christ. nostre justice, selon saint Augustin*, trad. M. Bueno y J. Oroz, Augustinus XXVI, 103-104.

3. *Ideal de justicia*

- Radica en el interior: «En nosotros conocemos lo que es justo... dentro de mí mismo»¹⁸.
- «Se llega a ser justo adhiriendo al ideal»¹⁹.
- «Esta adhesión se hace por amor: amando al hombre... en el modelo donde se ve lo que es un alma justa», donde se puede apreciar la justicia²⁰, porque sería absurdo amar la justicia en el hombre y no amar la Justicia misma que lo hace justo²¹.
- Es «en Dios donde contemplamos el ideal inconmutable de toda justicia, conforme al cual juzgamos cómo deben vivir los mortales»²².
- El modelo de justicia es Dios, justicia inmutable, que hace justo al hombre. Es un pasaje paralelo al Bien inconmutable, que hace buenas todas las cosas²³.
- «El ideal de justicia lo vemos en lo íntimo de nosotros mismos, mejor, por encima de nosotros»²⁴, «en la misma verdad»²⁵.

Llama la atención la insistencia con que san Agustín presenta la interioridad como el centro donde se han de contemplar la Verdad, el Bien, la Justicia. El ideal de justicia, por tanto, radica en el interior, se percibe en el interior, lo conocemos en nosotros mismos. El santo Doctor quiere hacernos ver que el hombre, por su verdad, bondad, justicia y amor limitados, participa de la Verdad suma, del Bien, de la Justicia y del Amor esencial que es Dios mismo. No pueden eludirse estas primeras nociones elementales, que se hallan impresas en el alma, que se pueden intuir fácilmente, que son objeto de la «memoria Dei»²⁶.

18. «In nobis igitur novimus quid sit iustus... et si interrogem alium quid sit iustus, apud se ipsum quaerit quid respondeat», *DT* 8,6,9 PL 954.

19. «inhaerendo eidem ipsi formae quam intuentur, ut inde formentur et sint iusti animi», *ib.* PL 955.

20. «Unde inhaeretur illi formae, nisi amando?... diligimus iustum... et non diligimus ipsam formam ubi videmus quid sit iustus animus», *ib.* PL 955-956.

21. *ib.*

22. «in Deo conspiciamus incommutabilem formam iustitiae, secundum quam vivere oportere iudicamus», *DT* 8,9,13 PL 960.

23. *DT* 8,3,5 PL 950; «Cur ergo ipsam formam ubi videmus quid sit iustus animus... ut et nos iusti esse possimus», *DT* 8,6,9 PL 956.

24. «intus apud nos, vel potius supra nos».

25. «in ipsa veritate conspiciamus», *DT ib.* PL 959.

26. Cf. L. CILLERUELO, *La Memoria Dei según san Agustín*, Augustinus Magister I, 1954, pp. 503-404; v. Aimé SOLIGNAC, *Le livre X des Confessions*, p. 24 y nota 8. Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese. Ed. Eugustinus, Palermo, 1987. El autor sigue a G. Madec, *Pour Ou contre la Memoria Dei*, REAug 11,1965, pp. 89-92.

Como imagen de Dios, el hombre no puede eludir la idea de justicia, que ve reflejada siempre en sí mismo. Esta participación es el lazo de unión del hombre con Dios²⁷. En este ideal percibe el hombre cómo debe orientar toda su vida, para imitar la justicia y la santidad de Dios.

Dios mismo, ideal de justicia, «vive inconmutablemente» y nuestra mayor o menor justicia depende de la mayor o menor participación de la justicia de Dios. En la carta 120 toma san Agustín la justicia en sentido no meramente jurídico, sino religioso: santidad de vida, y la aplica a Dios esencialmente y al hombre como participada de Dios²⁸.

Aun en las especulaciones psicológicas más sublimes, se funda siempre en la economía de la Encarnación, como puede verse en los libros cuarto y décimotercero de este mismo tratado «De Trinitate». Cristo es para san Agustín «el justo y el que justifica; nosotros somos justificados por su gracia»²⁹. Jesucristo es para nosotros el «ejemplo exterior y el sacramento de nuestra justificación interior. Cristo mismo es la justicia de Dios»³⁰.

Existe además, para san Agustín, una solidaridad de Cristo con nosotros. Cristo es «Cabeza de su cuerpo y el único Mediador entre Dios y los hombres, es el hombre Cristo Jesús... Él se dignó morir por nosotros para hacernos miembros suyos. Algunas veces habla en persona de sus miembros, otras en su propia persona, como Cabeza nuestra»³¹.

En la Enarración sobre el salmo 57 establece una ecuación entre el justo y el fiel³², y entre el injusto e infiel. Y en el «Comentario sobre el Evangelio de san Juan» nos dice «que el justo vive de la fe y el injusto está muerto»³³.

La sangre de Cristo fue nuestro precio y por ella ahora somos herederos de la gracia de Dios³⁴. Por sí solo el hombre nunca podría alcanzar esta justificación³⁵.

27. *ib.* p. 502.

28. «et tanto magis minusve iusti sumus, quanto magis illi magis minusve cohaeremus», *Ep.* 120, 4,19 PL 33,461.

29. «Christus et iustus est, et iustificans; nos autem iustificati gratis per gratiam ipsius», *Ep.* 185. 40 PL 33,810.

30. «Hanc Dei iustitiam... quod Christus est», *De civ. Dei*, 21,24,5 PL 41,740; Cf. B. STU- DER, *o.c.*, p. 275.

31. «Jesum Christum caput esse corporis sui, illum unum mediatorem esse Dei et hominum, hominem Jesum... qui... dignatus est mori pro nobis membra sua nos fecit. Aliquando itaque ex persona membrorum suorum loquitur, aliquando ex persona sua, tamquam capitis nostri», *En in Ps 142,3* PL 37,1845-1846; cf. *Tr.*, in *Jn ev.* 53,10: PL 35,1778.

32. *En in Ps 57,21* PL 36,691.

33. «Iustus autem ex fide vivit» (Rom 1,17). Infideles quid? mortui sunt», *In Jn ev. tr.* 22,6 PL 35,1577.

34. «ad Christi gratiam pertinentes», *DT* 13,15,19 PL 1029.

35. Cf. *DT* 14,15,21 PL 1051s.

Consecuencias:

- 1.^a- La vida y el movimiento del cuerpo vienen por el alma, «principio que es vida y es alma», es decir, principio que vitaliza el cuerpo ³⁶.
- 2.^a- No se llega a una semejanza total con el modelo. «La única semejanza total con el modelo es el modelo mismo; propiamente nada se le asemeja, porque sólo Él es tal cual es» ³⁷. Repite aquí también el argumento del capítulo tercero: allí el Bien, aquí la Justicia.
- 3.^a- Orientación del amor en el hombre: «Al hombre se ha de amar o porque es justo o para que sea justo» ³⁸.
- 4.^a- Orientación del amor a sí mismo: «Con igual amor se ha de amar al hombre que a sí mismo; es decir, o porque ya es justo o para hacerse justo» ³⁹.
- 5.^a- Amamos al hombre justo porque se ha conformado en su vida con el modelo de justicia ⁴⁰. Y «si primariamente no amáramos al modelo... no amaríamos al que se ha conformado a este ideal de su vida mientras vivió en carne mortal» ⁴¹.
- 6.^a- Al final del capítulo octavo, resume san Agustín cómo ha de ser en la práctica nuestro amor: «A Dios hemos de amarle incomparablemente más que a nosotros mismos: al hermano, como nos amamos a nosotros; y cuanto más amemos a Dios, más nos amamos a nosotros mismos. Con un mismo amor de caridad amamos a Dios y al prójimo por Dios» ⁴².

El capítulo noveno, finalmente, es una consecuencia de la doctrina esquematizada en este apartado. En efecto, el amor a la justicia increada nos enciende y nos lleva al amor del prójimo que es, en resumen, el contexto de todo el capítulo sexto.

36. «quod est vita et anima», *DT* 8,6,9 PL 954.

37. «sola ipsa talis est, qualis est» *ib.* PL 956.

38. «Qui ergo amat homines, aut quia iusti sunt, aut ut iusti sint, amare debet», *ib.*

39. «Et semetipsum amare debet... quia iustus est, aut ut iustus sit», *ib.*

40. *ib.*

41. «Nisi hanc formam, quam semper stabilem atque incommutabilem cernimus, praecipue diligemus, non ideo diligemus illum, quia eius vitam, cum in carne viveret, huic formae coaptatam et congruentem fuisse, fide retinemus», *DT* 8,9,13 PL 959.

42. «incomparabiliter plus quam nobis Deo, fratri autem quantum nobis ipsis; nos autem ipsos tanto magis diligimus, quanto magis diligimus Deum. Ex una igitur eademque caritate Deum proximumque diligimus: sed Deum propter Deum, nos autem et proximum propter Deum», *DT* 8,8,12 PL 959.

CONOCIMIENTO MÍSTICO DE DIOS POR EL «CONCEPTO DE CARIDAD»

El concepto de caridad es el más importante y el más complejo del libro octavo del tratado «De Trinitate». Le dedica san Agustín los capítulos cuarto —introdutorio—, quinto, séptimo, octavo y décimo. Por ello creo necesario hacer un esquema previo de estos capítulos al tiempo para mayor claridad.

Ideas fundamentales de estos capítulos:

CAPÍTULO 4.º

- 1.ª Orientación del concepto de amor.
- 2.ª Necesidad de un conocimiento previo.
- 3.ª Conocimiento por medio de la fe.
- 4.ª Definición del amor.

Consecuencia: Necesidad de amar al hermano para amar a Dios.

CAPÍTULO 5.º

- 1.ª) La humildad, centro de la cristología agustiniana.
- 2.ª) Los primeros principios orientan nuestros razonamientos.
- 3.ª) Únicamente salva la fe.
- 4.ª) Valor de las analogías y comparaciones.

Idea secundaria: Fe de san Agustín en la maternidad divina de María.

Consecuencia: Única seguridad en la fe.

CAPÍTULO 7.º

- 1.ª) Definición del amor auténtico: Amor a los hombres.

Consecuencias:

- 1.ª) Amar al hermano para imitar a Cristo.
- 2.ª) Con una sola palabra expresa la Escritura los dos amores.
- 2.ª) Idea fundamental: A Dios se le halla en el interior.

Consecuencia: La humildad, camino seguro para hallar a Dios.

CAPÍTULO 8.º

- 1.ª) El amor al hermano, signo del amor a Dios.
- 2.ª) El amor, vínculo entre los hermanos y con Dios.
- 3.ª) La Trinidad se halla siempre en el amor verdadero.
- 4.ª) El amor fraterno es don de Dios y es Dios mismo.
- 5.ª) Orden que ha de tener nuestro amor.

Consecuencias:

- 1.^a) La perfección radica en el amor al hermano.
- 2.^a) En el amor al hermano se cumplen los dos preceptos.
- 3.^a) El amor a Dios da autenticidad a nuestro amor.

CAPÍTULO 10.º

- 1.^a) La caridad es el amor del bien.
- 2.^a) El amor supone un amante y un objeto amado que se ama.
- 3.^a) El amor es vida que une dos vidas.

Consecuencia final:

Descubierta la primera imagen trinitaria en *el amante, el amado y el amor*, san Agustín descansa y nos invita a descansar para emprender, con este ensayo, la subida hacia la Trinidad.

CAPÍTULO 4.º LA FE, PREÁMBULO DEL AMOR

El capítulo cuarto del libro octavo presenta algunos conceptos previos para orientar debidamente el auténtico amor. La fe es la luz que ilumina el amor en su misma base. El santo Doctor subraya estos puntos fundamentales:

1. *Orientación del concepto de amor*

La fe en los escritos de san Agustín no puede comprenderse en el marco de una definición. La fe afecta al alma y reside en sus dos facultades: entendimiento y voluntad, que corresponden a las dos principales actividades del hombre, el conocimiento y el amor.

Es la fe viva, la vivencia de la fe, la que nos conduce a la inmortalidad y a la vida eterna.

La fe tiene cierta prioridad lógica sobre la esperanza, la caridad, la justicia y sobre las virtudes morales. Cualquier otra cosa esencial a la vida interior del hombre, cualquier otro elemento necesario a la unión con Dios, no puede subsistir sin la fe. El conocer a Dios es anterior a la justicia, a la esperanza y a la caridad. Por esto inserta san Agustín el capítulo cuarto sobre la fe, antes de hablar de la justicia y del amor, que ocuparán el resto del libro octavo. Por eso nos dice al principio del capítulo: «Es necesario permanecer cabe Él y adherirse a Él por amor, si anhelamos gozar de su presencia»¹. Sólo estas pala-

1. «Sed dilectione standum est ad illud et inhaerendum illi, ut praesente perfruamur a quo sumus», DT 8,4,6 PL 951; «nisi nunc iam diligamus, nunquam videbimus», *ib.*

bras dan una orientación a todo el capítulo y, a mi parecer, a todo el concepto de amor, el más amplio del libro octavo. Fundamento así esta afirmación:

—El amor impulsa a san Agustín a escribir sobre la Trinidad: «Confieso que estas cosas tienen holgada mansión en mi entendimiento, pues me inflamo de amor de indagar la verdad»². Y termina el tratado diciendo: «Te he buscado fija la mirada en esta regla de fe... y anhelé ver con mi inteligencia lo que creía con mi fe»³.

—Sólo el amor a Dios, Bien absoluto, que anhela siempre el alma, puede llamarse bueno y dar la felicidad⁴.

2. Necesidad de un conocimiento previo

Se ama lo que se conoce de alguna manera, «porque nadie puede amar una cosa ignorada por completo»⁵. Por ello san Agustín nos dice, como preámbulo del amor, cómo ha de comenzarse y qué condiciones debe tener nuestro amor:

Para el Obispo de Hipona, conocer a Dios es «contemplanle, percibirle con toda firmeza. No es cuerpo para que se le busque con los ojos de la carne»⁶.

Plantea a continuación san Agustín una argumentación progresiva, para hacernos ver cómo debe ser el conocimiento de Dios, que ha de terminar en la fe verdadera, no fingida. Había terminado el capítulo tercero con estas palabras: «Este Bien no se encuentra lejos de cada uno de nosotros: En Él vivimos, nos movemos y existimos» (Hech 17,27-28)⁷. Sentada esta premisa, continúa con la argumentación progresiva:

—«Es necesario permanecer cabe Él y adherirse a Él por amor».

—«Mas ¿quién ama lo que ignora?».

—Y, ¿qué es conocer a Dios, sino contemplanle y percibirle con la mente con toda firmeza?»

Aquí podría terminar la argumentación, porque da la prueba por la que no se puede percibir a Dios: «No es Dios cuerpo para que se le busque con los

2. DT 1,5,8 PL 825.

3. «et desideravi intellectu videre quod credidi», DT 15,28,51 PL 1098.

4. DT 8,3,4 PL 949-950.

5. «Rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest», DT 10,1,1 PL 971.

6. «Sed... nemo diligit Deum antequam sciat. Et quid est Deum scire, nisi eum mente conspiceret, firmeque percipere», DT 8,4,6 PL 951.

7. «Hoc ergo bonum (Deus) non longe positum est ab unquoque nostrum»: In illo vivimus etc. DT 8,3,5 PL 950s.

ojos de la carne». Da la prueba para no fatigar la mente con esta argumentación demasiado larga, y continúa:

—«Pero antes que podamos contemplar y conocer a Dios... es menester amarle por la fe, porque sin la fe el corazón no puede ser purificado ni hacerse idóneo y apto para la visión».

—«Se ama lo que se ignora, pero se cree»⁸, se ama si existe la fe.

Termina aquí su argumentación. Si la fe está impregnada de amor, es la fe no fingida, que nos dice a continuación: No conocemos a la Trinidad «aplicando la regla de analogía, según un conocimiento genérico o específico»⁹, sino por medio de la fe, que ha de ser siempre el punto de partida para toda investigación sobre la Trinidad especialmente, y sobre cualquier otro misterio de la fe.

3. *Conocimiento por medio de la fe*

Insiste san Agustín en este capítulo en la autenticidad y veracidad de nuestra fe: «Hemos de evitar que el alma, cuando cree lo que no ve, se finja algo irreal y ame lo que es falso»¹⁰. Para que la fe no sea fingida debe «brotar de un corazón puro, de una conciencia recta». La fe verdadera va siempre unida a la esperanza y a la caridad.

La imaginación es un impedimento para la fe, porque es una necesidad para nuestro espíritu el imaginar, y la imaginación puede desfigurarla. Concebimos, en efecto, todas las cosas realizadas en un espacio y en un tiempo determinado.

La fe en la Trinidad, hacia la que quiere orientar san Agustín a sus lectores, ha de alejarse de toda imaginación, de toda imagen, que sería falsa. Dios es espíritu puro, es espiritual. Por eso dice más adelante: «Nuestra fe no se ocupa del óvalo facial y de los contornos somáticos de los personajes, sino de la vida que llevaron por la gracia de Dios»¹¹. Es más, en la misma fe que tene-

8. «Dilectione standum est ad illud et inhaerendum illi;

—«Sed quis diligit quod ignorat»;

—«Et quid est Deum scire, nisi eum mente conspicerere, firmeque percipere»;

—Sed priusquam valeamus conspicerere atque percipere... quod mundioribus licet... nisi per fidem diligatur, non poterit mundari, quo ad eum videndum sit aptum et idoneum.

—«Amatur ergo et qui ignoratur; sed tamen creditur», DT 8,4,6 PL 951.

9. Cf. DT 8,5,8 PL 952.

10. «Cavendum est, ne credens animus id quod non videt, fingat sibi aliquid quod non est, et speret diligatque quod falsum est», DT 8,4,6 PL 951.

11. «Neque ibi occupatur fides nostra, qua facie corporis fuerint illi homines; sed tantum quia per Dei gratiam ita vixerunt», DT 8,4,7 PL 951.

Cf. Umberto OCCHIALINI, *La Speranza della Chiesa Pellegrina*, Assisi 1955, pp. 144-153, donde hace un estudio sobre las relaciones entre la esperanza, la fe y la caridad.

mos en Jesucristo, «no es lo que salva la ficción del alma... sino nuestro pensamiento sobre la naturaleza específica del hombre»¹². No es la imagen la que salva, sino la fe. La imagen puede ser falsa, la fe siempre es verdadera.

San Agustín precisa tres expresiones:

—«*Credere alicui*», que expresa la persona cuya palabra se acepta como verdadera. Y así creemos «a» Dios. Éste es el primer precepto y el principio de la religión»¹³.

—«*Credere aliquem*», que expresa las personas y las cosas que forman el objeto de la fe, es decir, aceptar el cuerpo de verdades reveladas¹⁴. Ésta es, v.gr. la verdad de la Trinidad inmutable.

—«*Credere in aliquem*», es decir, una fe llena de amor, que lleva a Él e incorpora al creyente a sus miembros. Ésta es la fe que justifica.

Hay una gran diferencia entre creer en Cristo como verdad objetiva y creer en Cristo como Salvación. «La existencia de Cristo también la creyeron los demonios y... no creyeron en Cristo. Cree, pues, en Cristo quien espera en Cristo y quien le ama, quien viene a Él, se une a Él... lo cual sólo es posible si la fe va acompañada de la caridad»¹⁵.

Explica también san Agustín cómo es posible el conocer, si efectivamente, nuestra fe se acomoda a la realidad: «Llevamos como grabada en el alma la noción de la naturaleza humana —pone un ejemplo explicativo— y según esta noticia reconocemos al momento al hombre»¹⁶.

El conocimiento intelectual, al que quiere orientarnos san Agustín, señala precisamente la distancia fundamental del hombre con los demás seres de la creación. La inteligencia se orienta por las ideas inmutables y juzga en conformidad con ellas¹⁷. Los principios elementales, como la noticia de la naturaleza humana, los conceptos de verdad, bondad, espiritualidad, justicia, etc. se hallan grabados en el fondo del alma y, por medio de ellos, podemos juzgar la veracidad o falsedad de un concepto. A estos principios debe adecuarse nuestro conocimiento para que sea objetivo.

En resumen: la fe debe purificar los corazones y prepararlos para la visión. «La visión es premio de la fe verdadera»¹⁸. La fe, para san Agustín, es el

12. DT 8,4,7 PL 951-952.

13. «credere alicui», *Sermo* 38,5 PL 38,237.

14. «credere aliquem», *De civ. Dei* 4,20 PL 41,127; *credimus immutabilem Trinitatem*, *De ag. Christ.* 17,19 PL 40,300.

15. «credere in aliquem», *Sermo* 144,2 PL 38,788.

16. DT 8,4,7 PL 952.

17. Cf. SCIACCA, *Introduzione*, p. 84.

18. «Contemplatio quippe merces est fidei, cui mercedi per fidem corda mundantur», DT 1,8,17 PL 832.

primer paso para el conocimiento del orden sobrenatural. Aparentemente sería más natural empezar por la razón y terminar por la fe; pero para san Agustín es camino más seguro «el creer para conocer». Es imposible la misma vida humana sin postulados que se acepten y que sirvan como puntos de partida del pensamiento de la vida misma. «Creer, nos dice, es pensar asintiendo»¹⁹. Es necesario que todo lo que se cree se crea después de haberlo pensado.

El fondo del problema incluye las relaciones entre la fe y la razón. Es éste, a mi parecer, un motivo fundamental por el que inserta este capítulo sobre la fe, como orientación pedagógica de nuestra fe en el misterio trinitario. San Agustín confirma la distinción entre la fe y la razón y excluye la separación entre ellas. Fe y razón han de caminar unidas en esta investigación psicológica sobre el misterio trinitario.

En resumen: el Santo Doctor quiere conducir al lector por el camino de la búsqueda y le indica la actitud que debe tomar. Precede la fe y sigue el entendimiento. En el sistema agustiniano, el entendimiento, iluminado por la gracia, sale al encuentro de la fe²⁰.

4. *Definición del amor*

Como orientación de cómo debe ser nuestro amor, san Agustín aclara en qué consiste el verdadero amor: «Es vivir justamente adheridos a la verdad y despreciar todo lo perecedero por amor a los hombres»²¹.

Consecuencia fundamental:

Fiel seguidor del discípulo amado nos dice: «Quien no ama a su hermano no está en Dios, porque Dios es amor» (1Jn 1,4,8)²².

CAPÍTULO 5.º POR LA HUMILDAD Y LA FE AL AMOR DE LA TRINIDAD

Continúa el capítulo quinto, de un modo más acentuado, la introducción al amor. Insiste san Agustín en centrar los conceptos hasta llegar al capítulo décimo, que es el despliegue final del tema sobre el amor, introductorio a la segunda parte del gran tratado.

19. «credere nihil aliud est, quam cum assensione cogitare», *De praed. sanct.* 2,5 PL 44,963.

20. «praecedit fides, sequitur intellectus», *Sermo 118*,1 PL 38,672.

21. «Haec est... vera dilectio, ut inhaerentes veritati iuste vivamus». *DT* 8,710 PL 956.

22. «Qui... non diligit fratrem, non est in dilectione... quia Deus dilectio est». *DT* 8,8,12 PL 958.

En su especulación y búsqueda, el santo Doctor repite intencionadamente muchos conceptos, siguiendo el principio pedagógico del prólogo, ya mencionado en este estudio: «Queden sentadas estas verdades, y cuanto más en nuestro estudio las repitamos, más familiar nos será su conocimiento». Esto nos explica las varias definiciones que da, por ejemplo, de la bondad, de la interioridad y del amor a lo largo del libro octavo.

Puntos fundamentales:

1. *La humildad, centro de la cristología agustiniana*

La humildad es la prueba por excelencia del amor de «Dios hecho hombre por nosotros, para darnos ejemplo de humildad». Es la «razón de la Encarnación y medicina eficaz de nuestra soberbia»²³. Quiere hacernos ver san Agustín la necesidad de la aceptación humilde cuando se habla del misterio. El contexto de todo el capítulo —continúa implícitamente el tema del capítulo anterior sobre la fe— se refiere a la posibilidad de amar a la Trinidad sin conocerla. San Agustín aduce ejemplos explicativos, antes de dar la respuesta.

2. *Nuestros razonamientos se orientan siempre por los primeros principios, «ideas injertadas por el Hacedor en nuestra naturaleza, o adquiridas mediante la experiencia»²⁴.*

Reflexiona e insiste san Agustín en la realidad de estos primeros principios en nuestro interior. Lo repite en los cuatro conceptos fundamentales de este tema: verdad, bondad, justicia y amor.

3. *La fe es la única que salva*

Por ella creemos y conocemos, y «amamos a la Trinidad, que es Dios»²⁵.

Aduce san Agustín varios ejemplos e intenta con ellos demostrar cómo la fe es la única que salva. La imaginación nunca o muy contadas veces conoce la realidad de las cosas tal cual es, hasta el punto de que nosotros mismos nos sorprendemos cuando, al conocer realmente una cosa, es como previamente la habíamos imaginado. La fe, en cambio, no falla jamás.

23. «credimus pro nobis Deum hominem factum, ad humilitatis exemplum, et ad demonstrandum erga nos dilectionem», *DT* 8,5,7 PL 952.

24. «Deo credimus et secundum species et genera rerum vel natura insita vel experientia collecta, de factis huiusmodi cogitamus» *DT* 8,5,7 PL 953.

25. «Hoc ergo diligimus in Trinitate, quod Deus est», *DT* 8,5,8 PL 953.

En el «Comentario sobre el Evangelio de san Juan» nos habla de una fe llena de amor, una fe que nos lleva a Cristo y nos incorpora a sus miembros ²⁶.

4. *Valor de las analogías y comparaciones*

«La cuestión estriba —nos dice al fin del capítulo quinto— en saber de qué analogías y comparaciones nos servimos cuando creemos en Dios, a quien amamos sin conocerlo» ²⁷.

Parece plantear aquí san Agustín el verdadero objeto del libro octavo, introductorio a la segunda parte del gran tratado. Las analogías y comparaciones que empleará san Agustín serán tomadas de los seres de la creación, que son vestigios, huellas o imagen de Dios, mediante las cuales, por analogía, podemos conocer y amar a Dios, que es Trinidad. El proceso, profundamente pedagógico, lo comenta el mismo san Agustín al hacer la síntesis de lo expuesto en el libro quince ²⁸.

5. *Idea secundaria: Fe de san Agustín en la maternidad divina de María*

La razón profunda de esta maternidad la encuentra san Agustín en la cooperación de María en la obra redentora de Cristo. Es madre de Cristo «porque es madre de la humanidad que Cristo tomó por nosotros» ²⁹.

Consecuencia fundamental del capítulo quinto:

La imaginación puede fallar, la fe no falla jamás.

CAPÍTULO 7.º EL AMOR, CAMINO SEGURO HACIA LA TRINIDAD

El camino a seguir en la búsqueda y en la ordenación del amor es la propia interioridad, la persona misma, empeñada en cumplir incondicionalmente la voluntad de Dios.

26. «Noli quaerere intellegere ut credas, sed crede ut intellegas, quoniam nisi credideritis, non intellegetis». *In Io Ev. tr.* 29,6 PL 35,1630.

27. «Ex qua rerum notarum similitudinem vel comparatione credamus, quo etiam nondum notum Deum diligamus, hoc quaeritur», *DT* 8,5,8 PL 952.

28. *DT* 15,3,5 PL 1059-1060.

29. *DT* 8,5,7 PL 952; v. *In Jn ev. tr.* 8,9 PL 35,1456; v. también ss. 291,6 PL 38,1319; 361,16 PL 39,1609.

Puntos fundamentales:

1. *Definición del amor auténtico*

«Consiste en vivir justamente adheridos a la verdad y en despreciar todo lo perecedero por amor a los hombres, a quienes consideramos como hermanos»³⁰.

Insiste san Agustín en centrar el tema y en aclarar conceptos sobre el amor. Él mismo sintetiza toda la divina Escritura en el amor. Por eso nos dice en «De Doctrina christiana», como regla fundamental de hermenéutica: «El compendio de todo lo expuesto... entender que la esencia y el fin de toda la divina Escritura es el amor de la «Cosa» que hemos de gozar»³¹. La caridad compendia el contenido de su teología³² y el principio de la moral³³, porque la moral cristiana se resume en el doble precepto de la caridad³⁴. Todo ha de estar ordenado al amor, pues en el amor centra san Agustín la valoración ética de la misma persona. «Ama y haz lo que quieras; si callas, clamas, corriges, perdonas: calla, clama, corrige, perdona movido por la caridad. Dentro está la razón de la caridad, no puede brotar de ella mal alguno»³⁵. El amor auténtico va siempre de Dios, al centro, a las criaturas, que tienen su última explicación en Dios³⁶.

Consecuencias:

- 1.^a Todo esto nos lleva a «estar preparados para morir con granjería por los hermanos, a imitación de nuestro Señor Jesucristo, porque el que ama a Dios es lógico... que ame al prójimo, por ser este mandamiento de Dios»³⁷. San Agustín busca que el amor a Dios y al prójimo se hallen en armonía.

30. «Haec est dilectio, ut inhaerentes veritati iuste vivamus; et ideo contemnamus omnia mortalia (temporalia) per amore hominum, quo eos volumus iuste vivere», *DT* 8,7,10 PL 956.

31. «Omnium igitur quae dicta sunt... haec summa est, ut intellegatur legis et omnium divinarum Scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei qua fruendum est», *De doctr. christ.* 1,35,39 PL 34,34.

32. Cf. *Ench. o de fide, spe et carit.*, todo él. PL 40,181-196.

33. Cf. *De mor. eccl. cath.* donde la moral cristiana se resume en el doble precepto del amor. PL 32,1309-1378.

34. Cf. P. TRAPÈ, *Il Principio fondamentale della Spiritualità Agostiniana e la vita Monastica*, Sanctus Augustinus Vitae Spiritualis Magister I, pp. 1-41, 1954.

35. «Dilige et quod vis fac; sive taceas... clames... emendes... parcas, radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere», *In Ep In tr.* 7,8 PL 35,2033.

36. Cf. P. TRAPÈ, *o.c.*, p. 37; cf. *De mor. eccl. cath.* 1,26,48 PL 32, 1331.

37. «et mori pro fratribus utiliter parati esse poterimus», *DT* 8,7,10 PL 956.

- 2.^a Con una sola palabra expresa con frecuencia la divina Escritura los dos amores, «o sólo el amor a Dios... o sólo el amor al prójimo»³⁸.
2. *A Dios «se le halla en el interior, porque Dios es algo íntimo», «no se le halla en los prodigios»³⁹, «porque Dios mora en nosotros»⁴⁰.*

Consecuencia:

Seguridad de la humildad para hallar a Dios. «Es más poderosa y más segura que las cimas barridas por los vientos... que las cimas de los cielos y que las profundidades de la tierra»⁴¹.

Busca san Agustín por todos los medios quitar todos los obstáculos, aclarar conceptos, centrar el tema del amor. Lo hace de modo progresivo hasta llegar al último capítulo del libro.

CAPÍTULO 8.º EL AMOR VERDADERO VIENE DE DIOS Y ES DIOS

El amor a Dios y el amor al hermano se halla en nuestro interior. Por tanto, con la mirada interior y al interior se ha de mirar para conocer la realidad del amor en nosotros. En el amor verdadero, además, se presencializa la Trinidad en nosotros.

Puntos fundamentales:

1. *El amor al hermano, signo del amor a Dios*

«Es más fácil conocer la dilección (Dios), que nos impulsa al amor, que al hermano a quien amamos. Se conoce más fácilmente el amor a Dios, porque es más presente, más interior, más cierto»⁴².

Y también:

«A Dios, que es caridad, podemos verlo con la mirada interior»⁴³.

38. «plerumque Scriptura pro utroque unum ponit: sive tantum Dei... sive tantum proximi... commemorat», *DT* 8,7,10 PL 956.

39. «interior est Deus... qui quaerunt Deum per istas potestates, quae mundo praesunt... auferuntur ab eo longe iactantur», *DT* 8,7,11 PL 957.

40. *DT* ib.

41. «Potentior est enim et tutior solidissima humilitas, quam ventuosissima celsitudo», *DT* 8,7,11 PL 957.

42. «Magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit... plane notior, quia presentior... quia interior... quia certior», *DT* 8,8,12 PL 957.

43. «visu interiore... videre potest», *DT* 8,8,12 PL 959.

2. *El amor, vínculo entre los hermanos y con Dios*

«Es el amor aquello que nos une con vínculo de santidad a todos los ángeles buenos y a todos los siervos de Dios; nos une a ellos y nos somete a Él»⁴⁴.

El amor tiene una función medianera entre Dios, centro de todo amor verdadero, y el hombre, que participa de este amor. El amor imprime su peso y su gravitación hacia el centro de donde proviene.

En todo el proceso psicológico, ya desde el principio de esta segunda parte del tratado, san Agustín da importancia excepcional al amor. El amor interviene a todo lo largo de su especulación psicológica. El Verbo lleva consigo el amor mismo, y el amor, a su vez, va iluminado con la luz de aquél⁴⁵.

3. *Donde exista el amor verdadero se halla la Trinidad, se ve la Trinidad*⁴⁶, *porque el amor viene de Dios*

4. *El amor fraterno, es don de Dios y es Dios mismo*⁴⁷

Aunque el Espíritu Santo es la Caridad en Dios y, por tanto, es la idea suprema de Caridad, lo es solamente por apropiación. Donde se halle caridad participada, puede decirse que se halla Dios, causa ejemplar y eficiente de toda caridad, pero sólo por participación.

5. *Orden que ha de tener nuestro amor*

—«A Dios hemos de amarle incomparablemente más que a nosotros mismos».

—«Al hermano, como a nosotros mismos»

—«Con un mismo amor de caridad amamos a Dios y al prójimo, pero a Dios por Dios, a nosotros y al prójimo por Dios»⁴⁸.

44. «Ipsa dilectio quae omnes bonos angelos, et omnes Dei servos consociat vinculo sanctitatis, nosque et illos coniungit invicem nobis, et subiungit sibi», *DT* 8,8,12 PL 957.

45. «amat notitiam et novit amorem, et verbum in amore est, et amor in verbo», *DT* 9,10,15 PL 969.

46. «eamdem ipsam fraternam dilectionem... non solum ex Deo, sed etiam Deus esse», *DT* 8,8,12 PL 958.

47. Cf. P. Argimiro TURRADO, *La Inhabitación de la Santísima Trinidad en los justos según la doctrina de San Agustín*, Augustinus Magister I, 1954, p. 587.

48. «Ex una eademque caritate Deum proximumque diligimus: sed Deum propter Deum, nos autem et proximum propter Deum», *DT* 8,8,12 PL 959.

Consecuencias:

- 1.^a- «La perfección radica en el amor al hermano»⁴⁹.
- 2.^a- «Cuando amamos al hermano en caridad cumplimos los dos preceptos: el amor al hermano y el amor a Dios», «porque aquellos dos preceptos no existen nunca el uno sin el otro», «porque si Dios es amor, ciertamente ama a Dios el que ama la caridad»⁵⁰. En cambio: «Quien no ama al hermano no está en caridad... no está en Dios... porque Dios es amor»⁵¹.
- 3.^a- Ni el amor al hermano ni el amor a nosotros mismos será auténtico, si no es un amor por Dios, «y cuanto más amemos a Dios más nos amamos a nosotros mismos»⁵².

Valoriza el amor toda la vida moral, porque «nuestras costumbres suelen juzgarse, no según lo que cada uno sabe, sino según lo que cada uno ama»⁵³. Sólo el obrar en este orden produce la felicidad⁵⁴.

CAPÍTULO 10.º VESTIGIOS DE LA TRINIDAD EN EL AMOR

Hallamos dos cualidades fundamentales en el estilo de pensar de san Agustín: la penetración crítica y la tendencia a las explicaciones sencillas y universales⁵⁵. El Obispo de Hipona, teólogo de la Trinidad, busca la imagen trinitaria en el hombre, pero es una búsqueda impregnada de amor. Ciertamente, es algo esencial el amor en san Agustín, en su vida y en toda su obra, de tal manera que no se explica su obra si no se la considera centrada en el amor. Termina el libro octavo con una reflexión de orientación sobre el amor.

Puntos fundamentales:

1. «La caridad es el amor del bien»⁵⁶

Recoge san Agustín esta definición de la Escritura. El bien auténtico perfecciona la voluntad, porque su objeto es ése precisamente, el bien, la bondad. Cuando ama algo, lo ama siempre como bien o bajo la apariencia de bien.

49. «Manifestum est quod iustitiae perfectionem in fratris dilectione posuerit» (Apostolus), *DT* ib. PL 958.

50. «duo illa praecepta non posse esse sine invicem» *ib.*

51. *ib.*

52. «nos autem ipsos tanto magis diligimus, quanto magis diligimus Deum», *ib.* PL 959.

53. «Mores... non ex eo quod quisque novit, sed ex eo quod diligit, diiudicari solent», *Ep* 155, 4,13 PL 33,672.

54. «Nemo beatus est, nisi qui vivit in aeternum sine ullo timore, sine ulla fallacia», *Sermo* 150,10 PL 38,813.

55. Cf. Salvador Cuesta, *La Concepción Agustiniana del Mundo a través del Amor*, Augustinus Magister I, 1954, p. 347.

56. «Quid est autem dilectio vel caritas... nisi amor boni?», *DT* 8,10,14 PL 960.

2. «*El amor supone un amante y un objeto amado que se ama*»

Por eso señala san Agustín, como indispensables, tres cosas en el amor: «el que ama, lo que se ama y el amor».

3. «*El amor es vida que enlaza o ansía enlazar otras dos vidas*», a saber, el amante y el amado».

Después de una digresión fugaz sobre el amor no recto, continúa: «Réstanos remontarnos aún más arriba y buscar en las cumbres estas tres realidades». Vislumbra ya aquí, en perspectiva panorámica, toda la segunda parte, cuya cima es la sabiduría, donde se halla la imagen verdadera de la Trinidad.

San Agustín halla en la reciprocidad humana del amor una analogía trinitaria. La unidad de corazones aquí abajo es, según él, una figura de la unidad más perfecta que existe entre las divinas Personas.

El Santo descarta siempre cuidadosamente las metáforas biológicas. Por ello dice: «¿Qué ama el alma en el amigo sino el alma? Aquí tenemos tres cosas: *El amante, el amado y el amor*»⁵⁷. El amor intersubjetivo nos ofreció un vestigio de la Trinidad. De la fuerza de caridad que une los corazones, en un solo corazón, deduce san Agustín cómo será la fuente del amor en la Trinidad, a la que quiere ascender en su especulación en la segunda parte del tratado «De Trinitate».

«*El amante, el amado y el amor*» señala una jerarquización progresiva en las analogías de la Trinidad, que ocupan la segunda parte del gran tratado.

CONSECUENCIA FINAL

San Agustín quisiera continuar. Nos lo dice: «Réstanos remontarnos aún más arriba y buscar en las cumbres estas tres realidades, en la medida otorgada al hombre», pero se detiene de momento y no continúa: «*Descanse aquí un momento nuestra atención*»... «*porque hemos topado ya con el soto donde es menester buscar*»⁵⁸.

Detiene aquí san Agustín su búsqueda fatigosa. Ha hecho una prueba introductoria larga, la ha hecho para sus lectores, sabe que es difícil sostener su atención y por ello, habiendo encontrado el campo donde se halla el tesoro que busca —el alma espiritual en su actividad del amor, como imagen de la Trinidad divina— se detiene por unos momentos para remontar su vuelo de

57. Cf. el artículo de Maurice Nédoncelle, *L'intersubjetivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité?* Augustinus Magister I, 1954, pp. 599-602.

58. «Sed hic paululum requiescat intentio», DT 8,10,14 PL 960.

nuevo. De hecho, esto significan las palabras finales del capítulo: «*Que esto baste y sirva de exordio a cuanto en lo sucesivo hayamos de entretejer*»⁵⁹.

Seguirá san Agustín su búsqueda afanosa, en un orden progresivo, deteniéndose cuando vea fatigados a sus lectores, como lo hará en el libro undécimo, para emprender de nuevo el vuelo hasta la cima. Ha sido un ejercicio práctico el que ha querido realizar en este libro octavo que, en síntesis, comprende el método psicológico que va a seguir en la segunda parte del tratado «De Trinitate».

CONCLUSIÓN-RESUMEN

Precede al tema el plan general de todo el trabajo a realizar, en el que se puede apreciar, de un solo golpe de vista, el método a seguir y el desarrollo que ha de tener el estudio.

La introducción estudia la razón del tratado «De Trinitate». Las vicisitudes que tuvo san Agustín en su composición influyeron en la misma obra. Un espacio aproximado de unos veinte años separa el comienzo de su publicación definitiva, pues el mismo santo Doctor nos dice en la carta-prólogo 174: «Joven aún (c. 399), di principio a estos mis libros sobre la Trinidad, que es Dios sumo y verdadero, y en mi ancianidad los publiqué (c. 420). Explica también cómo esto influye en el ánimo de san Agustín, que debe acomodar los últimos libros del gran tratado a los que había compuesto en su juventud.

Subraya asimismo la introducción que la razón fundamental de la composición del tratado «De Trinitate» se halla en el ánimo mismo de san Agustín, psicólogo, teólogo y místico.

Consideré también necesario hacer un breve esquema de todo el tratado «De Trinitate», porque el libro octavo, argumento de mi estudio, se halla enclavado en el centro del mismo tratado, como libro de enlace entre la primera y la segunda parte, y este resumen ayuda, sin duda, a comprender, en síntesis, el papel que ocupa el libro octavo en toda la obra. Por medio de este esquema, en efecto, se puede apreciar fácilmente el desarrollo de todo el tratado, especialmente el desarrollo de la segunda parte.

En el breve resumen del tratado «De Trinitate», los libros de la primera parte, en líneas generales, se hallan resumidos de manera un tanto más extensa que los libros de la segunda parte, porque estos últimos se explican de nuevo en el capítulo segundo de la primera parte, en sus aspectos psicológico, teoló-

59. «...ita hoc dixisse suffecerit, ut tanquam ab articulo alicuius exordii cetera contexamus», *DT* 8,10,14 PL 960.

gico y místico, especialmente en lo relativo a la imagen de Dios en el alma, tema principal de toda la segunda parte. El capítulo quince de este resumen, no obstante, tiene mayor extensión, por su importancia excepcional, como resumen de todo el tratado «De Trinitate». A la breve síntesis de cada uno de los libros, precede una frase que, a mi parecer, expresa, en síntesis, la característica principal del mismo libro.

En la primera parte, el capítulo primero: «Inserción del libro octavo en el tratado «De Trinitate», «Razones de esta inserción», tiene excepcional importancia. En este capítulo he aportado algunas razones que, a mi juicio, explican suficientemente por qué san Agustín escribe este libro antes de comenzar la segunda parte del gran tratado.

No conozco ningún resumen de por qué san Agustín inserta este libro, con las características que presenta, entre la primera y la segunda parte del tratado «De Trinitate». De hecho, el libro octavo, se halla enclavado exactamente en el medio, es decir: después de la primera parte, positiva, los siete primeros libros, y antes de la segunda parte, especulativa, los siete últimos libros del gran tratado. Por ello, la elaboración de este capítulo ha implicado especial dificultad para mí por ser totalmente original. Explica este capítulo cómo san Agustín quiere exponer el método que ha de seguir en la segunda parte, coherente con su pensamiento, que orienta siempre la filosofía a la teología y la teología al conocimiento y vivencia mística de Dios.

El santo Doctor quiere hacer notar que va a emplear una nomenclatura diversa, propia suya, idéntica en algunos casos en las expresiones ya conocidas, pero en la que las palabras tienen significado distinto. Sencillamente quiere darnos una perspectiva de su método a seguir, llevando como de la mano a sus lectores, en este proceso de ascensión hacia Dios Trinidad.

El capítulo segundo: «Imagen de la Trinidad en el alma», expone algunos conceptos básicos indispensables, para comprender cómo el alma, por ser espiritual, es imagen de Dios.

El artículo primero: «Aspecto psicológico», tiene gran extensión, porque el concepto más rico de la segunda parte es la especulación psicológica, en la que san Agustín explica cómo el alma es imagen de Dios en su espiritualidad superior y en sus actividades espirituales. Lo referente al concepto de imagen se halla aquí más extenso por este motivo.

El artículo segundo: «Aspecto teológico», explica, primordialmente, cómo una de las mayores dificultades que preocupa a san Agustín durante todo el tratado —la procedencia del Espíritu Santo y por qué no es imagen— la va desarrollando gradualmente: propone la dificultad en los libros primero y segundo, hace una leve sugerencia en el libro quinto, anota una pequeña solu-

ción en el libro noveno y solamente en el libro quince, ya casi al final de la obra, presenta su opinión definitiva.

El artículo tercero: «Aspecto místico», explica especialmente los conceptos de piedad y plegaria, que impregnan toda la obra; la primacía de la interioridad, que se halla en todas las obras de san Agustín; la sabiduría y la contemplación; el proceso de transformación, que comienza en el bautismo, como fruto de la redención de Cristo, y tiene su despliegue final en la visión contemplativa de Dios.

Subraya también este artículo cómo san Agustín no pudo escribir el tratado «De Trinitate», especialmente la segunda parte, sin tener en sí mismo una vivencia profunda y mística de Dios. Termina el aspecto místico con una reflexión sobre la deificación mística, que es la síntesis de todo el cristianismo.

Los tres artículos citados, aparecen especificados en algunos puntos concretos más salientes, para facilitar su comprensión.

En la segunda parte, el capítulo primero: «Síntesis global del libro octavo», presenta brevemente lo que va a exponer esta segunda parte de mi estudio. En su brevedad, puede apreciarse fácilmente el orden progresivo y coherente del libro octavo.

El capítulo segundo: «Conocimiento místico de Dios», es una breve orientación. Expone este capítulo cómo san Agustín, en la segunda parte, quiere más bien mostrar a Dios que demostrarle, y cómo la misma plegaria final del tratado nos hace ver la acentuación mística de toda la obra, especialmente de la segunda parte.

Previa la orientación anterior, continúa el estudio especial sobre el libro octavo. Precede un resumen de todo el libro, un resumen esquemático solamente, que facilita la comprensión sobre el conocimiento místico de Dios por los conceptos de Verdad, Bondad, Justicia y Caridad.

El prólogo aparece como una especie de enlace entre la primera parte del tratado «De Trinitate» y el libro octavo propiamente dicho: «Diximus», «dicimus» = «dijimos», «decimos», etc. Explica también el prólogo cómo desde aquí comienza el «modo interiore», el modo más profundo de estudiar la presencia de la Trinidad en el alma y cómo esta especulación psicológica debe tener siempre como orientación la «regla de la fe».

Los puntos especialmente subrayados, intentan hacer fijar la atención en aquello que considero específico de la segunda parte, desde el libro octavo hasta el final del tratado «De Trinitate».

Al conocimiento místico de Dios por los conceptos de «Verdad, Bondad, Justicia y Caridad», precede un breve esquema específico, que resume las ideas fundamentales de cada uno de los capítulos que estudian dichos conceptos.

El «concepto de Verdad» tiene mayor extensión que los conceptos de «Bondad» y de «Justicia» porque san Agustín también se la da. Este concepto abarca dos capítulos, primero y segundo del libro octavo y explica cómo, según la mente del santo Doctor, la Verdad es el mismo Dios, es el Verbo, causa eficiente de la creación. Dios es verdad y es luz. Explica también cómo ninguna imagen es apta para llevarnos a la Verdad. Examina también este apartado cómo el concepto de verdad se halla en la propia interioridad y cómo no se puede desconocer.

El «concepto de Bondad» ocupa el capítulo tercero del libro octavo. Muestra este concepto cómo Dios es Bien simplicísimo, cómo se debe amar por sí mismo, cómo la bondad de los bienes creados procede del bien absoluto y cómo, finalmente, la felicidad última se consigue al contemplar el Bien sumo.

El «concepto de Justicia» lo expone san Agustín en los capítulos sexto y noveno del libro octavo. Explica este apartado cómo para el Santo la justicia radica en el alma; cómo la justicia cristiana es una forma de amor y de caridad; cómo la justicia es la santidad y realiza toda la perfección. Es más, prueba este concepto cómo san Agustín llega a identificar justicia y caridad: «La caridad incoada, nos dice, es la justicia incoada, la caridad avanzada es justicia avanzada y la caridad perfecta es la justicia perfecta». Por esto la justicia, en su plenitud, se realizará únicamente en el cielo.

Explica también este apartado cómo para san Agustín la Justicia, la Verdad y el Bien radican en el alma y se conocen en el interior.

Un brevísimo resumen previo a cada uno de los conceptos de «Verdad, Bondad y Justicia», a los capítulos que estudian estos conceptos, las ideas fundamentales especialmente señaladas y las consecuencias que de ellas se deducen, quieren hacer fijar la atención del lector en lo que puede considerarse el meollo de la argumentación agustiniana en su intento de llevarnos al conocimiento místico y a la contemplación de Dios por medio de estos conceptos.

El «concepto de Caridad», el más importante, el más complejo y el más extensamente tratado por san Agustín en el libro octavo, ocupa también la parte más extensa de mi estudio. A encontrar la imagen de la Trinidad en el amor se orienta, al fin de cuentas, la reflexión psicológico-teológica de san Agustín. El santo Doctor se ocupa de este tema en los capítulos cuarto, quinto, séptimo, octavo y décimo del libro octavo del tratado «De Trinitate».

Al conocimiento místico de Dios por el «concepto de Caridad», como en los conceptos anteriores de Verdad, Bondad y Justicia, precede un esquema de conjunto. En este esquema previo, se anotan: las ideas principales y las consecuencias que se deducen de ellas, ideas y consecuencias que, a mi parecer, reflejan el contenido fundamental de los cinco capítulos del libro octavo que

tratan de este tema. A su vez, a cada uno de estos capítulos, precede también una pequeña síntesis de su contenido específico, en el marco global del conocimiento místico de Dios por el amor.

El capítulo cuarto trata de la fe como preámbulo del amor. Explica este capítulo cómo la fe recta, no fingida, no falla jamás y cómo ninguna imagen puede representar la Trinidad. La fe, en cambio, nos lleva al conocimiento y al amor de Dios Trinidad. Finaliza el estudio sobre la fe afirmando la necesidad de purificar los corazones y de prepararlos para la visión. La visión es el premio de la fe verdadera.

El capítulo quinto explica cómo nuestros razonamientos se orientan siempre por los primeros principios, ideas injertadas en la misma naturaleza humana; el papel de la humildad y de la fe en el amor a la Trinidad y el valor de las analogías y comparaciones en todo este proceso.

El capítulo séptimo expone, en síntesis, cómo el amor conduce al conocimiento de la Trinidad, la definición del amor auténtico y cómo a Dios se le ha de hallar, no en los prodigios, sino en la intimidad del corazón, porque Dios mora en nosotros.

El capítulo octavo explica cómo el amor verdadero viene de Dios y es Dios mismo, cómo es el vínculo de unión entre los hermanos, cómo dónde hay amor se halla la Trinidad y qué orden se ha de seguir en la práctica de nuestro amor.

Finalmente, el capítulo décimo presenta los vestigios de la Trinidad en el amor y cómo el amor supone un amante, un objeto amado que se ama y el amor mismo. Se dan, por tanto, en el amor las tres realidades, que son vida y enlaza o ansía enlazar otras dos vidas: «El amante, el amado y el amor», que las une.

Al llegar a este punto san Agustín quisiera subir, ascender más: «Réstanos remontarnos aún más arriba», pero se detiene y comenta: «Descanse aquí un momento nuestra atención... porque hemos topado ya con el soto donde es menester buscar». Seguirá la búsqueda afanosa, pero ahora es menester detenerse y reposar antes de continuar el ascenso.

Las últimas palabras aducidas en este último capítulo son las mismas que aduce el santo al llegar al final de este ensayo, de este entrenamiento, para poder continuar en la búsqueda de la imagen de la Trinidad en el alma. Dice, en efecto, al final del libro octavo: «que esto baste y sirva de exordio a cuanto en lo sucesivo hayamos de entretejer».

El texto español del tratado «De Trinitate» lo he tomado de la versión del P. Luis Arias: «Tratado sobre la Santísima Trinidad», BAC 39 (V) segunda y cuarta edición, 1956 y 1985 respectivamente.

Con frecuencia, los textos tomados del tratado «De Trinitate» llevan su nota correspondiente en latín o al menos las palabras claves del texto anotado en español. Las demás notas, en cambio, solamente llevan la anotación del lugar correspondiente donde se han tomado, bien sea textualmente, en cuyo caso se hace la anotación entre comillas en el texto, o bien al sentido y entonces llevan solamente el número y lugar correspondiente de donde se han tomado.

La bibliografía general empleada y las obras estudiadas o citadas de san Agustín van al final del estudio.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCORTA, José Ignacio, *El conocimiento divino según san Agustín*, Augustinus III, 1958, pp. 309-321.
- *La imagen de Dios en el hombre, según san Agustín*, Augustinus XII, 1967, p. 29-38.
- ALLERS, Rudolf, *Les idées de triade et de médiation dans la pensée de saint Augustin*, Augustinus III, 1958, pp. 247-254.
- *Illumination et vérités éternelles*, Augustinus Magister I, 1954, pp. 477-490.
- AMBROSIO, S., *De officiis ministrorum*, PL 16,24-194.
- ANTONELLI, María Teresa, *La dialletica dell'uomo interiore in S. Agostino*, Humanitas II, 1954, pp. 990-1012.
- *Aspetti agostiniani del problema del filosofare*, Augustinus Magister I, 1954, pp. 335-346.
- ARIAS, Luis, *Introducción, Obras de san Agustín*, BAC, V, Tratado sobre la Santísima Trinidad, segunda edición, 1956, pp. 3-121 y cuarta edición, 1985.
- BLANCHARD, Pierre, *L'espace intérieur chez saint Augustin, d'après le livre X des Confessions*, Augustinus Magister I, 1954, pp. 535-542.
- BOYER, Carlo, *La dottrina dell'Incarnazione nella spiritualità di S. Agostino*, S. Augustinus, Vitae Spiritualis Magister I, 1956, pp. 103-112.
- BOYER, Charles, *Les voix de la connaissance de Dieu selon saint Augustin*, Augustinus III, 1958, pp. 303-307.
- *L'image de la Trinité synthèse de la pensée augustinienne*, Gregorianum XXVII, pp. 173-199 y 333-352.
- CABA, Pedro, *La Filosofía del conocimiento en san Agustín*, Augustinus III, 1958, pp. 215-226.
- CAPÁNAGA, Victorino, *Introducción General, Obras de san Agustín*, BAC I, 5.ª edición, 1979, pp. 1-292.
- *Conocimiento y espíritu según san Agustín*, Augustinus III, pp. 177-191.
- *La doctrina agustiniana sobre la intuición*, Religión y Cultura 15 (1931), pp. 8-109.
- *La interioridad agustiniana*, Augustinus III, 1958, pp. 13-26.
- *San Agustín en nuestro tiempo, la interioridad agustiniana*, Augustinus I, 1956, pp. 201-213.
- *La deificación en la soteriología agustiniana*, Augustinus II, 1954, pp. 1-121.
- CAMPENHAUSEN, v. Hans, *Les Pères Latins*, traduit de l'allemand par C. Moreau de l'Orante, Paris 1967.
- CAYRÉ, Fulbert, *La contemplation Augustinienne*, Principes de Spiritualité et de Théologie, 1974.
- *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, 1951.
- *Notion de la mystique d'après les grandes traités de saint Augustin*, Augustinus Magister II, 1954, pp. 606-622.
- *«Alta Sapienza e Vita Cristiana*, Sanctus Augustinus Vitae Spiritualis Magister I, 1956, pp. 77-101.
- CEPEDA CALZADA, Pablo, *El retorno del alma en la vía mística*, Augustinus Magister I, 1954, pp. 499-509.
- CICERÓN, *Hortens.*, fragm. 19 (ed. Müller).
- CILLERUELO, Lope, *La Memoria Dei, según San Agustín*, Augustinus Magister I, 1954, pp. 499-509.
- *¿Por qué «Memoria Dei»* Revue des Études Augustiniennes X, 1964, pp. 289-294.
- *Caratteri del Monacato Agostiniano*, Sanctus Augustinus Vitae Spiritualis Magister I, 1956, pp. 43-75.
- *Teología Espiritual I. Ordo Amoris* (separata), Estudio Agustiniano, Valladolid 1976.
- CUESTA, Salvador, *La concepción agustiniana del mundo a través del amor*, Augustinus Magister I, 1954, pp. 347-356.

- CUSTODIO VEGA, Ángel, *San Agustín y la filosofía nueva*, Augustinus Magister I, 1954, pp. 389-402.
- FLORENTINO, Conc., *Decr. pro Iacobitis*, Denz. 703 y 1330.
- FLÓREZ, Ramiro, *Puntos para una antropología agustiniana*, Augustinus Magister I, 1954, pp. 551-557.
- GONZÁLEZ, Eugenio, *El concepto y método de la teología en «De Trinitate» de san Agustín*, Augustinus I, 1956, pp. 379-398.
- GONZÁLEZ, Sergio, «La preocupación arriana en la predicación de San Agustín. Tratados sobre el Evangelio y 1.^a Epístola de San Juan, Enarraciones sobre los Salmos, Sermones al Pueblo», Estudio Agustiniano, Valladolid 1989.
- GRABOWSKI, Estanislao, *La fe en el Cuerpo místico de Cristo, según san Agustín*, Augustinus I, 1956, pp. 539-557.
- HENDRIKX, E., *Introduction, Oeuvres de saint Augustin*, 15, 1955, 2.^a série: Dieu et son Oeuvre, «La Trinité», pp. 7-76.
- LA BONNARDIÈRE, A.M., *Recherches de chronologie agustinienne*, Paris 1965, pp. 165-177.
- *Les images de la Trinité*. Anné theol. Augusti. 1953. fsc. III-IV.
- MADEC, G., *Pour ou contre la «Memoria Dei»*, REAug. 11, 1965, pp. 89-92.
- MARKUS, R.A., «Imago» and «similitudo» in Augustine, Revue des Études Augustiniennes X, 1964, pp. 125-143.
- MORÁN, José, *Las relaciones divinas, según san Agustín*, Augustinus IV, 1959, pp. 353-372.
- MUÑOZ ALONSO, Adolfo, *Intellectum valde ama*, Augustinus III, 1958, pp. 171-176.
- MUÑOZ VEGA, Pablo, *Los problemas de la experiencia mística a la luz del pensamiento agustiniano*, Augustinus Magister I, 1954, pp. 603-607.
- NÉDONCELLE, Maurice, *L'intersubjectivité humaine est-elle pour Saint Augustin une image de la Trinité?*, Augustinus Magister I, 1954, pp. 595-602.
- OCCHIALINI, Umberto, *La Speranza della Chiesa Pellegrina*, Assisi 1965.
- OLTRA, Miguel, *Cómo se conoce la revelación sobrenatural según san Agustín*, Augustinus III, 1958, pp. 281-289.
- PLOTINO, *Ennéadas*, V.
- QUILES, Ismael, *Para una interpretación integral de la iluminación agustiniana*, Augustinus III, 1958, pp. 255-268.
- ROHMER, Jean, *L'intentionnalité des sensations chez saint Augustin*, Augustinus Magister I, 1954, pp. 491-498.
- SCANO, Efsio, *Il cristocentrismo e i suoi fondamenti dommatici in S. Agostino*, Torino, 1951.
- SCHMAUS, M., *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster i.W. 1927.
- SCIACCA, Michele Federico, *Introduzione filosofica, al De Trinitate*, Opera omnia di S. Agostino, Vol. IV, Roma 1973, pp. LXVII-CXIV.
- *Il principio della metafisica di S. Agostino e tentativi metafisici del pensiero moderno*, Humanitas II, 1954, pp. 947-958.
- *Trinité et unité de l'esprit*, Augustinus Magister I, 1954, 521-533.
- *Símbolo de los Apóstoles* DB 1-13.
- *Símbolo Niceno*, DB 54.
- SOLIGNAC, Aimé, *Le libre X des Confessions*. Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese. Ed. Augustinus. Palermo, 1987.
- SOMERS, Hernán, *Image de Dieu et illumination divine*. Aug. Mag. I, 1954, pp. 451-462.
- STEFANINI, Luigi, *El problema de la persona en S. Agustín en el pensamiento contemporáneo*, Augustinus I, 1956, pp. 139-152 (traduc. por Fr. Luis Garagoa).
- STUDER, Basile, *Le Christ, nostre justice, selon saint Augustin*, Augustinus XXVI, 1981, pp. 253-282 (traduc. por M. Bueno y J. Oroz).
- THONNARD, François-Joseph, *San Agustín y Luis Lavalle. La actualidad de la filosofía de san Agustín*, Augustinus I, 1956, pp. 23-32. (traduc. por Fr. J. Oroz).

- *Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne*, Augustinus Magister I, 1954, pp. 317-327.
- *Justice de Dieu et justice humaine selon saint Augustin*, Augustinus XII, 1967, pp. 387-402.
- TRAPÈ, Agostino, *Introduzione Teologica, al De Trinitate*, Opera omnia di S. Agostino, vol. IV, Roma 1973, pp. VII-LXV.
- *S. Agostino, L'Uomo, il Pastore, il Mistico*, 1976, capitolo XXXIV especialmente.
- *Il principio fondamentale della spiritualità agostiniana e la vita monastica*, Sanctus Augustinus, Vitae Spiritualis Magister I, 1956, pp. 1-41.
- *Nota sulla processione dello Spirito Santo nella Teologia Trinitaria di S. Agostino e di S. Tommaso*, Studi Tomistici, 1, pp. 119-125.
- TREMBLAY, Richard, *Les processions du verbe et de l'amour humains chez saint Augustin*, Revue de l'Université d'Ottawa, XXIV 1954, 93-117.
- *La théorie psychologique de la Trinité chez St. Augustine*, Études et Recherches 8, 1952, pp. 83-109.
- TURRADO, Argimiro, *La Santísima Trinidad en la vida espiritual del justo, su templo vivo, según san Agustín*, Revue des Études Augustiniennes V-VI, 1959, pp. 129-151 (primera parte), y 223-260 (segunda parte).
- *La inhabitación de la Santísima Trinidad en los justos según la doctrina de san Agustín*, Augustinus Magister, I, 1954, pp. 583-593.
- *Nuestra imagen y semejanza divina. En torno a la evolución de esta doctrina en san Agustín*, La Ciudad de Dios 181, 1968, pp. 776-801.
- WINKLER, Klaus, *La théorie augustinienne de la mémoire a son point de départ*, Augustinus Magister I, 1954, pp. 511-519.

OBRAS DE SAN AGUSTÍN CITADAS EN ESTE ESTUDIO

- *Contra Academicos*,
- *De agone christiano*,
- *De anima et eius origine*,
- *De civitate Dei*,
- *Confessiones*,
- *De doctrina christiana*,
- *Enchiridion ad Laurentium, vel De fide, spe et charitate*,
- *Epp.* 11, 102, 120, 137, 140, 147, 155, 169, 174, 185, 221-224,
- *Contra duas epistolas Pelagianorum*,
- *Enarrationes in Psalmos*: 14, 30, 33, 42, 57, 118, 130, 134, 139, 144,
- *De fide et symbolo*,
- *De Genesi ad litteram*,
- *De Genesi ad litteram liber imperfectus*,
- *De haeresibus*,
- *De libero arbitrio*,
- *De magistro*,
- *Contra Maximum arianum, liber I*,
- *De moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum*,
- *De natura et gratia*,
- *De perfectione iustitiae hominis*,
- *De ordine*,
- *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum libri III*,
- *De praedestinatione sanctorum et De dono perseverantiae*,
- *De sermone Domini in monte, libri II*,
- *Quaestiones in Heptateucum*,
- *Retractationes*,
- *Sermones*: 38, 52, 103, 144, 150, 179, 192, 291, 361,
- *Soliloquia*,
- *In Ioannis Evangelium tractatus*: 3, 8, 19, 21, 22, 29, 53,
- *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus*: 7,
- *De Trinitate*,
- *De vera religione*.

Sergio GONZÁLEZ, O.S.A.

Exégesis, apologética y teología

Poncio Pilato en la obra agustiniana

I. EL DATO Y SU INTERPRETACIÓN

Si algo sorprende a primera vista en la exégesis patristica en general y en la agustiniana en particular es la falta de uniformidad en los resultados; falta de uniformidad que no se debe siempre, aunque sí en no pocos casos, especialmente en Agustín, a una evolución personal, a una comprensión del texto, que anula la anterior ¹. Al contrario, se da la circunstancia de que conviven perfectamente puntos de vista distintos que reclaman para sí validez plena, sin que ello signifique entrar en el tema de la pluralidad de sentidos literales de un mismo texto. No se trata en estos casos de puntualizaciones teóricas, sino de formas concretas de actuar.

Esta diversidad de puntos de vista, de juicios y apreciaciones, podemos verla y examinarla en un ejemplo concreto: el personaje neotestamentario de Poncio Pilato. El obispo de Hipona habla de él en numerosísimos textos, cosa que nada tiene de extraño en una obra tan amplia como la suya, a la vez que tan escriturística. Descendiendo al detalle, Agustín se ocupa de Pilato en los siguientes contextos:

1) Como es obvio, en el comentario a los textos correspondientes del evangelio de san Juan.

2) Comentando los salmos en los que ve una profecía de lo que más tarde aparecerá narrado en los evangelios. Un ejemplo: a propósito del título que aparece en algunos de ellos: *In tituli inscriptionem*.

1. Él mismo confiesa que se esfuerza por pertenecer al número de aquellos que escriben progresando y progresan escribiendo (*Epist.* 143,2; *Retractat.*, prol. 1). Cf. M.J. LAGRANGE, *Les Rétractations exégétiques de Saint Augustin*, en *Miscellanea Agostiniana* II, Roma 1930, 373-395.

3) Comentando otros textos bíblicos que a primera vista nada tienen que ver con Pilato. Por ejemplo, Mt 8,11: *Vendrán de oriente y de occidente y se sentarán a la mesa con Abrahán.*

4) Por último, exponiendo el símbolo de la fe.

A quien no esté familiarizado con la exégesis agustiniana, en especial con la que tenía su razón de ser en y para la predicación, no dejará de resultarle extraña la triple valoración que de Pilato presenta Agustín y que podemos calificar como de negativa, intermedia y positiva. Es cierto que a veces el juicio recae directamente sobre aspectos parciales distintos; pero en el fondo subyace siempre una valoración global de la persona. Ya en concreto, las valoraciones del procurador romano son, en unos textos, de condena; en otros de condena también, pero con tantos atenuantes que queda muy desvirtuada, y en otros, por fin, plenamente positiva, aunque aquí interviene casi siempre una simbolización. Veámoslas una a una por este mismo orden.

1) *Valoración negativa*

Pilato es un personaje orgulloso y soberbio, a la vez que ignorante. Orgulloso por la fuerza de sus estandartes e ignorante de que nada tendría, si no se le hubiese dado de lo alto. Orgullo que se manifiesta en la pregunta hecha a Jesús: *¿No me respondes a mí? ¿No sabes que tengo poder para darte muerte y para liberarte?* Ignorancia que aparece en la respuesta salida de la boca de Jesús: *No tendrías potestad sobre mí si no te hubiese sido dada desde lo alto.* La imagen de Agustín no puede ser más expresiva: Pilato era una vejiga hinchada, reventada por la respuesta de Jesús ².

La misma idea de la hinchazón soberbia de Pilato aparece en otro lugar a propósito del mismo texto evangélico, aunque con la adición de un detalle muy importante: Pilato es un enfermo hinchado e inflado al que Jesús cura

2. *Enarrationes in psalmos* 73,8: CC 39,1010: «*Posuerunt signa sua, signa; et non cognoverunt. Habebant signa quae ibi ponerent, vexilla sua, aquilas suas, dracones suos, signa romana; aut etiam statuas suas quas primo in templo posuerunt; aut forte signa sua quae audierant a vatribus daemonum suorum. Et non cognoverunt. Quid non cognoverunt? Quia non haberes in me potestatem, nisi tibi data esset desuper (Io 19,11). Non cognoverunt quia non ipsis honor delatus est, ut affligerent, ut caperent, vel everterent civitatem; sed impietas eorum tamquam securis dei facta est; facti sunt instrumentum irati, non in regnum placati... Quid non cognoverunt? Sicut in egressum desuper. Quia nisi desuper egrederetur iussio, numquam saevientibus gentibus in iudaeorum populum talia licerent. Sed egressum est desuper quomodo dicit Daniel: A principio orationis tuae egressus est sermo (Dan 9,23). Hoc et Dominus ipsi Pilato inflanti se et ponenti signa sua, et non cognoscenti et dicenti ad Christum: *Mihi non respondes? Nescis quia potestatem habeo occidendi te, et potestatem habeo dimittendi te?* Et Dominus ad inflatum, tamquam vesicam reflandam pungens: *Non habebis, inquit, in me potestatem, nisi data tibi esset desuper (Io 19,10-11)*».*

con su respuesta ³. Agustín anota un doble plano: una cosa es la que se ve y otra la que realmente acontece: la apariencia era que Pilato estaba juzgando a Jesús, la realidad era otra: Jesús estaba curando a Pilato. Evidentemente aquí la valoración de Pilato es negativa, aunque en un segundo momento, tras la intervención de Jesús, aparece otra más positiva: el enfermo ya ha sido curado.

2) Valoración intermedia

Al hablar de valoración intermedia nos estamos refiriendo a aquellos juicios de Agustín sobre Pilato en los que, a la vez que apunta la negatividad de su comportamiento frente a Jesús, saca a relucir siempre una serie de atenuantes tal que cambian notablemente la apreciación del comportamiento mismo. Estadísticamente es éste el caso más corriente, la forma más frecuente de considerar al procurador romano. Son numerosos los textos, que versan fundamentalmente sobre la muerte de Jesús, en los que el obispo de Hipona trata de determinar la exacta responsabilidad de nuestro personaje.

A veces deja abierta la cuestión de su responsabilidad personal en la muerte del Señor ⁴, mientras que en otros textos la afirma explícitamente ⁵,

3. S. *Guelferbytanus* 30,2: PLS 2,627: «Audi martyrum principem, qui cum iudicaretur ab homine, deus occultus, homo manifestus, in quo contemnebatur; ille ergo, cum iudicaretur ab homine, inflavit se homo: *Non mihi, inquit, respondes? nescis quia potestatem habeo occidendi te et dimittendi te* (Io 19,10). Et ille mitis, dominus omnium, servus omnium, serviens aegrotis non conditione sed dilectione, et ipsum *inflatum et tumentem* curavit. Christus ab illo quasi iudicabatur, ille a Christo curabatur: tumidus terruit, sed medicus secuit. Ad ubi se inflavit ut voluit, responsum accepit; non ut diceretur ei, non habes in me potestatem, sed ego habeo in te potius potestatem. Quod si dominus diceret, verum diceret, sed nobis exemplum non praeberet».

4. *En. in ps.* 56,12: CC 39,702: «*Dormivi conturbatus*. Unde turbatus? Quibus turbantibus? Videamus quomodo inurat malam conscientiam Iudaeis, volentibus excusare se ab interfec-tione domini. Nam propterea eum, sicut loquitur evangelium, iudici tradiderunt, ne ipsi eum occidisse viderentur. Cum enim dixisset eis iudex tunc Pilatus, *Accipite eum vos et secundum legem vestram iudicate eum, responderunt: Nobis non licet interficere quemquam*. Interficere non licet, tradere interficiendum licet? ¿Quis autem occidit? Qui audito clamore cessit, an qui clamando ut occideretur *extorsit*? Ipse Dominus dicat testimonium a quibus occissus est, utrum ab illo Pilato qui *volens* eum occidit; unde etiam eum flagellavit, et ueste ignominiosa induit, et flagellatum ad eorum oculos produxit ut saltem poena flagellorum eius satiati, eum occidi non *extorquerent*. Propterea etiam cum videret eos perseverare, sicut legimus, lauit manus suas et dixit: *Innocens ego sum a sanguine iusti huius* (Mt 27,47). Videris utrum ille innocens qui cessit clamantibus; *multo magis tamen illi nocentes*, qui clamando eum occidere uoluerunt. Sed nos interrogemus et audiamus Dominum, quibus tribuat mortem suam, qui dixit: *Dormiui conturbatus* (Sal 56,5). Interrogemus et dicamus: Quoniam dormisti turbatus, qui te persecuti sunt? qui te occiderunt? Nunquid forte Pilatus, qui militibus dedit in ligno suspendendum, clavis transfigendum? Audite qui: *Filii hominum*. Illos utique dicit quos persecutores passus est. Sed quomodo ipsi occiderunt, qui ferrum non ferebant? Qui gladio non strinxerunt, qui impetum in eum non fecerunt ad occidendum, unde occiderunt? *Dentes eorum arma et sagitta, et lingua eorum gladius acutus*. Noli ad-

aunque alguna vez su acción no merece una calificación rotunda, sino que es precedida de un *quasi* ⁶; pero aún en los casos en que la afirma claramente, no lo hace sin acumular una serie de atenuantes como son los siguientes: lo hizo *nolens* ⁷, *Invitus* ⁸; la flagelación ordenada por él ha de ser entendida como una obra de piedad ⁹; fue permitida, no ordenada por él ¹⁰; de hecho insistió cuanto pudo en librarlo del furor de los judíos ¹¹; él mismo fue víctima de una

tendere inermes manus, sed os armatum; inde gladius processit quo Christus occideretur quomodo et de ore Christi, unde et iudaei occiderentur. Habet enim ille gladium bis acutum, et resurgens percussit eos, et diussit ab eis quos faceret fideles suos... Lingua filiorum hominum machaera acuta, et dentes eorum arma et sagittae. Quando ergo percusserunt, nisi quando clamaverunt: *crucifige, crucifige* (Io 19,6)?».

5. *En. in psal* 63,4: CC 39,810: «*Quia exacuerunt tanquam gladium linguas suas. Filii hominum, dentes eorum arma et sagittae, et lingua eorum gladius acutus* (Psal 56,5), quod dicit et alius salmus: sic et hic, *Exacuerunt tanquam gladium linguas suas*. Non dicant Iudaei: Non occidimus Christum. Etenim propterea eum tradiderunt iudici Pilato, ut quasi ipsi a morte eius viderentur immunes. Nam cum dixisset eis Pilatus: *Vos eum occidite*, responderunt: *Nobis non licere interficere quemquam* (Io 18,31). Iniquitatem facinoris sui in iudicem hominem refundere volebant; sed numquid Deum iudicem falebant? *Quod fecit Pilatus, in eo ipso quod fecit, aliquantum particeps fuit, sed in comparatione illorum multo ipse innocentior*. Institit enim quantum potuit, ut illum ex eorum manibus liberaret. Nam propterea flagellatum produxit ad eos. Non persequendo Dominum flagellavit, sed eorum furori satisfacere volens, ut vel sic iam mitescerent, et desinerent velle occidere, cum flagellatum viderent; fecit et hoc. At ubi perseveraverunt, nostis illum lavisse manus, et dixisse quod ipse non fecisset, mundum se esse a morte illius; fecit tamen. *Sed si reus qui fecit vel invitus, illi innocentes qui coegerunt ut faceret? Nullo modo*. Sed ille dixit in eum sententiam, et iussit eum crucifigi, et *quasi* ipse occidit; et vos, o Iudaei, occidistis». Cfr. también *Tractatus in Ioannis Evangelium* 114,5; 116,9; 117,1; 118,1.

6. *En. in psal.* 63,4. Cfr. nota anterior.

7. *En. in psal.* 56,12. Cfr. nota 4.

8. *En. in psal.* 63,4. Cfr. nota 5.

9. *En. in psal.* 56,12. Cfr. nota 4. También *En. in psal.* 63,4.

10. *Tract. in Io Eu.* 116,1: CC 36,647: «*Tunc apprehendit Pilatus Iesum et flagellavit*. Hoc Pilatus non ob aliud fecisse credendus est, nisi ut eius iniuriis Iudaei satiati sufficere sibi existimarent, et usque ad eius mortem saevire desisterent. Ad hoc pertinet quod idem praeses cohortem suam *permisit* facere quae sequuntur; *aut fortassis et iussit* quamvis hoc evangelista tacuerit. Dixit enim quod deinde fecerint milites, Pilatum tamen iussisse non dixit... 2. Hinc apparet non ignorante Pilato haec a militibus facta, *sive iusserit ea, sive permisit*; illa scilicet causa, quam supra diximus, ut haec eius ludibria inimici libentissime biberent et eius sanguinem non sitirent. Egreditur ad eos Iesus portans spineam coronam et purpureum vestimentum, non clarus imperio, sed plenus opprobrio; et dicitur eis: *Ecce homo*; si regi invidetis, iam parcite, quia deiectum videtis; flagellatus est, spinis coronatus est, ludibriosa veste amictus est, amarum conviciis illusus est, alapis caesus est; fervet ignominia, frigescat invidia. Sed non frigescit, inardescit potius et increscit».

11. *En. in psal.* 63,4 (nota 5); *En. in psal.* 63,8: 39,812: «*Traditus est illi iudici; trepidat iudex, et non trepidant qui iudici tradiderunt; contremiscit potestas, et non contremiscit inmanitas; vult ille lavare manus, et illi inquinant linguas. Sed quare hoc? Firmaverunt sibi sermonem malignum* (Sal 63,6). Quanta egit Pilatus? quanta ut refrenarentur? Quae dixit? Quae egit? Sed *firmaverunt sibi sermonem malignum: crucifige, crucifige...*» También *Tract. in Io Ev* 116,1-2 (nota 10).

extorsión¹²; se vio obligado a ceder¹³; le presionaron las voces y los gritos de los judíos¹⁴; quiso entregárselo a ellos para verse libre de toda responsabilidad en el caso¹⁵; se lavó las manos¹⁶; es manifiesto que quiso librarlo¹⁷; llega hasta despreciar la ley de los judíos con tal de no matar¹⁸; quiere ganar tiempo¹⁹; tiene que obedecer a las autoridades²⁰; es víctima del temor²¹; actúa dentro del justo orden del poder²²; en el colmo de su atribución de buena

12. *En. in psal.* 56,12 (nota 4); *Tract. in Io Ev* 116,9: 36,650: «Apertissime contra Caesarem venire videretur, si regem se non habere nisi Caesarem profitentibus alium regem vellet ingerere dimittendo impunitum, quem propter hos ausus ei tradiderant occidendum... Non est dictum: *Tunc ergo tradidit eis illum* ut crucifigerent eum, sed *ut crucifigeretur*, id est, ut iudicio ac potestate praesidis crucifigeretur. Sed ideo illis traditum dixit evangelista, ut eos crimine implicatos, a quo alieni esse conabantur, ostenderet; non enim faceret hoc Pilatus, nisi ut id quod eos cupere cernebat impleret... quamvis evangelista etiamsi totum Iudaeis tribuit, merito facit; ipsi enim susceperunt quod avidissime flagitaverunt, et ipsi fecerunt quidquid ut fieret extorserunt».

13. *En. in psal.* 56,12 (nota 4).

14. *En. in psal.* 62,19: CC 39,806-807: «Quando enim Pilatus praeses, in Iudaea legatus, occidit Christum ex vocibus Iudaeorum, dixit ipsis Iudaeis: *Regem vestrum crucifigam?* Quia dicebatur rex iudaeorum, et verus rex ipse. Et illi repellentes Christum, dixerunt: *Nos non habemus regem nisi Caesarem* (Io 19,15). Reiecerunt agnum, elegerunt vulpem. *Tract. in Io Ev* 114,4: CC 36,642: Numquid et Pilatus illum, qui potestati eius a vobis ingeritur occidendus suis et manibus occisurus?... Sic omnes qui crucifigendum Christum impiis vocibus clamaverunt, non quidem per se ipsos eum, sed tamen ipsi per illum qui eorum clamore ad hoc nefas impulsus est, occiderunt». También 116,9 (nota 12).

15. *Tract. in Io Ev* 114,5: CC 36,643: «Ut ergo iste sermo impleretur (Mc 10,33-34), id est, ut eum sibi traditum gentes interficerent, quod Iesus futurum esse praedixerat, ideo Pilatus qui iudex romanus erat, cum vellet eum reddere Iudaeis, ut secundum legem suam iudicarent eum, noluerunt eum accipere dicentes: *Nobis non licet interficere quemquam*. Ac sic impletus est sermo Iesu quem de sua morte praedixit, ut eum a Iudaeis traditum interficerent gentes; minore scelere quam Iudaei, qui se isto modo ab eius interfectione velut alienos facere voluerunt, non ut eorum innocentia, sed ut dementia, monstraretur».

16. *En. in psal.* 63,4 (nota 5) y 8 (nota 11).

17. *Tract. in Io Ev* 115,5: CC 36,646: «Credo cum dixisset Pilatus: *Quid est veritas?* in mentem illi venisse continuo consuetudo Iudaeorum qua solebat eis dimitti unus in Pascha; et ideo non expectavit ut responderet ei Iesus quid est veritas, ne mora fieret, cum recoluisset morem quo posset eis per Pascha dimitti; quod enim valde voluisse manifestum est. Avelli tamen ex eius corde non potuit Regem esse Iudaeorum, tamquam hoc ibi, sicut in titulo, ipsa veritas fixerit, de qua quid esset interrogavit».

18. *Ib.*, 116,7: CC 36,649: «Maiorem timorem se ingerere putaverunt Pilato terrendo de Caesare ut occideret Christum, quam superius ubi dixerunt: *Nos legem habemus et secundum legem debet mori, quis Filium Dei se fecit* (Io 19,7. Eorum quippe legem ille non timuit, ut occideret, sed magis filium Dei timuit ne occideret. Nunc vero non sic potuit contemnere Caesarem auctorem potestatis suae, quemadmodum legem gentis alienae».

19. *Ib.*, 115,5 (nota 17).

20. *Ib.*, 116,7 (nota 18) y 9 (nota 12).

21. *Ib.*, 116,7 (nota 18). *En. in psal.* 63,8 (nota 11).

22. *Ib.*, 112,2: CC 36,634: «Cohors non Iudaeorum sed militum fuit. A praeside itaque intelligatur accepta, tamquam ad tenendum reum, servato ordine legitimae potestatis, ut nullus tenentibus auderet obsistere, quamquam et manus tanta fuerat congregata, et sic armata veniebat, ut vel terreret vel etiam repugnaret, si quisquam Christum defendere auderet».

voluntad a Pilato, Agustín interpreta el silencio de Jesús como debido a que el gobernador no le dio la oportunidad de responder para ganar tiempo ²³.

3) *Valoración positiva*

Aparece allí donde Pilato no es considerado tanto en su persona, sino en cuanto símbolo de la Iglesia de los gentiles, paso que Agustín da sirviéndose precisamente de su negativa a cambiar el título «Rey de los judíos» de la cruz de Jesús. A partir de aquí Agustín entronca con la teología paulina del injerto de los gentiles en el tronco judío (Rom 11,11ss) ²⁴.

Explicación del dato agustiniano

Un paso más nos lleva a intentar descifrar el porqué de esas distintas posturas de Agustín respecto a la persona de Poncio Pilato. ¿Cómo justificarlas? ¿Diciendo que son pura arbitrariedad o puro capricho? ¿Afirmando que el obispo de Hipona se contradice? ¿Recurriendo a la cronología de sus obras? ¿O existe alguna dinámica interna que las explique? Comencemos diciendo que la cronología no nos aporta ningún dato que nos pueda orientar ²⁵. Ante una personalidad de la talla intelectual y moral de Agustín la última tesis que se ha de aceptar es la de la contradicción consigo mismo. Dígase otro tanto por lo que se refiere a la arbitrariedad o al capricho: la suya era una mente

23. *Ib.*, 115,5 (nota 17).

24. S: 218,7: PL 38,1085-1086: «Quod suggesserunt principes Iudaeorum Pilato, ne absolute scriberet quod sit rex Iudaeorum, sed quod ipse regem se dixerit Iudaeorum (Io 19,21); ramis illis fractis ita Pilatus inserendum figurabat oleastrum; quia homo erat ex gentibus, gentium scribens confessionem, de quibus merito ipse Dominus dixit: *Auferetur a vobis regnum et dabitur genti facienti iustitiam* (Mt 21,43). Nec ideo tamen, non est rex ille Iudaeorum. Radix enim portat oleastrum, non oleaster radicem. Et quamvis illi rami per infidelitatem fracti sunt, non ideo Deus repulit plebem suam quam praescivit. *Et ego*, inquit, *israelita sum* (Rom 11,1.2). Et quamvis filii regni, qui noluerunt Dei filium regnare sibi eant in tenebras exteriores, tamen multi ab Oriente et Occidente venient et recumbent non cum Platone et Cicerone, sed cum Abraham, et Isaac et Jacob in regno caelorum (Mt 8,12.11). Pilatus quidem regem Iudaeorum scripsit, non graecorum aut latinorum, quamvis gentibus regnaturum. Et quod scripsit, scripsit, neque infidelium suggestionem mutavit; cui tanto ante praedictum erat in psalmis: *Tituli inscriptionem ne corrumpas* (Psal 56,1; 57,1). Omnes gentes credunt in regem Iudaeorum; omnibus gentibus regnat, sed tamen, rex Iudaeorum: Tantum valet illa radix, ut insertum oleaster in se possit ipsa mutare, oleaster autem olivae nomen non possit auferre».

25. En efecto, los abundantes textos que hemos recogido en lo que hemos denominado valoración intermedia, abarcan gran espacio de tiempo. Así S. ZARB (*Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, Malta 1948) coloca la *En. in psal. 56* en el 395; la *in ps. 63* en la misma fecha; en cambio los *Tract. in Io Ev* 112-116 son colocados por A.M. La Bonnardière (*Recherches de chronologie agustinienne*, Paris 1965) en fecha posterior al 419-420.

muy sistemática, a pesar de todas las apariencias contrarias, resultado de las situaciones tan diversas en que tuvo que actuar; en ella no había espacio para arbitrariedades. Hemos de buscar pues una línea dinámica interna que permita explicar esas diversas posturas.

No cabe duda de que si hoy nos interesa y se habla sobre la persona de Pilato se debe a su relación con Jesús de Nazaret; más en concreto, con su muerte. En consecuencia, la postura ante él dependerá en máximo grado de la responsabilidad que se le atribuya en la muerte del mismo Jesús.

En más de una ocasión Agustín enfrenta a Pilato con la muerte de Jesús para dilucidar el grado de su responsabilidad en ella. Pero, dato a tener en cuenta, el predicador de Hipona nunca le enfrenta a él sólo, sino que siempre le presenta en concurrencia con el pueblo judío. Agustín rara vez se pregunta por la responsabilidad de los verdugos en el caso ²⁶. El problema, pues, no está planteado desde la alternativa Pilato sí, Pilato no; ni siquiera desde esta otra: Pilato —soldados o, lo que es lo mismo, autoridad que manda y subordinados que obedecen, sino desde la ya mencionada: Pilato-judíos.

En esta dialéctica Pilato-judíos en torno a la respectiva responsabilidad en la muerte de Jesús, Agustín tomó una postura clara en la que no produjo cambio alguno: los responsables de la muerte de Jesús fueron los judíos. Y si algún cambio, de acento solamente, se puede notar es precisamente en el sentido de hacer aún mayor esa responsabilidad ²⁷.

Esta mayor responsabilidad de los judíos no aparece en Agustín como simple afirmación sino, al contrario, como el resultado de todo un proceso que él desarrolla en sus homilías ante todo el pueblo cristiano, haciendo uso de su antigua condición de profesor de retórica. A continuación vamos a examinar dos textos clave, idénticos en lo fundamental, pero con variantes dignas de ser tenidas en cuenta. Hablamos de dos textos clave porque son aquellos en que Agustín trata con más detenimiento el problema y que nos orientarán a la hora de interpretar los restantes datos sobre la persona de Pilato. La variante más notable de uno respecto al otro está en que en el primero, un texto temprano, Agustín plantea el problema en forma disyuntiva: quiere saber quién mató a Jesús, si Pilato o los judíos, mientras que en el segundo, mucho más tardío, la *quaestio* pretende saber si los judíos dieron muerte a Jesús. Aquí Pi-

26. *En. in psal.* 63,5: CC 39,811: «Ergo illi (Iudaei) tunc occiderunt, quando clamaverunt. Apparitores potestatis hora sexta crucifixerunt; praevaricatores legis hora tertia clamaverunt; quod illi manibus hora sexta, hoc illi lingua hora tertia. Rei magis isti qui clamando saeviebant, quam illi qui obtemperando administrabant».

27. *En. in psal.* 56,12 aún pregunta en forma disyuntiva si fue Pilato o los judíos el auténtico responsable de la muerte de Jesús; en *Tract. in Io Ev* 114 ya sólo pregunta si fueron los judíos. Cfr. más adelante.

lato está presente, pero en forma mucho menos relevante que en el primer texto. Estos textos son *Enarratio in psalmum 56,12* y *Tractatus in Ioannis euangelium 114,4*.

Enarrat. in ps. 56,12 ²⁸

El texto trata de explicar el versillo: *Dormivi conturbatus*, que el predicador interpreta como referido a la muerte de Jesús. Inmediatamente se plantea la *quaestio* de quiénes fueron los que turbaron su sueño, en torno a la cual surge una *controversia*. Los pasos que sigue el texto son los siguientes:

- 1) La base de la *quaestio*
- 2) La formulación de la *quaestio*
- 3) La *probatio* para la que usa los siguientes argumentos:
 - argumentos *a persona*
 - los testigos
 - los instrumentos del crimen
 - el momento del crimen.

Veamos uno a uno los puntos mencionados.

1) La base de la *quaestio*. A una mirada superficial parecería que el responsable de la muerte del Señor sería solamente Pilato; de hecho fue quien la ordenó. El que se plantea la *quaestio* referida a los judíos surge en el texto agustiniano de la propia defensa de los judíos; con otras palabras, del principio «*excusatio non petita, accusatio manifesta*». Así lo formula Agustín: «Veamos cómo les quema a los judíos su mala conciencia, que quieren descargar de sobre sí el hecho de la muerte del Señor» ²⁹. De hecho, según testimonio del evangelio, lo entregaron a Pilato para dar la impresión de que no fueron ellos quienes le dieron muerte.

El texto evangélico da evidentemente pie para plantearse la cuestión de si los judíos le dieron muerte o no; a través de una *quaestio de nomine* ³⁰, no ex-

28. El texto completo lo hemos transcrito ya en la nota 4. A continuación lo iremos desglosando, pero ya sin referencias.

29. «Videamus quomodo inurat malam conscientiam Iudaeis, volentibus excusare se ab imperfectione Domini».

30. Debido a que la ley busca tipificar con la máxima precisión los distintos casos, asignando a cada uno un término concreto y a cada término un significado preciso, es de capital importancia el empleo del término adecuado en la significación adecuada, cosa no siempre fácil y que funda la controversia. Como escribe QUINTILIANO, *Institutio Oratoria* VII, 3,4: *res est manifesta, sed de nomine non constat*. De aquí la *quaestio de nomine*, que Cicerón denomina *constitutio definitiva*: «Cum... nominis controversia est, quia vis vocabuli definienda verbis est, constitutio definitiva nominatur» (*De inventione* I,8,10). En nuestro caso, los judíos, en la presentación de Agustín, rehúyen la acusación de asesinos de Cristo, amparándose en que ellos no le dieron muer-

plicitamente formulada, pero claramente sobreentendida: dar muerte y entregar para que se le dé muerte en nada se diferencian.

2) La formulación de la *quaestio*. Está expresamente indicada: ¿Quién, pues, le dio muerte: quien cedió ante los gritos que oía o quien con sus gritos extorsionó para que fuese enviado a la muerte? ³¹.

3) La postura del orador está demasiado clara ya desde el planteamiento y la formulación de la *quaestio* misma, que en ningún modo han aparecido como neutros. Al presentar el porqué de la *quaestio* ya ha dado juicios sobre las partes, que orientan al auditorio hacia la postura deseada por el orador. En efecto, ha hablado ya de la *mala* conciencia de los judíos ³², según el procedimiento retórico de poner en mala luz al que representa el punto de vista contrario al nuestro ³³. Lo mismo dígame de la formulación propiamente de la *quaestio*: aunque aparece en forma disyuntiva, el lenguaje utilizado encamina en una dirección precisa: por una parte está Pilato que *cede* ante el griterío, y por otra parte los judíos que con sus gritos *extorsionan* al juez ³⁴. Pilato aparece, pues, como débil, mientras los judíos son presentados como violentos que extorsionan.

Acto seguido, el orador recurre al *testimonium* del testigo que no es otro que el mismo Señor. También aquí, ya en la misma presentación, deja caer juicios que orientan al auditorio en la dirección querida por él. «Deponga el Señor mismo su testimonio sobre quién le dio muerte: díganos si se la dio Pilato que le mató contra su voluntad (*nolens*). Prueba de esto es que hasta le flageló, le vistió con un manto ignominioso y luego le presentó ante los ojos de los judíos para que saciados con el tormento de la flagelación no le obligasen a darle muerte (*extorquerent*)» ³⁵. De esta presentación de los hechos resulta cla-

te personalmente. Agustín les rebate arguyendo que dar muerte y entregar para que otro le de muerte corresponde a la misma realidad: «Interficere non licet, tradere interficiendum licet?».

31. «Quis autem occidit? Qui audito clamore *cessit*, an qui clamando ut occideretur *extorsit*?».

32. Cfr. nota 29.

33. Quintiliano ordenaba: «Illud in universum praeceperim, ut ab his quae laedunt ad ea quae prosunt refugiamus: si causa laborabimus, persona subveniat, si persona causa; si nihil quod nos adiuvet erit, *quaeramus quid adversarium laedat*» (*Institutio Oratoria* IV,1,44); «Initium narrationis quidam utique faciendum a persona putant, eamque... si aliena, infamandam statim» (IV,2,129). Y también Cicerón: «Ab adversariorum autem, si eos aut in odium, aut in invidiam aut in contemtionem adducemus» (*De inventione* I,16,22). Esta obra de Cicerón era la preferida por los medios escolares en tiempos de Agustín, según H.I. Marrou (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958, p. 50).

34. Cfr. nota 31.

35. «Ipse Dominus dicat testimonium a quibus occisus est, utrum ab illo Pilato, qui nolens eum occidit; unde etiam eum flagellavit, et veste ignominiosa induit, et flagellatum ad eorum oculos produxit ut saltem poena flagellorum eius satiati, eum occidi non extorquerent?».

ro que Pilato no fue responsable de la muerte de Jesús, precisamente por faltarle la *voluntas*, que junto con la *potestas* son los dos elementos por los que han de preguntarse en vistas a probar la existencia de un hecho cualquiera en cuanto obra de un determinado sujeto³⁶. No sólo Pilato es inocente por faltarle la *voluntas*: resulta evidente también que fueron los judíos los auténticos responsables porque es en ellos en quienes está esa *voluntas* que es tan fuerte que extorsiona a Pilato obligándole a hacer lo que no quiere. Además él recurre al mal menor: le manda flagelar para saziar la crueldad de los judíos y así salvar la vida de Jesús. Al ver que nada conseguía, él mismo se lavó sus manos declarando su inocencia. El orador valora el hecho para sacar las conclusiones: «Ved si fue inocente quien cedió ante el griterío; en todo caso son mucho más culpables quienes con sus voces *quisièron* que él le diera muerte»³⁷. Él ha presentado ya sus conclusiones en base a los hechos y en base a la *voluntas* respectiva: ausente en Pilato y manifiesta en los judíos.

Pero el testigo aún no ha declarado. Con lenguaje preciso indica que va a hacerlo: «Interroguemus y oigamos el testimonio del Señor; oigamos a quién atribuye su muerte: Puesto que dormiste conturbado, ¿quiénes te persiguieron? ¿Quiénes te dieron muerte? ¿Acaso Pilato que te entregó a los soldados para que te colgaran del madero y te sujetasen a él con clavos?». El testigo habla: «Escuchad quiénes: *Los hijos de los hombres*»³⁸. Ha indicado ya quienes fueron sus perseguidores. Pero el testimonio hay que probarlo. Tiene que demostrar que pudieron hacerlo, que tuvieron los medios para llevar a cabo el asesinato³⁹. En efecto: ¿Cómo pudieron matarle quienes no llevaban armas,

36. La retórica había marcado unas pistas para probar la existencia de cualquier hecho. Para concluir sobre el *an fecerit*, ha de preguntarse antes por el *an voluerit* y el *an potuerit*, es decir, por la *voluntas* que incluye dos cuestiones más precisas, el *consilium* como intencionalidad que justifique la obra en caso de poder hacerla, y el *cui bono* en el sentido de que los intereses pueden ser un buen conducto para llegar al ejecutor de la acción. La otra pregunta tiene por objeto la *potestas*, es decir, la capacidad de llevar a cabo el hecho, y la *facultas*, o sea, si se dispone de los medios para ello. Con palabras de Cicerón: «Hoc autem loco caput illud erit accusationis, si demonstrare potuerit alii nemini causa fuisse faciendi... Sin fuisse aliis quoque causa faciendi videbitur, aut *potestas* defuisse aliis demonstranda est aut *facultas*, aut *voluntas*. *Potestas*, si aut nescisse, aut non adfuisse aut conficere aliquid non potuisse dicentur. *Facultas*, si ratio, si adiutores, adiumenta caeteraque quae ad rem pertinebunt defuisse alicui demonstrabuntur. *Voluntas* si animus a talibus factis vacuus et integer esse dicetur» (*De inventione* II,7,24. También QUINTIL., *Instit. Orator* V,10,50). Ampliamente tratado puede hallarlo el lector en H. LAUSBERG, *Manual de retórica literaria*. Fundamentos de una ciencia de la literatura, Madrid 1966, I, par. 150-165.

37. «Videris utrum ille innocens qui vel cessit clamantibus; multo magis tamen illi nocentes, qui clamando eum occidere voluerunt».

38. «Sed nos *interrogemus* et audiamus Dominum, quibus tribuat mortem suam... Interrogemus et dicamus: Quoniam dormisti turbatus, qui te persecuti sunt? qui te occiderunt? Numquid forte Pilatus, qui militibus dedit in ligno suspendendum. Audite qui: *Filii hominum*».

39. En efecto, la *voluntas* sola no basta para probar la acción. Se requiere también probar la *potestas*, que incluye la *facultas*, es decir, el disponer los medios para ello. Cfr. nota 36.

ni espada ni le hicieron violencia alguna? *Unde occiderunt?* Prosigue el testigo: *Sus dientes son armas y saetas, y su lengua una espada afilada* (Sal 56,5). Y el orador explota y explica la deposición del testigo: «No te fijes en las manos inermes, sino en la boca armada; de ella salió la espada con la que recibió muerte Cristo, como de la boca de Cristo la espada con que murieron los judíos⁴⁰. Ahora ya se puede precisar incluso el momento⁴¹ del crimen: «¿Cuándo, pues, lo hirieron sino cuando gritaron: *crucificalo, crucificalo?*»⁴².

En síntesis: Pilato fue responsable, pero con una responsabilidad muy inferior a la de los judíos⁴³. Por lo que respecta a él, obró contra su voluntad, forzado, haciendo incluso maniobras para salvar la vida del Señor. Los judíos en cambio no tienen atenuante alguno: en primer lugar, su mala conciencia los traiciona al obligarles a buscar excusas; además no pueden ampararse en cuestiones *de nomine*, pues en nada se distingue con vistas al resultado final el dar muerte del entregar para que se dé muerte. En ellos existe la auténtica *voluntas*, que llega hasta forzar al juez a que sentencie contra su propia voluntad, sin que esto le descargue a él de toda responsabilidad, y la *facultas*. Todo ello afianzado con la autoridad de un testigo excepcional: el Señor mismo que hablaba por boca de su profeta, quien además presenta los instrumentos del crimen y su álibi temporal.

*Tractatus in Ioannis Euangelium 114,4*⁴⁴

El presente texto es ya bastante más tardío⁴⁵, pero contiene los mismos elementos esenciales que el anteriormente analizado, no obstante algunas va-

40. «Noli adtendere inermes manus, sed os armatum; inde gladius processit quo Christus occideretur, quomodo et de ore Christi, unde et Iudaei occiderentur...».

41. La circunstancia del tiempo era una de las que debían examinarse. Cfr. FORTUNATIUS, *Ars Rhetorica* 2,1-3.

42. «Quando ergo percusserunt, nisi quando clamaverunt: *crucifige, crucifige?*».

43. Aunque en el texto que estamos examinando no afirme su responsabilidad tan explícitamente como en otros. Cfr. nota 5.

44. *Tract. in Io Ev* 114,4: CC 36,641-642: «Dixit ergo eis Pilatus: *Accipite eum vos et secundum legem vestram iudicate eum. Dixerunt ergo ei Iudaei: Nobis non licet interficere quemquam. Quid est quod loquitur insana crudelitas? An non interficiebant, quem interficiendum offerebant? An forte crux non interficit? Sic desipiunt qui non sectantur sed insectantur sapientiam. Quid est autem, Nobis non licet interficere quemquam?* Si malefactor est, cur non licet? Nonne lex eis praecepit, ne malefactoribus (praesertim qualem istum putabant) a suo Deo seductoribus, parcant (Deut 13,15)? Sed intelligendum est eos dixisse non sibi licere interficere quemquam, propter diei festi sanctitatem, quam celebrare iam coeperant; propter quem de ingressu etiam praetorii contaminari metuebant. Itane obduruistis, falsi israelitae? Itane omnem sensum nimia malitia perdidistis, ut ideo vos a sanguine innocentis impollutos esse credatis quia eum fundendum alteri tradidistis? Numquid et Pilatus illum, qui potestati eius a vobis ingeritur occidendus, suis se manibus occisurus? Si eum non voluistis occidi, si non insidiati estis, si non vobis tradendum pecunia comparastis, si non comprehendistis, vinxistis, adduxistis, si non occidendum manibus obtulistis, vocibus poposcistis, non eum a vobis interfectum esse iactate. Si autem illis omni-

riantes que merecen ser resaltadas: se da un corrimiento del núcleo de la *quaestio*, que no está ya en saber si la muerte de Jesús ha de atribuirse a los judíos o a Pilato, sino en probar positivamente que fueron los judíos los verdaderos responsables. Pilato ya no entra en la escena propiamente como encausado, sino más bien como testigo o elemento de apoyo a la tesis. Además, con vistas a probar lo que se pretende, se escudrifian más a fondo los movimientos y acciones de los presuntos culpables, los judíos.

El esquema es el siguiente:

- 1) El punto de partida
- 2) La *probatio* que comprende los siguientes elementos:
 - a- La *quaestio de nomine*.
 - b- La *natura* de la persona encausada.
 - c- Los *ante acta dictaque*.
 - d- El momento de la acción (y los instrumentos de la misma).
 - e- La confirmación por boca del testigo, que no es otro que el profeta.
 - f- Un *exemplum*.
 - g- La conclusión.

Analicemos cada momento por separado.

1) El punto de partida es esta vez el texto de Jn 18,31: *Dijoles, pues, Pilato: Tomadle vosotros y juzgadle según vuestra ley. Los judíos le contestaron: a nosotros no nos está permitido dar muerte a nadie*. Evidentemente, si no les estaba permitido dar muerte a nadie, la presunción está en favor de que ellos no dieron muerte a Jesús.

2) Agustín, el orador de la causa, va a tratar de demostrar que fueron los judíos quienes realmente le dieron muerte. Y lo hace por distintos pasos:

- a- La *quaestio de nomine*. Como ya en el anterior texto, Agustín quiere

bus praecedentibus factis, etiam *crucifige, crucifige* clamastis (Io 19,6); audite quid contra vos etiam propheta clamat: *Filii hominum, dentes eorum arma et sagittae, et lingua eorum machaera acuta* (Psal 56,6). Ecce quibus armis, quibus sagittis, qua machaera iustum interfecistis, quando vobis interficere quemquam non licere dixistis. Hinc est quod ad comprehendendum Iesum, cum sacerdotum non venirent principes, sed misissent; Lucas tamen in eodem narrationis suae loco ait: *dixit autem*, inquit, *Iesus ad eos qui venerant ad se principes sacerdotum, et magistrati templi et seniores: Quasi ad latrones existis* (Lc 22,52) et caetera. Sicut ergo principes sacerdotum non per se ipsos, sed per eos quos miserant ad comprehendendum Iesum, quid aliud quam ipsi in suae iusionis potestate venerunt? Sic omnes qui crucifigendum Christum impiis vocibus clamaverunt, non quidem per se ipsos eum, sed tamen ipsi per illum qui eorum clamore ad hoc nefas impulsus est, occiderunt». A continuación iremos desglosando este largo texto, como hicimos ya con *En. in psal. 56,12*.

45. Cfr., nota 25.

dejar bien claro que no hay que discutir sobre los nombres, cuando la realidad es la misma: «¿No daban muerte al que entregaban para que se le procurase la muerte?»⁴⁶. En ambos casos se trata de la muerte y, por tanto, a efectos de responsabilidad, es lo mismo hacerlo directa que indirectamente; pues si quieren cargar la responsabilidad sobre Pilato, han de darse cuenta de que tampoco él le dio muerte con sus propias manos.

b- La *natura* de la persona encausada. Por *natura* entendemos el modo de ser de la misma en cuanto puede servir de pista en orden a determinar su autoría en un hecho⁴⁷. Como en el otro texto, el orador trata de poner de relieve los elementos más oscuros de su carácter que pueden favorecerle en orden a demostrar su causa⁴⁸: así habla de *insana crudelitas* que les lleva a distinguir entre dar muerte y entregar para que se dé muerte, o entre crucificar y dar muerte. Además, los presenta como mentirosos o, en el mejor de los casos, ignorantes, al afirmar que no les estaba permitido lo que la ley les permitía, más aún mandaba: que no perdonasen a los malhechores, particularmente a los que con sus seducciones apartan de Dios⁴⁹. Por tanto, si Jesús era un malhechor, debía ser entregado a la muerte. Ante la posible objeción de que no les era posible por ser el día de fiesta, vuelve a la *quaestio de nomine*, preguntándoles si su malicia o maldad ha llegado a tanto que les ha hecho perder sus cabales, hasta el punto de creerse limpios de la sangre del Señor por el hecho de haberlo entregado para que otro le diese muerte⁵⁰. En pocas palabras, los judíos están dominados por una *insana crudelitas* a la vez que por una *nimia malitia*, al lado de su capacidad de mentir o, en todo caso, ignorancia.

c- Los *facta praecedentia*. Después de presentar el carácter de la persona (cruel, mala, mentirosa o ignorante) pasa a analizar todos sus actos prece-

46. «An non interficiebant, quem interficiendum offerebant?»

47. Al respecto dice Quintiliano: «Credibilis erit narratio ante omnia, si prius consulerimus nostrum animum ne quid naturae dicamus adversum... si personas convenientes iis quae facta credi volumus constituerimus, ut furti reum cupidum, adulterii libidinosum, homicidii temerarium... Aliqua enim naturaliter sequuntur et cohaerent ut, si priora bene narraveris, iudex ipse quod postea sis narraturus expectet» (*Instit. Orat.* IV,2,52-53). Cfr., también C.I. VÍCTOR, *Ars Rhetorica Hermagorae, Ciceronis, Quintiliani, Aquili, Marcomanni, Tatiani*, en C. HALM, *Rhetores latini minores*, Lipsiae 1863, 207.

48. Cfr. nota 33.

49. «Quid est quod loquitur *insana crudelitas*?... Sic *desipiunt* qui non sectantur sed *insectantur sapientiam*... Nonne lex eis praecepit ne malefactoribus... parcant? Itane *obduruistis, falsi israelitae*? Itane omnem sensum *nimia malitia* perdidistis, ut ideo vos a sanguine innocentis impollutos esse credatis quia eum fundendum alteri tradidistis?».

50. Cfr. nota anterior.

dentes que en la apreciación de cualquier persona van dirigidos a la muerte. En efecto, los judíos:

quisieron matar a Jesús
le tendieron asechanzas
pagaron dinero para que se les entregara
lo apresaron, lo encadenaron y lo condujeron al juez
lo entregaron a otras manos para que ellas le dieran muerte
pidieron a gritos su muerte ⁵¹.

Evidentemente, con estos antecedentes, no pueden gloriarse de no haber sido responsables de su muerte.

d- El momento de la acción no fue otro que aquel en que gritaron: *crucifocale, crucifocale* ⁵².

e- La confirmación por boca de un testigo, que no es otro que el profeta que ha hablado por medio del salmo. A los judíos, el orador les invita a escuchar lo que en testimonio contra ellos dice el profeta: *Hijos de los hombres: sus dientes son armas y flechas, y su lengua una espada afilada*. El testigo goza de la máxima autoridad por tratarse del profeta, portavoz de Cristo. Él ha presentado también las armas, las flechas y la espada con que le dieron muerte: sus propias palabras, pronunciadas precisamente cuando afirmaban no serles lícito dar muerte a nadie ⁵³.

f- Ante la objeción de que ellos no le dieron muerte personalmente, el orador recurre a un ejemplo que les aclara su situación. Cuando Jesús fue apresado en el huerto de Getsemaní, no lo fue personalmente por las autoridades judías, sino por medio de las personas enviadas por ellos. No obstante escribe Lucas en su evangelio: *Dijo Jesús a los príncipes de los sacerdotes, a los oficiales del templo y a los ancianos: Habéis salido como si de un ladrón se tratase* (Lc 22,52). Es decir, que las autoridades habían ido, aunque no por sí mismas sino en la persona de aquellos a quienes habían enviado; ellos fueron en el poder de su mandato ⁵⁴.

51. «Si eum non voluistis occidi, si non insidiati estis, si non vobis tradendum pecunia comparastis, si non comprehendistis, vinxistis, adduxistis, si non occidendum manibus obtulistis, vobis poposcistis, non eum a vobis interfectum esse iactate. Si autem illis omnibus *vestris praeedentibus factis*, etiam *crucifige, crucifige* clamastis...».

52. Cfr. nota anterior, que distingue los «antecedentes» mencionados, del hecho central: el haber pedido a gritos su crucifixión.

53. «Audite quid contra vos etiam propheta clamat: *Filii hominum, dentes eorum arma et sagittae, et lingua eorum machaera acuta*. Ecce quibus armis, quibus sagitis, qua machaera ius – tum interfecistis, quando vobis interficere quemquam non licere dixistis».

54. «Sicut ergo principes sacerdotum non per se ipsos, sed per eos quos miserant ad comprehendendum Iesum, quid alium quam ipsi in suae iussionis potestate venerunt? Sic omnes qui crucifigendum Christum impiis vocibus clamaverunt, non quidem per se ipsos eum, sed tamen ipsi per illum qui eorum clamore ad hoc nefas impulsus est, occiderunt».

g- De todo lo anteriormente expuesto, sólo queda por sacar la conclusión: Todos los que gritaron con sus impías voces que fuese crucificado Cristo, le dieron muerte, no ciertamente por sí mismos, sino mediante aquel que por sus gritos fue impulsado a realizar crimen tan nefando. En definitiva, los judíos son los auténticos responsables de la muerte de Jesús. Pilato aquí aparece muy poco: simplemente como un medio a través del cual, contra su voluntad, se realiza lo que los judíos querían: la muerte de Jesús. Los judíos tuvieron tanto la *voluntas* como la *potestas* concretizada en la *facultas* que les otorgaban las armas de que disponían: sus gritos. A Pilato, en cambio, le faltó la *voluntas*, pues lo que hizo no surgió espontáneamente de él, sino de las presiones a que le sometieron los judíos.

Las *Enarrationes in psalmos 56 y 63* y los *Tractatus in Ioannis Euangelium* son los lugares agustinianos en que se encuentran la mayor parte de los textos del santo sobre Pilato. Este dato nos manifiesta la importancia que tienen los que acabamos de analizar. Ellos son como la clave que nos permite descifrar todos los restantes datos sobre el procurador romano.

Efectivamente, Agustín ha presentado el tema de la responsabilidad de la muerte de Jesús como una *quaestio*, dentro de un esquema de pensamiento que tiene su lugar natural en la retórica clásica. Para darle solución, el orador ha establecido una *causa*, un proceso, mediante el cual, con las técnicas habituales en el caso, ha probado su particular punto de vista de que los judíos fueron los auténticos responsables de la muerte del Señor. Esto significa que los personajes que intervienen son «coloreados» por el orador de acuerdo con el papel que les corresponden en el juicio o, mejor, en función de la parte de responsabilidad que se les asigna; en definitiva, de acuerdo con la postura que frente a ellos mantiene el orador. Los judíos, en consecuencia, serán pintados en forma tal que del cuadro resulte lógico el punto de vista del orador, y Pilato de manera que el respectivo cuadro también resulte útil a ese mismo punto de vista. «Coloreando» a los personajes, ya positivamente si se trata del propio cliente, ya negativamente si se trata del contrario, es más factible captar la benevolencia de los jueces en favor de la propia toma de posición. La conclusión que de todo esto podemos sacar es que las afirmaciones sobre Pilato no miran tanto a decirnos algo sobre Pilato mismo, sino más bien sobre los judíos. Van más encaminadas a cargar la responsabilidad sobre los judíos que a descargarla de los hombros del procurador romano.

En este contexto, pues, se coloca toda la larga serie de atenuantes que mencionamos con anterioridad. Atenuantes que, evidentemente, muchos vienen sugeridos por el mismo relato evangélico, pero que otros surgen de una excesiva buena voluntad del orador frente a la persona de Pilato, cual la interpretación del silencio de Jesús frente a él, como requerido por su deseo de ga-

nar tiempo. No es difícil descubrir en los textos agustinianos una cierta benevolencia hacia la persona de Pilato, benevolencia que falta de la manera más absoluta en la descripción de los judíos. Todo ello como exigencia del guión, por emplear términos cinematográficos.

Pero ahora hemos de dar otro paso. Hemos visto cómo el planteamiento de la responsabilidad en la muerte de Jesús en términos de una *causa* que ha de ser defendida ante un tribunal, cuyos miembros no son otros que los fieles cristianos, y por un orador, que no es otro que el predicador, ha dado como resultado todos estos textos en los que aparece lo que hemos denominado valoración intermedia, consistente en atenuar al máximo la responsabilidad de Pilato en aquella muerte. La valoración a Pilato le viene de los judíos aunque indirectamente. Esta valoración le vendrá también de ellos, pero en otro aspecto, que vamos a ver a continuación.

Para un espíritu como el de Agustín que interpretaba la Biblia desde la Biblia y que hacía exégesis desde la teología con la misma facilidad que teología desde la exégesis; que se sentía tan a gusto en el caminar a base de asociaciones y, a veces, de contraposiciones; y que, por otra parte, era tan fiel discípulo de san Pablo, al pensar en los judíos no podía no pensar en el contrapunto a los mismos, es decir, en los gentiles. Los gentiles son la cara positiva de la moneda cuyo aspecto negativo representan los judíos. Si los judíos en su mayoría fueron los que rechazaron a Cristo, los gentiles fueron quienes lo aceptaron. En este sentido le era muy fácil conectar con Pilato, gentil él también. Así Pilato ya no es el que compite con los judíos a la hora de asignar una responsabilidad por la muerte de Cristo, responsabilidad que ciertamente le será o negada o muy atenuada, sino ya el que se contrapone a ellos en cuanto símbolo de los gentiles que le aceptaron. De aquí llega la valoración positiva de que ya hicimos mención. El movimiento ha sido el siguiente: de una comparación sobre la participación en el mal, aunque en distinto grado: superior para los judíos y muy inferior para Pilato, se pasa a una contraposición plena entre quienes rechazan a Cristo, los judíos, y quienes le acogen, Pilato, simbolizando a los gentiles.

Evidentemente esa contraposición no es total, porque fiel al pensamiento paulino, Agustín no olvida que los gentiles se insertan o injertan en el tronco judío cual olivos silvestres (Rom 11). Pilato se convierte así en la figura del olivo silvestre que iba a ser injertado para cubrir el espacio de las ramas desgajadas. Pilato se convierte en figura del pueblo obrador de justicia a quien se le dará el reino que se quita a los judíos (Mt 21,43); más aún, en figura de aquellos que vendrán de occidente y se sentarán a la mesa, no de Platón y de Cicerón, sino de Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos (Mt 8,11) ⁵⁵.

55. S. 218,7 (nota 24).

Pero este paso no lo ha dado Agustín desde la simple asociación teológica, sino que ha buscado apoyo en un texto evangélico. En concreto en Jn 19,21-22 que narra la negativa de Pilato a aceptar la sugerencia de los judíos de cambiar el rótulo *Rey de los judíos*, puesto en la cruz. Al respecto hay que tener en cuenta varias cosas: la primera que Agustín da por supuesto que Pilato creyó que Jesús era realmente Rey de los judíos; la segunda, que este título *Rey de los judíos* Agustín lo interpreta desde san Pablo: es decir, que aun afirmando que era Rey de los judíos se sobreentendía que lo era también de los gentiles, en virtud precisamente de la inserción del pueblo gentil en el tronco judío; la tercera, que esta universalidad comprendida en el título está significada ya en el hecho de que estuviere escrito en tres lenguas: la hebrea, la griega y la latina⁵⁶. Efectivamente, es con referencia a ese texto evangélico donde encontramos los aspectos más positivos de Pilato, que ya no aparece como persona sujeta a la comparación con los judíos en la participación en el mal, sino que él mismo se contrapone personalmente a ellos de forma directa: «Yo no corrompo la verdad, aunque vosotros améis la vanidad». «¿Por qué me sugerís la falsedad? Yo no corrompo la verdad»⁵⁷. Lo que más sorprende es el elevado nivel de las motivaciones que Agustín atribuye al procurador romano: él mandó escribir el rótulo para que todos los transeúntes leyesen la gloria del rey y la ignominia de los judíos, quienes rechazaron al rey verdadero y eligieron en su lugar a la zorra que era el César⁵⁸. Como se ve, aquí hay ya demasiada teología y mucho alejamiento de la realidad histórica.

56. S. 218,6: PL 38,1085: «Quod tribus linguis titulus conscriptus erat, hebraea, graeca et latina (Io 19,20); non solum Iudaeis, sed etiam gentilibus eum regnaturum fuisse declaratum est. Proinde in eodem psalmo cum dixisset, *Ego autem constitutus sum rex super Sion montem sanctum eius*, ubi scilicet hebraea lingua regnavit; continuo tanquam graeca, latinaque subjungens, *Dominus, inquit, dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te: pete a me et dabo tibi gentes haereditatem tuam, et possessionem tuam fines terrae* (Psal 2,6-7). Non quia graeca et latina solae sunt gentium linguae, sed quia ipsae maxime excellunt, graeca propter studium litterarum; latina propter peritiam romanorum. Quamvis in illis tribus linguis Christo subiuganda universitas gentium omnium monstraretur: non tamen illic scriptum est et rex gentium, sed tantummodo Iudaeorum; ut commendaretur origo seminis in proprietate nominis».

57. *En. in psal. 55,2*: CC 39,677: «Sed quia verum est in alio psalmo: *In tituli inscriptionem ne corrumpas*, respondit Pilatus: *Quod scripsi, scripsi*, tamquam dicens: Non corrumpto veritate, etsi vos diligitis vanitatem»; *En. in psal. 56,3*: CC 39,696: Cum ergo indignarentur ex illo titulo, adierunt Pilatum Iudicem, cui obtulerant occidendum Christum et dixerunt ad eum: *Noli scribere sic: Rex Iudaeorum. sed scribe quia ipse dixit se esse regem Iugaeorum*. Et quia iam cantatum erat per Spiritum Sanctum: *In finem, ne corrumpas in tituli inscriptionem*, respondit eis Pilatus: *Quod scripsi, scripsi*, quid mihi suggeritis falsitatem? Ego non corrumpto veritatem».

58. *En. in psal. 62,20*: CC 39,807: «Nam Pilatus hunc titulum super caput eius inscriptum posuit: *Rex Iudaeorum*, hebraea lingua, graeca et latina, ut omnes qui transirent legerent gloriam regis, et ignominiam ipsorum Iudaeorum, qui reiicientes verum regem, elegerunt vulpem Caesarem».

Situadas la valoración intermedia y la positiva en el horizonte del pensamiento agustiniano, como dependientes, bajo distintos aspectos, de la relación establecida entre Pilato y los judíos, nos queda ahora por dar explicación de la valoración negativa. ¿Cómo encuadrarla en el pensamiento del santo sin que aparezca como contradiciéndose a sí mismo? También para este caso hemos de establecer la referencia a los judíos, aunque de forma negativa, es decir, constatando la ausencia de esa referencia. Cuando ésta falla, Pilato es visto en su luz propia y entonces aparece esa valoración negativa. Pilato ya no es medido comparativamente desde los judíos, sino en lo que es en sí. Y lo que resulta es el hombre orgulloso e hinchado que nos mostraba el texto en su momento citado.

Es cierto que se trata en la práctica de uno o dos textos⁵⁹; es cierto también que esa valoración negativa viene exigida por el salmo comentado que habla de los «servidores de los demonios y de los ídolos», los gentiles que entraron en la ciudad santa enarbolando sus banderas y estandartes causando la destrucción del templo, y que Agustín interpreta como anuncio profético de acontecimientos posteriores; pero también es cierto que nada le obligaba a personalizar ese plural en Pilato como él hace⁶⁰. Lo cual nos muestra que Agustín tenía también esta visión negativa de Pilato, que saca a relucir sin hacer violencias a su método sí, pero también sin que le fuese exigido por él. Si bien es cierto que de un texto no se deben sacar conclusiones demasiado generales, también es digno de notarse que de las numerosas menciones del gobernador romano presentes en las páginas del obispo de Hipona, sólo una o, si se quiere, dos, hablan de él sin ponerle en relación con los judíos. Lo cual nos confirma en lo que ya dijimos con anterioridad, a saber, que las afirmaciones sobre Pilato son, aunque indirectamente, afirmaciones sobre los judíos.

En síntesis podemos afirmar los siguientes puntos: a) Cuando Agustín considera a Pilato en sí mismo, desvinculado de los judíos, valora su persona negativamente, como hombre orgulloso e hinchado. b) Pero esto es muy raro y no centra el interés del santo. c) Su interés por Pilato aparece siempre en la medida en que lo pone en relación con ellos, cosa que sucede en dos niveles: primero, desde una comparación en la participación en el mal y luego desde una contraposición entre ambas partes, donde Pilato adquiere ya valores positivos, en cuanto figura del pueblo gentil que abrazó a Cristo. Es decir, la exégesis agustiniana, sirve a una apologética y a una teología.

59. Cfr. notas 2 y 3.

60. De hecho, se está refiriendo a la destrucción de Jerusalén por obra de Tito, que tuvo lugar en el 70 d.C. Pilato queda ya muy atrás.

II. ANTECEDENTES DE LA POSTURA DE AGUSTÍN

Hemos examinado los textos agustinianos, intentando situarlos en el universo mental del santo. Ahora es preciso dar un salto e intentar colocarlos en el mundo antiguo del que Agustín es heredero; primero el del Nuevo Testamento y luego el de la Patrística latina anterior a él, desde donde podremos perfilar aún mejor la postura que le es propia.

a) *La historia profana y el Nuevo Testamento*

La investigación moderna se ha ocupado repetidas veces de la persona de Pilato ⁶¹. Nadie ha dejado de resaltar el distinto personaje que resulta, al menos aparentemente, según se lean los testimonios evangélicos o los de la historia profana, en particular los de Filón y Flavio Josefo. Estos autores le muestran como un hombre cruel y sin piedad, enemigo acérrimo de los judíos, cuya vida como procurador de Roma en Judea estuvo ampliamente bañada en sangre ⁶².

En los evangelios, por el contrario, aparece como el hombre reluctante al máximo a derramar la sangre de Jesús, que ve que le ha sido entregado por en-

61. Puede verse J. BLINZLER, *Il processo di Gesù*. Brescia 1966, 229ss. S. LIBERTY, «The importance of Pontius Pilatus in Creed and Gospel», *Journal of Theological Studies* 45 (1945) 38-56; A. EHRHARDT, «Was Pilatus a Christian», *The Church Quarterly Review* 137 (1944) 157-167; «Pontius Pilatus in der frühchristlichen Mythologie», *Evangelische Theologie* 9 (1949-1950) 433-447; A. DOYLE, «Pilate's Career and the Date of the crucifixion», *Journal of Theological Studies* 42 (1941) 190-193; G. RICIOTTI, *Historia de Israel*. Barcelona 1947; E. SCHURER, *Geschichte des jüdischen Volkes* I, Leipzig 1901; P. WINTER, «Marginal Notes on the Trial of Jesus», *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 50 (1959) 221-251; *El proceso a Jesús*, Barcelona 1983.

62. Sobre él, quinto procurador en Judea (del 26 al 36), hablan también Tácito (*Annales* XV, 14) y Eusebio de Cesarea (*Historia Ecclesiastica* I, 9), pero sin duda los datos más importantes los aportan Filón (*Legatio ad Caium* 38), y Flavio Josefo (*De bello iudaico* II, 9, 2-4 y *Antiquitates Iudaicae* XVIII, 3, 1, 2) que nos transmiten información sobre la abundante sangre judía derramada por el procurador romano y su odio al mismo pueblo judío. Destacamos los más importantes: Ya en su toma de posesión introdujo en la ciudad santa (Jerusalén) los estandartes romanos con las imágenes del emperador, hecho que hirió profundamente el sentimiento religioso judío, pero ante la oposición de éstos, hubo de ceder (*Legatio* 38; *De bello iud.* II, 9, 2-3). Él mismo mandó colocar en el palacio de Herodes unos escudos con el nombre del emperador. La reacción judía fue violenta e inmediata; como Pilato no estaba dispuesto a ceder, recurrieron al emperador que le ordenó retirar los escudos bajo la amenaza de caer en desgracia (*de bello iud.*, II, 9, 2). Tomó dinero del templo para terminar de pagar las obras del acueducto de Etnam que llevaba las aguas a la ciudad (*De bello Iud.* II, 9, 4). En una de las fiestas, un grupo de galileos armó un alboroto en el templo y fueron todos pasados a cuchillo mientras se ofrecían los sacrificios, hecho al que hace referencia Lc 13, 1. En otra ocasión, un pseudoprofeta prometió mostrar en el Garizim los vasos sagrados enterrados por Moisés. Los que se reunieron para la ocasión fueron asesinados en su totalidad. Los samaritanos acudieron al legado de Siria que le ordenó dirigirse a Roma para justificarse; mas al llegar acababa de morir el emperador Tiberio.

vidia, e intenta por todos los medios liberarle. Así, al menos a primera vista, la imagen de Pilato que presentan los evangelios aparece en contraste casi insanable con la de Filón y Flavio Josefo. «Si fue un monstruo cruel y sanguinario, resulta difícil creer que haya tenido escrúpulos a la hora de condenar a un provinciano insignificante como Jesús; y si era de una brutalidad tan inflexible no se entiende bien cómo al fin se dejó intimidar e inducir a pronunciar la condena. Se ha concluido frecuentemente la no historicidad de la versión evangélica»⁶³.

Ante esta situación se plantea el problema de averiguar cuál de las dos versiones es más verídica, en el caso de que se contrapongan. A favor de la versión extracanonica está el hecho de que se trata de autores contemporáneos y que, además, su opinión no estaba condicionada por el comportamiento del gobernador romano respecto a Jesús; en contra, que el odio al pueblo judío que atribuyen a Pilato pudo haberse convertido en odio a Pilato mismo, que falsificara la realidad y nos ofreciera un retrato distinto del que fue en verdad.

¿Pero es necesario hablar de alternativa? Para muchos autores no hay contradicción alguna entre lo que dejan ver los evangelistas y lo que nos trasmiten los dos autores judíos. Esa presunta contradicción surge de una falsa interpretación de los datos evangélicos, que consiste en entender la narración evangélica como si Pilato hubiera querido salvar a Jesús por humanidad y justicia, cuando en realidad Pilato se comportó así para fastidiar más a los judíos⁶⁴. Veamos la pintura que nos hace P. Benoit: «Pilato era un mandatario duro y caprichoso, que no se enternecía fácilmente. Las acciones que conocemos de su gobierno durante diez años nos lo muestran fácilmente cruel, sin ningún problema en hacer correr la sangre, sin demasiadas preocupaciones por la justicia o sentimientos humanitarios... Un rasgo le caracteriza sobre todo: su odio a los judíos. No pierde ocasión de molestarles o herirles. Pero ellos le devuelven con creces su odio y no cesan de oponerle resistencia. Se le enfrentan y hay entre ellos una guerra a muerte. En el caso de Jesús tenemos un episodio. Jesús paga los platos rotos, pero no es él quien preocupa a Pilato. Él

63. J. BLINZLER, *Il processo di Gesù*, 234, con referencia a Klausner (*Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*. Berlin 1934², p. 481). Él considera que la conclusión es injustificada.

64. *Ib.*, 236. Continúa así: «La sua resistenza e diffidenza dovettero rafforzarsi allorché costato che l'accusato doveva essere messo a morte proprio per delitto politico. Così la resistenza di Pilato a la pretesa giudaica diventa perfettamente comprensibile... Se Pilato infine capitolo..., cio non è affatto con la durezza e l'ostinazione dipinte da Filone e Flavio Giuseppe, perché già l'esito dell'episodio delle insegne militari ci insegna che egli era capacissimo di far marcia in dietro non appena una resistenza ulteriore si dimostrasi inutile e pericolosa. Il tentativo di contraporre il ritratto di Pilato fatto da Filone e F. Giuseppe a quello dei racconti evangelici, e con cio di invalidare questi ultimi e quindi inammissibile».

no es más que una nueva ocasión de la que el gobernador se sirve para tener en jaque a sus detestados adversarios. Pues él ha advertido que su intención era mala, que no tenían ninguna acusación sólida que presentar, que quieren arrancarle el consentimiento por la fuerza. Cuanto más insisten ellos, mayor resistencia opone él, experimentando un maligno placer en burlarse de ellos en la persona de un pobre rey inofensivo con quien ellos fingen inquietarse.

Sin duda hubiese resistido hasta el final, si no hubiese aparecido la amenaza de una queja a Roma. Pilato sabe que eso cuenta. El poder supremo del imperio no quiere excitar demasiado a este pueblo tan susceptible. Ya una vez Tiberio obligó a su gobernador a ceder y a retirar sus escudos de oro que tanto ofendían a los judíos. Una queja parecida significará cuatro años más tarde su llamada a Roma, su exilio a la Galia y tal vez su suicidio forzado. El odio no impide a su fría razón el hacer cálculos: lo que se juega en esta nueva querrela no tiene tanto valor como para comprometer su carrera. Nada le cuesta entregar a la muerte a un judío cuya inocencia conoce; no será la primera vez. Ante cualquier escrúpulo de legalidad, podía estar tranquilo, pues en definitiva no se le pide más que su *placet* y sus soldados; él puede concedérselos sin cargar sobre su responsabilidad un juicio que el sanedrín ha llevado adelante y declarado como exigencia de la ley judía. En suma, lo único que puede lamentar es capitular ante sus enemigos. Él lo hace por cálculo de intereses, pero mostrándose tan desabrido y despreciativo como le es posible.

Esta pintura realista es, sin duda, menos emotiva que aquella de un Pilato seducido por Jesús, casi cristiano como dirá Tertuliano, pero yo la creo más verdadera. Ni carga ni descarga su responsabilidad profunda; en definitiva, Pilato ha quedado en el fondo extraño al problema de Jesús. Para este gobernador pagano, Jesús no fue más que un acusado como tantos otros, que él ha querido absolver para contrariar a los judíos y que él ha condenado para salvar su carrera»⁶⁵.

65. P. BENOIT, *Exégèse et théologie*. I. Paris 1961, p. 284-285. En otro texto se expresa así: «Ocurre a veces que vemos que Pilato es representado como un semicristiano, impresionado por Jesús, emocionado por su grandeza y casi convertido... Esa pintura es demasiado poética. Veamos en él simplemente a un gobernador romano como tantos otros que tiene el suficiente sentido común para comprender que Jesús no era peligroso, que la acusación entablada contra él carece de fundamento... Por otra parte, a Pilato le satisface poder resistir a los jefes judíos, contra los que promueve una especie de guerra fría continuamente, fomentada por sus demandas y sus exigencias. Comprende que los jefes judíos desean la condenación de aquel hombre, y hará todo lo posible para no darles ese gusto. Es erróneo aureolar de santidad la cabeza de Pilato, como han hecho algunos apócrifos cristianos... Tampoco es, claro, el mayor criminal del mundo. Es un simple gobernador romano que ni siquiera pensaba en Jesús, y que quizá no vuelva a pensar en él al día siguiente» (*Pasión y resurrección del Señor*, Madrid 1971, 160).

El texto ha sido un poco largo pero valía la pena, en cuanto que logra conciliar sin violencias los datos de una y otra parte que algunos consideran contradictorios.

Pero con eso no se ha dicho todo, pues es innegable que, aunque los datos sean combinables, la actitud frente a Pilato adquiere tonos de notable benignidad en los evangelistas. La Enciclopedia Judaica anota que las fuentes cristianas manifiestan en general simpatía hacia Pilato; simpatía motivada presumiblemente por el deseo de atribuir la total responsabilidad de la muerte de Jesús a los judíos y que aparece ya en los evangelios ⁶⁶.

Este punto de vista no es exclusivo de los judíos. Es fácil de reconocer que resulta casi imposible acercarse a Pilato *sine ira et studio* debido a su particular relación con Jesús. Los evangelistas han retocado su figura para hacerla servir a sus intereses; de ahí que le describan como un hombre «inspirado por los más humanos y honorables pensamientos hacia Jesús; que hace lo posible por intentar persuadir a los judíos a que desistan de su locura y que, cuando se vio forzado por la necesidad a cumplir con tan desagradable deber, lava sus manos antes de entregar al prisionero a la ejecución» ⁶⁷. ¿Qué motivos subyacen a este preciso retrato? Todo hace suponer que se trata fundamentalmente de motivos de política religiosa; es decir, nos encontramos ante un instrumento literario al servicio de la propagación de la fe. Ya el mismo hecho de la inserción relativamente temprana (1Tim 6,16) de Pilato en el credo de la Iglesia debe ser entendido como una prueba de la formación, con vistas kerigmáticas, del retrato ⁶⁸. Se trata de elaborar una política que intenta llegar a una compo-

66. *Encyclopaedia Judaica*, 13, 848: «Christian sources, presumably motivated by a desire to place complete responsibility for the crucifixion on the Jews, are generally sympathetic to Pilate».

Y un historiador judío moderno, Jules Isaac, escribe lo siguiente: «El historiador tiene el derecho y el deber, el deber absoluto de considerar los relatos de los evangelistas como testimonios de cargo (contra los judíos), con la circunstancia agravante de que son los únicos testimonios y se inclinan todos del mismo lado: no tenemos ni testimonios judíos ni testimonios paganos para equilibrar la balanza. El partidismo de los evangelistas se hace más evidente, más acentuado —con la lamentable ausencia de documentación no cristiana—, en la historia de la pasión... Sin embargo, salta a la vista que los cuatro tuvieron la misma preocupación: reducir al mínimo las responsabilidades romanas, para agravar tanto más las judías. Desiguales por añadidura, en su partidismo: a este respecto, Mateo destaca con mucho, no solamente sobre Marcos y sobre Lucas, sino incluso sobre Juan. El hecho no es sorprendente. Los enemigos más encarnizados son los de la propia sangre: y Mateo es judío, sustancialmente judío, el más judío de los evangelistas... Nada tiene de sorprendente que, de los tres sinópticos, Mateo sea el más parcial, su relato de la Pasión el más tendencioso, y que el más imparcial —o menos parcial— sea Lucas, el único evangelista que no era judío, el único procedente del paganismo» (*Jesús e Israel*, París 1959, p. 428-429; citado por L. de PONCINS, *El judaísmo y la cristiandad*, Barcelona 1966, p. 17-18.

67. P. WINTER, *El proceso a Jesús*, 115.

68. Cfr. J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1981, 454.

nenda con las autoridades romanas. «Un funcionario imperial llevando sobre sus espaldas la plena responsabilidad del ajusticiamiento de Jesús, sería una carga pesada para tales intentos»⁶⁹. Es particularmente en Lucas donde se advierte esa preocupación apologética-parenética por dejar establecida la inocencia de Jesús por boca del procurador romano. Es más, su tema principal en el relato de la Pasión es la inocencia de Jesús proclamada de varios modos por Pilato. Y esa actitud del procurador romano hacia Jesús refleja sin duda la lealtad del evangelista hacia Roma, y sus preocupaciones apologéticas. «Su evangelio y los Hechos están redactados en cierto modo como una apología para mostrar al mundo y al poder greco-romano que no tenían nada que temer del cristianismo, ni de Pablo, ni de Jesús. ¡El gobernador romano, después de haber interrogado a Jesús no encuentra en él culpa ninguna!»⁷⁰.

P. Winter, a quien citamos con anterioridad, va más lejos todavía. Considera que lo que aparece en los evangelios no es más que el comienzo de un proceso mucho más largo. Según él, a medida que va pasando el tiempo su persona es presentada con rasgos más benévolos. La lógica del proceso no es otra que la siguiente: Cuanto más perseguidos son los cristianos por el Imperio romano, tanto más generoso se hace el retrato de Pilato como testigo de la inocencia de Jesús. Teniendo que sufrir por su fe bajo los emperadores, los defensores del cristianismo se sirvieron de la técnica de pintar a Pilato como amigo de Jesús, reprochando de esa manera la conducta de los perseguidores. En este sentido la aparición de Constantino con su política proeclesiástica significó el fin de la carrera de Pilato hacia la proclamación de su santidad⁷¹.

69. J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*. «Regensburg 1976, 629: Lk lässt sich hier auch von der aktuellen Tagespolitik bestimmen, die den Ausgleich mit den römischen Behörden ausstrebt. Ein kaiserlicher Beamter, der die volle Verantwortung für die Hinrichtung Jesu trug, wäre bei einem solchem Bemühen eine Schwere Belastung. Das in gleichen Zusammenhang die Schuld der jüdischen Instanzen vergrößernd dargestellt wird, kümmer ihn nicht sonderlich».

70. C. MATEOS, *Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús*. Valladolid 1978, 90. «In den von den Evangelisten dargebotenen Pilatusfigur könne sich der römische Staat mit seinen Fragen an das junge Christentum wie in einem Spiegel sehen» (C. THOMA, *Kirche aus Juden und Heiden*. Biblische Informationen über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Wien 1970, 69).

71. *El proceso a Jesús*, 126-130: «Hay una conexión definida entre dos hechos: cuanto más perseguidos son los cristianos por el estado romano, más generosa resulta la descripción de Poncio Pilato como testigo de la inocencia de Jesús... La estratagema de pintar a Pilato como un individuo reacio a condenar a muerte a Jesús, se ajusta a la pauta general de la apologética judía, y posteriormente cristiana, dirigida a las autoridades romanas... Al padecer por sus creencias bajo los emperadores y funcionarios romanos, empleaban la técnica de retratar a Pilato como amigo de Jesús, en una especie de reproche a los perseguidores del momento... A partir de Eusebio, la corriente general da un brusco giro en dirección opuesta y la suerte de Pilato en la tradición cristiana inicia un declive perceptible. Se cierra el círculo. Sólo resta interpretar los augurios.

Las condiciones históricas en que vivieron las comunidades cristianas del s. I al IV son el trasfondo y la base de este retrato evolutivo de Pilato; y son esas condiciones históricas las que nos

Datos para juzgar esta opinión nos los aportará el apartado siguiente, referido a los Padres latinos.

Lo que sí es cierto es que los relatos evangélicos están dominados por la polaridad judíos-Pilato, en la que subyace la otra polaridad, más amplia, pueblo judío-pueblo gentil, contrapuestos en su actitud frente a Jesús, negativa la del primero y positiva la del segundo. Donde quizá aparezca más claro es en el relato en el que Mateo introduce en escena a la mujer de Pilato, con una intención claramente didáctica: mientras la muchedumbre judía es convencida por sus jefes para que reclame la muerte de Jesús, el mundo pagano, hasta entonces indiferente, le proclama justo e intercede por su liberación ⁷².

b) *Los Padres latinos*

Tratando de comprender la postura de Agustín respecto a Pilato no se debe pasar por alto la literatura que pudo haberle inspirado, además del Nuevo Testamento. Nos limitamos a los Padres latinos, anteriores a él, por razones obvias: fueron los más leídos por el santo y, en consecuencia, los que más pudieron influirle ⁷³.

ayudan a explicar por qué, después de un principio tan prometedor, la reputación del gobernador no logró alcanzar aún cotas más altas. Pilato fue víctima en su carrera póstuma del emperador Constantino... Si el cristianismo se hubiera convertido en una *religio licita* sólo una generación después o quizá dos, Poncio Pilato figuraría hoy sin duda en el santoral del cristianismo occidental, lo mismo que figura hoy su mujer en el santoral de la iglesia griega. Pero el edicto de Milán permitió a la Iglesia prescindir de Pilato como funcionario autorizado que testificase que «no encontraba culpa en ese hombre», indicando implícitamente que la profesión de la fe cristiana y la asistencia a las prácticas culturales no eran actividades subversivas desde el punto de vista de la razón de Estado del Imperium Romanum.

El proceso se había iniciado antes de los evangelios. Concluyó después de la batalla de Ponte Milvio. La tendencia alcista de la reputación de Pilatos cesa bruscamente, lo que no debe sorprendernos si consideramos que habían dejado ya de existir las motivaciones que inducían a presentar al gobernador como un testigo de la inocencia de Jesús. Desaparecían ya todas las limitaciones impuestas por Roma al culto cristiano; Constantino acabaría convirtiéndose... y Pilato perdería la canonización».

72. C. MATEOS, *Los relatos evangélicos...*, 86.

73. Por esas mismas razones dejamos también la literatura apócrifa, a pesar de su indudable interés por la figura de Pilato. A. de Santos Otero recoge en *Los evangelios apócrifos* (Madrid 1963 ², p. 394-356) los siguientes escritos: *Actas de Pilato* o *Evangelio de Nicodemo*, *Carta de Pilato a Tiberio*, *Carta de Tiberio a Pilato*, *Relación de Pilato*, *Correspondencia entre Pilato y Herodes*, *Tradición de Pilato*, *Muerte de Pilato*, *Declaración de José de Arimatea*, *Venganza del Salvador*, *Sentencia de Pilato*. Respecto a ellos dice el mismo A. de Santos (p. 392): «Ya se acusaba en el *Evangelio de Pedro* la tendencia a aminorar la responsabilidad de este personaje (Pilato) en lo tocante a la condenación de Cristo, haciendo gravitar la culpa sobre Herodes y los judíos. Esta actitud favorable a Pilato, genuinamente oriental, sube aquí de punto llegándose a encontrar documentos en que se le presenta como un verdadero mártir. Son raras las piezas de origen oriental en que no aparece claramente marcado por este carácter tendencioso, de la misma manera que son

Poncio Pilato aparece varias veces en la obra de Tertuliano. En algunos textos sólo como dato histórico o dentro de fórmulas de fe, sin que emita juicios sobre su persona o actuación. Pero no siempre es así. Un primer texto, sin duda muy interesante, lo tenemos en el capítulo 21 del *Apologeticum*. Después de concluir el relato de la vida de Cristo con su ascensión «harto más verdadera que la que vuestros próculos acostumbran a atribuir a Rómulo», continúa así: «Todo esto que concierne a Cristo lo anunció Pilato, *cristiano ya en sus adentros*, al César que por entonces era Tiberio. Y los mismos Césares hubieran creído en Cristo si o los Césares no fueran necesarios al siglo o si hubieran podido ser cristianos al mismo tiempo que Césares... Pero os demostraremos cómo son testigos idóneos de Cristo aquellos mismos a quienes adoráis. Ya es mucho que alegue para forzaros a creer a los cristianos a los mismos que os impiden creerles»⁷⁴. Aquí aparece claramente un retrato de Pilato, pintado para que pueda ser útil a la propagación de la fe; en consecuencia, ya cristiano, aunque para sus adentros. Tertuliano dice sin ambigüedades lo que pretende: forzar a los paganos a creer en Cristo, alegando como testimonios aquellos mismos que se lo impiden, es decir, los emperadores. Es de notar que Tertuliano no se limita a «hacer cristiano» a Pilato, sino hasta a los Césares en cierto modo.

El texto anterior es aislado, pues los restantes toman otra dirección. En el mismo capítulo, pero un poco antes, aparece de nuevo Pilato. El texto es el siguiente: «Pero ante su doctrina (de Jesús) por la que se veían vencidos los maestros y primates de los judíos, de tal modo se exasperaron éstos —máxime cuando la multitud se iba tras él—, que finalmente lo entregaron a Poncio Pilato, procurador entonces de Siria en nombre de los romanos, y por la violencia de sus peticiones, le forzaron a entregarle a la cruz. Ya él había predicho que iban a hacer eso... Y, con todo, clavado en la cruz, voluntariamente exhaló su espíritu con su palabra, anticipándose al oficio del verdugo»⁷⁵. El texto

también raras las narraciones occidentales en que no se presenta a Pilato como una figura despreciable, haciendo cargar las tintas sobre su condición caprichosa y pusilánime». En cuanto a la época no es fácil precisar por cuanto lo que se conserva es con frecuencia una refundición medieval de escritos anteriores.

74. *Apologeticum* 21,23-26: CC 1,126-127: «Cum discipulis autem quibusdam apud Galilaeam Iudaeae regionis ad quinquaginta dies egit docens eos quae docerent. Dehinc ordinatis eis ad officium praedicandi per orbem, circumfusa nube in caelum est ereptus multo verius quam apud vos asseverare de Romulis Proculi solent. Ea omnia super Christo Pilatus, et ipse iam pro sua conscientia christianus, Caesari tunc Tiberio nuntiavit. Sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarii saeculo, aut si et christiani potuissent esse Caesares... Sed monstrabimus vobis idoneos testes Christi ipsos illos quos adoratis. Multum est, si eos adhibeam, ut credatis christianis, propter quos non creditis Christianis».

75. *Ib.*, 21,18-19: «Ad doctrinam vero eius, qua revincebantur, magistri primoresque Iudaeorum ita exasperabantur, maxime quod ingens ad eum multitudo conflueret, ut postremo

quita a Pilato la responsabilidad en la muerte de Jesús, al indicar que su actuación fue resultado de la violencia ejercida sobre él por los judíos, que fue víctima de una extorsión. Mas que una afirmación sobre Pilato, en el texto se encuentra una afirmación sobre los judíos: son éstos los que constituyen el punto de mira de Tertuliano. De ellos habla en todo el capítulo y no precisamente en tono pacifista. Pilato entra en escena más por lo que Tertuliano quiere decir de los judíos, que por lo que dice de Cristo mismo. En este interés por cargar la responsabilidad sobre los judíos, llega a decir: «Israel había hecho espinas con que había coronado a Cristo, y no había hecho justicia, sino sólo pronunciado gritos, con los cuales hicieron extorsión para que fuese llevado a la cruz»⁷⁶. Tenemos, pues, que aun el hecho de la coronación de espinas, obra de los soldados romanos según el relato evangélico, es presentado como obra de los judíos.

En la obra *Contra los judíos*, después de examinar la cronología y mostrar que se ha cumplido en Jesús la profecía de Daniel 9, concluye: «Y así toda la Sinagoga de los judíos le dio muerte diciendo a Pilato, que lo quería liberar: *La sangre de éste caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos y si le das la libertad no eres amigo del César*, para que pudieran cumplirse todas las profecías escritas sobre él»⁷⁷. Toda la responsabilidad, pues, recae sobre la Sinagoga; lo único que atribuye a Pilato es la voluntad de darle libertad.

Un dato continuo en los textos de este carácter, dado que versan sobre la muerte de Jesús, es la referencia a las profecías. Es aquí precisamente donde la persona de Pilato sale peor parada en cuanto que se le presenta como la personificación de los gentiles que se amotinaron contra el Cristo de Yahveh, según el salmo 2,1-2. Pero Tertuliano se limita a constatar la relación sin hacer reflexiones sobre el hecho⁷⁸.

oblato Pontio Pilato, Syriam tunc ex parte romana procuranti, violentia suffragiorum in crucem dedi sibi extorserint. Praedixerat et ipse ita facturos... Et tamen suffixus multa mortis illius propria ostendit insignia. Nam spiritum cum verbo sponte dimisit, praevento carnificis officio».

76. *Adversus Iudaeos* 13,26: CC 2,1390: «Fecerat enim spinas ex quibus Christum coronaverat, et non iustitiam, sed clamorem, quo in crucem eum extorserant».

77. *Ib.*, 8,18: CC 2,1363: «Itaque omnis synagoga filiorum Israel eum interfecit, dicentes ad Pilatum, cum eum vellet dimittere: *sanguis huius super nos et super filios nostros*, et: *si hunc dimiseris, non es amicus Caesaris* (Mt 26,56), ut adimpleri omnia possent quae de eo fuerant scripta».

78. *Adversus Marcionem* IV, 42,1-2: CC 1,658-659: «Perductum enim illum ad Pilatum onerare coeperunt, quod se regem diceret Christum, sine dubio 'dei filium sessurum ad dei dexteram'. Ceterum alio eum titulo gravassent, incertum an filium se dei dixisset, nisi 'vos dicitis' sic pronuntiasset, hoc se esse quod dicerent. Pilato quoque interroganti: Tu es Christus? Proinde: tu dicis, ne metu potestatis videretur amplius respondisse, respondit. Constitutus est igitur dominus in iudicio —et statuit in iudicio populum suum; ipse dominus in iudicium venit cum presbyteris et archontibus populi, secundum Esaiam— atque exinde omne scriptum passionis suae implevit: *tumultuatae sunt quidem ibidem nationes et populi meditati sunt inania: ad stiterunt reges terrae et*

En el escrito *Adversus Iudaeos*, atribuido a san Cipriano, encontramos un texto elocuente en extremo e indicador de toda una tendencia. Dice así: «¡Oh dureza nueva, oh audacia única, oh infidelidad cruenta! Pilato, juez temporal con poder secular, extranjero, purificó sus manos y lavó el crimen de necesidad diciendo: Soy inmune e inocente de la sangre de este hombre. El pueblo (judío) no imitó al extraño y extranjero, sino que además gritó: ‘Quítale de en medio; clávale en la cruz...’»⁷⁹. También aquí vemos que la figura de Pilato aparece como contrapunto a la de los judíos y precisamente como recurso para hacer mayor aún su responsabilidad en la muerte de Jesús. La descarga de Pilato no puede ser más eficaz: el suyo fue un *crimen necessitatis*. El juicio sobre Pilato está ya incluido en el título de la obra: *Contra los judíos*.

Lactancio menciona también a Pilato, pero una vez más su figura entra en escena en estrecha relación con los judíos, de forma que las afirmaciones sobre el procurador romano lo son, indirectamente, sobre los judíos. Éstos no entendieron las palabras de Jesús sobre el templo y se sirven de ellas para acusarle: «Le perseguían por esas palabras cual si fuesen siniestras e impías. Cuando Pilato las escuchó y vio que él no decía nada en su defensa, declaró que nada aparecía en él digno de ser condenado. Pero ellos, acusadores llenos de injusticia, comenzaron a gritar a una con el pueblo que habían soliviantado y a reclamar con sus violentas voces la cruz para él... Entonces Pilato se sintió vencido tanto por sus gritos como por la instigación del tetrarca Herodes que temía ser destronado. Con todo, él no profirió la sentencia, sino que lo entregó a los judíos, para que ellos lo juzgaran según su ley»⁸⁰. Resulta claro que la

*archontes congregati sunt in unum adversus dominum et adversus Christum eius: 'nationes' Romani qui cum Pilato fuerant; 'populi' tribus Israelis; 'reges' in Herodes; 'archontes' in summis sacerdotibus». Cfr. también *De resurrectione mortuorum* 20,4: CC 2,945.*

79. *Adversus Iudaeos* 4,4: «O duritia nova, o audatia singularis, o perfidia cruenta! Pilatus exterae gentis iudex saecularis potestate temporali purificavit manus et abluit scelus necessitatis dicens: *inmunis et innocens sum ab huius sanguine* (Mt 27,24). Plebs autem nec alienum nec exterum imitata est, sed insuper acclamabat: tolle, adfige in cruce...».

80. *Divinae institutiones* IV, 18: PL 6,503-504: «...item quod dixerat: *Si solveritis hoc templum quod aedificatum est annis XLVI, ego illud in triduo sine manibus resuscitabo* (Io 2,19-20); significans brevi futuram passionem suam, et se a Iudaeis interfertum tertio die resurrecturum. Ipse enim erat verum Dei templum. Has voces eius tamquam in faustas et impias insectabantur. Quae cum Pilatus audisset, et ille in defensionem sui nihil diceret, pronuntiavit nihil in eo damnatione dignum videri. At illi iniustissimi accusatores cum populo quem incitaverunt, succlamare coeperunt, et crucem eius violentis vocibus flagitare. Tum Pontius et illorum clamoribus, et Haerodis tetrarchae instigatione, metuentis ne regno pelleretur, victus est. Nec tamen ipse sententiam protulit: sed tradidit eum Iudaeis, ut ipsi de illo secundum legem suam iudicarent». Un texto parecido, particularmente por la asociación de Pilato y Herodes lo encontramos en san Ireneo: «...De hecho Herodes, el rey de los judíos, y Poncio Pilato, prefecto de Claudio César, se habían reunido y le condenaron a ser crucificado, porque Herodes temía —cual si Jesús debiera ser un rey terrestre— ser expulsado por él de la realeza; en cuanto a Pilato, él lo entrega a la muerte forzado

intención de Lactancio va dirigida a cargar toda la responsabilidad sobre los judíos, en este caso compartida con Herodes, y quitarla de las espaldas de Pilato que actuó como un derrotado que queda a merced del vencedor. Está acertado al afirmar que Pilato no profirió la sentencia, sino que se limitó a entregarlo a los judíos para que lo juzgasen según su ley ⁸¹, pero falsifica el relato evangélico al atribuir personalmente a los judíos lo que el texto bíblico atribuye explícitamente a los soldados del gobernador (Mt 27,27). «Le condujeron, pues, después de haberle flagelado y, antes de crucificarlo, se burlaron de él; estando vestido con un manto de color púrpura y coronado de espinas, le saludaron como a rey y le dieron a tomar hiel mezclada de vinagre. Después de lo cual, le escupieron a la cara y le golpearon con cañas» ⁸². Es distinto, pues, no sólo el sujeto de las acciones mencionadas, sino hasta el orden de las mismas.

Hilario escribe poco de Pilato, pero aporta datos interesantes, aunque en línea con la tradición que estamos viendo: «Finalmente Pilato se lavó las manos y declaró ante el pueblo judío que él era inocente del derramamiento de la sangre del Señor, puesto que, cargando los judíos sobre sí y sobre sus hijos el crimen del derramamiento de la sangre del Señor, el pueblo gentil, lavado (en Pilato), pasa día a día a la confesión de la fe» ⁸³. Aparece, pues, una vez más la responsabilidad de los judíos en la muerte de Jesús, con el detalle anotado por Hilario de que son ellos personalmente quienes la asumen para sí; a lo que va unida la no responsabilidad de Pilato, que pasa a ser figura del pueblo gentil. Particular de Hilario es también la atención al tiempo del verbo empleado por Jesús en la respuesta a la pregunta que le hicieron tanto el sumo sacerdote como Pilato sobre si él era el rey de los judíos. Al sumo sacerdote le responde en pasado: *Tú lo dijiste*; a Pilato, en cambio, en presente: *Tú lo dices*. El santo explica la diversidad de tiempos de la manera siguiente: «Al sumo sacerdote

por Herodes y los judíos de su entorno contra su voluntad, puesto que él hace lo que no quiere— antes de oponerse al César salvando a un hombre a quien se da el título de rey» (*Demonstración apostólica* 74).

81. Conforme a los datos del Nuevo Testamento no se puede afirmar que Pilato llegase a formular una condena a muerte desde el punto de vista formal. Cfr. F. MUSSNER, *Tratado sobre los judíos*, Salamanca 1983, 271.

82. *Divinae institutiones* IV, 18: PL 6, 504-505: «Duxerunt ergo eum flagellis verberatum, et priusquam cruci affigerent, illuserunt; indutum enim coloris punicei veste, ac spinis coronatum, quasi regem salutaverunt et dederunt ei cibum fellis, et miscuerunt ei aceti potionem. Post haec conspuerunt faciem eius, et palmis ceciderunt».

83. *Commentarium in Matthaeum* 33, 1: SCh 258, 249: «Denique Pilatus et manus lavit et populo iudaico innocentem se a domini sanguine esse testatus est, quia iudaeis suscipientibus in se ad filios suos fusi domini sanguinis crimen cotidie in confessionem fidei ablutus gentium populus demigrat».

se le responde en pasado porque toda la Ley había proclamado que Cristo había de venir y él mismo había dicho, en virtud de la Ley, que había de venir. A Pilato, en cambio, desconocedor de la Ley... se le responde: *Tú lo dices*, porque la salvación de los paganos está en la fe de una confesión presente y porque quien antes estaba en la ignorancia afirma por sí mismo una cosa que niegan los que antes la afirmaban»⁸⁴. Aquí aparece, por tanto, la incongruencia de los judíos que niegan lo que venían afirmando antes, a la vez que la asociación Pilato-gentiles.

A su vez, el autor de la obra pseudo-agustiniana *127 cuestiones sobre el Antiguo y Nuevo Testamento* es tajante en el disculpar a Pilato y cargar toda la responsabilidad sobre los judíos: No fue Pilato quien crucificó a Jesús; por lo que respecta a las leyes romanas, éstas le declararon inocente; la sentencia no la pronunció Pilato, sino los judíos^{84a}.

San Ambrosio juzga y valora la actuación de Pilato en su *Comentario al evangelio de San Lucas*. Comienza afirmando dos aspectos contrapuestos: absuelve judicialmente a Jesús y no obstante le manda crucificar, significándose aquí un misterio⁸⁵. Un poco más adelante escribe: «Después Jesús es enviado a Herodes y de nuevo devuelto a Pilato. Aunque ninguno de los dos lo declara culpable, se someten, sin embargo, a los deseos de la crueldad ajena. Pilato se lavó sus manos, pero no su conducta, pues el juez no debe ceder ni ante la envidia ni al miedo, a la hora de derramar sangre inocente. Le advertía su misma esposa, brillaba en la noche la gracia, la divinidad se hacía presente, pero ni aún así se abstuvo de la sacrílega sentencia»⁸⁶. Varios datos hay que destacar

84. *Ib.*, 32,7: 246: «Interrogante autem Pilato an ipse esset rex Iudaeorum, respondit: *Tu dicis* (Mt 27,11). Sed quam diversus sermo est, qui fuerat ad sacerdotem! Illi enim quaerenti an ipse Christus esset dixerat: *Tu dixisti* (Mt 26,64). Hoc ideo quia lex omnis venturum Christum praedicaverat, respondetur tanquam de praeterito sacerdoti, quia semper venturum Christum ex lege ipse dixisset. Huic vero legis ignaro interroganti an ipse esset rex iudaeorum dicitur: *Tu dicis*, quia per fidem praesentis confessionis salus gentium est et quod hoc de se ille qui antea ignorabat loquatur, quod hi negent qui antea loquebantur».

84a. *Quaestiones veteris et novi testamenti CXXVII*, LXV,1: CSEL 50,114-115: «Contuendum itaque est, quia non a Pilato, sed a Iudaeis saluator crucifixus est. quantum autem ad leges romanas pertinuit, innocentem pronuntiaverunt saluatorem. ait enim Pilatus Iudaeis: *ego nullam inuenio causam in eo* et dicentibus eis: *crucifige eum*, respondit: *quid enim mali fecit?* denique persistens et uolens educere eum de manibus eorum, calumniam passus est dicentibus eis: *si hunc dimittis, non est amicus Caesaris. omnis enim qui se regem facit contradicit Caesari*. Sic factum est ut traderet eum iudicio illorum. Sententiam ergo non dedit Pilatus, sed Iudaei». La obra está escrita en torno al 380.

85. *Expositio evangelii secundum Lucam* X,97: CC 14,374: «Et hic Pilatus absoluit, sed absoluit iudicio, crucifixit mysterio».

86. *Ib.*, X,100: «Ad Herodem mittitur, ad Pilatum remittitur. Etsi uterque reum non pronuntiant, alienae tamen crudelitatis studiis obsequuntur. Lavit quidem manus Pilatus, sed facta non diluit; iudex enim nec invidiae cedere debuit nec timori, ut sanguinem innocentis addiceret. Monebat uxor, lucebat in nocte gratia, divinitas eminebat: nec sic a sacrilega sententia temperavit».

en este texto: Ante todo la mención de la crueldad judía como causante de la muerte de Jesús, como unánimemente acontece en los textos estudiados hasta ahora. Pero respecto a ellos hay bastantes novedades. A Pilato se le considera en sí mismo, en su actuación como juez, y no sólo como testigo de la perversidad de los judíos. Pilato aparece como verdaderamente responsable de la muerte de Cristo. Las imputaciones que le hace Ambrosio son: 1) Lo declara(n) inocente y lo entrega(n) a la crucifixión. 2) Es un juez débil que cede ante la mala fe de los acusadores, mala fe comprobada, y ante el temor personal. 3) Esa debilidad no se da en un caso sin importancia, sino que conduce a la muerte de un inocente. 4) No se vio desamparado, sino que tuvo la advertencia de su esposa, claramente un aviso de Dios; así pues, con su sentencia se opone claramente a Dios. Su sentencia es manifiestamente sacrílega. El lavarse las manos, que no mucho antes Hilario había considerado como hecho absolutorio de Pilato ⁸⁷, es considerado aquí como un gesto inútil; el gobernador romano no tenía justificación alguna en su comportamiento y, por tanto, Ambrosio no le absuelve. San Ambrosio nos ofrece, pues, el juicio más negativo que hemos encontrado sobre la conducta de Pilato; más aún, el único negativo, el único que lo considera auténticamente responsable de la muerte de Jesús y que en lugar de poner atenuantes a su proceder aduce agravantes: ceder en una causa capital, no haber hecho caso de los avisos de su mujer por quien hablaba Dios.

Otra cuestión distinta es explicar este cambio respecto al juicio sobre la persona y conducta de Pilato que inequívocamente se desvía de lo tradicional que hemos venido considerando. Alguien podría atribuirlo a la nueva situación de la Iglesia, consecuencia de la política proeclesiástica de Constantino; al no sentirse perseguida por el Imperio, no necesita ya adular a sus funcionarios ⁸⁸. Pero esta teoría no nos convence; al menos no lo explica todo. Creemos que todo se explica mejor desde la propia vida de Ambrosio, tanto en su etapa de *consularis* como en la de obispo. En una y en otra tuvo que ejercer el oficio de juez y en una y en otra debió de conocer los abusos de los jueces, que explican el que frecuentemente recuerde sus deberes y cómo han de comportarse, sean ellos seculares, sean obispos ⁸⁹. La condena de Pilato signifi-

87. Cfr. nota 83. También nota 79.

88. Así P. Winter de quien hablamos con anterioridad. Cfr. nota 71.

89. Recordemos algunos textos: «Ne defendas improbum, et sancta indigno committenda arbitris: neque iterum urgeas et impugnes, cuius crimen non deprehenderis. Nam cum in omnibus iniustitia cito offendat, tum maxime in Ecclesia ubi aequitatem esse oportet, ubi aequalitatem haberi decet; ut nihil sibi potentior plus vindicet, nihil plus usurpet ditior. Sive enim pauper, sive dives, in Christo unum sunt. Nihil sanctor plus sibi arroget; ipsum enim par est esse humillioem. Sed nec personam alterius accipiamus in iudicio: gratia absit, causae merita decernant. Nihil sic

ca también la condena de ellos. Por otra parte, es el mismo Ambrosio quien lo indica al decir: «Pienso que Pilato es una figura anticipada de todos aquellos jueces que habían de condenar a quienes juzgaron inocentes»⁹⁰. Está claro.

En otro texto comenta Jn 5,30: *Yo no puedo hacer nada por mí mismo; según oigo, así juzgo*. No necesitaba más punto de apoyo para exponer los deberes de los jueces. He aquí su comentario: «Así, pues, tomó también sobre sí la persona y la actividad del juez al decir: *Yo no puedo hacer nada por mí mismo*. El buen juez no hace nada por capricho propio o por decisión de su voluntad particular, sino que pronuncia la sentencia de acuerdo con las leyes y el derecho, se somete a las normas del derecho y no es indulgente con su propia voluntad; nada lleva ya dispuesto y planeado desde casa, sino que juzga en conformidad con lo oído en el interrogatorio y sentencia de acuerdo con el estado del asunto. Obedece, no contraría a las leyes; examina las responsabilidades en la causa, no las cambia. Aprended jueces seculares qué sentimientos debéis tener a la hora de juzgar, qué sobriedad, qué nobleza. El Señor de todos dice: *Yo no puedo hacer nada por mí mismo...* Escúchale por fin decir por qué no puede hacer nada por sí mismo: *Según oigo, así juzgo*, es decir, no pronuncio la sentencia que me agrada en virtud de mi poder, sino lo que es justo en virtud de las normas judiciales. Por esto mi juicio es verdadero, porque no hago concesiones a mi voluntad, sino a la equidad. Escuchad lo que dice el juez celeste: *Yo no puedo hacer nada por mí mismo, sino que según oigo así juzgo*. También Pilato decía al Señor Jesús: *Tengo poder para dejarte en libertad y poder para crucificarte*. ¡Oh hombre, usurpas un poder que no tienes, si niega tenerlo Dios que tiene poder sobre todo! Escucha lo que dice la justicia: *Yo no puedo hacer nada por mí mismo*. Escuchad lo que afirma el juez de la equi-

opinionem, immo fidem gravat, quam si in iudicando potentiore dones causam inferioris: vel pauperem innocentem arguas, divitem excuses reum culpae. Pronum quidem est genus hominum favere honoratoribus, ne laesos esse putent, ne victi doleant. Sed primum si offensam vereris, non recipias iudicium: si sacerdos es, aut si quisquam alius, non lacessas. Licet tibi silere in negotio duntaxat pecuniario; quamquam sit constantiae adesse aequitati. In causa autem Dei, ubi communis periculum est, etiam dissimulare peccatum est non leve» (*De officiis ministrorum* II, 24,124-125: PL 16,136). Cuanto aborrecía Ambrosio el derramamiento de sangre lo indica este texto: «Vides igitur quid auctoritas tribuat, quid suadeat misericordia. Excusationem habebis, si feceris; laudem si non feceris. Sed si non potueris facere; nec tamen nocentes atterere squalore carceris, sed absolvere, plus quasi sacerdos probabo. Potest enim fieri ut causa cognita, recipiatur ad sententiam reus, qui postea aut indulgentiam sibi petat, aut certe sine gravi severitate, quod quidam ait, habitet in carcere. Scio tamen plerosque gentiliū gloriari solitos quod incruentam de administratione provinciali securi reverterint. Si hoc gentiles, quid christiani facere debent?». (*Epistula* 25,3: PL 16,1040-1041). Sobre el comportamiento de Ambrosio como juez, cfr. la carta 82: PL 16,1276ss).

90. *Expositio in ev. sec. Lucam* X,101: CC 14,374: «Similiter in hoc typum omnium iudicum arbitrator esse praemisum, qui damnaturi essent eos quos innoxios aestimarent».

dad: *Según oigo, así juzgo*. Escuchad lo que habla el juez de la iniquidad: *Tengo poder para dejarte en libertad y poder para crucificarte*. ¡Con tus mismas palabras te atas, oh Pilato; con tu misma sentencia te condenas! Entregaste al Señor para que fuese crucificado en virtud de tu poder, no en virtud de la equidad; en virtud de tu poder absolviste al ladrón y, en cambio, diste muerte al autor de la vida»⁹¹. Queda bien claro, pues, lo que Ambrosio reprocha a Pilato: el no haber juzgado según lo oído en el juicio, el no haber sentenciado según ley. En él veía, como ya indicado, una prefiguración de los jueces corrompidos de su tiempo. Cualquier concesión a Pilato podría interpretarse como una concesión a ellos.

Con todo, Ambrosio no se sale completamente de la tradición. También para él los judíos son peores que los gentiles. Pero hay una variante notable: los gentiles están personificados más bien en «la persona asociada a Pilato», es decir, su esposa⁹².

Con san Jerónimo retrocedemos a posturas anteriores. Él se coloca claramente en una actitud benevolente hacia Pilato en su comentario versillo a versillo del Evangelio según san Mateo. Esta benevolencia tiene numerosas expresiones. Por una parte presenta a Pilato dictando la sentencia *in vitus*, contra su voluntad; por otra interpreta a su modo la distinta actitud de Jesús frente a las

91. *In psalmum CXVIII expositio* 20,36-38: PL 15,1494-1495: «Ergo et hic personam iudicis, propositumque suscepit dicens: *Non possum a me facere quidquam* (Io 5,30). Bonus enim iudex nihil ex arbitrio suo facit, et domesticae praeposito voluntatis, sed iuxta leges et iura pronuntiat, scitis iuris obtemperat, non indulget propriae voluntati: nihil paratum et mediatum domo defert: sed sicut audit, ita iudicat; et sicut se habet negotii natura, decernit. Obsequitur legibus, non adversatur: examinat causae merita, non mutat. Discite iudices saeculi, quem in iudicando tenere debeatis affectum, quam sobrietatem, quam sinceritatem. Dominus omnium dicit: *Non possum ego a me facere quidquam*... Audi postremo ipsum dicentem cur non possit a se facere quidquam: *Sicut audio, inquit, ita iudico* (Io 5,30); hoc est, non ex mea potestate decerno quod libitum, sed ex iudicandi religione: et ideo iudicium meum verum est: quia non voluntati meae indulgeo, sed aequitati. Audite quid iudex dicat coelestis: *Non possum a me facere quidquam, sed sicut audio, et iudico*. Et Pilatus dicebat ad Dominum Jesum: *Potestatem habeo dimittendi te, et potestatem habeo crucifigendi te* (Io 19,10). Usurpas, o homo, potestatem quam non habes; cum Deus neget se habere, qui habet super omnia potestatem! Audi quid iustitia dicat: *Non possum a me facere quidquam*. Audite quid iudex iniquitatis loquatur: *Potestatem habeo dimittendi te et potestatem habeo crucifigendi te*. Tua, Pilate, voce constringeris, tua damnaris sententia. Pro potestate igitur, non pro aequitate crucifigendum Dominum tradidisti: per potestatem absolvisti latronem, auctorem vero vitae interfecisti».

92. *Expos. in ev. sec. Lucam* X,101: CC 14,374: «Tolerabiliores tamen gentiles esse quam Iudaeos coniuncta Pilato persona demonstrat et magis eos posse divinis ad fidem operibus admoneri». Pero también Pilato es figura de los gentiles. Un poco más adelante continúa: «In typo etiam Herodis atque Pilati, qui amici ex inimicis per Iesum Christum facti sunt, plebis Israel populique gentilis figura servatur, quod per Domini passionem utriusque sit futura concordia, ita tamen ut prius populus nationum capiat dei verbum et ad populum Iudaeorum fidei suae devotione transmitat, ut illi quoque gloria maiestatis suae corpus vestiant Christi, quem ante despexerant».

autoridades judías y frente a Pilato; mientras a aquellas no les da respuesta por no considerarlas dignas de su palabra, piensa Jerónimo, a Pilato sí le responde ⁹³. La mejor prueba de esa actitud benévola de Jerónimo hacia Pilato está en la interpretación del silencio de Jesús ante la segunda pregunta de Pilato: *¿No oyes cuántos testimonios aducen contra ti?* Jesús no quiso responder, comenta Jerónimo, no fuera que refutando la acusación fuese dejado en libertad por el presidente y se difiriese la utilidad de la cruz ⁹⁴. Dos cosas merecen ser anotadas: primero, la distinta interpretación del silencio de Jesús: ante las autoridades judías, Jerónimo lo interpreta como un desprecio por parte de Jesús; ante Pilato como medio para no evitar la pasión y la cruz a la que va asociada una gran utilidad. Segundo, la presunción de Jerónimo de que si Jesús hubiese rechazado la acusación, Pilato le hubiese dejado sin más en libertad.

En esta misma línea benévola hacia Pilato se coloca la interpretación de Jerónimo de la opción que presenta el procurador romano a los judíos de elegir entre Jesús y Barrabás. Al exponer el versillo nuestro autor recoge una afirmación evangélica, a saber, que sabía que lo habían entregado por envidia, pero añade algo de su propia cosecha: «no dudando de que había que elegir a Jesús», para que fuese liberado ⁹⁵. Siguiendo el relato de Mateo, Jerónimo presenta a Pilato dando ocasiones a los judíos para que liberen a Jesús, de acuerdo con la afirmación anterior de que es Pilato quien efectivamente, condena a Jesús, pero que él pasa la causa a los judíos. Esas ocasiones son las siguientes: poner a su lado un bandido para que elijan entre un justo y un bandido; luego preguntando qué ha de hacer con Cristo, es decir, con su rey; más aún: cuando ellos responden pidiendo su crucifixión, no cede de inmediato, sino que hace caso a la advertencia de su mujer y pregunta: *¿Qué mal ha hecho?* Pregunta que Jerónimo interpreta como una absolución de Jesús ⁹⁶.

93. *In Matheum* 27,11: CC 77,265: «*Dicit ei Iesus: Tu dicis. Sic respondit ut et verum diceret et sermo eius calumniae non pateret. Et adtende quod Pilato qui invitus promebat sententiam aliqua ex parte responderit, sacerdotibus autem et principibus respondere noluerit indignos sermone suo iudicans*».

94. *Ib.*, 27,13: «*Tunc dicit illi Pilatus: Non audis quanta adversum te dicant testimonia? Ethnicus quidem est qui condemnat Iesum sed causam refert in populum Iudaeorum. Non audis quanta adversum te dicant testimonia? Iesus autem nihil respondere voluit ne crimen diluens dimitteretur a praeside et crucis utilitas differretur*».

95. *Ib.*, 27,16: «*Habebat autem tunc victum insignem qui dicebatur Barrabas... Offert autem eis optionem Pilatus dimittendi quem velint latronem an Iesum, non dubitans, Iesum potius eligendum, sciens eum propter invidiam traditum. Igitur causa crucis manifeste invidia est*».

96. *Ib.*, 27,22-23: 266: «*Dicit illis Pilatus: Quid igitur faciam de Iesu qui dicitur Christus? Dicunt omnes: Crucifigatur. Ait illis praeses: Quid enim mali fecit? At illi magis clamabant dicentes: Crucifigatur. Multas liberandi Salvatoris Pilatus occasiones dedit, primum latronem iusto conferens; deinde inferens: Quid igitur faciam de Iesu qui dicitur Christus?, hoc est qui rex vester*».

La actitud frente a Pilato de Jerónimo es completamente opuesta a la de Ambrosio. Y no sólo en el tono general, sino también en los detalles. Ambrosio acusaba a Pilato de no haber hecho caso a su mujer, mientras que Jerónimo opina lo contrario, que sí se lo hizo. Lo mismo sucede a propósito del hecho de lavarse las manos. Para Ambrosio era un gesto inútil, porque no le lavaba su conducta; Jerónimo piensa de modo distinto: Pilato tomó el agua con el espíritu del profeta: *Lavaré mis manos entre los inocentes*. Aquí Jerónimo personifica en Pilato a los gentiles y ve en el gesto del lavatorio la purificación de las obras de la gentilidad y de la impiedad de los judíos, separando a los gentiles de la responsabilidad de éstos⁹⁷. Interesantes son también las palabras que pone en boca de Pilato como interpretación del hecho: «Yo ciertamente quise librar a este inocente, pero como ello produciría una sedición y se me acusaría del crimen de rebelión contra el César *soy inocente de la sangre de este justo*. El juez que es forzado a pronunciar sentencia contra el Señor no condena al que le han presentado, sino que arguye a quienes se lo presentan declarando que es justo el que ha de ser crucificado. *Allá vosotros*, dijo; yo soy ministro de una legislación; vuestra voz es la que ha derramado la sangre»⁹⁸. ¡Se requiere demasiada buena fe y poca mentalidad de jurista para aceptar esta forma de razonar, como lo hace Jerónimo!

Que Jerónimo está contraponiendo el paganismo al judaísmo —dato ya presente en los relatos evangélicos— aparece claramente en esta especie de conclusión: «Jesús fue entregado por los judíos y absuelto por la mujer de Pilato; el mismo presidente le llama justo y el centurión confiesa que es el hijo de Dios»⁹⁹. Pero a Jerónimo le queda un escrúpulo. Él reflexiona sobre si el lector erudito no se preguntará cómo puede combinarse el que Pilato se haya la-

est; cumque responderent: Crucifigatur, non statim adquevit, sed iuxta suggestionem uxoris quae mandaverat: *Nihil tibi et iusto illi*, ipse quoque respondens: *Quid enim mali fecit?* Hoc dicens Pilatus absolvit Iesum».

97. *Ib.*, 27,24: 266-267: «Videns autem Pilatus quia nihil proficeret sed magis tumultus fieret, accepta aqua lavit manus coram populo dicens: *Innocens ego sum a sanguine iusti huius; vos videritis*. Pilatus accepit aquam iuxta illud propheticum: *Lavabo inter innocentes manus meas*, ut in lavacro manuum eius gentilium opera purgarentur et ab impietate iudaeorum qui clamaverunt: *Crucifige eum*, nos alienos facere quodammodo, hoc contestans et dicens: Ego quidem innocentem volui liberare, sed quoniam seditio oritur et perduellionis mihi contra Caesarem crimen impingitur: *Innocens ego sum a sanguine iusti huius*. Iudex qui cogitur contra Dominum ferre sententiam, non damnat oblatum sed arguit offerentes iustum esse pronuntians qui crucifigendus est. *Vos*, inquit, *videritis*, ego minister sum legum, vestra vox sanguinem fudit».

98. Cfr. nota anterior.

99. *Ib.*, 27,26: 267: «Barabbas latro... dimissus est populo Iudaeorum, id est diabolus qui usque hodie regnat in eis et idcirco pacem habere non possunt; Iesus autem a Iudaeis traditum absolvitur ab uxore Pilati et ab ipso praeside iustus appellatur, et centurio confitetur quod vere Dei filius sit».

vado las manos declarándose inocente y haya entregado a Jesús, después de haberlo flagelado, para que lo crucificaran. Jerónimo responde con una punta de ironía, acusando en cierto modo de ignorancia a quien formule esa pregunta: «Ha de saberse que él servía a las leyes romanas las cuales prescribían que quien iba a ser crucificado debía ser flagelado primero. Así, pues, Jesús fue entregado a los soldados para que fuera flagelado y los azotes sacudieron aquel sacratísimo cuerpo y aquel pecho en el que cabía Dios»¹⁰⁰. Jerónimo no se olvida de anotar que de esa forma se cumplía una profecía.

Jerónimo, pues, se inserta en la tradición de benevolencia máxima hacia el procurador romano. Ni un reproche tiene que hacerle; todo se le disculpa, en todo tiene buena voluntad, Jesús le trata de forma muy distinta a como trata a las autoridades judías. Si algo quisiéramos resaltar ya en particular es el acento que pone en el cumplimiento de las leyes romanas por parte de Pilato como atenuante o excusa válida. El romano Jerónimo que se estremece ante la noticia de la caída de Roma, hasta el punto de desistir de su comentario a Ezequiel, aparece aquí con toda evidencia. Pero Jerónimo no es un jurista y de aquí la enorme distancia entre el cuadro pintado por él y el pintado por su contemporáneo Ambrosio.

Los textos examinados son variados. Los géneros literarios son distintos. Van desde escritos apologéticos, como el *Apologeticum* de Tertuliano, pasando por obras polémicas como los tratados *Adversus Iudaeos* del mismo Tertuliano y del pseudo-Cipriano, y por otras de carácter más general, como las *Divinae Institutiones* de Lactancio, hasta textos exegéticos, comentarios sistemáticos, predicados o solamente escritos, a uno u otro evangelio, como en los tres últimos autores: Hilario, Ambrosio y Jerónimo. Cronológicamente ocupan dos siglos, uno de los cuales ya en la paz constantiniana. Y, no obstante, todos coinciden en la misma actitud fundamental. Todos han captado que lo que se trataba de dilucidar en los evangelios era la responsabilidad respectiva de los judíos y Pilato ante la muerte de Jesús. De acuerdo con los mismos evangelios, la unanimidad es absoluta en el hacer responsables a los judíos.

P. Winter hace referencia a una vinculación estrecha entre la presentación cristiana de la figura de Pilato y la actitud del imperio ante la Iglesia, de forma que a medida que arreciaba la persecución por parte de éste, más benigno

100. *Ib.*, «Quaerat eruditus lector quomodo sibi conveniat Pilatum lavisse manus suas et dixisset: *Innocens sum ego a sanguine iusti huius*, et postea flagellatum tradidisse Iesum ut crucifigeretur? Sed sciendum Romanis eum legibus ministrase quibus sancitum est ut qui crucifigitur prius flagellis verberetur. Traditus est itaque militibus verberandus, et illud sacratissimum corpus pectusque Dei capax flagella secuerunt. Hoc autem factum est, ut quia scriptum erat: *Multa flagella peccatorum* (Psal 31,10); illo flagelo nos a verberibus liberaremur dicente Scriptura ad iustum virum: *Flagellum non adpropinquavit tabernaculo tuo* (Psal 90,10)».

namente se pintaba al gobernador romano, en función apologética, continuando así la línea de los evangelistas. En consecuencia, cuando esa apologética ya no fue necesaria porque el imperio se había hecho cristiano, el proceso se cerró bruscamente. «A partir de Eusebio, la corriente general da un brusco giro en dirección opuesta, y la suerte de Pilato en la tradición cristiana inicia un declive perceptible. Se cierra el círculo»¹⁰¹.

*Por lo que se refiere a los Padres latinos que hemos considerado, no hemos percibido ni el tono ascendente, ni el cambio brusco. El nivel más elevado lo encontramos precisamente al comienzo del proceso: en Tertuliano, al hacer de Poncio Pilato un cristiano en su interior; por otra parte, ni en Jerónimo que todo se lo tolera, y para quien todo lo hace bien, ni en Hilario, quien por cierto tenía poco que agradecer al emperador, se percibe ningún declive de la figura del gobernador romano. Es cierto que Ambrosio tiene menos consideración con él, pero, como hemos indicado, eso se explica no porque la estrella de Pilato haya decaído, sino por la historia y carácter personal del obispo. Al mismo tiempo, no nos resulta demasiado evidente que la imagen de Pilato esté dictada por una intención apologética frente al imperio. El hecho es claro en Tertuliano, particularmente en el *Apologeticum*, pero no en el conjunto de la tradición. Ésta se coloca más fácilmente en la polémica antijudía. Otra cosa es qué intereses apologéticos iniciales, presentes sin duda en los evangelios, hayan formado una opinión de la que haya hecho uso más tarde la polémica antijudía. Creemos que, en su conjunto, los juicios sobre Pilato son juicios indirectos sobre los judíos y no al revés. Sólo hay que ver que, salvo el texto tomado del *Apologeticum*, los demás están enmarcados claramente en polémica antijudía. Dos en obras cuyo título es más que significativo: *Adversus Iudaeos*. El mismo texto de Lactancio se encuadra en todo un pasaje fuertemente antijudío. Los otros autores comentan el evangelio, claramente antijudío también al respecto¹⁰². En este sentido sólo se puede afirmar que son exégetas, fieles a la inspiración que guió a los evangelistas.*

Puede aceptarse que en algún momento la polémica antijudía haya sido un medio de apologética cristiana frente al imperio mismo¹⁰³, pero con el pa-

101. P. WINTER, *El proceso a Jesús*, p. 130. Aunque matiza en nota: «No debe sobreentenderse que el cambio de opinión se produjera inmediatamente después del 312 d.C., ni que prevaleciera en todas partes al mismo tiempo. La historia no opera así. Durante algún tiempo persistió en las tradiciones cristianas la amistad hacia Pilato, incluso después del año 312, pero la imagen de Pilato como amigo de Jesús se inmoviliza bajo Constantino y no evoluciona más. La situación se mantiene luego estancada en el punto al que había llegado: se echa a los judíos la culpa de la crucifixión, pero no se exonera ya a Pilato».

102. Las variantes que, al respecto, va introduciendo cada evangelista pueden verse en P. Winter, p. 116ss y 130.

103. M. SIMON, *Verus Israel*, Paris 1948, p. 147.

sar del tiempo esa polémica se sostenía por sí misma. De una polémica histórica, si alguna vez lo fue, pasaba a ser una polémica cada vez más teológica. La reflexión cada vez mayor sobre los evangelios canónicos tenía que llevar necesariamente allí. Y en la medida en que los Padres son exégetas, en esa misma medida no podían variar sustancialmente su postura ante Pilato. No obstante, hay que reconocer que a veces deformaron el contenido del texto evangélico.

Conclusión

Después del breve repaso a la patrística latina que precedió y sin duda inspiró a Agustín, cabe afirmar que el santo se inserta perfectamente en esa tradición. Pilato apenas tiene importancia para él más que por su referencia a Jesús, pero vista en relación comparativa con los judíos, sea en el caso específico de la responsabilidad en su muerte, sea más globalmente en la aceptación de su mensaje. En la dialéctica Pilato-judíos en torno a la muerte de Jesús, Agustín se suma a la tradición al reconocer la mayor responsabilidad de los judíos, pero no excusa totalmente a Pilato, al que reconoce su parte de ella. En este punto concreto se muestra seguidor de su maestro san Ambrosio. Esta mayor responsabilidad no aparece en Agustín como una afirmación sin más, sino, al contrario, como el resultado puesto en evidencia por todo un proceso que él desarrolla según las normas dictadas por la retórica. No hay que olvidar que los textos agustinianos examinados están tomados todos de la predicación, donde Agustín podía hacer gala de sus conocimientos al respecto.

Aun en los casos en que Agustín no desarrolla en toda su amplitud el esquema de un proceso, cuando se acerca al personaje Pilato suele hacerlo desde esa óptica que es la que regula sus juicios. En función del papel que le asigna en el esquema, así colorea al procurador romano. El dibujo que hace de él no puede estar en discordancia con la parte de responsabilidad que le asigna.

En esta contraposición con los judíos, Pilato adquiere un valor figurativo. No es sólo el personaje histórico concreto, sino también el símbolo o la figura del pueblo gentil que aceptó a Cristo. De este aspecto le vienen las notas más positivas que adornan su persona en los textos agustinianos y que en algún caso nos extrañan. Ya Tertuliano había considerado a Pilato como representante de los gentiles, pero en un sentido aún negativo, es decir, aplicándole, parcialmente, el texto del salmo 2,1-2: «¿Por qué se amotinan los gentiles y tratan los pueblos planes vanos? Se reúnen los reyes de la tierra y a una se confabulan los príncipes contra el Señor y su Cristo». Aquí los gentiles son los romanos a cuyo frente está Pilato; los pueblos, las tribus de Israel; los reyes están representados en Herodes y los príncipes en los sumos sacerdotes ¹⁰⁴. Ter-

104. Cf. nota 75.

tuliano trata simplemente de mostrar que se han cumplido las profecías, pero se queda aquí. Menos teólogo en este aspecto, no llega a percibir el mensaje contenido ya muy claramente en el evangelio de Mateo de modo especial de que son los gentiles como pueblo quienes aceptan ya el mensaje de Jesús. Esto aparece, en cambio, en Hilario, quien interpreta en esta línea teológica la distinta respuesta dada por Jesús a la pregunta de los sacerdotes del Sanedrín y a Pilato sobre quién era él. Más expresamente lo considera Ambrosio, que lo relaciona no sólo con Pilato en persona, sino también con su mujer. Tampoco está ausente en Jerónimo. Pilato, pues, pierde valor histórico por hablar así, y adquiere mayor valor teológico. La apologética está ya lejos, no sólo porque en la época histórica de nuestros autores ya no se necesita, sino porque la teología se ha impuesto en la consideración de la persona de Pilato. En esta tradición se coloca perfectamente Agustín, quien ha sido más explícito que todos sus antecesores.

Aunque ocasionalmente y sin detenerse en el personaje, Agustín considera también a Pilato en sí mismo, desvinculado de los judíos. Entonces, al no servir a otra causa, polémica o teológica, aparece sólo en su miseria y resaltan los aspectos negativos.

Pío de LUIS

Para entender la postmodernidad

La postmodernidad es la expresión de una conciencia fragmentaria, del sincretismo de las visiones. De los sistemas unitarios se ha pasado a una sensibilidad del particularismo, la diseminación y el disenso.

Postmodernidad significa inhibición respecto a los asuntos públicos. Ya no se invierte afectivamente en los grandes sistemas ideológicos. El joven se retrotrae al grupo de iguales y se adormece en el alcohol de una cultura de litronas. Todos los estereotipos sobre nuestra cultura apuntan a una evasión de la realidad. No solamente ya no se espera poder interpretar el mundo, sino que tampoco se espera poder transformarlo: Prometeo se dejó devorar las entrañas por una empresa sin sentido. Por ello todo cambio histórico radical hacia la justicia aparece como un círculo cuadrado histórico. En definitiva, se tiene la experiencia de un mundo duro, sórdido, envuelto en 'divinas palabras' que no se acepta pero que no se espera poder cambiar. Muere el mito del cambio social y el desencanto hace mella en los valores. La ética del 'todo vale' se instala en todos los corazones. La postmodernidad es un estado de ánimo, el resultado de un desencanto: el mundo es un valle de lágrimas, pero no hay otra patria. Sólo queda el 'pequeño placer'.

LA JUVENTUD POSTMODERNA

El consumismo, con su lujuria de los objetos, produce tipos cada vez más narcisistas. El narciso vive obsesionado con la propia imagen, preocupado de sí mismo¹. Para él vivir equivale a sentir sensaciones, cuanto más fuertes mejor. Obligada a una adolescencia forzosa prolongada por el paro y la duración de los estudios, la juventud experimenta una moratoria en la asunción de

1. AMANDO DE MIGUEL, *Los narcisos*. Kairós, Barcelona 1979.

responsabilidades ². Es la juventud guapa de nuestros días. Jóvenes ucrónicos, sin futuro (lo sienten amenazado), sin memoria.

El tipo puro de narciso es el pasota, ser ombligocéntrico y descomprometido, pues el pasota pasará de todo menos, evidentemente, de sí mismo. Como no hay futuro, la salvación acontece en el presente, es instantánea y se produce en la aceleración de las experiencias (adicción a los km/h, el stereo, la droga). Si nos esperamos nos volvemos viejos. Es el lema ³.

LA POSTMODERNIDAD FILOSÓFICA

La postmodernidad no es sólo un estilo de vivir. Es también un modo de pensar. La modernidad prometió que una razón libre engendraría una sociedad libre. Los postmodernos ven las diferencias entre las promesas y la realidad. La crítica romántica a la racionalidad ilustrada es un antecedente: la sinrazón de los fines, la búsqueda de lo excepcional, el predominio de lo instintivo y efímero, la exaltación del sujeto y la estética, etc. La crítica a la modernidad se concreta en los puntos siguientes ⁴:

a) *Desencanto de la razón*: La razón no es un espejo de la realidad. Ya Marx advirtió que el conocimiento ofrece la imagen interesada y parcial de los detentadores del poder. Para Nietzsche, tras los conceptos, anida el ansia de poder y el resentimiento. «Desconfía de quien te dice: ten cuidado, sólo busca que no escapes a su lado», canta J. Sabina. Freud nos remite al inconsciente donde las razones son la disculpa de nuestros deseos, miedos y rechazos. Heidegger advierte en el pensamiento occidental una tendencia a la objetivización, el cálculo y el raciocinio que olvida otras dimensiones de lo real. Wittgenstein nos enseña a la razón atrapada en la red del lenguaje vinculado a la historia y al estilo de vida del colectivo humano. La razón humana piensa a través de este lenguaje. Se genera un socratismo pesimista que sabe demasiado sobre las miserias de la razón.

b) *La aceptación de la pérdida de fundamento*: la razón no puede establecer, sin incurrir en sospecha de encubrimiento, ningún punto fijo donde anclar el barco de la reflexión. Esto producía turbación en los modernos (Descartes y su búsqueda de lo claro y distinto). El postmoderno no llora la pérdida de seguridad. Se avista un tiempo de indeterminación.

2. MONCADA, A., *La adolescencia forzada*. Dopesa, Barcelona 1979.

3. DÍAZ, C., *¿Es grande ser joven?*, Encuentro. Madrid 1980.

4. MARDONES, J.M., *Postmodernidad y cristianismo*. Sal Terrae, Santander 1988.

c) *El rechazo de los grandes relatos*⁵: si no hay posibilidad de fundar nuestras visiones de la realidad sobre tierra firme, ¿qué son las grandes visiones filosóficas, políticas y religiosas típicas de la modernidad? Según Lyotard, son grandes relatos, narraciones que buscan dar coherencia y sentido a nuestra experiencia de la vida y a la colectividad humana. No pueden tener pretensiones de objetividad, son puras narraciones. Además es necesario desvelar su peligrosidad; tras ellas se esconde un uniformismo totalitario. Los grandes relatos o metarrelatos fascinan por su oferta de sentido y salvación. Pero estos grandes relatos emancipatorios han justificado la barbarie, desde el marxismo al cristianismo. Tras ellos anida la legitimación del terror, la eliminación de las diferencias y la imposición militar, mecánica o espiritual del uniformismo. La postmodernidad consiste muy esencialmente en la increencia en los metarrelatos, en la oposición a los uniformismos disciplinadores. Hay que vivir en la heterogeneidad. La ética sólo puede ser provisional y tentatoria⁶.

d) *El fin de la historia*: al renunciar a los grandes relatos despedimos el sentido de la historia (adiós a los mitos de progreso, emancipación y salvación). Pero ello no representa una tragedia, sino precisamente la ocasión para realizarse. Vivimos en una inmediatez errática, la era de la simulación y el éxtasis de la comunicación.

e) *La estetización general de la vida como política*: la razón pasa a ser un instrumento fructivo, no-objetivante. Se pierde un concepto fuerte de razón. Para los postmodernos esto supone una visión de la riqueza de la vida. Pero el abandono de lo universal es peligroso, nos deja indefensos ante el poder (Habermas) y hace derivar la postmodernidad hacia el neoconservadurismo.

Conviene no olvidar la importancia que el marxismo ha tenido en este proceso. A través de él, la modernidad confundió la solidaridad con el mito milenarista del cielo en la tierra. La postmodernidad no niega los análisis marxistas, sino sus soluciones, sus promesas no cumplidas. Marx quiso eludir la travesía por el desierto disfrazando sus ideales de ciencia e hizo perder fundamento a la ética. Pero una vez que esta maniobra quedó en evidencia ¿por qué habríamos de ser generosos? se preguntan los postmodernos inaugurando así una nueva etapa de nuestra cultura al grito de: Marx ha muerto ¡viva Rambo!

5. LYOTARD, J.F., *La condición postmoderna*. Cátedra, Madrid 1984.

6. CAMPS, V., *La imaginación ética*. Seix Barral, Barcelona 1983.

RAÍCES SOCIALES DE LA POSTMODERNIDAD:

a) *Lo económico como central*:⁷ la pérdida de centralidad de la religión se hizo en favor de lo económico. Entonces la razón se escoró hacia lo instrumental y lo funcional.

b) *Un mundo burocratizado*⁸: el ingente desarrollo industrial y económico requería organización, también el aparato administrativo del Estado. La burocracia responde a una lógica de dominación y jerarquización. Se trata de una eliminación tangencial de la democracia en manos de los especialistas, de una difusión de lo estándar y uniforme. Frente a ella, la postmodernidad representa una reacción a la penetración del sistema. La apatía es una forma de resistencia por retraimiento. Pero esta dejación de responsabilidad deteriora gravemente el ambiente humano.

c) *Un mundo de cosmovisiones fragmentadas*: frente a la razón instrumental se descubrió que en la razón anidan diversas dimensiones: científica, ético-política, estética, etc. Se diferencian causando un pluralismo de racionalidades y saberes. Ya no hay «razón». La postmodernidad es reticencia frente a la razón como poseedora de un saber fuerte. No son ateos humanistas sino nihilistas positivos que no miran trágicamente la existencia sin absoluto. La realidad desfundada es ocasión para elegir y dar valor a las cosas.

POSTMODERNIDAD Y CRISTIANISMO⁹

La postmodernidad cambia el discurso del mundo sobre la Iglesia. Antaño se la atacaba por infiel a la utopía. Ahora se dice que la Iglesia no tiene utopía. De esta manera la postmodernidad se justifica a sí misma en su misma falta de aliento utópico. Por eso ya sólo se cree en el tipo de vida que genera las palabras en una praxis que haga realidad la verdad y «la verdad, Pilatos, es ponerse del lado del pobre» (Mounier). Ha terminado la historia, pero era la historia de los vencedores, la historia de las grandes palabras escrita por sus disfrutadores. Ahora tras esa historia aparece la verdad, el sufrimiento, el hambre, la víctima. Todo ello porque la tarea fundamental de occidente ha sido transformar el valor de uso en valor de cambio y esta operación caracteriza

7. WEBER, M., *Economía y sociedad*. F.C.E., México 1964.

8. SALUSTIANO DEL CAMPO (Ed.), *Tratado de sociología*. v. II, Cfr. artículo de Julio Rodríguez Aramberti, *Organización*.

9. GONZÁLEZ FAUS, J.I., *La interpelación de las iglesias latinoamericanas...* F. Santa María, Madrid 1988.

toda desvalorización. En la acepción nietzschiano-heideggeriana el nihilismo consiste en transformar el valor de uso en valor de cambio. Es la reducción de los demás a la condición de mercancía. Para la postmodernidad la generosidad es inútil, nadie tiene que morir por nadie, aunque para que nosotros no muramos ni un poco, muchos mueren del todo. La Iglesia ya no debe ser compañera de viaje, como lo debió ser críticamente en la modernidad, sino alternativa. Para ello ha de recuperar la utopía vivida, es decir, el evangelio. Si éste es declarado inviable para la vida pública eclesial, la postmodernidad habrá ganado la batalla.

Además, nos advierte sobre la necesidad de una purificación de todo concepto de Dios. La Iglesia no puede tener una teoría fuerte de Dios. La teología es un pensamiento débil que merodea el absoluto. Pero, peligrosamente, la postmodernidad tiende a hacer del cristianismo una religión light, un esteticismo gustativo.

Lo cierto es que la crítica postmoderna ha llegado inoportunamente para la Iglesia que apenas había llegado a comprender a la modernidad y ahora debe cambiar de interlocutor. Frente a esta cultura de la desgana, la Iglesia ha de ser voz de los pobres, de hablar desde el reverso de la historia, llamada persistente a la solidaridad.

INCREENCIA Y MODERNIDAD:

Resulta importante señalar algunas instituciones sociales que tienen su origen en la modernidad y que son fuertemente configuradoras de la conciencia de los individuos, con vistas a determinar qué tipo de pensamiento inducen (la práctica social determina el conocimiento).

1. *El sistema de producción industrial*: ha producido una colonización de la vida por las dimensiones instrumentales. Creador del homo faber. Se lleva a cabo un trasvase de mentalidad desde el campo del dominio de la naturaleza al de las relaciones interpersonales. Weber expresó esta idea comparando la razón teleológica (se busca un fin valorando los medios más apropiados y teniendo en cuenta las consecuencias, los fines se convierten a su vez en medios para otros fines) con la razón axiológica (el fin viene impuesto por las creencias, no cualquier medio vale y las consecuencias no son tenidas en cuenta). Este último modelo de racionalidad corresponde a la religión¹⁰. La fascinación por la ciencia lleva a una visión plana de la realidad. El mundo de las creencias se privatiza dominado por el politeísmo. La naturaleza ya no es lo

10. WEBER, M., *o.c.*

transido de divinidad, el hogar misterioso que nos rodea y alimenta. Sobre ella se ejercerá un dominio y una explotación, cuya racionalidad terminará por trasvasarse al dominio de lo interpersonal, tal como los ecologistas habían advertido: «como se trata a la naturaleza se termina tratando a los hombres»¹¹.

2. *El mercado ideológico*: una pluralidad de cosmovisiones compiten por la salvación del hombre. La democracia es una renuncia a la unanimidad social y un reconocimiento de que ha de convivirse con la duda. Al caer el monopolio cosmovisional cristiano, el relativismo y el escepticismo se irán imponiendo, así como la inseguridad psicológica. Los cristianos se convierten en minoría cognitiva, la plausibilidad social de la fe disminuye y con ella su relevancia¹². Como hizo notar Berger, ello nos sitúa ante una encrucijada: a mayor identidad del grupo menor relevancia; para hacerse más relevantes hay que negociar más la propia identidad. En todo caso asistimos a un claro proceso de invisibilización de la religión cada vez más reclusa en lo privado¹³.

3. *El regreso de lo religioso*: se trata de la vuelta de lo reprimido, pero acontece de una forma trivializada: sectas, horóscopos, ovnis. Es un politeísmo postcristiano¹⁴. El neoconservadurismo intenta recomponer el capitalismo recuperando una ética puritana. Esta forma de recuperar la trascendencia no se preocupa de analizar la injusticia del sistema. También los nuevos movimientos sociales (pacifismo, ecologismo) al reformar posturas éticas sacándolas de su reclusión en lo privado, crean una situación propicia para el advenimiento de lo religioso.

La modernidad nos obliga a vivir la fe a la intemperie sin abrigos sociales (ante Dios como si Dios no existiera). Pero nuevamente y sobre todo, recordar que cualquier defensa que no sea la de los débiles provoca la llegada de la amoralidad.

LA SOCIEDAD DE CONSUMO

El consumo es otra institución social heredada de la modernidad, su importancia es tal que merece un amplio tratamiento, pues está detrás de muchos de los fenómenos sociales mencionados.

La economía clásica estudió la producción, pero no el consumo, dando por sentado el comportamiento racional del consumidor que distribuye sus in-

11. ROSZAK, Th., *Persona/planeta*. Kairós, Barcelona 1985.

12. BERGER, P., *Rumor de ángeles*. Herder, Barcelona 1975.

13. LUCKMANN, *La religión invisible*. Sígueme, Salamanca 1973.

14. MARDONES, J.M., *Modernidad y cristianismo*.

gresos según las necesidades para maximizar el bienestar. Los gustos y necesidades no tenían por qué ser explicados por la ciencia económica a pesar de su incidencia en el proceso productivo. La economía formal destaca la soberanía del individuo, que a través de sus actos de compra determina qué se produce y cuánto ¹⁵.

Pronto empezaron las críticas a causa del carácter manipulador de la publicidad, críticas que pecaron de psicologistas. Veblen llevó a cabo el primer intento moderno de estudiar el comportamiento del consumidor. El consumo de la clase más alta marca la pauta al resto. Las pautas de consumo son normas sociales para el status correspondiente. Por tanto, la posesión y utilización de objetos es vivida como signo de clase. Estos análisis terminaban con la idea de la soberanía del consumidor. Pero el gran estudioso postmoderno del consumo es J. Baudrillard y a él voy a seguir en la exposición. La antropología inducida en el individuo, que lee su vida a la luz de un código económico, constituye el punto de partida en el estudio del «ser» de nuestros contemporáneos ¹⁶.

1. *El consumo como ambiente*: el consumo es una evidencia que nos rodea, no estamos rodeados propiamente de otros hombres, sino por objetos. Los grandes almacenes son el exponente del consumo como ambiente. En ellos se da la desaparición del dinero líquido signo de la fecalidad de la vida real, para, de este modo, conducirnos hasta un mundo irreal, cálido, donde el bien producido se presenta como «don» entregado. Estos objetos ordenados en series nos llevarán siempre a comprar lo que esté en el límite de nuestras posibilidades económicas. Del mismo modo que el niño-lobo se convertía en lobo al convivir entre lobos desde los primeros momentos de su vida, así nosotros «devenimos» funcionales entre los objetos con los que convivimos.

2. *El consumo como mito* ¹⁷: consumir es participar de un pensamiento mágico: la creencia en el poder de los signos. Las pequeñas satisfacciones consumidas constituyen prácticas de exorcismo a través de las cuales se cree poder captar el bienestar total, la felicidad. Los beneficios de la producción no son vividos como producidos sino como milagro. Los bienes de consumo se proponen como poder captado, no como productos trabajados. La mercancía es dispensada por una instancia mitológica benéfica: la técnica, el progreso. Pero a través del consumo, de la TV, no captamos la realidad sino los signos

15. SALUSTIANO DEL CAMPO, (Ed.), *Tratado de sociología*, v. II. Cfr. artículo de Manuel Navarro López, *Economía*.

16. BAUDRILLARD, J., *El espejo de la producción*. Gedisa, Barcelona 1978.

17. BAUDRILLARD, J., *La société de consommation*, Denoel, Paris 1970.

conjurados de la realidad. La opulencia no es más que acumulación de los «signos» de la felicidad en la esperanza de apropiarse así de la Felicidad. Esta Felicidad está detrás del viaje a Canarias o las sales de baño como instancia mítica a la que apelar. Para ello es necesario que la Felicidad se convierta en cuantificable, mensurable a través de los objetos y signos de confort en cuya eficacia, aquí está lo mágico, se cree.

3. *El consumo como simulación*: los media no nos envían al mundo, nos dan a consumir signos. Se puede definir la praxis del consumo, la relación del consumidor con lo real, no como interés o responsabilidad comprometida, sino como curiosidad y desconocimiento. Lo real, es consumido a distancia (condición del signo). Esa realidad desubstancializada por la pantalla de TV, abre la cotidianidad clausurada al simulacro del mundo. La cotidianidad representa la esfera de lo inmanente. Pero sería insoportable si los individuos no pudieran alimentarse de los signos de lo trascendente (político, social, cultural). Tenemos necesidad de abrir nuestra privacidad, si no a lo real, al menos al simulacro de lo real. Esta función es cumplida ejemplarmente por la TV, especie de ventana invertida que da a nuestra habitación. En ella, las imágenes de la exterioridad (frecuentemente sordida) se vuelven íntimas, cálidas, con un calor perverso. Se conjuran de este modo convertidas en espectáculo. La desarticulación de lo real en signos sucesivos y equivalentes se realiza en la pantalla a través de la transición de imágenes, desde la guerra o el hambre del tercer mundo a los anuncios de coca-cola o la música-hall. El espectáculo está contra el sentido. Más que nunca el medio es el mensaje (McLuhan). Los medios de comunicación de masas tienen por función neutralizar el carácter vivido, único, del mundo por un mundo homogéneo en que los contenidos se asimilan entre sí. Las imágenes de TV se convierten en metalenguaje de un mundo ausente. Esto parece diáfano cuando observamos que los sucesos significados por la imagen se agotan en la duración de su absorción, en su consumo. Publicidad y noticia constituyen una misma sustancia visual, fónica y mítica, suscitan la misma absorción y curiosidad.

El consumo realiza la exclusión del mundo. Mediante las estrategias del deseo se desculpabiliza la pasividad que está en contradicción con la moral moderna del compromiso militante. Para resolver el conflicto que esta moral plantea frente al hedonismo consumista, se presenta la quietud de la esfera privada como un valor amenazado. Es necesaria la violencia e inhumanidad del mundo exterior para que la cotidianidad busque reforzarse en su seguridad. La fatalidad es sugerida para alimentar la banalidad. Ya sólo una pareja mítica despierta interés: el parte metereológico (obsesión por lo solar) y los accidentes de carretera (letanía de la muerte). Los demás hechos han desaparecido en su especificidad, atrapados por la discursividad del medio de comunica-

ción cuyo mensaje de total insustancialidad descodifica inconscientemente el telespectador.

4. *El consumo como lógica de la diferenciación*: el consumo es un proceso de clasificación y diferenciación social. Los objetos se consumen no por razón de su utilidad funcional, sino en virtud de su condición de signos de prestigio y status social. Consumir objetos es consumir diferencias sociales. Esa diferencia consumida es seductora. Pero precisamente queriendo diferenciarnos, personalizarnos, nos alienamos, pues nos integramos en la serie. En efecto, las diferencias son producidas industrialmente. El sistema elimina el contenido propiamente diferenciador de cada uno, su «ser» para poner esa forma diferencial producida y comercializable como signo distintivo. Esa clasificación de los individuos según capacidades adquisitivas hace del consumo un perfecto medio de integración y control social que sustituye con ventaja a cualquier ideología como ritual jerárquico.

5. *Génesis ideológica de las necesidades*¹⁸: las necesidades son la coartada del consumo. El hombre consume porque está necesitado. La postura psicologista no llega en sus análisis más allá de la cuestión de la manipulación de la publicidad que induciría a un consumo desmedido. Pero esta explicación no da cuenta de fenómenos como la moda. El concepto de necesidad es ideológico, hay que interpretarlo como función inducida en los individuos por la lógica del sistema. No como fuerza consumidora liberada por la sociedad de abundancia, sino como fuerza productora requerida por el funcionamiento del propio sistema. Sólo hay necesidades porque el sistema las necesita. La satisfacción de los impulsos biológicos se convierte en una institución social. En el proceso de satisfacción de sus necesidades, que es el de su creación, la sociedad expresa mediante relaciones simbólicas su estructura, su propia jerarquía. Las necesidades no apuntan tanto a los objetos como a los valores y su satisfacción tiene el sentido de una adhesión a esos valores. El deseo de prestigio y diferenciación social es la necesidad básica.

Contra toda apariencia, la sociedad de consumo no es una sociedad de abundancia, pues produce una pauperización psicológica. No es productora de bienes sino de privilegios y por tanto de penuria. Cuanto más se consume más lejos se siente el término final que sería la abundancia. En nuestras sociedades diferenciadas, el intercambio añade a la falta individual, pues toda cosa poseída es relativizada por relación a las otras de la serie.

6. *La compulsión al gozo y el narcisismo*: para el hombre consumidor ha nacido una nueva ética: la de la compulsión al gozo, que ha sustituido la tradi-

18. BAUDRILLARD, J., *La génesis ideológica de las necesidades*. Anagrama, Barcelona 1976.

cional ética del trabajo. El gozo es, en este caso, el resultado de la movilización de sus capacidades adquisitivas; «si no consume no tiene derecho a ser feliz». El sistema industrial adiestró a la masa del s. XIX como fuerza de trabajo, hoy lo hace como fuerza de consumo. Se hace creer que un abismo separa una etapa de la otra. Los temas del gasto, el gozo, el no-cálculo (compre hoy, gaste mañana), sustituyen a la moral puritana del ahorro, trabajo y patrimonio. Pero es sólo una apariencia de revolución humana. Simplemente: los nuevos valores son la mediación obligada de la reproducción del sistema. El narcisismo del individuo en la sociedad de consumo no es fruición de la singularidad, es refracción de trazos colectivos. Se invita al individuo a gozar de sí, a complacerse en sí para complacer a los demás. Sobre las mujeres se ejerce especialmente la invitación a la complacencia, por medio del mito de la «mujer». Se vende «mujer» a la mujer. Creyendo pintarse, perfumarse, es decir, crearse, la mujer se consume a sí misma. La relación con los otros y con uno mismo se vuelve consumida. Toda relación espontánea y natural basada en cualidades reales, desaparece, sustituida por una relación mediatizada por un sistema de signos. Si la mujer se consume es que su relación con ella misma está objetivada, alimentada por signos que constituyen el modelo de lo femenino, verdadero objeto de consumo. Ahora cada uno encontrará su personalidad en el cumplimiento del modelo. También a los jóvenes se les dará a consumir «joven». No cabe mayor alienación, ni tampoco mayor ironía.

En una sociedad capitalista, el status general de la propiedad privada se aplica igualmente al cuerpo y a la representación mental de él; el cuerpo como capital y fetiche. El cuerpo se convierte en objeto de un trabajo de solicitud, bajo apariencia de liberación. El imperativo de la belleza que a él se le aplica consiste en hacer valer al cuerpo a través del revestimiento narcisista. Gracias a ello el deseo se muda en demanda de objetos. El cuerpo se convierte en el mito director de una ética de consumo, despierta valores irresponsables que orientan conductas de consumo. La liberación del cuerpo aparece entonces como claramente ambigua. Constituido en objeto sagrado sustituye al alma como objeto de salvación. Ésta exige una solicitud que puede ser represiva, pues pasa por una reapropiación funcional del cuerpo, es decir, no según finalidades autónomas sino de acuerdo con los objetivos del capitalismo: para hacerlo fructificar. Se le manipula como patrimonio, significante de status, objeto de inversión. Su liberación pasa por los objetos: higiene, maquillaje, bronceado, deporte, salud, etc.: compre y «vous serez bien dans votre peau»¹⁹. La higiene y todos sus fantasmas, el adelgazamiento, etc., hacen del

19. BAUDRILLARD, J., *La société de consommation*.

cuerpo un objeto amenazante que es necesario vigilar con fines estéticos (funcionales). El cuerpo y el sexo son consumidos en cuanto desubstancializados, liberados de su sentido profundo y abstraídos de la relación interpersonal.

7. *La alienación.* El consumo es vivido como ideología democrática: «El consumo toma la apariencia de unción de las necesidades humanas y, por lo tanto, de función empírica universal. Sobre esta base, se podrá incluso aventurar que tiene por función corregir las desigualdades sociales de una sociedad estratificada: frente a la jerarquía de poder y del origen social, habría la democracia del ocio, de la autopista y de refrigerador. La lógica cultural de clase en sociedad burguesa siempre se ha fundado sobre la coartada democrática de los universales. La religión fue un universal. Los ideales humanistas de libertad y de igualdad fueron universales. Hoy, el universal adopta la evidencia absoluta de lo concreto: son las necesidades humanas y los bienes materiales y culturales los que a él responden. Es el universal del consumo²⁰. Tras esa coartada democrática se esconde la realidad de que la alienación es la estructura misma de la sociedad de consumo. Una vez que se ha pactado con el ambiente maternal y benéfico de la sociedad de abundancia, el individuo será abolido en la contemplación de los signos de status, tras el escaparate. La democracia implantada por el universal «consumo» dejará siempre intacta la estructura de poder y decisión. La pobreza aparecerá como residual. En realidad el sistema ignora los contenidos sociales, sólo conoce las condiciones de su propia supervivencia.

LA ALTERNATIVA ES LA CONCIENCIA CRÍTICA

En nuestra sociedad los grupos sociales se aglutinan alrededor de diversos intereses económicos y desde ellos dan lugar a concepciones ideológicas que velan, más que aclaran, el sentido de la actividad a ellas vinculada. Podemos decir que los llamados círculos ideológicos se apoderan de nuestra conciencia²¹. En el seno de ellos, las comprensiones de la vida o teorías nace para justificar una praxis y ésta a su vez genera dichas comprensiones para ocultar su verdadero significado. ¿Cómo cuestionar esta circularidad? ¿Cómo captar el marco ideológico en el que se mueven nuestras vidas? Dos son los pasos a dar:

a) *La sospecha:* ella debe morder sobre nuestra teología. Debemos preguntarnos si lo que decimos en nuestras convivencias, ejercicios espirituales,

20. BAUDRILLARD, J., *Crítica de la economía política del signo*. s. XXI, México 1974.

21. LIBANIO, J.B., *Formación de la conciencia crítica*. v. II, CLAR, Bogotá 1980.

etc., tiene su raíz en los intereses de un grupo social, si está condicionado por nuestra propia posición social. Para ello habrá que tener en cuenta que una teología intimista que apela a la conversión de los corazones para que las personas luego cambien el mundo, no sólo es una teología ingenua (la conciencia y la realidad social son dos momentos simultáneos que no pueden desligarse) sino que defiende los intereses del poder. La religión que no se tiene por política es que hace la política del poder. Los intereses de clase media impregnan nuestro pensamiento. Una teología intimista hace el juego a la modernidad al sancionar la retirada a lo privado. Dios se convierte, gracias a esta teología, en funcional para el sistema de consumo, pues recompone la interioridad herida de la persona para que éste pueda funcionar.

b) *Experiencia de lo diferente*: hacer que las personas entren en contacto con nuevas experiencias. No basta colocar a la persona ante la injusticia, la tortura, etc. hace falta dotarla de un nuevo aparato teórico. Las nuevas experiencias se afrontarán de lo contrario con mentalidades antiguas (asistenciales). Son necesarias teorías divergentes identificadas con los intereses de los pobres. La censura y la represión son instrumentos eficaces en el esfuerzo por evitar sospechas sobre prácticas y teorías dominantes. La pedagogía de la experiencia nos muestra que son necesarios los aspectos teóricos y prácticos (ni hechos brutos ni pura teoría).

¿Por qué nos tienta el inmovilismo? Lo nuevo aparece como una amenaza. Nuestra identidad es amenazada por la alteridad. Un modo de afirmarse es el rechazo de lo opuesto. El concepto tradicional de verdad, ley, norma, pretende captar la realidad tal cual es, por ello no acepta la disidencia. Se excluye así la apertura a lo diferente. Los mecanismos afectivos tienden a preservar la propia consistencia. Pero la salvación está fuera de mí, en la apertura a lo otro. En la base de la apertura está el amor.

No sólo los individuos, también la sociedad dispone de medios para controlar la disidencia:

a) *La terapia*: es un modo de disminuir la tensión provocada por la crisis de identidad. Existen muchos mecanismos terapéuticos. Se trata de reforzar la adhesión afectiva para que se abandone toda actitud de disidencia, manteniendo el ánimo de la gente dentro de las concepciones biográficas vigentes. Busca desanimar a los enemigos. Así, un gran medio terapéutico es la TV que consigue mantener las calles vacías e impregnar las conversaciones de los valores que al sistema económico más le convienen.

b) *El control social*: la vida religiosa es propensa a los controles, pues está amenazada por el estilo normal de vivir. Existen mecanismos coercitivos y punitivos que castigan al disidente de forma real o simbólica: excomuniación, pecado, etc.

c) *La temática de la conversación;* es básica para mantener una determinada conciencia. Cada grupo crea un bagaje para su conversación gracias al cual los valores, ideas y modos de pensar circulan entre sus miembros. El éxito de los grupos cristianos depende de su capacidad de crear un repertorio de temas cristianos que alimenten su fe, de lo contrario asumirán los valores dominantes de la conversación normal. Muchos jóvenes abandonan su fe al no encontrar una temática cristiana de conversación. La fuerza de la conversación depende de lo significativos que sean los otros, que en las conversaciones hacen de eco a un universo de valores. Son los grupos de referencia los que suministran el bagaje para la conversación. La conversación diaria cara a cara se sustituye con las convivencias, grupos, etc. Éstos son cada vez más importantes, en la medida en que los valores cristianos ya no circulan en el medio ambiente.

Cuando las terapias preservan estructuras injustas son alienantes. Para el cristiano, la temática de conversación debe ser crítica. Es necesario neutralizar los mecanismos terapéuticos y de control social, tal tarea corresponde al educador que propiciará nuevas identidades biográficas para sus educandos, más acordes con su espíritu de libertad y justicia. Para el educando la práctica libre y autónoma es con frecuencia insoportable y por ello crea mecanismos de defensa ante el cambio, que dificultan el asumir una personalidad solidaria (y no narcisista). Se trata de mecanismos psicológicos por los que el hombre intenta escapar de las condiciones de su propia existencia, dimitir de su yo. Existen unos mecanismos de fuga socialmente elaborados y que se ofrecen como respuesta a las situaciones de la vida. El desarrollo humano supone una progresiva posesión de sí mismo más allá de todo estado de simbiosis. El mecanismo de fuga establece la imposibilidad de un proceso de individualización que termine en la creación de una persona solidaria. Para la postmodernidad, la individualización hedonista es el nuevo proceso de socialización, ella hace posible la creación de un inmenso desierto social y una anemia total respecto a la compasión, origen de todo proceso de liberación. La autoinversión afectiva vacía el espacio social y lo deja en manos del poder. Esta individualización o proceso de atomización social radical que elimina toda restricción institucional, disuelve tradiciones y sistemas ideológicos, provoca una deserción de lo sagrado sin precedentes. La fragmentación del sentido y la pluralidad de ofertas permite que cada uno componga su vida a la carta, con total libertad combinatoria. La personalización ha fracturado la sociedad disciplinaria limitando el individualismo hedonista. Entre los mecanismos de fuga más relevantes tenemos:

a) *El autoritarismo* se establece una relación simbiótica. Por ella se incorpora al propio ser las características poderosas del otro. El sujeto disfruta

de una pseudoautonomía. Las fatalidades se racionalizan como ley natural o voluntad divina. Existe una autoridad anónima de especial importancia en la democracia: la opinión pública, el consejero mágico del que se depende en exceso o la autoridad internalizada, no nos permite desarrollarnos en autonomía.

b) *La destructividad* consiste en la fuga de la individualidad y la libertad mediante la eliminación o la destrucción del otro. Se racionaliza como deber, amor, patriotismo, etc.

c) *El conformismo*: es la fuga de la personalidad mediante la adopción plena de los patrones sociales establecidos. Se trata del mecanismo más común entre las personas normales. El autómeta no se angustia, pues es común a muchos miles de seres.

CONCLUSIÓN

Los signos de los tiempos son un periódico de lectura obligada. Al norte, nuevas tecnologías, narcisismo, paro. Al sur, hambre, armas, deuda, indignación y donde hay fuerzas, insurrección. En el este un Marx sin Bakunin degeneró en Stalin. En el oeste, un Bakunin sin Marx degeneró en Nietzsche²². Todo ello, no es un fenómeno exterior a la Iglesia. Los aires de postvaticanicidad que parecen azotarla presagian que se puede llegar a sancionar equivocadamente la postmodernidad. Sólo la recuperación de la utopía evangélica de la paz y la justicia, ajena a dualismos que terminan por arrinconar a la religión en el campo de lo espiritual y personal, puede devolvernos a nuestra dimensión original como profetas del Reino que no es de este mundo, pero que comienza aquí.

Pedro MAZA BAZÁN
Móstoles

22. GONZÁLEZ FAUS, J.I., o.c.

Ortega y la Religión. Nueva lectura

IV: Religión y Política

4.3. *Institución e historia, tradición y vida española*

4.3.1. *La vida española y el problema de España*

Según se ha venido viendo, a España le ha faltado un alma espiritual poseída por todos y que habría de guiar a todos. La España oficial estaba medio muerta, la España real era chabacana, sin tradición ni ciencia. Entre ambas, Galdós proponía la España ideal que es aquella con la que se sueña que más que dormida está enferma. En definitiva había faltado la realidad viva de España, es decir: «un pueblo portador de las virtudes y vicios nacionales y no concebido como la masa en rebelión o la masa aborregada»³⁸⁹. Todo un problema social que trasparentaba un problema político tras el cual había también una cuestión religiosa.

La cuestión era de tal magnitud que interrogaba la realidad, el ser o no ser mismo de España. Encrucijada dramática que se ponía dolorosamente ante todo español, con auténticas inquietudes sobre el corazón de España. Azorín, por ejemplo, en sus *Lecturas españolas* se interrogaba sobre lo que somos o no somos, sobre la realidad profunda de España, acerca de su ser o no ser mismo. Lo decía Ortega con gran fuerza: «Azorín se pregunta aquí con palabras de Larra: '¿Dónde está España?' y Larra se preguntaba: '¿Dónde está España?'. Y así se preguntaba Costa, y antes Cadalso y Mor de Fuentes, y antes Saavedra Fajardo. Y es esta pregunta como un corazón sucesivo que fuera pasando por una fila de pechos egregios; como un dolor, siempre el mismo,

389. SABUGO ABRIL, A., *Pasión política e intelectualidad creadora. (De la Revista España a Revista de Occidente)*, en *Cuadernos Hispánicoamericanos* 403-405 (1984) 585.

que proporcionara a esos individuos, tras de sus particularidades, una identidad profunda y seria. El autor ha intentado reconstruir esa unidad de pensamientos en torno a un problema radical y mostrarnos su evolución»³⁹⁰.

No era posible, pues, seguir amparados débilmente en las famosas glorias nacionales; éstas son, ciertamente, más agradables porque en ellas nos solemos aplaudir cada cual un poco 'a sí mismo'. Era necesario iniciar un proceso de purificación patria, doloroso pero inevitable para llegar a la curación de la gran enfermedad española. En efecto, los verdaderos patriotas se han preguntado, como Larra, «'¿Dónde está España?' ¿Dónde está? Porque eso que se nos da como España no nos sirve para nada»³⁹¹. Ortega vista la situación, va a proponer un nuevo patriotismo que consiste en el trabajo diario, infatigable, y bien hecho para levantar España. Decía así: «¡Patria, patria! ¡Divino nombre, que cada cual aplica a su manera! Por la mañana, cuando nos levantamos, repasamos brevemente la serie de ocupaciones más elevadas en que vamos a emplear el día. Pues bien, para mí eso es la patria: lo que por la mañana pensamos que tenemos que hacer por la tarde»³⁹².

De no empeñarse firmemente en ese programa la nación está condenada a la ineptia y a la astucia de los gobernantes de turno. Y lo que debe importar más es la vitalidad de España no los gobiernos. El diagnóstico de Ortega era, por entonces, implacable: No es posible ya el regeneracionismo de Costa porque: «*Toda una España —con sus gobernantes y sus gobernados— con sus abusos y con sus usos, está acabando de morir*»³⁹³. En la España oficial, a la altura de 1914, no hay, según Ortega, política sino 'captación de gobierno'. Y las fuerzas vivas posibles, el socialismo y el anarquismo o movimiento sindical, poseen junto a su poder positivo de modernización el grave inconveniente de actuar como credos dogmáticos y/o una religión doctrinal que recubre de oscuros deseos su capacidad de libertad. Mientras tanto, la vida política oficial se reduce a pura alucinación: «La España oficial consiste, pues, en una especie de partidos fantasmas que defienden los fantasmas de unas ideas y que, apoyados por las sombras de unos periódicos, hacen marchar unos Ministerios de alucinación»³⁹⁴.

No queda otro remedio que acudir al 'fondo insobornable' de lealtad y vitalidad nacional que quede aún en el secreto profundo de la vida española. La tradición viva española había sido vaciada, era ya solamente pura aparien-

390. I 240; «Nuevo libro de Azorín», *El Imparcial* (11.6.1912).

391. I 242; «Nuevo libro de Azorín», *El Imparcial* (11.6.1912).

392. I 243; «Nuevo libro de Azorín», *El Imparcial* (11.6.1912).

393. I 274; «Vieja y nueva política», Conferencia, Madrid (23.3.1914).

394. I 274; «Vieja y nueva política», Conferencia, Madrid (23.3.1914).

cia hueca. La Restauración, para Ortega, había sido 'vivir el hueco de la propia vida'. Se confundía orden público, paz y anormalidad. Cánovas habría sido un empresario de la fantasmagoría. «Cánovas haciendo de buen Dios, construye, fabrica un partido liberal domesticado, una especie de buen diablo o de pobre diablo, con que se complete este cuadro paradisíaco»³⁹⁵.

Con tales ambientes, el español fue hombre muerto, pero a todos se pedirá cuenta por su responsabilidad en el deceso: «todo español lleva dentro, como un hombre muerto, un hombre que pudo nacer y no nació, y claro está que vendrá un día, no nos importa cuál, en que esos hombres muertos escogerán una hora para levantarse e ir a pedirnos cuenta sañudamente de este vuestro innumerable asesinato»³⁹⁶. Hay que crear una vida española, llena de 'justicia y eficacia' que sea capaz de atender, con sensibilidad, los problemas concretos de los hombres perdidos en la inercia de los campos de España. Hay que renovar el ideal de la justicia, la democracia y la plenitud vital de la sociedad; hay que adaptar las instituciones a la realidad concreta, sin aferrarse a ideas preconcebidas, y aplicarlas según el momento y las circunstancias. «De suerte que, en resolución, lo único que queda como inmutable e imprescindible son los ideales genéricos, eternos, de la democracia; y todo lo demás, todo lo que sea medio para realizar y dar eficacia en cada momento a esos ideales democráticos es transitorio»³⁹⁷. Como todo lo viviente es paradójico para Ortega, monarquía o república, poco importa; él decía que conviene ser monárquico sin dejar de ser republicano. No conviene perder el tiempo en discusiones escolásticas sobre formas. Lo importante es reavivar a España, con serenidad, sin prisas pero en 'apostólica algarada'.

Ortega ha impugnado la España caduca. Quería así contribuir a revitalizar España. La negación sin más es pura 'impiedad'. El hombre 'pío y honrado' cuando niega contrae la obligación de intentar construir algo nuevo realmente vivo: «Así nosotros. Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra. Esta empresa de honor no nos deja vivir. Por eso, si se penetrara hasta las más íntimas y personales meditaciones nuestras, se nos sorprendería haciendo con los más humildes rayicos de nuestra alma experimentos de nueva España»³⁹⁸. No hacía tanto que el corazón de España había llegado casi a paralizarse, en la vida nacional se habían sustituido los altos valores por nada y frivolidad; un entusiasmo mediocre, sin experiencia de lo profundo, se había adueñado de todo y confundía el Quijote con los

395. I 281; «Vieja y nueva política», Conferencia, Madrid (23.3.1914).

396. I 284; «Vieja y nueva política», Conferencia, Madrid (23.3.1914).

397. I 289; «Vieja y nueva política», Conferencia, Madrid (23.3.1914).

398. I 328; MQ (1914).

frailecicos místicos, los dramaturgos torrenciales con la lírica aburrida, crecían como en su propia tierra los eruditos a la violeta ³⁹⁹.

Precisamente, para Ortega, si no hay España es porque no hay 'verdaderos españoles'. Se echa en falta un pueblo con un nuevo estilo, una nueva sensibilidad, nuevos usos y nuevas instituciones, con un aire nuevo en poesía, ciencias, con 'nuevas aspiraciones, nuevos sentimientos y nueva religión'. «Lo que suele llamarse España no es eso, sino justamente el fracaso de eso» ⁴⁰⁰. Destruída la España inerte es preciso encontrar la perla preciosa de la España que podría ser. Precisamente nuestro gran símbolo nacional, *Don Quijote*, se hizo también la terrible pregunta 'Dios mío, ¿qué es España?' Esa tierra perdida en la inmensidad del orbe, bajo las frías estrellas y al extremo de Europa. Cervantes ha sido una experiencia esencial de España; en su estilo está la clave española. «Porque en estas cimas espirituales reina inquebrantable solidaridad y un estilo poético lleva consigo una filosofía y una moral, una ciencia y una política. Si algún día viniera alguien y nos descubriera el perfil del estilo de Cervantes, bastaría con que prolongáramos sus líneas sobre los demás problemas colectivos para que despertásemos a nueva vida. Entonces, si hay entre nosotros coraje y genio, cabría hacer con toda pureza el nuevo ensayo español» ⁴⁰¹.

Hay que crear un nuevo dinamismo vital en la nación. Las leyes no son más que la cristalización de las costumbres creadoras de ese dinamismo profundo. La realidad española no es otra cosa que la reunión de las 'místicas trojes henchidas' de angustia y esperanzas por cada uno de los españoles. Entre la paz y la guerra, entre el pasado y el porvenir se juega nuestro destino; y ante cada vida española nos preguntamos si es así o no es así España. Todas esas vidas juntas forman una trama de convivencia y de alimentación y potenciación mutua: «Vida es cambio de sustancias; por tanto, con-vivir, coexistir, tramarse en una red sutilísima de relaciones, apoyarse lo uno en lo otro, alimentarse mutuamente, conllevarse, potenciarse» ⁴⁰².

Pero en España todo está por hacer, no se ha lanzado el español al mar de las divinas aventuras y del futuro infinito; según Rubín de Cendoya parecemos los españoles 'caducos y orientados hacia la muerte', sin porvenir y sin esperanzas. Todos estamos convencidos de que España no ha llegado a la Edad Moderna del todo, se ha resistido a entrar en Europa. Mientras ser hombre es el deseo perenne de superarse a sí mismo, nuestra raza muere por 'instinto de

399. Í 330-340; MQ (1914): «Restauración y erudición».

400. I 362-363; MQ (1914).

401. I 363; MQ (1914): «La crítica como patriotismo».

402. I 491; POC (1916): «Adán en el Paraíso» (5 al 8.1910).

conservación', y una decidida voluntad de incultura. El enano Gregorio el botero significa la voluntad de no ser hombre, el estancamiento y el morir por deseo de ser idéntico siempre a sí mismo; es la desolación, el cielo y la tierra duros. Ortega le dice a ese personaje tan español: cumple tu trágica misión de bárbaro y áspero español. «Pero cuida no revienten tus odres y las rúas se encharquen con sangre de España»⁴⁰³.

Es necesario entrar en contacto espiritual unos con otros para aprender a comprenderse y a no ser impertinentes. Al impertinente no le interesan realmente los otros, es un provinciano sabio en su aldea, maestro del mundo en su reducto blindado. Solamente admira, el provinciano, lo suyo, no se da cuenta que una raza, un pueblo, un hombre es sobre todo un nivel moral que lo hay o no lo hay. Ese hombre aislado nunca acepta su limitación porque cree que es el único habitante del mundo. Carece tal ser humano del ansia de mejorar, no se da cuenta de la distancia entre lo miserable y lo óptimo, considera a su país el mejor del mundo. Embebido en sí mismo, no escucha, ese ser humano encastillado, el grito unánime de sus tierras que proclaman su pobreza y piden auxilio: «De eterno confiesan estas tierras haber sido pobres y se disponen a prolongar otra eternidad su miseria. No obstante, Rodrigálvarez atribuye la mengua a los hombres: '¡Cuidado que lo hacemos mal! Porque España, don Rubín, es un rosál'»⁴⁰⁴. Esta España que es un rosál entusiasmaba a Ortega y quería avanzar hacia ella, crear la nueva sensibilidad para los grandes problemas de este siglo, con un progreso cualitativo que nos descubra los verdaderos secretos de la historia. Porque el progreso no es producir más cosas o tener más, sino algo diferente: «No, no; el progreso verdadero es la creciente intensidad con que percibimos media docena de misterios cardinales que en la penumbra de la historia laten convulsos como perennes corazones»⁴⁰⁵.

4.3.2. Tradición y vida en España

Por un misterio difícil de explicar, España nunca ha querido resueltamente ir adelante. Al español le seduce el pasado, tiene un mecanismo reaccionario que le ocupa en todos los niveles de la cultura lo mismo 'en religión que en política', en arte o en industria. Al creador lo moteja de loco, la inercia le colma de felicidad.: «Eso de que *hoy* no sea *hoy*, sino *ayer*, nos produce un frenesí de entusiasmo»⁴⁰⁶. Parece como si el español huyera de la vida para refugiarse otra vez en la caverna. No acabamos de entrar en contacto íntimo con la

403. I 545; POC (1916): «La Estética de 'El enano Gregorio el botero'» (1911).

404. II 48; E I (1916): «Tierras de Castilla» (1911).

405. II 50; E I (1916): «Tres cuadros del vino» (1911).

406. II 76; E I (1916): «Ideas sobre Pío Baroja» (1915).

vida y el cosmos de la naturaleza. Del mismo modo nuestras instituciones se reducen poco a poco, alejadas de la vida a la sequedad de lo convencional, en contradicción perfecta con su fin elemental: «Los organismo por la cultura creados —ciencia o moral, Estado o Iglesia, no tienen otro fin que el aumento y potenciación de la vida. Però acontece que esas construcciones instrumentales pierden, a veces, su conexión con la vida elemental, se declaran independientes y aprisionan entre sus muros la vida misma de que proceden. El río se abre un cauce y luego el cauce esclaviza al río»⁴⁰⁷.

La obra de Baroja fue como un azote contra esta sociedad aparente. Él representa los instintos absolutamente espontáneos que nacen de las entrañas profundas de esa sociedad y la obliga a redescubrir su venero fundamental. Esta tarea espeleológica de Baroja, por las entrañas de España, complacía grandemente a Ortega: «Yo me complazco en mirar cómo por el espíritu de Baroja, del modo que al través de un agujero abierto por una catástrofe geológica, vuelven a manar los añejos humores de la casta española. Lo que no puedo decir sin algunos reparos es que me parezcan esencias y ambrosías esos licores oriundos de las vetustas entrañas»⁴⁰⁸.

En efecto, España necesita una tregua de Dios que le ofrezca un corazón genial reconciliador del rencor en el amor. En otro caso se puede caer en la vía plebeya de la suspicacia, la ausencia de generosidad y la promoción inconsciente de la picaresca. Es el plebeyismo que sólo imita lo malo. Por ejemplo, la democracia en sí es óptima. Como siempre, el español lo ha confundido todo. De este modo «la democracia exasperada y fuera de sí, la democracia en religión o en arte, la democracia en el pensamiento y en el gesto, la democracia en el corazón y en la costumbre es el más peligroso morbo que puede padecer una sociedad»⁴⁰⁹. La democracia no es todo ni resuelve de por sí todos los problemas de la vida, con ser importante no es la única dimensión de toda la realidad. No es lícito hablar de la democracia como de la panacea universal. «En tales ocasiones suelo recordar el cuento de aquel monaguillo que no sabía su papel y a cuanto decía el oficiante, según la liturgia, respondía: '¡Bendito y alabado sea el Santísimo Sacramento!'. Hasta que hartó de la insistencia el sacerdote se volvió y dijo: '¡Hijo mío, eso es muy bueno; pero no viene al caso!''»⁴¹⁰.

Ortega rechaza la democracia plebeya porque recibe todo producto que procede de la plebe como óptimo sin examinarlo. Y concreta en un ejemplo:

407. II 85; E I (1916): «Ideas sobre Pío Baroja» (1915).

408. II 121; E I (1916): «Una primera vista sobre Baroja» (1910), *La Lectura* (1915).

409. II 135; «Democracia morbosa» (1917).

410. II 136; «Democracia morbosa» (1917).

«La forma extrema de esto puede hallarse en el credo socialista —¡porque se trata, naturalmente, de un credo religioso!— donde hay un artículo que declara la cabeza del proletariado única apta para la verdadera ciencia y la debida moral»⁴¹¹. La democracia, para Ortega, es nivelar a todos en derechos no con privilegios. Los derechos humanos son un auténtico valladar contra los privilegios. Éstos, «que, como digo, no son derechos, consisten en perduraciones residuales de tabús religiosos»⁴¹². La verdadera democracia crea nuevos derechos para todos incluidos los derechos económicos. La democracia no consiste principalmente en la destrucción de la organización 'religiosa' de la sociedad; es más bien el esfuerzo de justicia para consolidar una estructura justa frente a la superstición. Democracia no es la abolición de toda estructura, pues la vida es de por sí estructura: «Vivir es esencialmente, y antes que toda otra cosa, estructura: una pésima estructura es mejor que ninguna»⁴¹³.

A España le ha faltado esa estructura profunda y vital. Padece, nuestro pueblo, un mal medular, de vertebración, fundamental. El español no es solidario con los demás, socialmente, porque es insolidario primero consigo mismo. La vida española es *ingrata, áspera, elemental y bárbara* cuando debiera ser *delicada, fina, inteligente y sensual*. En España se ha adorado el cabilismo. No se ha querido saber que todo gran hombre aparece siempre rodeado por otros, inmersos solidariamente en la misma tradición. Nietzsche nos resuena a Stendhal, Galliani, la Rochefoucauld entre otros. Heráclito sabía muy bien de la inmersión común en la corriente solidaria de la historia: «'Vivimos —decía este último— la muerte de otros y morimos la vida ajena'. Repercutimos en otros y somos de ellos repercusión. Atraviesan el espacio corrientes de esencial afinidad, que pasan por los otros individuos elegidos, forzándoles a adoptar ante la tragedia de la vida una idéntica actitud»⁴¹⁴. Aquí se ha querido aniquilar el sentido común, acorralar el poco que había con un odio dogmático, febril, cruel que ha heredado fatalmente el izquierdismo.

De nuestra tradición vital sólo cosechamos ruinas. Y en la ruina, como decía Simmel quien pervive es la muerte. España es toda ella una ruina, un ademán moribundo y todo parece pedir que la rematen. Aquí están también arruinadas las ideas que son puramente espectrales. El escrito de Azorín, *Castilla*, representa, para Ortega, la España rendida, sin fuerza vital, que se inclina hacia la muerte. Ortega lee ese escrito de Azorín en el jardín de los Frailes del Escorial y en esa piedra lírica, escurialense, encuentra Ortega, 'restos de

411. II 137; «Democracia morbosa» (1917).

412. II 137; «Democracia morbosa» (1917).

413. II 138; «Democracia morbosa» (1917).

414. II 167; E II (1917): «Azorín: primores de lo vulgar» (1917).

energía peninsular'. Allí invita, nuestro autor, a las nuevas generaciones a descubrir España y a revitalizar el sentido del heroísmo y la voluntad de porvenir, a inventar un mundo nuevo ajeno a la momia actual que nos describe Azorín. En efecto: «Suscitado tras de las páginas se levanta un mundo paralítico y moroso, pueblos que viven un éxtasis (campiñas inmovilizadas, charcos de agua que apenas ondula circuitos de olmos próceres con hojas que apenas tiemblan). Es una vida quieta e idéntica, como ésta que llevan sobre las piedras verdinegras del jardín los sabios lagartos mirando la magnitud solar con finos ojuelos de abalorio que brillan. ¡Leed *Castilla* o *Lecturas españolas*, y sentiréis como una inercia cósmica!»⁴¹⁵.

Esa es la realidad paralítica española, esa la tradición estática, paralizada, muerta. Es el deseo de un mundo exámine e inmóvil y de una tradición y una historia invariable, exangüe y sin vida auténtica, el intento de un mundo congelado en el que la inmortalidad es quietud y el movimiento aniquilación. Es una aspiración de perennidad inmóvil: «¡Oh, si el mundo al soplo de un Dios quedara extático!»⁴¹⁶.

Azorín ha buceado en los bajos fondos del secreto nacional y lo ha encontrado. Es éste: España se repite, no vive. «*Azorín* ha visto este hecho radical, que los comprende a todos: España no vive actualmente; la actualidad de España es la perduración del pasado. Aristóteles dice que la vida consiste en la mutación, en el cambio. Pues bien: España no cambia, no varía, nada nuevo comienza, nada viejo caduca por completo. España no se transforma, España se repite, repite lo de ayer hoy, lo de hoy mañana. Vivir aquí es volver a hacer lo mismo. Por eso dice *Azorín* que para él, contemplativo, *vivir es ver volver (Las Nubes)*»⁴¹⁷. Nuestra tradición, nuestra savia nacional histórica, es una corriente muerta. En el Escorial, los frailes bajan a pasear 'como hace un siglo, como hace dos siglos, como hace tres siglos'... Cuando todos nos creemos originales, Azorín nos descubre, o mejor nos revela la Naturaleza «como una alfarera tradicional que de unos pocos moldes produce innumerables figuras equivalentes. Esos modelos vienen a ser aquellas misteriosas *Madres* que con religioso pavor bajó Fausto a mirar en el seno del mundo»⁴¹⁸.

La tradición, la repetición, la memoria histórica nacional tiende a aniquilarnos. El héroe antiguo no hace más que repetir de memoria y por igual el pasado. El heroísmo actual debe ser otra cosa distinta. Esto: «Lo heroico de todo héroe radica siempre en un esfuerzo sobrenatural por resistirse al hábito.

415. II 174; E II (1917): «Azorín: primores de lo vulgar» (1917).

416. II 174; E II (1917): «Azorín: primores de lo vulgar» (1917).

417. II 174; E II (1917): «Azorín: primores de lo vulgar» (1917).

418. II 177; E II (1917): «Azorín: primores de lo vulgar» (1917).

La acción heroica es, en todo caso, una aspiración a innovar la vida, a enriquecerla con una nueva manera de obrar. Heroísmo es rompimiento con la tradición, con lo habitual, con la costumbre. El héroe no tiene costumbres; su vida entera es una invención incensante...»⁴¹⁹. Por el contrario, para Schopenhauer todo es *eadem sed aliter*, fundamentalmente igual siempre habrá en el mundo el mismo volumen de tragedia; todo lo que es vuelve a ser eternamente.

La vida como tal, es más bien lucha, tramado de unas cosas con otras; y solamente en la obscuridad de la noche el mundo se reduce a su triste figura, sin acción propia, irreal y fantasmagórica. La vitalidad auténtica es renovación constante, regeneración permanente, innovación y creatividad imprevisible y sorprendente. Lo vemos en la nueva biología y lo encontramos en la vida psíquica, «esa trastierra espiritual, esa fauna psíquica inadaptada, es mucho más rica, enérgica y abundante que la prudente y útil»⁴²⁰.

La vida auténtica de un pueblo crea instituciones ágiles y vivas. Cuando esa tradición, esa savia histórica, viva, no persiste, las instituciones se arrastran penosamente; mientras que la tradición se renueva la nación despierta alegre: «Ello es que, en tanto Europa sigue empujando sin fe las momias de sus instituciones y los espectros de sus fiestas exangües, Rusia revoluciona y danza»⁴²¹. Por tanto, la patria no se arregla con discursos idiotizantes sino con la nobleza del esfuerzo serio por revitalizar el alma nacional. Tampoco se redime la tradición cuando se trata de vivir en un mañana que no llega nunca, porque no existe, y menos con la vuelta al pasado. La vida es pasado, presente y futuro. Hay que cuidar la convivencia con los tres como se cuida la obra de arte. Para ello conviene afinar el 'oído histórico'. La clave de todo es el sentimiento radical de la vida, el pulso vital; entonces, «para que el panorama vital varíe radicalmente, no son menester grandes guerras, pavorosos cataclismos, mágicos inventos; basta con que el corazón del hombre incline su sensitivo vértice hacia un lado o hacia otro del horizonte, hacia el optimismo o hacia el pesimismo, hacia la heroicidad o hacia la utilidad, hacia la lucha o hacia la paz»⁴²². En cada cosa está la eternidad, pero lo que acaso le falta a la vida española es, precisamente, la vida.

Precisamente porque faltan personas de libertad, de vida en autenticidad, tendemos fácilmente a refugiarnos en el Estado o en la cultura y a ellos confía-

419. II 177-178; E II (1917): «Azorín: primores de lo vulgar» (1917).

420. II 287; E III (1921): «El 'Quijote' en la escuela», *El Sol* (desde 16.3.1920).

421. II 322; E IV (1925): «Elogio del 'Murciélago'» (1921). Faltan valores comunes y se camina hacia el nihilismo ético.

422. II 517; E VI (1927): «Para un museo romántico», Conferencia (1921).

mos todo nuestro porvenir descuidadamente. De ahí el pesimismo de la edad moderna: le falta coraje moral, compromiso personal, para enfrentarse a la vida sin pestañear. El egoísmo individualista no puede entender que el valor supremo de la vida 'está en perderla a tiempo y con gracia'. De modo que a falta de fe auténtica en sí mismo y en los demás, surge un escepticismo frívolo en la cultura y la vida civilizada. «Hay mucho de idolatría y magia medrosa y humilde en esta divinización de la cultura y la plegaria constante dirigida a su poder. Queremos que ella nos justifique y nos salve, en vez de justificarnos y salvarnos nosotros»⁴²³.

Del mismo modo cuando la persona no se siente fuerte para vivir en sociedad con firmeza y continuidad se echa en manos de movimientos románticos, de borrachos, como el fascismo, y se denigran las instituciones, el orden y la legitimidad. Esos movimientos carecen de tradición alguna, no tienen tierra vital, ni pasado ni presente ni futuro; su única ley es la violencia y la ilegitimidad como tal. Estos dos caracteres fueron las claves del fascismo: «De ambos, es el primero consecuencia del segundo, y sólo en unión con éste adquiere un significado peculiar. Porque la violencia venía siendo predicada por otros partidos y, más o menos, ejercida a su hora por casi todos»⁴²⁴. Esos regímenes tienen por razón la fuerza, la magia de los hechos, no cabe en ellos tradición auténtica ni sentido de las cosas, ni colaboración ecuménica, ni tarea común; su ley es la idolatría de los hechos y no la legitimidad. No les interesa la realidad auténtica y legítima, sólo les importa mandar. Su legitimidad es la fuerza, no la convivencia ni el porvenir de todos. El verdadero realismo nada tiene que ver con todo eso: «El verdadero realismo desdeña los místicos formalismos, pero, a la vez, se abstiene de divinizar los hechos. El culto al hecho es una idolatría, un formalismo como cualesquiera otros. Al temperamento realista le importa sólo abrir bien los ojos para intentar sorprender el maravilloso enigma de la realidad y extraer de lo que averigüe hoy fértiles sugerencias para mañana»⁴²⁵.

Una nación no se hunde por ser conquistada, ni se levanta por las grandes construcciones exteriores. Un pueblo muere cuando su vida se envenena, cuando su sangre vital, su tradición, degenera y pierde su sentido histórico profundo. Es la intrahistoria la que decide: «Los 'mundos' solo mueren de muerte natural. Dentro de ellos hay que buscar los asesinos. No hay, pues, irrupción de los bárbaros»⁴²⁶. Es la trama entre la vida diaria y la tradición

423. II 429; E V (1926): «Notas del vago estío» (8-9.1925).

424. II 501; E VI (1927): «Sobre el fascismo» (2.1925).

425. II. 504; E VI (1927): «Sobre el fascismo» (2.1925).

426. II 541; E VI (1927): «Sobre la muerte de Roma» (8.1926).

profunda la que lleva adelante al pueblo, es el hombre medio el que decide lo que es realmente una nación. Hay que forjarse con esfuerzo pero se necesita también inteligencia, una nación sin sentido no es más que un deseo inútil, sin blanco a donde dirigirse. Eso ha pasado a los españoles, lo que le pasó al Quijote que tuvo más corazón que cabeza. Y por eso tenía que confesar, en nombre de todos: «La verdad es que ‘yo no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos’, no sé lo que logro con mi esfuerzo»⁴²⁷. Eso pasó también a otros pueblos, se divinizó la acción, faltaba la tradición, no se sabía lo que se hacía y así terminó todo...

Todo pueblo necesita un porvenir, un nuevo futuro, una tierra prometida hacia la que camina desde su sustancia propia: «Cuando Dios quiere un futuro mejor promete al hombre otra tierra»⁴²⁸. La historia es así emigración de lo que somos hacia lo que debemos ser. Hegel situaba la tierra prometida en el Norte donde estaría la libertad, la industria, el protestantismo, y no consideraba válido el sur que sería el clericalismo, la vanidad y el militarismo. Ortega le critica su ‘patriotismo protestante’ por el que ‘detestaba el catolicismo’. Ortega piensa que Hegel se cierra a cualquier cosa que le desasosiegue y a cualquier tipo de objeción luminosa. No tendría Hegel, según Ortega, sentido del futuro, ni de los tesoros escondidos y secretos del Sur. En cambio Ortega ve en el Sur un sentido del misterio y de secreto profundo que afecta, a pesar de todo, auténticamente a la vida española. «Para mí no hay duda: una de las grandes claves del arcano español está enterrada en África y hay que exhumarla»⁴²⁹.

A veces la tradición se endurece y se hace rígida y puritana. Decía Renán que el desierto es monoteísta. Y la ciudad politeísta. Así los pueblos nómadas han creado una tradición religiosa rígida y belicosa con gran exageración. «Ya el mahometismo fue un puritanismo. Del fondo doctrinal judeocristiano espumó exclusivamente lo exagerado y agresivo. Por eso es la única religión cuyo credo se formula negativamente: ‘no hay más Dios que Dios’. La tautología de la expresión sólo adquiere sentido cuando se entiende como trozo de un diálogo y de una disputa; en suma: cuando se advierte su sustancia polémica. Es la única religión cuyo credo comienza con un *no*. La eficiencia bélica que tuvo el mahometismo no fue, pues, un accidente y un azar. La fe mahometana es constitutivamente polémica, guerrera. Consiste, ante todo, en creer que los demás no tienen derecho a creer, lo que nosotros no creemos. Más bien que monoteísmo, el nombre *psicológicamente* exacto de esta religión sería ‘nopoliteísmo’»⁴³⁰. Sin duda que esta tradición árabe de resistencia y oposición

427. II 560; E VI (1927): «Meditación del Escorial» (9.4.1915).

428. II 682; E VIII (1934): «Abenjaldún nos revela su secreto» (12.1927-3.1928).

429. II 679; E VIII (1934): «Abenjaldún nos revela su secreto» (12.1927-3.1928).

430. II 683; E VIII (1934): «Abenjaldún nos revela su secreto» (12.1927-3.1928).

combativa al otro ha vertido ampliamente su sustancia en la tradición española.

Con frecuencia, un pueblo no tiene conciencia de su propia sustancia, no se da cuenta de lo que verdaderamente es hasta que ocurre alguna gran inconveniencia. Un pueblo que parecía manso se vuelve rebelde, lo que parecía eterno se deshace en puros harapos. Lo auténticamente popular, como la verdadera tradición, es eterno, pero lo plebeyo es transitorio, brutal y, a veces, bárbaro en su irrupción. Le falta entonces estabilidad; por contra los orientales, según Rostovzeff, suelen ser más estables, porque «basándose principalmente en religión, estaban más cerca de las masas»⁴³¹. Aquella civilización bárbara carece de hogar, de altar, de Dios, de ese hogar que salva y es la mística del puchero en el centro de la casa que cuando la soldadesca violadora invade es el último reducto salvador la cadena del puchero⁴³².

Cada pueblo tiene sus épocas mejores y peores. A la muerte de Gumersindo de Azcárate nos habla Ortega del fin de una época de España «que nos parecía más heroica, más enérgica, de mayor frenesí espiritual, sobre la cual había venido luego un diluvio de corrupción, cinismo y desesperanza»⁴³³. Aquella época suscitó en Ortega un gran entusiasmo trascendente de patriotismo y humanidad. Ortega se identifica con el 'sentido moral de la vida y el anhelo de saber de Azcárate. Los demás, frente a él, le parecían a Ortega mercaderes. Así Azcárate muere solo, y con él muere una gran tradición española, la del deseo de 'las cosas superiores'. Y no queda más que la esperanza... española, sobre su tumba, de todo aquel egregio pasado español. Aquí la España oficial está ausente como lo estuvo en el entierro de Galdós. Rebrotan los filisteos que avergüenzan al corazón noble.

Un pueblo tiene que edificarse más allá de las masas vaciadas de la sangre de la tradición. Y no se puede esperar, hasta las calendas griegas, porque la vida es prisa y urgencia. Hace falta un remedio auténtico para una España tan enferma. Es como si la sustancia española hubiera degenerado profundamente y el Dios benigno recreador del cosmos hispano se hubiera dormido. Falta la virtud y la ejemplaridad, la alegría y el sentido festival y religioso de la vida todo se hace popularmente pero en un sentido aldeano, como labriegos, sin espíritu egregio y sin cerebros. Lo que está mal en España es la «sustancia nacional»⁴³⁴. Por eso la solución política es insuficiente.

España no ha sido un pueblo moderno, industrial, demócrata, mecanicista ni capitalista. Luego ha podido serlo, ha tenido momentos excelentes en ese

431. II 723; E VIII (1934): «Revés de almanaque» (1930).

432. II 744 nota 1; E VIII (1934): «Socialización del hombre» (8.1940).

433. III 11; «Don Gumersindo de Azcárate ha muerto», *El Sol* (15.12.1917).

434. III 135; *Artículos* (1923): «Fe de erratas», (*El Sol* 25.3.1923).

sentido. Pero la marca ya ha quedado pues, como decía Nietzsche, lo que más influye en nuestra vida son las cosas que 'no nos pasan'. Y a España no le han pasado tantas cosas que deben suponer fallos fundamentales de fondo, disfunciones profundas en la 'sensibilidad vital', en la sensibilidad radical de la que depende lo moral y lo ético y finalmente lo político e individual.

4.3.3. *Teoría e historia*

Las variaciones en la sensibilidad vital de un pueblo se presentan en forma de 'generaciones'. La generación no es ni la masa ni la minoría sino ambas formando un 'cuerpo social íntegro' con una 'trayectoria vital' determinada. En una generación hasta los antagonistas tienen rasgos comunes. «Y, en efecto, *cada generación representa una cierta altitud vital*, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada»⁴³⁵. De nada sirve el individualismo ni el colectivismo. Un colectivo sin solidaridad es un rebaño, un individuo absolutamente heterogéno no puede llegar a las mayorías y es un ser extravagante. «Vida histórica es convivencia. La vida de la individualidad egregia consiste, precisamente, en una actuación omnímoda sobre la masa. No cabe, pues separar los 'héroes' de las masas. Se trata de una dualidad esencial al proceso histórico»⁴³⁶.

Con frecuencia la sensibilidad cambia y los individuos y los grupos se resisten a transustanciarse. No quieren revisar su fondo íntimo ni renovar la sabiduría sustancial de su pueblo. «Prefieren vivir sin fe bajo unas banderas desteñidas, a cumplir el penoso esfuerzo de revisar los principios recibidos, poniéndolos a punto con su íntimo sentir»⁴³⁷. Con un mismo mecanismo interno se recibe el pasado, con su savia renovadora, y se propone el futuro como profecía de la vida social desde la realidad íntima que habita en las personas. «La vida humana es un proceso interno en que los hechos esenciales no caen desde fuera sobre el sujeto —individuo o pueblo—, sino que salen de éste, como de la semilla, fruto y flor»⁴³⁸. En ese sentido, como a su modo vio el materialismo histórico, la vida política es una consecuencia de todo lo demás.

Cuando falta esa autenticidad la vida va por un lado y la verdad por otro. Se divorcian la intimidad personal y el proceso social. La teoría, en el sentido primitivo y actual de inmersión profunda en la realidad, se separa de la historia y se produce ésta como un proceso histórico, todo es convulsión o/y sofocación, revolución o congelación y parálisis de la vida. La historia se convierte

435. III 148; TNT (1923).

436. III 147; TNT (1923).

437. III 152; TNT (1923).

438. III 153; TNT (1923).

en historia de los errores humanos, pensamiento y vida real se disocian con ruptura total del sentido primero de la filosofía como acomodación del hombre a su circunstancia y viceversa. La vida carece entonces de normalidad, la historia discurre a sobresaltos, sin continuidad y aparece constantemente el crimen y la catástrofe. Lo que ocurre con la historia acontece igualmente en el 'arte' y la 'religión'. El pensamiento pierde su función vital normal pareja a 'la digestión o la circulación de la sangre'. Lo mismo el deseo se pervierte, ya no aspira a lo mejor como ocurre normalmente, aunque sea difícil concretar lo mejor en cada caso: «Unos pensarán que esta norma objetiva de la voluntad, este bien sumo, es el servicio de Dios; otros supondrán que lo óptimo consiste en un cuidadoso egoísmo o, por el contrario, en el máximo beneficio del mayor número de semejantes. Pero, con uno u otro contenido, cuando se quiere algo, se quiere por creerlo lo mejor, y sólo estamos satisfechos con nosotros mismos, sólo hemos querido plenamente y sin reservas, cuando nos parece habernos adaptado a una norma de la voluntad que existe independientemente de nosotros, más allá de nuestra individualidad»⁴³⁹. Lo mismo vemos en el sentimiento estético y en la 'emoción religiosa'.

Sin continuidad histórica, ni tradición profunda, a la revolución sucede la reacción, a la ilusión utópica y borracha, la desilusión. Entonces la historia se convierte en recuerdo nostálgico. Y el pueblo comienza su vejez, ha dejado la infancia, la alegría de la juventud y ha perdido su madurez. Por su parte, el intelectual anda siempre entre los bastidores de la revolución. En las épocas radicales consigue su momento cumbre de intervención histórica, y quizá histórica; sus teorías caen como rayos incendiarios sobre la realidad: «Sus definiciones, sus conceptos 'geométricos' son la sustancia explosiva que, una y otra vez, hace en la historia saltar las ciclópeas organizaciones de la tradición. Así, en nuestra Europa surge el gran levantamiento francés de la abstracta definición que los enciclopedistas daban del hombre. Y el último conato, el socialista, procede igualmente de la definición no menos abstracta, forjada por Marx, del hombre que no es sino obrero, 'del obrero puro'»⁴⁴⁰.

La auténtica teoría histórica, la historia verdadera es un intento de comprender a los demás. Por eso cada uno debe dejarse los prejuicios propios para acercarse a la vida ajena, a la realidad de la vida, a los ideales que son distintos de los nuestros, aunque no los compartamos, sólo entonces es posible descubrir los «síntomas más auténticos de las variaciones profundas que se producen en el alma histórica»⁴⁴¹. Si cada uno toma su horizonte por el hori-

439. III 165; TNT (1923).

440. III 227; «Apéndices: El ocaso de las revoluciones» (sin fecha: 1923?).

441. III 231; «El sentido histórico de la teoría de Einstein» (sin fecha: 1923?).

zonte de todos, su cultura por la cultura única, es imposible entrar en la vena profunda de la vitalidad común. Entonces no se es historiador porque historiador auténtico es el que entiende el sentido real de lo que parece no tenerlo.

En nuestro tiempo estamos obligados a entrar en el alma de la historia y abandonar las visiones unitaristas propias de tiempos ya pasados. No basta recalcar sobre el Espíritu de Hegel que no tolera la pluralidad, o cambiar en moneda y materia económica ese mismo Espíritu como hiciera Marx con la herencia hegeliana. Hoy el pluralismo se ha impuesto por mucho que pese a nuestro genio hispánico unívoco. Lo sabía Planck, como Spengler o Brouwer o Uexküll o Weyl; lo demás es pura mueca y querer mantener la compostura ⁴⁴². El arte profetiza nuevos modos de vida, distintos y diversos; la tradición falseada comienza a ser atacada, Baudelaire canta a la Venus negra frente a la Venus Blanca, el arte nuevo ridiculiza al antiguo. Hay que renovar la sustancia de la historia y de la tradición acartonada. Puede ello dar la impresión de odio a las propias esencias pero es el reflejo de la poderosa renovación que se precisa: «¿Es que fermenta en los pechos europeos un inconcebible rencor contra su propia esencia histórica, algo así como el *odium professionis* que acomete al monje, tras largos años de claustro, aversión a su disciplina, a la regla misma que ha informado su vida?» ⁴⁴³.

Actualmente toda la tradición parece moverse en la cuerda floja. Ni el arte, ni la ciencia, ni parece que las religiones, dan la impresión de seriedad tradicional. Todos han quedado transidos por la inspiración ligera del espíritu deportivo y poético como poco consistentes y de variadas posiciones en cada momento. Hay que buscar el 'alma nueva', originaria, de los hechos históricos, porque la antigua parece que elude la verdadera historia: «Obra como Bulaz, el famoso fundador de la *Revue des Deux Mondes* cuando alguien le presentó un artículo titulado: *Dios*. '¿Dios? —exclamó—, ¡cuanto lo siento!, pero no es un asunto de actualidad'» ⁴⁴⁴. Habrá que buscar de nuevo el ideal, pues no parece que el antiguo ande muy vivo. Ya no parece que haya 'problemas absolutos' en la vida humana. La historia es siempre búsqueda de nuevos horizontes. El historiador tiene que remar siempre mar adentro, no puede quedarse en aguas superficiales: «El historiador que en su ruta accidentada por los siglos se detiene a adorar algunos de los innumerables dioses transeúntes es un apóstata. El historiador no puede detenerse ni hacer posada: lleva misión de viajero y ha aceptado un destino errante. Puede amar en las encrucijadas y en las revueltas de la cronología, pero no puede ser devoto sedentario

442. III 303-304; *Las Atlántidas* (1924).

443. III 380-381; *DAIN* (1925).

444. III 435; «Sobre una encuesta interrumpida», *La Nación* (Buenos Aires 21.3.1926)

ni le es dado arrodillarse. Un viaje que se hace de rodillas es más bien una beata peregrinación»⁴⁴⁵.

El historiador es un hipersensible zahorí de pueblos y naciones. En este sentido es la interioridad que le falta al crustáceo político. Ortega temía al diplomático y sentía ante él angustia y melancolía. Y pensaba que el español es áspero sólo por fuera. Por ejemplo, de Mestanza decía Ortega, que paseó por el mundo su hipersensibilidad bajo su coraza diplomática⁴⁴⁶. En cambio reconocer lo muerto en lo que parece vivir es el genio de la genialidad política. Cuando el pensamiento ya no tiene vitalidad, no se refiere profundamente a la vida humana, se convierte en una procesión de espectros: «Pasan los dogmas en hierática procesión, sin pisar sobre la tierra, sin peso ni angustias. Es una historia de espectros»⁴⁴⁷. Cuando la filosofía es pensamiento vital se incluye en el cambio histórico permanente y crea un hombre nuevo, una nueva generación, a su paso. Así cumple su destino. Entonces la tradición toma cuerpo y la intrahistoria se hace carne. Se produce la fecundación mutua del pensamiento y la realidad y se acaban las 'pseudoalboradas' y el primitivismo tanto de la masa como del conservador y del radical convertidos antes en 'vulgo rebelde'. La historia deja de asilvestrarse y comienza la trayectoria dinámica de la convivencia humana.

Desde ese momento la teoría histórica se convierte en ciencia de la realidad, de lo que realmente hay o va a acontecer, en síntesis de lo íntimo y lo social. Así la historia es una ciencia de videntes o testigos, como decía Tucídides, por la cual veo lo que veo y no lo que a mí me parece que veo lo que creo ver. El historiador es un testigo que no se deja llevar simplemente por la corriente: y por saber que lo histórico es el verdadero 'absoluto' no considera tradición histórica cualquier cosa, respeta el derecho fundamental a la 'continuidad' y a la memoria auténtica como clave de humanidad. Pues ser un pueblo es continuar, seguir el ayer sin dejar de vivir para el futuro ni el presente. La historia no es el tropel de los hombres inmaduros, faltos de serenidad y excéntricos. La tradición viva de un pueblo, la continuidad de la misma es lo que evita a lo humano «ese aspecto patológico que hace de la historia una lucha ilustre y perenne entre los paralíticos y los epilépticos»⁴⁴⁸. La historia se nutre de la altitud media social y eso es lo que da 'la altura de los tiempos', el nivel del corazón noble que nada tiene que ver con las invitaciones de alta sociedad⁴⁴⁹. La histo-

445. III 594; «Oknos el soguero»; EL (1927); y *Revista de Occidente* (1923).

446. V; IC (10.1940); «Memorias de Mestanza», *La Nación* (Buenos Aires 10.1936).

447. IV 50; «Filosofía pura. Anejo a mi folleto 'Kant'» (7.1929).

448. IV 138; RM (1930); «Prólogo para franceses», *Holanda* (5.1937).

449. IV 150; RM (1930).

ria es como una melancolía de la plenitud por la que se lucha. La realidad histórica de un pueblo es su puro afán de vivir que es una potencia parecida a la cósmica.

Cuando esa nobleza de corazón no existe, los hombres se remiten a la violencia aunque ésta quede enmascarada en el nombre del Estado: «El estatismo es la forma superior que toman la violencia y la acción directa, constituidas en norma. Al través y por medio del Estado, máquina anónima, las masas actúan por sí mismas»⁴⁵⁰. Los pueblos se incomprenden, caen en la petulancia o en el desánimo, recurren a la magia de la fuerza, el derecho se ridiculiza y la justicia se vuelve amargor (Amós). Entonces las naciones se paralizan; la moral no pinta nada y la opinión pública nos muestra a esa fiera 'con veleidades de arcángel' que es el hombre. La lucha generacional se convierte en guerra criminal. La nación pierde la fe en las instituciones y con ese 'ateísmo institucional', se gobierna por voluntarismo, sin fe ni esperanza, y todo se vuelve gris.

Para Ortega la historia es la solución de la vida. La historia nos hace adentrarnos en la realidad vital al descubrirnos la corriente viva de la tradición que nos introduce en el presente que se hace nueva fecundidad desde el pasado hacia el futuro. «Para esto nos sirve la Historia: para libertarnos de lo que fue, porque el pasado es un *revenant*, y si no se le domina con la memoria, refrescándole, él vuelve siempre contra nosotros y acaba por estrangularnos. Ésta es mi fe, éste es mi entusiasmo por la Historia y me complace vivamente y siempre ha sido para mí un gran fervor español ver que en este lugar se condensa la atención sobre el pasado, se pasa sobre el pasado, que es la manera de hacerlo fecundo, como se pasa sobre la vieja tierra con el arado e hiriéndola con el surco se la fructifica»⁴⁵¹. Es necesario recuperar España.

Esto último es lo mismo que recuperar la historia y la propia historia. Para el romántico la historia no existe. Sólo tiene hoy; no tiene mañana. Y como todo el que no tiene pasado no tiene futuro. Ortega pensaba, al recuperar la historia viva, en los corazones del mañana, en los jóvenes sobre todo: «Con los jóvenes es preciso entenderse siempre. Nunca tienen razón en lo que niegan, pero siempre en lo que afirman. Nuestra obra debe extender siempre como un tentáculo hacia los corazones de mañana. Hoy vemos que la figura de Barrès estaba toda vuelta al pasado. De sus páginas no se levanta cenital ninguna alondra que vuele hacia auroras»⁴⁵². Hay que dejar las nieblas fatigadas y somníferas. La historia es despertar que moviliza nuevos horizontes.

450. IV 227; RM (1930).

451. IV 368; «Concepto de Historia», (Registrado en disco) (30.6.1932).

452. IV 440; GD (1932): «Mauricio Barrès», en *Revista de Occidente* (1923).

Hay que armonizar lo espontáneo y lo clásico, lo vital y lo pacífico. La historia necesita un Galileo que la organice para que deje de ser historia a bandazos. Ha sido tradicional la mala calidad de los historiadores. Ortega decía: «Yo creo firmemente que los historiadores no tienen perdón de Dios»⁴⁵³. Él incitó a crear una nueva historia. La historia hay que tejerla, hay que mimarla y cuidarla para que sea historia de la vida real. El hecho hay que referirlo a la vida, descubrir su entidad propia dentro de la vida compleja, interpretarlo en el conjunto y la circunstancia vital determinada, en la realidad concreta del intercambio de vidas. Cada vida es muy distinta, y cuando cambian las vivencias cambia 'el argumento del drama vital'; es la vida de cada generación que no es una genealogía aunque ésta tiene algún atisbo de que la vida del hombre se inscribe en un marco más amplio que él mismo. «Así empieza el Evangelio de San Mateo: 'Libro de la generación de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham. Abraham engendró a Isaac. E Isaac engendró a Jacob. Y Jacob engendró a Judas y sus hermanos, etc., etc.'. De esta manera el historiador primitivo coloca a Jesús en la altura determinada del destino general humano que miden las generaciones genealógicas. Esto revela una aguda intuición de que la vida de un hombre está encajada en un proceso más amplio, dentro del cual representa un estadio»⁴⁵⁴.

En cada época hay una generación decisiva. Cada generación dura quince años. Quince años son muchos años decía Tácito. Con cada generación cambia la tonalidad de la historia. «La generación es una y misma cosa con la estructura de la vida humana en cada momento»⁴⁵⁵. La historia desea saber cómo han sido las vidas humanas en cada momento, cómo ha vivido el hombre en cuerpo y alma, cómo ha sobrevivido en medio de la inseguridad y del naufragio, de la salud y de la enfermedad. En ese sentido la historia tiene que dejar de ser «una exposición de momias y convertirse en lo que verdaderamente es: un entusiasta ensayo de resurrección. La historia es una guerra ilustre contra la muerte»⁴⁵⁶.

La historia es el pujo hacia la vida de los pueblos que la componen. Hay que renacer desde el fondo sincerísimo de cada hombre y de cada nación. No hay que permanecer estáticos en lo recibido o en lo que encontramos como dado. Es necesario vivir hacia 'los problemas radicales', sin ocultarlos ni falsificar la vida en el mundo oficial o convencional. El hombre debe recuperar su

453. IV 524; GD (1932): «La 'Filosofía de la Historia' de Hegel y la historiografía», en *Revista de Occidente* (1928).

454. V 44-45; EG (1933).

455. V 55; EG (1933).

456. V 55-56; EG (1933).

vida trascendente. Ciertamente hoy nos pasa que no sabemos lo que nos pasa, hay desorientación, estamos en la divisoria de dos mundos, de épocas distantes. La historia nos orienta en las diversas formas de vida que ha habido en las distintas generaciones; en este sentido la 'historia es sistema' temporal integral, es «la melodía del destino universal humano —el drama del hombre, que es, en rigor, un auto sacramental, un misterio— en el sentido de Calderón —es decir, un acontecimiento trascendente. Porque en la vida humana va incluida toda otra realidad, es ella *la* realidad radical, y cuando una realidad es *la* realidad, la única que propiamente hay, es, claro está, trascendente. He aquí por qué la historia —aunque no lo hayan creído las últimas generaciones— es la ciencia superior, la ciencia de la realidad fundamental— ella y no la física»⁴⁵⁷. Ella es la que da o no da a toda la vida sentido.

La verdadera historia, como la verdadera vida, es una profecía del futuro. Y cuanto más auténtica sea esa vida tanto más acertada será nuestra 'predicción' del futuro. En la vida de cada uno se va edificando, pues, la vida de los pueblos. Es una tarea de esfuerzo e imaginación. «El hombre se construye a sí mismo, quiera o no —de aquí la honda expresión de san Pablo, el *oikodumein*, la exigencia de que el hombre sea edificante. Nos construimos exactamente, en principio, como el novelista construye sus personajes. Somos novelistas de nosotros mismos, y si no lo fuésemos irremediabilmente en nuestra vida, estén ustedes seguros de que no lo seríamos en el orden literario o poético»⁴⁵⁸.

España necesita construirse a sí misma, se ha dedicado en exceso a la vida oficial, que sin vida real es puro fantasma; Italia supo construirse toda una sensibilidad a su debido tiempo; en los Países Bajos rebrotó con toda fuerza la religión, España inventó el Estado moderno, pero le resultó como una armadura pesada que la cansó y la agotó. Esta última desventura no quita valor alguno al invento. «Si de los Países Bajos va a derramarse sobre el continente la semilla de la religión moderna y de Italia los gérmenes de la ciencia nueva, de España saldrá el invento moderno del Estado»⁴⁵⁹. Necesita nuestro pueblo volver al amor por las instituciones nacionales para de paso llenarlas de vida y de cordura solidaria. Todo lo que está ya hecho hay que rehacerlo cada uno para estar a la altura de los tiempos. Hay que unir tradicionalismo, actualismo y futurismo. Hay que optar por la vida, siempre sorprendente, en la paz y la tranquilidad del orden.

El hombre necesita de la revelación de una nueva vida. Ésta no puede ser

457. V 95; EG (1933).

458. V 137; EG (1933).

459. V 144; EG (1933).

un lento irse muriendo. Se trata de buscar las profundidades inefables hasta el presente que habitan en las entrañas de los pueblos. Hay que salvar lo viviente de su ingénito morir. Y como hoy apenas estamos seguros de nada «será preciso sumergirse en la historia hasta honduras abisales»⁴⁶⁰. Desde esa invención personal y nacional se habrá de construir el futuro, no con la fuerza y el puño. Sólo así dejará de ser la vida un conjunto de rumores pululantes y podremos llegar a las cosas en plenitud. Ése es el camino para vincular lo concreto y lo absoluto, la tierra propia y el espíritu de un pueblo, su filosofía de la vida y su sentido definitivo.

Cada pueblo tiene sus tiempos de cambios fundamentales. En esos momentos es difícil ver con clarividencia: «La historia ha solido siempre usar de un automático pudor que le hacía apagar la luz en la hora de sus graves mutaciones, como en el teatro se hace la obscuridad al tiempo de cambiar la decoración. Cuando la humanidad va a transformarse, los hombres parecen previamente volverse tontos y no ven lo que pasa»⁴⁶¹. No pasa lo mismo en la culminación de etapa. Como pasa en la mayoría de edad humana, ocurre en los momentos cumbres de la historia de un pueblo: «Todo está claro, ferozmente diáfano: cada cosa es lo que es y nada más. La existencia se despoja de las ilusiones, acariciadoras pero fraudulentas»⁴⁶². Se acabaron los espectáculos histriónicos propios de hombres inmaduros. La historia deja de ser historia de batallitas, historias de café para convertirse en vida serena y propia. La historia se convierte así en 'conocimiento de profundidades'. Y la vida de cada día se concreta como la fuerza clave de la historia. Es la serenidad del cambio total.

Para conocerse, para rehacerse, cada nación, cada hombre debe contarse su historia: «Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra y fue de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*»⁴⁶³. Y esto es así porque el ser de lo humano es mero *pasar y pasarle* cosas. La historia es el pasado en mí, el pasado soy yo, mi vida: Y «La historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida»⁴⁶⁴. Sin esta realidad viva la historia es pura fachada sin edificación tras ella.

Conviene saber que la historia humana no es sólo historia de hechos. La

460. V 251; «Libros del siglo XIX», *La Nación* (Buenos Aires 1.12.1935).

461. V 478; IC (10.1940): «Memorias de Mestanza», *La Nación* (Buenos Aires 10.1936).

462. V 481; IC (10.1940): «Memorias de Mestanza», *La Nación* (Buenos Aires 10.1936).

463. VI 40, HS (1935).

464. VI 44; HS (1935).

historia es, como la metafísica, ciencia de realidades. Y hacia éstas, cuando nos está vedado el acceso directo como ocurre en nuestra época, sólo nos queda el camino de la historia. «Dios, el mundo, el Estado, la sociedad, el arte, son problemas que irremediablemente nos afectan, por sí mismos, no ya como hechos del pasado. De aquí que la ciencia de lo humano no sea sólo la Historia, *sensu stricto*, sino la Teología, la Filosofía o interpretación del mundo, la Jurisprudencia, la Sociología, la Estética, etc. Cortado el camino para que el hombre pueda, con la ingenuidad y confianza de antaño, intentar *directamente* una verdad absoluta respecto a los problemas de todas estas ciencias, en que nuestras convicciones y nuestros actos tienen que orientarse, no nos queda otra ruta, para poder constituir las, que el estudio histórico de lo que han sido hasta aquí las ideas humanas sobre esos temas»⁴⁶⁵. La historia en este sentido es para el ser humano algo inevitable.

La nueva historia ha de ir al fondo de los problemas alojados en las almas de los hombres y de los pueblos. De ellos ha de brotar una nueva razón vital renovada la raíz, la realidad radical de los hombres y de los pueblos. En el caso español hay que crear una España ejemplar en justicia y libertad, con trabajo, jornal de placer y modernidad. «Es preciso que en el tiempo nuevo entre una España nueva»... «y porque en la historia naciente esta centenaria España dé un retoño inmortal»⁴⁶⁶. Se trataría de una España culta para que nuestro pueblo no se constituya en un gran fabricante de ruinas, en un genial pirótecnico destructor, sino en un hombre de convivencia altruística, capaz de intercambiar su vida con el prójimo sin sobresaltos ni frenetismo. Es necesario crear un nuevo sentido de la responsabilidad, con una apertura ecuménica hacia todos los pueblos y a todas las ciencias. La historia nos relaciona con todas ellas, incluida «la plegaria y los ritos de culto a Dios»⁴⁶⁷, el sentido de lo misterioso y lo sobre-temporal. Hay que crear un nuevo estilo de vida, y acostumbrar a cada generación a que deje paso a la siguiente. Como dice el proverbio árabe: 'Bebe del pozo y deja tu puesto a otro'. Así cada cual tendrá su propia ocasión y su propio tiempo y éste no será nunca más contratiempo. De paso el corazón español podría rebajar la capacidad de desdén que le es tradicional. Al mismo tiempo habría que acostumbrarse a una preocupación más cuidadosa de este nuestro frágil mundo: «Los sacerdotes japoneses maldicen de lo terreno, siguiendo este prurito de todos los sacerdotes, y para denigrar la inque-

465. VI 185; TAO (1942): «Guillermo Dilthey y la idea de vida», en *Revista de Occidente* (1933-1934).

466. VI 225; *Brindis* (1917-1939): «En la fiesta del armisticio», Madrid (18.11.1918).

467. VII 63; «Prólogo a 'Introducción a las ciencias del espíritu' por W. Dilthey», en *Revista de Occidente*, Madrid 1956, (1946).

tante futulidad de nuestro mundo lo llaman 'mundo de rocío' «...Sin embargo... aceptemos este mundo de rocío como materia para hacer una vida más completa»⁴⁶⁸.

No debemos confundir nuestros deseos con nuestras realidades, la vida es quehacer y da mucho que hacer. Hay que vivir con garbo y esfuerzo permanente. No es suficiente creer en el progreso ineludible: «El hombre de *fin de siècle* creía con fe de carbonero —y no hay más fe que la del carbonero— en la idea del progreso ineludible inventada por el gran Turgot hacia 1750»⁴⁶⁹. Un pueblo no se hace sólo porque se tenga fe en él, hace falta también trabajar. Hay que estar en la vida a las duras y a las maduras. Pero es necesario también dejar de tratar a España constantemente con la 'Triaca máxima', el último remedio, frente a la inestabilidad política, y empezar a revitalizar sin descanso nuestras instituciones y nuestra organización nacional. Como sólo se salva lo que se renueva, España tiene que renovarse constantemente para seguir adelante. Por lo demás, como decía Víctor Hugo a Napoleón: «'El porvenir sólo es de Dios'»⁴⁷⁰. Hay que mirar adelante y caminar.

Cierto que los peligros son evidentes: los bárbaros siguen en las fronteras, el proletariado aumenta, los nacionalismos insolidarios reaparecen con frecuencia. Hay que acercarse con cuidado a esos problemas. En concreto el nacionalismo es un tema enorme. «De aquí que cuando veo que alguien se acerca a él frívolamente me siento sobrecogido, como quien contempla a un niño manejando una ametralladora»⁴⁷¹. El ejército, a su vez, no debe estar en la plaza pública.

En fin, la historia habla siempre de nosotros mismos, *de te fabula narratur*. Con frecuencia, además, también el pensador tiene que callar: «No sabemos lo que nos pasa. Y eso es lo que nos pasa: no saber lo que nos pasa»⁴⁷². Es como la lucha de dos negros en un túnel. Ortega también se impuso silencio por un tiempo: «Yo también he callado —y muy radicalmente— durante todo ese tiempo, porque en España no podía hablar y fuera de España no quería hablar»⁴⁷³. La ilegitimidad se había establecido en todo el mundo. No se trataba de alusiones a España. Lo había dicho Ortega ya antes en la *Rebelión de las masas*: como la cuestión de mandar y obedecer es fundamental cuando en ellas se produce encanallamiento las conciencias se desmoralizan y la vida se

468. VII 438; QF (1929): Lección 9: viernes 17.5.

469. VIII 448; MPJ (1958): «Al primer congreso de unión de Naciones Latinas», Río de Janeiro (12.9.1953).

470. IX 42; IHU (1948-1949).

471. IX 50; IHU (1948-1949).

472. IX 73; IHU (1948-1949).

473. IX 73-74; IHU (1948-1949).

hace inhumana. Entonces se rompe el consenso en el que se basa 'la unidad efectiva del Estado', se pierde la creencia común y el pueblo se deshace; falta el derecho y la disciplina interna y cualquiera puede ser jefe de Estado ⁴⁷⁴.

El hombre es un animal que lleva dentro *toda* la historia. Y con ella lleva toda la vida que es 'constitutivamente inseguridad'. El derecho consigue acuerdos y concordias pero nadie puede saber cómo esa historia humana acabará. Y por supuesto: «Nadie ha impuesto a la realidad intramundana la obligación de terminar bien, como es obligatorio en las películas norteamericanas; nadie tiene derecho a exigir a Dios que prefiera hacer de la historia humana una dulce comedia de costumbres en vez de dejarla ser una inmensa tragedia. Hay que dejar a Dios quedo en la infinita amplitud de su albedrío. ¡Cuánto más profunda que todo ese inveterado optimismo filosófico tan perfectamente arbitrario, tan mal fundado en razón —y me refiero a Platón y me refiero a Aristóteles—, cuánto más profunda es la definición geográfica que de este mundo da la religión cristiana cuando dice de él que es un valle de lágrimas!» ⁴⁷⁵.

4.3.4. *Naturaleza e historia, política y religión*

Al tener el pasado en el presente, el hombre siempre se hace un poco la ilusión de ser eterno, pero el toro del tiempo cornea sin cesar al hombre. La razón, aunque no quiera, tiene que ser concreta, si no sería utópica y ucrónica, es decir, estaría en ningún lugar y en ningún tiempo. Otra cosa sería un estar sin estar en la realidad. Pero al estar en la vida la razón se ve obligada a enfrentarse a todos los problemas, pues todos están unidos inexorablemente. Ahora bien, la verdadera filosofía, 'no se contenta con el mundo habitual'; pero tiene que desarrollarse desde el mundo habitual. «Todo texto es fragmento de un contexto inexpresso» ⁴⁷⁶. El pensamiento tiene siempre un subsuelo, un suelo y de uno u otro modo un adversario al que combatir y a quien se quiere mejorar. Incluso si ese adversario es nuestro propio pueblo o nosotros mismos. Se trata de mejorar siempre en ideales o en vida práctica.

Para eso tiene el hombre que apercibirse de su situación, de su circunstancia. Sería pura petulancia creer que uno es el centro del mundo, o inocente en él, o lo que llamaría Ortega el colmo de la inocencia que es creer que uno es dueño de sus destinos y de los destinos del mundo. «Por ello ese colmo de inocencia, según el cristianismo, es principio y fuente del pecado. *Caput omnium peccatorum superbia est*, dice san Agustín en uno y otro sitio. Como ven este-

474. IX 98-99; IHU (1948-1949).

475. IX 69; IHU (1948-1949).

476. IX 395; OEF (1943-1953).

des, llevo dentro de mí una capacidad de sermón nunca gastada que fácilmente chorrea»⁴⁷⁷. El hombre, situado inocentemente en el mundo, en la Naturaleza, busca algo más, se fuga constantemente de ella: «El hombre es el glorioso animal inadaptado»⁴⁷⁸. Es un rebelde, el hombre, un desertor de la animalidad, un ambicioso de lo mejor, que inventa toda clase de técnicas para sustraerse a su condición primera y hacerse una historia propia.

El hombre no es por tanto, fundamentalmente, naturaleza y poco o nada en él es invariable. El hombre, como anticipó genialmente Montaigne es una realidad 'ondulante y diversa', no es sólo que cambia de vez en cuando es que es cambio, 'sustancial cambio'. No está adscrito al naturalismo aristotélico estoico. El hombre es un ser histórico, su naturaleza es la variación y ésa es 'su miseria y su esplendor'; «resulta que el hombre no tiene naturaleza: nada en él es invariable. En vez de naturaleza tiene historia, que es lo que no tiene ninguna otra criatura»⁴⁷⁹. Por tanto todo pueblo, todo individuo tiene como posibilidad el cambio, la transformación y mejora de sí mismo. El hombre es libre para ir hacia adelante. «De suerte que es libre el hombre... a la fuerza. No es libre de no ser libre»⁴⁸⁰. Ni siquiera el español, tan paralítico en su vida cívica, puede ampararse en la imposibilidad de cambio. El progreso es posible. No se trata de creer en el progreso y en la democracia 'como se cree en la Virgen de Lourdes'. Se trata de recrear un pueblo entero, en la línea del progreso, con fe y esfuerzo. No se trata de una fe infantil como la que se tenía en el siglo pasado en la idea de progreso «inventada por una de las figuras más delicadamente venerables y geniales, ante la cual todo buen europeo que sepa bien su 'Europa' tiene que conmoverse: me refiero a monsieur De Turgot»⁴⁸¹. Y, para progresar, no es necesario mantener una beatería obsoleta de la civilización occidental. A lo que no nos sirve ya, hay que darle una calurosa despedida y crear una nueva realidad que le sustituya.

Todos deben poner manos a la obra; no hay que dejar todas las cosas en manos del Estado, de lo contrario éste se convierte en una ametralladora de lanzar leyes y las personas se sienten cercadas y kafkianamente agobiadas por el Estado lejano. No es posible mantener un sentido puritano de la práctica

477. IX 466-467; «Notas para un brindis» (sin fecha).

478. IX 583; «Goethe sin Weimar», Conferencia, Hamburgo (2.9.1949); Berlín y Stuttgart (7 y 9.9.1949):

479. IX 646; «Pasado y porvenir del hombre actual», en *Rencontres internationales de Genève 1951*, PPHA (1951-1954).

480. IX 647; «Pasado y porvenir del hombre actual», en *Rencontres internationales de Genève 1951*, PPHA (1951-1954).

481. IX 656; «Pasado y porvenir del hombre actual», en *Rencontres internationales de Genève 1951*, PPHA (1951-1954).

política como ha sido tan frecuente entre los cristianos, especialmente en nuestra patria. Así es como se pierde la fe en las instituciones, en la patria y en la convivencia. «Cuando Tertuliano, para defender a los cristianos acusados de conspiraciones, dijo: *Nec ulla res magis aliena cum publica*, es decir, que a los cristianos nada les era más ajeno que ocuparse de la vida política, pública, sabía muy bien que lo mismo podía decirse de todos los ciudadanos del Imperio, excepto algunos generales, perfectos (*sic*) y los más altos funcionarios»⁴⁸².

Cuando eso ocurre, también la auténtica religión peligra. De los romanos, nos cuenta Ortega, que habían entontecido y no se podía esperar de ellos ni ciencia ni 'religión' auténtica alguna. La divinidad y sus dioses: «A lo más eran honrados de una manera inerte, con lo que los teólogos llaman 'fe muerta'»⁴⁸³. En tal situación, el falso misticismo sustituye a la religión. No hay capacidad para nada auténtico. Todo se cubre con apariencias y la religiosidad se queda en pura manía ritual o en grafomanía, producción de libros histórico-religiosos. En el poco pueblo auténtico que resta se refugia la religión y la opinión pública como en su último baluarte. De ahí surgen los últimos profetas que encauzan también la opinión pública, la poca que queda, la que hay. En cierto modo todos los profetas han sido 'grandes oradores de mítines'. Hoy el hombre liberal honrado, nos dice Ortega, trata también de movilizar las conciencias por medio de la opinión pública y aunque ésta no siempre sea perfecta, hay que perdonarla por la buena intención de engendrar patria y en este sentido, también de ella se puede decir que «ha amado mucho»⁴⁸⁴.

Hay que hacer la nueva España con un horizonte nuevo hacia los demás pueblos. Con motivo de la expulsión de Méjico del embajador español comentaba Ortega: «¡Hasta de la Nueva España quieren ahuyentar la sombra de la Vieja España!»⁴⁸⁵. Hay que evitar el falso patriotismo: tanto el que cubre todas las vergüenzas como el que no quiere trabajar y colaborar en los tiempos difíciles, o el de aquellos que piensan arreglar todo con el orden y el Derecho. Ésa no es la solución, sino la espera de la muerte. Entonces unos hombres solemnísimos comenzarán a explicar mientras llega: «Código civil, Código penal, Código mercantil, Derecho internacional... *Nulla est redemptio!*»⁴⁸⁶. Con esta alimentación España se vuelve anémica, los españoles están ausentes del todo. Es la anemia vital de España la carencia profunda de sustancia histó-

482. IX 723; «Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia», Munich (2.1954); PPHA (1951-1954).

483. IX 723; «Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia» Munich (2.1954); PPHA (1951-1954).

484. X 64; «De re política, *El Imparcial* (31.7.1908).

485. X 282; «Nueva España contra Vieja España», *España* (19.2.1915) (sin firma).

486. X 299; «La Universidad de Murcia», *España* (2.4.1915).

rica, los españoles se hacen indiferentes y despreocupados de la política. Hay que invitar a vivir y no solamente a votar o a cumplir las leyes ⁴⁸⁷.

Hay que remover la nación, se vislumbran grandes posibilidades de cambio. Ha terminado la farsa de la burla y el acomodo. Ortega quiere contribuir a la nueva situación y apunta algunas cosas que conviene hacer: «La primera de todas había de ser la instauración de la absoluta libertad de conciencia con perfecta secularización del Estado, aunque perduren las cargas del culto y clero» ⁴⁸⁸. En segundo lugar, propone el establecimiento de garantías inequívocas de las libertades, sin las cuales éstas no son tales. Asimismo se propone la corrección de los abusos de autoridad. Finalmente se necesita una descentralización apropiada según la diversidad de las regiones.

Un país necesita también conservar su pasado sin el cual no es nada ni tiene porvenir. Pero una nación no puede poner como razón de sus conquistas la *índole y creencias* de sus enemigos. Eso es confundir la religión y la política, desnaturalizar las cosas y llevar al pueblo a una idea irrespetuosa de la vida que bien puede llamarse salvaje. «Nada más justo y necesario que organismos encargados de sustentar la religión de lo nacional. Las Órdenes Militares tienen hoy una misión de alta piedad: cosas muertas, definitivamente muertas, viven aún, merced al culto que ellas mantienen, una semivida de evocación. La historia, que más que ciencia es una iglesia, conserva el pasado: de aquí que un pueblo sin historia sea un pueblo salvaje» ⁴⁸⁹.

Hay que sanear la sociedad. «Somos una raza desmoralizada y mientras no nos reeduquemos, todo será en vano» ⁴⁹⁰. No basta sanear la política, la enfermedad de España es más honda. Aun si la política se curase España seguiría 'en lo esencial valetudinaria'. Son necesarios remedios ultrapolíticos. Maeztu predicaba 'la cruzada contra la incultura'. Según Ortega, todos debemos enrolarnos en ella. Hay que formar una «Liga contra la incultura. El día en que esta Liga existiese y gozase de plenitud, España estaría salvada» ⁴⁹¹.

Es necesario importunar al adversario con serenidad y con energías constructivas. Nada se puede conseguir con el aumento de la ilegitimidad, ni con juridicismos transitorios. No basta hacer pequeños arreglos cuando falta un proyecto nacional de futuro. No es suficiente conquistar el poder, hay que tener un proyecto histórico que movilice la vida de cada cual y la ponga a la altura de los tiempos dejando el estilo arcaico ⁴⁹². Es necesario ir más allá de la

487. X 381; «Ideas», *El Sol* (16.12.1917).

488. X 469; «Los momentos supremos. IV», *El Sol* (4.11.1918).

489. X 101; «Guerra con cuartel», *El Imparcial* (17.8.1909).

490. XI 48; «Ideas políticas. VI», *El Sol* (26.7.1924).

491. XI 49; «Ideas políticas. VI», *El Sol* (26.7.1924).

492. XI 195; RPDN (26.3.1931), *El Sol* (28.12.1927).

fácil retórica o del idealismo individual o colectivo, el idealismo es una forma manca de 'espiritualidad' y además, en política, no se puede obligar al prójimo a que sea virtuoso. A lo más se le podrá pedir que no sea vicioso. Pero no bastan los vagos fervores o los 'píos deseos'. Cierto que hay virtudes en los españoles pero hay que hacer algo más: «Hay que remozar a España. Totalmente. En todos sentidos. Hay que hacer caminitos relucientes por todas las glebas, hay que hacer que se afeiten los curas y que los radicales del pueblo digan menos palabras inanes; hay que hacer innumerables cosas más. Hay que ir a la reforma de España»⁴⁹³. Hay que desterrar el maniqueísmo y elevar el nivel del español medio. Llevar los problemas a la gente y la gente a los problemas.

Hay que hacer una España alegre, magnánima que navegue hacia la alegría profunda y fuerte. Hay que olvidar la vida de puras renunciaciones negativas. No se trata de desterrar el esfuerzo. Éste es un deber ineludible para desterrar el sonambulismo individualista y pequeño burgués que ha asolado nuestra vida individual y colectiva. Hay que dejar de 'zorrear con los zorros', dejar el folletín y la comedia por una convivencia fuerte. Hay que organizar España y su alegría: «Es preciso intentar que pronto las espadañas de los pueblos, cualquiera que sea su tañido, suenen siempre a campanas de Resurrección, y si fuera posible a *claxon* pascual, mejor todavía»⁴⁹⁴. Hay que hacer las cosas en grande y en concreto.

Es posible una salida elegante a los problemas españoles. Elegante quiere decir que se aprovechan las resistencias como el avión que vuela, que hace de la resistencia punto de apoyo del avance. No se puede vivir de un patriotismo del pasado, de Lepanto o de Otumba, pues ese pasado no evitó nuestro mal presente. Hay que movilizar la inercia, en especial la rural, por medio de la política. Y saber que sólo España puede arreglarse a sí misma. Ortega tenía fe en el futuro de España: «No solamente creo que de los problemas españoles cabe una solución sino que cabe una solución elegante»⁴⁹⁵. Ortega no se creía nada importante en el concierto nacional pero se indignó cuando la primera dictadura quiso sacar a España de nuestro siglo y volverla al pasado. Piensa que nadie le censurará por ello. «Sólo el que, como yo, haya entregado más de media vida, con su salud y todo, a la lucha permanente contra el tono ruín y el achabacamiento de la existencia española, y se encuentre al cabo de ello, en más que la madurez, con un trapo atrás y otro delante, como me acontece a mí. Mas estoy cierto que los que hayan hecho eso o cosa parecida no me censurarán.

493. XI 197; RPDN (26.3.1931), *El Sol* (5.1.1928).

494. XI 228-229; RPDN (26.3.1931), *El Sol* (9.2.1928).

495. XI 242; RPDN (26.3.1931), *El Sol* (16.2.1928).

Solo me censurará algún señorito banquero o aristócrata que no ha hecho nada en su vida, y menos pensar cinco minutos seguidos sobre los destinos profundos de nuestra España»⁴⁹⁶.

Hay que instaurar en la vida española 'un imperativo general de sencillez', sin convencionalismos ni megalomanías. Los botarates siempre quieren volver a las insensateces del pasado. Se necesita perspectiva y arquitectura para atender a lo más importante. Se trata de 'hacer un pueblo', no de cualquier cosa. «El tamaño del porvenir depende de la magnanimidad del propósito. Magnanimidad —almas anchas—, no megalomanía. 'Durante mi vida —decía Floridablanca en sus postrimerías— yo no me he propuesto otra cosa que ensanchar los caletres de los españoles'. Amigos, tomemos el acuerdo por unanimidad: ¡pensar en grande!»⁴⁹⁷.

En la historia sólo triunfa lo auténtico, por tanto el Estado debe ser de todos y para todos, de lo contrario la juventud lo arrollará. No se puede hacer una democracia turbulenta, de rebaño y de pavor, sino que hay que hacer lo que se debe hacer, no por gusto o por capricho, incluso cuando no coincide con las particulares preferencias. Eso es realizar el destino en la política. Como decía Ortega: «Yo sostengo que en todo hombre hay, junto a la conciencia moral que, insobornable, sentencia sobre nuestros propios actos, una conciencia política, que, en oposición a veces, con lo que sostenemos públicamente, nos dice qué es 'lo que hay que hacer'. Bien pronto se percibe cuándo el prójimo actúa en desacuerdo con su propia, insobornable conciencia política, que en definitiva es la conciencia histórica, la sensibilidad para lo históricamente necesario»⁴⁹⁸.

Para Ortega hay que seleccionar muy bien el nivel moral de los representantes públicos. El gobierno ha de ser para todos. Eso es la nueva democracia: contar con todos. Precisamente porque según Ortega la República no la trajo nadie en particular, sino que fue una embestida unánime de España hacia el futuro⁴⁹⁹. Hay que gobernar para la nación. La República era la nueva España y no un sistema abstracto de unos beatos románticos. Es el destino de todos, la vida, quien nos lleva. Bien entendido, que el que ame la democracia ha de tener cuidado de no ser demócrata 'fuera de lugar'. Nadie debe pensar que sus opiniones y valores son las únicas verdaderas. «En el *Teetetos* Platón nos habla de las verdades y de los errores como de un palomar habitado de palomas cándidas y negras, y de un hombre que con los ojos vendados se afana en

496. XI 283; RPDN (26.3.1931), *El Sol* (6.12.1930).

497. XI 337; RR (18.12.1931), *Crisol* (2.6.1931).

498. XI 344; RR (18.12.1931), *Crisol* (6.6.1931).

499. XI 411; RR (18.12.1931), *Crisol* (6.12.1931).

apresar sólo las blancas»⁵⁰⁰. Quizá ésa sea una buena parábola de la vida humana, con sus aciertos y desaciertos, y de la marcha de los pueblos hacia la vida política sin yerros... En definitiva, la vida política auténtica consiste en la lucha de todo un pueblo para llegar a ser lo que tiene que ser desde lo que en cada momento es. Clasicismo y casticismo en constante desafío.

4.3.5. *Clasicismo y casticismo: Goya y lo popular*

En Ortega, como en toda la vida española, parece darse como una contradicción. Por un lado se nos presenta como una cabeza romana, clásica. Por otro semeja un ilustrado que, a la vez, recorre los pequeños pueblos desolados. Este gran filósofo es a la vez un gran torero, como la España mística a la vez y torera. Bien entendido que Ortega era un gran torero de salón. Nadie ha toreado de salón mejor que Ortega, decía un amigo suyo torero. Nadie ha sabido de toros más que Ortega.

Ortega es un enigma de España como el enigma de Goya. O ¿será todo un solo y mismo enigma? Goya produce irritación en algunos por su mezcla de popularismo y arte verdadero. Es a la vez torpeza y destreza como España misma. Es un clásico y un castizo popular; como sentencia Ortega: «Me pareció que era preciso tirar una línea que representase cuál era la actitud del español medio ante lo popular en el último tercio del siglo XVIII. Sólo así cabe entenderse sobre si la vida y la obra de Goya se mueven en punto a simpatía hacia lo popular español, por encima o por debajo de esa línea 'normal'»⁵⁰¹.

Para Ortega, Goya es un enigma y hay que descifrar sus intenciones en sus temas y cuadros⁵⁰². Goya es también un artesano y sus cartas son de 'ebanista'⁵⁰³. A la vez está distanciado de sus temas oficiales y pinta lo atroz, lo negativo, lo cotidiano y lo subterráneo del hombre⁵⁰⁴.

Goya es popular, un hombre del pueblo. El mozancón de Fuentetodos que llega a la Corte y entra en contacto con la aristocracia y los intelectuales que, contradictoriamente, le llevan a los temas populares⁵⁰⁵. En el siglo XVIII los pintores palatinos en España y en Europa pintan asuntos populares. La tradición barroca es castiza, también netamente española. Aunque esto ya ocurría con Caravaggio y Velázquez, dos siglos antes, si bien de otro modo⁵⁰⁶.

500. XII 419; IP (1914-1916).

501. VII 506; *Goya* (1946-1950).

502. VII 516; *Goya* (1946-1950).

503. VII 519; *Goya* (1946-1950).

504. VII 521; *Goya* (1946-1950).

505. VII 523; *Goya* (1946-1950).

506. VII 523; *Goya* (1946-1950).

En el siglo XVIII, nos dice Ortega, se produce en España el fenómeno extraño y único del entusiasmo por lo popular. Esto ocurre tanto en el arte como en la vida: imitación por la aristocracia de los trajes, cantares, gestos y estilos del pueblo hasta llegar al plebeyismo ⁵⁰⁷. Se prefiere siempre lo popular a lo culto. Es como un frenesí en toda la vida española del siglo XVIII ⁵⁰⁸. Se estima más lo propio del pueblo que los modos de la nobleza; y esto ha perdurado en España por generaciones. Es más, el pueblo se siente a gusto con su estilo y la nobleza le imita: «No se trate de minimizar el hecho: fue el plebeyismo el método de felicidad que creyeron encontrar nuestros antepasados del s. XVIII» ⁵⁰⁹.

Los trajes y el estilo del pueblo madrileño y andaluz se imponen. La aristocracia decae a final del s. XVIII. 'No hay cabezas', decía el Conde-Duque y Felipe IV ⁵¹⁰. La nobleza es una nulidad, no es creadora ni ejemplar como debe serlo. El pueblo se siente desamparado y comienza a vivir por sí mismo ⁵¹¹, a nutrirse de su propia inspiración. El pueblo se estiliza desde su espontaneidad y crea una nueva estética de las artes populares. Se trata de la arrolladora corriente plebeyista que inundó a España hacia 1750 cuando se forman las «máximas creaciones artísticas de nuestro pueblo en aquel siglo: las corridas de toros y el teatro» ⁵¹².

Mezcla de genialidad y chabacanería, los espectáculos convocan y provocan a todo el pueblo. La nobleza no se sustrae a ellos, ni los desarrolla en lugar aparte. Los ministros se preocupan ampliamente y gustan de los espectáculos. En Zaragoza la gente empeña la camisa para ir a los toros. La fiesta es una obsesión. Se dedica gran parte del día a hablar y a prepararse para la corrida ⁵¹³.

Con el teatro ocurre lo mismo. Las obras no son buenas pero la gente disfruta mucho. Los nuevos actores y actrices son geniales, en muchos casos, y arrebatan a la gente. Todo el mundo conoce los mejores con detalle. Los artistas encantan a la nobleza y el pueblo discute con todo ardor sobre la primacía de unos sobre otros ⁵¹⁴. La gente de Madrid, nos dice Ortega, se ocupó más del entierro de la actriz María Ladvenant que de la expulsión de los jesuitas. Los autores escribían sus obras para las actrices. Así lo hace Ramón de la Cruz.

El *majismo* irradiaba hacia la nobleza y la Corte. Goya se encuentra con esta situación ⁵¹⁵. Esa España mezcla la quietud y el apasionamiento. Madrid

507. VII 523; *Goya* (1946-1950).

508. VII 524; *Goya* (1946-1950).

509. VII 524; *Goya* (1946-1950).

510. VII 524; *Goya* (1946-1950).

511. VII 525; *Goya* (1946-1950).

512. VII 525; *Goya* (1946-1950).

513. VII 526; *Goya* (1946-1950).

514. VII 528; *Goya* (1946-1950).

515. VII 529; *Goya* (1946-1950).

y Barcelona se disputan, con sus noblezas a la cabeza, las artistas más populares como la Tirana o Pepa Figueras. España se divide en dos bandos: los partidarios de lo castizo y los que lo consideran una ignominia. El choque entre ambos es duro: la verdad es que unos y otros tenían razón pero a ambos les faltaba ⁵¹⁶.

Los ilustrados trataban de combatir el majismo, las corridas de toros y la manolería, pero su prosa estaba contaminada del plebeyismo. Así se constata en Jovellanos. Iriarte describe las luchas entre los partidarios de Costillares y los Romeristas ⁵¹⁷. Lo mismo ocurre con las artistas tonadilleras. Goya también iba a los toros ⁵¹⁸ y trasmite a su amigo Zapater las manoleras de Madrid aunque cree que debe guardar cierta dignidad que, por otra parte, no le gusta demasiado.

Goya no entra en la Corte hasta su época de retratos en 1786. Entonces trata a la nobleza y a los Ilustrados; ve la importancia de vivir con 'ideas' ⁵¹⁹ y es cuando sale de su abandono natural, descubre lo español y pinta lo castizo. Pero como para el Ilustrado lo castizo es el mal, la barbarie, la irracionalidad de la historia que necesita reformarse, «Goya *reforma* su vida» ⁵²⁰. Comienza el formalismo del 'imperativo categórico' y eso no es agradable. El aldeano, la España rural, se va arrastrando hacia lo alto entre lo tradicional y lo racional.

Goya pinta a la Tirana que a la vez es protegida de los Ilustrados, y no pinta a las actrices plebeyas como la Granadina. Esta dualidad: razón-sentimiento, ciencia-mística, clásico-popular, es la eterna discusión entre Unamuno y Ortega. Son las dos Españas o las dos caras de la nueva España del futuro. Parece que se ha llegado a un acuerdo tácito: clasicismo y casticismo a la vez. No perder las raíces del pueblo pero clarificar más la vida. Luz y profundidad a un tiempo. Unamuno sería la profundidad y Ortega la luz de la ciencia europea. Eso es lo que deja entrever Ortega en su artículo a la muerte de Unamuno cuando expresa su temor de un gran tiempo de silencio en España. Por otra parte hay el apoyo final de Unamuno al intento de Ortega de crear un Partido de Reconstrucción Nacional, ante la división absoluta de las dos Españas inmediatamente antes de la guerra entre izquierdas y derechas ⁵²¹. Pero esto no llegó a cuajar y entonces sobrevino la guerra.

516. VII 529-530; *Goya* (1946-1950).

517. VII 530 nota 2; *Goya* (1946-1950).

518. VII 531; *Goya* (1946-1950).

519. VII 533; *Goya* (1946-1950).

520. VII 534; *Goya* (1946-1950).

521. V 379-380; IC (1940): Prólogo: «Unamuno, de quien había vivido durante veinte años distante, se aproximó a mí en los postreros días de su vida, y hasta poco antes de la guerra civil y de su muerte recalaba a prima noche en la tertulia de la *Revista de Occidente*, con su cuerpo prócer ya muy combado, como el arco próximo a disparar la última flecha. Algún día contaré la causa de esta aproximación que nos honra a ambos». *Ibid.*, 380.

Ortega adapta al pueblo la filosofía por medio del periódico, al darse cuenta de que la cátedra y el libro en España carecen de eficiencia social. Por ello salió a la 'plazuela intelectual' de la gente que es el periódico ⁵²². Fue Ortega, como los Enciclopedistas, que quisieron transmitir a sus conciudadanos toda la ciencia posible. Esto lo hizo también con la fundación de la *Revista de Occidente* y su *Biblioteca*. Como en tiempos de la Enciclopedia, se trataba de popularizar el saber que había llegado a sazón ⁵²³. Hay la paciencia del investigador y la agilidad del divulgador. Cuando decía Diderot: Apresurémonos a popularizar nuestra filosofía, quería decir que el saber alto, pleno, que había, era necesario llevarlo a la gente y con rapidez ⁵²⁴. Eso es lo que hizo la Enciclopedia; por eso, según Ortega; «Los llamados filósofos del siglo XVIII francés no son propiamente filósofos, sino lo contrario: popularizadores en un sentido esencial» ⁵²⁵. Solamente Turgot, al que Ortega profesa gran admiración, era más filósofo que popularizador. Quizá Ortega quería ser como Turgot, quizá lo fue... En ambos ha llegado el pensador a la altura decisiva y dedica un magnífico entusiasmo, tenacidad y capacidad de trabajo a la «'popularización'» ⁵²⁶.

Es así como el arte de la sabiduría llega, poco a poco a todos, a todo el pueblo y con él se enraíza en la vida concreta. Clasicismo y casticismo, minorías y masas se unen con un esfuerzo prometedor en la construcción y desarrollo de la nueva España. La política debe ser siempre un arte de razón a partir de la situación de las personas, con su energía, a veces un tanto bárbara o salvaje. La obra del pensador es encauzar esa energía sin sustituir a las personas. En el caso de Ortega es evidente que, como dice McClintock: «Ortega committed himself to reason, no to force» ⁵²⁷. Y ese compromiso define la trayectoria de su vida, tanto como su idea de España: conseguir los *ideales de la revolución francesa* pero *no por la violencia sino por la educación*.

522. VI 353; *Prólogos* (1914-1943): «A una edición de sus obras» (1932).

523. VI 362; *Prólogos* (1914-1943): «A un Diccionario enciclopédico abreviado», Buenos Aires (12.1939).

524. VI 361; 362; *Prólogos* (1914-1943): «A un Diccionario enciclopédico abreviado», Buenos Aires (12.1939).

525. VI 362; *Prólogos* (1914-1943): «A un Diccionario enciclopédico abreviado», Buenos Aires (12.1939).

526. VI 363; *Prólogos* (1914-1943): «A un Diccionario enciclopédico abreviado», Buenos Aires (12.1939).

527. McCLINTOCK, R., *Man and his*, 1971, 183. Según G. Araya y Paulino Garagorri, hay un profundo equilibrio en Ortega entre fuerza y cultura. «Lo popular asciende a lo culto, pero antes lo culto ha descendido a lo popular. Se experimenta así un intercambio aristocrático-democrático»: HERNÁNDEZ, P.H., *Ortega y Perogrullo*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 170. Según Rosa Chacel, Ortega crea una nueva intimidad: «Paradójicamente discúlpese la insistencia —el reconocido aristocratismo de Ortega se torna aquí popularismo. Cumpliendo con un postulado de raigambre unamuniana, el pensador madrileño 'se chapuza en el pueblo'»: *Ibid.*, 167.

4.4. *La unidad de los hombres en la diversidad de los pueblos*

4.4.1. *La España dispersa y tibetana*

Desde su riqueza íntima y popular, España necesita marchar hacia una vida más coherente, menos salvaje, con más perspectiva de futuro y con una fuerza equilibrada por la solidaridad de todos en concierto común superando el particularismo tradicional. Ha sido corriente entre nosotros creerse sabio simplemente por ser raro y hosco. Cada español tiende fácilmente a creerse hombre único en el mundo. Esto se lo han creído incluso nuestros genios: «Nuestros grandes hombres se caracterizan por una psicología de adanes. Goya es Adán - un primer hombre»⁵²⁸.

Necesita España un cambio fundamental en el estilo de vida. Ha sido tradicional entre nosotros vivir de credos agónicos con una política de gritos, sin reflexión ni veracidad, sin intimidación entre pueblo y partidos. La 'España oficial' era un esqueleto irreal sin vida, incapaz de llegar a «esas pobres grandes muchedumbres dolientes»⁵²⁹. Ha sido también frecuente que entre el fanatismo religioso y el casticista nos hayan conducido al 'hotentotismo' nacional o de partido mediante el cual se ha querido que todo el mundo se haga a nuestra imagen y semejanza, como si fuéramos los únicos que estamos en el planeta y nada más⁵³⁰. Ha sido, por eso, nuestro talante el particularismo exclusivista dentro y fuera de nuestra casa. Eso de creernos únicos ha impedido el sentido de colaboración entre todos. Cada estamento se creía único: ejército, clero, obrero, juventud, ciudad o campo.

Nuestro nacionalismo ha seguido también muchas veces ese talante sin darnos cuenta, mientras se quería imperar sobre el mundo, que nuestra vida estaba muerta: «Nacionalismo supone el deseo de que una nación impere sobre las otras, lo cual supone, por lo menos, que aquella nación vive. ¡Si nosotros no vivimos! Nuestra pretensión es muy distinta: nosotros, como se dice en el prospecto de nuestra Sociedad, nos avergozaríamos tanto de querer una España imperante como de no querer una España en buena salud, nada más que una España vertebrada y en pie»⁵³¹. España necesita agruparse contra lo muerto, reunir a las minorías y a las masas en una lucha contra la muerte. El individualismo que ni arregla el problema religioso, ni las escuelas, ni el problema social es un camino muerto. Es necesario levantar nuestra tierra. Crear órganos educativos, económicos y técnicos, maestros y esperanza. Sin prisa

528. I 354; MQ (1914).

529. I 268; «Vieja y nueva política», Conferencia, Madrid (23.3.1914).

530. I 212; 213; «Una respuesta a una pregunta», *El Imparcial* (13.9.1911).

531. I 299; «Vieja y nueva política», Conferencia, Madrid (23.3.1914).

pero tampoco con una 'aérea teología', con entusiasmo pero sin creer en la palingenesia, sin separar la cuestión obrera de la cuestión nacional; por la democracia y España ⁵³².

Hay que edificar España, sin violencia y con mucho amor. Porque, como ya decía Platón, el amor reúne a todos en todo, hace todo imprescindible y es un arquitecto que bajó al mundo «'a fin de que todo en el universo viva en conexión'» (*Banquete*, 202, e) ⁵³³.

No es bueno asustarse por las diferencias y las contraposiciones. La unidad es siempre, cuando es fecunda, el resultado de un equilibrio de fuerzas en tensión. Ya los egipcios entendían el mundo como dualidades en contraste. Así Horus y Seth están en perpetuo combate hasta llegar a la reconciliación final; y de este modo «the static equilibrium of the cosmos in established» ⁵³⁴. Es la manera de conseguir la concordia en este mundo. Por tanto hay que luchar y ser hombres y despertar así nuevas maneras de hacer y de ver, con un llamamiento a una amplia colaboración entre todos para la edificación de España.

En primer lugar hay que saber cómo está España. La figura de Don Quijote, según Ortega, convoca a los españoles a reunir sus perspectivas sobre la realidad española. Con un poco de amor y otro poco de modestia es posible llevar adelante esta tarea. Así tendríamos diversos quijotes, españoles diferentes y complementarios, del mismo modo, dice Ortega, que Fray Luis simbolizó diversas maneras complementarias de entender a Cristo en su obra de los *Nombres de Cristo*; en cierta manera es el Quijote español otro Cristo 'macerado en angustias modernas', que ha perdido su primer sentido y anda buscando otro nuevo, español. «Cuando se reúnen unos cuantos españoles sensibilizados por la miseria ideal de su pasado, la sordidez del presente y la acre hostilidad de su porvenir, desciende entre ellos Don Quijote y el calor fundente de su fisionomía disparatada compagina aquellos corazones dispersos, los ensarta como un hilo espiritual, los nacionaliza, poniendo tras sus amarguras personales un comunal dolor étnico. '¡Siempre que estéis juntos —murmuraba Jesús—, me hallaréis entre vosotros!'» ⁵³⁵.

Ésa es la convocatoria para poner al día España. Dotarla de sensibilidad y de alma nueva: Llegar, entre todos, a una nueva intimidad y convivencia actualizada. Todos desean conocer la intimidad de España, todos buscan, llenos

532. I 306; «Prospecto de la 'Liga de educación política española', «Vieja y nueva política» (1914).

533. I 313; MQ (1914).

534. FRANKFORT, H., *Kingship and the Gods*, University of Chicago Press 1948. BO.

535. I 326; MQ (1914).

de angustia, su esencia en pesquisa constante por sus pueblos, sus hombres y sus paisajes. Todos deben intentar desenterrarla, desde su arcano misterio, para actualizarla y hacerla revivir ⁵³⁶, volverla en sí. Viajar fue un primer método de conocimiento mutuo. Había también que establecer contacto espiritual en 'mística comunión' con sus grandes hombres. Dejar de ser provincianos para hacernos un pueblo auténtico; aprender nuestro puesto en el mundo en diálogo con el prójimo y tropezando con él. Porque un pueblo no es una raza principalmente biológica sino un arte y una moral. En efecto: «Una raza —dice justamente Renán— es, ante todo, un molde de educación moral» ⁵³⁷.

Es necesario crear un sentido de apertura entre nosotros y hacia los demás pueblos. Esto es aún más urgente en España porque «a los buenos españoles les es el mundo un pretexto para querellarse los unos con los otros» ⁵³⁸. Ortega llama muy pronto a poner paz entre todos y en primer lugar dentro de uno mismo para poder ser ciudadano abierto a todos los ciudadanos sin contiendas: «No me obliguéis a ser sólo español, si español sólo significa para vosotros hombre de la costa reverberante. No metáis en mis entrañas guerras civiles; no azucéis al ibero que va en mí con sus ásperas, hirsutas pasiones contra el blondo germano, meditativo y sentimental, que alienta en la zona crepuscular de mi alma. Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia una colaboración» ⁵³⁹. Todos los españoles son españoles, los de la costa norte como los del mediterráneo africano o los de la meseta; no hay para qué establecer guerras entre ellos. La guerra es una sordidez mental porque procede de las discordias, del corazón de los hombres, y nada la puede justificar. Es bueno que las nacionalidades se hayan sacudido el colonialismo y que el Estado se haya prestigiado como integrador convivencial frente a la «tendencia repulsiva de razas diversas obligándolas a convivir y a colaborar en una vida superior integral» ⁵⁴⁰. En este sentido, para Ortega, Lassalle tuvo una visión más amplia que Marx al darse cuenta que el odio y el temor no bastan para organizar la convivencia, es preciso convencer con ideas claras que eviten aquellarres tenebrosos. Se ha olvidado con frecuencia, por sus mismos seguidores el gran sentido del derecho que tuvo el creador del socialismo. Se ha perdido también la unidad entre radicalismo y serenidad. En ese mismo sentido fue «Lassalle, el hombre más profundo que ha tenido el radicalismo de la pasada centuria» ⁵⁴¹.

536. SEQUEROS, A., *Ortega y Gasset y la pintura. (Glosa y comentario a unas notas antológicas)*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 266.

537. I 531; POC (1916): «Viaje de España» (1910).

538. I 407; «Cuadros de un viaje: ¡Se van, se van!», *España* (9.9.1915).

539. I 357; MQ (1914): «La luz como imperativo».

540. II 218; E II (1917): «El genio de la guerra y la guerra alemana».

541. II 217; E II (1917): «El genio de la guerra y la guerra alemana».

Hay que revitalizar también el sentido de nacionalidad. Desde 1900, según Ortega, ha retoñado la idea de 'nación': «Herder, Schelling y Hegel han sido los profetas de la nacionalidad, del 'espíritu del pueblo', como ellos decían»⁵⁴². Pero siempre hay que tener en cuenta que un pueblo es sobre todo una manera de pensar. Al principio unen a los pueblos las mitologías, los lugares comunes y sus creencias, pero después el pueblo se educa y se hace, constantemente, en su peregrinación por la historia hasta que llega a encontrar su puesto en el mundo. Y la fuente última de su vida, de su acción deben ser, sin duda, sus ideas: «No hemos de buscar las razas humanas, las razas históricas en los cajones de la antropología, sino en la historia misma. Una raza de hombres es una clase de productos culturales, de ideas, de acciones, de sentimientos. Y originariamente y sobre todo, una raza es una manera de pensar»⁵⁴³.

La tarea del sabio, y del moralista, del hombre de bien es reconstruir la unidad de los hombres *ex natura hostes*, buscar la sustancia común frente a la agresión natural. Se trata de hacernos a los otros: para ello debemos negarnos un tanto a nosotros mismos, para buscar la armonía. Cada uno está encargado de una nota en la amplia sinfonía del mundo. «Si la vida natural es hostilidad, la cultura hace a los hombres amigos: *Homines ex cultura amici*»⁵⁴⁴. La paz la vamos haciendo. Se oye en 'las lomas de Bethleem' y por el universo mundo el programa de fraternidad: '*Pax hominibus!*'. Dios es familia y hace familia. Dios ha venido a toda la humanidad para reunirla de nuevo⁵⁴⁵. A ese programa debemos aplicarnos todos. Dios ha traído su paz a los hombres. Ahora queda que nosotros la asumamos y la difundamos por la vida. Es la misión de los hombres de 'buena voluntad': destruir el odio y la mala voluntad para que reine el amor. Es algo utópico, pero algo también absolutamente necesario para la sobrevivencia y para la convivencia ya que la amistad es en la vida lo más necesario. «Esta convicción de que la historia es el proceso en que se organiza la unidad humana vino a Renán tan fuertemente de su amor a lo verosímil»⁵⁴⁶.

La vida no es esencia sino consistencia que es coexistencia. Y «coexistir es convivir, vivir una cosa de otra, apoyarse mutuamente, conllevarse, tolerarse, alimentarse, fecundarse y potenciarse»⁵⁴⁷. En esta tarea de transustanciarnos unos en otros nos ayudan los grandes hombres, los clásicos de la humanidad y

542. I 412; «La guerra, los pueblos y los dioses», *Summa* (15.12.1915).

543. I 414; «La guerra, los pueblos y los dioses», *Summa* (15.12.1915).

544. I 457; POC (1916): «Renán. Teoría de lo verosímil» (4.1909).

545. RITSCHL, A., *Die christliche Lehre vor der Rechtfertigung und Versöhnung*, I, Marcus und C. Webers, Bonn 1903⁴, 65. BO.

546. I 457; PC (1916): «Renán. Teoría de lo verosímil» (4.1909).

la convivencia. En ellos comulgamos todos una misma vida y con ellos se va haciendo la paz del universo y la eucaristía entre las personas de todos los pueblos. Ellos son la realidad sin fronteras de la comunión universal: «En ellos comulga la humanidad y son de aquellos hilos tendidos entre las almas, los más firmes y largos que engarzan los pueblos y las generaciones, y ordenándolos en sublime corona mística, los pone a ceñir las sienes del Gran Artífice, del Promotor del Bien. ¡Genios clásicos, fisonomías incomparables, tejedores de humanidad, vosotros vais labrando la gran paz del universo, vais construyendo, más allá de toda frivolidad inquieta, la trastierra de la cultura, donde un día los hombres reunidos en la espléndida democracia del ideal, serán justos, veraces y poetas! ¡Afán divino, oficio santo, labor eucarística!»⁵⁴⁸.

El individuo aislado no es propiamente hombre, separado de la sociedad 'ha dicho Natorp' es una abstracción, no existe. Para que sea persona el individuo tiene que aprender a vivir solidariamente en la familia, en el pueblo, en la sociedad, donde se funde la humanidad entera con el corazón inmortal. El hombre es siempre individuo de la humanidad. Por eso para Pestalozzi la escuela es sólo un momento de la educación, los verdaderos establecimientos pedagógicos son 'la casa y la plaza pública'. Del mismo modo para Natorp la educación está condicionada por la sociedad en todo lo esencial, y «'una organización verdaderamente humana de la vida social está condicionada por una educación conforme a ella de los individuos que la componen'»⁵⁴⁹.

Hay que educar al espíritu hispano, desde sus tendencias individualistas y profundamente tibetanas, aislacionistas, autosuficientes, ásperas y dispersas, para una convivencia rica y profunda entre todos los españoles. Es toda una tradición particularista y gremial, procedente de una sociedad pobre y amedrentada, que es necesario poco a poco corregir y con paciencia constante modificar. Nadie debe ser ajeno a esta tarea. Es cosa de todos los españoles. Nadie tampoco puede escudarse tras la falsa mitología de nuestro incorregible carácter o de nuestro tibetanismo milenario y aparentemente incorregible.

4.4.2. *La unidad española en la diversidad regional*

Hay que mirar las mil facetas diversas de nuestra realidad con el fin de empujar a los pueblos para que cada cual cobre la voluntad de ser él mismo y así podamos tener una 'España multiforme'. La actitud de transmigrar de

547. I 487; POC (1916): «Renán. Teoría de lo verosímil» (4.1909).

548. I 458-459; POC (1916): «Renán. Teoría de lo verosímil» (4.1909).

549. I 515; PC (1916): «La pedagogía social como programa político», Conferencia (12.3.1910).

unos a otros, el deseo de comprenderlos y entenderse con ellos 'es el don más delicado del hombre'. Pero, con frecuencia, nos tememos los unos a los otros, tenemos como miedo que nos quiten algo; hay como temor a abrirnos a los otros y parecemos un poco, los españoles, a esos enfermos que se aterran ante las grandes plazas vacías o ante el espacio cerrado y vacío de 'una gran iglesia'. Es un estilo de vida a la defensiva, lleno de acritud y fraude, y sin entusiasmo ni hambre de justicia. Falta la alegría de la generosidad con los demás y el deseo de justicia. No somos un pueblo sano, abierto y firme. «Esto supone tener fuerzas de sobra para afirmar al prójimo sin dejar de afirmarse a sí mismo»⁵⁵⁰.

Para Ortega es al menos incierto que el español sea más individualista que los demás hombres. Lo que ocurre es que hemos vivido aislados, cada cual en su Tíbet particular, personal o profesionalmente. Lo que ocurre es que no tenemos plenamente realizada nuestra personalidad y por eso intentamos demostrar lo mejor posible lo que sabemos que, en gran parte, nos falta o sobrevive en una debilidad somnolienta. La misma explicación cabe dar de nuestras exageraciones patrióticas. Se trata del complejo exagerado de lo que en parte nos falta. Por eso dice Ortega: «¿Cuándo concluirá en España esta inocente manía panegírica? Miremos que el verdadero patriotismo nos exige acabar con ese ridículo espectáculo de un pueblo que dedica su existencia a demostrar *científicamente* que existe. ¡Provincialismo! ¡Aldeanismo! «...Queramos o no, somos españoles, y huelga, por tanto que encima de esto se nos impere que debemos serlo»⁵⁵¹. El casticismo es simplemente la megalomanía de ser el pueblo que no somos.

Del mismo modo el individualismo español, para Ortega viene causado principalmente por la estrechez de nuestro ambiente y la rigidez de la vida gremial que impide una vida abierta y normalizada. Se trata de una mitología increíble para mantener una situación insostenible y que envenena la vida nacional. «El individualismo español es uno de tantos pensamientos ineptos como andan por ahí, formando una mitología peninsular, que tiene envenenadas las fuentes de nuestra existencia nacional»⁵⁵². No debemos considerarnos como extraños unos a otros. Ortega repetía el 'nada humano me es ajeno', a nuestro modo, a saber: «nada español juzgo ajeno a mí»⁵⁵³. Todos estamos en la misma barca llamados a una tarea común y de todos. Lo primero sería crear una cultura española. No dejarnos llevar simplemente de sentimientos más o

550. II 256; E III (1921): «De Madrid a Asturias o los dos paisajes», *España* (1915).

551. II 18-78; E II (1917): «Azorín: primores de lo vulgar» (1917).

552. II 185; E II (1917): «Azorín: primores de lo vulgar» (1917).

553. II 33; E I (1916): «Estética en el tranvía» (1916).

menos románticos. Para Ortega esa cultura española aún no existe: «Yo ambiciono, yo no me contento con menos que con una cultura española, con un espíritu español. Y esto no existe; por mi parte, dudo que haya existido. Lo que Unamuno llama *el espíritu de España*, en una revista inglesa, es sencillamente... *pathos* del Sur, movimientos reflejos, instintos, barbarie, fisiología vasca o castellana»⁵⁵⁴. La cultura cuenta con el prójimo, destierra la barbarie individualista para llegar a ser pueblo; al modo que Jesús reunió a los hombres para formar la unidad de un pueblo unido con una 'teología democrática' trinitaria-comunitaria. En ese procesó: «Dios es el cemento último entre los hombres»⁵⁵⁵.

La diferencia entre los pueblos es casi inefable. Cada pueblo tiene su melodía orgánica, su carácter, su modo de ser propio. Se trata de algo fundamental. Pero lo españoles, con frecuencia, han despreciado lo español, han imitado apresuradamente lo extranjero y lo popular les parece despreciable. Y sin embargo nadie puede vivir fuera de su propio medio como nadie puede abandonar su sombra. Cuando no se vive la raíz propia las personas están como trasplantadas, fuera de su tierra auténtica. Los antiguos vieron claramente el valor de esa patria propia cuando consideraron el destierro como la pena máxima con un rango parecido al de la pena de muerte. En efecto, el desterrado no puede intervenir en nada. Y 'vivir es intervenir'. Hemos de buscar, por tanto, esa tierra propia del módulo español. «Entonces vislumbramos, más allá de lo que España ha sido y es efectivamente, un núcleo originario de tendencias vitales, que desarrolladas con mejor acierto producirían un tipo de existencia estimabilísimo. Frente a la España real que ha sido, que es, hay muchas Españas posibles, todas ellas brote diversamente orientado de un mismo germen, estilo o temperamento. Queramos o no, cualquiera que sea nuestra desestimación de la España real, estamos ligados en nuestras profundidades orgánicas a ese fondo de tendencias étnicas, imperativo biológico que rige inexorable nuestro destino. Si queremos vivir, tenemos que vivir a la manera española; pero la manera española es múltiple. Hasta ahora se ha usado una; tal vez la peor. No veo que haya inconveniente en ensayar otra»⁵⁵⁶.

Hay que profundizar en ese sentimiento radical que dirige las diversas posiciones ante la vida. En Francia es amoroso, en España desdeñoso. Hay que conocerse a fondo; ver el paisaje, que revela nuestra propia alma, para revelarnos a nosotros mismos. Hay que descubrir poco a poco el océano de nues-

554. I 501; POC (1916): «El 'pathos' del Sur» (sin fecha).

555. I 520; POC (1916): «La pedagogía social como programa político», Conferencia (12.3.1910).

556. II 379; E IV (1925): «Temas de viaje» (7.1922).

tro ser íntimo español. Ya hemos visto el carácter austero castellano que ha aceptado la sequía de la meseta como «afin con la estepa interior de su alma»⁵⁵⁷. El medio ambiente ibérico por lo general es dramático, como ha sido dramática nuestra vida: «De Madrid a Miranda de Ebro, todo es dramático, nada es apacible. En cambio, de Hendaya a París todo es apacible y nada es dramático»⁵⁵⁸. España es árida, Francia satisfecha. Ortega nunca ha creído demasiado en la influencia de la geografía en la historia, ni en las estadísticas. Baroja le decía que echaba de menos eso en él. Ortega pensaba que las ciencias influyen en la gente de una manera poco científica, lo hacen más bien como los conjuros a causa de la 'fe viva'. Ortega nunca tuvo que desalojar de sí 'el materialismo' porque no lo había 'contraído en la mocedad' como le pasó a Baroja. Ortega cree que la realidad humana es autónoma. Y que el medio ambiente influye como excitante no como causa absoluta. «*Fata ducunt, non trahunt*. La tierra influye en el hombre, pero el hombre es un ser reactivo, cuya reacción puede transformar la tierra en torno «...De modo que donde mejor se nota la influencia de la tierra en el hombre es en la influencia del hombre sobre la tierra»⁵⁵⁹. La biología inclina pero no decide.

Aun con paisajes parecidos, los pueblos son heterogéneos, son colectivos espiritualmente distintos, con una conciencia que crea un lenguaje distinto. Siempre se ha sentido que los pueblos «son modos de existencia radicalmente distintos. Pero aunque siempre se ha sentido esto, no se ha sabido casi nunca»⁵⁶⁰. Al principio la unidad de los pueblos la hacía la idea infinita de Dios, 'de un Dios solo y único'. Cuando esta idea teológica quebró, la humanidad se dividió. La fe única se escindió en dioses diferentes y cada parte de la humanidad volvió la duda sobre aquella 'divinidad unitaria'. Y «presa de una nueva fe en un Dios esencialmente parcial, particular, sublime esquirra teológica de la primitiva cantera infracta. Y abrazado a Él, a ese Dios que no era el de todos, sino el suyo frente a los de los de los otros, fue sintiendo aversión e incompreensión hacia los demás trozos de humanidad. 'No un acicate externo, sino la íntima inquietud, la angustia incoercible de no ser ya la humanidad íntegra, sino sólo una parte de ella, empujó a cada grupo de tierra en tierra, de costa en costa, hasta sentirse bien solo consigo mismo, lejos de todos los extraños, en el lugar para él adecuado y previsto'»⁵⁶¹.

Las crisis religiosas se corresponden frecuentemente con las crisis de len-

557. II 373; E IV (1925): «Temas de viaje» (7.1922).

558. II 368; E IV (1925): «Temas de viaje» (7.1922).

559. II 372; E IV (1925): «Temas de viaje» (7.1922).

560. II 380; E IV (1925): «Temas de viaje» (7.1922).

561. II 382; E IV (1925): «Temas de viaje» (7.1922).

guaje y las crisis de identidad popular. Cada pueblo piensa, balbucea y habla diferente, pero cuando hay una mística común se entienden; cuando falta se disuelve. Como ocurre entre creyentes: «En las épocas de fervor místico suele acompañar a los momentos de exaltación el llamado 'don de lenguas'. Los fieles se entienden, cualquiera que sea el idioma que hablen. Por eso llama Schelling al Pentecostés una Babel inversa»⁵⁶².

El paisaje también define, de una forma u otra, la diversidad de los pueblos. Hay paisajes de gran fecundidad que crean pueblos de gran vitalidad. Hay pueblos de gran vitalidad de espíritu o de gran fortaleza corporal. En España es fundamental el ruralismo: «Como toda España es rural, es de no poca sutileza definir la forma genuina de cada ruralismo regional. Pero que existe en el Norte este instinto de dispersión urbana me parece indudable»⁵⁶³. Según eso, la familia, el caserío, predomina sobre la plaza pública, sobre el pueblo como agrupación solidaria; también la aldea predomina sobre la ciudad. Del mismo modo se puede equiparar castellano con cierta idea de rico y vizcaíno con un gran sentido de nobleza.

A su vez el mundo Mediterráneo tiende constantemente a la idea de la ciudad-Estado. Por eso, nuestro Levante español: «Siempre que se le deja, echa a correr hacia el cantonalismo»⁵⁶⁴. De ahí la necesidad especial de un gran equilibrio aquí entre las provincias y la capital. De lo contrario la gran urbe mata a las pequeñas ciudades. Es necesario ver estos problemas o limitaciones y tratar de subsanarlas, 'o moriremos sin remisión'. Ortega lo ha visto así: «En grande o en pequeño, toda historia nacional llega a un punto en que para recrecer necesita dejar descansar la vieja capital y esperar todo de la provincia; un momento en que es preciso despertar la periferia del gran cuerpo político y gritar: '¡Eh, vosotras, las provincias: es preciso que dejéis de ser provincias! He aquí llegada la hora en que tenéis que afrontar vuestros impulsos intactos. El Estado renacerá de vosotras o no renacerá. ¡Eh, las provincias: de piel!»⁵⁶⁵.

La nación es una convivencia dinámica. La unidad nacional no se funda en la sangre, ni se puede hacer una unificación con la anulación de las provincias y las regiones. Se trata de conseguir un equilibrio respetuoso y activo para evitar la desintegración y la dispersión o la totalización centralizadora. Para todos los ciudadanos hay que crear un poder «centrífugo por la energía central, que los obliga a vivir como partes de un todo y no como todos aparte.

562. II 382; E IV (1925): «Temas de viaje» (7.1922).

563. II 440; E V (1926): «Notas del vago estío» (8-9.1927).

564. II 543; E VI (1927): «Sobre la muerte de Roma» (8.1926).

565. II 547; E VI (1927): «Sobre la muerte de Roma» (8.1926).

Basta con que la fuerza central, escultora de la nación —Roma, en el Imperio; Castilla, en España; la Isla de Francia, en Francia— amengüe para que se vea automáticamente reaparecer la energía secesionista de los grupos adheridos»⁵⁶⁶.

No se trata del centralismo impuesto. El poder creador de las naciones no es una fuerza bruta sino un «*quid divinum*, un genio o talento tan peculiar como la poesía, la música y la invención religiosa. Pueblos sobremanera inteligentes han carecido de esa dote, y, en cambio, la han poseído en alto grado pueblos bastante torpes para las faenas científicas o artísticas»⁵⁶⁷. Es el arte de saber mandar. Sin fuerza no se manda, ciertamente, pero con fuerza sólo no se hace nada que valga la pena. Se trata de vivir no en la mera proximidad geográfica sino de estar juntos para un proyecto común, con un programa de futuro solidario. La fuerza es la cirugía de los egoísmos no un programa de vida. «En toda auténtica incorporación, la fuerza tiene un carácter adjetivo. La potencia verdaderamente sustantiva que impulsa y nutre el proceso es siempre un dogma nacional, un *proyecto sugestivo de vida en común*. Repudiamos toda interpretación estática de la convivencia nacional y sepamos entenderla dinámicamente»⁵⁶⁸. Cuando se desconocen la religión y los ideales, el Estado es efímero.

La unificación de un pueblo debe hacerse siempre con respeto a todos. Para Ortega unificar España sin cuidado es propio de separatistas. El que no sabe mandar sobre sí mismo, no puede unificar nada porque será un avasallador. «Ser emperador de sí mismo es la primera condición para imperar a los demás»⁵⁶⁹. Según Ortega, Castilla sabe mandar, ha superado su aldeanismo hacia grandes empresas. Cuando faltan las grandes empresas comunes crecen los separatismos. Frente a la totalización centralista se responde equivocadamente con el particularismo y ése es el carácter más grave y el problema de fondo de Cataluña y Euskadi en tiempo de Ortega: Hipersensibilidad a los propios problemas e insensibilidad a los ajenos. «*La esencia del particularismo es que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y, en consecuencia, deja de compartir los sentimientos de los demás*»⁵⁷⁰.

Al faltar el proyecto común hasta el poder central se vuelve egoísta y particularista. El poder se convierte en privilegio. Entonces despierta con más fuerza el nihilismo de Galicia y Andalucía. No obstante, Castilla había creado un gran proyecto de vida en común con altas ideas jurídicas, morales, 'religio-

566. III 54; EIN (1921).

567. III 55; EIN (1921).

568. III 56; EIN (1921).

569. III 62; EIN (1921).

570. III 68; EIN (1921).

sas': Se impone la norma de preferir todo hombre mejor a su inferior, el activo al inerte, el agudo al torpe, el noble al vil. Pero desde Felipe III todo cambia, no se hace nada nuevo, Castilla se vuelve agria y angosta, aumenta la mordorra, el egoísmo y el particularismo. Entonces, según Ortega, se puede decir que: «Castilla ha hecho a España, y Castilla la ha deshecho»⁵⁷¹. Claudio Sánchez Albornoz diría que Castilla ha hecho España y España la ha deshecho.

Sea lo que fuere todo ello, lo cierto es que las regiones se han sentido oprimidas por el poder central y eso lo han expresado de una manera terrible. Ortega lo describe así: «Pocas cosas hay tan significativas del estado actual como oír a vascos y catalanes sostener que son ellos pueblos 'oprimidos' por el resto de España. La situación privilegiada que gozan es tan evidente, que, a primera vista esa queja habrá de parecer grotesca. Pero a quien le interese no tanto juzgar a las gentes como entenderlas, le importa más notar que ese sentimiento es sincero, por muy injustificado que se reputa. Y es que se trata de algo puramente relativo. El hombre condenado a vivir con una mujer a quien no ama siente las caricias de ésta como un irritante roce de cadenas. Así, aquel sentimiento de opresión, injustificado en cuanto pretende reflejar una situación objetiva, es síntoma verídico del estado subjetivo en que Cataluña y Vasconia se hallan»⁵⁷².

En resumen el proceso unificador de una sociedad debe armonizarse con 'el contrapunto de un proceso diferenciador' para que la unión no sea una absorción. Si falta el interés mutuo y el proyecto común surge la inercia disgregadora y no se convive; cada grupo se cree único. Así: «*Hoy es España, más bien que una nación, una serie de compartimentos estancos*»⁵⁷³. Sin ese sentir común es una tentación constante la 'acción directa' en el militar y en el ciudadano.

4.4.3. *Más sobre el particularismo, el Estado y la política*

De entrada, todo hombre es un ser único en el deber y en el dolor. Es ésta una gran verdad de la vida humana. Sócrates muere por ella. A la vez hay una 'delicia epidémica' en sentirse masa. De ahí que la socialización sea una 'faena pavorosa'. Hay que dar a los demás todo. A veces, en esa operación, se nos prohíbe hoy tener personalidad propia como si fuera un delito; en ocasiones hasta se impide cumplir el propio destino. Ése es el origen de la tremenda tensión entre lo personal y lo colectivo, de lo individual y lo social. Ortega siente

571. III 69; EIN (1921).

572. III 68-69 nota 1; EIN (1921).

573. III 74; EIN (1921).

pavor ante esta disolución del hombre, sin convicciones ni misión, en la gran marea de la masa humana.

Del mismo modo fustigaba Ortega el particularismo. Éste consiste en creer que no tenemos que contar con los demás. Los demás parecería que no son nadie. Cada uno vive para lo suyo sin norma ni legalidad: Ha sido por mucho tiempo el clima español ordinario. Es la psicología del loco que cree que todo el mundo está convencido de lo que él está convencido. Bajo este ambiente se producen los pronunciamientos, el pensar que basta que uno piense para que piensen así todos los demás sin haber hecho con ellos ningún ejercicio de convencimiento. Pero así no se cambia nada ni se hace tarea común. Éste fue, por ejemplo, el sistema de Maura: «Presumió que esta 'masa neutra', ardiendo en convicciones idénticas a las suyas, gustaba del rígido gesto autoritario, profesaba el más fervoroso y tradicional catolicismo y se deleitaba con la prosa churrigueresca de nuestro siglo XVII. Bastaba con dar el 'grito' para que aquel torso de España despertase a la vida pública. A lo sumo, convendría hostigar un poco su inveterada inercia, haciendo obligatorio el sufragio. Y ¿los demás, los que no coincidían de antemano con él? ¡Ah! Ésos no existían, y si existían, eran unos precitos»⁵⁷⁴.

El mal de España está en nuestra incapacidad de cohesión y convivencia. La enfermedad de la vida española da sus gritos en Barcelona y Bilbao pero lo que faltan son hombres capaces de aunar las fuerzas. Mejor dicho esos hombres existen pero las masas no les siguen. Están Rey Pastor, M. Pidal, Lerroux, Ayala, Romanones. Pero las masas no les siguen, buscan con entusiasmo a seres vulgares y, en ocasiones, imbéciles. Ello nos indica la actual dinámica reinante entre masa y minoría: «Un hombre no es nunca eficaz por sus cualidades individuales, sino por la energía social que la masa ha depositado en él. Sus talentos personales fueron sólo el motivo, ocasión o pretexto para que se condensase en él ese dinamismo social»⁵⁷⁵. Para Ortega, cuando la masa no quiere confiar en nadie fervorosamente descarga su responsabilidad de forma envidiosa y necia al decir que 'no hay hombres'. Y eso quiere decir que no hay masas con deseos excelentes. Ésta es hoy la enfermedad de España. Un mal de cabeza y corazón que impide a los españoles tender a lo mejor. En la aristocracia hoy se imponen los peores. Y entre nuestro pueblo, «la sospecha de que alguien pretende entender de algo un poco más que él, le pone fuera de sí»⁵⁷⁶.

El aislamiento particularista hace que el mecanismo de ejemplaridad

574. III 84; EIN (1921).

575. III 91; EIN (1921).

576. III 96; EIN (1921).

minorías-masa no funcione. De este modo el ejemplo hacia lo mejor no funciona y el hombre pierde uno de los mecanismos que más le diferencian de las otras especies animales. No se trata de mandar, eso sería una consecuencia de los valores de las minorías ejemplares. Tampoco se trata de identificar la masa con la clase baja. Citaremos un texto orteguiano amplio pero que esclarecerá el asunto de una vez por todas: «Una tosca sociología, nacida por generación espontánea y que desde hace mucho tiempo domina las opiniones circundantes, tergiversa estos conceptos de masa y minoría selecta, entendiéndolo por aquella el conjunto de las clases económicamente inferiores, la plebe, y por ésta las clases más elevadas socialmente. Mientras no corrijamos este *quid pro quo* no adelantaremos un paso en la inteligencia de lo social.

En toda clase, en todo grupo que no padezca graves anomalías, existe siempre una masa vulgar y una minoría sobresaliente. Claro es que dentro de una sociedad saludable las clases superiores, si lo son verdaderamente, contarán con una minoría más nutrida y más selecta que las clases inferiores. Pero esto no quiere decir que falte en aquélla la masa. Precisamente lo que acarrea la decadencia social es que las clases próceres han degenerado y se han convertido casi íntegramente en masa vulgar.

Nada se halla, pues, más lejos de mi intención, cuando hablo de aristocracia, que referirme a lo que por descuido suele llamarse así.

Procuremos, pues, trasponiendo los tópicos al uso, adquirir una intuición clara *sobre la acción recíproca entre masa y minoría selecta, que es, a mi juicio, el hecho básico de toda sociedad, y el agente de su evolución hacia el bien como hacia el mal*»⁵⁷⁷.

Cuanto más amplia sea la creación personal más fácilmente se articula la cohesión y la convivencia social. En España, en nuestras 'villas milenarias vemos iglesias y edificios públicos'. Se echa de menos la labor de las personas. Así se vuelve muy difícil la articulación de un cuerpo social porque, propiamente, no existe. Según Ortega, al faltarnos un feudalismo fuerte, a su debido tiempo, no se articuló debidamente el cuerpo social. De este modo resulta ardua la tarea de organizar la nación y «saturar de nacionalización hasta el último átomo de masa popular»⁵⁷⁸. No se ha creado vida común. Las minorías selectas se han dedicado a una vida anárquica y las masas han seguido su ejemplo. De modo que el 'fanatismo religioso' y la 'incultura' son manifestaciones superficiales de ese otro mal más profundo, que es la ausencia de una dinámica recíproca de minoría y masa y viceversa. Esta gran laguna ha triturado

577. III 103; EIN (1921).

578. III 117; EIN (1921).

do la estructura nacional y ha disuelto la circulación sanguínea del cuerpo español al destruir el interés por lo óptimo y el deseo profundo de mejoría.

Cada grupo social, donde lo había, ha vivido encerrado en sí mismo, sin atención alguna a su prójimo y próximo, inclinado únicamente sobre sus propios y particulares intereses. Cada cual se creía superior a los demás y no tenía nada que aprender del otro. El hombre europeo, en cambio, miraba con atención a los otros hombres y aprendía con avidez de su experiencia y su cultura. El español, no; él era autosuficiente, y se creía independiente y único en el mundo. Así era el *hotentotismo español*, frente al europeo capaz de estimar, en su bondad, los valores ajenos. «El hotentote, en cambio, cree que no hay más cultura que la hotentote»⁵⁷⁹.

Las culturas y los hombres son los protagonistas de la historia. Cuando hay en ellos auténtica vida, no toleran la división, pues lo viviente es relación permanente de unas cosas con otras, de unos hombres con otros, de unos grupos y otros. Hay ámbitos culturales y grupos humanos diversos pero no aislados cuando son realidades vivas y no moribundas: «Usos, trebejos, formas jurídicas, nociones religiosas son articulaciones de esa cultura. Cada uno de ellos supone a los otros, como un miembro animal el resto de la estructura específica. Las culturas aparecen así como organismos, esto es, como unidades suficientes»⁵⁸⁰.

Cada pueblo tiene sus propias formas de vida pero nunca debe tomarse el propio horizonte vital por el horizonte único, ni la perspectiva de cada individuo por la única realidad. Hay diversas formas de vivir el hombre, diversas maneras de 'humanidades'; y ser hombre abierto y comprensivo consiste en esforzarse por entender el sentido de lo que parece no tenerlo, especialmente en la vida ajena. El auténtico político sabe ver los problemas del Estado a través de los nacionales, al contacto con los problemas de cada grupo o individuo. De este modo sabe servirse del Estado para aumentar la vida del pueblo. El buen Estado es el que se concede poco a sí mismo y mucho a los ciudadanos, a los ayuntamientos, a las provincias y las regiones. Es ese buen modo de revitalizar España. Pero el poder estatal ha vivido para sí mismo, y los demás organismos han hecho lo mismo encerrados en su particular dominio.

Al intelectual, por ejemplo, le es fácil ceder a la tentación de encerrarse en un partido. Pero cuanta más influencia y seguridad tenga en él menos influencia tendrá en el resto de la población. La misma tendencia se ha difundido entre el clero: mirar sobre todo hacia dentro; así se han alejado de la vida real y ha perdido su resonancia social, aunque se tuviera otra impresión. En

579. III 296; *Las Atlántidas* (1924).

580. III 299; *Las Atlántidas* (1924).

efecto: «parecería probable que en nuestra tierra el cura y sobre todo el alto clero, usufructuase un gran poder social. Sin embargo, no ocurre así, y el matiz de los hechos en este punto descubre un secreto de la dinámica nacional española, según ella es verdaderamente en el tiempo que corre»⁵⁸¹.

Del mismo modo el campo se ha encerrado en sí mismo. Le importa sólo su vida cotidiana, no los grandes acontecimientos, ni la religión ni el Estado. Se trata del hotentotismo eterno y rural. Y, «Los ritos de la campiña son el sustituto de las ideas del Estado, de los principios religiosos, de ‘las razones’ científicas...»⁵⁸². Allí crecen románticamente los arquetipos ideales, sin proporción ni medida, surgen los excesos revolucionarios, las religiones de borrachera y la libertad extremada: ese mismo talante se filtra hacia la aristocracia por medio de su misticismo dominante y su entusiasmo palaciego. Eso es muy fácil para la nobleza; «el noble, por muy inteligente que sea, por muy libre de prejuicios que se imagine, suele padecer un fatal misticismo palatino»⁵⁸³.

En esas situaciones son muy necesarias las ideas claras; impulsar un Estado que vitalice al pueblo y a la nación. Es la democracia el arte de reducir al mínimo el Estado y promocionar al máximo la sociedad. No hay que fiarse de la fuerza. Con ella se hacen cosas espectaculares pero no se crea ciudadanía y los pueblos se quedan en una agrupación de animalitos o animalotes. Sin inteligencia no hay acción humana auténtica. Todo se queda en gritos y violencia. La igualdad sin variedad se queda en vulgaridad aburrida y triste. Un verdadero pueblo se crea solamente con una imaginación absoluta. «La imaginación es el poder liberador que el hombre tiene»⁵⁸⁴. Ella es el verdadero artífice de una nación viva. No se trata principalmente de la lengua propia, ni de la consanguinidad, sino de una tierra, un idioma más o menos propio, y sobre todo de un deseo permanente y libérrimo de unidad. Tampoco crea la nación la geografía, ni las fronteras que se ponen después. «Por tanto, ni la sangre ni el idioma hacen al Estado nacional; antes bien, es el Estado nacional quien nivela las diferencias originarias de glóbulo rojo y son articulado. Y siempre ha acontecido así. Pocas veces, por no decir nunca, habrá *el Estado coincido con una identidad previa de sangre o idioma*»⁵⁸⁵. Según Ortega es muy difícil saber lo que es una nación. Según él, Nación es ‘unión hipostática’ del Poder público y la colectividad por él regida»⁵⁸⁶. Así el Estado sería la invitación a

581. III 489; «El poder social», *El Sol* (9.10.1927).
 582. III 561; «Para un libro no escrito»; EL (1927).
 583. III 606; MP (1927).
 584. IV 253; RM (1930).
 585. IV 261; RM (1930).
 586. IV 263; RM (1930).

construir juntos un mismo futuro, una empresa comunitaria, un plebiscito cotidiano.

Para Ortega, no es el patriotismo el que ha hecho las naciones sino el proyecto común de futuro que está haciéndose y deshaciéndose continuamente. En ese proyecto común siempre hay unidad, enemigos y reunión de todos. En efecto, una nación hay que hacerla. En tiempos del Cid España era Castilla y León aunque San Isidoro hubiera hablado de 'madre España'. Europa ya tiene hoy idea nacional, tiene un proyecto común: «Religión, ciencia, derechos, arte, valores sociales y eróticos, van siendo comunes. Ahora bien: ésas son las cosas espirituales *de* que se vive. La homogeneidad resulta, pues mayor que si las almas fueran de idéntico gálibo»⁵⁸⁷. Como el proyecto aún no ha llegado a plenitud algunos lo consideran vitalmente falso y tratan de levantar nuevas fronteras nacionales pero es ya inútil. Esos nacionalismos a la defensiva son 'callejones sin salida'. No tienen futuro.

La homogeneidad como la diversidad son cualidades necesarias a los pueblos. El mismo cristianismo las fomentó: «La idea cristiana engendra las iglesias nacionales»⁵⁸⁸. Cuando se tiende a una homogeneidad excesiva, los nacionalismos se exasperan. Si la diversidad cultiva el particularismo aislacionista, surge la desconfianza entre los diversos niveles y pueblos del Estado. Hay que evitar la política del apasionamiento y fomentar los ideales claros y concretos. El hombre político y el ciudadano abierto tiene que intentar conocer el alma de los pueblos como parte fundamental de su vida. La idea de raza no sirve hoy de nada en problemas de vida humana. El hombre no tiene un ser fijo y la raza es un resultado de la historia no un hecho ontológico primigenio. Ortega lo dice así: «Me parece indigno de la actitud (sic) a que han llegado nuestras experiencias intelectuales no romper resueltamente con esa interpretación zoológica, pero aun, botánica de lo humano, según la cual nuestra vida —individual o nacional— consistiría en el mero despliegue o *evolución* de una semilla o germen que desde un principio contenía ya, preformado, todo lo que vamos a ser»⁵⁸⁹.

Es el hombre el que se hace a sí mismo, no basta recurrir al medio cósmico o social. La fascinación actual de lo Oriental nos avisa de otros valores distintos de los meramente terrestres que han de nutrir el futuro de la vida humana en nuestro planeta. Es cierto que el valle es fecundidad y la meseta guerra, y la costa el combate liberador entre la tierra y mar. El ilimitado elemento de

587. IV 271; RM (1930).

588. IV 117; RM (1930): «Prólogo para franceses», Holanda (5.1937).

589. V 256; «Cuestiones holandesas», *La Nación* (Buenos Aires 7.1936).

éste nos suscita el sentido de 'lo ilimitado e infinito'. De ahí surge el principio: Es necesario navegar, pero no es necesario vivir. Hay una sobrevida más allá de la vida inmediata. «Esa sobrevida normativa es precisamente el Espíritu»⁵⁹⁰. Esa sobrevida anima también el cosmopolitismo más allá del propio terruño, a la sociedad de naciones, aunque sea una utopía.

La sociedad es un conjunto de sociabilidad e insociabilidad, sus mejores fuerzas se consumen en la tarea de mantenerla. «¿Qué será, buen Dios, esa realidad que llamamos sociedad, cuando para existir necesita hasta que sus fuerzas más positivamente sociales tengan que consumirse —y al aceptar la tarea demuestran su superior sentido de responsabilidad— en el ejercicio de una operación degradante?»⁵⁹¹.

4.4.4. Nacionalidad, Autonomía y universalismo

Para Ortega la base de la nacionalidad no la compone ni el territorio como en Ganimet ni el naturalismo católico como en Pereda. Es algo sociológico que no es la mera ley y que Giner llamaba 'personalidad social'⁵⁹². El espíritu nacional no depende del clima; el espíritu es independiente de la materia. No hay pues un influjo causal entre tierra y nación. Eso no impide que se dé una cierta correspondencia: Cada paisaje y terruño modela a los hombres y viceversa. Es como un misterioso poder de la tierra. De modo que incluso aún cuando hoy la autoctonía, por la movilidad social, es muy rara y variable: «Hay que acabar por reconocer una afinidad entre el alma de un pueblo y el estilo de su paisaje. Por eso se fija aquél en éste: porque le gusta. Para mí, pues, existe una relación simbólica entre nación y territorio. Los pueblos emigran en busca de su paisaje afín, que en el secreto fondo de su alma les ha sido prometido por Dios. La tierra prometida es el paisaje prometido»⁵⁹³.

Del mismo modo aunque el idioma no hace a un pueblo, cada lengua impone una categorización del mundo y una distribución de 'rutas mentales' en su conocimiento. Lo mismo los ideales forman un sustrato de vivencias. Siempre hay discusiones y discordias parciales pero las creencias básicas subsisten.

590. V 429; IC (1940): «En el centenario de Hegel», Madrid (1931).

591. VI 74; «Del Imperio romano», *La Nación* (Buenos Aires, verano 1940).

592. SÁNCHEZ BLANCO, F., *Continuidad y discontinuidad de Ortega y Gasset respecto al pensamiento del XIX*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 611. Espronceda, Unamuno y Sanz del Río insisten en la *vida* humana para definir el espíritu del pueblo: *Ibid.*, 606. En castellano *tierra* sustituye al latín *patria* y Huarte de San Juan decía que hay enfermedades que se producen por estar fuera de la patria: MARAVALL, J.A., *La aportación de Ortega al desarrollo del concepto de nación*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 521.

593. V 425; IC (1940): «En el centenario de Hegel», Madrid (1931). La tierra es como un escultor que imprime su sello en las personas: XI 304; «Discurso en León» (26.6.1931).

En otro caso, la idea de comunidad humana se viene abajo. Ortega, que nos dice: 'detesto todo cargo público', nos confiesa que le hubiese gustado ser 'inspector de la unanimidad' y de la 'concordia'. Cuando la discordia se apodera de todo el mundo se nos viene abajo todo a todos los niveles. Fallan las creencias comunes por las que «nos movemos, vivimos y somos»⁵⁹⁴. Cuando ya no se cree con los demás no hay ninguna 'vigencia' común o colectiva que sustente la convivencia.

No obstante no hay que aspirar a una cultura tan unánime que fuera una cultura única. Ésa sería como la metafísica que Aristóteles define como 'la que se busca'. Cada cultura es un aspecto de la realidad y de la vida. Así Andalucía, como China, según Ortega, ha amputado de su vida lo heroico y es una tierra campesina. Castilla es agrícola pero no campesina; su campo es más bien campo de batalla donde se desprecia al labriego quieto, al villano y se empuña la espada olvidando lo rústico. Andalucía da paz con clamor de olivos. Se contenta con poco; aunque ha caído en manos de violentos porque embriaga al invasor⁵⁹⁵. Durante el siglo XIX predomina en España Andalucía. De ella salen grandes gobernantes, también famosos bandoleros, y es la 'tierra de María Santísima'. Es más tarde, según Ortega, cuando se incorpora el Norte: catalanes, vascos y astures: «El español se enorgullece de Barcelona, de Bilbao y de San Sebastián. Se habla del hierro vizcaíno, de las Ramblas y del carbón astur»⁵⁹⁶.

Andalucía es indiferente al Norte. El andaluz es narcisista, se sabe dos veces, por eso le gusta exhibirse y representarse. Pero el gesto andaluz es milenario como la sonrisa china. Andalucía nunca se puso aparte y eso que su cultura es muy especial. Pero se mezcló con todos, sin cesar; se alimentó de todo y de nada. Vive el andaluz del aire, del medio ambiente; un jornalero vasco come mejor que un rico de Córdoba. «Porque ser andaluz es convivir con la tierra andaluza, responder a sus gracias cósmicas, ser dócil a sus inspiraciones atmosféricas»⁵⁹⁷. Al hombre del Norte ese ideal andaluz le parece trivial y elemental; es cierto, pero invade toda la existencia andaluza y la transfigura: «De aquí que toda la existencia andaluza, especialmente los actos más humildes y cotidianos —tan feos y sin espiritualizar en los otros pueblos— posea ese divino aire de idealidad que la estiliza y recama de gracia. Mientras otros pueblos valen por los pisos altos de su vida, el andaluz es egregio en su piso bajo: lo que hace y se dice en cada minuto, el gesto impremeditado, el uso trivial...»⁵⁹⁸.

594. VI 61; «Del Imperio romano», *La Nación* (Buenos Aires, verano 1940).

595. VI 115; TAO (1942): «Teoría de Andalucía», *El Sol* (4.1927).

596. VI 111; TAO (1942): «Teoría de Andalucía», *El Sol* (4.1927).

597. VI 120; TAO (1942): «Teoría de Andalucía», *El Sol* (4.1927).

598. VI 120; TAO (1942): «Teoría de Andalucía», *El Sol* (4.1927).

La realidad de España debe ser una melodía peninsular con un corazón innumerable. Pero esta realidad ha padecido una anemia profunda. Madrid ha fracasado como centro de conexión entre los diversos pueblos de España, las provincias y las regiones. Sin ellas no hay vitalidad nacional. Hay que cultivar virtudes positivas: que cada núcleo local conquiste la clara voluntad de ser el mismo y despertar cada cual a valores superiores. «Han de hacer como aquel entusiasta de quien cuentan los historiadores judaicos que en tiempos de decadencia andaba por las plazas y las afueras dando grandes gritos sugestivos: ‘¡Voz de Gog, Voz de Magog! ¡Ay de ti, Sión, ay de tus mujeres y de tus hijos si te olvidas del espíritu!’ . Hasta que un día la piedra que una honda lanza desde un baluarte le quiebra la sien y cae gimiendo: ‘¡Ay de mí!’»⁵⁹⁹. En la articulación de la vitalidad y los mejores valores de cada ente local se encuentra la ‘única España posible’.

La nación abstracta no existe, es un fantasma. Solamente cuando se comparten muchas cosas ‘consabidas’ por todos en las que las distintas personas se mueven, viven y son como dice San Pablo, solamente entonces una nación es posible. Lo cual, evidentemente, no debe anular las discrepancias ni las riquezas locales. Una nación solamente puede ser pujante si sus regiones lo son. Ortega lo confirma: «Yo creo que una de las cosas más útiles para el inmediato porvenir español es que se renueve la meditación sobre el hecho regional»⁶⁰⁰. Para Ortega esa meditación se malogró al mezclar la cuestión regional con la idea de nación y finalmente con el problema de la soberanía popular. Así surgió un regionalismo arbitrario y confuso: «Fue arbitrariedad y confusión mezclar, desde luego, el simple hecho regional con uno de los conceptos más problemáticos que existen en el conjunto de las nociones sociológicas: la nación. Se entendió la región como nación, es decir, se pretendió aclarar lo evidente con lo oscuro. ¿Quién, hablando en serio y rigurosamente, cree saber lo que es una nación? A esta primera potencia de confusión se agregó otra mayor: se dio por cierto que a la idea de nación va anejo como esencial atributo jurídico la de Estado; es decir, la soberanía separada. Toda esta turbia ideología no ha hecho sino entorpecer el desarrollo del hecho regional y su aprovechamiento para una nueva forma de vida pública en España»⁶⁰¹.

No se trata de hacer una patria pobre y uniforme. Se trata de distinguir.

599. VI 220; *Brindis* (1917-1939): «En el banquete de la revista ‘Hermes’», Madrid (5.1917).

600. VI 339; *Prólogos* (1914-1943): «A ‘Una punta de Europa’ de Victoriano García Martí» (1927).

601. VI 339; *Prólogos* (1914-1943): «A ‘Una punta de Europa’ de Victoriano García Martí» (1927).

La región, normalmente, une consanguíneos y semejantes, mientras que el Estado une pueblos distintos. El Estado es transzoológico y transétnico: El Estado es principio de unidad jurídica de lo biológicamente heterogéneo. El regionalismo es la fecundidad de lo heterogéneo en su variedad eterna y multiforme. Para Ortega es fundamental distinguir bien entre regionalismo y Estado: «Toda mi fe en la fecundidad de un nuevo regionalismo presupone que gallegos o vascongados o catalanes abandonen la creencia, tan falsa como ingenua, de que basta con que exista una cierta peculiaridad étnica, un cierto modo de ser corporal y moral, para tener derecho a constituir un Estado»⁶⁰².

Hay que acabar con el espejismo de que primero es cada uno y después vienen a estorbarle todos los demás. Es necesario promover el altruismo. Al fin y al cabo cada uno venimos de otros. Primero es el *tú* y luego el *yo*. El que no necesita del otro es un verdadero egoísta encerrado. Al español le ocurre más especialmente encontrarse con esa experiencia de que el otro no le despierta y le reanima sino que le deprime. Ortega se dio muy pronto cuenta del problema y llamó en sus escritos a la proximidad frente a esa terrible experiencia española: «Según ella, resultaría que, con pavorosa frecuencia, cuando el español castizo tiene la sensación de que ante él hay otra vida humana, lo que se llama otra vida humana, con su arcano que late misterioso como el corazón revelador dentro del muro en el cuento romántico, experimenta lo contrario que antes he dicho: experimenta depresión. En vez de exaltarse ante la presunción de otra existencia, que palpita a su vera, lo que hace es sentirse disminuido, triste, desilusionado»⁶⁰³.

Hay que corregir este defecto español. La vida, en verdad, es un continuo contar con los otros, vivir en un perpetuo '¡quién vive!'. Hay que contar decididamente, y no sólo a la fuerza, con los demás. Vivir alerta, con sensibilidad, hacia los otros. Con una convicción profunda de esa necesidad y con esperanza en el futuro. Que la vida española no dé tanto la impresión de que nuestra confianza en los demás y nuestras esperanzas padecen siempre de bronquitis y parecen convalecientes que necesitan de abrigo constante. Es necesario insistir que vivir es convivir con los demás o la vida no es vida. Hay que potenciar lo mejor de cada cual en la armonía universal.

La provincia y la región deben integrarse generosamente en la vida nacional: «La provincia, la región —y no ignoráis que soy muy regionalista—, no representan sustancias históricas; son modificaciones del gran ente nacional

602. VI 340; *Prólogos* (1914-1943): «A 'Una punta de Europa' de Victoriano García Martí» (1927).

603. VI 345; *Prólogos* (1914-1943): «A una edición de sus Obras», Espasa Calpe (1932).

que es históricamente lo sustancial»⁶⁰⁴. Eso no quiere decir que El Estado puede engullir las demás realidades españolas. Cuando esto ocurre se desatienden las aspiraciones profundas de los hombres y sus pueblos. Y las consecuencias no se dejan esperar: «El resultado fue que en las provincias surgió el descontento hacia aquel Estado centralizado, al que culpaban de todos los incidentes enojosos que acontecían en la localidad, y que se habían insolidarizado de aquella estructura nacional»⁶⁰⁵.

Para superar estos males Ortega propone una nueva organización de España con un sentido bien definido: «Yo imagino una España nueva constituida en grandes unidades regionales, cada cual con su Gobierno local y con su asamblea comarcana de sufragio universal»⁶⁰⁶. De este modo se atiende a los problemas locales y se fraguarían los grandes hombres para la política nacional-estatal.

Cada nivel debe contribuir al engrandecimiento de todos. Las regiones y sus autonomías tienen cada una sus riquezas inigualables. La política autonómica debe cuidar de casi todo a través de su gobierno y su parlamento. Hay que crear la gran ciudad que potencie el desarrollo regional. El gobierno regional debe promover a las provincias, 'potenciarlas y llamarlas'. La nación estatal debe reservarse solamente los problemas fundamentales: «Separemos resueltamente la vida pública local de la vida pública nacional. Así lograremos poseer plenamente las dos. Organicemos a España en diez grandes comarcas: Galicia, Asturias, Castilla la Vieja, País Vasconavarro, Aragón, Cataluña, Levante, Andalucía, Extremadura y Castilla la Nueva. ¡Ahí es nada hasta dónde se podría llegar en historia poniendo bien 'en forma' esas diez potencias de hispanidad!»⁶⁰⁷.

Aunque Cataluña ha tenido movimientos particularistas e incluso se dijo a Ortega que no entendía el problema catalán, alaba Ortega a Cataluña por haberse solidarizado con la cultura. No hay que entender el pasado y la cultura de cada pueblo como una exclusión definitiva de los demás. No hay que ser hotentotes ni debe el Tibidabo confundirse con el Líbano y sus drusos eternos. Es preciso pasar de la barbarie elemental particularista al universalismo de la cultura. «Y esta religión de la cultura será como una nueva alianza cerrada sobre las ruinas de aquella vieja alianza rota estos años pasados, y bien rota: la de la vieja España exenta de ideales unificadores, dentro de la cual no era posible colaboración alguna porque no había nada que hacer»⁶⁰⁸.

604. V 464; IC (1940): «En el centenario de una Universidad», Granada (1932).

605. XI 304; «Discurso en León» (26.6.1931).

606. XI 372; RR (1931): «Proyecto de Constitución» (Discurso en las Cortes 4.9.1931).

607. XI RPDN (26.3.1931).

608. X 146; «Diputado por la cultura», *El Imparcial* (28.5.1910).

Cataluña ha oscilado entre la posibilidad de ser cabeza del Estado español, como el Piamonte italiano, y no poder conseguirlo como Irlanda. Como España ha oscilado entre el nacionalismo generoso, la ultraderecha caciquil de vía estrecha y la anarquía obrera y aristocrática.

En cuanto al País Vasco ya hemos dicho de su capacidad técnica y mística, de su sinceridad y gastronomía. Son conocidas las teorías tan diversas sobre el origen del vascuence. Humbolt creía que era hablado por los iberos porque así lo creía Astarloa. Habría entonces en toda España como un substrato vasco de vitalidad. «Como usted sabe, existe una tesis muy arraigada dentro de España: la de que los vascos actuales representan la última supervivencia relativamente pura de aquellos iberos. Masdeu creía que los iberos hablaban vascuence; Larramendi y Astarloa procedieron del mismo modo. Humbolt, que estuvo aprendiendo euskera con este último, se infectó de su entusiasmo y compuso una obra famosa demostrando que muchos nombres de pueblos, ríos y lugares repartidos por toda España eran palabras euskéricas»⁶⁰⁹. Nadie sabe a punto fijo ese origen del vasco. Unos lo emparentan con idiomas bereberes o tauregs, otros lo derivan de las tierras egipcias o de pueblos koptos; hay otros que incluso ponen su origen en América...

Ya se ha hablado de Castilla. En cuanto a León parece marcada por la vertical del chopo y la horizontal del galgo. La línea oblicua es, en el otero, el labrador eterno inclinado sobre la tierra. Y en el páramo austero, se aparece la iglesia con su torre brava siempre alerta. Está también la democracia leonesa..., etc.

En fin, la vida 'es siempre ecuménica'. Vivir es convivir. Y sólo todos los pueblos juntos viven toda la vida humana. Es preciso no permitirse el lujo de reducir la vida a nuestra particular vivencia o comprensión de la misma. La humanidad desparramada por el planeta tiene que volver en sí. Hay muchos gestos humanos diversos, como hay muchos hombres y mujeres en el mundo. Pensar en unificarlos arbitrariamente sería una 'beatería intelectual', apresurada, que no tiene en cuenta la realidad. Cada pueblo, como cada mujer, tiene su secreto. Y hay que aprender a convivirlo. La armonía familiar o social es

609. I 496; POC (1916): «Al margen del libro 'Los Iberos'» (8.1909). Se ha dicho que Ortega no comprendió bien las aspiraciones regionales diferentes, por ejemplo, de Cataluña. Y en concreto que Ortega no vio que Cataluña podía ser la salvación de España por tener Barcelona una burguesía. Y que Ortega no comprendió ni al proletariado: TRIAS, E., *Ortega entre dos fuegos*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 539; 540. Pues bien, Ortega dice así: «Nadie más convencido que yo de que ha de salir de Barcelona —aunque no sólo de los barceloneses— la anhelada restauración española. ¿Cómo no, si este resurgimiento sólo puede venir de la idea socialista, y sólo en Barcelona puede comenzar su cristalización?»: X 49; «Sobre el proceso Rull», *Faro* (12.4.1908).

siempre un equilibrio de luchas. Al principio todo mundo cree que los demás son como él. Pero hay que dejar los prejuicios y prestar atención al prójimo tal como es. Como la colectividad, sin el hombre concreto, es un Dios gris, la nación sin sus regiones es un fantasma.

Como la cultura ha sido siempre 'aprovechamiento de inconvenientes', la fuerza, a veces un poco bárbara de cada pueblo, debe ser encauzada por la cultura. Ya se sabe que en ocasiones es muy difícil entenderse; por eso es tan importante aprender a convivir. Se trata de que cada uno extraiga lo mejor de sí mismo, olvide su barbarie y llegue a su verdad, a ese «fondo insobornable que en cada cual reside, donde suena esa voz sin estrépito, tenue, espectral que tan acertadamente llama nuestra lengua 'la voz de la conciencia'»⁶¹⁰. España es el 'finis terrae' de Occidente y cada español esa mirada eléctrica espiritual de misterio y de infrahumano que no se ha sabido aún estudiar⁶¹¹. Nuestra historia está intacta. Los historiadores nunca se enteraron de nada, ni siquiera de esa triple alma española que es a la vez africana, cristiana y oriental. No basta decir que los nacionalismos son una idolatría (Toynbee), una fe ciega como las demás; quizá son también una defensa contra tantas conquistas. No todos son problemas de religión. No hay que seguir fobias ni filias de, ni por nada. No hay que usar tópicos para resolver los problemas. Hay que ver distintas perspectivas. Así, considerar, vgr., la Francia católica y la escéptica. Lo mismo hay que considerar en los demás pueblos y naciones. Un problema grave no se resuelve con un lugar común.

4.4.5. *Nacionalidad, descentralización y soberanía*

Hay que saber armonizar bien unas cosas con otras. Aun el que no sea nacionalista tiene que reconocer la diversidad de los pueblos de un Estado. Del mismo modo hay que saber reunir espontaneidad y buen orden. A veces lo utópico es enemigo de lo bueno. No se puede vivir en un Estado con una legalidad, propia de la gitanería, sin ley divina ni humana alguna. La fe cristiana originó las nacionalidades pero no hay que confundir el nacionalismo con la fe. Ésta no fue más que el Cirineo del nacionalismo y éste no puede confundirse con el redentor del mundo. Aquél es el hombre sin nobleza que aspira hacia lo divino⁶¹².

La nacionalidad nos hace y luego la hacemos. La nacionalidad nos hace 'com-patriotas' pero tenemos que hacernos con-ciudadanos; ella nos da una

610. VIII 557; «Introducción a Velázquez», San Sebastián (9.1947).

611. VIII 561; «Introducción a Velázquez», San Sebastián (9.1947).

612. IX 260 nota; «De Europa meditatio quaedam», Berlín (7.9.1949).

sustancia radical pero eso no es todo. Hemos de conquistarla con muchas vueltas y revueltas como los hebreos a Jericó ⁶¹³. La nación es símbolo, lengua, heroísmo, costumbres, religión hasta constituir un modo 'integral' y propio de ser hombre. Las naciones se comparan y cada una se cree la mejor. La nación es tradición y empresa. Pero los nacionalismos, según Ortega, se han usado para emborrachar a la gente. Como todos los *-ismos*, el nacionalismo es un dogal de seda.

Lo importante es asumir debidamente todos los valores de los pueblos y llevarlos a plenitud. Hay que tener sensibilidad histórica para descubrir la plenitud de los pueblos; dejar de lado la violencia en el arreglo de los problemas de los pueblos. Pues, como dijo el Cardenal Borja a Felipe IV: «La guerra, Señor, es el remedio de las cosas que no tienen remedio» ⁶¹⁴. A veces el idealismo de la raza esconde una gran insolidaridad materialista. Para algunos la patria es la ganancia, para otros el jornal, para los demás allá la razón de Estado son sus intereses particulares.

No se puede hacer patria con la ignorancia, así nuestro pueblo se deshace. Hemos tenido hombres bravos, mujeres hermosas, excelentes pintores. «Mas por su alma no han pasado ni Platón, ni Newton, ni Kant, y con una terquedad incomprensible viene cometiendo, desde hace tres siglos, el gran pecado contra el Espíritu Santo: la incultura, el horror a las ideas y a las teorías. No me importa el ideal que hoy tenga nuestro pueblo; solo me importa el que debe tener» ⁶¹⁵. No se hace tampoco un pueblo sin un gran ideal moral. La moral es el alma del cuerpo de derechos del pueblo: «Los derechos son el esqueleto de la organización social, a lo sumo el cuerpo, y conviene tener un alma que mueva los antiguos huesos, y creando las fibras de nuestra carne, nos sirva al menos —como decía Crisipo el estoico— de sal que impida su corrupción» ⁶¹⁶. Hoy la libertad tiene que crecer pero tiene que incluir a todos sin excepción. Frente al extremismo rígido o anárquico sólo queda la confraternización solidaria de todos.

De otra parte, no es posible ya intentar crear una unidad de tipo monocolor. Hoy la unidad debe ser pluralista. No conviene caer de nuevo en una unificación apresurada de nuestro pueblo, sobre todo una vez que la unificación primera de España fue prematura. «Los reyes y sus cortes ardían en todos los escolasticismos teológicos, filosóficos, literarios y políticos: del escolasticismo

613. IX 277; «De Europa meditatio quaedam», Berlín (7.9.1949).

614. IX 704; «Las profesiones liberales», Bäd Bool (6.1954). Jornadas organizadas por la Evangelische Akademie de Stuttgart.

615. X 44; «La conservación de la cultura», *Faro* (18.3.1908).

616. X 46; «La conservación de la cultura», *Faro* (18.3.1908).

político salió la idea de unidad, cuando esa idea era sólo una abstracción. Frente a ella, las Órdenes militares representaron el fermento feudal»⁶¹⁷. Se trataba de que las tierras de España rindieran libres sus mejores dones.

Hoy todos somos descentralizadores. Lo decía hace mucho tiempo Ortega. También lo eran los catalanistas, amigos de los conservadores, pero luego no consiguieron descentralizar y se beatificó la ineficacia. Al marxismo, por su parte, nunca le interesaron los nacionalismos. El capitalismo abolía las naciones, se hacía internacional; el marxismo hacía lo mismo, al comprenderse como una gran sociedad anónima pero del pueblo. Era también el ideal socialista: «De aquí que la táctica socialista sea el internacionalismo; un movimiento de las naciones hacia la nación única, hacia la nación entre las naciones»⁶¹⁸. Según Ortega, el internacionalismo es una palabra vacía y cree que es posible sacar mejores consecuencias del socialismo. Aunque de hecho Ortega tenía que decir: «Yo voy viendo que este partido (el socialista) opera como si su aspiración al internacionalismo le relevara por completo de preocupaciones nacionales»⁶¹⁹. Ahora bien, éste no era el pensamiento de Lassalle cuando dice: «'la democracia no puede pisotear el principio de las nacionalidades sin poner sobre su propia existencia mano suicida, sin renunciar a toda justificación racional, sin hacerse fundamental y absoluta traición'. (*Guerra de Italia*)»⁶²⁰.

Los partidos socialistas deben ser más nacionalistas mientras sus naciones de origen sean débiles moral y económicamente porque las naciones más ricas oprimen a las más pobres como la clase dominante a la dominada. Según Ortega, el día en que los socialistas españoles reconozcan que padecen además de como obreros también como españoles harán el partido más fuerte de España: «De paso harán España. Esto sería la nacionalización del socialismo; quiero decir, el socialismo concreto frente a un socialismo abstracto que sólo es eficaz cuando se confunde con los confusos movimientos radicales»... «Lo internacional no excluye lo nacional, lo incluye»⁶²¹. Así lo han entendido muchos socialistas. Hay que crear la solidaridad nacional. Eso sería muy propio de España que no se apasiona 'más que por los débiles'. No hay que quemar los palacios de los ricos sino llevar a los pobres a vivir en ellos.

Para Ortega hay que corregir los abusos unificadores y descentralizar con conciencia de las diferencias entre las regiones: En Cataluña, País Vasco, Ara-

617. X 102; «Guerra con cuartel», *El Imparcial* (17.8.1909).

618. X 202; «Miscelánea socialista», *El Imparcial* (30.9.1912).

619. X 203; «Miscelánea socialista», *El Imparcial* (6.10.1912).

620. X 204; «Miscelánea socialista», *El Imparcial* (6.10.1912). Lo mismo pensaban hombres del socialismo como Adler, Rapin o Vandervelde.

621. X 206; «Miscelánea socialista», *El Imparcial* (6.10.1912).

gón, Navarra, Asturias y Galicia donde más. En Castilla, Extremadura y Andalucía un poco menos; Valencia y Murcia están aún en proceso de autonomía. La estructura descentralizadora debe ser gradual y federativa. Si la realidad es distinta, como en efecto lo es, la ley también debe serlo, según Ortega ⁶²². Para Ortega es necesaria la autonomía regional y hay que ordenarla a tiempo y debidamente. No se pueden hacer estatutos regionales raquíuticos, que sean camisas de fuerza, que abren las heridas en vez de cerrarlas. Así del poder central se temerá todo y no se esperará nada. Hay falta de simpatía regional: «Los comisionados se representan la región como una Diputación provincial inflada» ⁶²³.

Para Ortega la descentralización de la soberanía y de la administración son la misma cosa. Así se consigue actuar positivamente sobre los deseos de autonomía de las distintas regiones sin que se contribuya a enconar el revuelto corazón español en especial a Cataluña: «Incluida así en un brote más amplio de progreso nacional y sembrada en una hora de optimismo español, la autonomía habría surgido como espontáneamente, sin que viniera a hacer sobre su cuna muecas adversas ningún hada rencorosa» ⁶²⁴. De no procederse debidamente, la injusticia de la autoridad engendraría la 'ilegalidad social' directamente. Del mismo modo la insolidaridad destruiría el sentido de pertenencia común a la patria. Igualmente, cualquier gobierno falto de generosidad y prepotente agudizaría los procesos nacionalistas extremos. No hay que echar más carnaza a los buitres ni proceder por la fuerza. Del mismo modo, hay que desenterrar a los Jeremías y Tartufos que no hacen más que complicar los problemas con sus particulares dramatizaciones. Por lo mismo es inmoral reducir la política a los odios particulares de determinadas personas. Hay que arrumbar los extremismos de uno y otro signo. Ambos son dos accidentes contrapuestos de la misma sustancia militar e ilegal ⁶²⁵.

Para Ortega, Madrid fracasó como centro espiritual de la política, las provincias no confiaban ya en ella y se había llegado al cero de dinamismo. No se responsabilizaba a las regiones de sus problemas. Entonces Ortega sueña con una nueva España: «Imagino una nueva anatomía de España: la Península organizada en grandes regiones. Cada una estaría gobernada por una Asamblea regional o Parlamento local, que nombraría sus magistraturas ejecutivas. La Asamblea se compondría de diputados elegidos por sufragio uni-

622. X 470; «Los momentos supremos», *El Sol* (4.11.1918). Ortega considera necesaria la autonomía regional y su ordenación.

623. X 497; «Sobre el Estatuto Regional», *El Sol* (17.1.1919) (sin firma).

624. X 497; «Sobre el Estatuto Regional», *El Sol* (17.1.1919) (sin firma).

625. X 614; «Alrededor de un discurso», *El Sol* (16.1.1920) (sin firma). Ortega compara el extremismo del conservador La Cierva y el extremismo de Trotsky: X 614.

versal directo en los distritos actuales»⁶²⁶. Para Ortega hay que levantar las comarcas para tratar los problemas reales de los electores y despertar todos los valores y los valores de todos de la postración en que viven: «La casi totalidad de España vive una existencia moral e intelectualmente sórdida, chabacana, exenta de vibraciones y ejemplos impulsores. La autonomía regional traería consigo la multiplicación de la capitalidad. Tallaría en el plasma nacional varios organismos enteros, con su corazón y su cerebro, su selección de minorías egregias y el refinamiento consiguiente de todas las potencias espirituales que harían la existencia local más rica, más llena de afanes hacia un tipo superior de sociedad española»⁶²⁷. De este modo la política podría irradiar realmente sobre el campo español y corregir el fracaso del centralismo madrileño. La realidad de la vida se impone inexorablemente. Así los políticos 'nacionales' impusieron su torpe idea de España. Madrid era todo, lo demás nada: «Madrid se había olvidado de las provincias, y, como España *era* pura provincia, tenía por fuerza que resultar, en vez de una política 'nacional', una política provinciana, localista y rural en el peor sentido de estos vocablos»⁶²⁸. De este modo no existía participación ciudadana ni en las elecciones ni en la vida política real.

Según Ortega hay que conseguir una unidad rigurosa por el rodeo de una separación. Igual que ocurre entre los poderes legislativo, judicial y ejecutivo, lo mismo se debe aplicar a la relación entre las autonomías y la política nacional. Sin separar la vida local y la nacional no se rehace el Estado, no se atiende realmente a los ciudadanos de verdad. Por tanto la confusión o unión entre lo autonómico y lo nacional es «el mal radical»⁶²⁹. Así, por ejemplo, según Ortega, el caciquismo es ilegal pero es explicable: «El caciquismo fue el bocio localista que le salió a una Constitución antilocal»⁶³⁰. La realidad se venga cuando no se la reconoce. Así el campo rustificó y ruralizó la vida nacional: 'El chulo es el rural madrileño'. De la resurrección autonómica y provincial vendrá la resurrección nacional.

Hay que elegir a los mejores, a hombres egregios para que no se confunda hacer política con armar jaleo. Ortega quiere una democracia ejemplar, no hacer política con borrachos. En política hay que promover a los capaces no a los audaces, sin más; hay que dignificar la vida ciudadana, crear solidaridad sobre el particularismo⁶³¹ y fundar la mejoría de España sobre el trabajo.

626. XI 88; «Maura o la política», *El Sol* (7.1.1926).

627. XI 91; «Maura o la política», *El Sol* (10.1.1926).

628. XI 217; RPDN (26.3.1931); *El Sol* (5.1.1928).

629. XI 248; RPDN (26.3.1931); *El Sol* (22.2.1928).

630. XI 249; RPDN (26.3.1931); *El Sol* (22.2.1928).

631. XI 356; RR (18.12.1931); *Crisol* (31.7.1931). Ortega propone las Autonomías como

Las regiones no deben recaer en un arcaísmo nacionalista sino tener una Asamblea y un gobierno propios que atiendan concretamente los problemas de los ciudadanos y a la vez sean cantera de nuevos estadistas. Ahí podrán reclamar las provincias y los municipios lo suyo. Ortega no está de acuerdo con dar sólo a 'dos regiones' «Estatutos particularistas»⁶³² porque así se crean dos Españas, la mansa y la arisca; y además la autonomía es una excepción, 'una prima al nacionalismo' y se incita a un nacionalismo exótico donde no ha existido. Entonces las autonomías aparecen como algo artificioso. Hay además un cierto federalismo que no supone el Estado y se reduce a discusiones de soberanía. El autonomismo no discute la soberanía. Ortega propone un federalismo no disperso sino en unidad, una mejor autonomía con máxima libertad⁶³³. No solamente en Cataluña, también en Asturias ha surgido el particularismo; aquellas cabezas claras y aquellos hombres abiertos parece que han perdido su tradición. Lo que desea Ortega es la articulación de España por un regionalismo ejemplar y vital. Una nueva política, una nueva moral. «La nación es el afán de los que conviven en un destino histórico; es, pues, el sistema de posibilidad que hay en el presente para constituir el porvenir. Y es, al mismo tiempo, el compendio y la cifra de las condiciones sin las cuales ese porvenir, esa vida de mañana, será imposible»⁶³⁴.

Fernando de los Ríos y Gordón Ordax querían un Estado fuerte, con intervención, pero sin estatolatría. Es la intuición política de los radical-socialistas. El Parlamento debe ser sobrio y legislar. No abusar de la demagogia, los plebiscitos y el pueblo desorganizado. Hay que organizar al pueblo y su representación: «En la imagen de España, de una España nueva, que me anda en la cabeza desde hace muchos años, eran las Asambleas regionales quienes, trascendiendo de su actuación local, concertándose en un gran sufragio nacionalizador, elegían al Presidente. Así teníamos que, frente al parlamento, expresión de la democracia central y abstracta, el Poder ejecutivo nacía de la periferia democrática, de la grande y concreta democracia local. Así lográbamos que en esta Constitución se trabasen en prieto sistema toda la vida local y toda la vida nacional»⁶³⁵.

medio de elevar la vida local. Así para Castilla propone una Autonomía castellano-leonesa que incluiría: León, Zamora, Palencia, Valladolid, y Castilla la Vieja; unos 3 millones de habitantes con su Gobierno y Asamblea: Cfr. XI 305; «Discurso en León» (26.6.1931).

632. XI 373; RR (18.12.1931); «Discurso en las Cortes Constituyentes» (4.9.1931).

633. XI 374; 375; RR (18.12.1931); «Discurso en las Cortes Constituyentes» (4.9.1931); cfr. XI 397.

634. XI 440; «Discurso en Oviedo», Oviedo (10.4.1932) (Teatro Campoamor).

635. XI 379; RR (18.12.1931); «Discurso pronunciado en las Cortes Constituyentes» (4.9.1931).

En cuanto al problema catalán se dice que hay que resolverlo de raíz. Eso le parece a Ortega como una amenaza. Se trata de un nacionalismo particularista que aparece y desaparece. Su traducción a la gente es una enfermedad continua, una pura herida; curarla, según Ortega, sería matar al enfermo. Para Ortega se trata de un problema que, como no se puede curar, hay que conllevar. «La vida es esencialmente eso: lo que hay que conllevar, y, sin embargo sobre la gleba dolorosa que suele ser la vida, brotan y florecen no pocas alegrías»⁶³⁶.

Ortega no quiere un federalismo que reparta la soberanía. Para él, sólo el Estado soberano y las autonomías no discuten cuestiones de soberanía. Con ellas se espolea la vida política de todos los pueblos. Pero no se hizo caso a Ortega: «Y así ha acontecido que lo que yo pretendía evitar es hoy un hecho, y como os decía en discurso anterior, se hallan frente a frente la España arisca y la España dócil. (*Rumores*)»⁶³⁷. Ortega pide que hable el partido socialista con claridad... El gobierno autónomo debe afrontar lo bueno pero también lo malo. No haga como los pájaros de la pampa que como dicen los versos de Martín Fierro 'en un laó pegan los gritos y en otro ponen los huevos'. Para Ortega no hay más soberanía que la del Estado. En ella todos los poderes deben ser solidarios: «Ésa es la soberanía unitaria, ésa es la unidad de raíz histórica, la solidaridad absoluta (aquí sí que viene bien la palabra), la solidaridad absoluta de los españoles ante la vida y sus vicisitudes»⁶³⁸. Aunque la soberanía sea única, de corazón se ha de ser federalista con una amplia autonomía que reforzará la unidad.

Ortega no quiere una república particularista. Se opone a las promesas electorales vacías; y su grupo dice: «No aceptamos el Pacto de San Sebastián»⁶³⁹. También se opone a la cooficialidad de idiomas ya que se ha usado como bandera frente al Estado. Pero también se opone a un centralismo que diseña la vitalidad política periférica. Del mismo modo nunca defendió Ortega una menor autonomía para Cataluña y el País Vasco. Sin una gran autonomía no hay gran Estado y viceversa⁶⁴⁰.

636. XI 463; EC (14.6.1932): «Discurso sobre el Estatuto de Cataluña», (*Diario de Sesiones*, Legislatura 1931-1933, XX, 3574-3582).

637. XI 463; EC (14.6.1932): «Discurso sobre el Estatuto de Calatufña», (*Diario de Sesiones*, Legislatura 1931-1933, XX 3574-3582).

638. XI 481; «Discurso de Rectificación (2.6.1932)», (*Diario de Sesiones*, Legislatura 1931-1933, X 5969-5974).

639. XI 490; «Estos Republicanos no son la República», *Luz* (16.6.1932). Ortega participa en el Pacto de San Sebastián que incluía: «use of force if necessary»: McCLINTOCK, R., *Man and his*, 1971, 218. La Agrupación al Servicio de la República estaba contra la violencia. Su lema era ni revolución ni inercia. Y seguía la idea de Pascal: No irse a los extremos y ocupar todo el espacio político. *Ibid.*, 220. Y se forma un gobierno provisional: *Ibid.*, 219.

640. I 510, 511; «Por si sirve de algo», *Luz* (8.8.1932), Ortega defiende el bien común fren-

4.5. *La religión de la vida y de la cultura*

4.5.1. *Los valores de la vida, la cultura y la religión*

El cristianismo no puede separarse de la vida, de las personas concretas y su entorno vital determinado y concreto, de los temores y esperanzas que tienen las personas en nuestro tiempo, ni de las alegrías y tristezas que a todo ser humano le corresponden. Además el cristianismo se ofrece a todos, pues la vida es el Amor y esa realidad divina del amor es la vida de la vida ⁶⁴¹.

Hay sin duda en el hombre un instinto de amor, como hay también, en ocasiones, desesperación o entusiasmo; la leyenda nos dice de algunos hombres: 'morían de amor'. Sabemos también que el amor no es una realidad escolástica ni parálitica como lo podía entender 'cualquier fraile de Occidente'. Además de instintos y entusiasmo natural es conocido que en el ser humano encontramos «fidelidad a una creencia religiosa» ⁶⁴². Entre tinieblas y auroras nuevas el hombre trata de abrirse camino por la vida. Cada época entiende las cosas a su modo. No es igual Esquilo que Descartes o el Renacimiento o Rousseau o Hegel. Unas personas tienen una idea más sobria de la vida, otras la entienden de un modo más exuberante y generoso. De Velázquez decía Ortega que había quitado el aura divina a las cosas, sus dioses del vino son los borrachos corrientes: «Tizano y Poussin son, cada cual a su modo, temperamentos religiosos, sienten lo que Goethe sentía: *devoción a la Naturaleza*. Velázquez es un gigante ateo, un colosal impío. Con su pincel arroja los dioses como a escobazos» ⁶⁴³.

Ése es el signo de nuestra edad en la que hablamos, no de dioses, ni de Dionysos, sino simplemente del alcoholismo. El tiempo aparece como un gran roedor de profundas aspiraciones. Entonces algunos creen poder encontrar otra línea menos austera pero más interesante. Es, por ejemplo, Rousseau que proclama la vuelta a la Naturaleza. Nuestra fría civilización no parece satisfacerle: «Ésta, lo específicamente humano, es un error, un callejón sin salida. La Naturaleza es más perfecta que la cultura; es decir, la bestia está más cerca de Dios que el hombre. Y Pascal, tiempo antes, había predicado también: *Il faut s'abêtir*» ⁶⁴⁴. Son variables posiciones en una búsqueda eterna.

te a los particularismos: McCLINTOCK, R., *Man ad his*, 1971, 205. Y según el mismo autor es irónico que Ortega haya adquirido fama de antidemócrata: *Ibid.*, 206.

641. BARTH, K. und H., *Zur Lehre vom heiligen Geist*, Kaiser, München 1930. BO. SODEN, H. von, *Urchristentum und Geschichte*. Vorwort von R. Bultmann, J.C.B. Mohr, Tübingen 1951. BO.

642. VII 49; «Prólogo a 'El collar de la paloma' de Ibn Hazm de Córdoba», Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid (1952).

643. II 58; E I (1916): «Tres cuadros del vino» (1911).

644. II 56; E I (1916): «Tres cuadros del vino» (1911).

Ortega quiere encontrar unos ideales, unas *máximas cosas* que fluyan por la jornada entera de cada día. Ortega nunca sintió admiración por los mártires, según confiesa, porque es fácil 'lleno de fe morir' pero menos vivir la vida cotidiana con entusiasmo y sentido. De todos modos aspira a esa gran vitalidad humana que entrega la vida por su ideal: «*La muerte regocijada* es el síntoma de toda cultura vivaz y completa, donde las ideas tienen eficacia para arrebatar los corazones. Mas hoy estamos rodeados de ideales exagües y como lejanos, faltos de adherencia sobre nuestra individualidad»⁶⁴⁵. No se trata de ser aventurero sin más. Tampoco es deseable la existencia de una 'esquemática y lívida eternidad' canjeable, cuanto antes, por esta vida mortal, a la que habríamos asistido, sin fe ni entusiasmo, como los sacerdotes fenicios. La vida hay que vivirla gozosamente desde nuestro más íntimo ser y con todas sus resonancias exteriores amadas con entusiasmo. Sin éste, la vida no es vida sino un pálido reflejo de la misma sobre el cual tampoco es posible vivir ninguna verdadera religión.

La vida es amor, dominio y entrega, femenina y masculina. Y sin esas dos dimensiones la vida no es vida. El hombre religioso no es nada si no es un hombre enamorado. No hay el santo por un lado y el hombre vital, normal, por otro. La vida es un diálogo profundo entre la 'incurable exaltación cordial' del caballero de la mano al pecho del Greco y la 'extrema feminidad' de la Gioconda. La vida es contraste y pulsación vital presente, como los cuadros de Regoyos, de que nos habla Ortega, que nos muestran el constante borrarse y renacer de la vida: «Este continuado ritmo de la muerte y resurrección del humito dota al cuadro de una como vital pulsación que lo mantiene en inmarcesible actualidad»⁶⁴⁶. Ahí vibra lo arcano como en la vida misteriosa, como en el hombre mediterráneo o en la mujer interesante.

Es la vida un palpitar presente e inefable cuyo signo más inmediato nos lo ofrece el cuerpo humano. Ya no vale el idealismo abstracto. Éste, según Ortega, fue un pajarraco que anidó en los icebergs del Norte. El Renacimiento y San Francisco nos revelan la sencilla inmediatez de la vida que nos grita desde el 'hermano cuerpo'. Así es la vida. «Y el catolicismo ha tenido siempre esta leal impresión de que el cuerpo nos es muy próximo, tanto que, por una cautela hoy menos justificada que antes, enseña a temerlo. Pero temer algo es una manera de reconocerlo, es un gesto de homenaje. Oigo que ahora se elevan voces de los más sutiles católicos para pedir una revisión de la doctrina canónica sobre la carne, por considerarla arcaica e inconforme con el espíritu profundo de la religión romana. Y fue una de las geniales intuiciones que visitaron a

645. II 88; «Ideas sobre Pío Baroja» (1915?).

646. II 309; E III (1921): «Meditación del marco» (4.1921).

Nietzsche aquella de la Reforma, del Protestantismo frente al Renacimiento. Roma, bajo los Papas, conquista una nueva madurez. El cristianismo mediterráneo se hace tan amplio, tan completo, tan universal —tan ‘católico’— que ha absorbido en sí el orbe entero de la vida. Ya no necesita negar nada como los aspirantes, como los arrivistas. No se diga que pacta con todo, esto es lo que dice el *raté* o el pretendiente. No pacta; domina, reina sobre todo. Hora de gran vendimia en la que la uva perfecta se hace glucosa, y todo cobra de la miel el dulzor y el dorado. ‘¿Qué ocurrió? —dice Nietzsche—. Un monje tudesco, Lutero, llega a Roma. Este monje, lastrado con todos los instintos vengativos de un fraile fracasado, se subleva en Roma contra el Renacimiento... Lutero vio la corrupción del Papado cuando en rigor tocaba con las manos lo contrario... ¡La vida se sentaba en la sede de los Pontífices! ¡El triunfo de la vida!’»⁶⁴⁷.

Esto esperaba Ortega del catolicismo, la resurrección de la vida. Una nueva comprensión de la carne. Esa sublime idea ‘eucarística’ declara la superioridad del catolicismo contra el protestantismo. Éste siempre fue un poco espectral, con propensión a lo incorpóreo y a la fuga del mundo. El catolicismo tira del cuerpo y del alma hacia otro planeta: No hay que dejar perderse nada. Juntos, salvados, alma y cuerpo; sin exclusiones de: o ‘lo uno o lo otro’. La nueva divisa es ‘lo uno y lo otro’, en integración y síntesis profunda, sin amputaciones. Hay que aspirar a todo sin restricción. «Con un hondo sentido católico, Unamuno demanda la salvación de su cuerpo. Se trata de eso: de salvar todo, también la materia, no de ser tráfugas»⁶⁴⁸.

Ortega, junto con Max Scheler, al que tanto admiraba, actúa como un nuevo poder vitamínico de los católicos españoles frente a los creyentes píos y pusilánimes. España estaba ahogada por virtudes pusilánimes⁶⁴⁹. Es lo que a nivel humano y religioso pedía Nietzsche en su invectiva contra el protestantismo, tal como hemos descrito. Max Scheler había realizado esta tarea de revitalización en el catolicismo alemán. Y Ortega, según dejamos dicho, pedía lo mismo para el catolicismo español, citando al mismo Max Scheler. En efecto Ortega era un poco como Max Scheler, que a su vez era el «Nietzsche cristiano»⁶⁵⁰. Así se recupera, con la fe en Dios, la fe en el hombre que es lo que más necesita la humanidad actual. Ortega es un filósofo de la vida que como el pla-

647. II 454-455; E V (1926): «Vitalidad, alma, espíritu» (5.1924). El protestantismo separa moral y religión. El calvinismo es sólo ética, el catolicismo es equilibrio: ARANGUREN, J.L.L., *El protestantismo y la moral*, Sapientia, Madrid 1954, 7.

648. II 455; E V (1926): «Vitalidad, alma, espíritu» (5.1924).

649. ARANGUREN, J.L.L., *La ética de Ortega*, Taurus, Madrid³ 1966, 39.

650. *Ibid.*, 39; 42.

cer en Nietzsche 'quiere profunda eternidad'. Ese deseo orteguiano sólo tiene respuesta en Cristo que vino para que tengamos vida eterna, como dice el Evangelio: 'He venido para que tengan vida... abundante' ⁶⁵¹.

El cristianismo es la transustanciación de la carne por el espíritu y la encarnación del espíritu en la vida. De esa vitalidad profunda se deriva todo lo demás. Los seres dotados de una vitalidad rebosante nos elevan, los de vitalidad insuficiente nos deprimen, no tienen vida. La tarea de la vida es contagiosa, en lo espiritual y en lo corporal. La leyenda bíblica de David y la sunamita lo pone de manifiesto: «La leyenda es característica del espíritu que reina en la Biblia, donde siempre andan mezclados en formas superlativas ternura y crueldad, corderos y crímenes. Esta escena, a la vez patética y perversa, nos aproxima al grave misterio de la transfusión vital. La morena juventud de la moza hebrea transita al cuerpo caduco del viejo rey, que revive unos momentos y casi puede, como en tiempos floridos, hacer danza ante el arca» ⁶⁵².

En el fondo del hombre se funden vitalidad corporal y espiritual. Ese fondo es lo que determina nuestra manera de ser, sana o enfermiza, rebosante o deficiente. Lo biológico y la vida interior se influyen mutuamente: «No es un azar que casi todos los hombres de intensa y rica vida interior —el místico, el poeta, el filósofo— son un poco enfermos de su intracuerpo. En éste, como en tantos otros casos, la cultura se ha logrado mediante el aprovechamiento de lo que, biológicamente, es patológico y un valor negativo» ⁶⁵³. Ese fondo vital nutre la persona de pies a cabeza hasta lo más profundo de su ser: «No es posible, en ningún sentido, una personalidad vigorosa de cualquier orden que sea —moral, científico, político, artístico, erótico—, sin un abundante tesoro de esa energía vital acumulada en el subsuelo de nuestra intimidad y que he llamado 'alma corporal'» ⁶⁵⁴. Este alma está profundamente penetrada por el espíritu personal e íntimo. El hombre débil, no es capaz de amor generoso, toda su vida se reduce a defenderse y a temer algo que nunca llega. Siempre, en la dificultad tanto como en la holganza, ese hombre encuentra algo que temer. El hombre generoso, aún con una intensa conciencia de que este mundo no es más que 'un mundo de rocío', sabe descubrir la dimensión eterna de la realidad pequeña y transitoria.

La vida siempre es un poco más que la vida. En ella aun lo inmanente tiene siempre algo que trascender. Todas las funciones vitales nos llevan a algo más allá de sí mismas, nos conducen hacia lo que llamamos cultura o vida

651. *Ibid.*, 79.

652. II 460; E V (1926): «Vitalidad, alma, espíritu» (5.1924).

653. II 458; E V (1926): «Vitalidad, alma, espíritu» (5.1924).

654. II 460-461; E V (1926): «Vitalidad, alma, espíritu» (5.1924).

trascendental. Lo decía Simmel hace tiempo: «La vida del hombre —o conjunto de fenómenos que integran el individuo orgánico— tiene una dimensión trascendente en que, por decirlo así, sale de sí misma y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella. El pensamiento, la voluntad, el sentimiento estético, la emoción religiosa, constituyen esa dimensión»⁶⁵⁵.

Esa dimensión que describe Simmel, permite, según Ortega, dar un auténtico sentido a lo que 'los santones modernos' con 'gesticulaciones de arrobó estático' llaman 'vida espiritual': «Vida espiritual no es otra cosa que ese repertorio de funciones vitales, cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital»⁶⁵⁶. Por ejemplo el sentimiento de justicia con el prójimo. Primero es un sentido interno de lo justo y lo injusto en el organismo que le ayuda a regularse ponderadamente. De modo que se parece esa función a la pancreática y a otras por el estilo. Luego de ser segregado ese sentimiento de justicia se convierte en una exigencia y un deber ser: «Lo justo debe ser cumplido, aunque no le convenga a la vida. Justicia, verdad, rectitud moral, belleza, son cosas que valen por sí mismas, y no sólo en la medida en que son útiles a la vida. Consecuentemente, las funciones vitales en que esas cosas se producen, además de su valor de utilidad biológica, tienen un valor por sí»⁶⁵⁷. Las demás funciones vitales no tienen este valor que 'denominamos espiritualidad'. Valor espiritual no significa falta de realidad concreta sino la cualidad de tener un valor propio e independiente. «Pues bien: el sentimiento de lo justo, el conocimiento o pensar la verdad, la creación y goce artísticos tienen un sentido por sí, valen por sí mismos, aunque se abstraigan de su utilidad para el ser viviente que ejercita tales funciones. Son, pues, vida espiritual o cultural»⁶⁵⁸.

La vida espiritual y la cultura no son vidas distintas de la sencilla vida espontánea, a veces tan despreciada por ordinaria. El culturalista y el espiritualista fácilmente se engolfan en el abstraccionismo y cortan las amarras que la espiritualidad y la cultura tienen con la vida. No hay cultura sin vida ni espiritualidad sin vitalidad: «Cualquiera diría que el pensamiento, el éxtasis religioso, el heroísmo moral pueden existir sin la humilde secreción pancreática, sin la circulación de la sangre y el sistema nervioso»... «Lo espiritual no es menos vida ni es más vida que lo no espiritual»⁶⁵⁹.

655. III 166; TNT (1923) (1934).

656. III 167; TNT (1923) (1934).

657. III 167; TNT (1923) (1934).

658. III 167; TNT (1923) (1934).

659. III 168; TNT (1923) (1934). Se trata de la vitalidad ascendente frente a la vitalidad descendente: MORENTE, M.G., *Ensayos*, en *Revista de Occidente* (1945) 40. También GUY, A., *Ortega y Gasset en la filosofía contemporánea*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 40: el hombre es totalmente biológico y totalmente cultural, según Ortega.

Es necesario, pues, mantener un equilibrio entre cultura y vida, vida sin cultura es barbarie, cultura sin vida es bizantinismo. El pensamiento abstracto, esquemático, formalista, no nos sirve hoy ni en las cuestiones morales, ni estéticas, religiosas o políticas. Hay que hacer otra cosa distinta de la pura mística racionalista y tradicionalista. La vida no es pura afirmación orgánica ni pura seguridad racional: «Nos gobiernan dos imperativos contrapuestos. El hombre, ser viviente, debe ser bueno —ordena uno de ellos, el imperativo cultural. Lo bueno tiene que ser humano, vivido; por tanto, compatible con la vida y necesario a ella, dice el otro imperativo, el vital. Dando a ambos una expresión más genérica, llegaremos a este doble mandamiento: la vida debe ser culta, pero la cultura tiene que ser vital»⁶⁶⁰.

No se puede ir por un lado con los principios y por otro con la vida. Esto sería desleal consigo mismo. La cultura surge del fondo vital del sujeto: «Poco a poco la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, la norma jurídica se van desprendiendo del sujeto y adquiriendo consistencia propia, valor independiente, prestigio, autoridad. Llega un momento en que la vida misma que crea todo eso se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio»⁶⁶¹. Entonces la cultura rige la vida. Pero eso no puede hacerse de una forma rígida, hierática, o legalista. Entonces perdería la vitalidad que la vida le confiere, se volvería pura abstracción.

La vida espontánea descubre hoy, cada vez más, su profunda connivencia con el ámbito infinito de lo irracional. Este descubrimiento causa tal impacto a sus primeros descubridores, Sócrates y Platón, que casi se olvidaron que junto al logos inmutable, perfecto y la virtud sin vicio, había la otra vida normal, espontánea, que no puede ser sustituida. Aquel hallazgo se presentó así: «No había duda: se había descubierto la verdadera realidad, en confrontación con la cual la otra, la que la vida espontánea nos ofrece, queda automáticamente descalificada»⁶⁶². Este sentimiento ha impregnado durante siglos la cultura europea. Ésta carece de la vitalidad y la sensibilidad oriental. Ahora bien la razón pura no puede suplantar a la vida; la cultura, la razón abstracta no es «otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquélla: *Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria*. Lejos de poder sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella como cada uno de

660. III 169; TNT (1923) (1934). *Logos y bíos* llegan a una síntesis en la cultura: USCATESCU, J., *Ortega y Gasset y la idea de la cultura*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 159.

661. III 172-173; TNT (1923) (1934).

662. III 176; TNT (1923) (1934).

los miembros vive del organismo entero»⁶⁶³. Eso es lo que pide Ortega, respecto a toda la realidad.

Hoy, 'a través de la racionalidad' se ha redescubierto la espontaneidad. Eso no significa volver a la ingenuidad de Rousseau. La aspiración a verdades definitivas es eterna. Pero hay que modificar el 'misticismo socrático' culturalista y racionalista. Hay que dar cuenta de que la razón es una función más de la vida. Y debemos colocarla en el puesto que le corresponde, ni más ni menos. *El tema de nuestro tiempo* consiste en poner la razón al servicio de la vida. Dentro de poco parecerá absurdo someter la vida a la cultura; «La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida» ...«*La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*»⁶⁶⁴.

La generación actual intenta organizar el mundo desde la realidad de la vida. Hasta ahora se ha vivido para muchas cosas, para la ciencia, para la religión, para el placer, por amor al arte. Pero no se ha vivido para la vida y desde la vida, deliberadamente, aunque de algún modo eso siempre se hizo. Hoy, «Se trata de un nuevo sesgo de la cultura. *Se trata de consagrar la vida, que hasta ahora era sólo un hecho nulo y como un azar del cosmos, haciendo de ella un principio y un derecho*»⁶⁶⁵. No tiene que haber como un remordimiento sobre el hecho de vivir la vida. Es cierto que hay una jerarquía de valores. Por ejemplo, la honradez vale más que la elegancia. Cuando una época prefiere lo inferior a lo superior es que padece una profunda enfermedad. Pero eso no debe conducir a mirar la vitalidad como sospechosa o a culpabilizar la vida como tal. A veces ciertas culturas y religiones dan la impresión de que no les importa demasiado la vida. Parece que eso le ocurre al budismo. El cristiano también da, con frecuencia, la impresión de ser negativo o indiferente ante el mundo como si sólo fuera auténtica la vida futura: «El cristianismo no es pesimista como Buda, pero, en rigor, tampoco es un optimista de lo terrenal. El mundo le es, por tanto, indiferente. Lo único que para el hombre tiene valor es la posesión de Dios, la beatitud, que sólo se logra más allá de esta vida, en una existencia posterior, que es la 'otra vida', la *vita beata*»⁶⁶⁶.

Tampoco es posible una divinización de la cultura. El culturalista alemán todo lo resumía en la así llamada por el hombre progresista: «Filosofía de la

663. III 177; TNT (1923) (1934). Ortega ha escrito sobre arte y religión 'preñadas páginas' que surgen de la realidad fundamental que es la vida: AREAN, C., *Ortega y el arte*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 257. Cfr. también GARAGORRI, P., *El tema de Ortega*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 53; Ortega quiere «*hacer de la realidad misma su punto de vista*».

664. III 178; TNT (1923) (1934).

665. III 179; TNT (1923) (1934).

666. III 183; TNT (1923) (1934).

cultura. A poco que en él entrásemos, veríamos su semejanza formal con la teología medieval. Ha habido sólo una suplantación de entidades, y donde el viejo pensador cristiano decía Dios, el contemporáneo alemán dice 'Idea' (Hegel), 'Primado de la Razón Práctica' (Kant-Fichte), o 'Cultura' (Cohen, Windelband, Rickert). Esta divinización ilusoria de ciertas energías vitales a costa del resto, esa desintegración de lo que sólo puede existir junto —ciencia y respiración, moral y sexualidad, justicia y buen régimen endocrino— trae consigo los grandes fracasos orgánicos, los ingentes derrumbamientos. La vida impone a todas sus actividades un imperativo de integridad, y quien diga 'sí' a una de ellas tiene que afirmarlas todas»⁶⁶⁷.

No hay diversas vidas, sino que la vida es una sola con distintos niveles que entre sí se comunican. Por ejemplo la filosofía es una función vital que tiene como fin encontrar los valores supremos por los que se sobrevive. En ese sentido «filosofar es el intento de sobre-vivirse, que es consustancial a la vida»⁶⁶⁸. Esa generosidad vital es la fuente de todos los valores. Pero no hay distintas vidas sino que encontramos diferentes niveles vitales, todos compenetrados entre sí, con diferentes funciones. De hecho, «lo que el cristianismo prefiere a esta vida, no es la existencia exánime, sino precisamente la otra vida, la cual podrá ser todo lo 'otra' que se quiera, pero coincide con 'esta' en lo principal: en ser vida. La bienaventuranza tiene un carácter biológico, y *el día, tal vez menos lejano de lo que el lector sospecha, en que se elabore una biología general, de que la usada sólo será un capítulo, la fauna y la fisiología celestiales serán definidas y estudiadas biológicamente, como una de tantas formas 'posibles' de vida*»⁶⁶⁹.

La vida no es para otra cosa distinta de la vida; la vida, dice Goethe 'existe simplemente para ser vivida'. La suficiencia de lo vital, por su propio valor, lo libera de los servilismos a que venía sometido tradicionalmente. Vivir no es para otra cosa. Lo dijo Goethe y lo dijo también Eckhart. La vida se vive para vivir, como el hombre de acción actúa para actuar. Ortega nos trasmite la respuesta de Eckhart: «De no ser inexcusables para darle su verdadero sentido amplias explicaciones, tendría derecho eminente al de Goethe el maestro Eckhart con su prodigioso párrafo: 'Quien durante mil años preguntare a la vida: '¿Por qué vives?', y si ésta pudiese responder, diría: 'Vivo para vivir'. Procede esto de que la vida vive de su propio fondo y mana de su mismidad. Por eso vive sin porqué, viviéndose sin más a sí misma»⁶⁷⁰.

667. III 186; TNT (1923) (1934).

668. III 188; TNT (1923) (1934).

669. III 189; TNT (1923) (1934).

670. III 189 nota 1; TNT (1923) (1934).

Cierto que hay formas más o menos valiosas de vida. Nietzsche distinguía entre vida ascendente y vida descendente, entre vida lograda y vida malograda. También hay que aceptar que hay cierta *gracia animal humana* en ciertos ejemplares de la humanidad, vgr., Napoleón, ante cuya ejemplaridad vital «quieren taparse los ojos beatos de una u otra observancia: el místico y el demócrata»⁶⁷¹. Eso es así y nada más. También es cierto que la vida pagana tiene menos valores transvitales que la creada por el cristianismo. Pero también tenía sus valores. Y san Agustín que había vivido su experiencia antes de hacerse cristiano los reconocía. «A la luz de su nueva fe, aquella existencia sin Dios tenía que parecerle nula y vacía. No obstante, era tal la evidencia con que ante su intuición se afirmaba la gracia vital del paganismo, que solía expresar su estimación con una frase equívoca: *Virtutes ethicorum splendida vitia* —‘Las virtudes de los paganos son vicios espléndidos’— *. ¿Vicios? Entonces son valores negativos. ¿Espléndidos? Entonces son valores positivos. Esta valoración contradictoria es lo más que se ha podido obtener para la vida. Su gracia invasora se impone a nuestra sensibilidad; pero, a la vez, nuestra aprobación nos sabe a pecado. ¿Por qué no será pecado decir que el sol ilumina, y, en cambio, lo es pensar que la vida es espléndida, que va estibada hasta los bordes de valores suficientes, como las naos de Ofir bogaban cargadas de perlas? Vencer esta inveterada hipocresía ante la vida es, acaso, la alta misión de nuestro tiempo»⁶⁷².

Goethe y Nietzsche, a pesar de su vocabulario excesivamente biológico, descubrieron los valores inherentes a la vida misma como tal. La crisis que ellos sufrieron se ha multiplicado y afecta la cultura europea. Los valores del pasado ya no tienen fuerza, no brillan con fulgor y el hombre actual no sabe ‘hacia qué estrellas vivir’. No hay ya una forma ‘canónica’ y segura de vida. Hoy las cosas las vemos de otra manera. Tampoco el cristianismo parece lo mismo. Antes las cosas estaban muy claras: «en la edad cristiana de Europa veía el pecador su propia vida pecadora flotando sobre el fondo de viva fe en la ley de Dios que ocupaba las cuencas de su alma»⁶⁷³. Hoy esa ley y ese Dios se han eclipsado bastante. Ahora se cree en los valores de otro modo. El carácter ‘semi-religioso’ que tenían antes todas las cosas se ha volatilizado en gran parte o del todo. También se rechaza más el patetismo tanto en religión como en arte. La vida es más festival y deportiva. Hoy la vida tiene carácter de día de feria. Y el deporte es un esfuerzo antieconómico pero generoso que invade toda la vida: «A las obras verdaderamente valiosas sólo se llega por mediación

671. III 190; TNT (1923) (1934).

672. III 191; TNT (1923) (1934).

673. III 193; TNT (1923) (1934).

de este antieconómico esfuerzo: La creación científica y artística, el heroísmo político y moral, la santidad religiosa son los sublimes resultados del deporte»⁶⁷⁴. Del mismo modo y paralelamente, se ha 'divinizado', en el siglo pasado, el trabajo. La religión cultural y progresista pide resultados a la fe. Y éstos sólo se consiguen con un empeño continuado y ferviente en la tarea concreta de la vida diaria.

4.5.2. *La revolución raciovitalista y la religión vital*

Los valores del pasado no han muerto pero sí han variado de rango. Entre vida y cultura o vida espiritual hay ahora una nueva relación que se ha de desarrollar lealmente. La verdad, la belleza, la justicia, existen pero no fuera de la vida. Todo conocimiento se sitúa siempre desde una vida, no hay conocimiento, como tal, *sub specie aeternitatis*, se trataría de un conocimiento abstracto y sin vida. Del mismo modo *cada vida es un punto de vista sobre el universo*. Nadie tiene todos los puntos de vista del universo a la vez. Todo conocimiento del mundo se sitúa en un punto del mundo, no hay un conocimiento que se hace desde un 'lugar ninguno', eso sería u-topía, es decir, lo que no ha lugar. La filosofía del pasado era utópica; por eso pretendía valer en todo tiempo y lugar: «Exenta de la *dimensión vital, histórica, perspectivista*, hacia una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. *La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquélla se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación*»⁶⁷⁵. Sin esta precaución se crea un pensamiento ingenuo que no sabe dónde está.

No hay, por tanto, discusión entre vida espiritual y razón auténtica. Cada vida es un observatorio preferente e insustituible de la verdad y de la realidad. Cada vida es '*un punto de vista esencial*' sobre el mundo. Y el conjunto de todas esas vidas y sus cosmovisiones nos dan la realidad, la vida de todas las cosas. «Ahora bien: esta suma de las perspectivas individuales, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera 'razón absoluta', es el sublime oficio que atribuimos a Dios. Dios es también un punto de vista; pero no porque posea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal, como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de no-

674. III 195; TNT (1923) (1934). Para Ortega lo superfluo es el origen de todo el sentido deportivo y festival de la vida, colorea todos los valores: McCLINTOCK, R., *Man and his*, 1971, 350-354.

675. III 201; TNT (1923) (1934).

sotros: *nuestra verdad parcial es también verdad para Dios*. ¡De tal modo es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad! Sólo que Dios, como dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista, y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes»⁶⁷⁶.

Pero no se trata sólo del conocimiento, el conjunto de la vida es la reunión de la vida de todos y cada uno, la de cada cual unida a todas las demás. Es la realidad divina de la vida que colma todas las cosas. Y es a la vez el camino del hombre y de Dios, su verdad y su misma vida. Así Dios y la vida avanzan unidos, el hombre y lo divino crecen juntos y se fecundan mutuamente sin descanso. Por todo ello el hombre no debe falsificar su destino ni decepcionar su tarea divina. En efecto: «Dios es el símbolo del torrente vital, al través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado, es decir, visto, amado, odiado, sufrido y gozado.

Sostenía Malebranche que si nosotros conocemos alguna verdad es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de Dios. Más verosímil me parece lo inverso: que Dios ve las cosas al través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad.

*Por esto conviene no defraudar la sublime necesidad que de nosotros tiene e hincándonos bien en el lugar que nos hallamos, con una profunda fidelidad a nuestro organismo, a lo que vitalmente somos, abrir bien los ojos sobre el contorno y aceptar la faena que nos propone el destino: el tema de nuestro tiempo»*⁶⁷⁷. Por tanto el que busca la vida, la verdad, busca a Dios, lo sepa él o no, como decía Edith Stein. Y la tarea de la vida, la de cada cual, es una tarea profundamente religiosa, independiente de la conciencia mayor o menor o quizá nula que cada uno tenga de ello.

La verdadera revolución de la vida se hace primero en la vida de cada cual por una vivencia profunda y auténtica de la realidad. El medieval carecía de esta vivencia, con frecuencia, porque vivía de la herencia, sin implicación personal, al estilo del heredero rico. Se heredaba todo: la fe, la razón, el oficio y la mística. Faltaba el compromiso personal insustituible que conduce a la dimensión divina de la vida. El moderno, se aísla, se encierra en sí mismo, no participa de la vida auténtica, carece de radicalismo aunque cree averiguar de una vez para siempre la realidad última de las cosas. Es la fe en la razón del hombre moderno: «Concluye el hombre creyendo que posee una facultad casi divina, capaz de revelarle de una vez para siempre la esencia última de las co-

676. III 202-203; TNT (1923) (1934).

677. III 203; TNT (1923) (1934).

sas. Esa facultad tendrá que ser independiente de la experiencia, la cual, en sus constantes variaciones, podría modificar aquella revelación. Descartes llamó *raison o pure intellection* a esta facultad, y Kant, más precisamente, 'razón pura'»⁶⁷⁸.

Con esta 'fe pura en la razón' se emprenden las revoluciones utópicas; los hombres se enamoran de las ideas y quieren que se hagan carne sea como sea. Entonces viene la violencia para reducir a obediencia la realidad con la que no se contaba. Finalmente, viene la revolución que fracasa. Por eso, decía Napoleón que la revolución la hace la vanidad y la libertad es la disculpa. Se trata de vanas utopías que nunca florecen. Por último el hombre se da cuenta de que las grandes frases distan mucho de la vida. Y que a una política de puras ideas debe suceder un reconocimiento de las cosas como son: «Se acaba por descubrir que no es la vida para la idea, sino la idea, la institución, la norma para la vida, o, como dice el Evangelio, que 'el sábado por causa del hombre es hecho, no el hombre por causa del sábado'»⁶⁷⁹.

Las decepciones revolucionarias llevan a crear un espíritu servil, el hombre actúa como un perro en busca de amo, se olvida la libertad personal y se acepta la decadencia. No se acepta la propia misión ni la vocación de la libertad, «el hombre siente un increíble afán de servidumbre. Quiere servir ante todo: a otro hombre, a un emperador, a un brujo, a un ídolo. Cualquier cosa, antes que sentir el terror de afrontar solitario, con el propio pecho, los embates de la existencia»⁶⁸⁰. El individuo se hurta la propia vida. Al no poder ser todo, como Dios, rehúye la parcela de responsabilidad que le corresponde. No quiere aceptar su limitación, renuncia el hombre a la localidad concreta que le corresponde en el espectáculo cósmico por no tener todas las localidades del universo para él. El utópico quiere imponer su caprichosa forma de ver las cosas al confundirla con la realidad como tal. Y éste ha sido un problema constante en la vida europea: «La propensión utópica ha dominado en la mente europea durante la época moderna: en ciencia, en moral, en religión, en arte. Ha sido menester de todo el contrapeso que el enorme afán de dominar lo real, específico del europeo, oponía para que la civilización occidental no haya concluido en un gigantesco fracaso»⁶⁸¹.

Oriente, 'al menos en los máximos problemas', es más equilibrado que Occidente. Éste, como racionalista, quiere que el mundo se adapte a él. Es la convicción característica del racionalismo. Pero la realidad resiste duramente

678. III 214; *Apéndices*: «El ocaso de las revoluciones» (sin fecha: 1923?).

679. III 219; *Apéndices*.

680. III 230; *Apéndices*.

681. III 238; «El sentido histórico de la teoría de Einstein» (sin fecha: 1923?).

contra estas pretensiones. Entonces se recurrió a la salida de decir que lo que se propone no ocurría de inmediato, pero sí en el futuro ilimitado e infinito del tiempo. La ciencia misma se remitía constantemente a calendas griegas. Einstein es todo lo contrario y coge los problemas por los cuernos, de modo que su relatividad es mucho más verdadera que la tradicional beatería de la ciencia: «Cuando salimos de esta beatería científica que rinde idolátrico culto a los métodos preestablecidos y nos asomamos al pensamiento de Einstein, llega a nosotros como un fresco viento de mañana. La actitud de Einstein es completamente distinta de la tradicional»⁶⁸². Ésta decía: perezcan las naciones y salvemos a los principios; pero éstos son para que se salven las naciones. Se trata de la vida y el mundo concreto que tenemos, no del mundo infinito de Bruno y el Renacimiento. Para nosotros el mundo no es ilimitado, como en los griegos, sino que se trata de un mundo limitado y concreto como lo entienden, Bouwer, Einstein y Weyl. Y ese mundo limitado y finito, que en el griego palpitaba de horror al infinito, para nosotros es al revés, glorioso muñón del infinito⁶⁸³.

Hoy ya no hay cultura única como quería la filosofía alemana de la cultura, que es unitaria e inválida. Hoy la cultura es «la unidad de una planetaria pluralidad, algo que germina en estos versos de Goethe:

*De Dios es el Oriente, /de Dios el Occidente;
las tierras de Norte y Sur
descansan en la paz de sus manos»*⁶⁸⁴.

Hoy el pensamiento es diálogo y la consecución de la verdad un deporte entre todos por la claridad y la profundidad que hay que cultivar con una disciplina y una moral rigurosas. Se trata de una lucha alegre entre teoría y vida, verdad y realidad. Pues el vitalismo, ni consiste en decir que la verdad es biología, ni que hay una intuición inmediata de la 'realidad última', sino que hay una lucha constante entre razón e irracionalidad en el seno de la vida por dar a luz la verdad. Ortega no va contra la razón sino contra el racionalismo, contra los ideales desterrados de la vida. Todo auténtico ideal tiene que proceder de la vida, lo cual quiere decir: «para que algo sea un ideal no basta que parezca digno de serlo por razones de ética, de gusto o de conveniencia, sino que ha de tener, en efecto, ese don de encantar y atraer nuestros nervios, de encajar perfectamente en nuestra sensibilidad. De otra suerte será sólo un espectro de ideal, un ideal paralítico incapaz de tender la ballesta del ímpetu. De las dos

682. III 239; «El sentido histórico de la teoría de Einstein» (sin fecha: 1923?).

683. III 242; «El sentido histórico de la teoría de Einstein» (sin fecha: 1923?).

684. III 254; «Las ideas de León Frobenius», *El Sol* (16.4.1924).

caras que el ideal tiene, sólo se ha atendido hasta ahora la que da a lo absoluto y se ha olvidado la otra, la que da hacia el interior de la economía vital. Con la palabra más vulgar de 'ilusiones' solemos expresar ese ministerio atractivo que es la esencia del ideal»⁶⁸⁵.

Como ocurre con el ideal acontece con el mundo. El mundo es limitado pero tiene infinitas razones. Ese concepto de infinito presenta el resquicio irracional de la razón. Esta contraposición finito-infinito da qué pensar: «Esta paradoja obliga a Leibniz, y en general a todo racionalismo, a distinguir un intelecto finito, que es el nuestro, y un hipotético intelecto infinito, que sitúa en Dios. Lo real, que es infinitamente racional, se convierte, al pasar por nuestra razón limitada en irracional; pero recobra su racionalidad si lo suponemos entendido por la razón infinita de Dios, la *species quaedam aeternitatis* de Spinoza. Pero a esto habríamos de decir que esa misma razón infinita, supuesta por Leibniz para poder afirmar utópicamente la racionalidad del mundo real, es, a su vez, incomprensible para nosotros. La razón infinita es un concepto irracional»⁶⁸⁶.

La razón es así, como la vida, a la vez racional e irracional, limitada e infinita, lo que es y lo que debe ser, verdad pura y un cierto imperativo, razón pura y razón histórica; ninguna cultura tiene toda la razón, tampoco la cultura europea, pues la realidad y la vida no se reducen del todo a la razón. Así pues: «Más allá de las culturas está un cosmos eterno e invariable del cual va el hombre alcanzando vislumbres en un esfuerzo milenario e integral que no se ejecuta sólo con el pensamiento, sino con el organismo entero, y para el cual no basta el poder individual, sino que es menester la colaboración de todo un pueblo. 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»⁶⁸⁷.

Esta razón, asentada en el fundamento de la vida, es la que da lugar en la segunda Edad Media, a un nuevo mundo distinto del guerrero bravo y del monje áspero. Se crea una vida para vivirla, que tiene validez por sí misma; la que descubre la feminidad como nueva fuente de valores humanos y divinos. Son las Cortes cultas, reales y papales, donde comienza lo que luego dirá Goethe: 'si quieres saber lo que es debido en cada caso, ve a la tierra de las mujeres'. Según Ortega, son los célibes y las damas independientes las que

685. III 326; «Epílogo al libro 'De Francesca a Beatrice'» (1924).

686. III 277; «Ni vitalismo ni racionalismo», en *Revista de Occidente* (1924).

687. III 313; *Las Atlántidas* (1924).

crean el nuevo estilo de vida. Pero nadie, si no es filisteo que impide tratar con claridad «los temas más hondos de lo humano»⁶⁸⁸ pensará mal.

La mujer, sobre todo a partir de esta época, se convierte en la gran educadora del hombre, su fuente de amor y espiritualidad, el cielo de la tierra. Para Ortega, sin la espiritualidad de la esposa, la madre, la hermana, el mundo quedaría 'pavorosamente mutilado'. Pero, sobre todo, esos valores femeninos se convierten en supremos cuando 'la mujer es mujer y nada más'. La mujer es hada mágica, encanto ideal, es como la vida misma puesta en humanidad y su influjo es, sobre todo, atmosférico. Ya decía Goethe que «*El Eterno-Femenino/nos atrae hacia las alturas*»⁶⁸⁹. En la mujer se encarnan, como en propia tierra, los valores humanos y divinos. Es la unión perfecta del alma con el cuerpo, el ideal y la realidad de lo divino y lo humano, es el cuerpo vivo en carne que es a su vez arte e ideal. Nunca es un espectro; incluso cuando habla de las postrimerías, como en Dante, es para hacer un mundo inmejorable, donde el vendaval de la vida vibra con toda su alma, plena de energías divinas⁶⁹⁰.

Entonces el cuerpo humano es carne y es misterio, tiene una misión trascendente por simbolizar el espíritu. Así lo entiende el nuevo cristianismo que desde la felicidad del Paraíso se acuerda siempre de esta vida terrena: «El propio asceta Pedro Damián no se olvida en el Paraíso del aceite cuaresmal con que había ganado el Cielo:

*Quivi/ al servizio di Dio mi fei si fermo,
che pur con cibi di liquor di ulivi
lievemente passaba caldi e geli
contento dei pensier contemplativi.*

Lo cierto es que los inquilinos del otro mundo se agolpan presurosos, como insectos a la luz, en torno de Dante, a fin de beber en él un poco de vida y se atropellan para preguntarle noticias de la tierra»⁶⁹¹. Se terminó la espiritualidad de ascetas escuálidos y los santones inhumanos despreocupados de este mundo. La religión se convierte en una fiesta y los concilios católicos se ven

688. III 321-322 nota 2; «Epílogo al libro 'De Francesca a Beatrice'» (1924).

689. III 332; «Epílogo al libro 'De Francesca a Beatrice'» (1924). O como luego dice la *Mater gloriosa*, dirigiéndose a Margarita: «*Ven! Asciende a las esferas sublimes/que si él te presiente, él te seguirá*»: III 332. Según McCLINTOCK, es para Ortega, «the supreme aspiration of the human being: managing to be sublime». («Idea de teatro») 459-471 (1946) (1958): McCLINTOCK, R., *Man and his*, 1971. Por lo demás el eterno femenino es un poder divino que desciende a nosotros y nos lleva a las alturas: BOUTROUX, E., *Science et Religion*, Paris 1908, 371. BO. La mujer es para exigirle al hombre lo que debe ser y ayudarle a serlo: GUZMAN, F., *La mujer en la mirada de Ortega y Gasset*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 188.

690. III 335; «Epílogo al libro 'De Francesca a Beatrice'» (1924).

691. III 336; «Epílogo al libro 'De Francesca a Beatrice'» (1924).

obligados a vigilar para que las manifestaciones populares no degeneren en orgía, alcoholismo y frenesí. Del mismo modo se vigila que la mística no se abandone a lo dionisiaco y arrase la contemplación: «La sustancia de placer que encierra nuestro teatro es del mismo linaje dionisiaco que el arrobamiento místico de los frailes y las monjitas del tiempo, grandes bebedores de exaltación. Nada contemplativo, repito. Para contemplar son precisas frialdad y distancia entre nosotros y el objeto. El que quiera contemplar un torrente lo primero que debe hacer es procurar no ser arrastrado por él»⁶⁹².

Ha nacido, pues, una nueva intimidad vital, una nueva sensibilidad, tanto para la vida interior como para la vida exterior, cuyo ejemplo más vivo es la juventud 'divino tesoro'. Ya no se anhela la tradición, el pasado, se ama lo más joven y la viveza del presente. Es todo un nuevo estilo de cultura y de vida que afecta a todas las dimensiones de la vida humana. Se afirma la 'delicia' de vivir frente al tabú que contra la vida y lo terreno había reinado en 'la Iglesia'. El culto a la mujer se mezcla con 'el culto a la Virgen María'. Es la religión de la vida. «La mujer se hace ideal del hombre, y llega a ser la forma de todo ideal. Por eso en tiempo de Dante la figura femenina absorbe el oficio alegórico de todo lo sublime, de todo lo aspirado. Al fin y al cabo, consta por el Génesis que la mujer no está hecha de barro, como el varón, sino que está hecha de sueño de varón»⁶⁹³.

La generosidad como talante vital comienza a imponerse en la nueva religión. No hay lugar para los espíritus estrechos y la moralidad paralítica. Se confía más en el entusiasmo que en las obligaciones: «Yo no creo mucho en la obligación, como creía Kant; lo espero todo del entusiasmo. Siempre es más fecunda una ilusión que un deber. (Tal vez el papel de la obligación y del deber es subsidiario; hacen falta para llenar los huecos de la ilusión y el entusiasmo). Para Europa, hoy, la gran cuestión no es un nuevo sistema de deberes, sino un nuevo programa de apetitos»⁶⁹⁴. Al delfín se le asimila al hombre por su jocundia. La alegría es la originalidad del hombre en el repertorio de la creación. La vaca es seria, es un animal. Como decía Ortega: Amador de los

692. III 398; DAIN (1925). Es muy fácil convertir la religión en orgía o entregar la vida a la inconsciencia del alcohol, el rito y el frenesí: III 396: «Lo orgiástico, el abandono es característico de lo popular en todo orden. Así las religiones populares se han entregado siempre a ritos de orgía contra los cuales ha combatido perpetuamente la religión de los espíritus selectos. El brahmán combate la magia, el mandarín confuciano la superstición taoísta, el concilio católico los orgasmos místicos. Cabría resumir las dos actitudes vitales más antagónicas que existen diciendo que para la una —la noble, exigente— el ideal de la existencia es no abandonarse, eludir la orgía, al paso que para la otra —la popular— vivir es entregarse a la emoción invasora y buscar en la pasión, el rito o el alcohol, el frenesí y la inconsciencia».

693. III 476; «¿Masculino o femenino?», *El Sol* (3.7.1927).

694. III 527; «Galápagos, el fin del mundo»; *EL* (1927).

Ríos refiere «cierto epitafio existente en el sepulcro de un obispo medieval. En él se le llama *pius, largus, atque facoetus* —piadoso, benéfico y jovial: ¿Quién no ambicionaría pareja inscripción sobre su tumba, ya que ésta es inevitable?»⁶⁹⁵.

La vida igualitaria gris no tiene sentido, es la paz del cementerio. Hay que ver la fuerza genesiaca de la vida, ese tejerse y destejerse de la profundidad vital de las cosas. Si algo es la historia de la vida es la riqueza voluptuosa de múltiples horizontes. No hay más que una moralidad gris legalista, insensible. Ni siquiera en Kant las cosas son así; por la razón práctica el sujeto mortal se determina absolutamente, y eso es la vida como tal, ésta es la moral de la razón vital insobornablemente unida a la vida indeclinablemente vinculada a lo supremo, a lo mejor posible en cada momento concreto. No hay más vida como pretexto farisaico, sólo hay vida como vida y para la vida.

Hay que aceptar la vida sin aspavientos pudorosos si queremos salvar aún la civilización de Occidente. Del mismo modo la política no puede reducirse al pobre misticismo ético de la justicia. Hay que actuar sobre la realidad. Es un poco el ejemplo de Mirabeau, un titán, un poco divino y un poco chivo, un lujo de vitalidad política y moral⁶⁹⁶. La vida es un poco siempre esa paradoja del amor y de la muerte, de la generosidad y el sufrimiento, la presencia de lo divino y lo humano, de la bacante y de la monja, de la sensualidad y del misterio. Pero la vida no debe ser ya más objeto de sospecha y de temor. Hay que vivirla con generosidad y magnanimidad que son virtudes tan cristianas y vitales como necesarias para nuestro mundo angosto de miras y plagado de regateos de tendero vulgar.

4.5.3. *Amor, vida y religión*

La magnanimidad, el amor, el entusiasmo, la generosidad son los símbolos de la religión y particularmente del cristianismo: Dios es amor y convoca al amor. Precisamente, el enamoramiento es el paradigma de la creación de ideales y valores sublimes. Se enraíza en la carne y tiende a la eternidad. El amor que no es eterno no es amor. El enamoramiento es encantamiento e ilusión total, entrega radical. «No es un querer entregarse: es un entregarse sin que-

695. III 528; «Galápagos, el fin del mundo», EL (1927). Ortega hace una dedicatoria a Morente con esas mismas palabras: «A Manolo García Morente, *pius, largus atque facoetus*. Fraternalmente, Ortega. 1926»: MÁRQUEZ REVIRIEGO, V., *Diálogos españoles*, Argos Vergara, Barcelona 1982, 210. Según Zielinski: «La religión grecque mérite pleinement d'être appelée la première et l'unique *religion de la joie*»: ZIELINSKI, Th., *La religion de la Grèce Antique*, Belles Lettres, Paris 1926, 47; 48. BO.

696. III 628; MP (1927).

rer»⁶⁹⁷. San Agustín decía la voluntad-voluptad nos lleva por el ser amado, si no es que no se ama. El enamoramiento no es la estupidez ni el romanticismo, ni la captura del otro, es un 'divino suceso' por el que nos entregamos absolutamente, con toda el alma, a lo mejor, encantados por la realidad concreta y limitada que nos es presente. El ser absoluto de la realidad concreta y pobre nos encandila cuando nos acercamos a ella con un gran interés totalmente desinteresado. Se trata del deseo heroico, siempre vigilante, de una humanidad mejor. Es el cuidado supremo, la curiosidad por la humanidad: «Sin esta curiosidad, pasarán ante nosotros las criaturas más egregias y no nos percataremos. La lámpara, siempre encendida, de las vírgenes evangélicas es el símbolo de esta virtud que constituye como el umbral del amor»⁶⁹⁸.

El deseo de más vida, del máximo de vitalidad es el supremo ideal de la nueva moral y de la religión actual. Sin él la vida, la religión y todo lo demás se vuelven enfermas. La generosidad es la máxima actitud vital y moral. «Simmel —siguiendo a Nietzsche— ha dicho que la esencia de la vida consiste precisamente en anhelar más vida. Vivir es más vivir, afán de aumentar los propios latidos. Cuando no es así, la vida está enferma y, en su medida, no es vida. La aptitud para interesarse en una cosa por lo que ella sea en sí misma y no en vista del provecho que nos rinda es el magnífico don de generosidad que florece sólo en las cimas de mayor altitud vital»⁶⁹⁹.

El amor generoso lleva a emigrar hacia el prójimo, a olvidarse de la satisfacción personal, pequeño burguesa, para dar a cada instante de la vida y de las personas el máximo del valor eterno que contiene: El gozoso descubrimiento de lo eterno en el hombre y en las cosas concretas. No hace falta ya que el mundo tenga un 'fin último', como dice el catecismo, pues cuando se descubre aquí y ahora su sentido concreto, su presente eterno, la dimensión última absoluta queda también garantizada; no es necesario esperar al mundo futuro para encontrarla. Eso es un poco lo que hizo Husserl y culminó Max Scheler: «De pronto, el mundo se cuajó y empezó a rezumar sentido por todos los poros. Los poros son las cosas, todas las cosas, las lejanas y solemnes —Dios, los astros, los números—, lo mismo que las humildes y más próximas —las caras de los prójimos, los trajes, los sentimientos triviales, el tintero que eleva su cotidiana monumentalidad delante del escritor»⁷⁰⁰. Cada una de estas cosas em-

697. IV 471; GD (1932): «Para una psicología del hombre interesante. Conocimiento del hombre», en *Revista de Occidente* (1925).

698. IV 477; GD (1932): «Para una psicología del hombre interesante. Conocimiento del hombre», en *Revista de Occidente* (1925).

699. IV 477; GD (1932): «Para una psicología del hombre interesante. Conocimiento del hombre», en *Revista de Occidente* (1925).

700. IV 509-510; GD (1932): «Max Scheler. Un embriagado de esencias (1874-1929)», en *Revista de Occidente* (1928).

pezó a ser lo que era, a tener una real esencia y consistencia. El afán eterno de la filosofía '—la aprehensión de las esencias—' se comenzaba a cumplir; era una serena embriaguez. El primero que vivió este sentimiento fue Max Scheler: «Todo en su derredor se henchía de sentido, todo era esencial, todo definible, de aristas inequívocas, todo diamante. El primer hombre de genio, Adán del nuevo Paraíso y como Adán hebreo, fue Max Scheler. Por lo mismo ha sido de nuestra época el pensador por excelencia. Ahora, con su muerte, esa época se cierra —la época del descubrimiento de las esencias»⁷⁰¹.

Max Scheler, atento a lo inmediato no olvidaba la metafísica. Embriagado por el mundo sensible nunca abandonó del todo la racionalidad. Aunque le faltó 'arquitectura, orden y sistema', Max Scheler era la mente mejor que poseía Europa. Le vemos aún hoy como una mezcla de vitalidad y racionalidad, de humanidad y de divinidad, de Platón y de Dionysos, un hombre entusiasta embriagado de lo divino. «Sólo que la materia de que se embriagaba es precisamente lo contrario de todo frenesí: la serenidad de lo evidente, la calma cósmica de lo verdadero, fijo en sí mismo, inmutable, eterno. En efecto, no es verosímil que tenga nadie algo de filósofo y no se le vea en la cara algún vestigio de esa serena borrachera inseparable de quien es bebedor de esencias»⁷⁰². Ortega piensa que es preciso 'completar' el esfuerzo de Max Scheler.

La vida es siempre esa dialéctica radical entre vivir plenamente de las cosas y la soledad por la que siempre nos retiramos o mejor nos quedamos un poco ausentes de ellas. Del mismo modo que la vida no es exclusivamente la vida social, siempre tiene una dimensión más amplia, como dice Ortega al comentar la intervención de la mujer, «en la vida pública, política e intelectual, se entiende religiosa»⁷⁰³. Ortega siempre iba por una mayor perfección, consideraba tarea fundamental de su generación unir lo temporal con lo eterno⁷⁰⁴. Es la pedagogía de las profundidades que es la levadura de la política y sin la cual el futuro de los pueblos no es posible. La democracia moderna no es posible sin cultura. Y la cultura no puede ser simplemente una enseñanza escolásti-

701. IV 510; GD (1932): «Max Scheler. Un embriagado de esencias (1874-1929)», en *Revista de Occidente* (1928).

702. IV 511; GD (1932): «Max Scheler. Un embriagado de esencias (1874-1929)», en *Revista de Occidente* (1928).

703. V 102; EG (1933). La religión forma parte para muchos de la sangre de la humanidad: NATORP, P., *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1908. BO. Esa línea vale también para Herder, Fichte, Pestalozzi, Hermann y Schleiermacher. Era Ortega un intelectual que siempre aspiraba a las máximas perfecciones y por eso celebraba a *Nuestra Señora del Descontento* como Leonardo. SEQUEROS, A., *Ortega y Gasset y la pintura*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 258-260.

704. VENTOSA, E., *Ortega y la crisis*, en *Naturaleza y Gracia* 30 (1983) 24. La educación fue siempre para Ortega la levadura de la política: McCLINTOCK, R., *Man and his*, 1971, 25.

ca que cierra la sensibilidad a la grandeza de corazón. Es la cultura viva, un balón de oxígeno cuando la razón, la tradición seca, y lo divino se oscurecen. Esas vagas entidades sustituyen a 'Dios' que a su vez se había vuelto algo vago.

Sin un esfuerzo de cultura vital, la inercia se apodera de todo, la vida se vuelve convencional, el sentido de la realidad viva desaparece y, por lo que hace al celtíbero, fácilmente tiende a vestirse de negro y adorar a la muerte. Se produce entonces una cultura de la muerte. La vida ya no tiene valor por sí misma. La cultura viene a ocupar el puesto vacante que ha dejado el dios de la vida que ahora ha comenzado su fuga. «Toda mi obra, desde sus primeros balbuceos, ha sido una lucha contra esta actitud, que hace años llamé *beatería de la cultura*. BEATERÍA DE LA CULTURA, porque en ella se nos presentaba la cultura, el pensamiento, como algo que se justifica a sí mismo, es decir, que no necesitaba de justificación, sino que es valioso por su propia esencia, cualesquiera sean su concreta ocupación y su contenido. La vida humana debía ponerse al servicio de la cultura porque sólo así se cargaba de sustancia estimable. Según lo cual, ella, la vida humana, nuestra pura existencia, sería por sí cosa baladí y sin aprecio»⁷⁰⁵.

La cultura sin la vida real, es un espíritu sin cuerpo, es decir un fantasma que cultiva fantasmagorías. Entonces el pensamiento intenta suplantar la realidad. De ser servidora de la realidad quiere convertirse en su dueña y por eso lanza el luciferino *no serviré* que anuncia, con su independencia del mundo, su lamentable inutilidad para nada. «Éste fue el pecado de la inteligencia: creer que ella era la realidad. Noten ustedes que éste es el pecado de Lucifer cuando pretende ser como Dios. Porque Dios significa la plena realidad. Si Lucifer imaginaba ser como Dios, quiere decirse que presumía dentro de sí todas las condiciones y todos los ingredientes para ser él la plena realidad y no una realidad obligada a contar con otra superior, con Dios. Lucifer intenta suplantar a Dios, como en el idealismo la inteligencia se rebela y aspira a declararse la única realidad»⁷⁰⁶. Defender esta servidumbre de la inteligencia le costó a Ortega quedarse 'sólo en España'.

705. V 310; EA (1939). El punto de partida es la realidad radical, la vida que nos es un gran Todo como en Hegel: GUY, A., *Ortega y Gasset y su puesto en la filosofía contemporánea*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 28.

706. V 472; IC (1940): «En el centenario de una Universidad», Granada (1932). Ortega crea el racio-vitalismo frente al irracionalismo y el misticismo (Nietzsche, Unamuno): «Voces de la sangre y fideísmo no son, para él más que arcaísmo, primitivismo o barbarie; la 'concientización' alcanzada por el sano uso de la razón, es la única vocación admisible y verdadera del hombre, pero a condición de no separarse del Dios universal y personal, porque Sócrates ha tenido el error de llegar hasta el intelectualismo integral»: GUY, A., *Ortega y Gasset y su puesto en la filosofía contemporánea*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 29. No hay que separarse de la vida, ni del intelecto que es el salvavidas en los naufragios vitales.

El hombre, el español, no quería contar nada más que con las cosas que él pensaba o imaginaba. No se daba cuenta que hay que contar con poderes extraños y distintos de los que uno se figura 'y que hay sobre él poderes superiores' bajo los cuales está quiera o no. Locke reconocía que la inteligencia sirve a la vida, pero Husserl se encierra en la conciencia y las ideas sin más, no quiere salir a la vida, es su discípulo Fink según Ortega, quien da este paso a la 'razón histórica' ⁷⁰⁷. Ciertamente que es el estado de creencias, de verdades indudables, las que definen cada época histórica pero ésta es como el cuerpo de aquéllas. Lo mismo que decía Spengler que la cultura es la sustancia de la historia ⁷⁰⁸; pero eso no quiere decir que la cultura es un conjunto de ideas o ideales muertos sino la savia viva de las cosas. La razón histórica es la realidad viva, explica cómo se han producido los 'hechos'. Y: «No cree aclarar los fenómenos humanos reduciéndolos a un repertorio de instintos y 'facultades' —que serían, en efecto, hechos brutos, como el choque y la atracción—, sino que muestra lo que el hombre hace con esos instintos y facultades, e inclusive nos declara cómo han venido a ser esos 'hechos' —los instintos y las facultades—, que no son, claro está, más que ideas —interpretaciones— que el hombre ha fabricado en una cierta coyuntura de su vivir» ⁷⁰⁹.

Dilthey fue el primero que descubrió la idea de vida como clave de la historia, aunque, según Ortega, no supo sacarle todas las consecuencias. Esa gran idea se descubrió a trozos, como la idea de evolución se descubrió por varios a la vez, y la fuente común a todos es la altura de los tiempos, que hace estar las ideas básicas de un tiempo simultáneamente en todas partes y eso es lo que define una época. Ortega recalca: «Esto lo sé por mí, ya que en el advenimiento de la Idea de vida estoy yo, intervengo yo y me consta que la intuición de ella no vino a mí de ninguna fuente *ni pudo venirme*. Y sé, además, que a cada uno de los otros cuatro o cinco hombres que hasta la fecha han llegado primariamente a ella, tampoco les ha servido lo que pensaron los demás» ⁷¹⁰. Ortega se da cuenta de su parecido 'extraño y azorante' con Dilthey igual que una persona que supiera que anda por el mundo otra que en lo esencial es ella misma. Admite paralelismos con Dilthey pero no grandes coincidencias. Y reconoce que se hubiera ahorrado mucho tiempo si le hubiera descubierto antes.

707. V 547 nota 1; «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», en *Logos*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1941). El *historicismo* toma la vida como vida frente a la abstracción de Kant y Hegel: TROELTSCH, E., *Gesammelte Schriften. Der Historismus und seine Probleme*, III, J.C.B. Mohr, Tübingen 1922, 293. BO.

708. VI 311; *Prólogos* (1914-1943): «A 'La Decadencia de Occidente' de Oswald Spengler» (1923).

709. VI 50; HS (1935).

710. VI 167-168; TAO (1942): «Guillermo Dilthey y la idea de vida», en *Revista de Occidente* (1933-1934).

Dejada de lado esta digresión, Ortega nos advierte que el verdadero pensamiento es síntesis espiritual de todas las ciencias, el arte y la religiosidad, en una construcción consistente. Se trata de una 'conciencia viviente' expresión que, insiste Ortega, nunca utilizó Dilthey. Del hombre desparramado se pasa a su unidad viva. En ese sentido de total unificación coincide 'la filosofía con la religión' pero se diferencia en que la filosofía pretende llegar a todo ser humano como simple evidencia. Así comienza la autonomía humana más allá de la tradición y la revelación. Pero todo pensamiento además de gozar de *autonomía* quiere *pantomía*, es decir tiende a abarcar todas las dimensiones fundamentales de la vida. El pensamiento tiene que zambullirse en la vida sin miramiento ni limitación ni prejuicio de ninguna clase.

La auténtica filosofía es amor, es fusión, es revelación de las raíces del ser y de las cosas como es el enamoramiento. La persona se pierde en las cosas para encontrarlas y encontrarse en la vida. «Es el estado de gracia común al enamorado y al místico»⁷¹¹. La persona queda arrebatada por la realidad, el pensador entra en trance y arrebatado ante el misterio de la realidad. Es el cara a cara del hombre y la mujer enamorada y arrebatada. «Ultima sublimación simbólica de ésta es el 'trance' y levitación de la monja mística y el deliquio de los enamorados»⁷¹². Como el hombre es bastante distraído siempre se encuentra un tanto ajeno a la vida sublime del amor y el pensamiento. En esa faena de amor, la mujer, al hombre «Siempre le encuentra un poco distraído, como si al acudir a la cita se hubiese dejado dispersas por el mundo provincias de su alma. Y, viceversa, al hombre sensible le ha avergonzado más de una vez sentirse incapaz del radicalismo en la entrega, de la totalidad de presencia que pone en el amor la mujer»⁷¹³.

La vida se derrama con toda su fuerza en las actividades fundamentales del ser humano y parece que el amor, el conocimiento y la mística anduvieran mezcladas. De hecho el lenguaje ha tomado de la sexualidad o viceversa los términos del conocimiento como 'concepción', 'concebir', 'concepto' para expresar las ideas y su producción de modo semejante al proceso amoroso. Incluso nos cuenta Ortega que Allers planteaba en una conferencia dada en Madrid la relación posible entre sexualidad, amor y misticismo. El psiquiatra rechazaba una vinculación directa entre sexualidad y mística. Pero eso no quiere decir que ambas no se remitan a la misma fuente común de la vida. Ortega lo expresa así «Las teorías sexuales del misticismo, antaño acostumbradas, eran atrozmente triviales. Pero la cuestión es ahora distinta. No se trata de que el

711. V 590; SA (1941): «Amor en Stendhal», *El Sol* (8.1926).

712. V 592; SA (1941): «Amor en Stendhal», *El Sol* (8.1926).

713. V 594-595; SA (1941): «Amor en Stendhal», *El Sol* (8.1926).

misticismo proceda del 'amor', sino de que uno y otro poseen raíces comunes y significan dos estados mentales de organización análoga. En uno y otro, la conciencia adopta una forma casi idéntica, que provoca una misma resonancia emotiva, para manifestar la cual sirven, indiferentemente las fórmulas místicas y las eróticas»⁷¹⁴. Freud conectó profundamente el fondo amoroso y vital del hombre con la religiosidad. Y dio cuenta de cómo la falsificación represiva de la sexualidad produce la religiosidad falsa. En cualquier caso el amor siempre es algo vital ya sea en un ejercicio o en otro del mismo.

La vida es vida de relación, cada uno emigra por el amor hacia los demás en una convivencia comulgante. Esta comunión de vida es la que necesitamos hoy multiplicar: alcanzar un nuevo nivel de proximidad que rompa el aislamiento individualista solitario que define a nuestra civilización. Precisamente nuestra vida es 'el intérprete universal de las demás', y nos fundimos en ella, a pesar de sus misterios, con el fin de allegarnos a los prójimos. Porque de nuestros misterios cada cual tenemos ciertas evidencias, pero los otros se nos convierten constantemente en enigma. A nuestro socorro viene, en este trance, la razón vital histórica: «La misión de la historia es hacernos verosímiles los otros hombres. Porque aunque parezca mentira no lo son. El prójimo es siempre una ultranza, algo que está más allá de lo patente. No poseemos más elemento transparente que nuestra propia vida. Esta transparencia o *evidencia* de nuestro personal vivir no significa que en él no hay problemas insondables, enigmas y misterios. Pero éstos nos son —en cuanto tales— transparentes, incuestionables; por eso son problemas, enigmas y misterios. Hay una evidencia de los problemas como hay una evidencia de las soluciones y ésta se funda en aquélla»⁷¹⁵.

Esta atención hacia el prójimo no debe alejarnos de la contemplación ni lanzarnos a la borrachera de la acción pura. El hombre no puede vivir, como el animal, de constantes alteraciones. Tiene que vivir la vida, la suya, para eso se escapó de la naturaleza para dedicarse al cultivo de su espíritu desde la realidad radical de su vida. Es en esa vida suya genuina donde podremos conseguir que «toda otra realidad en ella se manifieste y celebre su Pentecostés. Dios

714. V 596; SA (1941): «Amor en Stendhal», *El Sol* (8.1926). En el libro de BARUZI, J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, F. Alcan, Paris² 1931, hay una dedicatoria del autor a Ortega que dice así: «En hommage d'admiration et gratitude très amicales». En la BO hay también de SAN JUAN DE LA CRUZ, *El Cántico espiritual*, Según el manuscrito de las MM. Carmelitas de Jaén. Edición y notas de M. Martínez de Burgos, La Lectura, Madrid 1924. Hay varios subrayados sobre el misterio de Dios escondido y de que las almas amorosas declaran con razones el misterio del espíritu divino que les rebosa y rebasa.

715. VI 385; *Prólogos* (1914-1943): «A 'Historia de la filosofía' de Émile Bréhier», Buenos Aires (1942).

mismo, para sermos 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»⁷¹⁶. Como ya quedó dicho la vida es la retama al borde del camino donde Dios da sus voces. Todo lo que descubrimos brota y asoma en el campo de la vida. Y todo el que nos es diferente, el animal o Dios, nos azora con su presencia, nos fascina con su misterio y nos llama e intentamos, con temor y tambolor, salir de nosotros mismos y acercarnos a lo desconocido. Es la vida que nos sale al encuentro y nos asalta. Vivir es el modo de ser radical. Lo demás, el Universo, «Dios mismo son cosas que encuentro en mi vida, son cosas que vivo»⁷¹⁷. En fin, la vida es la vida, Ortega nos revela un secreto: la vida es secreto.

La filosofía es parte de la vida. Y Ortega no quiere prescindir de ninguno de los secretos de esa vida. Por ello se lamenta que no se haya tomado en serio el aspecto religioso de Platón y Aristóteles y en especial el hecho de que filosofar es imitar a Dios. Dice así: «No creo que haya ninguna ‘historia de la filosofía’ donde se tome en serio una idea —tan formal en Platón— como la de que filosofar es una *homíosis tu theôu*, una ‘imitación de Dios’ en el mismo sentido en que Tomás de Kempis habla de una ‘imitación de Cristo’. Y, sin embargo, el libro X de la *Ética Nicomaquea* y el libro XII de la *Metafísica* lo declaran en tesis solemne donde culmina toda la arquitectura del aristotelismo»⁷¹⁸. En fin, la sabiduría del amor produce todo, y sin duda, como la vida, es todas las cosas.

4.5.4. *Religión vital y realidad radical*

Ortega ha dado de lado a Grecia, como mera cosmología y al idealismo subjetivo. Entonces descubre la idea de vida que no es la vida animal sino una realidad radical nueva. Ésta no puede definirse con las filosofías del pasado y supone una metafísica distinta: «La iniciación de una nueva idea del ser, de una nueva ontología —de una nueva filosofía y, en la medida en que ésta influye en la vida, de toda una nueva vida— *vita nova*»⁷¹⁹. La vida es intimidad consigo y con la realidad. Se trata hoy de una nueva relación interdependiente. Toda la realidad mantiene esta vinculación mutua, no hay Absoluto inde-

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

717. VII 405; QF (1929): Lección 9.^a (Viernes 10.5).

718. VI 382; *Prólogos* (1914-1943): «A ‘Historia de la filosofía’ de Émile Bréhier», Buenos Aires (1942). Lo religioso se muestra en el mundo como dioses en Homero, y lo divino más tarde llena el ser: KERENY, K., *Die Antike Religion*, Pantheon, Nijmegen 1942, 116.

719. VII 408; QF (1929): Lección 10.^a (Martes 14.5).

pendiente de todo, como parece que todavía quería Descartes; hoy vivir es convivir, necesitar profundamente unas cosas de otras para formar la realidad. «Ahora no resulta inconveniente decir que las cosas, que el Universo, que Dios mismo son contenidos de mi vida —porque ‘mi vida’ no soy yo solo, yo sujeto, sino que vivir es también mundo»⁷²⁰.

Para Ortega quien ha llegado más adentro en el análisis de la vida es ‘el nuevo filósofo alemán Martín Heidegger’, y se complace Ortega en decirlo. Y para él la vida, aparte ser evidencia, enterarse, verse y vivirse es fundamentalmente convivencia, ‘convivir con una circunstancia’, el mundo es el ámbito de la vida. Para Ortega somos con el mundo, *dii consentes*, de modo que por el lado subjetivo somos libres, por el lado objetivo somos destino. La vida es así ‘libertad en la fatalidad y fatalidad en la libertad’. Por eso, la vida es decisión, tenemos que decidir lo que vamos a ser, ‘nuestra vida es nuestro ser’. Y cada uno tiene que sostener su propia vida y el peso de su ser. «El hombre apesadumbrado va a la taberna buscando alegría —suelta el lastre y el pobre aeróstato de su vida se eleva jovialmente»⁷²¹.

Para cada uno la realidad más importante del mundo es aquella que cuadra perfectamente con su vida o su manera de ser. «Si es teísta dirá que la realidad más importante que explica las demás es Dios; si es materialista dirá que la materia; si es panteísta dirá que una entidad indiferente, a la vez materia y Dios —«*natura sive Deus*»—⁷²². Para el moderno lo primero es encontrar cuál es la realidad más indubitable; para él se trata sin duda de la vida. Después de esta realidad radical encuentra otras realidades que pueden ser ‘mucho más importantes’. Sin duda que hay además de nuestra vida, cuerpos orgánicos, «leyes físicas y moral e incluso teología. Pues no está dicho, inclusive, que además de esta indudable ‘vida nuestra’ —que nos es dada— no exista, acaso, la ‘otra vida’. Lo cierto es que esa ‘otra vida’, es en ciencia, problemática —como lo es la realidad orgánica y la realidad física— y que en cambio, esta ‘nuestra vida’, la de cada cual no es problemática, sino indubitable»⁷²³.

La vida, en cierto sentido, nos es evidente, es trasparente ante sí misma, es la realidad radical indubitable ante sí y por sí. Lo demás nos es dudoso. Por esto nos resulta preocupante, no sabemos cómo ocuparnos debidamente, de las cosas, de lo que nos ha invadido inesperadamente. Algunos sienten por ello angustia ante la vida, ante su futuro y se ‘preocupan de despreocuparse’,

720. VII 411; QF (1929): Lección 10.^a (Martes 14.5).

721. VII 419; QF (1929): Lección 10.^a (Martes 14.5).

722. VII 422; QF (1929): Lección 11.^a (Viernes 17.5).

723. VII 424; QF (1929): Lección 11.^a (Viernes 17.5).

tienen pavor a decidir y entonces intentan suplantarse a sí mismos. No se hacen cargo de su vida ni de sus cosas. De ahí que el hombre de ser una *res cogitans* haya terminado por no ser sino una *res dramática*, dificultad de ser: «Es acaso, la mejor definición de la realidad radical, de lo que *verdaderamente hay*, de la Vida: ser como dificultad» ⁷²⁴.

Eso no quiere decir que haya que plantear la vida sobre todo como paradoja, según hizo Kierkegaard. Esto para Ortega crea dos sospechas muy graves sobre la filosofía de Kierkegaard, a quien Ortega nunca aguantó: una sospecha primera es «que se trata de ese eterno cristiano que no fundamenta su cristianismo en algo positivo, ingenuo, generoso y fresco sino precisamente en el hecho de que la razón sea algo limitado y trágico» ⁷²⁵. Es un cristianismo que se alimenta exclusivamente del presunto fracaso de la razón. Ése es su único sentido positivo... Pero nadie puede vivir solamente del fracaso de la razón aunque ésta haya sido, en ocasiones, petulante. La razón tiene un papel propio: «Brota en la historia cuando una fe muere, pero no vive de esa muerte, sino que se gana la vida con el sudor de su frente. Ese cristianismo es constitutiva y permanentemente fracaso de la razón y desesperación del hombre. Suplanta la tragedia que es la realidad por la paradoja que es un juego mental» ⁷²⁶. También tiene Ortega la sospecha de que el pensar existencial desesperado puede conducir a la 'acción directa'.

La vida se mueve entre la conciencia primaria que no es realmente conciencia sino conocimiento primario, y la conciencia segunda que no está en la realidad. La verdadera conciencia es de la vida, coexistir con las cosas, ser es co-ser. El hombre ni puede prescindir de ese *humus* vital que le une radicalmente a la realidad, ni puede perderse en él como un labriego. La vida es surco en el campo y es convivencia en la plaza. Por eso la razón debe tener los pies en la tierra y acreditarse en la convivencia de cada día, en la circunstancia concreta que nos ha tocado vivir, sin olvidar sus horizontes lejanos. La vida no puede ser sólo problemática y paradoja, como era en Kierkegaard, la vida necesita también claridad, 'poseerse a sí misma'. El hombre lleva dentro de sí una misión de claridad, de ideas claras sobre la vida, y eso es la cultura humana: «Toda labor de cultura es una *interpretación* —esclarecimiento, explicación o exégesis— de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino, donde Dios da sus voces. La cultura —arte o ciencia o política— es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación. Por eso no puede

724. VIII 52; PA (1934?).

725. VIII 46; PA (1934?).

726. VIII 46; PA (1934?).

nunca la obra de cultura conservar el carácter problemático anejo a todo lo simplemente vital. Para dominar el indócil torrente de la vida medita el sabio, tiembla el poeta y levanta la barbacana de su voluntad el héroe político... El hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra. Esta misión no le ha sido revelada por un Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. La lleva dentro de sí, *es la raíz misma de su constitución*»⁷²⁷.

Es en la vida misma donde el hombre escucha las voces de lo divino, la voz de la verdad, de la bondad y la justicia. La cultura nos trasmite esta voz que recibe de la vida y nos la manifiesta con claridad después de desocultar el misterio, una vez abierta al hombre la revelación de la vida y desvelado el velo que la cubría. Detrás de ese velo encontramos por fin la realidad de la vida, más allá de la inmediatez y de lo condicionado se nos aparece y descubre lo incondicional. La realidad de lo real nos asoma al misterio desde la visibilidad del mundo a su profunda invisibilidad. La sombra de lo divino proyecta hacia nosotros el misterio de la vida. En él se puede descubrir la realidad de las realidades que visiblemente se nos indica y se nos oculta, a la vez, en la vida misma. Por lo demás Dios ya no habla directamente. Es en el misterio de la vida donde lo divino se escucha o permanece oculto entre las zarzas y los truenos. Por eso Ortega quiere ir a la raíz de la vida donde el desconocido mora. Y no se puede confundir de nuevo el misterio del ser con las diferentes cosas de que se forma y compone la vida.

Entre la luz y la tiniebla la vida es angustia y entusiasmo, vida y muerte, muerte y resurrección. Unamuno ha sido el sentido trágico, Ortega el festivo y jovial⁷²⁸. La vida es resistencia y asistencia. No cree Ortega que la vida sea principalmente sentimiento trágico como decía Unamuno. «Esa idea del sentimiento trágico de la vida es una imaginación romántica y como tal, arbitraria y de un tosco melodramatismo. El romanticismo envenenó el cristianismo de un hombre histrión —de— raíz que había en Copenhague: Kierkegaard, y de él pasó la cantinela a Unamuno primero y luego a Heidegger»⁷²⁹. El mundo es tanto hogar como intemperie, por mucho que diga el existencialista dramático que es sin duda un 'gran *snob* ante el Altísimo', y llama 'señorito satisfecho' a todo el que entiende de algo.

La vida no es una tragedia sino el lugar donde se desarrolla un drama. El cristianismo más que una concepción trágica de la vida es una solución a la tragedia de la vida, si bien, antes de relacionar la vida con Dios ésta aparece como algo que es casi Nada: «El cristianismo envuelve en sí no un sentimien-

727. VIII 45; PA (1934?).

728. VIII 297; 306; IL (1947).

729. VIII 299; IL (1947).

to, no un vago 'sentido', sino directa y formalmente una precisa *idea*, una *interpretación* casi trágica de la vida, pero es precisamente porque, no se detiene a contemplar el fenómeno de la Vida como tal, sino que es *desde luego* solución al problema de la Vida, es salvación. Por eso, digo que es una concepción *casi* trágica: a la postre, todo termina bien y las cosas se arreglan. El cristianismo ve *desde luego* la Vida en relación con Dios y esto hace que se le presente *a limine*, antes de contemplarla, *sin relacionarla*, como algo infinitamente distante de Dios, el *Ens realissimum* y absoluta, el que absoluta y plenamente es. Con lo cual automáticamente la Vida aparece como siendo casi, casi Nada, como casi siendo la Nada, el no-Ser»⁷³⁰.

Relata Ortega, para hacer entender esto último, que según Franz von Baader, Dios es ante todo un creador, el 'sustrato de un eterno *Fiat*'. Y dice von Baader que todo lo creó Dios perfecto y sin materia pero que al rebelarse Lucifer lo fulminó, pues había éste querido afirmarse 'frente a Dios' como ser por sí absoluto. Dios lo fulminó con una orden de destrucción y aniquilamiento. Así, el que quiso ser pleno, por sí solo, iba a ser nada. «Pero en un instante de la eternidad, indiscerniblemente posterior a aquel, Dios siente misericordia y fulmina un nuevo decreto suspendiendo el primero: hay que dejar ser a Lucifer. Pero el primero había ya comenzado a cumplirse: Lucifer se está convirtiendo en Nada y cuando la segunda orden llega, no le queda de Ser más que el último y estricto *mínimum* para aún ser algo, esto es, para ser casi la Nada»⁷³¹. Éste ser lleno de no ser es la materia... Ésta no es criatura sino el anonadamiento de ésta, por tanto Dios no la creó propiamente. Hay que volverla, por tanto, a la plenitud del ser de la Vida, desde su nada hacia algo auténtico y vital. A veces la vida se parece al no ser y hay que hacerla. La vida es, a la vez, ser y no ser.

La vida es todo, la alegría y el naufragio, felicidad y dolor. No hay el hombre, como loco lindo ante el altísimo, al que todo le sale bien. La vida es problema y ascesis, hay que entrar en su arcano con cautela, hacia el estado de gracia y beatitud. Hay sistemas de pensamiento que creen poder tanto como Dios. Es una equivocación. No vale gran cosa el triunfo; normalmente «en el dolor nos hacemos y en el placer nos gastamos»⁷³². La vida necesita de continuas correcciones. León Frobenius, amigo de Ortega, decía muy bien que el idealismo es la enfermedad de Occidente. Y aunque quién más y quién menos confunde como Dante, la teología con Beatriz, o la filosofía con la mujer pri-

730. VIII 300; IL (1947).

731. VIII 300-301; IL (1947).

732. VIII 379; MPJ (1958): «Discurso en el Parlamento chileno. 1928», Publicado en el *Diario Ilustrado* (Santiago de Chile 23.9.1955).

mera de los pueblos originales, Ortega se considera una 'aterrante intelectual' que le parece una delicia la muchacha obrera criolla aunque ya sea un poco maduro para esos discursos y sobre todo, para báilar delante del arca de la criolla. Pero así es la vida y así es la mujer ideal que para Mallarmé era 'la mujer ninguna'. Es la vida y la mujer, como el viento, símbolo de lo humano mejor: vehemencia, alma, espíritu, ser superlativo y lujo vital, manantial y venero de la vida. «¡Así es todo y así somos todos en la vida: un poco ridículos y un poco genios, un poco bestias, y a la vez, cachorros de arcángel!»⁷³³.

La vida es como desperdigada y a la vez sistemática, es como una canción espontánea. Es la vida una mujer, la criolla. Es a la vez vehemencia y espontaneidad, es vivir de lo que 'en su intimidad nace y brota', la 'permanente autenticidad', una dialéctica constante entre cotidianidad y originalidad y creatividad, 'es el divino imprevisto', la gracia cotidiana e inverosímil. Parece que el mundo actual es una conspiración contra la vida, contra la mujer original, contra la espontaneidad y la intimidad limpia e inmensa, contra el amor que nos lleva a las estrellas, nos hace limpios y nos acerca al torrente primigenio de la vida. Belleza y amor encontró siempre Ortega, aun con la muerte al lado, en la mujer amiga atenta a su convalecencia. «¡Besar una estrella —¡buen Dios!— qué delicia casi mortal! ¡Sentir que la estrella pusiese su temblor, su temblor inextinguible e incandescente sobre nuestros labios! En la Biblia los labios se purifican con un carbón ardiente. Santo Tomás de Aquino soñó que tocaban los suyos con un ascua para que pudiesen hablar con pureza de teología. Un ascua, un carbón ardiente es casi la definición de la estrella. ¡Qué amores, qué amores deleitables y tremebundos debieron ser aquellos entre el conquistador y la princesa inca!»⁷³⁴.

El garbo de la vida, la vital belleza nos remite a lo divino. La frescura, la ternura, nos invitan hacia la realidad de las realidades, hacia el mundo primigenio, hacia la aurora de la creación. Es la vida en cuanto tal, no la vulgaridad ni la ordinariez que son la inercia de la vida, es una 'cierta forma de eternidad' que no puede quedar suplantada por ninguna otra cosa de este mundo. Es en esa realidad radical de la vida donde aparece todo lo que vale la pena, sea lo que fuere. Incluso Dios mismo tiene que aparecer, si lo hace, en la realidad de la vida, la de cada cual. Ortega lo decía así: «Y si llamo radical a esta realidad

733. VIII 427; MPJ (1958): «Meditación de la criolla», Emisiones radiofónicas, Buenos Aires (1939).

734. VIII 442; MPJ (1958). Ortega afirma que lo que dice, aunque parezca disparatado «es de un terrible sistematismo»: VIII 428. Y además dice: «¡Dios ponga tiento en mi voz! Porque la cosa es muy difícil de decir en pocas palabras»: *ibid.*, Trataba de describir la espontaneidad vital de la criolla que es el «divino imprevisto»: *Ibid.*, 430.

que es mi vida —aplíquelo cada cual a la suya— no es porque la considere como la única realidad, ni siquiera como la superior, sino simplemente porque es para mí la raíz de todas las demás, las cuales, para serme tales realidades, tienen que aparecer o anunciarse de alguna manera dentro de mi vida. Dios mismo, para serme Dios, tiene que revelarse a mí, tiene que manifestarse, epifanizarse de alguna manera en los espacios estremecidos y reverberantes que constituyen mi vida»⁷³⁵. Cómo se desarrolle este último proceso es algo que depende ya de la cultura de cada época. Para San Agustín, la iluminación divina es una obra de Dios en el hombre; en cambio para Descartes, esa realidad divina se manifiesta como *lumen naturale*, que es una realidad divina, que es el hombre, la vida humana misma: *nescio quid divini* que es el hombre. En Agustín es la razón eterna⁷³⁶.

Ortega insiste en que la vida no se define por la materia como parece que decía Baroja al topar con las realidades anatómicas humanas. No cree Ortega que la materia explique la historia humana como a veces parece decir Baroja. Para Ortega la vida no es eso: «Yo ando tan remoto de pensar como Baroja, que pienso todo lo contrario»⁷³⁷. Tampoco cree Ortega en el indeterminismo de Bergson. Para Ortega un pueblo depende de su pensamiento. Y como ya ha dicho en otras ocasiones el pensamiento central del hombre no es la noción de la aritmética o de la física, sino 'su noción de Dios sobre el mundo y del mundo bajo Dios, es el mito'. Y toda vida prístina, original, evangélica y religiosa es cultura del espíritu, 'cultura del alma' como la entendió Vives. Sin ella el hombre se ahoga en la abundancia o en la miseria memorable.

Pero con frecuencia, se ha caído en la idolatría de la cultura. Al prescindir de Dios se ha divinizado la cultura, como se ha divinizado la vida. Cada cosa tiene su lugar: «La cultura no tiene nada que ver con Dios, por lo menos con el Dios de la fe religiosa. Es un sistema de actividades puramente intramundanas. Sin embargo, al suplantar a Dios y alojarse en el alvéolo de su ausencia, se convirtió en Dios. Ésta es la actitud de Kant, como lo ha sido de todo el siglo siguiente. En las minorías más características de Europa, al cristianismo sucede el culturalismo. Mi generación fue todavía educada en esta actitud teológica ante la cultura. La *ilâha illallah*... No había más Dios que la cultura, y Hermann Cohen, su profeta. Así, allá en Marburgo hacia 1910»⁷³⁸. Es la vida la realidad radical y no la cultura. Ésta tiene que justificarse en aquélla.

735. IX 208; IHU (1948-1949).

736. VIII 319-320; IL (1947).

737. IX 486; «Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa» (1914).

738. IX 560; «Sobre un Goethe bicentenario», conferencia, Hamburgo (28.8.1949).

Hoy la vida padece una cierta arteriosclerosis importante. Padece de parálisis en las articulaciones hacia las profundidades. Hay más sentido de perduración que de inmortalidad. Apenas se puede uno hacerse otra ilusión que la de 'estar desilusionado'. Parece que todo se reduce a nada. Se masca la duda. Por eso hay que hacer y hacer sin hacerse ilusiones. La vida es la vida. Nos vamos enrollando en la experiencia de la vida. Vemos que la vida no es la realidad suprema pero sí la realidad radical de todas las realidades. Ahora es más verdad que primero es vivir y después filosofar. Todo lo que vale la pena se descubre en la realidad de la vida, incluso lo más oculto como la divinidad: «Dios mismo para sernos Dios tiene que ponerse a arder en la retama al borde del camino o navegar sobre gólgotas de tres palos como las fragatas. Sólo desde hace unos sesenta años los filósofos comienzan a caer en la cuenta de que se habían dejado a la espalda esta realidad previa a todas las demás y que si filosofaban era porque antes de filosofar estaban ya viviendo. *Primum est vivere deinde philosophari*»⁷³⁹.

La vida humana tiene una contextura variada, mezcla de bien y mal, de heroísmo y vileza, de generosidad y envidia, de juventud, comunión y soledad, nobleza y plebeyismo, trabajo y descanso. Y cada época tiene sus peculiaridades. El medieval era la guerra y la religión; hoy la vida es producción, trabajo, articulación colectiva, libertad y letras. La vida es todo. «Porque nuestra vida consiste en la articulación de muchos pequeños mundos o comarcas: hay el mundo de la religión y el mundo del saber, y el mundo del negocio y del arte, y del amor, etc.»⁷⁴⁰.

4.5.5. *Religión para la vida y desde la vida*

Hay que volver a la vida, al hombre concreto, pues que el hombre vuelve a ser la medida de todas las cosas. Entre esas cosas están las virtudes. Se pregunta Ortega si la castidad puede ser la primera virtud para el hombre moderno o la lujuria su vicio más importante. Ahora bien, nos dice, lo que ha hecho el hombre moderno es la ciencia. Por tanto su primera virtud será la sabiduría o ejercicio de la ciencia. Y para Ortega un pueblo, un Estado, no puede ser moral sin estas virtudes modernas: «Un Estado que entiende por moral pública la conservación de la pureza sexual entre sus individuos, es un Estado visigótico; si encima de esto no reconoce explícitamente, como su ejercicio primordial, el fomento de la sabiduría pública, será un Estado inmoral»⁷⁴¹.

739. IX 572-573; «Goethe sin Weimar», Introducción en Aspen (12.7.1949).

740. IX 642; «Anejo: En torno al coloquio de Darmstadt 1951», *España* (Tánger 7; 14; 21.1.1953). PPHA (1951-1954).

741. X 58; «La moral visigótica», *Faro* (10.5.1908).

Hoy cunde un cinismo en las instituciones y su administración que reduce a cenizas todo porvenir moral y cualquier capacidad de vida del espíritu. La verdad oficial es, con frecuencia, la administración de la mentira. La ética social se reduce a un conjunto de fábulas que nos sitúan en un tercermundismo o primitivismo moral. Se ha perdido el sentido común y es muy difícil de recuperarlo en esta vida. No hay vitalidad auténtica tras las discrepancias 'éticas y religiosas' del presente. Se reincide en la anarquía española tradicional. Fácilmente nos contentamos con mejoras superficiales como los viejos sindicatos 'católicos' o se vuelve a la destrucción de las instituciones sociales. Es necesario buscar un equilibrio de acuerdo con la vida. No se pueden repetir las consignas de un ascetismo rígido que más pronto o más tarde va a tomar su venganza. Entonces la fiesta es la revancha que se toma el carnaval sobre la cuaresma a que está sometida la vida. Es la suspensión de los ascetismos inútiles. La religión, la moral moderna, debe ser humana y equilibrada. El catolicismo tiene una abundante tradición de sensatez en la reconciliación de la religión y la vida. «(Esto es lo que no ha visto nunca el Protestantismo, y con superior perspicacia ha visto el Catolicismo, haciendo la vista gorda sobre Carnestolendas). Naturalmente, nosotros reorganizaremos el sentido festival de la vida, rehabilitaremos el maravilloso Carnaval frente a sórdidas concepciones calvinistas»⁷⁴².

Hay que crear una sociedad generosa, rica y sabia donde se pueda vivir y puedan vivir todos. Hay que reconciliar el trabajo con la empresa, el esfuerzo con la vida. La vida que es todas las cosas, ha de llegar también a la economía. No es que deba hacerse como en aquellos siglos en que todas las disputas de la vida conducían a la Santísima Trinidad o que el hombre religioso haya de ponerse al frente del problema económicoagrario como hizo Lutero en su tiempo⁷⁴³. Pero la vida se hace aquí y ahora, y la religión de la vida debe acercarse mínimamente a la realidad. Pues la vida es también lo que pasa y 'lo que nos pasa', lo que hacemos o dejamos de hacer. En la vida en convivencia se decide nuestro ser y no podemos estar ajenos a ella.

No hay religión puramente interior. Eso sería magia, confundir al hombre con Dios. «El mundo mágico no sería mundo sino yo mismo: Dios. No es que su pensar sea crear; Dios no piensa»⁷⁴⁴. La vida es, por el contrario, empuje y resistencia; el pensamiento surge cuando no sé realmente a qué atenerme en la realidad. Cuando no veo claramente cuál es mi ser verdadero, cuando mi ser se ha convertido en enigma y la vida me resulta jeroglífico a descifrar.

742. XI 231; RPDN (26.3.1931) VII, *El Sol* (9.2.1928).

743. XI 352; RR (18,12,1931), *Crisol* (31.7.1931).

744. XII 82 nota 1; LM (1932-1933).

Entonces la vida es tarea porque en ella está todo, incluso la ciencia y la religión no son sino dos cosas entre las innumerables que el hombre hace en su vida. Es en esta vida mía concreta donde acontece todo lo que vale la pena: «Yo no sé si eso que llamo mi vida es importante, pero sí parece que, importante o no, está ahí antes que todo lo demás, incluso antes que Dios porque todo lo demás, incluso Dios, tiene que darse y ser para mí dentro de mi vida»⁷⁴⁵.

La vida es lo que a cada uno le pasa, la realidad que ocupa su vivir. Y esa realidad de la vida tiene una arquitectura que llamamos las creencias. Las creencias son la vida de la vida, lo más importante para vivir. Tener idea de las cosas es darse cuenta de ellas sin contar demasiado con esas cosas, pero cuando se tiene una creencia se cuenta con las cosas sin darse cuenta. Las creencias las vivimos como la realidad misma de la vida. «En efecto; en nuestras creencias, refiéranse a la sublimidad de Cristo o a la humildad del muro impenetrable y a la normal solidez de la tierra, en nuestras creencias —digo— nos movemos, vivimos y somos»⁷⁴⁶. Por eso, en comparación con la vida creyente, la vida científica no es seria. El mundo de las ideas no es tan decisivo, al fin y al cabo, para la vida. No hay, pues, que dramatizar la lucha por las ideas. Con las creencias pasa algo distinto porque son la realidad última y definitiva a la que nos remitimos. Algo muy diferente de la mera teoría o de la simple idea de las cosas: «En efecto; el estado de espíritu con el cual debemos entrar en la teoría no es el de la última y pavorosa realidad, que es constitutiva y últimamente el vivir»⁷⁴⁷. La historia humana es la historia de las creencias.

El hombre no es solamente un ser pensante, como creía Descartes, es fundamentalmente un ser viviente. El hombre que sólo piensa es un error porque no vive. «Va para cincuenta años que un día, camino de Vicálvaro, en el paisaje desolado, decía con tristeza don Julián Sanz del Río a don Francisco Giner, que era entonces un mozalbete: ‘yo no soy más que un ser pensante’. Mas al decirlo con tristeza demostraba ya que era un error lo que decía»⁷⁴⁸. Sólo cuando la vida nos inunda podemos hablar, con sentido, de la verdad, de lo sublime, de lo divino y de lo supremo. Desde esa vida concreta y abundante es desde donde se enuncia la verdad absoluta que «un entendimiento divino o, lo que es lo mismo, un entendimiento infinito si lo hubiere, no puede menos de reconocer y es también para él válida»⁷⁴⁹. No hay, por tanto, verdad, ni vida, ni mística ni revelación ahistórica⁷⁵⁰. Religión y vida, nobleza humana y cris-

745. XII 31; LM (1932-1933).

746. XII 155-156; SRH. *La Razón histórica*, Buenos Aires (1940).

747. XII 157; SRH. *La Razón histórica*, Buenos Aires (1940).

748. XII 363; IP (1914-1916).

749. XII 392; IP (1914-1916).

750. BRUNNER, E., *Der Mittler*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1927, 10; 208ss; 319; 345. BO.

tianismo son la mejor apología para una y otro ⁷⁵¹ según Max Scheler. Lo divino, el hombre, el renacimiento, el mundo, la naturaleza y el espíritu, la técnica y la energía están mutuamente implicadas en la vida ⁷⁵².

Por lo demás, la inmortalidad en Ortega, como en Unamuno, implica vida. De lo contrario se quedaría en nada. Pero todo ello se ha de descubrir en la vida de cada cual y de ahí puede llegarse a conclusiones morales y hasta teológicas. Admite Ortega que, desde el punto de vista filosófico es problemática la 'otra vida' pero no más problemática que la ciencia. Además esa vida 'para siempre' deberá mantener el sentido de temporalidad, es decir, de humanidad que tiene nuestra vida. En todo caso, la vida no puede ser naturaleza sino vida histórica temporalizada. No es la vida de Ortega la de los biólogos sino la que vivimos. La vida para Ortega es libertad y totalidad, atención, perspectiva y amor, según las generaciones, que constituyen la historia de la vida. «Desde sus primeros pasos por la senda filosófica, Ortega y Gasset se sintió irremediablemente atraído por el problema más hondo: ver cómo de la fuente vital brota todo cuanto es y vale en el universo. Ahora, ya logrado el primer objetivo de sumergirse en el seno primordial de la vida, va siguiendo sus ramificaciones, sus creaciones, sus descubrimientos que a tan alto pueden llegar que alcancen al Supremo Ser, a Dios mismo, eterno e infinito depósito de toda vida» ⁷⁵³. La vida es pues, la realidad indubitable en la que se presenta todo lo demás. La vida es el gran acontecimiento en la que los demás aparecen. El hombre cumple su quehacer entre lo que ha sido, lo que es y lo que será, y así consigue un ser propio y una dimensión trascendente. Giusso había dicho en Italia que la clave de Ortega está en la vida 'ascendente', lo dionisiaco, pero después dice que Ortega acaba por ponerse del lado de los 'valores supremos' ⁷⁵⁴. Para Ortega la vida es ética en el sentido más radical del término ⁷⁵⁵. La vida es alegría y libertad, es bondad y bien. La vida es la realidad radical pero gusta de ocultarse y manifestarse a través de las cosas radicadas en ella. La vida es el fundamento y la plenitud de todas las cosas, tanto de la realidad ínfima como de la realidad suprema. La vida es lo que radicalmente nos falta, la plenitud siempre buscada, lo divino siempre escondido. Dios mismo que eternamente 'brilla por su ausencia'.

D. NATAL

751. RADEMACHER, A., *Religion und Leben*, Herder, Freiburg i.B. 1926, 204: «Christentum und edelem Menschtum ist die beste Apologie für beide Teile». BO.

752. SCHROEDER, Ch.M. (Hrgs.), *In Deo omnia Unum*. Reinhardt, München 1942. BO. BITTNER, K.G., *Magie Mutter alle Kultur*, O. Barth Verlag, München 1930, 226; 230; 255. BO.

753. MORENTE, M.G., *Ensayos*, en *Revista de Occidente* (1945) 86. No obstante a Ortega le ocuparon más los aspectos problemáticos de 'esta vida' que los de la 'otra vida', según FERRATER MORA, J., *Ortega filósofo del futuro*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 121.

754. MEREGALLI, F., *Ortega en Italia*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 446.

755. ARANGUREN, J.L.L., *La ética de Ortega*, Madrid³ 1966, 23.

TEXTOS Y GLOSAS

VI Seminario de Historia de la Filosofía española e iberoamericana

Durante los días 26 al 30 de septiembre de 1988, como ya viene siendo habitual cada dos años desde hace una década, se celebró en el aula «Miguel de Unamuno» de la Universidad de Salamanca la sexta edición del *Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, bajo la sabia y constante dirección-coordinación de Antonio Heredia Soriano. Teniendo como marco los cuatro objetivos ya clásicos que definieron en su día la dirección de los esfuerzos del seminario ¹, y con algunas variaciones en su estructura, se abordaron, en una treintena de ponencias, distintas cuestiones históricas, metodológicas y doctrinales de la filosofía española e iberoamericana.

Dado el carácter de crónica que revisten estas páginas, nos ceñiremos únicamente a la presentación resumida de algunas de las ponencias presentadas en el *Seminario*, remitiendo al lector interesado a las correspondientes Actas, que verán la luz pública próximamente. A la hora de redactar estas notas hemos preferido hacerlo respetando la estructura interna del propio *Seminario*. Dicha estructura, a la que en esta ocasión se han incorporado nuevas secciones al objeto de recoger algunas de las realidades que pedían su integración en el *Seminario* durante sus últimas ediciones, presentaba un total de nueve secciones: Los exilios filosóficos de España; Regiones y nacionalidades; Instituciones, Áreas o Disciplinas; Conmemoraciones; Hispanismo filosófico exterior; Iberoamérica; Estatuto científico y Varia.

1. *Los exilios filosóficos de España*

En esta primera sección, que daba título al tema monográfico de investigación que ha venido ocupando las últimas ediciones del *Seminario*, se encuadraron un total de cinco ponencias.

El profesor Mugerza basándose en el libro de «Maimónides filósofo» y en la carta que como acuse de recibo del mismo envió a su autora y alumna

Alicia Axelrod, recordó la tradición judía en la filosofía española, centrándose en la figura de Maimónides, víctima de la persecución y representante de esa filosofía en el exilio, consecuencia de la intolerancia. Centrándose en la propia obra de Maimónides «Guía de Perplejos» puso de manifiesto la actualidad del planteamiento de Maimónides y las referencias que en torno al problema de la perplejidad puede ayudar a plantear la filosofía de la postmodernidad como filosofía de la perpleja situación en la que se encuentra la racionalidad cuando ha dejado de tener sentido la imposición de un único discurso como racional. Recurriendo y relacionando a Habermas con Maimónides finalizó su exposición caracterizando al postmoderno como aquel perplejo que desconfía de que los ideales racionalistas de la Ilustración puedan seguir vigentes hoy, después de un siglo marcado por catástrofes.

El profesor Henry Méchoulan en su ponencia «Libre albedrío y mesianismo en Amsterdam en algunos pensadores judíos hispanófonos en tiempos de Spinoza», presentó algunas ideas de determinados autores, como Yoseph Ha-Cohen, Inmanuel Aboab, Menasseh ben Israel, Abraham Pereyra y Mosseh Abudiente, que escriben en castellano, y que si bien no se puede decir que aportasen al judaísmo transformaciones doctrinales decisivas, sin embargo, en razón de su cultura española y de la coyuntura histórica, reflexionan sobre el vínculo dialéctico que une libre albedrío y era mesiánica, en estrecha relación con el tema del exilio, incidiendo de un modo específico en la visión del mundo del hombre judío en Amsterdam. El vínculo entre libre albedrío y mesianismo no se sitúa únicamente en el contexto histórico de una esperanza, sino también aparece como centro de un duro combate, a saber: la lucha que la ortodoxia mantiene contra la heterodoxia, más concretamente contra el pensamiento de Spinoza. Libre albedrío y redención mesiánica de Israel aparecen como signos del especial amor divino para con el pueblo judío elegido, predilección ésta que es rechazada por los heterodoxos. De aquí la doble importancia del tema; por cuanto libre albedrío y mesianismo son parte del fundamento del judaísmo que han vuelto a encontrar los criptojudíos y por cuanto se convierte en centro de debate entre ortodoxia y heterodoxia.

Por su parte, el profesor Alain Guy, en su ponencia «El exilio filosófico español en Francia durante el siglo XIX», expuso un amplio panorama del mismo, distinguiendo seis oleadas sucesivas de emigración política española en Francia durante el XIX, en las cuales, salvo la última, se detecta la presencia de filósofos; deteniéndose a continuación en algunas de las figuras más relevantes de cada una de estas oleadas. Así, pasaron sucesivamente ante nosotros autores como Llorente, Meléndez Valdés, Lista, Pérez de Camina, Francisco Javier de Burgos y Marchena (1.^a oleada: 1813); Martínez de la Rosa (2.^a oleada: 1823-24); Donoso Cortés, Mata (3.^a oleada: 1837-1840); José Miguel

Guardia (4.^a oleada: 1844-1848) y, finalmente, en el curso de la quinta oleada (1866-1868), Castelar y Francisco Pi y Margall, concluyendo que todos los exiliados conservarán siempre su dignidad y honor de caballeros, sin inmiscuirse directamente en las contiendas políticas francesas y sin olvidar jamás su madre-patria.

Sebastián Trias Mercant centró su atención en «Los pensadores mallorquines del exilio (1937-1977)». Tras indicar la vinculación que el exilio republicano mallorquín tiene con el español y el catalán, pasó a concretar algunos aspectos peculiares y matizaciones específicas ya presentes en su origen y momento inicial, que históricamente debe cifrarse en la «conciencia disidente» de quienes en septiembre de 1936 no firmaron la «Rectificación» al manifiesto «Resposta als catalans» de mayo de 1936. El contexto histórico cultural y las vinculaciones políticas y académicas de los exiliados previas al exilio van a jugar también su papel a la hora de proponer una caracterización del exilio mallorquín. Así, el pensamiento exiliado mallorquín se caracteriza como un pensamiento anclado en los esquemas culturales precedentes a la guerra civil y ajeno totalmente al cambio cultural operado en la Mallorca de los cincuenta. Acepta la unidad cultural catalana, aunque defendiendo las diferencias intraculturales. Se acerca al pensamiento de los países receptores, aunque favoreciendo un cierto colonialismo etnocéntrico, tal vez debido a la marcada vocación mediterránea de los exiliados. En este sentido, el exilio es entendido como éxodo, vivencia silenciosa de viejos recuerdos y, sobre todo, foraneidad; características más bien propias de la denominada «etapa extranjera» (Francia y América Latina), y que han de contrastarse con la visión del llamado «exilio interior» o con la concepción fascista de los «nacionales de evacuación». Todo este campo cultural se organiza en tres centros temáticos o etapas:

1. Período postbélico, dominado por problemas como la teoría de la guerra y la unificación política y el planteamiento de una Mallorca «nova» y de un nuevo nacionalismo.

2. Década de los 50. Predomina el recuerdo de la literatura patria, elaborando toda una teoría de la razón poética que justifique los ideales de la tierra-patria, libertad y justicia.

3. Por último se detecta una fase de abstracción o «estilo universal de pensar» capaz de definir el «espíritu del humanismo» (clasismo de Bartomeu Oliver) o de esbozar una ontosofía de la verdad (orientalismo de Joan Mascarró).

Las ponencias de Javier Muguerza («Filosofía, poder y disidencia desde España») y de José Manuel Cuenca Toribio («los exilios por ideas en el siglo XIX español») completaron esta sección inaugural del *Seminario*.

2. *Regiones y Nacionalidades*

Asturias y Extremadura fueron las regiones en las que en esta ocasión se pasó revista al estado de la filosofía. Así, el profesor Julián Velarde («La filosofía en Asturias») ofreció un panorama general de la actividad filosófica asturiana desde la postguerra, actividad que tiene como principales impulsores a las figuras de Pedro Caravia Hevia, cuyo círculo o núcleo filosófico centró sus intereses en la filosofía de la Historia y la filosofía del Arte, creando un fructífero ambiente cultural, una de cuyas manifestaciones fue la creación en 1976 de la Sociedad Asturiana de Filosofía, y el profesor Gustavo Bueno, a partir de los años 60, cuyas aportaciones en los campos de: la lógica matemática, el marxismo y la dialéctica, la ontología materialista, la teoría de las Ciencias y a la filosofía en general, a través especialmente de la revista *El Basilisco*, órgano de expresión del quehacer filosófico de este grupo asturiano, fueron detalladamente examinadas por el profesor Velarde.

Por su parte, Manuel Pecellín («La filosofía en Extremadura») presentó un amplio panorama histórico de los pensadores que vieron la luz en el territorio que hoy se conoce como Extremadura, muchos de los cuales tuvieron que realizar su producción intelectual desde fuera de su patria chica. Entre otros pensadores, se pasó revista a la producción de Ibn Al-sind, Arias Montano, Pedro de Valencia, Francisco Sánchez «El Brocense», Muñoz Torrero, Donoso Cortés, Moreno Nieto, los krausistas Urbano González Serrano, Romero de Castilla, Juan Uña, Sala y Vinagre, el institucionista Rubén Landa, los teósofos Rosso de Luna y Francisco Vera, y, ya entre nuestros contemporáneos, el orteguiano Pedro Caba, el jurista A. Hernández Gil y el biólogo Faustino Cerdón son sin duda los pensadores más conocidos.

3. *Instituciones*

Dos fueron las «instituciones» a cuya vida se pasó revista en esta sexta edición del Seminario: el Instituto Fe y Secularidad y el Ateneo de Madrid. La primera de ellas fue objeto de examen en la ponencia de la profesora Teresa Rodríguez de Lecea («La actividad filosófica del Instituto Fe y Secularidad»), quien tras presentar el Instituto como nacido de la reflexión crítica inspirada en el seno de la Iglesia Católica por el Concilio Vaticano II y de la necesidad de armonizar la confrontación entre su pensamiento y el pensamiento moderno, presentó un balance de las actividades del Instituto a lo largo de sus casi 20 años de existencia, cuantificado en un total de aproximadamente dos centenares de seminarios de investigación que abarcan una amplia gama de disciplinas humanísticas, cuyo denominador común se ha centrado especialmente en la búsqueda y profundización intelectual de los temas fronterizos que surgen en-

tre el pensamiento religioso confesional y el pensamiento de una sociedad moderna y secularizada como la actual sociedad occidental. A esta coordenada fundamental se ha de añadir el contexto histórico-geográfico en el que surge la institución: la España que vive los últimos años del franquismo, y la denominada «transición democrática». Ello permitirá comprender, por un lado, la importancia concedida a los temas de reflexión sobre sociología, política y ética, y por otro lado, permitirá apreciar la evolución de los intereses intelectuales de la sociedad española en este contexto histórico.

A continuación, presentó las tres líneas fundamentales de acción del Instituto: —el estudio y profundización de las corrientes filosóficas de pensamiento que configuran el momento actual (centrándose sucesivamente en el estudio del marxismo, escuela de Frankfurt, etc.).

—La sociología del conocimiento, como paso previo al estudio de la Sociología de la Religión que da cumplida explicación al fenómeno de secularización de nuestro país.

—Elaboración de una Filosofía de la Religión que incardine el concepto del hombre actual, realizada desde una reflexión a partir de los presupuestos de una Teología fundamental.

Tomás Mallo, en su ponencia sobre «La filosofía en el Ateneo de Madrid», realizó una especie de anticipación de un amplio y ambicioso proyecto abierto a futuros desarrollos, sobre la marcha histórica de la filosofía en el seno de tan prestigiosa institución, desde su fundación en 1820, recorriendo al paso los avatares y etapas históricas de la misma: Ateneo Español (1820-1823), Ateneo Científico, Literario y Artístico (1835). A lo largo de este período el Ateneo se configura como una de las instituciones culturales más originales e importantes de nuestro país, auténtica caja de resonancia de la vida nacional, y al tiempo cauce receptivo de las nuevas ideas que se desarrollan fuera de España, poniendo en práctica una tradición de libertad de expresión, y de cátedra, de la que todavía hoy hace gala. Finalidad práctica, en algunos casos política, de los debates y generación de un «saber interdisciplinar», serán otras tantas características definitorias de tan prestigiosa institución.

4. *Áreas o disciplinas*

Esta sección estuvo representada en esta ocasión por la filosofía y metodología de la Ciencia y por la filosofía de la educación, cuyas problemáticas y situación actual representaron los profesores Wenceslao González y José Luis Mora, respectivamente. El primero, tras delimitar lo que es «Filosofía y Metodología de la Ciencia», mostrando los campos que la configuran, presentó en primer lugar un panorama de la actividad docente (períodos de licenciatura y doctorado) y a continuación, y atendiendo a las publicaciones, las líneas de in-

vestigación seguidas en las Universidades de las distintas comunidades autónomas. Finalmente, a modo de balance, presentó algunas consideraciones sobre la reciente trayectoria de la filosofía y metodología de la ciencia en España y sobre las perspectivas futuras.

Por su parte, el profesor José Luis Mora, en su ponencia «La filosofía de la educación en España (1940-1988)», trató de ofrecer una crónica de los principales hechos que han condicionado la historia de esta disciplina (cuya consolidación académica no se ha producido aún en España) durante los últimos cincuenta años, así como una presentación de las publicaciones habidas durante estos años a fin de poder realizar una primera aproximación sobre las causas de esta situación de postergación dentro de la filosofía académica española, constatando el hecho de que la filosofía está siendo desalojada de los ámbitos académicos y no académicos donde se reflexiona y decide sobre las cuestiones de educación, situación ésta que a su entender, sólo se puede cambiar con una modificación de las estructuras y mediante un cambio de talante en la reflexión filosófica sobre el proceso educativo cuyo conocimiento es imprescindible.

5. *Conmemoraciones*

En esta sección destacamos en primer lugar las ponencias dedicadas a Huarte de San Juan a cargo de Carmen Seisdedos y de Jorge M. Ayala. La primera («El examen de ingenios y la República Literaria: el final de la cultura del humanismo») examinó la relación existente entre la obra de Huarte y la de Saavedra Fajardo, teniendo como punto de referencia común e hilo conductor de esta relación la visión crítica del modelo de cultura propio del humanismo.

El profesor Jorge M. Ayala presentó su ponencia sobre «El Ingenio en Huarte de San Juan y otros escritores españoles», en la que, tras un recorrido histórico sobre el origen y evolución semántica de las palabras «genio» e «ingenio», mostró el uso que algunos escritores españoles hicieron de la segunda a lo largo de los siglos XVI y XVII. Así desfilaron ante nosotros: el tratamiento moral y educativo que del ingenio hace Vives; la influencia de las ideas psicológicas huarteanas en Cervantes, concretamente en *El Quijote*; la concepción gnoseológico-psicológica de Huarte, formando parte de su concepción naturalista del hombre, y finalmente el tratamiento presentado por Gracián, quien intenta poner orden en la equivocidad que la falta de precisión en el uso de la palabra ingenio había venido originando, mediante un minucioso trabajo de clasificación y de categorización, distinguiendo el ingenio del genio y del juicio.

Luis de Molina tuvo también su ponencia a cargo de Marcelino Ocaña

(«El De concordia de Luis de Molina») quien, tras señalar la actualidad del tema y la correspondiente contextualización del autor, pasó a desarrollar una relectura desde una perspectiva desteologizada del tema del libre albedrío y libertad; pasando posteriormente a poner especial hincapié en el problema de la concordia o armonía de realidades contrapuestas, realizando un pormenorizado análisis de la terminología molinista: concurso, gracia, providencia, ciencia media... y haciendo finalmente una proyección actual o traducción a nuestro tiempo del mensaje de la concordia.

Gregorio Marañón tuvo también su ponencia, a cargo del profesor Luis Sánchez Granjel («Gregorio Marañón: Medicina y humanismo») quien tras señalar el carácter polifacético e intelectual de Marañón, distinguió como facetas componentes relacionadas entre sí dentro de su labor profesional, las tareas de divulgación y el cultivo de la investigación histórica, a la que singulariza su formación médica, y la indagación psicológica. Respecto a su obra, su dominio del lenguaje le hace atrayente, al margen de su contenido, al lector por la claridad y riqueza de su prosa. Como hombre no rehuyó el compromiso que le ligaba a la sociedad a la que perteneció, interviniendo en la vida pública española; intervenciones que atrajeron sobre sí la cárcel y un «voluntario exilio» durante la contienda civil. Convivió con formas de gobierno político de signo dispar, manteniéndose siempre fiel a su personal concepción del liberalismo y cumpliendo con regularidad con su labor profesional e intelectual realmente ejemplar. En definitiva su credo ideológico está integrado por tres parcelas: historicista; su sistema doctrinal propiamente dicho (fe en los postulados de un liberalismo intelectualmente puro) y su patriotismo criticista, calificado por alguno de sus estudiosos como «españolismo insobornable».

Las ponencias de José Luis Fuertes («Miguel Sabuco y la «Nueva filosofía de la naturaleza del hombre»»), Antonio Jiménez («Las traducciones de Condillac en España») y de Hugo Biagini («Sarmiento y su polémica con España») completaron esta sección de conmemoraciones.

6. *Hispanismo filosófico exterior*

En esta sección se encuadra la ponencia del profesor Michele Pallotini («la idea de crítica y sus entornos: reflexiones de un hispanista italiano»), quien tras reconocer la tradición que en Italia tiene la filología hispánica, excesivamente polarizada desde la perspectiva literaria en la que lo hispánico es materia de profesión académica, objeto de estudio mucho más que «*forma mentis*» de los hispanistas, pretende invertir este orden y ser pensador y filólogo, realizando ante los presentes un «ejercicio intelectual», una serie de reflexiones de un hispanista desde categorías hispánicas, reflexiones que se alimentan con raíces del hispanismo que ahondan en el espíritu del Barroco, entendi-

do como situación ética y estética a la vez (Quevedo), pero que en gran parte se derivan de la flora filosófica de Unamuno y Ortega, así como de otros autores contemporáneos.

El profesor japonés Noboru Kinoshita disertó sobre el «Hispanismo filosófico asiático en la actualidad», presentando el Congreso de Hispanistas de Asia celebrado en 1985, y adelantando ideas sobre los preparativos que se están llevando a cabo del segundo Congreso a realizar en Manila.

7. *Iberoamérica*

Esta sección del Seminario, que obedece al empuje que en el seno del mismo ha venido adquiriendo la filosofía iberoamericana en sus últimas ediciones, estuvo representada por un nutrido número de ponencias, cinco en total, pudiéndosele añadir además la dedicada por el profesor Hugo Biagini a la figura de Sarmiento.

José María Romero Baró («Precursores del pensamiento filosófico iberoamericano actual»), tras matizar qué entiende por precursores del pensamiento iberoamericano actual, a aquellos autores que dentro de la primera mitad de este siglo han tenido una influencia directa o indirecta en los pensadores que le han seguido en el tiempo, pasó a exponer brevemente algunas de las ideas principales de estos precursores: José Enrique Rodó (1871-1917), José Vasconcelos (1882-1959), Antonio Caso (1883-1946), Alejandro Korn (1860-1936) y Carlos Vaz Ferreira (1872-1958), concluyendo con el enunciado de algunas de las analogías entre dichos pensadores: a) voluntad firme de repensar por sí mismos la filosofía y el destino del hombre en América. b) Postura crítica y rechazo de toda filosofía positiva y práctica, con la búsqueda de un horizonte teórico que desemboca c) en un valiente espíritu de lucha que idealiza entre la juventud la figura del héroe.

El profesor Vicente Muñoz presentó un panorama de «Los estudios de filosofía en la provincia mercedaria de México hasta 1821», en el que tras una introducción histórica acerca de la presencia de los mercedarios en México, esbozó una síntesis de los mercedarios que van de España a desempeñar allí su ministerio, poniendo especial énfasis en los de formación universitaria que han estudiado en Salamanca, Valladolid, Alcalá o Sevilla que van a contribuir a la organización de los estudios de Humanidades, Filosofía y Teología escolástica. A continuación describió los principales centros, y colegios con sus profesores y rectores, prestando especial atención a las publicaciones relacionadas con la filosofía.

Por su parte, el profesor Enrique Rivera de Ventosa expuso el «Ideario Ético-político de la constitución venezolana de 1811 y en la Española de 1812», analizando tres ideas primarias de la Constitución Española (que refle-

ja de modo más claro y preciso la ideología ético-política ambiental del mundo hispánico de aquel tiempo): Ilustración (confianza en la razón para resolver los problemas), tradición, en constante lucha con el ideal ilustrado, y ambiente de cambio moderado. Asimismo se advierten con distintos matices e importancia la confluencia de estas tres ideas en Venezuela.

El profesor José Luis Gómez Martínez en su exposición («Sarmiento y el desarraigo iberoamericano: Reflexiones ante una actitud») nos presenta a un Sarmiento (1811-1888) como representante más destacado de una de las dos direcciones que desde la época colonial manifiesta el pensamiento iberoamericano, a saber: la que pretende que Iberoamérica sea en lo cultural extensión de Europa. Los escritos de Sarmiento coinciden en ideología y contenido con el desarrollo del pensamiento iberoamericano de mediados y finales del XIX, cuyas tres principales etapas, examinó Gómez Martínez a través de tres obras claves de Sarmiento: «Civilización y barbarie» (1845), «Argirópolis» (1850) y «Conflicto y armonía de las razas en América» (1883-1888), concluyendo que Sarmiento, hombre de su época, carente de visión o de ideas propias, pero gran publicista e influyente legislador, constituye con su extensa obra escrita un excelente documento del proceso de desarraigo, cuyas repercusiones son todavía patentes hoy día, a los cien años de su muerte, en el desarraigo socio-político que impera en los países iberoamericanos.

Esta sección se completó con la ponencia de Melquíades Andrés («Filosofía y espiritualidad de los primeros españoles en Iberoamérica»), presentando una visión de la conquista desde su vertiente espiritual, poniendo énfasis en la aportación de la Iglesia a la defensa y dignificación del indio.

8. *Estatuto científico*

La filosofía latinoamericana y la filosofía portuguesa fueron objeto de estudio en esta sección en sendas ponencias a cargo de los profesores Raúl Fornet-Betancourt («Filosofía latinoamericana: ¿Posibilidad o realidad?») y Francisco de Gama Caeiro («La Historia de la filosofía portuguesa como realidad histórica y como disciplina: los problemas de su constitución»). El primero defendió la posibilidad filosófica de la filosofía latinoamericana sobre la base de una existencia históricamente real.

El profesor Gama Caeiro, por su parte, dividió su exposición en dos partes claramente diferenciadas y expresadas en el título de su ponencia: una primera parte en la que abordó el problema de la filosofía portuguesa como realidad histórica, le llevó a situarse en la perspectiva de los viejos problemas filosóficos de lo uno y lo múltiple, y de la relación filosofía y cultura, afirmando como tesis subyacentes a la reflexión que, sin sacrificar su carácter uno y uni-

versal, la filosofía se realiza en el devenir, en la diversidad de los particularismos humanos entre los que se encuentran los respectivos a las nacionalidades.

Como realidad histórica, la filosofía portuguesa plantea liminarmente el problema de su génesis y de las fuentes textuales conocidas que le dan soporte, y se nos plantea como una realidad en absoluto ajena, sino en estrecha relación, con la filosofía desarrollada en España y en el espacio cultural iberoamericano.

En la segunda parte abordó directamente el problema de la filosofía portuguesa como disciplina y objeto de estudio, que surge en el siglo XIX (Lopes Praça), aunque con valiosos precursores influidos por el iluminismo (Bento José de Sousa). En dicho contexto, tras afirmar que al igual que en España, la reivindicación de una filosofía nacional viene acompañada de dura polémica, finalizó concluyendo que el problema teórico que considera la posibilidad de que una cultura nacional se articule con la filosofía universal no deberá obliterar la vena que alimenta ese saber: la filosofía occidental concebida en moldes renovados, que permita no sólo una más exacta comprensión de la común herencia histórica de la filosofía peninsular, incluyendo la española, la portuguesa y la iberoamericana, sino también el trazado de una vocación específica y del destino cultural de estos pueblos al finalizar el siglo XX, lo cual les permitirá asumir el papel que les cabe en la construcción de un nuevo mundo y de una nueva humanidad. Al respecto, expuso a la reflexión de los presentes su tesis de que la cultura y civilización europeas, necesitan recurrir para la recuperación de una identidad perdida, y en un grado mucho mayor del que normalmente se sospecha, al manantial de pensamiento y espiritualidad, al patrimonio de ideas filosóficas y al acervo cultural que tuvieron su cuna en la Península Ibérica, y esto es algo de lo que se ha de tomar conciencia en los albores del tercer milenio.

9. *Varia*

En esta sección se expusieron una serie de trabajos que sin estar necesariamente ligados entre sí por la afinidad temática, son trabajos realizados en el ámbito de la filosofía española e iberoamericana y que suponen aportaciones a temas o aspectos de la misma. En esa ocasión Ramón Hernández («La antropología de Francisco de Vitoria»), Roberto Albares («Una crítica al krausismo en Salamanca: Sanz del Río y Alejandro de la Torre y Vélez»), Felice Gambín («Saber y supervivencia. Anotaciones sobre el concepto de 'persona' en Baltasar Gracián»), José Luis Abellán («El krausopositivismo como filosofía institucionista en la crisis de fin de siglo»), Luis Jiménez Moreno («La filosofía estética del modernismo: Rubén Darío y Unamuno»), Donald Santiago («La influencia de A. Schopenhauer en España a finales del XIX»), Pedro J.

Chamizo («La metáfora en Ortega y Gasset») y Nelson R. Orringer («Zubiri en la antropología médica de Laín Entralgo») presentaron sus aportaciones al Seminario.

Aparte de las ponencias señaladas, hubo algunas otras que, aunque fueron enviadas al Seminario no pudieron ser leídas por diversos motivos: Isidoro Reguera («El 'lenguaje primitivo' en Mario Roso de Luna: perspectiva fonetista (desde los misterios) e ideográfica (desde el mito)»); Eudaldo Forment («El 'Instituto Filosófico de Balmesiana' y la revista 'Espíritu'»), Armand Llinarés («'Llibre de les Maravilles' de Ramón Llull») y Diego Núñez («Ciencia y Religión en el siglo XIX español: la polémica en torno a Draper»).

Conclusión

Esta edición del Seminario ha supuesto un nuevo paso adelante hacia el cumplimiento de los objetivos marcados, aunque se sigue manteniendo la necesidad de seguir trabajando por llegar a un mayor perfeccionamiento, y a una consolidación institucional definitiva con la creación o transformación en Instituto Universitario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana.

Una de las características de estas reuniones, aparte del continuo esfuerzo y entrega por parte de su coordinador Antonio Heredia, lo constituye el clima de discusión, diálogo e intercambio de información científica sobre filosofía española e iberoamericana que tiene lugar no sólo en el aula, sino también en los pasillos, y que sin duda resulta enriquecedor para todos. También es de destacar la incorporación paulatina al Seminario de investigadores de diversos países que conforman esa gran familia que sin duda es el hispanismo filosófico. Al respecto, en el curso de esta edición se presentó la Asociación de Hispanismo Filosófico, que tendrá su sede en Madrid. La presentación del volumen de las Actas del V Seminario, constituye a su vez una aportación más del Seminario y de la Universidad de Salamanca al conocimiento de la historia del pensamiento filosófico español e iberoamericano.

En resumen, esta nueva edición del Seminario ha supuesto un nuevo y gran acontecimiento en la vida de la filosofía española e iberoamericana, cuyo éxito supone un reto a la constante superación en sucesivas ediciones, de manera inminente en la próxima, la séptima, a celebrarse en 1990.

Roberto ALBARES (Univ. de Salamanca) y Jesús JIMÉNEZ MARTÍN
(I. La Vaguada de la Palma -Salamanca)

La oración comunitaria ¹

Todos los autores, que se interesan por el tema de la oración, coinciden en afirmar que la oración es elemento indispensable para una adecuada renovación de la vida religiosa. Sirvan de ejemplo algunos testimonios. «El medio privilegiado, por su eficacia, para asegurar la permanencia y el fortalecimiento de la vivencia religiosa es, sin duda, la oración. No entro a discutir aquí las razones a favor o en contra de la oración. Es una cuestión de fe. Quien cree en Dios, tal como se revela en la Biblia, percibe enseguida que existe un diálogo entre Dios y el hombre. Y quien dice diálogo dice relación. Dios habla al hombre y espera que éste le responda. La oración es la historia del ilimitado y absolutamente gratuito amor de Dios al hombre, el cual se siente irresistiblemente solicitado a responder con su pobre amor humano» ².

«Es algo incuestionable que en la vida espiritual no todas las cosas reclaman la misma atención ni merecen el mismo esfuerzo; ni todos los defectos entorpecen en el mismo grado, ni todas las virtudes tienen la misma excelencia, ni todos los métodos la misma eficacia, ni son necesarias todas las devociones.

Todo esto lo debe saber la persona y todo esto lo debe tener en cuenta, sobre todo, el que guía, para no malograr esfuerzos y sembrar desilusiones.

Se ha de tender, por lo mismo, desde el principio, a un objeto único, teniendo en cuenta la limitación de la persona y la desigual eficacia santificadora de los resortes a nuestra disposición; procurar averiguar cuál es el resorte de verdad central, que dé eficacia y consistencia a todo el mecanismo, para hacer confluir en él la atención más perseverante y los esfuerzos mejores de la persona, aunque parezca que todo lo demás queda un poco en la penumbra; que será sólo en apariencia...

-
1. Este capítulo es un apartado de un escrito dedicado a la *Iglesia-ecucaristía-comunidad*.
 2. FINKLER, P., *Cuando el hombre ora*. Ed. Paulinas, Madrid 1981, 22.

¿Y cuál será el resorte clave dotado de esta eficacia maravillosa? Creo que no es menester cansarse mucho en averiguarlo. *Es la vida de oración*. Parece que no puede caber duda»³.

«Decididamente, si el testimonio de los cristianos no es también testimonio de oración, poco o mejor nada tienen que decir en este mundo... Ofrecer en este tiempo una alternativa real, es decir con hechos, que lo importante no está en tener, sino en ser»⁴. Es importante resaltar que este último texto está referido al cristiano sin más. ¿Qué se deberá afirmar del religioso o de la religiosa?

Los textos citados, todos ellos de autores de nuestro tiempo, con posibilidad, por tanto, de conectar con los problemas más relevantes de nuestro mundo, ponen a las claras la importancia trascendental de la oración en la vida cristiana y, como derivación absolutamente legítima, en la vida religiosa. Ello puede conducir a la convicción de que ello es suficiente y excluir por lo mismo cualquier duda al respecto. Con todo el tema de la oración es un tema con muchas aristas. Puede conducir a un sentimentalismo exacerbado, traducido, en ocasiones, en una praxis incoherente con la propia condición humana. Puede también fomentar un indiferentismo de tales quilates que lleve como de la mano al abandono de la oración propiamente dicha. Entre ambos extremos se pueden situar posturas más o menos correctas o incorrectas.

Con el fin de superar uno u otro inconveniente, se impone la tarea de hacer un breve recorrido por las páginas de la revelación y por los escritos de aquellos autores que, por su carisma especial, pueden hablarnos de la oración con autoridad convincente. En un tema como éste poco valen las convicciones personales. Es preciso dejarnos guiar tanto por el mensaje de la revelación, como por el testimonio de quienes han sabido andar por los caminos de la perfección cristiana. El recorrido, como fácilmente se puede adivinar, será esencialmente corto, aunque suficientemente significativo.

Está fuera de duda que Jesús, modelo y maestro del cristiano, fue un hombre de oración. Los testimonios evangélicos al respecto son elocuentes. (Cf. Mt 4,1-11; 11,25-27; 26,36-44; Mc 1,35; Lc 3,21-22; 5,16; 6,12-15; 9,18; 9,28-29; 10,38-42. Jn 11,41-42; 12,27-28; 17,1-26.

Jesús, en verdad, ora y ora con la conciencia de que se trata de algo esencial en su vida y en el cumplimiento de su misión. Fruto de esta experiencia vital, Jesús recomienda la oración y ofrece una doctrina maravillosa sobre la misma (Cf. Mt 6,5-13; 7,7-11; 18,19-20; 26,41. Mc 11,20-25. Lc 11,5-13;

3. JUBERÍAS, F., *Buscaré, Señor, tu rostro*. Instituto teológico de la vida religiosa. Madrid 1982, 22-23.

4. CASTILLO, J.M., *La alternativa cristiana*. Sígueme, Salamanca 1971, 225.

18,1-4. Jn 14,13-14; 14,15). La síntesis de todo el mensaje de Jesús sobre la oración se halla en esta hermosa frase recordada por Lucas: «es necesario orar siempre y no desfallecer» (18,1).

Pablo es el gran teólogo del misterio cristiano. Su identificación con Cristo es tan extraordinaria que Juan Crisóstomo ha podido afirmar que el corazón de Pablo es el corazón de Cristo. Pocos hombres han llegado a sentirse tan plenamente identificados con el Señor como lo ha estado Pablo. De ahí que resulta fácilmente comprensible que Pablo haya sintonizado con Cristo en un tema tan decisivo como es el tema de la oración. Primero, por su vida de oración. Segundo, por su mensaje sobre la oración. Pablo es un orante fuera de serie y, como consecuencia, ofrece sobre la oración unos textos espléndidos. Se pueden ver los textos siguientes: Rom 1,10; 12,12. Ef 6,18. Col 1,3.1; Tes 5,17. 2 Tes 1,11. El tono de su mensaje oracional llega a su máxima tensión en este pasaje: «Estad siempre gozosos y orad sin cesar. Dad en todo gracias a Dios, porque tal es su voluntad en Cristo Jesús respecto de vosotros» (1 Tes 5,17-18).

La epístola de Santiago, un escrito eminentemente práctico, ofrece un texto espléndido sobre la oración: «Mucho puede la oración fervorosa del justo. Elías hombre era, semejante a nosotros, y oró para que no lloviese, y no llovió sobre la tierra durante tres años y tres meses; de nuevo oró, y envió el cielo lluvia y produjo la tierra sus frutos» (5,16c-18).

De los autores bíblicos pasamos a los autores ascético-místicos. La fuerza de sus palabras se basa en dos realidades: presentan, en primer lugar, una coherencia total con el dato bíblico y expresan, en segundo lugar, una experiencia personal del misterio de Dios. Comienzo citando a Casiano, el célebre monje que tanto ha influido en la espiritualidad de Occidente: «Ya veis, dice, que el Señor coloca el bien principal en la *teoría*, es decir, en la contemplación divina. De donde se sigue que las otras virtudes, por buenas y útiles que nos parezcan, deben, no obstante, ser relegadas a segundo término, supuesto que todas ellas se alcanzan por mediación de ésta. Por eso, al decir el Señor: —andas muy solícita y te turbas en muchas cosas, pero pocas son necesarias, o más bien una sola— sitúa el bien soberano no en la acción, por laudable y fecunda que parezca en los resultados, sino en la contemplación de Él mismo»⁵. Y en otro lugar afirma: «El fin del monje y la más alta perfección del corazón, tienden a establecer en una continua e ininterrumpida atmósfera de oración»⁶.

Catalina de Siena es una de las dos mujeres que ha recibido oficialmente

5. CASIANO, Colación primera, núm. VIII.

6. CASIANO, Colación novena, II.

el título de Doctora. Lo cual conlleva el reconocimiento del valor que tiene para la Iglesia su mensaje doctrinal. Catalina de Siena afirma acerca del valor de la oración: «De ninguna manera gusta tanto a la criatura y es iluminada de aquella Verdad, cuanto por medio de la oración humilde y continua»⁷.

No pueden faltar a esta cita los dos grandes místicos españoles: Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Ellos han sido, sin duda, los mentores más grandes de la espiritualidad de Occidente. Teresa de Jesús dice sobre la oración: «Pues creedme vosotras y no os engañe nadie en mostraros otro camino sino el de la oración»⁸. Juan de la Cruz no es menos contundente. Afirma: «La oración mental ha de prevalecer sobre todo otro ejercicio: ella es la fuerza del alma»⁹.

Todos estos testimonios, tan elocuentes y claros, reciben su apoyo cualificado del magisterio actual de los Papas. «El magisterio de la Iglesia ha reconocido siempre la importancia decisiva y hasta la absoluta necesidad de la oración en toda forma de vida cristiana. Sin oración no es posible ser cristiano.

De una manera especial, en la vida sacerdotal y religiosa, la oración resulta no sólo necesaria, sino constitutiva esencialmente de ese estilo de vida cristiana»¹⁰.

«La fidelidad a la oración o el abandono de la misma son el paradigma del vigor o del ocaso de la vida religiosa»¹¹.

«La oración diaria, hecha con fidelidad, sigue siendo para cada uno y para cada una de los religiosos y de las religiosas una necesidad primaria y, por lo mismo, debe ocupar el primer puesto en sus Constituciones y en su vida»¹².

«Para conservar bien nítida la percepción del valor de la vida consagrada, se requiere una visión profunda de fe y ésta se sostiene y se alimenta mediante la oración... Sin la oración, la vida religiosa pierde su significado y no consigue su finalidad»¹³.

Aunque se trate de un número relativamente reducido, los textos citados son de tal calidad y contienen un mensaje tan directo y explícito que supondría una temeridad, al menos desde la fe, despojarlos de valor. Es evidente, en atención a lo dicho, que la oración constituye el pilar más firme de una auténtica espiritualidad y la fuente más abundosa de un apostolado fecundo. Y esto a todos los niveles del compromiso cristiano. Lo cual sube de tono, cuando se trata de una vida tan peculiar como es la vida religiosa. Una vida que, por sus

7. SANTA CATALINA DE SIENA, *Diálogos*, I cap. 1.

8. SANTA TERESA DE JESÚS, *Camino de perfección*, 36,2.

9. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Grados de perfección*, 5.

10. JUBERÍAS, F., *Buscaré, Señor, tu rostro*, 26.

11. PABLO VI, ET. 42.

12. PABLO VI, *Discurso*, 20-8-1969.

13. JUAN PABLO II, *Discurso*, 7-3-1980.

mismas características, está llamada a traducirse en una intensa y profunda experiencia de Dios. Juan Pablo II recuerda a los religiosos, y lo hace con un énfasis particular, que «sin la oración, la vida religiosa pierde su significado y no consigue su finalidad»¹⁴. Un autor moderno se expresa en la misma línea de pensamiento: «La vida de oración es el ejercicio más alto, más completo, más intenso y más constante de las tres virtudes teologales, pues, por el hecho de orar, se están ejercitando las tres virtudes teologales a un tiempo. Según sea la comunicación del cristiano con el seno del Padre a través de este conducto, que es la oración, así será la fuerza de la vida divina en él. Si es profunda y constante, la vida espiritual se desarrollará vigorosa. Si es poco profunda y poco frecuente, se desarrollará lánguida y amenazará constantemente la anemia espiritual. Si este conducto se obstruye o se corta, morirá en él la vida divina a muy corto plazo»¹⁵.

Me he referido a la oración sin más. Toca ahora tratar de una forma muy concreta de la misma. Voy a hablar de *la oración comunitaria*. Hay que recordar que estas reflexiones están motivadas fundamentalmente por el tema de la comunidad. Comunidad que no nace por generación espontánea, sino que es preciso construir. Y que lleva, por tanto, unas exigencias prácticas, que hay que llenar. Entre tales exigencias se encuentra con carácter prioritario *la oración comunitaria*. Es ésta la oración de la comunicación por antonomasia. Y, por tanto, medio insustituible en la construcción de la comunidad, que, como es fácilmente inteligible, tal labor se lleva a cabo principalmente por la comunicación. Comunicación a todos los niveles. Por tanto, también a nivel de oración, de experiencia de Dios.

El tema, que estoy tratando es de tal envergadura para la comunidad agustiniana, que ello impone dedicarle máxima atención. Valga, de entrada, esta frase del Documento de Dublín: «El capítulo está convencido de que, si nosotros, agustinos, no conseguimos una renovación de la vida en común, a la luz del nuevo testamento y del espíritu de san Agustín, el resto de nuestros problemas (crisis de vocaciones, crisis de identidad, problemas apostólicos, etc.) no se resolverán ni surgirá una vitalidad en la orden»¹⁶.

Tras este párrafo, denso y serio, grandemente serio, el documento de Dublín presenta el diseño de lo que debe ser una comunidad agustiniana. «Nuestra vida común sólo tendrá fuerza en medio del mundo, si la vivimos con la intensidad querida por san Agustín. El modelo por él elegido es la primitiva comunidad de Jerusalén, que cultivaba explícitamente la *comunión (koinonía)*.

14. JUAN PABLO II, *Ib.*

15. JUBERÍAS, F., *Buscaré, Señor, tu rostro*, 28.

16. *Documento de Dublín*, Revista «Religión y cultura», julio-octubre 1974, 408.

Esta comunión es una realidad distinta, más allá de las *relaciones pacíficas*. La crea una puesta en común constante no sólo de nuestros bienes materiales, sino también de *nuestra intimidad psicológica y espiritual*. Esta intercomuniación, fundada en la presencia de Cristo en el hermano, desemboca en *el gozo de la amistad*; superando las distintas edades e ideologías. Además no sólo es una gozosa consecuencia de nuestra vida en común, sino también fuente de regeneración de la comunidad más genuina»¹⁷.

Este diseño de la comunidad agustiniana debe ir acompañado por una praxis concreta. Lleva consigo unas exigencias, que no pueden saltarse, si se quiere ser serios en los compromisos y si no se quiere dejar en la cuneta la empresa de construir la comunidad agustiniana. Una de esas exigencias, desde luego de una importancia trascendental, está marcada por la oración comunitaria. Por ser así, el citado Documento habla de ella en términos insuperables: «La comunidad agustiniana es como *una iglesia pequeña*, un grupo de personas que viven su fe. Nuestra oración es no sólo un acto de piedad, sino un estilo de vida. El diálogo con Dios es la cumbre del diálogo con nuestros hermanos. *Por ellos y con ellos* llegaremos al encuentro con el Señor. Y, para que esta fe madure, se necesita vivir no sólo la oración *en común*, sino también la oración *participada* o *comunitaria*, en la que haremos nuestras las experiencias personales de la unión con Dios de nuestros hermanos»¹⁸.

El texto es tan rico en contenido que se impone volver sobre él, para que nada se escape a la observación y, de este modo, pueda quedar marginado de la praxis. Y, con ello, privado de sus anhelados frutos. Se habla de la oración *como estilo de vida*. Hay aquí algo muy importante. Decisivo. Con frecuencia se ha tomado, y desgraciadamente se sigue tomando, la oración como un ejercicio de piedad. Un ejercicio de piedad que además se solía recluir en el espacio sagrado: iglesia o capilla. Ejercicio de piedad que no pocas veces carecía de influencia en la vida. Oración y vida marchaban con frecuencia de forma paralela. Desconociéndose. Ello supone un error de base gordísimo. La separación de oración y vida, que nunca se deben separar, y el consiguiente desprestigio de la oración, al carecer de efectos posibles.

Tal grave inconveniente sólo es superable viviendo la oración como *estilo de vida*. Y esto es lo que nos recuerda el Documento de Dublín. Oración y vida son, y así hay que vivirlas, dos caras de una misma moneda. Inseparables e interinfluyentes. La oración debe hacerse vida y la vida oración. El encuentro con Dios en la oración debe encontrar eco profundo en el encuentro con el hombre y la vida. El encuentro con el hombre y la vida deben surtir a la ora-

17. *Documento de Dublín*, Ib., 408-409.

18. *Documento de Dublín*, Ib., 409.

ción de sus contenidos más densos, sólo así se traza el camino que puede culminar en una densa y profunda relación entre oración y vida. Y sólo así se evita que la oración quede reducida a una simple ideología.

Para evitar interpretaciones torcidas, se precisa hacer aquí algunas observaciones. Lo anteriormente dicho no puede ni debe considerarse como un desprecio o una marginación de los tiempos fuertes de oración. Tales tiempos son absolutamente necesarios. Y no pueden quedar velados por ningún sistema o fraseología basados en el sofisma. Es verdad que toda la vida tiene que ser oración. Es la meta a conseguir. Pero tal empresa resulta ilusoria, si se prescinde de los tiempos fuertes de oración. Estos tiempos deben distinguirse por su intensidad y extensión. Un ejemplo, aunque siempre con resultados limitados, puede hacernos comprender y valorar lo que se está diciendo. El organismo humano se está alimentando constantemente en una relación profunda con el entorno, en que se mueve. A pesar de eso, hay tiempos concretos en los que esa alimentación se hace de forma especial. Sin esta alimentación especial, suficiente y adecuada, el organismo humano va decayendo y puede incluso terminar en la muerte. Así acontece, salvadas las diferencias, en el campo de la vida espiritual. Quien descuida los momentos fuertes de oración, so pretexto de que toda la vida es oración, termina por sufrir quiebras importantes en su vida espiritual. Puede llegar incluso a la muerte.

«El diálogo con Dios es la cumbre del diálogo con nuestros hermanos. Por ellos y con ellos llegaremos al encuentro con el Señor». Son palabras del párrafo anteriormente citado. Palabras hermosas y cargadas de mensaje. Palabras que piden algunas reflexiones, con el fin de alcanzar su máxima resonancia en nuestra mente y en nuestro corazón. Se nos dice, en primer lugar, que el diálogo con Dios es la cumbre del diálogo con los hermanos. Se usa en la frase el símil de la montaña. Una montaña consta de base y altura. Ambas se hallan unidas de tal forma que constituyen una unidad inseparable. La cumbre no está en el aire. Se apoya en la base. La base hace montaña, siempre y cuando esté coronada por la cumbre. Para alcanzar la cumbre, si nos atenemos al proceso normal, único válido en este caso, es necesario transitar antes por la base. Tal imagen nos facilita la comprensión de lo que acontece en el encuentro con Dios. El encuentro con Dios es la cumbre. Pero este encuentro se hace imposible, si, antes, no se pasa por el encuentro con los hermanos, que es la base. Sin el diálogo con los hermanos es imposible hablar de diálogo con Dios. O, dicho en otros términos, el diálogo con Dios resulta un engaño, cuando falta el diálogo con los hermanos.

Estamos, con seguridad, ante una afirmación un tanto sorprendente. Es normal, por tanto, que ello fuerce a hacer algunas preguntas: ¿Es así, de verdad? ¿No se estará cometiendo una exageración, dulce y bonita, pero, en de-

finitiva, exageración? Así es y no se está cometiendo ninguna exageración. Para darse cuenta de la fuerza y del valor del tema, es preciso recordar aquí la relación profunda y vital que se da entre oración y vida, diálogo con Dios y diálogo con los hombres. Se trata de una relación necesaria y vital. Lo que quiere decir que la oración que se desgaja de la vida queda reducida a una simple, aunque bonita, ideología. La oración, pues, tiene que impulsar la vida y la vida tiene que alimentar la oración.

Dada esta profunda y fecunda interrelación, es preciso añadir que la oración, enmarcada en la vida, tiene un sujeto privilegiado. Es el hombre. Y, sobre todo, el hombre como hermano. Para el hombre de fe y, por tanto, para el orante, el hombre es imagen y semejanza de Dios. En el hombre Dios se refleja de manera especial. Todas las criaturas son, en verdad, reflejo de Dios. Pero el hombre es su espejo más límpido. Se da así una tarea primordial para el hombre. Es descubrir la imagen de Dios en el hombre-hermano. Quien alcanza a descubrir la presencia de Dios en el hombre-hermano da un paso de gigante en la ascensión de la cumbre que conduce al encuentro con Dios. El paso del encuentro con el hombre al encuentro con Dios resulta así fácil y suave. No hay estridencias bruscas. Por el contrario, quien no sabe descubrir a Dios en el hombre difícilmente, por no decir imposiblemente, puede ascender a la cumbre del encuentro con Dios. Nada hay, por tanto, que impulse mejor al encuentro con Dios que el verdadero encuentro con el hombre.

En todo este tema estoy haciendo uso de la palabra *encuentro*. Se trata de una palabra muy seria. Cargada de un contenido humano muy rico. Contenido que es necesario poner delante de los ojos. No se puede hablar de encuentro en cualquier relación humana. Las personas no se encuentran por el hecho de estar juntas. De relacionarse periféricamente. El encuentro, auténticamente humano, conlleva relaciones profundas. El hombre contacta con muchas personas, pero se *encuentra* con muy pocas. Ello nos habla de la calidad que debe alcanzar cualquier clase de encuentro y, sobre todo, el encuentro comunitario. Dicho encuentro, por tratarse de una comunidad religiosa, debe ser profundo, tocar las raíces más íntimas del ser humano y del ser religioso. Por ello, debe articularse, hilvanarse en fuerza al descubrimiento de la presencia viva del Señor. En él adquiere consistencia específica la comunidad religiosa. Los religiosos no se reúnen para hacer cosas, sino para vivir la presencia del Señor y gozar de ella. La profunda vivencia del encuentro con los hermanos coloca a los religiosos en el mejor de los caminos para alcanzar *el* y disfrutar *del* encuentro con Dios. No extraña que el Documento de Dublín pueda hablar con toda verdad del valor del encuentro comunitario para alcanzar el encuentro con Dios.

El encuentro con Dios y el encuentro con los hombres-hermanos tienen una manifestación bella y gratificante en *la oración comunitaria*. El Docu-

mento de Dublín menciona con entusiasmo este modelo de oración. «Para que madure la fe, se necesita vivir no sólo la oración *en común*, sino también la oración participada o comunitaria, en la que hacemos nuestras las experiencias personales de la unión con Dios de nuestros hermanos»¹⁹.

Intentemos reflexionar sobre el contenido de la frase. Se habla de la maduración de la fe. Meta a la que debe tender todo creyente. La fe verdadera debe ser madura. Cualquier otra alternativa la empobrece. Sólo la madurez confiere a la fe la categoría de ser algo personal. Este carácter personal de la fe tiene hoy resonancias especiales. Antes, sin ser ello lo deseable, el entorno social favorecía una vivencia de la fe un tanto ambiental. Las defensas sociales hacían viable la existencia de una fe caracterizada por la tradición. Una tal fe era suficiente, aunque no fuera lo deseable, para impedir que hubiera destrozos sustanciales. Hoy esto es impensable. El ambiente es un ambiente de *incredencia*. Es decir, un ambiente demoledor de una fe tradicional o basada en factores ambientales. Es preciso, por tanto, conseguir que la fe adquiera un carácter personal. Que se viva como respuesta madura a la llamada de Dios, que sale al encuentro del hombre. La categoría *encuentro* define y califica a la fe. La fe es así encuentro con *alguien* más que recepción de *algo*. En este caso, encuentro personal entre Dios y el hombre.

El precio, que se debe pagar para alcanzar la madurez de la fe, es alto. Es precisamente *la oración comunitaria*. Éste es el mensaje que nos transmite el Documento de Dublín. ¡Ello significa que, si renunciamos a pagar el precio, renunciamos también a conseguir una fe madura, con todos los inconvenientes que ello lleva consigo. Seguro que a todos nos ilusiona acometer tal empresa. Todos queremos estar en posesión de una fe madura. Y, por ello, todos debemos optar por andar el camino de la oración comunitaria. Los beneficios son de tal categoría que bien merecen sacrificar lo que haya que sacrificar. Seguramente que viene aquí muy bien el recuerdo de la parábola de aquel que encontró un tesoro escondido. Lo vende todo para poder adquirir dicho tesoro. La magnitud del tesoro compensa con creces todos los sacrificios que lleva el despojarse de muchas cosas amadas. La venta en este caso tiene un campo concreto. Y más que de venta hay que hablar de *despojo*.

La oración comunitaria, medio indispensable para llegar a la madurez de la fe, conlleva una serie de despojos. Es preciso despojarse del *egoísmo*. El egoísmo aísla, empobrece e impide poder llegar a ser hombres y creyentes perfectos. Es, sin duda, lo que más se opone a una fe adulta entendida como encuentro con Dios y con los hombres nuestros hermanos.

19. Documento de Dublín, Ib., 409.

Es necesario despojarse de los *miedos*. El miedo amordaza e impide el uso de *la palabra*, medio por antonomasia de la comunicación. Sin el uso de la palabra es imposible lograr una comunicación adecuada, comunicación que hace posible la oración comunitaria.

Es necesario despojarse del *afán de posesión*. Nada de lo que el hombre tiene es sin más patrimonio suyo. Todo debe estar a disposición de los demás y debe ofrecerse sin miedos y con generosidad. De este modo la riqueza de cada cual ayuda a los demás y su pobreza queda superada con la riqueza de los demás. Si se tiene conciencia de que todo es don de Dios, ello nos debe empujar a ponerlo todo a disposición de los otros.

Hay que despojarse, por último, del *frecuente complejo de inferioridad*. Lo cual conlleva, como recompensa, saber aceptarnos *en nuestra pequeñez*. Todos podemos y debemos aportar algo a crear y aumentar la riqueza común. Cuando se trata de la oración comunitaria el aporte tiene una realidad concreta. Se trata de poner al servicio de los demás nuestra experiencia de Dios y de recibir de los demás sus experiencias de Dios. El dato no debe extrañar a nadie. Al contrario, debe verse con normalidad. La razón de nuestras comunidades es Dios. Todos los miembros estamos empeñados en una tarea común: hacer que tal presencia sea más viva en las comunidades. Hacer más sensible dicha presencia en nuestras vidas. Por tanto, todo lo que contribuya a conseguir tales realidades deberá saludarse con gozo y entusiasmo. Y debe intentarse sin escatimar sacrificios. Aquí está la fuerza y el valor de la oración comunitaria. Sin duda, el momento más adecuado para hacer realidad la aspiración de que Dios sea la razón de las comunidades.

Para tomar conciencia de que estamos ante algo esencialmente necesario para la vida religiosa, es conveniente volver a recordar que la comunidad religiosa es una iglesia en pequeño. Así es y así la presenta el Documento de Dublín. Tal hecho tiene unas consecuencias de primera magnitud. La primera y fundamental es que comunidad religiosa debe ser reflejo perfecto de lo que debe ser también la Iglesia de Cristo. De esta Iglesia se dice en forma enfática: «La Iglesia tiene que ser un grupo humano que tiene experiencia del Dios de Jesús, o deja de ser tal Iglesia. Por eso, una comunidad que no ora, que no celebra los sacramentos, que no expresa en su culto su relación trascendente y de fe, deja de ser la Iglesia de Dios y se constituye en una comunidad que ha perdido su carácter específico. Esto hay que defenderlo y subrayarlo ante las tendencias secularizantes e inmanentistas que se dan en la sociedad. La comunidad cristiana tiene que testimoniar que cree en Cristo y que se siente convocada por la experiencia de su Espíritu para vivir de acuerdo con el proyecto del reino...

Por eso, lo más importante de la Iglesia es *su experiencia de Dios*»²⁰.

Se nos dice que la Iglesia tiene que ser un grupo humano con experiencia del Dios de Jesús o deja de ser tal Iglesia. Esta experiencia es fundante y constitutiva para la Iglesia. Tales afirmaciones forman un mensaje de muchos quilates. Y la Iglesia debe reflexionar profundamente sobre él. Es mucho lo que se juega. Se juega su propio ser.

Si la comunidad religiosa, y en particular la comunidad agustiniana, es una iglesia en pequeño, entonces el mensaje anterior le afecta de lleno. Según ello, la comunidad religiosa debe ser, en pequeño, un grupo humano que se distinga por su experiencia de Dios. Tal experiencia es fundante y constitutiva para ella. Con lo cual está dicho todo lo que se puede decir, cuando se trata de algo vital.

Ello fuerza a plantearse algunos interrogantes: ¿Es así? ¿La experiencia de Dios es el elemento fundante y constitutivo de la comunidad religiosa agustiniana? ¿Se considera tal experiencia como la más importante para la comunidad? Por más que uno quiere ser optimista, la realidad impone su ley. Y es negativa. Las comunidades parecen estar a mucha distancia de una experiencia profunda de Dios. Y un dato indicativo de este lamentable fenómeno se halla en la ausencia de oración comunitaria. Tal estilo de oración no suele ser frecuente en la comunidad religioso-agustiniana. Y ello es indicio inequívoco de la falta de experiencia de Dios. La oración comunitaria tiene como finalidad comunicar a los demás nuestra experiencia de Dios y recibir de los otros su experiencia de Dios. Si tal experiencia existiera, no resultaría difícil comunicarla. Si esto no acontece, algo parece quedar fuera de duda: la ausencia o la no presencia activa de dicha experiencia. No se puede transmitir lo que no se posee o se posee deficientemente. De darse tal experiencia, la oración comunitaria sería la atmósfera por antonomasia para percibirla. De ahí que la ausencia de la oración comunitaria es una clara señal de que nuestras comunidades son más empresas de trabajo que comunidades reunidas en el nombre del Señor.

La ausencia, en mayor o menor grado, de la oración comunitaria es índice infalible de la falta de experiencia de Dios en los miembros de la comunidad. En ello está, desde luego, su daño más profundo, su mal más corrosivo. Pero no terminan aquí los males, los resultados negativos. El hecho afecta también al desarrollo humano de la persona. El hombre necesita, para su desarrollo integral, de la comunidad. y ello en virtud de la misma condición hu-

20. ESTRADA, J.A., *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios*. Sígueme, Salamanca 1988, 194-195.

mana. El hombre se dice, con toda verdad, es *un ser en relación*. Debe, por tanto, crecer armónicamente en la doble dirección que indica la frase: hacia adentro y hacia afuera, en sí y con los otros. Se dice que debe crecer armónicamente, para descalificar un crecimiento desmedido en una dirección y raquíptico en otra. Con ello se indica la necesidad de no entorpecer ninguna de esas direcciones. La comunidad, por tanto, se presenta como elemento necesario para un crecimiento armónico. Y esto se exige no en cualquier nivel, sino en el nivel más profundo de la comunidad religiosa, que es la experiencia de Dios. Sin la experiencia de Dios, como clima comunitario, el crecimiento de las personas no puede alcanzar su meta. Y, por la relación íntima entre experiencia de Dios y oración comunitaria, hay que afirmar que sin oración comunitaria resulta inviable la consecución del desarrollo íntegro de las personas religiosas.

El Documento de Dublín hace un balance amplio de las ventajas que conlleva la vida comunitaria vivida en la profundidad apuntada. Dice: «Entendida así la vida en común, es fácil hallar una respuesta a la *antinomia persona-comunidad*, tan frecuente en todas las áreas de la sociedad humana. En este contexto de fraternidad mutua, la persona recibe más que da, y no solamente no queda ahogada por la comunidad, sino que está constantemente enriquecida por ella. Sabemos que el precio de la unidad, no pequeño por cierto, es morir al individualismo. Pero bien merece la pena pagarlo a cambio de la riqueza que dimana de la comunidad. Por otra parte, tanto el superior como los demás miembros deben estar atentos a las necesidades de cada individuo. Si deseamos tener comunidades de una calidad verdaderamente humana y religiosa, es imprescindible dar atención a la formación de hombres de una personalidad madura y de una espiritualidad profunda»²¹.

Quiero ver en las últimas palabras un verdadero reto. Un reto que nos afecta a todos. «Si deseamos tener comunidades de una calidad verdaderamente humana y religiosa, es imprescindible dar atención a la formación de hombres de una personalidad madura y de una espiritualidad profunda». El Documento marca un precioso camino a seguir. Habla de una tarea insoslayable. Es necesario formar y esto hay que hacerlo fundamentalmente en el período de formación, hombres de personalidad madura y de espiritualidad profunda. Las comunidades no se hacen de la noche a la mañana. Hay que contar con los elementos adecuados. Y tales elementos deben fraguarse en las etapas de formación.

Es lógico que aquí no puedo entrar a desarrollar lo que conlleva una buena formación humano-religiosa. Teniendo en cuenta el tema, que me ocupa,

21. *Documento de Dublín*, Ib., 410-411.

algo hay que decir sobre el particular. Durante el período de formación es necesario cultivar una profunda vida espiritual. Los jóvenes deben descubrir durante su período de formación la necesidad imperiosa que tienen de cultivar el diálogo intenso con el Señor. Y, a partir de ahí y nunca sin este presupuesto, deben acostumbrarse a llevar su experiencia de Dios a todos los demás hermanos por medio de la oración comunitaria. Cuando se siente a Dios como elemento aglutinante, que da sentido a la vida, las relaciones humanas de convivencia encuentran un amplio campo de realización. Es ahí en donde se aprende que la caridad es paciente y sabe soportar diferencias de carácter y de pensamiento. No se rechaza a nadie, porque en todos se descubre la presencia del Señor, razón suprema de la *koinonía*. Y, al mismo tiempo, nadie se encierra en sí mismo, porque sabe, a través de su experiencia de Dios, que, como él vino a dar la vida por los demás, también él debe darse sin medida a los otros.

Benito DOMÍNGUEZ

LIBROS

Sagrada Escritura

BEAUCAMP, E., *Los Profetas de Israel*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1988, 22 x 14, 279 p.
2 map.

Es una versión del libro publicado en francés en 1968. Y éste a su vez del libro editado en 1956. Esencialmente es una introducción a los profetas; pero no a todos, sino solamente a Amós, Oseas, Isaías, Jeremías, Ezequiel y II Isaías. Como se ve, se han escogido los más representativos a juicio del autor. El libro está dirigido al gran público; carece de notas filológicas e incluso de notas exegéticas. Es una presentación doctrinal y teológica del contenido de cada profeta. A esta presentación sigue un plan de lectura que es una guía a la lectura de cada libro.

Como el libro es una presentación genérica y global de los profetas, no se le puede exigir mucho. Pero uno esperaría una breve presentación del profetismo en general. Por otra parte, da la sensación de presentar a los profetas a una altura, en la que no es posible que tuvieran dudas. Excesivamente se habla de la alianza, cuando los profetas no hablan nada de ella. Finalmente no se sabe bien si el autor quiere presentar a los profetas o a los libros de los profetas. El título parece indicar lo primero. Pero si esto es lo que quiere hacer, es mejor no fantasear sobre circunstancias y situaciones en que los oráculos han sido pronunciados.— C. MIELGO.

WOLFF, H.W., *Studien zur Prophetie*. Probleme und Erträge; Mit einer Werkbibliographie von Joachim Miltenberger.- Theologische Bücherei, 76.- Chr. Kaiser, München 1987, 21 x 15, 195 p.

En el número 22 de esta misma colección el autor ya había publicado diversos trabajos dispersos. En este presente volumen recoge los artículos de la última década. Es conocido el autor por sus óptimos comentarios a los profetas menores, a los que ha dedicado la vida. También los artículos aquí recogidos tratan de diversos temas proféticos: el profetismo clásico, la experiencia de Dios de los profetas, el mensaje de los mismos, su papel frente a la institución, la doctrina escatológica. Otros artículos son más concretos: cómo entendió Miqueas su profesión, sobre Abdías, Jonás, Ageo. J. Miltenberger recoge la bibliografía completa de H.W. Wolff, numerosa y amplia. En sus artículos y libros, muchos hemos aprendido a leer a los profetas.— C. MIELGO.

THEISSEN, G., *La sombra del Galileo*. Las investigaciones históricas sobre Jesús traducidas a un relato. (= Nueva Alianza, 110), Sígueme, Salamanca 1988, 21 x 14, 270 p., 1 map.

En esta misma revista (1988, fasc. 3) hemos hecho la recensión de este libro en su versión alemana. Es una novela sobre Jesús, escrita por un famoso escritor. Pero curiosamente en esta novela Jesús no es protagonista. De Jesús otros hablan. Es su sombra, la de Jesús, la que percibimos. Éste no es el menor acierto del libro. El libro pretende informarnos sobre Jesús, lo que de él sabemos históricamente, y sobre todo, por qué la investigación crítica atribuye ciertos contenidos

evangélicos a Jesús. Las cartas de la autora a la figura ficticia del profesor Kratzinger pretende precisamente hacer balance de lo afirmado en la ficción y distinguir ésta de la historia.

Felicitemos vivamente a la editorial Sígueme haber traducido este libro, que permite poner al alcance de un vasto público la figura de Jesús en su ambiente, sin recurrir a la jerga especializada. No recoge el autor todos los temas tratados en los evangelios; y éste es un defecto. Pudiera dar la impresión que sólo sabemos de Jesús lo que aquí se afirma. Pero el propósito del autor ha sido más bien exponer en forma novelada la metodología de las ciencias históricas aplicadas a la cuestión del Jesús histórico.— C. MIELGO.

GRELOT, P., *Las Palabras de Jesucristo*, (= Biblioteca Herder, 183), Herder, Barcelona 1988, 22 x 14, 386 p.

P. Grelot dirigió la obra colectiva «Introducción Crítica al Nuevo Testamento», publicada en castellano por Herder en dos volúmenes en 1983. Luego él personalmente ha querido complementar la obra con estudios complementarios. Así publicó ya «Los Evangelios y la historia», publicada por Herder en 1987. Y ahora la misma editorial publica este volumen dedicado a las palabras de Jesús, pues en el anterior había estudiado los relatos de Jesús. Este volumen puede leerse aisladamente, pero mejor es leerle tras el volumen precedente, pues es allí donde dedica mayor espacio al método de lectura que el autor pretende presentar. Los dos volúmenes tratan de la cuestión delicada de la relación entre Historia y Evangelio. En el otro volumen desarrollaba ampliamente y lo vuelve a hacer aquí una terminología propia suya, que usa desde hace varios años; la distinción entre «histórico» e «historial». Las palabras de Jesús y los relatos hacen referencia a lo «histórico», es decir, a lo que Jesús dijo e hizo (Historia fáctica), pero los Evangelios presentan esta historia interpretada, viéndola a través de la resurrección («Historial»). Por ello la lectura que hace de los ejemplos que escoge, abarca tres momentos que corresponden a las tres dimensiones de los textos evangélicos: el trasfondo bíblico, la significación que tiene en la iglesia primitiva y la referencia a Jesús histórico. Las palabras de Jesús que escoge están distribuidas en cuatro grupos: *Sentencias aisladas*: la acogida de Jesús, Mt 10.40, par; perder o salvar la vida, Mt 10,39 par; La venida del Hijo del Hombre, Mt 24,29-31 par; *Sentencias enmarcadas*: el perdón de los pecados, Mt 9,1-8 par; las controversias sobre el sábado, Mt 12,1-14 par; el sentido de las obras de Jesús, Mt 11,1-6 par; la función de Pedro, Mt 16,16-21; *Las Parábolas*: el, padre y sus dos hijos, Lc 15,11-32; el banquete, Mt 22,1-14 par; la alegoría de la viña, Jn 15,1-8; *Las oraciones de Jesús*: Mt 11,25-26 par y Jn 17.

No debe esperarse un análisis detallado de cada una de estas palabras que él escoge. Su intención es otra: introducir al lector en un método de lectura riguroso y provechoso. Por eso, la lectura de cada palabra tiene estos tres pasos: presentar el sentido de cada palabra en la redacción de cada uno de los evangelistas. Después trata de remontar a lo «histórico», es decir, al sentido de esta palabra en el contexto de la vida de Jesús. Finalmente la lectura termina en una meditación que integra el sentido en la vida y en la oración. Para esta meditación sugiere los esquemas de los ejercicios de san Ignacio.

Digamos finalmente que el autor se coloca entre dos extremos: de un lado evita y por ello combate continuamente la interpretación bultmaniana, que sólo considera alcanzable el sentido de las palabras en la vida de la comunidad; por otra parte, combate la interpretación historicista, que sólo admite como válido lo que se pueda atribuir a Jesús. A veces se hace pesado al acentuar e insistir en la exclusión de las dos alternativas anteriores, pero se le perdona al autor, dado su interés pedagógico.— C. MIELGO.

O'COLLINS, G., *Jesús Resucitado*. Estudio histórico, fundamental y sistemático, (= Biblioteca Herder 184), Herder, Barcelona 1988, 22 x 14, 332 p.

De dos partes aproximadamente iguales se compone este libro que es un estudio amplio de la resurrección de Jesucristo. En la primera parte pasa revista a las diversas maneras que ha habido

de entender e interpretar la resurrección. Esta parte abarca los diecinueve siglos de cristianismo, naturalmente lo hace de una manera selectiva. Da más importancia y dedica más espacio a Orígenes, a Sto. Tomás de Aquino, a K. Barth y a Rahner que a san Agustín (un párrafo nada más), a Bultmann, Pannenberg, Marxsen, Moltmann, H. Küng y J. Sobrino. El autor señala los puntos más importantes de cada uno de estos tratadistas, exponiendo, a veces literalmente cómo han visto la resurrección.

En la segunda parte se vuelven a tomar los mismos puntos, para elaborar su propio punto de vista. Es en esta parte, donde se nota más el carácter apologético del estudio. Critica a Schillebeeckx porque relativiza las apariciones del Señor al privarlas de su carácter especial y normativa. Aunque alaba a H. Küng por los esfuerzos que hace para dirigirse a los no creyentes, es, a los ojos del autor, reprochable por no mantener la continuidad corporal entre el Cristo terrestre y el exaltado. El carácter central de la resurrección de Cristo es acentuado con insistencia, tanto es así que él ve que el papel del ministerio de Pedro es reforzar la fe en la resurrección de Cristo. En un capítulo final insiste en que la resurrección ganaría mucho vista desde la perspectiva del amor.

El libro es, pues, un estudio sistemático, apologético y también kerigmático de la resurrección. El autor trata también del tema de la predicación de esta verdad de fe. Aunque aquí, quizá resulte un poco decepcionante, pues sugiere mucho y desarrolla poco el tema. Un escritorista notará la falta de un capítulo dedicado a exponer el origen de la resurrección en el A.T. y judaísmo, pues, al fin y al cabo es en esta tradición donde se inserta la resurrección de Cristo. No obstante, el libro es un buen tratado, ágil e inteligentemente bien construido.— C. MIELGO.

KUNZMANN, R.-DUBOIS, J.-D., *Nag Hammadi, Evangelio según Tomás, Textos gnósticos de los orígenes del cristianismo*. (= Documentos en torno a la Biblia, 16), Verbo Divino, Estella (Navarra) 1988, 19 x 21, 178 p.

Debe ser acogido con gratitud este libro sobre los documentos encontrados en Nag Hammadi en 1945, pues en Castellano apenas hay algo. El libro es una presentación y antología de esta literatura. Brevemente informan los autores de la historia del descubrimiento de estos manuscritos, ofrecen la lista de las obras contenidas en los 13 códices encontrados. Seguidamente se ofrece una antología de cada una de las obras encontradas con breves comentarios de los fragmentos traducidos. Con ello los autores intentan y consiguen dar una idea de cada uno de estos textos que son numerosos: más de 50. En la parte tercera se ofrecen otros textos gnósticos que ya se conocían antes de los descubrimientos de Nag Hammadi, así como de los testimonios de los SS. Padres. Finalmente se ofrece una panorámica breve sobre la gnosis y el Nuevo Testamento. Esta parte es ligera y más indicativa y sugerente que expositiva. En la traducción castellana se podría haber anotado que la *Pistis Sophia*, de que se habla en la p. 12, se halla traducida al castellano (Madrid, 1982; traducción de J. Daniel Terán). Los textos de los Padres referentes al gnosticismo han sido traducidos por J. Montserrat Torrents, en la edit. Gredos, Madrid, 1983.

Muy útil es el vocabulario de términos gnósticos dado el exoterismo de esta literatura. En espera de que alguna vez en castellano aparezca la colección completa de todos los escritos de Nag Hammadi, como existe en inglés, es de agradecer esta primera presentación de textos escogidos, debida a la benemérita editorial de Verbo Divino.— C. MIELGO.

Teología

LONERGAN, B., *Método en teología* (=Verdad e Imagen 106), Sígueme, Salamanca 1988, 390 p.

Es la traducción castellana de la segunda edición inglesa (Londres 1973) de esta obra tan interesante como compleja del antiguo profesor de la Gregoriana, el nadadiense B.L. (+1984). Cita continuamente su obra filosófica *Insight* (1957), en la que él creyó exponer una nueva teoría del

conocimiento, base a su vez de su concepción del *método científico* en general y, en especial, del método teológico. A esta luz desarrolla con un sinnúmero de divisiones y subdivisiones los siguientes temas: el método (11-32); el bien humano (33-60); la significación (61-102); religión (103-124); especializaciones funcionales constitutivas del método teológico (125-143); investigación de datos (145-147); interpretación (149-167); historia (169-189); historia e historiadores (191-227); dialéctica (229-259); explicitación de fundamentos (261-285); establecimiento de doctrinas (287-322); sistematización (323-340); la comunicación (341-353). Añade un índice de materias y nombres (355-390), si bien el lector echará mucho de menos una *conclusión general* después de tan trabajosa lectura.

No es posible hacer aquí una presentación y crítica exhaustivas de esta obra, que debe ser situada en la época posconciliar inmediata. Con sus prolijos análisis del «sentido común, de la conciencia indiferenciada y diferenciada interioridad, autotranscendencia, teoría, etc.», desemboca felizmente en la *historicidad* de la realidad humana bajo todos los aspectos, expone con buenos ejemplos la permanencia de los dogmas en el ámbito de ese historicismo, recurriendo incluso a la doctrina del Vat. I. Concibe la teología como «una reflexión sobre la religión», hace excursus históricos muy fundados, en especial con respecto al fin del aristotelismo (272 ss., 305 ss.), para presentar la teología actual como una reflexión muy diferenciada y especializada, con estas *ocho especializaciones fundacionales*: «la *investigación* que reúne los datos que se estiman pertinentes; la *interpretación*, que determina su significación; la *historia*, que se interesa en las significaciones encarnadas en los hechos y movimientos; la *dialéctica*, que investiga las conclusiones contradictorias de historiadores, intérpretes e investigadores; la explicitación de los *fundamentos* que objetiva el horizonte abierto por la conversión intelectual, moral y religiosa; el establecimiento de las *doctrinas* que se sirve de los fundamentos como de guía para elegir entre las alternativas presentadas por la dialéctica; la *sistematización* que tiende a dilucidar, de la manera más completa, la significación de las doctrinas; la *comunicación*» (341); el mensaje cristiano «anuncia lo que los cristianos deben creer, lo que deben llegar a ser, y lo que deben hacer. Su significación es, pues, a la vez, cognoscitiva, constitutiva y eficiente» (347).

Aun reconociendo los grandes valores de este libro para el tiempo en que fue escrito, no creo que estén hoy día muchos de acuerdo con su tesis de que el *método teológico* consiste «en señalar cuáles son las diferentes tareas de los teólogos, y en mostrar cómo cada una de ellas presupone o completa las otras» (341). Creo que es preciso atender a la *simbiosis* entre el *método*, las *actitudes* y *gran parte de los contenidos*, a veces de una importancia radical para la purificación de las estructuras eclesiales y para la vida de las personas. Algo de esto aparece esparcido en sus páginas, cuando insiste tanto en la necesidad de la conversión intelectual, moral y religiosa para la recta interpretación de las fuentes y doctrinas; sin embargo —y aquí está el posible fallo de toda su filosofía y teología—, al fundar de un modo tan absoluto en esa conversión la objetividad interpretativa (*la autenticidad absoluta*), se corre el riesgo del subjetivismo ilusorio, del fanatismo o de la petrificación en lo espúreo del cristianismo o de otra religión (231ss., 240ss., 256, 261-265, 331, etc.). Hay aquí una gran laguna con respecto al magisterio o a la indefectibilidad de la Iglesia, por más que después en la práctica lo subsane con ejemplos concretos al fijar lo permanente de las doctrinas. Cuando expone su teoría de la interpretación o hermenéutica (149ss.), se refiere al análisis conjunto del texto-discurso-libro-obras completas del autor analizado. Apenas cita las ciencias del lenguaje aplicadas a la interpretación bíblico-teológica. Hoy día predomina ya la opinión, bajo el influjo de Paul Ricoeur y otros, de que la hermenéutica implica la *exégesis* bajo todos sus aspectos (método histórico-crítico, filología, análisis de las culturas del autor y de la época y lugar en íntima relación con la *semiótica* y sus códigos para ver la relación de diferencia u oposición de los términos del discurso en los diferentes autores (diccionarios). Por eso no es extraño que, a pesar de tantas funciones analizadas y de su método trascendental (cuyos preceptos son: sé atento, sé inteligente, sé razonable, sé responsable: p. 60, etc.), concluya diciendo que la *investigación* es una cuestión de práctica y que hay que buscar a buenos maestros para aprenderla (145).

La traducción resulta a veces muy problemática. Pone siempre con *n*, como en el original inglés, la palabra *trascendental* (cientos de veces!), y traduce siempre por *consciencia*, en vez de *conciencia*, la palabra inglesa *consciousness*, cuando la definición que da el autor equivale a la de

auto-conciencia (contacto inmediato, intuitivo y experiencia de sí mismo: 225ss.), la cual, según B.L., se puede convertir en auto-conocimiento (el yo como sujeto y objeto de conocimiento).

A pesar de todo y de esta traducción tardía, es una obra de grandes valores para esta época de «involución» y poco abierta a la historicidad que el autor no podía prever entonces.— A. TURRADO.

RINDOE, E., *Per comprendere L'eucaristia*, Ed. Augustinus, Palermo 1989, 21 x 15, 97 p.

La eucaristía ha estado al centro del cristianismo desde los tiempos apostólicos. A lo largo de los siglos, como recuerda el Vaticano II, la comunidad cristiana se ha mantenido siempre fiel a la experiencia inicial, encontrando en la asamblea litúrgica la expresión ejemplar de la propia identidad.

Los estudios postconciliares, en campo bíblico, patrístico, dogmático y litúrgico, han contribuido a una mejor comprensión del gran misterio de la eucaristía, que es el centro de la vida de la Iglesia.

El autor se propone ofrecer una síntesis de los resultados más significativos de esta reflexión, dando al mismo tiempo al lector la posibilidad de escuchar directamente las razones de los especialistas, mediante numerosas citas.

El centro del estudio es el análisis de las cuatro narraciones de la institución de la eucaristía que se encuentran en el Nuevo Testamento, —Sinópticos y Pablo—, así como la teología de san Juan sobre el pan de vida. Todo ello trata de ser comprendido de un modo renovado, analizando las concepciones de transustanciación y transignificación.

Al ser fruto de una reflexión comunitaria, realizada en el Centro de Formación Cristiana de Palermo, fundado por Mons. Emanuele Parrino, tiene el mérito de ser una reflexión no puramente teórica, sino pastoralmente orientada.— B. SIERRA DE LA CALLE.

PEDRO, A. de, *Madre de Dios, Madre de los hombres, Imagen de la Iglesia*, Ed. Paulinas, Madrid 1989, 21 x 13,50, 203 p.

Las publicaciones marianas han proliferado a raíz del Año Mariano, recientemente celebrado. El libro que acaba de publicar las Ediciones Paulinas podría muy bien ser presentado bajo la denominación de «Mariología didáctica». Su autor, buen conocedor de la teología dogmática y litúrgica trata de hacer ese gran salto de las ideas teológicas elevadas y abstractas a la sencillez del anuncio del mensaje, sin perder lo esencial. Y hay que constatar que consigue plenamente lo que se propone: «acercarnos a lo que la Iglesia proclama de María».

El amplio título ya nos indica cuál es su punto de partida, —María como Madre de Dios— y cuál es el ulterior desarrollo —Madre de los hombres, Imagen de la Iglesia—.

A una primera parte de carácter doctrinal, sigue otra de carácter práctico, con oraciones litúrgicas, cantos, poemas, de hombres destacados de nuestras letras, sugerencias de montajes audiovisuales, cantos modernos a María, e indicaciones para elaborar celebraciones marianas. Con todo ello se pretende facilitar el paso del conocimiento a la oración, de la fe a la vida.

No dudo que será de máxima utilidad para profesores de religión y para formadores de religiosos, religiosas y seminaristas, así como para los jóvenes formandos, y los grupos juveniles, bien a nivel parroquial, bien a nivel de escuela media.— B. SIERRA DE LA CALLE.

BOROBIO, D., (ed.), *La celebración litúrgica, II. Los Sacramentos*, (= Lux Mundi 58), Sígueme, Salamanca 1988, 21 x 13,5, 788 p.

Hace bien pocos años estábamos acostumbrados a «importar», productos teológicos. En las últimas décadas la «producción nacional se ha elevado en cantidad y sobre todo en calidad, por lo

que es ya frecuente ver libros de exegetas, teólogos, liturgistas españoles traducidos a otras lenguas europeas.

En este contexto de «producción nacional» de calidad se sitúa la presente obra, que como el volumen anterior, es el fruto del trabajo de un grupo de liturgistas y teólogos de los sacramentos, (A.E.P.L., Asociación española de profesores de Liturgia).

Este segundo volumen, «Los sacramentos, celebración de la Iglesia» viene a continuar y a realizar el plan de la obra: «La celebración en la Iglesia», cuyo primer volumen (Liturgia y sacramentología fundamentales, 1985), inició la publicación.

El objeto de este volumen son los sacramentos en particular. Han sido estudiados por los siguientes autores: bautismo y confirmación por P. Tena y D. Borobio; eucaristía por J. Aldeazabal; penitencia por E. Aliaga; matrimonio por D. Borobio; orden por I. Oñatibia; unción de los enfermos por D. Borobio; y un apéndice sobre las exequias por J. Llopis.

El método de desarrollo en cada uno de los sacramentos guarda una unidad fundamental, dentro de la variedad de planteamientos y visiones que caracterizan a cada uno de los autores. Como eje metodológico unitario permanece el desarrollo integral de cada sacramento, desde las diversas perspectivas, antropológica, bíblica, teológica, litúrgica, pero teniendo siempre como punto de partida y de referencia fundamental, la celebración litúrgica como realidad dada y como acción comunitaria.

Es una obra fundamental en su campo aconsejada tanto a los teólogos, liturgistas y pastores, como a todos aquellos que desde los estudios teológicos se preparan a ejercitar y vivir el ministerio sacerdotal.— B. SIERRA DE LA CALLE.

INIESTA, A., *Memorandum*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989, 14 x 22, 183 p.

El obispo Iniesta ha sido una de las personalidades más llamativas de la Iglesia española, aunque últimamente no se le oiga tanto. Este libro recoge toda su trayectoria desde su formación en el seminario de Alicante hasta su práctica como obispo en las zonas duras de Madrid. Muchas veces esa vida ha sido no bien comprendida y también mal interpretada, ya sea por personas de uno u otro signo o por publicaciones de la prensa y los medios de comunicación como inevitablemente suele ocurrir. Por eso este escrito viene a poner las cosas en su sitio y a dar a cada uno lo suyo que es lo propio de la justicia. En ese sentido este escrito no es principalmente biográfico ya que el protagonista principal forma parte de toda la trayectoria última de la Iglesia española. En ese sentido vale también como una pequeña historia en directo de los últimos años de la vida de la Iglesia comenzando antes del concilio hasta entrar en nuestros días. Otros aspectos importantes son: la Asamblea Conjunta obispos-sacerdotes, la asamblea de Vallecas, el Estado de excepción al final del régimen anterior. En una segunda parte se hace un análisis de la Iglesia renovada, de la Iglesia desencantada, de la encrucijada actual de la Iglesia. En la tercera parte se hace una prospectiva de futuro por una Iglesia corresponsable, discerniente, dialogante, confesante, catequizadora, comunitaria, celebrativa, que a la vez opta por los pobres y por la justicia. Finalmente se invita a la comunión diocesana, a la paciencia histórica y a caminar cara al futuro.— D. NATAL.

Moral y Derecho

BENNÀSSAR, B., *Pensar y vivir moralmente. La actitud samaritana del Pueblo de Dios* (= Prensa Teológica 51), Sal Terrae, Santander 1988, 13 x 21, 128 p.

Esta obra contribuye a la fundamentación crítica de la teología moral basando su estatuto epistemológico en una estructura «trinitaria»: La realidad —a la que hay que conocer, amar y transformar—, el Dios Amor revelado en Jesucristo amante y la comunidad-amor celebrativa y activa.

De la realidad (la vida, las cosas, los hombres, la historia) hemos de hacer una lectura abierta, solidaria y responsable, que nos «altera» misericordiosamente al encontrarnos con el «otro» (actitud samaritana), rompiéndonos los esquemas (conversión) e iniciándonos en la «proximidad»-alteridad. El discernimiento de la realidad se logra mediante la racionalidad ético-social anticipatoria que incluye las aportaciones de otras ciencias —con su provisionalidad y riesgo de error—, es sensible al sufrimiento revelador del mal y encuentra en el Dios de Jesucristo el incondicional amor «kenótico» y samaritano —identificado con los pobres y sencillos— que libera, hermana y transforma la realidad. Toda la comunidad —laicos y mujeres, no sólo clérigos y teólogos— experimenta, celebra y actualiza el don del amor de Dios y la fuerza del Resucitado, encarnando su vivencia en la proximidad y entrega gratuitas a lo débil, lo bajo, lo marginado y lo marginal.

Bartomeu Bennassar logra una buena articulación de sugerencias críticas para que la Teología Moral, además de actividad académica, sea fermento en la vida de todo creyente. Sólo le haría dos observaciones. Una, que hay vocablos lingüísticos propios para expresar el contenido semántico de «disyuntamos» (p. 16), «impasse» (39; impasses en p. 103), falsables (p. 37), impostación (pp. 45 y 119), discapacados (p. 71), resurreccional (72), meeting (p. 108), y tensionado (p. 114). La otra, que, a pesar del contexto, hay dos párrafos que deberían estar mejor matizados: «El sujeto moral no es 'todo hombre' (también el burgués insolidario, indiferente), sino 'los preferidos' evangélicamente, las áreas geográficas y las zonas humanas marginadas» (p. 48); «Dios y su revelación son un hecho *independiente* de los hombres y de sus experiencias históricas» (p. 93).— J. V. GONZÁLEZ.

CENTRO DE ESTUDIOS «CRISTIANISME I JUSTICIA», *¿Naufragio de Utopías? ¿Qué hay que salvar?*, Narcea, Madrid 1988, 13,5 x 21,5, 203 p.

El libro está dividido en tres partes: se hace un repaso de lo que está en crisis, a continuación una valoración sociológica y teológica de la situación, para acabar con lo que se considera irrenunciable.

Cuando da la sensación que las utopías se han evaporado, impera la eficacia, el pragmatismo reina y el presente y el instante pretenden olvidar tanto presente como futuro, en estas circunstancias hablar de utopía es un revulsivo. Tanto realismo e inmediatez está ahogando el sueño de realizaciones futuras que cambien la situación, sensación de no futuro.

Los cristianos tenemos que impregnarnos de utopía del Reino de Dios y ser como fermento en la masa. Y una vez que pongamos nuestra carne en el asador, tener la sensibilidad suficiente para dejar actuar a Dios.— M.A. CADENAS.

COLECTIVO DOMINICANO POR LA JUSTICIA Y LA PAZ, *Kairós: Llamada urgente a la solidaridad. Reflexión cristiana desde Sudáfrica y Centroamérica* (= Cuadernos Verapaz 3), San Esteban, Salamanca 1989, 15,5 x 21, 123 p.

Son dos documentos de cristianos en zonas conflictivas, que agujonean nuestra conciencia desde el mismo fragor del conflicto; sólo falta que nos dejemos cuestionar por ellos. Son dos de los muchos puntos del planeta que viven la muerte y la represión diariamente.

Son documentos, teología, que nace del pueblo, que trata de iluminar al acontecer diario, desmontando la teología del Estado y de la Iglesia oficial, para ir hacia una teología profética.

Desmantelamos nuestros esquemas y dejémoslos cuestionar por estos cristianos que intentan vivir su fe en Jesús en su situación histórica, sin ser ajenos a su tiempo.

Para no quedarse en la mera lectura del libro, la tercera parte está dedicada a materiales de trabajo. Pueden servir para la reflexión, teniendo en cuenta que cada grupo es diferente y teniendo presente que no es más que un guión indicador.— M.A. CADENAS.

BAÑOS Y SOTOMAYOR, D. de, *Sínodo de Santiago de León de Caracas de 1687*. Ed. facsímil de la del año 1848 con introducción de J.M.^a Soto Rábanos, C.S.I.C., Sinodos Americanos, Madrid-Salamanca 1986, 24,5 x 17, LXVI y 487 p.

En la colección Tierra Nueva y Cielo Nuevo XIX, del C.S.I.C., se están publicando Sinodos Americanos, como el de Santiago de León de Caracas de 1687, que fue el tercero celebrado en Venezuela y el más importante de la época colonial en esa nación. Se trata de mil trescientas constituciones, distribuidas en seis libros, divididos a su vez en títulos, cuyo contenido y problemática del *regio placet* había estudiado anteriormente Manuel Gutiérrez de Arce. La edición de 1848 era la mejor por sus notas. La introducción, que firman Horacio Santiago-Otero, Antonio García y García y José M.^a Soto Rábanos clarifica bien el medio ambiente, preparación y celebración del sínodo de 1687 con una valoración de sus constituciones, algunas un poco controvertidas, como el tema de los diezmos y primicias. Este mismo tema será también controvertido en los Sinodos de Maracaibo y Mérida en 1786, 1819 y 1822, que tuvieron como fuente principal las de Caracas de 1687 y otras de Santafé de Bogotá, por formarse la diócesis de Mérida con territorio de ambas. El tema de los sínodos, un poco olvidado, está siendo objeto de muchos estudios por la riqueza de datos que proporcionan. Participaban clérigos, religiosos y laicos con intereses opuestos, teniendo oportunidad de manifestar libremente sus alegatos y opiniones. Conviene tener en cuenta, si se puede, el diario de sesiones. Se felicita a los directores de esta colección que están auspiciando la publicación de sínodos desconocidos e inéditos o poco conocidos fuera de su entorno local.— F. CAMPO.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Aportació al butllari de l'Estudi General de Leida 1345-1460*. Institut d'Estudis Ilerdencs, Lleida 1986, 29,5x 21, 117 p.

Se publica en este volumen lo que su autor, el benemérito historiador dominico P. Vicente Beltrán de Heredia y Ruiz de Alegría, denominó «Materiales para un Bulario del Estudio General de Lérida», semejante al que había hecho anteriormente para la Universidad de Salamanca. Su contenido comprende desde el 22 de junio de 1345 hasta el 29 de noviembre de 1460. Este Estudio General fue creado por Jaime II en 1300, según se dice en la breve introducción, y tuvo mucha importancia con ambos Derechos, Canónicos y Civil, Medicina, Filosofía y Artes. Contaba desde sus orígenes con alumnos de 12 naciones, que formaban la *universitas scholarum forensium et civium*. Esta aportación tiene gran valor para conocer las gracias, facultades y privilegios del Estudio General con su evolución durante más de un siglo, en la época de su mayor esplendor. El trabajo está bien hecho y se deja a los documentos en su lengua original, que suele ser el latín. La publicación de fuentes, como se hace en esta obra, es necesaria para conocer la época medieval de nuestras universidades. Tiene índice onomástico y topográfico, con algunas lagunas. Así, por ejemplo, se omite a Ramonetta Oller, monja agustina, que figura en el n. 6, p. 12. Esto no resta mérito a este libro, que debe ser continuado con otros complementarios.— F. CAMPO.

MARTÍN, H., *Le métier de prédicateur à la fin de Moyen Âge 1350-1520*. Cerf, Paris 1988, 23 x 14, 720 p.

Este libro, con el título de «El ministerio de la palabra en Francia septentrional desde la peste negra hasta la Reforma», fue objeto de una tesis doctoral defendida en el mes de septiembre de 1986. Se ha cambiado algo el título y se ha reducido el aparato crítico en cuanto a las notas y documentos. Además del ministerio y misión del predicador, aparecen sus métodos, problemas y contenidos de la predicación. Se ve la actuación de los mendicantes, especialmente de los franciscanos, dominicos, agustinos y carmelitas, con sus peculiaridades, metáforas y modelos. Se hace referencia a las calamidades de la época y se tienen en cuenta las condiciones de los oyentes. Se acude a ejemplos bíblicos y de santos; para evitar el pecado y prepararse a bien morir. Estos estu-

dios son buenos para constatar el modo de evangelizar y formar al pueblo a finales de la Edad Media, el uso que se hacía de la iconografía y obras de teatro. Las conclusiones a que llega después de revisar a más de 2.800 religiosos y clérigos son correctas y lógicas, muy semejantes a las que se están llegando en España y Alemania con algunas diferencias. Índices de lugares y personas facilitan su consulta. Este trabajo puede servir de modelo para que se hagan estudios semejantes con los sermonarios de la misma época y posteriores, que han caído en desuso.— F. CAMPO.

MEDINA, M.A., *Doctrina cristiana para instrucción de los indios. Redactada por Fr. Pedro de Córdoba, O.P., y otros religiosos doctos de la misma orden. Impresa en México 1544 y 1548.* San Esteban, Salamanca 1987, 21 x 15,5, 443 p.

Esta *Doctrina cristiana* fue el primer libro impreso en México y compuesto por Fr. Pedro de Córdoba, que lo comenzó con un sermón pronunciado en la Concepción de la Vega (Santo Domingo) en la octava de la fiesta de todos los santos el año 1510. Le sirvió de modelo el *De catechizandis rudibus*, algo que se admite como antecedente de la obra (pp. 60-62). Se hacía la exposición de forma histórica volviendo al ejemplo de los apóstoles y de san Agustín. Esta obra se fue completando durante los 10 años que este religioso estuvo en América, recorriendo las islas de la Española, Cuba, San Juan, Margarita y Cubagua, lo mismo que Píritu y Chichiribichi de Tierra Firme (Venezuela). En 1519 era Inquisidor General de Indias, muriendo el 4 de marzo de 1521. Este Catecismo se utilizó primero en forma manuscrita. La segunda edición de 1548 en lengua española y mexicana fue revisada y complementada por Fr. Domingo de Betanzos O.P., Fr. Juan de Zumárraga O.F.M. y otros religiosos. Posteriormente se reeditó en Castellano y Náhuatl en 1550. En 1944 se hizo una edición facsímil, reconociendo el valor de esta obra, como incunable americana, y como Catecismo. Se han hecho más ediciones. Es buena la introducción general hecha por Miguel Ángel Medina, uno de los fundadores de la colección «Historiadores Dominicos pro Quinto Centenario de la Evangelización de América» (HIDEVA). Es el número 2 de «Los Dominicos y América». Además de la abundante bibliografía, tiene índice onomástico. Se le felicita al autor por esta obra.— F. CAMPO.

Filosofía-Sociología

ESTRADA FERRERO, D., *Estética*, Herder, Barcelona 1988, 26 x 16, 776 p. + 32 ilustraciones.

En el prólogo de esta voluminosa e importante obra sobre *estética* leemos que es el resultado de un largo período de docencia de esta disciplina en la Universidad de Barcelona, ciudad en la que nació su autor el año 1931 y en la que ha publicado varios estudios filosóficos, amén de colaborar con diferentes artículos en la *Enciclopedia Salvat Universal*.

Su contenido se estructura y desarrolla en torno a una noción de estética, que se define como reflexión filosófica sobre determinados *objetos* artísticos y naturales que suscitan en nosotros juicios peculiares de belleza, sublimidad y fealdad, en el marco de unos sentimientos propios y exclusivos.

En el estudio de los contenidos de esta obra se ha seguido un enfoque temático, sin que por ello se haya marginado la tradicional perspectiva histórica de los tratados clásicos de esta disciplina. Aunque en la exposición de la variada problemática estética de esta obra resuena el eco de la autorizada voz de estetas de todos los tiempos, no pasarán, sin embargo, desapercibidas al lector las abundantes referencias que se hacen al gran esteta catalán F. Mirabent y Villaplana, que tanto contribuyó en despertar el gusto por esta disciplina y nos descubrió la naturaleza filosófica de la misma.

La obra comienza con una introducción general a la *Estética*, desde el mismo concepto o término, que fuera acuñado en el siglo XVIII por A.G. Baumgarten, filósofo de la escuela de christian Wolf y maestro —a través de sus escritos— de varias generaciones de estudiosos del tema.

El libro de David Estrada consta de dos partes bien diferenciadas: en la primera estudia la naturaleza de la obra de arte, y en la segunda reflexiona sobre lo bello, lo sublime y lo feo.

Al valor en sí del libro —profundo y bello a la vez—, hay que añadir las 32 páginas de ilustraciones, en blanco y negro, que viene al final del mismo, desde el célebre *Laoconte y sus hijos*, de Agesandro, hasta la pintura abstracta de Leger, titulada *Mujer y niño*. — T. APARICIO LÓPEZ.

REALE, G.- ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico*. II. Del humanismo a Kant, Heder 1988, 15 x 24, 822 p.

Para quienquiera que se haya dedicado al profesorado, conocer la historia del pensamiento filosófico no es solamente conocer las opiniones de los distintos filósofos que nos propone la historia de la filosofía; esto, diríamos, es algo básico. Sólo será perfecto ese conocimiento si lleva consigo una especie de filosofía de la historia del pensamiento. De ordinario, toda teoría filosófica, aun las equivocadas, supone que el filósofo en cuestión ha sido consciente de problemas existentes. Con frecuencia las soluciones propuestas, aun las no auténticas, suelen ser soluciones que ayudan para un encuentro con la solución verdadera. Téngase en cuenta que los problemas sobre la verdad se entrecruzan y se condicionan; sólo se comprenderá la mente del filósofo en cuestión si se acierta con el trasfondo de su exposición. Esto lo han comprendido bien los autores de este segundo volumen de la *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Pienso que ésta es la razón, precisamente, de su voluminosidad. Este período de la filosofía, la filosofía moderna, es rico y variado de pensamiento, y sería imposible reducirlo más sin sacrificar lo formativo de la filosofía y aun también la parte informativa de la misma. Realmente hay que reconocer que, destinado como está a estudiantes de enseñanza media y universitaria, les exigirá dedicarle una buena parte de su tiempo de estudio. — F. CASADO.

REALE, G.- ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*. III. Del romanticismo hasta hoy. Herder, Barcelona 1988, 15 x 25, 1015 p.

Los profesores Reale y Antiseri han emprendido y llevado a término esta gran obra desde su experiencia como catedráticos de filosofía de las universidades de Padua y católica de Milán. La obra ha sido concebida con amplitud y con pedagogía, de modo que se da una visión bastante completa del pensamiento filosófico occidental, sin olvidar los aspectos históricos, teológicos, científicos, literarios y artísticos. Este tercer volumen expone los pensadores que lo fueron desde el romanticismo hasta nuestros días. Así nos da a conocer el romanticismo y el idealismo, el marxismo, la restauración y el resurgimiento, el positivismo y la fenomenología, el existencialismo y la hermenéutica, la filosofía del lenguaje y la escuela de Franfort, sin olvidar el psicoanálisis, el estructuralismo o las teorías epistemológicas. Se ofrece también una exposición estructurada de las teorías lógicas, matemáticas, físicas y biológicas que afectan a la filosofía. Tampoco falta un complemento de filosofía española que va desde Balmes a Amor Ruibal pasando por el krausismo, la escolástica renovada, el noventa y ocho y el grupo de Ortega. Se facilita también una bibliografía apropiada a cada parte. En definitiva, una obra muy importante que facilita la tarea de los profesores y los alumnos de filosofía. — D. NATAL.

MOUNIER, E., *Obras completas*. IV. Sígueme, Salamanca 1988, 14 x 22, 985 p.

Con este volumen se inicia, por primera vez en castellano, la publicación de las obras completas de Mounier. En estos escritos aparece toda una época en todas sus variadas dimensiones y protagonistas, desde Camus hasta G. Bachelard, pasando por todos los demás. El primer grupo de escritos bajo el título 'Las certidumbres difíciles', se enfrenta a la compleja situación espiritual, social y política de Occidente, con un tono dialogante y a la vez polémico que busca nuevos cami-

nos y un hombre nuevo para Europa y para el mundo en lo humano y lo divino, especialmente en lo social y político, mas que incluya lo económico. Con el epígrafe: 'La esperanza de los desesperados' entra Mounier en las grandes obras de Malraux, Camus, Sartre y Bernanos. En otro gran apartado sobre Mounier y su generación se publica su 'Correspondencia y conversaciones'. Todo es aquí a la vez privado y público, vgr., se ven todos los contactos con los redactores, editores, benefactores con la revista *Esprit* y el proyecto político de una Tercera Fuerza. Algunas cartas y conversaciones son verdaderos tratados maravillosos como la respuesta a una amiga joven del 24.10.1949 (pp. 932-935) sobre el crecimiento de la personalidad y la sociedad burguesa.

Toda esta obra de Mounier debe ser un despertador de la buena conciencia europea para caminar hacia un mundo realmente nuevo. Bibliografía e informaciones abundantes completan la edición bajo la iniciativa del Instituto Manuel Mounier de reciente creación en España.— D. NATAL.

FORMENT, E., *Filosofía del Ser*. PPU, Barcelona 1988, 15 x 24, 215 p.

Como es bien sabido, el pequeño tratado de santo Tomás «De ente et essentia» resume substancialmente su filosofía, por eso es muy importante poder tenerlo a mano para releerlo de vez en cuando y sacar de él cosas nuevas y viejas. En este libro se nos da un texto crítico de dicha obra y se hace una traducción muy apropiada que permite al lector de español acercarse perfectamente al pensamiento de santo Tomás. Para facilitar la tarea, el profesor Forment ha hecho un comentario detallado del texto en ocho apartados que dicen así: El ente, primer conocido. Ente, esencia y ser. Materia, forma e individuación. La esencia concreta y la esencia abstracta. Los tres estados de la esencia. Ser, participación y jerarquía. La escala de los entes. Los accidentes. Para situar a santo Tomás en relación a su Orden y el Magisterio de la Iglesia, la Universidad y las Órdenes religiosas mendicantes, el aristotelismo y el agustinismo, también ha escrito el autor una interesante introducción. Una obra, por tanto, que era necesario editar y que agradará a muchos lectores sin duda.— D. NATAL.

KELLER, A., *Teoría general del conocimiento*. Curso fundamental de Filosofía. Herder, Barcelona 1988, 12 x 20, 214 p.

Vaya por delante el que con este título «Teoría general del conocimiento» no se intenta exponer lo que sería un proceso psicológico del desarrollo del pensamiento intelectual a base de conceptos, juicios y raciocinios; se trata más bien de lo que es una valoración de la objetividad de nuestro conocimiento y que suele denominarse también una «crítica» del conocimiento.

La importancia del tema se deriva del hecho de que la «crítica» es una función natural del conocimiento filosófico que responde a la necesidad que tiene el mismo filosofar de, como dijo Ortega, «estar revisando siempre las razones de sus certezas». De hecho, todos los sistemas filosóficos han sido una crítica de otros sistemas propuestos por otros pensadores. Todo esto es muy natural dada la complejidad de la realidad del *ser*, preocupación de los filósofos, y, por otra parte, la limitación del entendimiento humano para llegar a profundizar en la radicalidad de la realidad de la que depende la solución de los problemas que de una manera u otra afectan al hombre. Dicho esto ahí está la historia del pensamiento que arguye la necesidad de la función crítica. Esto nos indica la prudencia que debe guiar a los filósofos cuando intentan soluciones definitivas de los problemas de la realidad.— F. CASADO.

RIOBÓ GONZÁLEZ, M., *FICHTE, filósofo de la intersubjetividad* (= Biblioteca de la filosofía, n.º 25), Herder, Barcelona 1988, 14,1 x 21,6, 220 p.

Inevitablemente el pensamiento de Fichte acerca del ser ha dado lugar a interpretaciones distintas si tenemos en cuenta que en su pensamiento no entra de por medio el concepto de una crea-

ción en un sentido estricto, por lo que el sentido relacional entrè el sujeto pensante y lo pensado, queda comprometido en su raíz.

Esto aparte, es evidente que su teoría del YO, produciendo al no-YO con la consiguiente conciencia de la mutua dependencia y sucesiva integración, es muy a propósito para que no haya lugar a solipsismos o a un idealismo subjetivo en Fichte. Sin duda la realidad Yo/no Yo insinúan la conciencia de una intersubjetividad con una fundamentación ontológica, con unas bases para una libertad creadora del sujeto humano en una actividad en la que el Absoluto no está muerto mientras el Yo no sea el no Yo. Riobó se ha esforzado por este realismo del yo fichteano «situado en una posición prominente... realmente entitativo... franqueado siempre a la trascendencia», como él nos dice en la conclusión.— F. CASADO.

SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid 1989, 12 x 19, 155 p.

Robert Spaemann catedrático de Filosofía en Munich afronta en este escrito el difícil problema de la naturaleza y el hombre con sus relaciones con la ética y la razón. En primer lugar rechaza el fisicismo y cita la idea de Pascal según la cual el hombre supera infinitamente al hombre. Se ve cómo el hombre no debe pretender divinizarse vanamente pero también es cierto que como dice Eckhart si el hombre llegase a plenitud se convertiría en algo divino tal como afirma el cristianismo. Con estas perspectivas se tratan los problemas de la ética y la biolítica, la evolución y el ecologismo y se acerca el autor a muchas de las grandes cuestiones que hoy tiene preocupado al hombre. El escrito termina con la cita de Aristóteles, según la cual, el sabio «es el que más se ama a sí mismo». El escrito es un tanto polémico a veces pero siempre interesante. Y quizá los postmodernos actuales no harían muchas objeciones a la cita aristotélica.— D. NATAL.

RIEZU, J., *Religión y sociedad*, San Esteban, Salamanca 1989, 21 x 14, 227 p.

El P. Riezu es dominico y profesor titular de Derecho Constitucional y ciencia Política en la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada. Esta su obra está precedida de otras varias sobre temas relacionados con la sociología y la ciencia política.

En «Religión y sociedad» nos ofrece una serie de «ensayos», parte de los cuales ven la luz por primera vez, y otros fueron publicados con anterioridad en varias revistas. El autor busca reunir los dispersos y comunicarles permanencia. Ello explica algunas repeticiones.

Aunque se intenta, como indica el título, una aproximación al fenómeno religioso desde la perspectiva científica y racional (sociológica y no teológica) —descubrir la mutua relación y dependencia entre la estructura social y concepción religiosa—, creemos que ambas perspectivas se entremezclan. El mismo hecho de querer «esclarecer motivaciones» le acerca también al enfoque de la psicología social. La conceptualización de la religión, de la mano de Mensching, como «el encuentro con lo santo y el obrar del hombre como respuesta» (p. 12), y los tres capítulos que dedica respectivamente «La transmisión religiosa en la infancia», a la doctrina social de la Iglesia, y a la «Teología de la ciudad», así parecen confirmarlo. No está ausente tampoco un cierto carácter apologético, quizá por aquello de «andadura vital» e «inquietud permanente».

Sin duda los dos temas estrella son el ateísmo y la utopía. El primero, siguiendo de cerca la obra de J. Girardi, se presenta como «presupuesto hipotético intelectual, como deducción científica o como actitud práctica personal» (p. 42), en los dos primeros casos en las formas de negación positivista y agnóstica—, con una referencia constante al ateísmo marxista; a los ateísmos «técnico» y «antropológico» actuales, y llega a una doble conclusión un tanto discutibles: que el ateísmo «paradójicamente se hace religión y creencia con toda la fuerza de lo religioso (p. 43) y que la sociología de la religión por su «método ateo» (positivo), aunque no sea su intención, contribuye a la «expansión alarmante del ateísmo».

Siguiendo las huellas de K. Mannheim, el autor hace un amplio recorrido por las diversas utopías: clásicas, sociológicas, religiosas, negativas, reducto, etc., y basado en este concepto, traza una semblanza de la figura de S^{to}. Domingo de Guzmán y las características distintivas de la utopía dominicana.

Los capítulos dedicados a las tensiones dentro de la Iglesia, a la nueva civilización urbana y a Augusto Comte completan la temática del libro. Quizás el uso exclusivo de sociología de la religión (a veces se usa el de sociología religiosa que actualmente tiene unas connotaciones diferentes), el aporte de una más numerosa y esmerada bibliografía y, sobre todo, una mejor corrección de pruebas (son numerosos los errores de impresión) habrían mejorado la obra.— F. RUBIO.

HALL, J.A., *Poderes y libertades*. Las causas y consecuencias del auge de Occidente. Traducción de Hernán Sabaté, Península, Barcelona 1988, 20 x 13, 300 p.

El británico Hall es profesor de sociología en la Universidad de Southampton. En esta obra se declara entusiasta de los sociólogos históricos clásicos —Durkheim, Weber, Smith, Marx— y decepcionado con la sociología moderna, «un desierto donde se desmenuzan áridos conceptos y los científicos sociales discuten sus métodos» en vez de sus resultados.

Aunque reconoce que la historia filosófica está hoy en desuso, e incluso es «peligrosa», pues suele ser más filosofía que historia, trata de refutar los argumentos de R. Aro, I. Berlin y K. Popper, superar la historia como «política ideológica» y «falacia naturalista», e intenta ofrecernos una filosofía de la historia actualizada, con base sociológica, que recoja los resultados obtenidos por la ciencia social. Para ello se marca tres objetivos: «ofrecer un relato del auge de Occidente desde una perspectiva comparativa, exponer las características de nuestro propio mundo y reflexionar acerca de ciertas opciones que se abren al mundo moderno y, en particular, a los europeos de hoy» (p. 6). Todo ello partiendo de la premisa de que ciertos patrones de la vida social pueden ser descubiertos, y de hecho lo han sido.

Constata que la «santísima trinidad tecnológica» (F. Bacon) formada por la brújula, la pólvora y la imprenta, tres inventos provenientes de China, cambiaron Europa y no China. De igual modo, el arado pesado y el molino de viento, fueron conocidos ya por los romanos y, sin embargo, fueron dos inventos cruciales para el auge de la Europa cristiana. Y es que el conocimiento no es siempre poder y la técnica está a merced de las relaciones sociales. Por otra parte, sólo somos libres en la medida en que entendamos nuestra situación histórica.

Asumiendo la historia mundial desde la aparición, entre el 600 a. de C. y el 700 d. de C., de las grandes religiones y sistemas éticos del mundo, todo el libro se basa en el análisis, superación y complementación de tres filosofías de la historia: la de Karl Marx con su teoría universal y unilineal fundamentada en el determinismo de los modos de producción y en la lucha de clases; la representada por Montesquieu, Hume y A. Smith, que vincula el comercio, como «elemento corrector internacional», con la libertad, y atribuye a los factores políticos y militares un papel fundamental en la evolución social; y la de Max Weber y el weberismo que destacan, además de las fuerzas económicas y políticas, la importancia de los factores religioso-ideológicos en la historia mundial.

Estamos, pues, ante una obra que arroja luz sobre una cuestión tan debatida como el surgimiento del capitalismo en Occidente y las circunstancias que hicieron que éste no surgiera en la confuciana China imperial, en la hinduista tierra de los brahmanes y en el nomadismo tribal islámico. Siguiendo a Hume y Smith, el autor enfatiza la «accidentalidad» del nacimiento de la sociedad moderna, y es pesimista sobre su futuro.— F. RUBIO.

COLL-VINENT, R., *Información y Poder*. El futuro de las bases de datos documentales, Herder, Barcelona 1988, 24,5 x 15, 296 p.

El profesor Coll-Vinent es desde hace años catedrático de Documentación en la Universidad Autónoma de Barcelona y ha escrito con anterioridad algunos libros sobre su especialidad.

En «Información y Poder» ofrece una visión de la era de la información que nos ha hecho entrar ya en la sociedad postindustrial, en la que posiblemente todo va a ser distinto de como ha

sido hasta ahora, tanto en el campo de la economía como en el de la política y en las posiciones relativas entre los países. Una mejor información sobre «cómo hacer las cosas» (tecnología del proceso) permite ahorrar energía y materias primas, una mejor información sobre cómo cambiar las cosas (logística) permite utilizar menos capital, y una adecuada automatización (informática) sustituye mano de obra. El futuro desarrollo no depende tanto de disponer de mayor cantidad de recursos energéticos, minerales o financieros como de disponer de información y de la tecnología suficiente. La evolución acelerada de la tecnología en los sistemas de recogida, tratamiento y transmisión de la información ha de permitir también una mejora substancial en el funcionamiento del Estado y una mejor relación entre los servicios prestados y los recursos económicos y humanos empleados. De ahí que se llegue a afirmar, aunque parezca un poco exagerado, que el «monopolio de la información otorga también el monopolio del poder» (p. 13).

De todo ello, surge una clara prioridad social, tanto a nivel personal como colectivo: la necesidad del incremento del nivel de conocimientos y de capacidades para mejorar los sistemas que permiten acceder y usar la información, con el único requisito de hacer el esfuerzo que ha de pagarse siempre para llegar a saber.

Lo que caracteriza la era de la información no es tanto el hecho de que ésta sea más abundante (cantidad y calidad pueden ser incompatibles), sino el que esté mejor diseminada, sea más fácilmente accesible y compartida, con un grado de rapidez mucho mayor, y pueda ser disfrutada sin arrebatar el disfrute a nadie que ya lo tenga. Claro que todo ello poco significaría sin un alto grado de racionalidad que nos indique a donde hay que llegar. Se han perdido muchos de los puntos de referencia, lo cual explica la perplejidad generalizada que dificulta la toma de decisiones conscientes y, sin embargo, es el momento de hacerlo. Se sabe lo que dejamos atrás y no se conoce todavía qué es lo que nos aguarda. Y esto, la tecnología no nos lo indica y aún no hemos tenido tiempo de saber si caminamos hacia una sociedad «mejor». Sin la racionalidad podría cumplirse el adagio latino: «Bene curris, sed curris extra viam».

Aunque el autor nos habla de tres, podemos considerar el libro dividido en dos partes fundamentales: en la primera se trata de las bases de datos que se fundamentan en dos técnicas distintas y complementarias, la informática y la documentación; ésta se refiere a la selección y proceso de datos (análisis-ordenación-clasificación-codificación) para su recuperación posterior, y aquélla al conocimiento de los mecanismos técnicos que faciliten el acceso rápido al documento en el momento oportuno. En la segunda parte, la más extensa, se exponen «realidades en el campo de las bases de datos»: la Sede de las comunidades Europeas, los periódicos «Le Monde» y «La Croix», la Agencia de noticias France Presse y las bibliotecas B.P.I. del Centro Pompidou de París y del Parlament de Catalunya. Teoría y práctica, doctrina y realidad aparecen inseparablemente unidas.

Los destinatarios más directos del libro son «los estudiantes y estudiosos de investigadores, profesionales de la información y ejecutivos de la empresa pública y privada» (p. 17) a los que el autor recomienda acudir a otros manuales de consulta si no conocen bien la ciencia de la documentación, para lo cual ofrece una referencia bibliográfica al final de la obra.— F. RUBIO.

LÓPEZ DÍAZ-DELGADO, E., *La diferenciación de productos agrarios*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Economía Agraria y Desarrollo Rural, Madrid 1986, 23 x 15, 150 p.

Se trata de la monografía N.º 12 del I.E.A., que versa sobre el comercio internacional de productos agrarios y, más específicamente, sobre la diferenciación, real o ficticia pero significativa, de esos productos, surgida de aspectos tales como estilo, modelo, diseño, gusto, color, publicidad, mejoras de los canales de distribución, etc.

Parecía lógico que, por el principio de la ventaja comparativa, cada país tendería a especializarse en la producción de aquellos bienes que utilizaran intensivamente los factores de producción humanos, tecnológicos y materiales de los que están comparativamente mejor dotados, y que el comercio internacional se establecería sobre el predominio de flujos comerciales unidireccionales

entre países dotados de factores de producción diferentes, y sobre la ley del precio único. Sin embargo, estudios empíricos han demostrado que la expansión del comercio internacional ha seguido patrones muy diferentes; gran parte del comercio mundial tiene lugar entre los países industriales dotados de factores de producción relativamente similares, la igualdad internacional de los precios no existe, y se produce frecuentemente la práctica simultánea de importaciones y exportaciones del mismo bien por el mismo país, lo que suele denominarse «comercio intra-industrial» o «comercio de doble vía». Este tipo de intercambios no puede considerarse una «simple ilusión estadística», sino como un fenómeno significativo en la estructura comercial actual de productos agrarios.

«El propósito global del libro es examinar la naturaleza y el papel de la diferenciación del producto en el comercio de productos agrarios y alimenticios» (p. 27), sus implicaciones económicas sobre la conducta de productores y consumidores y sobre la magnitud y tendencia del comercio intra-industrial internacional, así como analizar los efectos de la toma de medidas de política comercial, tales como aranceles y subsidios a la exportación. Todo ello, mediante la crítica comparativa de las diferentes teorías, numerosas y brevemente resumidas, y el análisis estadístico.

Se trata de una obra especializada, apta para especialistas y amantes de las fórmulas matemáticas.— F. RUBIO.

Historia

FRANK, I. W., *Historia de la Iglesia medieval* (= Biblioteca de Teología 11), Herder, Barcelona 1988, 251 p.

Es éste un manual de Historia de la Iglesia en el que se trazan las ideas fundamentales que dominaron esa época, sin olvidarse por ello de las fuerzas sociales, religiosas, culturales, económicas y políticas que tensaban los hilos del acontecer histórico en el sistema medieval, que condicionaban la realidad de la Iglesia y de la sociedad cristiana y que el autor los tiene presentes a la hora de elaborar su libro.

Se le puede achacar su brevedad en páginas para considerarlo como un manual, pero en él se persigue introducir a un estudio más profundo y orientar desde sus páginas hacia fuentes más copiosas. El libro, perteneciente a la colección *Biblioteca de teología*, está dividido en cinco partes bien diferenciadas: 1. Aceptación y transformación del cristianismo. 2. La Iglesia regia de la temprana y alta edad media. 3. La Iglesia papal de la alta edad media. 4. El «negotium fidei» en la Iglesia de la alta edad media. 5. La Iglesia de la baja edad media. El libro satisface plenamente las características de la colección de ofrecer una ayuda básica a los iniciados y va complementado con una buena bibliografía y unos buenos índices, a la vez que con un listado del papado.— J. ÁLVAREZ.

PAUL, J., *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII). La santificación del orden temporal y espiritual* (= Nueva Clío: La Historia y sus problemas 15), I, Labor, Barcelona 1988, XV-300 p.

La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII). El despertar evangélico y las mentalidades religiosas (= Nueva Clío: La Historia y sus problemas 15 bis), II, Labor, Barcelona 1988, VII-305-689 p.

La Editorial Labor nos presenta dos tomos que forman parte de una misma obra: *La Iglesia y la cultura en Occidente en la Edad Media*. Es un estudio bastante bueno y la lectura del mismo se hace muy amena debido a su estilo nítido y que llega al público mayoritario. Por otra parte arroja bastante luz sobre un período y sobre un tema, el cultural-educacional, de auténtica vigen-

cia hoy y que a la vez sirve para profundizar en el conocimiento de la vida de la Iglesia del Medioevo sin quedarse por ello en lo meramente fáctico, en los hechos. Queremos resaltar la precisión y el esfuerzo por no ser partidista y dar a cada uno lo suyo.

El primer tomo se encuentra dividido en cuatro apartados, presididos por el título general *Estado actual de nuestros conocimientos*, en los que se plasman los eventos tanto espirituales como temporales de mayor importancia durante los siglos IX-XII. En el segundo volumen, además de continuar el apartado anterior nos encontramos con una segunda parte bajo el título *Debates e investigaciones* y se cierra con la tercera parte de *Orientación bibliográfica*, donde se recoge una riquísima bibliografía, incluyendo bibliografía española.— J. ÁLVAREZ.

POUPARD, P., *Las Religiones*, Herder, Barcelona 1989, 20 x 12, 140 p.

El gran antropólogo y escritor rumano Mircea Eliade, autor de una serie de estudios sobre el origen y evolución de los mitos orientales, así como sobre la historia de las religiones, ha destacado en su libro *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* la permanencia del fenómeno religioso, su unidad fundamental y la inagotable novedad de su expresión.

Como leemos en la introducción del libro *Las Religiones* de Poupard, el mito de lo primitivo, la ingenua creencia en el progreso uniforme y continuado en el que el advenimiento del *homo sapiens* acarrea la desaparición del *homo religiosus*, el evolucionismo simplista, han fracasado. Y así lo reconocía el gran historiador Toynbee.

Por otra parte, no hay duda de que el fenómeno religioso está de moda. Después de la epopeya del cientificismo, las conquistas del marxismo, la ascensión del materialismo, el acceso a la secularización, lo religioso vuelve ostensiblemente desde la profusión de sectas, a la eclosión de los movimientos carismáticos.

Con ello, no se hace otra cosa que volver a las preguntas claves de la vida del hombre y que se hace el Concilio Vaticano II: «¿Qué es el hombre?... ¿Cuál es el sentido y el fin de nuestra vida?... ¿Qué es el bien y qué es el pecado?...».

A responder a estas preguntas nos ayuda, sin duda el libro que comentamos de Paul Poupard, que ha sido elaborado a base de una serie de artículos que se encuentran en el *Diccionario de las Religiones*, del que es director el propio Poupard y en el que colaboran firmas de la talla de Julien Ries, Jean Servais, Raymond Bloch, Kalman Sass y el citado Eliade.

La obra consta de cinco capítulos y de una conclusión, en los que se estudia el descubrimiento de las religiones; el *Homo religiosus*; las religiones antiguas; las religiones de Asia, África y Australia y, finalmente, los grandes monoteísmos judío, cristiano e islámico.— T. APARICIO LÓPEZ.

Espiritualidad

HUERGA, A., *Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia*, BAC, Madrid 1988, 21 x 13, 314 p.

Fray Luis de Granada, «una de las cumbres más señeras de la literatura y de la espiritualidad españolas», murió el día 31 de diciembre del año 1588. Lo que quiere decir que acaba de cumplirse, y se está celebrando, el cuarto centenario de su muerte.

Fray Juan de las Cuevas, que le asistió en sus últimos momentos, dice en una carta que escribió al prior del convento de San Esteban de Salamanca, que murió vispera del año nuevo y que «fue a tener los buenos años en el cielo, donde mudará la cuenta de ellos en eternidad».

El autor de *Guía de pecadores*, fraile egregio de Santo Domingo, apóstol incansable por tierras de Portugal, Extremadura y Andalucía, contaba a la hora de pasar «a la gloria de Dios» los 84 años. Nacido en Granada el 1504, de humilde linaje, quedó huérfano de padre a los cinco de su edad; por lo que, cuando llegue a la cumbre de la gloria humana, se considerará siempre pobre,

hijo de una mujer tan pobre, que vivía de la limosna que le daban a la puerta de los monasterios. De este modo, podrá escribir que Dios ensalza a los humildes, mas los humildes continúan siéndolo de verdad.

Todo esto y mucho más se me ocurre leyendo la estupenda biografía que ha escrito Álvaro Huerga sobre el gran asceta dominicano. Quizá haya sido necesario llegar a la fecha de su centenario para que se cumplieran los deseos del maestro Azorín, cuando echaba en falta una «monografía completa, circunstanciada, de carácter crítico y psicológico sobre Fray Luis».

Tal vez haya que destacar, entre otras cosas admirables que contiene este libro —es historia, pero se lee como ensayo—, que la imagen del escritor asceta del Siglo de Oro español sobresale menos que la del apóstol y predicador infatigable de la palabra de Dios en aquella España, dueña entonces de los destinos del mundo. Lo cual no es defecto, sino una virtud que avala la obra; ya que, a los conocimientos que teníamos del autor de *Introducción al símbolo de la Fe*, añadimos ahora la figura de un ejemplo admirable de firmeza, de equilibrio, de prudencia y de claridad de juicio en tiempos de encrucijada difícil, de cambios y de profundas transformaciones.

Un magnífica biografía, pues, aunque el autor se excuse con palabras del licenciado Muñoz, cuando dice que «un libro es como un camino largo, que por más que le aderecen, no se excusan malos pasos».— T. APARICIO LÓPEZ.

TACK, Th., *If Augustine were Alive, Augustine's Religious Ideal for today*, Alba-Hause, New York 1988, 14 x 21, 163 p.

El autor ha sido por una docena de años superior general de los Agustinos después de haberse doctorado en teología por la Universidad Gregoriana de Roma. En este escrito se rezuman los contenidos fundamentales del ideal agustiniano: La vida común, la comunidad de bienes, la amistad, la contemplación y el amor, el espíritu de sacrificio y la humildad. Finalmente se nos invita a vivir en la libertad de los hijos de Dios conducidos por la gracia amando a Dios y a la Iglesia y a crear comunidad por la confianza mutua y la solidaridad del compromiso. Esta obra recoge muchos textos decisivos de san Agustín, y de los mejores especialistas, en agustinología y el camino agustiniano, de los últimos tiempos, de modo que el autor ha cumplido perfectamente bien con su tarea.— D. NATAL.

JIMÉNEZ DUQUE, B., *El maestro Juan de Ávila*, BAC popular, Madrid 1989, 12 x 19, 221 p.

Don Baldomero, sigue ofreciendo a los lectores de habla española las riquezas de la espiritualidad sacerdotal y los alimentos más profundos de la vida mística española. En este libro se adentra en la figura de san Juan de Ávila dándonos su perfil y la hondura de su alma en unas pocas páginas de una manera perfecta. Así se estudian los tiempos nuevos y conflictivos de la época, los años oscuros de Almodóvar, o la Universidad de Alcalá, las experiencias de Sevilla o el proceso inquisitorial y el apostolado en Andalucía y Extremadura. Se describe la escuela sacerdotal, las relaciones con la Compañía de Jesús y la universidad de Baeza. Luego se nos muestra cómo se procedió contra el *Audi filia* y cómo se hacían las reformas. Finalmente se describe a san Juan de Ávila como catequista, predicador y escritor; sus dones como director espiritual y consejero maestro de la espiritualidad sacerdotal; se le recuerda finalmente en el fracaso silencioso de Montilla y se nos da un retrato de su alma. Una nota crítica, al cierre, aprovecha el autor para recordar al inolvidable don Luis Sala Balust, el gran especialista en el Maestro Ávila, prócer de la santidad y de la espiritualidad sacerdotal. Un libro bueno para todos, pero especialmente para los sacerdotes.— D. NATAL.

SUÁREZ, F., *El sacrificio del altar*, Rialp, Madrid 1989, 12 x 19, 319 p.

El autor es sacerdote e historiador, pero esta obra es un tratado sencillo sobre la Eucaristía tal como ahora se celebra. Primero se explica brevemente la relación entre pecado y redención, y la eucaristía como sacramento de la redención. Luego se explica la evolución que ha tenido la celebración de la santa Misa hasta su forma actual. Y la mayor parte de la obra se dedica a exponer la misa paso por paso desde los ritos iniciales hasta la despedida. Se termina con un epílogo sobre el valor de la Misa y la devoción a la Virgen. Cada apartado se explica ampliamente y de una manera sencilla. Es por tanto un escrito que va a facilitar la participación en la Eucaristía, especialmente a las personas que todavía no tienen una explicación detallada de cada una de las partes de la Misa. Y este número de personas es muy amplio, por lo que este escrito puede y debe ser muy efectivo.— D. NATAL.

MERENS, B., *María Magdalena, hija de Eva y de la Gracia*, Planeta, Barcelona 1989, 13 x 21, 271 p.

La figura de María Magdalena cada día se hace más interesante de modo que desde diversos medios y formas de comunicación se intenta llegar a su secreto de mujer pecadora y seguidora de Jesús. Normalmente abunda el escándalo sobre el tema y no se va al fondo de la cuestión. Pero hay algo todavía misterioso en la misma dimensión humana y divina de Jesús. Este libro aborda el problema desde el punto de vista positivo. Es decir no se trata de crear teorías según los propios prejuicios o según los prejuicios ambientales actuales que son ampliamente eróticos y retrotraerlos anacrónicamente a los tiempos de Jesús. Este libro, por el contrario, quiere partir de los relatos evangélicos y acercarse delicadamente a la figura de la Magdalena e indirectamente a los sentimientos humanos de Jesús. Así se consigue un escrito muy equilibrado y a la vez enormemente interesante. Se trata, pues, del amor y tratándose del amor nunca se dirá bastante. El lector juzgará de lo conseguido por el autor. Por de pronto, es muy importante el intento de no partir de meras fantasías y de acercarse a la figura de la Magdalena e indirectamente al misterio de Jesús. Así se van cumpliendo las palabras de Cristo mismo: su memoria será celebrada en todo el mundo.— D. NATAL.

MATEU, G., *Brotos de ternura*, Herder, Barcelona 1989, 22 x 14, 381 p.

He aquí un libro, sencillamente, precioso. Hasta por el mismo título: *Brotos de ternura*, de la que tan necesitado anda nuestro mundo, y que, además, resume mucho de su contenido.

No hay duda de que nos ha tocado vivir en un mundo y en una sociedad en los que la técnica, el robot y el ordenador lo invaden todo; hasta el punto de que ya no nos dejan pensar que existe algo más que la técnica y el consumismo.

A medida que en nuestros días van desapareciendo la imaginación, la poesía y el sentimiento, se hace más difícil y complicado vivir en paz y en sosiego. De ahí que, como leemos, la ternura y la alegría deben ser terapéutica y deben tonificar la claridad de la vida, frente al atolladero en que nos hemos perdido.

Es Gregorio Mateu quien nos dice que del lápiz prodigioso de Miguel Rivera nacen a borbotones *brotos de ternura*. Basta mirar los dibujos de este libro con ojos de niño para descubrir los rostros encantados de quienes van por la vida como flotando para posarse sólo en las sugestivas regiones de la poesía.

Rivera Bagur ha salido del arca de sus sueños para cerciorarse de que el diluvio de violencias ha menguado en su poder destructor y, cual blanca paloma, lleva entre sus ilusiones las espigas de la paz y del amor.

Los dibujos de Rivera nos invitan a soñar, a contemplar, a reflexionar, a vivir. Y esto es precisamente lo que hace Gregorio Mateu en su libro *Brotos de ternura*. Porque, para el autor, «la

ternura es un derecho humano», que debemos recuperar, según nos demuestra en el capítulo primero.

Son doce capítulos los que comprende este libro, llenos de encanto y «de ternura»; en los que se respira «el milagro de la bondad», la magia de una infancia feliz, las virtudes humanas de la amabilidad y de la paciencia, «la luz de lo sencillo», «la lotería de vivir», el lado bueno de las cosas, el trabajo y el triunfo..., y también —¡cómo no!— «la geografía del dolor», «la sensación del vacío»...— T. APARICIO LÓPEZ.

ANGÉLICA, Madre M., y ALIISON, Ch., *Respuestas, no promesas de la madre Angélica*, Planeta, Barcelona 1989, 13 x 21, 526 p.

Muchos descubren cada día que las promesas de nuestro mundo se quedan en sólo promesas y buscan respuestas verdaderas ante los problemas concretos que nos presenta la vida. De nada vale tener todo, cuando un hijo cae en la droga o cuando muere un ser querido; por tanto se necesitan respuestas que puedan llegar a la vida concreta. Esta religiosa ha conseguido adentrarse en la vida de muchas personas y suscitar de nuevo su esperanza a través de la televisión. Ahora nos ofrece respuestas a una serie de temas candentes en nuestro mundo. La primera parte trata sobre Dios, el sufrimiento y la oración. La segunda sobre la vida del amor, la culpa, el perdón y la forma de hacerse mejor. Finalmente se responde a las últimas preguntas sobre el miedo a la muerte, el infierno, el cielo y el purgatorio. Se trata de un libro de estilo ágil que se hace tan interesante que se lee sin darse cuenta.— D. NATAL.

LAFRANCE, J., *El rosario. Un camino hacia la oración incesante*, Narcea, Madrid 1988, 13 x 21, 120 p.

El Rosario, por su «volumen» y el tiempo que requiere para rezarlo correctamente, se parece a esa masa de barro informe que se ofrece al Padre para que la trabaje con sus manos: el Verbo y el Espíritu Santo (S. Ireneo). Poco importa que lo digamos bien o mal, que tengamos más o menos distracciones y que sepamos ya donde estamos; desde el momento en que rezamos con María y en ella, estamos en el camino de la oración incesante. El Papa lo dice admirablemente en su encíclica del Año Mariano. Para acercarse al «fiat» de María, evoca su obediencia en la fe y vuelve a tomar una expresión de Lumen Gentium (58): «María ha crecido en la fe a lo largo de su peregrinación terrena manteniendo fielmente la unión con su Hijo hasta el pie de la Cruz» (*Redemptoris Mater* 13 y 17).

Fue María la que obtuvo para los apóstoles, en el Cenáculo, la gracia de permanecer y perseverar en la oración, esperando la venida del Espíritu Santo. Es hacia ella donde tenemos que volver hoy para obtener el don de la súplica continua. San Luis María aconseja hacerlo todo en María, acostumbándose poco a poco a recogerse dentro de sí mismo para formar una imagen de ella, y dice: «Será para el alma el oratorio del corazón para hacer allí toda sus oraciones a Dios, sin temor de ser rechazado» (*El secreto de María*, n. 47).

Hay que recurrir a la Virgen para que nos enseñe a suplicar. A fuerza de suplicar con el grito de la oración, la espada de la palabra traspasará nuestro corazón y liberará nuestra oración. Cuando el Padre Raguin evoca la oración continuada de María, la arraiga en su naturaleza original.— C. BOMBÍN GRANADO.

Literatura-Varios

ZOLA, E., *El naturalismo*, Península, Barcelona 1988, 12 x 18, 207 p.

El autor, creador de la escuela naturalista, trató de aplicar al estudio del hombre y de la sociedad la descripción científica. Ahora se trata de la experimentación y de la ciencia moderna y no sólo de la simple observación. En este sentido la figura de Claude Bernard es decisiva y bien podemos decir que atraviesa todos los escritos seleccionados que forman el libro que presentamos. En la misma línea se ve el naturalismo en el teatro y en la novela. También se advierte a la juventud sobre los puros sueños abstractos y acientíficos que conducen a ninguna parte; así como de la necesidad de ser creador en libertad sin dejarse someter por las convenciones sociales del dinero. Se trata de ver al hombre tal como se mueve desde el punto de vista físico-sociológico sin callar nada ni permitirse alucinar. Así, Zola, que no se cree fundador de nada, sino inmerso en la corriente que arrastra cada vez más a todos desde el siglo XVIII se defiende contra la acusación de mecanicismo e inmoralidad y demás sambenitos de costumbre. Porque inmoral es, sobre todo, el que sueña y aparenta que hace el bien, pero realmente actúa siempre de una forma perversa aunque, eso sí, con excelente conciencia. Un conjunto de escritos, por tanto, muy interesantes que la introducción y notas de Laureano Bonet ayudan a saborear más.— D. NATAL.

CORRIENTE, F., *Gramática Árabe*. 4 ed. Herder, Barcelona 1988, 24 x 17, 392 p. y Casette con los ejercicios.

El autor, insigne arabista, conocido por sus publicaciones, ha escrito esta gramática que ya llega a la 4.^a edición. Lo que supone un éxito indudable.

El árabe que aquí se enseña es el clásico. Pero no lo trata como lengua muerta. Tampoco quiere exponer el árabe moderno que solamente se habla en dialectos. El que así lo aprendiera, estaría incapacitado para entender cualquier escrito del árabe clásico. Es, pues, un árabe fundamental, que permite leer estos escritos y quizá con aplicación hacerse entender por los árabes de hoy. Para ello, ha hecho una selección cuidada del vocabulario.

Las partes en que se divide son las usuales en todo tipo de gramática: primero se estudia la pronunciación, luego la escritura, para pasar inmediatamente a la morfología y sintaxis. Cada lección va acompañada de un vocabulario y ejercicios. Finalmente, ofrece el autor los paradigmas verbales, la clave de los ejercicios, el vocabulario árabe-español y español-árabe.

La gramática va acompañada por un cassette que facilita, naturalmente, el aprendizaje de la pronunciación.

Notemos finalmente que la impresión de los caracteres es nítida. Todo ello ha contribuido al éxito de esta gramática, éxito que, sin duda alguna, continuará.— C. MIELGO.

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.

(Sigue en la segunda contraportada)

- 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 «Perfetae caritatis» del C. V.II*, Valladolid 1967.
- NATAL, D., *La libertad en Paul Ricoeur*, Valladolid 1984.
- *Ortega y la Religión. Nueva lectura. I. II. III*, Valladolid 1988.
- 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., *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.