

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXVII

Fas. 1

ENERO-ABRIL
1992

SUMARIO

1. ARTÍCULOS

	<i>Págs.</i>
MENDOZA, M., <i>La "regula fidei" en la teología de S. Agustín</i>	3
RESINES, L., <i>La "Doctrina christiana" de Melchor de Vargas, OSA.</i>	33
NATAL, D., <i>La aventura postmoderna</i>	53
RUBIO, F., <i>El mundo árabe y occidente. La guerra del Golfo</i>	123

2. TEXTOS Y GLOSAS

GUTIÉRREZ, A.- PRADOS, B.- CHOZAS, E.- DELGADO, J. M., <i>En torno a Wittgenstein</i>	189
---	-----

3. LIBROS	201
-----------------	-----

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXVII

Fas. 1

ENERO-ABRIL
1992

S U M A R I O

1. ARTÍCULOS

	<i>Págs.</i>
MENDOZA, M., <i>La "regula fidei" en la teología de S. Agustín</i>	3
RESINES, L., <i>La "Doctrina christiana" de Melchor de Vargas, OSA.</i>	33
NATAL, D., <i>La aventura postmoderna</i>	53
RUBIO, F., <i>El mundo árabe y occidente. La guerra del Golfo</i>	123

2. TEXTOS Y GLOSAS

GUTIÉRREZ, A.- PRADOS, B.- CHOZAS, E.- DELGADO, J. M., <i>En torno a Wittgenstein</i>	189
---	-----

3. LIBROS	201
-----------------	-----

DIRECTOR: Pío de Luis

SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: José Vidal González Olea

ADMINISTRADOR: Fidel Casado Prieto

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniño

Paseo de Filipinos, 7

Telfs. 30 68 00 y 30 69 00

47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN

España: 3.500 ptas.

Extranjero: 35 \$ USA.

Número suelto: 1.000 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA. 423-1966

ISSN 0425-430 X

Imprime: Benedictinas

Ctra. Fuentesauco, Km. 2,

49080 Zamora 1992

La «regula fidei» en la teología de San Agustín

“Tu es ergo regula veritatis?”

Contra Fausto 11,2

INTRODUCCIÓN

«La Iglesia ha considerado como suprema norma de su fe la Escritura unida a la Tradición, ya que, inspirada por Dios y escrita de una vez para siempre, nos transmite inmutablemente la palabra del mismo Dios, y en las palabras de los Apóstoles y de los Profetas hace resonar la voz del Espíritu Santo» (D.V. 21). En efecto, la normatividad de la fe es un tema que nos sitúa en la dinámica de la revelación de Dios al hombre. Ella reclama una conciencia codificante, en definiciones dogmáticas, como fuerza de conservación, llegando a constituirse en un principio de continuidad y de identidad de un espíritu a través del sucederse de las generaciones. Exige, pues, una fidelidad al mensaje revelado por Dios en la historia, cual regla de fe.

La regla de la fe es immanente al objeto de fe, pues «la autoridad de la Iglesia, que procede de Dios y se encuentra atestada en la Revelación, interviene en el proceso de comunicación que viene de Dios a nosotros y que es el modo teologal de la fe intrínsecamente regido por la Palabra de Dios»¹.

Por otra parte, «si tal regla existe en documentos escritos -símbolos, cánones de los concilios, escritos de los santos Padres, liturgia-, ella vive en la Iglesia y no es separable de la “ecclesia” que es el sujeto vivo»². Tal principio nos pone de frente a problemas actuales como el cuestionamiento de la

1 Y. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Roma 1983, p. 77.

2 Idem, p. 84.

función normativa del Magisterio de la Iglesia ³ que se escucha de diversos y variados sectores de la misma ⁴, el fundamentalismo de las sectas cristianas o de los “grupos” eclesiales (neo-catecumenales, comunidades de base, etc.) generadores de nuevos cismas o pseudo-cismas, el sacerdocio femenino provocación al ecumenismo ⁵, etc.. Precisamente ante este panorama nos podemos preguntar en qué medida la Escritura-Tradición-Magisterio conservan un valor normativo en la vida cristiana: ¿Existe una regla de fe que pueda conservar por una parte la fidelidad a la Revelación y por otra, fidelidad al Hombre y a la Cultura de nuestro tiempo?

Este es el trasfondo en el que nos acercamos al pensamiento agustiniano «cuya orientación de la investigación, a la que nutría incesantemente el amor, tuvo dos coordenadas: una mayor comprensión de la fe católica y su defensa contra quienes la negaban, como eran los maniqueos y los paganos, o daban de ella interpretaciones equivocadas, como los donatistas, pelagianos y arrianos» ⁶. Su situación histórica análogamente semejante a la nuestra ⁷ nos permite dirigirnos a él como Maestro, ya que como dice Erich Przy-

3 Cf. las colaboraciones en *Asprenas. Rivista di Scienze Teologiche* 37 (1990): G. MATTAI, «Magistero e Teologia: alle radici di un dissenso» (pp. 27-40) y S. CIPRIANI, «Magistero e Teologia: un difficile ma ineludibile rapporto» (pp. 41-58). El primero presenta una evaluación del problema de la normatividad de fe en la actualidad, proponiéndolo en términos conflictivos. El segundo, por su parte, trata de conciliar las posiciones divergentes entre teólogos y Magisterio, cual norma de fe, aún del progreso teológico.

4 Se piense a la posición crítica de los enfrentamientos de la Congregación para la Doctrina de la Fe ante las teologías de la liberación [cf. los pronunciamientos de la misma Congregación: *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación* (1984) y *Liberdad cristiana y Liberación* (1986)], así como las Declaraciones de los 163 teólogos de Colonia [«Por una catolicidad abierta y contra una catolicidad puesta bajo tutela» (1989)]; de los teólogos italianos (1989); la de los 120 teólogos brasileños [«Documento de Victoria: La barca en la Tempestad» (1989)]. También pensamos a la posición pastoral de la Conferencia Episcopal Norteamericana (NCCB) ante la Santa Sede respecto a problemas matrimoniales; las declaraciones de B. Häring sobre moral cristiana; o bien, el Documento «Kairós» del Cristianismo sudafricano (1986), etc..

5 «Il vero problema da affrontare, tanto a livello anglicano quanto a livello di dialogo ecumenico, è quello dell'autorità con particolare attenzione a chi la esercita e con quali strumenti la si esercita»: P. GAMBERINI, «La Conferenza di Lambeth '88», en *La Civiltà Cattolica* 139 (1988), 473-480, p. 476.

6 Ioannes Paulus II, Epistula Apostolica “Augustinum Hipponensem” (28. VIII. 1986), 2: AAS 79 (1987), p. 146.

7 «En este ir y venir, ondulante y pendular de la historia de los hombres y las ideas, estamos, otra vez, viviendo tiempos Agustínianos. Tiempos de decadencias morales y desencantamientos políticos. De materialismos maniqueos y humanismos pelagianos. De sectarismos donatistas y escepticismos académicos. Tiempos de muchas palabras y poco silencio. De muchos ruidos y poca interioridad. De muchas instancias confusas y pocas referencias trascendentes.» P. RUBIO, «San Agustín: una conciencia crítica para hoy», en AA.VV., *San Agustín y la Liberación. Reflexiones desde Latinoamérica*, Lima 1986, p. 219.

wara, «Agustín es, en la historia del espíritu, el pensador que capta el instante y lo refleja espontáneamente. Toda especulación intuitiva y rítmica le reconoce como antecesor y maestro. Es también y, por lo mismo, el pensador de las oposiciones vivientes, de las actitudes contrapuestas de defensa y ataque»⁸.

Este estudio quiere acercarse al término «regula fidei» en la teología de San Agustín para entender mejor la problemática que una cierta normatividad de fe presenta al hombre de hoy. Por tanto, un contacto con los escritos de Agustín para analizar el contexto en el cual fue utilizado el término «regula fidei», así como su frecuencia en los mismos, es indispensable para una mejor comprensión del término⁹, y poder presentar sistemáticamente, hasta donde sea posible, el concepto del término, exponiéndolo en tres niveles diversos, para tener una visión global e integral.

Sin duda alguna que un acercamiento al término «regula fidei», presenta ciertos límites y nuevas áreas de investigación. De hecho, nosotros no entramos al análisis de términos sinónimos tales como "doctrina apostólica", "catholica fidei", "regula apostólica", "regula ecclesiastica", "regula veritatis", "regula pietatis"..., cuyo estudio requiere una labor similar a la presente. No obstante, creemos que, el aproximarnos al término «regula fidei» como tal, nos ofrece una síntesis conceptual de lo que éste significó para este Padre y Doctor en estudio, pues a decir de él mismo en su obra *De Trinitate*: «Fija la mirada de mi atención en esta regla de fe, con la que te he buscado según mis fuerzas, y en la medida que Tú me hiciste capaz, pues anhelé ver con mi inteligencia lo que creía mi fe, por la cual mucho disputé y en ello me afané»¹⁰.

Las implicaciones teológicas de nuestros resultados nos permiten afirmar que la respuesta agustiniana emerge con toda su actualidad, ya que ofrece un basto margen de actuación en la exégesis bíblica, el dogma y la pastoral. La «regula fidei», según Agustín, se proyecta en el progreso doctrinal, que corresponde a la elaboración dogmática u ortodoxia, y la vivencia de fe como compromiso cristiano u ortopraxis. San Agustín se mueve en la comprensión del contenido de la fe, en donde su método teológico supone la adhesión plena a la autoridad de la fe (una en su origen: Cristo), que se

8 E. PRZYWARA, *San Agustín. Perfil humano y religioso*, Madrid 1984(2), p. 15.

9 Ciertamente no basta saber cuál es el concepto que Agustín tiene sobre el término «regula», sino que debemos acercarnos al término técnico. Sobre el concepto «regula» véase: L. CILLERUELO, «El concepto de "Regula" en S. Agustín», en *La Ciudad de Dios* 181 (1968), 816-824.

10 De Trin. 15,51: CCL 50A, 534.

manifiesta a través de la Escritura, la Tradición y la Iglesia; al ardiente deseo de comprender la propia fe; el sentido del misterio del hombre y la búsqueda de Dios; la seguridad convencida de que la doctrina cristiana viene de Dios y tiene por lo mismo su originalidad que no sólo hay que conservar en su integridad, sino que debe servir también como medida para juzgar filosofías conformes o contrarias a ella, conservando siempre la unidad en la caridad ¹¹.

Sea patente nuestro agradecimiento al “Augustinus-Lexikon” dirigido por Cornelio Mayer, OSA., por las facilidades prestadas en la elaboración de este mínimo estudio.

1. EL TÉRMINO «REGULA FIDEI» EN LOS ESCRITOS DE S. AGUSTÍN¹².

1.1. *Escritos apologeticos.*

En *De Civitate Dei* (413-426) encontramos el término «regula fidei» en cuatro ocasiones: dos veces en el libro XI y dos en el XIV. En todas ellas, Agustín utiliza el término «regula fidei» en relación al sentido que las Sagradas Escrituras presentan, explicando «la obscuridad de la sentencia del autor» sagrado, y que, por tanto, «pueden dar lugar a muchas opiniones» ¹³. Sin embargo, la «regula fidei» no nos permite apartarnos de su significado propio ¹⁴, pues éste «es bien conocido a los fieles a través de otros pasajes de las santas Escrituras que tienen la misma autoridad» ¹⁵. Entonces el lector puede elegir una u otra opinión, de acuerdo a la «regula fidei» ¹⁶.

1.2. *Escritos dogmáticos.*

Dentro del grupo de los escritos así llamados dogmáticos, producción que abarca del 388 al 425, el término «regula fidei» aparece en diez ocasiones.

¹¹ Ioannes Paulus II, «Aug. Hip.» 4: AAS 79 (1987), p. 167-168.

¹² Nuestro análisis de los textos por grupos sigue el criterio de los géneros literarios propuestos por A. TRAPE, «San Agustín», en *Patrología. La edad de oro de la literatura patristica latina*, vol. III, Madrid 1986, 422-481.

¹³ «Quia non elucet cur vel unde sit dictum, multos sensus peperit eius obscuritas, cum divinarum scripturarum quisque tractator secundum fidei regulam id conatur exponere.» *De civ Dei* 15,7: CCL 48,460.

¹⁴ «...quod hic scriptum est (...); sed aliud dicat aliquid, quod a fidei regula non sit alienum.» *Idem* 15,26: CCL 48,494.

¹⁵ «etiamsi aliud hoc loco sensit forte qui scripsit, non est inutiliter obscuritas huius pertractata sententiae, quia, etsi voluntatem auctoris libri huius indagare nequivimus, a regula tamen fidei, quae per alias eiusdem auctoritatis sacras litteras satis fidelibus nota est, non aberravimus.» *Idem* 11,33: CCL 48, 353.

¹⁶ «Proinde ut volet quisque accipiat, quod ita profundum est, ut ad exercitationem legentium a fidei regula non abhorrentes plures possit generare sententias.» *Idem* 11,32: CCL 48,352.

Mientras que en el libro *De diversis quaestionibus* (388-396) «regula fidei» se identifica con la Escritura¹⁷ como interpretación correcta del pasaje de Jn 24,28ss., en la mayoría de los textos¹⁸ se trata de un sinónimo del «Symbolum» o la profesión de fe, llamada también Credo. En cambio, tanto en el *Enchiridion* (421) 8 como en el *De Trinitate* (399-420) 8,1, el término está usado en sentido general y amplio de doctrina¹⁹.

Particularmente, en *De Trin.* 15,49 Agustín nos ofrece una connotación en relación al proceso discursivo del pensamiento o reflexión filosófico-teológica, ya que en este caso, la «regula fidei» adiestra («exerceat») y dirige («regente») la mente humana²⁰.

1.3. *Escritos morales.*

En el libro *De bono viduitatis*, escrito en el 414, San Agustín expone la doctrina paulina sobre la bondad del estado de viudez. De hecho, dice Agustín: «No voy, pues, a enseñarte otra cosa sino a exponerte las palabras del Doctor apostólico y a discutirlas según me lo permita el Señor»²¹, pues «sancta enim scriptura nostrae doctrinae regulam figit, ne audeamus "sapere plus quam oportet sapere", sed sapiamus, ut ipse ait, "ad temperantiam, sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei"»²².

Aquí, el término «regula fidei» es simplemente la doctrina que podemos obtener de las Escrituras para conocer lo que conviene saber con templanza,

17. «Regula autem catholicae fidei sic se habet, ut cum aliqua in scriptura dicuntur de Filio quod minor sit Patre, secundum susceptionem hominis intellegantur, cum vero ea dicuntur quibus demonstratur aequalis, secundum id quod Deus est accipiantur». De Div. quaest. oct. 69,1: CCL 44A, 184.

18 Ench. 56: CCL 46,80; De fide et op. 7, 11 (aparece 2 veces): CSEL 41,47; De Trin. 2,17: CCL 50,102; 15,51: CCL 50A, 534; De octo Dulc. quaest. 3,4: CCL 44A,277.

19 «In epistula quippe ad Hebraeos, qua teste usi sunt illustres catholicae fidei ac regulae defensores, fides dicta est "convictio rerum quae non videntur"» [Ench. 8: PL 40,259]. «Nunc itaque in quantum ipse adiuvat creator mire misericors, attendamus haec quae modo interiore quam superiora tractavimus, cum sint eadem, servata illa regula ut quod intellectui nostro nondum eluxerit a firmitate fidei non dimittatur.» [De Trin. 8,1: CCL 50,269].

20 «Quantum vero attinet ad illam summam, ineffabilem, incorporalem immutabilem-que naturam per intelligentiam utcumque cernendam, nusquam se melius regente dumtaxat fidei regula acies humanae mentis exerceat quam in eo quod ipse homo in sua natura melius ceteris animalibus, melius etiam ceteris animae suae partibus habet, quod est ipsa mens cui quidam rerum invisibilium tributus est visus, et cui tamquam in loco superiore atque interiore honorabiliter praesidenti iudicanda omnia nuntiant etiam corporis sensus, et qua non est superior cui subdita regenda est nisi Deus.» De Trin. 15,49: CCL 50A,531.

21 De bono vid. 2: CSEL 41,306. El subrayado es nuestro para indicar la carga léxica que precede al término «regula fidei».

22 Idem 2: CSEL 41,306.

según la «mensuram fidei» o la «regula doctrinae». Ambos términos expresan la correspondencia de la actitud existencial (virtud) con la doctrina, los cuales se integran como norma de fe.

1.4. *Escritos exeagéticos.*

El término «regula fidei» viene usado diez veces en este grupo de textos. Debemos notar inmediatamente que, en una de ellas, Agustín citando Rom 12, 1.6-16 pone en letra de Pablo el término «regula fidei»: «Et totus fere ipsius exhortationis locus temperatum habet elocutionis genus; ubi illa pulchriora sunt, in quibus propria propriis tamquam debita reddita decenter excurrunt, sicut est: “habentes dona diversa secundum gratiam, quae data est nobis, sive prophetiam secundum regulam fidei...”»²³. Es claro que en este caso, «regula fidei» viene citada para afirmar la medida o proporción de la fe, refiriéndose al estilo y armonía de la carta paulina o «apostolica verba» como la denomina aquí.

En los demás textos Agustín indica diferentes conceptos. Nuestro análisis nos lleva a individuar tres:

a. Podríamos decir que la «regula fidei» es la enseñanza apostólica²⁴ transmitida por los evangelios²⁵ o la sagrada Escritura²⁶. Esta es fuente de vida para la fe, por tanto, puede y debe ser considerada como una autoridad

23 De doc. christ. 4,40: CCL 32,146. Agustín leía así el texto: «Habentes autem donationes secundum gratiam, quae data est nobis, differentes; sive prophetiam secundum rationem fidei.» [Vetus Latina, Rom XII,6]. Al reportarlo nos da «regulam fidei» en lugar de «rationem fidei» como sinónimos. En realidad, «ratio» significa en cualquier manera «mensura, modus, proportio, ratio, norma, regula, analogia...».

24 «...differentia ista vel gentium vel conditionis vel sexus iam quidem ablata est ab unitate fidei, sed manet in conversatione mortali eiusque ordinem in huius vitae itinere servandum esse et apostoli praecipunt, qui regulas saluberrimas tradunt, (...). Alia sunt enim quae servamus in unitate fidei sine illa distantia, et alia in ordine vitae huius tamquam in via, ne nomen Dei et doctrina blasphemetur.» Expo. ep. ad Gal. 28: CSEL 84,93.

25 «Ac ne putaretur, quod attinet ad percipiendum et praedicandum Evangelium, interesse aliquid utrum illi annuntient, qui eundem Dominum hic in carne apparentem discipulatu famulante secuti sunt, an ii qui e illis fideliter comperta crediderunt; divina providentia procuratum est per Spiritum sanctum ut quibusdam etiam ex illis qui primos Apostolos sequebantur, non solum annuntiandi verum etiam scribendi Evangelium tribueretur auctoritas: hi sunt Marcus et Lucas. Ceteri autem homines, qui de Domini vel de Apostolorum actibus aliqua scribere conati vel ausi sunt, non tales suis temporibus extiterunt, ut eis fidem haberet ecclesia adque in auctoritatem canonicam sanctorum librorum eorum scripta reciperet, nec solum quia illi non tales erant, quibus narrantibus credi oporteret, sed etiam quia scriptis suis quaedam fallaciter indiderunt, quae catholica adque apostolica regula fidei et sana doctrina condemnat.» De conse. Ev. 1,2: CSEL 43,2-3.

26 «...sicut omnia miracula, quae in scripturis reperiuntur, significantia quod pertineat ad regulam fidei.» Quaest. in Hept. 5,29: CCL 33,292.

segura, en la interpretación de la misma Escritura ²⁷, clarificando otros pasajes ²⁸, sean ambiguos u oscuros. En este sentido viene a ser un criterio hermenéutico de la exégesis bíblica correcta.

b. «Regula fidei» es al mismo tiempo autoridad de la Iglesia en cuanto que expone correctamente la doctrina ²⁹ que debe ser creída y aceptada por todos ³⁰.

c. El término «regula fidei» indica la tradición ³¹ canónica -«*canonem in auctoritatis arce*»-, o no canónica -«*ecclesiasticae litterae*», con la cual, por su autoridad propia, la Iglesia enseña la verdad de la fe.

1.5. *Escritos polémicos.*

1.5.1. *Contra los Maniqueos.*

En la disputa maniquea el término «regula fidei» viene reclamado una vez, discutiendo con Fausto (397-398). «Regula fidei» ³² viene relacionada al

27 «Porro autem, si non solum non impediunt, verum etiam solidius adserunt divini eloquii narrationem haec etiam corporaliter intellecta, nemo erit, ut opinor, tam infideliter pertinax, qui cum ea secundum regulam fidei exposita proprie viderit malit in pristina remanere sententia, si forte illi visa fuerant, nonnisi figurate posse accipi.» De Gen. ad lit. VIII 1,4: CSEL 28,232.

28 «Sed cum verba propria faciunt ambiguum Scripturam, primo videndum est ne male distinxerimus, aut pronuntiaverimus. Cum ergo adhibita intentio incertum esse perviderit, quomodo distinguendum aut quomodo pronuntiandum sit, consulat regulam fidei, quam de scripturarum planioribus locis et ecclesiae auctoritate percepit, de qua satis egimus, cum de rebus in libro primo loqueremur. Quod si ambae vel etiam omnes, si plures fuerint partes, ambiguetatem secundum fidem sonuerit, textus ipse sermonis a praecedentibus et consequentibus partibus...» De doc. christ. 3,2: CCL 32,78.

29 Explicando la doctrina trinitaria, no como lo explican los herejes, sino como debe ser entendida: «Sed hoc regula fidei refellendum est, qua nobis de trinitatis aequalitate praescribitur, ut dicamus: “et Deus erat Verbum”, deinde subiungamus: “Hoc erat in principio apud Deum”(Io 1,1-2).» De doc. christ. 3,3: CCL 32,78. Un texto iluminador al respecto: «Quae cum ita se habeant, iam facile est etiam illud videre, fieri posse ut quisque in ecclesiae societate doctrinam integram veramque assequatur, et omnia secundum catholicae fidei regulam edisserat...» Quaest. Ev. 2,40: CCL 44B,100.

30 «Non enim magnum est tunc eum [al demonio] dinoscere, cum ad aliqua pervenerit vel perduxerit, quae sunt contra bonos mores vel regulam fidei: tunc enim a multis discernitur» De Gen. ad lit. XII 14,28: CSEL 28,398.

31 «Quoniam si acutum et fervens adsit ingenium, facilius adhaeret eloquentia legentibus et audientibus eloquentes quam eloquentiae praecepta sectantibus nec desunt ecclesiasticae litterae, etiam praeter canonem in auctoritatis arce salubriter conlocatum, quas legendo homo capax, etsi id non agat, sed tantummodo rebus, quae ibi dicuntur, dum in his versatur, imbuatur accedente vel maxime exercitatione sive scribendi sive dictandi, postremo etiam dicendi, quae secundum pietatis ac fidei regulam sentit.» De doc. christ. 4,4: CCL 32,118. Cf. De consensu Ev. 1,2 (n. 14).

32 «Et si non utrumque ex unius Apostoli litteris proferretur, sed unum eorum Paulus dixisset, alterum Petrus, aut Isaias, aut alius quisquam Apostolorum, sive Prophetarum; quia

canon del N.T. y al Symbolum. Apelando a la «canonica auctoritas» del Corpus Paulinum, el cual no puede contradecir lo que creemos por el resto de la Escritura y que forma nuestro Credo o Symbolum.

1.5.2. *Contra los Donatistas.*

En la obra *De Baptismo* (400), Agustín cita tres veces el término «regula fidei». Los cristianos, que viven de acuerdo con la «regula fidei», conservan siempre «la obediencia a la autoridad de la Iglesia»³³ pues ella expone con verdad la recta doctrina y las rectas costumbres, es decir, «el buen efecto de la caridad»³⁴. Por tanto, se tiene la garantía de celebrar los sacramentos y la oración. Los herejes, en cambio, no se someten a la recta observancia de la caridad³⁵, engañados por una doctrina viciosa.

1.5.3. *Contra los Pelagianos.*

En la polémica anti-pelagiana el término «regula fidei» viene usado once veces. Es interesante notar que Juliano, obispo pelagiano, en dos ocasiones cita la «regula fidei» expresada por Agustín. Juliano pregunta a San Agustín sobre la «regula fidei»³⁶ respecto al matrimonio y al bautismo. Agustín responde tomando como norma de fe Rom 4,23-25. Dice: «Bene contra vos

ita sibi omnia in canonica auctoritate concordant... non liceret de alterutro dubitare. Proinde quia ex apostoli Pauli canonicis, id est vere Pauli epistulis, utrumque profertur et non possumus dicere aut mendosum esse codicem -omnes enim Latini emendati sic habent- aut interpretem errasse -omnes enim Graeci emendati sic habent- restat, ut tu non intellegas, a me autem ratio flagitetur, quomodo neutrum ab altero dissonet, sed in eadem sanae fidei regula utrumque concordet.» *Contra Faust. manich.* 11,6: CSEL 25,322.

33 «Quidam vero adhuc carnales et animales proventus suos instantex exercent et, ut cibo spiritalium fiant idonei, sanctorum mysteriorum lacte nutriuntur, ea quae in pravis moribus populari etiam iudicio manifesta sunt in dei timore devitant et, ut minus minusque rebus terrenis et temporalibus delectentur, vigilantissime satagunt, regulam fidei diligenter inquistam firmissime tenent et, si quid ab ea deviant, cito auctoritate catholica corriguntur, quamvis in eius verbis pro sensu carnali variis adhuc phantasmatum» *De Bapt.* V 27,38: CSEL 51,295.

34 «Quia plerumque precis vitium superat precantis adfectus et quia certa illa verba evangelica, sine quibus non potest baptismus consecrari, tantum valent, ut per illa sic evacuentur quaecumque in prece vitiosa contra regulam fidei dicuntur, quemadmodum daemonium Christi nomine excluditur (cf. Mc 16,17). Nam utique haereticus, si adferat precem vitiosam, nec bonum habet caritatis adfectum, quo possit illa imperitia superari, et ideo similis est ei quicumque in ipsa catholica invidus et maliuolus, quales illic arguit Cyprianus, adferat etiam, ut fieri solet, aliquam precem in qua loquatur contra regulam fidei.» *Idem VI* 25,47: CSEL 51,323.

35 *Idem.*

36 Dice Juliano: «Cum ergo ille adhuc in praepotio testis sit fidei pronuntiatus et ob eius stipendium dilatationem fuerit seminis consecutus, qua, inquit, regula tu, Iudaeae, non putas ad consortium iustitiae pertinere gentiles, qui fidem Abrahae, paria de Dei virtutibus credendo, restitunt?» *Contra Iul. op. imperf.* 2,155: CSEL 85,278.

loqueris: quia utique si de Dei virtutibus credunt, non sicut vos confidunt in virtute sua, ut justificentur, id est, ut justi fiant; sed in illius, qui iustificat impium»³⁷. En el otro texto del *Contra Iulianum operus imperfectum* (430) Juliano cita el fragmento de la obra agustiniana, escrita en el 419-420, *De nuptiis et concupiscentia* 2,4³⁸.

Contra la concepción pelagiana del bautismo de los niños y el matrimonio cristiano, Agustín apela a la «regula fidei». Esta es la fe universal de la Iglesia³⁹, «que es unánimemente en todos el sentir de la Iglesia católica, y que se remonta a la fe transmitida desde los tiempos antiguos y sólidamente establecida con voz, de algún modo clara, y que se revuelve muy enérgicamente contra los herejes»⁴⁰. Agustín así lo demuestra llamando en causa testimonios válidos de la Tradición de los Padres, «episcopis Christi»⁴¹, como Ambrosio⁴², Cipriano o los Concilios⁴³. La doctrina ortodoxa demuestra que

37. Idem.

38 «Etiam hic ea praetermisit, in quibus aures catholicas timuit; nam ut ad haec verba veniretur, supra dictum erat a nobis: hoc ergo quia dicimus, quod antiquissima atque firmissima catholicae fidei regula continetur, isti novelli et perversi dogmatis assertores, qui nihil peccati esse in parvulis dicunt quod lavacro regenerationis abluatur, tamquam damnum nuptias et tamquam opus Dei, hoc est hominem, qui ex illis nascitur, opus diaboli esse dicamus, infideliter vel imperite calumniantur.» *Contra Iul. op. imperf.* 1,22: CSEL 85,19 (cf. *De nup. et concup.* 2,4: CSEL 42,256).

39 «Quapropter quisquis (...) in qua [fides] dubitari vel errari salva fide potest, sed in ipsa regula fidei, qua christiani sumus». *De grat. Christi et pec. or.* II 29,34: CSEL 42, 193.

40 «[regula fidei] quia cuncta ecclesiae catholicae pectora convenit fidemque ipsam antiquitus traditam atque fundatam clara quodam modo voce compellat et adversus eos vehementissime permovet quod diximus...» *De nup. et concup.* 2,4: CSEL 42,256.

41 «Alia sunt in quibus inter se aliquando etiam doctissimi atque optimi regulae catholicae defensores, salva fidei compage non consonant, et alius alio melius aliquid dicit et verius.» *Contra Iul.* I 6,22: PL 44,655. Concretamente Agustín se refiere a Inocencio, Cipriano, Basilio, Gregorio, Hilario, Ambrosio, etc., cuando dice «doctissimi et optimi defensores».

42 «Audi quid inde in alio loco expressius dicat sanctus Ambrosius in *Expositione evangelii secundum Lucam* [In Lc 7,14 = PL 15,1825], cum diversis modis, ab una tamen regula fidei non abhorrentibus, tractaret illum locum, ubi Dominus ait, in una domo dividi tres adversus duos, et duos adversus tres (cf. Lc XII,52).» Idem II 5,10: PL 44,680.

43 «Vides quanta fiducia ex antiqua et indubitata regula fidei vir [Cyprianus] tantus ista loquatur?» *De pec. mer.* III,5,11: CSEL 60,137. Agustín se refiere concretamente a lo que Cipriano define como verdadero en *Ep. 64 ad Fidum* II 1-2; V 2 (= CSEL 3,2, 717;721), es decir, que «nadie tiene que tener obstáculo para recibir la gracia por la ley ya establecida..., sino que todo hombre sin inconveniente alguno, debe ser admitido a la gracia de Cristo», por tanto también los niños pueden ser admitidos al bautismo. En este mismo texto, Agustín reclama lo definido por el Concilio de Cartago del 251, con estas palabras: «Qui haec documenta certissima ideo protulit, ut illud quod erat incertum, unde consuluerat ille cui rescribit, et unde concilii decretum constitutum esse commemorat...». De hecho, el Concilio había declarado que: «...a baptismo adque a gratia Dei, qui omnibus misericors et pius est, neminem per nos debere prohiberi. Quod cum circa universos observandum sit adque retinendum.» CSEL 3,2,721.

los herejes viven una heteropraxis. En otras palabras, no se puede vivir rectamente si no se ha creído rectamente. En estos términos, la ortodoxia se transforma en ortopraxis eclesial respecto al matrimonio y al bautismo ⁴⁴, ya que esta es la «antigua e indudable», «cristiana y católica», «antiquísima y firmísima» «regula fidei» que salva siempre la unidad en la fe ⁴⁵.

1.5.4. *Contra los Arrianos.*

En abierta polémica con el obispo arriano Maximino, alrededor del 427-428, el término «regula fidei» aparece dos veces. Para Agustín la «regula fidei» es ante todo la «recta» vía interpretativa del Evangelio⁴⁶, la cual al exponer el contenido de la fe, debe ser enseñada «íntegramente» y no sólo una parte de ella como lo hacían los arrianos, quienes al interpretar la Escritura sólo hacían una lectura fundamentalista, contradiciendo así la verdad de los testimonios apostólicos, y atentando contra la integridad del mismo Evangelio ⁴⁷.

1.5.5. *Contra los Marcionitas.*

En su posición antimarcionita, Agustín reclama en dos ocasiones la «regula fidei» en su obra *Contra adversarium legis et prophetarum* (420).

La doctrina cristiana contenida en la Sagrada Escritura, no puede oponerse a lo que se ha enseñado, ni puede contradecirse a sí misma, ya que los dos Testamentos están íntimamente unidos: uno es figura del otro y se explican mutuamente. Esto es la «regula fidei», la cual nos permite confirmar el testimonio que de la Ley y los Profetas de las «venerables Escrituras» nos da el N.T., sobre todo en las Cartas Paulinas ⁴⁸. A esta «sana regu-

44. Cf. *De pec. mer.* II 27,43 [=CSEL 60,115]; *De grat. Christi et pec. or.* II 29,34 [=CSEL 42,193]; *De nup. et concup.* I 1,1 [=CSEL 42,212]; II 2,4 [=CSEL 42,256]; *Contra duas ep. pelag.* IV 3,3 [=CSEL 60,523].

45 «Ac per hoc qui cum iudicio legunt et secundum regulam fidei adprobanda adprobant et improbant improbanda, etiamsi commendant memoriae quae improbanda dicuntur, nulla venenata sententiarum pravitate laeduntur.» *De anima et eius orig.* II 17,23: CSEL 60,358. Esta idea viene también expresada en la fidelidad a la doctrina: «...si a Christianae fidei regula nolumus aberrare.» *De pec. mer.* II 27,43: CSEL 60,115.

46 «Sic teneres *rectam regulam fidei*, ut non contradiceres veritati; nec per talia testimonia oppugnares Evangelium, sed doceres.» *Contra Max. arr.* II 14,8: PL 42,775.

47 Un ejemplo lo da el mismo Agustín: «Ascendo ad Deum meum et ad Deum vestrum» (Io. XX,17), Dominum propter formam servi dixisse, quam suscepit, asseris, ut puto, ut dicis: si ipse humilians se in corpore dum esset humano, quamvis devicta morte triumphato diabolo post resurrectionem suam, isto utitur sermone, dicens: «Ascendo ad Patrem meum et ad Patrem vestrum»: ubi iam humilitas carnis necessaria non erat, ut dicis, propter Iudaeos: sed *integra regula fidei* tradebatur.» *Collatio cum Max. arr. episc.* 16: PL 42,733.

48 «Nos autem audiamus, et intelligamus duo testamenta in duobus filiis Abrahae, duabusque mulieribus eius commixtione fetatis: sicut duos in carne una, Christum et Ecclesiam, istis nolentibus, sine ulla obscoenitate cognoscimus: sicut mediatorem Dei et hominum hominem Christum Iesum (I Tim II,5), (...): atque in omnibus sanctis Scripturis, *secundum sanae*

la»⁴⁹ se opone la «regula falsa»⁵⁰ de los marcionitas («blasphematores et adversi»), quienes desprecian las «Santas Escrituras». Con esta falsa regla de fe nada se puede enseñar ni aprender, vanificando al Espíritu Santo. La «regula fidei» es garantía de una recta exégesis bíblica.

1.6. *Epistolario.*

1.6.1. *Del 396 al 411.*

En este período encontramos una vez el término «regula fidei» en la Ep. 102,37: explicando algunos pasajes del libro de Jonás, «regula fidei» es la interpretación propia sometida al criterio revelado en el Evangelio⁵¹.

1.6.2. *Del 411 al 430.*

Por cuatro veces la correspondencia agustiniana nos presenta el término «regula fidei», que viene usado para resaltar, ante todo, su función en la manera de interpretar la Escritura, ya que siendo «concordes con la recta fe» se asegura la unidad de la Iglesia en cuanto a la doctrina y a las costumbres⁵², pues ésta es la norma de la fe⁵³ católica. Así lo demuestran las inter-

fidei regulam figurate dictum vel factum si quid exponitur, de quibuslibet rebus et verbis quae sacris paginis continentur, expositio illa ducatur, non aspernanter, sed sapienter audiamus; et relinquamus istum inania garrientem, et nesciendo quid loquatur, quadam, si dici potest, imperita peritia de figurarum qualitate tractantem.» Contra advers. leg. et proph. II 9,34: CCL 49,119-120.

49 «Sive aliquid aliud, quod hic *salva fidei regula* intelligi potest: Deum tamen verum et summum et bonum fecisse cuncta quae cernimus, et quae meliora non cernimus, quamvis modus quo ea fecerit comprehendi humana mente non possit, dubitare fas non est. Sed cum istis inductis blasphematoribus Litterarum sacrarum non ea rationum subtilitate agendum est, quia ista quaerenda sunt et inter pacificos Dei filios disputanda.» Idem I 10,13: CCL 49,45. A estos mismos marcionitas les llama «adversus Libros legis et Prophetarum» (I 11,14).

50 «Convincitur enim *regula falsa*, sed sua; nec sapientis ac docti, sed stulti, sicut ipse est, atque ineruditi manu, suo tamen gladio jugulatur.» Idem II 9,34: CCL 49,119.

51 «Liceat sane cuilibet quamlibet aliter dum tamen secundum *regulam fidei* cetera omnia, quae de Iona propheta mysteriis operata sunt, aperire; illud plane, quod in ventre ceti triduo fuit, fas non est aliter intellegere, quam ab ipso caelesti magistro in Evangelio commemoravimus revelatum.» Ep. 102,37: CSEL 34,577.

52 «Unde ut non recedant, *regulam fidei* pusillis magnisque communem in ecclesia perseveranter tenent et, in quod pervenerunt, in eo ambulant et, donec eis Deus revelet, si quid aliter sapiunt, cogitationes suas carnales non dogmatizant, quia non obdurant contentiosis defensionibus inmanendo, sed quodam modo ambulando, id est proficiendo desudant intellegentiae perspicuitatem impetrantes per *fidei pietatem*.» Ep. 187,29: CSEL 57,107.

53 «Si autem in his verbis Apostoli nullus alius sensus potuerit reperiri et hoc eum intelli voluisse claruerit, quod videntur verba ipsa clamare..., huic sententiae (cf, II Cor V,4) procul dubio conveniet, quod in *regula fidei* confitemur...» Ep. 193,11: CSEL 57,174.

pretaciones de los Padres ⁵⁴. Viene expresada en la imagen del camino: «en el camino al que hemos llegado, en ese caminemos hasta que el Señor nos revele si algo menos bueno sentimos», pues hemos llegado a algunas verdades que «sabemos con certidumbre que pertenecen a la fe verdadera y católica» ⁵⁵.

1.6.3. *De fecha incierta.*

La Ep 265 expresa una vez el término «regula fidei». Aquí «regula fidei» es sinónimo de la fe de la Iglesia Católica, la cual es norma de fe en cuanto que es la doctrina de Cristo y de los apóstoles ⁵⁶.

1.7. *Tratados.*

1.7.1. *Tratado sobre el Evangelio de San Juan (415).*

El término «regula fidei» viene presentado seis veces. La «regula fidei» nos permite interpretar la Escritura ⁵⁷, dándonos la seguridad de la fe recta y de la doctrina ortodoxa ⁵⁸ que de ella se puede sacar. Pero la misma Escritura es «regula fidei». Es decir, la fidelidad ⁵⁹ al texto nos permite afirmar que creemos la sana y católica recta norma de fe ⁶⁰, puesto que «las herejías y dog-

⁵⁴ «Sed sive hoc in istis apostolicis verbis etiam ille senserit evangelicus disputator [Ambrosius, Sermo 140,26,62-64] sive aliud aliquid fortasse congruentius, vides tamen etiam hoc, ni fallor a *regula fidei* non abhorrere.» Ep. 147,34: CSEL 44, 308.

⁵⁵ Ep. 217,15: CSEL 57,414. cf. Ep. 187,29: CSEL 57,107.

⁵⁶ «Unde quaere diligenter, ne forte alicuius alterius erroris sit et Novatianum se esse confingat vel putet aut, si et hoc Novatiani dicunt, nescio; illud tamen scio, quoniam, quisquis hoc dicitur [que los apóstoles cambiaron la penitencia por el bautismo], a regula fidei catholicae et a doctrina Christi et apostolorum prorsus alienus est.» Ep. 265,6: CSEL 57,644.

⁵⁷ «Sed qui supplet, quod minus erat addit, non quod inerat tollit; qui autem praetergreditur *fidei regulam*, non accedit in via, sed recedit de via» In ev. Io. tract. 98,7: CCL 36,581.

⁵⁸ «Si quid ergo intellexeris quod non sit contra *regulam catholicae fidei*, ad quam, velut viam quae te ducat ad patriam, pervenisti, et sic intellexeris, ut inde dubitare omnino non debeas, adde aedificium; noli tamen relinquere fundamentum.» Idem 98,7: CCL 36,580.

⁵⁹ «Quasi vero quisquam *regulam fidei fideliter* intuens, Filium Dei negaturus est praedestinatum, qui eum negare hominem non potest.» Idem 105,8: PL 35,1907. Esta posición se contraponen a quienes falsean el mensaje: «Non autem solum vaniloquos et mentis seductores fabulosa et falsa garrientes, et in eis vanitatibus velut altam scientiam promittentes contra *regulam fidei*, quam catholicam suscepistis, cavere debetis... tamquam pestem insidiosiorum ceteris fugite.» Idem 98,7: CCL 36,580.

⁶⁰ «Itaque, carissimi, valde caute haec audire debemus, ad quae capienda parvuli sumus; et corde pio et cum tremore, sicut scriptum est, hanc tenentes *regulam sanitatis*, ut quod secundum fidei qua imbuti sumus, intellegere valuerimus, tamquam de cibo gaudeamus; quod autem secundum *sanam fidei regulam* intellegere nondum potuerimus, dubitationem auferamus, intellegentiam differamus; hoc est, ut etiam si quid sit nescimus, bonum tamen et verum esse minime dubitemus.» Idem 18,1: CCL 36,180.

mas de perversión, que enredan las almas y las arrojan al abismo, no se originan sino de la mala inteligencia de las buenas Escrituras y de que lo que se ha entendido mal se afirma con tenacidad y audacia» ⁶¹. Existe, pues, una intercambiabilidad entre «regula fidei» y «Scriptura», de tal manera que sólo así podemos decir que la «regula fidei» es la «sana doctrina» ⁶².

1.7.2. *Comentarios a los Salmos (393-422).*

En las *Enarrationes in Psalmis* el término «regula fidei» aparece cuatro veces. Siempre expresa el modo correcto de interpretar los salmos. En efecto, la «regula fidei» permite un margen de interpretación; marca ella misma un límite ⁶³ en la predicación, sobre el cual no se puede sobrepasar la interpretación ⁶⁴. No obstante, cualquier sentido que surja en el contacto con el texto bíblico, sobre todo cuando es oscuro ⁶⁵, debe sujetarse a la «regula fidei» ⁶⁶, que en este caso podría entrar en el margen de variedad de la interpretación o de los sentidos ⁶⁷.

1.7.3. *Homilías.*

En la abundante predicación de Agustín el término «regula fidei» viene presentado ocho veces. Este indica:

a. Generalmente indica el «Symbolum fidei» o un artículo del mismo Credo. Así: Sermo 59,1; 186,2; 215,9; 362,7. Explícitamente, el Símbolo es la «regula fidei» ⁶⁸ compendiada en pocas palabras: «breve en el número de

⁶¹ In ev. Io. tract. 18,1: CCL 36,180.

⁶² «Eo modo enim significare (...) secundum *regulam fidei sanamque* doctrinam...» Idem 106,2: CCL 36,609.

⁶³ «Quamvis enim ea potius crederent quae ipsi faciebant, ut morerentur, ea tamen praedicabant, quae si alli credentes facerent, salvarentur; non enim aliud annuntiabant praeter *regulam fidei*.» En. in Ps. 115,1: CCL 40,1652.

⁶⁴ «...quaelibet ergo harum sententia placeat, quo iste versus referatur, *regulam fidei* non excedit.» En. in Ps. 9,6: CCL 38,61.

⁶⁵ «quia sic se habet obscuritas Scripturarum: difficile est ut unum pariant intellectum.» En. in Ps 74,12: CCL 39,1033.

⁶⁶ «Quicumque tamen intellectus exierit, opus est ut *regulae fidei* congruat; nec maiori-bus invidemus, nec parvuli desperamus.» Idem.

⁶⁷ «Possunt quidem verba ista sic intellegi, non praeter *regulam fidei*, sed est hic alius sensus quem mihi fateor plus placere.» En. in Ps. 118,12,2: CCL 40,1701.

⁶⁸ «Symbolum est ergo breviter complexa regula fidei, ut mentem instruat, nec oneret memoriam; paucis verbis dicatur, unde multum adquiratur.» Sermo Guelf 1,2: PLS 2,537. Sobre el texto véase el aparato crítico de Misc. Aug. I,441-450. Nuestro texto citado aparece también en el Sermo 213,1: PL 38,1060.

palabras, grande por el peso de sus artículos»⁶⁹. «Todo lo que profesamos en ella lo profesamos desde la verdad y en la verdad en que vivimos, nos movemos y existimos»⁷⁰, por eso es «norma que se refiere al misterio de la fe»⁷¹, y se confiesa al ser bautizado⁷².

b. El término se refiere a la interpretación de las Escrituras, en donde la «regula fidei» es criterio exegético. En este sentido es sinónimo de la «regula veritatis»⁷³.

c. Significa la tradición de la Iglesia. «Regula fidei» viene calificada como antigua («antiquam»), la cual no se puede contradecir con nuevas disputas («novis disputationibus») ⁷⁴.

1.7.4. *Exposición del Símbolo a los catecúmenos.*

En el breve tratado *De Symbolo, sermo ad Catechumenos*, de fecha incierta, Agustín identifica explícitamente el «Symbolum» con la «regula fidei»⁷⁵. Ahora bien, «Symbolum» indica claramente la verdad de la Sagrada Escritura. De hecho, en el mismo texto Agustín sostiene que el símbolo (= «regula fidei») está contenido en las Escrituras divinas en forma dispersa, pues de «ellas ha sido recogido y redactado en un texto para que todos los hombres puedan profesarlo y creerlo»⁷⁶.

⁶⁹ «Ideo prius Symbolum didicistis, ubi est regula fidei vestrae brevis et grandis: brevis, numero verborum; grandis pondere sententiarum.» Sermo 59,1: PL 38,400.

⁷⁰ «Et quidquid ibi [regula fidei] confitemur, ex veritate et in veritate confitemur, in qua vivimus et movemur et sumus.» Sermo 362,7: PL 39,1614.

⁷¹ «Videtis certe, charissimi, etiam in ipsis sancti symboli verbis, quomodo conclusioni omnium regularum, quae ad sacramentum fidei pertinent, quasi supplementum quoddam additum, ut diceretur, per sanctam ecclesiam.» Sermo 215,9: PL 38,1076.

⁷² «Carnis autem resurrectionem habemus in regula fidei, et eam confitentes baptizamus.» Sermo 362,7: 39,1614.

⁷³ «Nam quando nos inquirentes Scripturas sentimus aliquid, quod scriptor forte non sensit; non tamen hoc sentire debemus, quod abhorret a *regula fidei*, a *regula veritatis*.» Sermo 7, 3: PL 38,63-64.

⁷⁴ «Quare contradicis? Quare novis disputationibus *antiquam fidei regulam* frangere conaris?» Sermo 174,9: PL 38,945. Aquí se refiere a los pelagianos: cf. n. 32.

⁷⁵ «Accipite, filii, *regulam fidei*, quod Symbolum dicitur.» De Symb. ad cath. 1,1: CCL 46,185.

⁷⁶ «Hoc est enim Symbolum, quod recensuri estis et reddituri. Ista verba quae audistis per divinas Scripturas sparsa sunt: sed inde collecta et ad unum redacta...ut omnis homo possit dicere, possit tenere quod credit» Idem, 1,1 = CCL 46,185.

1.8. *Escritos autobiográficos.*

1.8.1. *Confesiones (397-400).*

En las *Confessiones* Agustín usa una vez el término «regula fidei», con el cual indica simplemente la doctrina cristiana a la que él se ha convertido ⁷⁷, revelado así a Mónica ⁷⁸.

1.8.2. *Retractaciones (426-427).*

En la obra de las *Retractationes* Agustín dice que escribió el libro *De agone christiano* (cerca del 396), en donde expuso la «regula fidei» respecto a la doctrina (explica el símbolo de la fe y nombra los errores o herejías que hay que evitar), y respecto a la praxis de vida (ascético-moral). En este sentido, el término «regula fidei» viene a indicar la norma de vida cristiana en lo que se ha de creer y vivir ⁷⁹.

1.9. *Conclusión del capítulo.*

El término «regula fidei» se puede individuar en la llamada «Opera omnia Sancti Augustini» al menos 71 veces. De su análisis podemos deducir una conclusión provisoria, es decir, la «regula fidei» no es un término unívoco. Por el contrario, constatamos que presenta diversas connotaciones en cuanto a su valor contenido ⁸⁰.

Su riqueza lexicográfica no sólo se demuestra en los diferentes sentidos –expresados en diferentes contextos y situaciones concretas–, sino que presenta una compleja versatilidad terminológica, dependiendo del énfasis retórico del autor ⁸¹.

⁷⁷ «Convertisti enim me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi huius stans in ea *regula fidei*, in qua me ante tot annos ei revelaveras, et "convertisti luctum eius in gaudium" (Ps 29,12) multo uberius, quam voluerat, et multo carius atque castius, quam de nepotibus carnis meae requirebat.» Confes. VIII 12,30: CCL 27,132.

⁷⁸ Se refiere concretamente a la «regla de madera» soñada por Mónica nueve años antes del 386: Confes. III 11,19.

⁷⁹ «Liber de agone Christiano fratribus in eloquio Latino ineruditus humili sermone conscriptus est fidei regulam continens et praecepta vivendi.» *Retract.* 2,3: CCL 57,91.

⁸⁰ Esta riqueza del contenido o concepto será el objeto de nuestro siguiente capítulo, presentado sistemáticamente.

⁸¹ Filológicamente, el campo semántico del término «regula fidei» viene precisado con los siguientes calificativos latinos: catholica, christiana, apostolica, ecclesiastica, canonica, sana, salva, recta, indubitabile, vera, certa, firma, solida, optima, salubris, una, complexa, antiqua e integra; en ocasiones los adjetivos vienen en grado superlativo: antiquissima, firmissima. El término atrae los verbos: tradere, accipere, dicere, habere, consulare, percipere, vedere, udire, praecipere, regere, dirigere, sentire, loqui, legere, exponere, continere, intelligere, cernere, repperi, adprobare, defendere, credere; o bien los verbos negativos como: abhorrere, contendere, dubitare, errare, inprobare, damnare, deficere, devitare, contradicere, disputare. Se presenta en sentido absoluto (caso nominativo), o bien, relacionado con preposición (contra, secundum, propter, a, ab, in) o conjunción (ac, autem, et).

Podemos constatar que es un término que viene relacionado con los términos *Scriptura, verba apostolica, litterae sacrae, canon scripturae, Symbolum, doctrina, heresia, habitudines y mores*.

2. EL CONCEPTO DEL TÉRMINO «REGULA FIDEI» EN EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE SAN AGUSTÍN.

2.1. El término «regula fidei» a nivel exegético.

2.1.1. La Sagrada Escritura.

La premisa de la cual parte Agustín está precisamente en que todo el contenido de la fe y los preceptos de la vida cristiana están contenidos en la Escritura: «In his enim quae aperte in scripturis posita sunt, inveniuntur illa omnia quae continent fidem moresque vivendi»⁸². De este modo, la misma Escritura es una norma objetiva de fe.

En efecto, S. Agustín argumenta señalándole al texto mismo un valor categórico que debe aceptarse⁸³. Por lo tanto, el valor que tienen las Escrituras consiste en la autoridad⁸⁴ que ellas mismas presentan, en cuanto que fue-

⁸² De doc. christ. 2,14: CCL 32,41.

⁸³ Muchos son los textos que se pueden citar al respecto, sin embargo, sólo citamos aquí las expresiones referidas a la Escritura que están relacionadas directamente al término «regula fidei»: 1. «De eo quod scriptum est (I Cor XV,28)... regula autem catholicae fidei sic se habet, ut cum aliqua in scriptura dicuntur...» De div. quaest. oct. 69,1: CCL 44A,184; 2. «et quia certa illa verba evangelica... in prece vitiosa contra regulam fidei dicuntur [haereses]» De Bapt. 6,47: CSEL 51,323; 3. «etsi voluntatem auctoris libri huius indagare nequivimus, a regula tamen fidei, quae per alias eiusdem auctoritatis sacras litteras satis fidelibus nota est, non aberravimus» De civ. Dei 11,33: CCL 48, 353; 4. «cum divinarum scripturarum quisque tractator secundum fidei regulam id conatur exponere» Idem 15,7: CCL 48,460; 5. «quod hic scriptum est...; sed aliud dicat aliquid, quod a fidei regula non sit alienum» Idem 15,26: CCL 48,494; 6. «sicut omnia miracula, quae in scripturis reperiuntur, significantia quod pertineat ad regulam fidei» Quaest. in Hept. 5,29: CCL 33,292; 7. «atque in omnibus sanctis scripturis, secundum sanae fidei regulam figurate dictum vel factum si quid exponitur, de quibuslibet rebus et verbis quae sacris paginis continentur, expositio illa ducatur, non aspernanter, sed sapienter audiamus» Contra advers. leg. et proph. II 9,34: CCL 49,119-120; 8. «sancta enim scriptura nostrae doctrinae regulam figit...» De bono vid. 2: CSEL 41,306; 9. «si his atque huiusmodi testimoniis [evangelistarum]... sic teneres rectam regulam fidei, ut non contradiceres veritati; nec per talia testimonia oppugnare evangelium sed doceres» Contra Max. arr. episc. II 14,8: PL 42,775; 10. «sed sive hoc in istis apostolicis verbis... a regula fidei non abhorre» Ep. 147,34: CSEL 44,308.

⁸⁴ Continúa a ser actual el estudio realizado sobre la autoridad de las Escrituras en cuanto a su carácter divino, del cual la Iglesia se nutre continuamente: Ch. DESPINEY, *Le chemin de la foi après Saint Augustin*, Senonis 1930 (esp. 369-372). También puede verse: B. de MARGERIE, *Introduzione alla storia dell'esegesi*. v. III: Sant'Agostino, Roma 1986, p. 15-32; A. POLLASTRI/F. COCCHINI, *Bibbia e storia nel cristianesimo latino*, Roma 1988, p. 23-33; C. BASEVI, *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento*, Pamplona 1977, p. 148-179, y en relación con la fe: p. 193-199.

ron inspiradas por el Espíritu Santo. Explícitamente, Agustín expresa esta objetividad normativa de la fe, ya que «no habrías otorgado -dice en las Confesiones-, a esa Escritura una tan señalada autoridad en todo el mundo, si no hubieras querido que por medio de ella se creyese en ti y por medio de ella se te buscase»⁸⁵.

2.1.2. *El canon bíblico.*

En modo particular Agustín se refiere al canon bíblico o a la Escritura canónica⁸⁶. En este sentido, la escritura es presentada y explicada por la Iglesia. En efecto, sólo la escritura es «canonica auctoritas», pero tanto la definición del canon como su exacta interpretación son propias de la Iglesia en su totalidad. «Cuando San Agustín afirma que si se quieren evitar las herejías que nacen del interpretar mal las Escrituras, y de las mismas herejías, con temeridad y audacia, su errónea interpretación, y si se quiere comprender alguna cosa de la fe recibida y disfrutarla como se disfruta de un alimento sano, se requiere tener la regla de la salud, la sana regla de la fe (In Io. tr. 18,1)»⁸⁷.

De hecho, Agustín conoció un elenco de libros canónicos⁸⁸, a los cuales reclama como «regula fidei» por su autoridad, así por ejemplo los Evangelios⁸⁹, el «Corpus Paulinum»⁹⁰, la carta a los Hebreos⁹¹, etc.. A esta «regula fidei» se refiere cuando habla del canon en general⁹². En este sentido, es también «regula veritatis»: «nam quando nos inquirentes scripturas sentimus aliquid quod scriptor forte non sensit; non tamen hoc sentire debemus quod abhorret a regula fidei, a regula veritatis»⁹³.

⁸⁵ Confes. VI 5,8: CCL 27,78.

⁸⁶ «Credit [civitas Dei] Scripturis sanctis et veteribus et novis quas canonicas appellamus, unde fides ipsa concepta est.» De civ. Dei 19,18: CCL 48,686.

⁸⁷ G. FAVARA, *La necessità della Chiesa secondo S. Agostino*, Arcireale 1949, p. 17. Cf. G. MASCHIO, «L'argomentazione patristica di S. Agostino nella prima fase della controversia pelagiana (412-418)», en *Augustinianum* 26 (1986), 459-479, p. 467. Nosotros nos hemos referido a este texto citado por Favara en 2.7.1.

⁸⁸ Cf. De doc. christ. 2, 12-13.

⁸⁹ De consensu Ev. 1,2; Ep. 102,37; Ep. 147,34; In Io. ev. tr. 36,2.

⁹⁰ Contra Faust. manich. 11,6.

⁹¹ Ench. 8.

⁹² Sermo 186,2.

⁹³ Sermo 7,3: PL 38,63-64. Ciertamente en este texto parecería que se trata de dos cosas distintas: Símbolo y Escritura. Sin embargo, creemos que se trata del mismo sentido, es decir, una puede precisar la Escritura y otra se refiere a su interpretación. El problema se amplía ante otros textos en donde aparece el término «r. veritatis»: Contra Iul. 1,16; De haeresibus; De anima et eius orig. 2,15; De doc. christ. 1,8; Contra Faust. manich. 11,2. En todos ellos o se refiere a la interpretación de la Escritura o a la doctrina. El problema viene tratado indirectamente en la nota 20 del tomo VII de Obras completas de San Agustín [BAC, Madrid 1981(4), p. 750], en donde se opta por la interpretación de las Escrituras, pero identificando ambos términos. En cambio, en G. MARTIL, *La Tradición en San Agustín a través de la*

Precisamente, en el libro *De consensu Evangelistarum* se expone la «regula fidei» en estrecha relación con el canon bíblico con estos términos: «ut eis [homines] fidem haberet ecclesia adque in auctoritatem canonicam sanctorum librorum eorum scripta reciperet..., quae catholica adque apostolica regula fidei» (1,2) ⁹⁴.

De este texto tenemos dos características fundamentales tanto de la «regula fidei» como del canon de la Escritura, es decir, la catolicidad ⁹⁵ y la apostolicidad ⁹⁶. Por catolicidad se entiende aquello que en todas partes lo verdadero se tiene como tal y se predica así como se cree ⁹⁷, porque siempre se ha tenido así ⁹⁸; de tal manera que el mismo Agustín afirma que él no creería en el Evangelio si la Iglesia no lo presentara para ser creído ⁹⁹. Apostolicidad, en cambio, expresa el concepto de continuidad y transmisión del mensaje de Cristo, anunciado por los Apóstoles a través de la Iglesia en el tiempo y en el espacio, ya que, como lo dice poéticamente San Agustín, «la santa Iglesia apostólica se propagó y creció merced a estos agricultores,

controversia pelagiana, Madrid 1943, a p. 166 y luego a p. 170 concluye que son términos «con parecido significado». Otra óptica la encontramos en LOF, L.J. van der, «Regula Apostolica in the Liber de unico baptismo», en *Augustiniana* 21 (1971), 449-456, en donde se comparan los términos «r. apostolica» y «r. veritatis»: «The two rules lean on one another. But the regula apostolica is a part of the truth which the regula veritatis contains. It is going too far to suggest that Augustine would identify the two rules» (p. 449); sin embargo, ambas tienen la misma autoridad, porque están sostenidas por la «auctoritas ecclesiae»: «In Augustine there is no opposition between apostolic tradition and apostolic authority on the one hand, and Tradition and Holy Scripture on the other hand» (p. 452).

⁹⁴ CSEL 43,2-3. En el contexto Agustín trata de explicar la canonicidad y autoridad de los Evangelios de Marcos y Lucas, quienes «primos Apostolos sequebantur, non solum annuntiandi verum etiam scribendi Evangelium tribueretur auctoritas» de acuerdo a la «sana doctrina» y «per Spiritum Sanctum».

⁹⁵ Sobre la catolicidad en Agustín véase el insuperable estudio realizado por P. BATIFFOL, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris 1929(5), esp. p. 21-45. Así mismo, Th. CAMELOT, «Autorité de l'Écriture, autorité de l'Église. A propos d'un texte de saint Augustin», en *Bibliothèque Thomiste* 37 (1967), 127-133.

⁹⁶ Cf. P. ZMIRE, «Recherches sur la collégialité épiscopale dans l'Eglise d'Afrique», en *Recherches Augustiniennes* 7 (1971), 3-72; L.J. VAN DER LOF, «Regula Apostolica...» art. cit.

⁹⁷ «Catholica autem fides ex utroque verum tenens quod tenet, et praedicans quod credit, et Deum Christum intellexit, et hominem credidit; utrumque enim scriptum est, et utrumque verum est.» In Io. ev. tract. 36,2: CCL 36,324.

⁹⁸ «Hoc Ecclesia semper habuit, semper tenuit: hoc a maiorum fide percepit; hoc usque in finem perseveranter custodit» Sermo 176,2,2: PL 42,176.

⁹⁹ «Si invenires aliquem, qui Evangelio nondum credit, quid faceres dicenti tibi: Non credo? Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas.» Contra ep. manich. 5,6: CSEL 25,197.

regantes, arquitectos, pastores y proveedores»¹⁰⁰ que han sucedido a los Apóstoles¹⁰¹.

Podemos afirmar que, la relación íntima entre el canon escriturístico y la «regula fidei» viene presentada como garantía de la verdad. Así, «nuestra fe, es decir, la fe verdadera, la fe recta, la fe católica se profesa; fe que no se funda en opiniones o conjeturas, sino en el testimonio de la lectura escuchada; fe que no duda ante la temeridad de los herejes, sino que se cimienta en la verdad de los apóstoles, pues así lo sabemos y así lo creemos»¹⁰².

2.1.3. *La «regula fidei» en la exégesis agustiniana.*

Debemos partir de los dos aspectos anteriormente expuestos, es decir, que para Agustín existe una relación casi idéntica entre «regula fidei» y «Scriptura divina», y que la interpretación de la Escritura solo es posible bajo la autoridad de la Iglesia.

Ahora bien, dentro del proceso exegético agustiniano, la «regula fidei» viene a jugar un papel importante. De hecho, «tanto en la interpretación alegórica como en la literal el exégeta debe atenerse a la "regula fidei". Precisamente a la luz de esta "regula fidei" y de los pasajes más claros de la Escritura ha de juzgarse si una proposición es o no aceptable. La Iglesia es la regla suprema de la interpretación bíblica. Si el estudioso, después de un examen diligente, queda incierto acerca de un pasaje bíblico, debe recurrir a la "regula fidei" que se identifica con los términos propuestos por el magisterio de la Iglesia»¹⁰³.

100. Talibus [Patres] post Apostolos sancta Ecclesia plantatoribus, rigatoribus, aedificatoribus, pastoribus, nutritoribus crevit» Contra Iul. 2,37: PL 44,700; cf. Sermo 52,2: «fides enim nostra...sed apostolica veritate fundata».

101 «Videtur certe multos praecisos a radice christianae societatis, quae per sedes Apostolorum et successiones episcoporum certa per orbem propagatione diffunditur, de sola figura originis, sub christiano nomine, quasi arescentia sarmenta gloriari, quas haereses et schismata nominamus» Ep. 232,3: CSEL 57,513.

102 «Fides enim nostra, id est, fides vera, fides recta, fides catholica, non opinione praesumptionis, sed testimonio lectionis collecta, nec haeretica temeritate incerta, sed apostolica veritate fundata, hoc insinuat; hoc novimus, hoc credimus.» Sermo 52,2,2: PL 38,355. Cf. De doc. christ. 2,12: «Tenebit igitur hunc modum in Scripturis canonicis, ut eas quae ab omnibus accipiuntur Ecclesiis catholicis, praeponat eis quas quaedam non accipiunt: in eis vero quae non accipiuntur ab omnibus, praeponat eas quas plures graviusque accipiunt, eis quas pauciores minoresque auctoritatis Ecclesiae tenent» (CCL 32,39).

103 A. MANRIQUE, «Interpretación y utilización de la Biblia en San Agustín», en *La Ciudad de Dios* 182 (1969), 153-174, p. 167.

Un acercamiento detallado al término «regula fidei» en la exégesis agustiniana nos permite apreciar una perspectiva más amplia y dinámica al interno de la hermenéutica ¹⁰⁴, y de la misma exégesis bíblica ¹⁰⁵.

En el *De doc. christ.* Agustín expone las normas de la exégesis, para que el exégeta encuentre el sentido auténtico del texto, es decir, lo que el autor sagrado quiso decir. Para ello, se deben distinguir el sentido literal o figurativo del texto ¹⁰⁶.

Todo lo que en las sagradas Escrituras se prefigura en dichos o hechos, «cosas o palabras que las sagradas páginas contienen» deben exponerse con armonía de acuerdo a los tipos o figuras, de acuerdo a su cualidad o materia de que traten. Es decir, las correctas palabras o hechos figurados expuestos según la «regula fidei» ¹⁰⁷. La razón que justifica este principio se basa en que «todos los milagros que en las Escrituras se encuentran corresponden a un significado en la regla de la fe» ¹⁰⁸. De ahí que este método sea denominado «analogia fidei» o alegórico.

104 Cf. G. RIPANTI, *Agostino teorico dell'interpretazione*, Brescia 1980. El texto es un estudio sobre la hermenéutica de Agustín presentada en el libro *De doctrina christiana*. Para nuestra investigación interesa sobre todo el cap. 1 (p. 13-27). Al respecto concluye: «C'è sempre un originario legame tra l'interpretazione nel senso tecnico di esegesi testuale e la comprensione nel senso ampio di intelligenza dei segni. Tale legame è dovuto al costituirsi stesso dell'esercizio ermeneutico, che originariamente si iscrive nell'ambito religioso e giuridico.» (p. 27).

105 Entre la abundante bibliografía sobre el tema, se puede consultar: M. PONTET, *L'exégèse de St. Augustin prédicateur*, Paris 1946; B. de MARGERIE, *Introduzione alla...*, obra cit.; C. BASAVE, *San Agustín...*, obra cit.; B. PRETE, «I principi esegetici di S. Agostino», en *Sapientia* 8 (1955), 552-594.

106 Sobre el sentido literal véase: M. AVILES, «Prontuario agustiniano de ideas exegeticas», en *Augustinus* 20 (1975), 297-338. Respecto al sentido alegórico: M. MARIN, «Allegoria in Agostino», en AA.VV. *La Terminologia esegetica nell'antichità*, Bari 1987, 135-161. Para una visión de conjunto puede verse las colaboraciones en *Lateranum* 48 (1982): P. GRECH, «I principi ermeneutici di S. Agostino: una valutazione», 209-223; A. TRAPÉ, «S. Agostino esegeta: teoria e prassi», 224-237.

107 «atque in omnibus sanctis scripturis, secundum sanae fidei regulam figurate dictum vel factum si quid exponitur, de quibuslibet rebus et verbis quae sacris paginis continentur, expositio illa ducatur, non aspernanter, sed sapienter audiamus; et relinquamus istum inania garrientem, et nesciendo quid loquatur, quadam, si dici potest, imperita peritia de figurarum qualitate tractantem» Contra advers. leg. et proph. II 9,34: CCL 49,119-120. Ejemplos de la aplicación que Agustín hace en plena correspondencia con la «regula fidei» lo encontramos en este mismo texto, en *De Gen. ad lit.* VIII 1,4; en *De civ. Dei* 11,33 y 15,26,2; en *Enarrat. in Ps. 9,6*. La estructura que nos presenta sería generalmente así: a) figura del A.T. b) aplicación a la realidad Cristo-Iglesia c) apelo a la «regula fidei» d) exhortación para aceptar el sentido expuesto.

108 «sicut omnia miracula, quae in scripturis reperiuntur, significantia quod pertineat ad regulam fidei» Quaest. in Hept. 5,29: CCL 33,292.

Por otra parte, el sentido que el autor sagrado ha dado al texto o a la sentencia que ha escrito, no puede contradecir lo que ya hemos entendido claramente y con seguridad ¹⁰⁹, y por tanto forma parte de la fe profesada. En este sentido la «regula fidei» debe ser el criterio de armonía y desarrollo de la exégesis, pues el sentido literal -«quod videntur verba ipsa clamare»-, es el sentido obvio del texto que no puede sobrepasar aquello de lo que estamos seguros, más bien debe armonizarse con ese depósito de verdades, cuales norma de interpretación ¹¹⁰.

Sin embargo, no siempre se puede llegar al sentido figurado o literal, dada la obscuridad del texto. En caso de ambigüedad Agustín propone una crítica textual ¹¹¹:

1. Cuando las palabras propias hacen ambigua la santa Escritura lo primero que se ha de ver es si puntuamos mal ¹¹², o bien, ir a la sentencia menos oscura ¹¹³.

2. Si prestada la atención necesaria todavía aparece incierto cómo haya de puntuarse o pronunciarse, se debe consultar la «regula fidei» que se adquirió de otros lugares más claros de la Escritura o según la autoridad de la Iglesia ¹¹⁴.

3. Pero si ambos sentidos o todos, en el caso de que hubieren muchos, resultan ambiguos sin salirnos de la regla de la fe, nos resta consultar el texto

¹⁰⁹ Cf. De Bapt. 6,47.

¹¹⁰ «Si autem in his verbis apostoli nullus alius sensus potuerit reperiri et hoc eum intellegi voluisse claruerit, quod videntur verba ipsa clamare, id est quod futuri sint in fine saeculi et in adventu Domini, qui non expolientur corpore, sed superinduantur immortalitate, "ut absorbeatur mortale a vita" (II Cor. V,4), huic sententiae procul dubio conveniet, quod in regula fidei confitemur» Ep. 193,11: CSEL 57,174.

¹¹¹ «Sed cum verba propria faciunt ambiguum Scripturam, primo videndum est ne male distinxerimus, aut pronuntiaverimus. Cum ergo adhibita intentio incertum esse peruiderit, quomodo distinguendum aut quomodo pronuntiandum sit, consulat regulam fidei, quam de scripturarum planioribus locis et ecclesiae auctoritate percepit, de qua satis egimus, cum de rebus in primo loqueremur. Quod si ambae vel etiam omnes, si plures fuerint partes, ambiguitatem secundum fidem sonuerit, textus ipse sermonis a praecedentibus et consequentibus partibus...» De doc. christ. 3,2: CSEL 32,78.

¹¹² Agustín propone un ejemplo con la puntuación que hacen los herejes (arrianos) al pasaje Jn 1,1-2, dándole un sentido distinto al verdadero, por el cual pretenden no confesar la divinidad del Verbo: «sed hoc regula fidei refellendum est, qua nobis de trinitatis aequalitate praescribitur, ut dicamus: "et Deus erat Verbum", deinde subiungamus: "hoc erat in principio apud Deum".» De doc. christ. 3,3: CCL 32,78.

¹¹³ «Proinde quia ex apostoli Pauli canonicis, id est vere Pauli epistulis, utrumque profertur et non possumus dicere aut mendosum esse codicem -omnes enim Latini emendati sic habent- aut interpretem errasse -omnes enim Graeci emendati sic habent- restat, ut tu non intellegas, a me autem ratio flagitetur, quomodo neutrum ab altero dissonet, sed in eadem sanae fidei regula utrumque concordet» Contra Faust. manich. 11,6: CSEL 25, 321-322.

¹¹⁴ Cf. De civ. Dei 11,33; 15,7,1; Enarrat. in Ps. 9,6.

de lo que antecede y sigue al pasaje en donde se encuentra la ambigüedad, a fin que veamos a qué sentido de los muchos que se ofrecen favorezca y con cuál se armoniza mejor, con él mismo o con otros textos afines, que a su vez se constituyen en norma de fe para el pasaje en estudio ¹¹⁵.

Así, la «regula fidei» nos permite encontrar el sentido auténtico del autor. No obstante que dicha ambigüedad u oscuridad nos lleve a muchos sentidos verdaderos concordes y en armonía con la «regula fidei» ¹¹⁶, o en caso de no alcanzar el sentido auténtico, sin embargo no la contradice ¹¹⁷. En este sentido, podemos afirmar que la «regula fidei» garantiza la unidad interpretativa del texto bíblico ¹¹⁸.

Contemporáneamente, la «regula fidei» nos impide por una parte, la mala interpretación que se puede hacer del texto ¹¹⁹, y por otra, el ser ligeros ante la Palabra de Dios ¹²⁰.

Finalmente, el exégeta debe confrontar su interpretación ante la interpretación autorizada de la Iglesia o de otros estudiosos (como los Padres), la cual puede ser considerada como norma exegetica ¹²¹.

2.1.4. Crítica al uso de la «regula fidei» en la exégesis.

Este tipo de interpretación en base a la «regula fidei» puede ser considerado como una «exégesis dogmática» como lo sugiere Studer ¹²², o bien, una «interpretación eclesiástica de las Escrituras» según M. Grant ¹²³. Sin embargo, aunque si ambas expresiones manifiestan un aspecto de la exégesis agustiniana, debemos sostener que no son precisas. En efecto, no siempre, como

115. Cf. De Gen. ad lit. VIII, 1,4; De fide et op. 7,11; Sermo 7,3.

116 Así: De civ. dei 11,32; 15,7,1; 15,26,2; Ep. 102,37; Ep. 215,15; Enarrat in Ps. 74,12 y 118,12,2.

117 Sermo 7,3; Enarrat. in Ps. 118,12,2.

118. In Io. ev. ev. tract. 98,7.

119 Idem 18,1.

120 Sermo 186,2.

121 Enarrat. in Ps. 74,12; Ep. 147,34; cf. Contra Iul. II 10,34.

122 «Le verità fondamentali provenienti dalla stessa Bibbia e raggruppate di solito nello schema della fede battesimale nel Padre, Figlio, Spirito Santo, costituiscono la base di quell'esegesi che potrebbe chiamarsi dogmatica. Si tratta di un determinato sistema teologico che si tenta di illustrare mediante la lettura della Scrittura. Tuttavia in questo tipo di esegesi non si sviluppano necessariamente tutte le singole verità della «regula fidei», ma nella maggior parte dei casi si parte dalle sole verità che vengono contestate dagli avversari o che sono discusse all'interno della comunità.» B. STUDER, *La Riflessione Teologica nella Chiesa Imperiale* (sec. IV e V), Roma 1989, p. 153.

123 «Nous n'étudierons pas ici le De doctrina christiana en lui-même, mais comme un exemple de l'interprétation ecclésiastique de l'Écriture. Augustin n'est pas un traditionaliste pur et simple, mais il se réfère toujours à l'autorité de la règle de foi.» R.M. GRANT, *L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours*, Paris 1967, p. 94.

hemos visto, el término «regula fidei» se refiere a las verdades explícitas de la fe o «dogmas», pues en ocasiones el término designa el mismo texto escriturístico. Por otra parte, aunque si la interpretación siempre se circunscribe al ámbito de la «regula fidei», y por tanto bajo la dirección de la Iglesia, no obstante la misma «regula fidei» permite una amplitud de los límites exegéticos con la variedad de los sentidos que, en tanto no se opongan a la Escritura o al Símbolo de fe, nos lleva al sentido del texto escrito y por tanto a la intención del autor sagrado.

Pero debemos afirmar que «el sentido espiritual que se respira en toda la elaboración hermenéutica de S. Agustín, lejos de comportar peligro alguno para la integridad y ortodoxia de su doctrina, sirve para enriquecerla y comunicarla de un modo más adecuado y eficaz a los hombres de su tiempo»¹²⁴, ya que «un tratado completo de exégesis agustiniana debe partir más bien de su práctica exegética y no de sus principios hermenéuticos. Pues lo que lo salvó de los errores en los cuales cayeron sus adversarios fue la constante apelación a la “regula fidei” que lo hace, si no siempre un óptimo filólogo, uno de los más grandes teólogos bíblicos en la historia de la literatura cristiana»¹²⁵.

2.2. El término «regula fidei» a nivel dogmático.

2.2.1. El Símbolo de la fe.

Formalmente la «regula fidei» se expresa en las verdades de la fe codificadas en el «Symbolum fidei». En este sentido la «regula fidei» es el mismo Credo de la Iglesia tomado íntegramente¹²⁶, o bien puede referirse a cada artículo que lo forma¹²⁷.

El Símbolo se constituye en la regla de fe para el creyente ya que sus verdades están contenidas en la Sagrada Escritura; precisamente de ella ha sido recogido y resumido en un texto breve para que todos puedan recitarlo, retenerlo y creerlo¹²⁸. Por su parte, el Símbolo debe confesarse en el momento del bautismo (*redditio symboli*) una vez que se ha recibido (*traditio sym-*

124 A. MANRIQUE, «Interpretación...» art. cit., p. 168.

125 P. GRECH, «I principi...» art. cit., p. 134.

126 De Symb. ad cath. 1,1; Sermones 213,2 (Guelf 1,2); 59,1; 362,7.

127 De Trin. 15,50; Ench. 56,15; Sermones 186,2; 215,9; 362,7.

128 «Accipite, filii, regulam fidei, quod Symbolum dicitur... Hoc est enim Symbolum, quod recensuri estis et reddituri. Ista verba quae audistis, per divinas Scripturas sparsa sunt: sed inde collecta et ad unum redacta... ut omnis homo possit dicere, possit tenere quod credit.» De Symb. ad cath. 1,1: CCL 46,185.

boli) del obispo a nombre de la comunidad ¹²⁹. Así, esta regla de fe tiene ciertas características:

- es común a los pequeños y a los grandes ¹³⁰;
- es breve y grande al mismo tiempo: breve en el número de palabras, grande por el peso de sus artículos ¹³¹;
- está compendiada en pocas palabras porque debe ser aprendida de memoria ¹³²;
- en variedad de formas contiene las verdades de fe por la cual somos cristianos ¹³³;
- presenta una jerarquía en las verdades ¹³⁴.

Esta «regula fidei» es una norma de salvación ¹³⁵, porque ésta «es la fe y la verdad de la Iglesia católica», por tanto, «quien os anunciare, dice Agustín, otra cosa distinta de la que habéis recibido, sea anatema» ¹³⁶. Por eso el

¹²⁹ «et eam [regula fidei] confitentes baptizamus» Sermo 362, 7: PL 39,1614. Un testimonio al respecto lo narra Agustín en boca de Simpliciano, hablando de la conversión de Mario Victorino: «cuando llegó por fin el momento de la profesión de fe, que es una fórmula precisa, aprendida y recitada de memoria, desde un lugar elevado, en presencia del pueblo fiel (...). Mas él prefirió emitir la profesión de la salud en presencia de la asamblea santa» (Conf. VII 2,5). Cf. también Sermones 212, 213, 214, 215 y 216, De Symb. ad cat., etc. Sobre la «redditio» y «traditio» del Símbolo a los catecúmenos véase V. GROSSI, *La Liturgia battesimale in S. Agostino*, Roma 1970; F. van der MEER, *San Agustín pastor de almas*, Barcelona 1965, p. 459-464.

¹³⁰ Ep. 187,29.

¹³¹ Sermo 59,1; cf. De Symb. ad cath. 1,1.

¹³² Cf. Sermones 212,1; 213,2 (Guelf 1,2); 214,1.2; De Symb. ad cath. 1,1.

¹³³. «Nam in sanctis scripturis et in sermonibus ecclesiasticis ea multis modis posita soletis audire» Sermo 214,1: PL 38,1066. Cf. Sermo 362,7; De gratia Christi et pec. orig. II 29,34.. Esta característica nos permite sugerir la forma del «Symbolum» o «regula fidei» usado por Agustín y en la Iglesia africana del s. V. Agustín nos presenta al menos cuatro versiones que corresponden sustancialmente al Símbolo de la forma Milanesa e Hiponense: I. Tomada del De fide et operibus. II. Tomada de los Sermones 212, 213 (Guelf 1) y 214. III. Tomada del Sermo 215. IV. Tomada del Sermo de Symbolo ad catechumenos. A propósito véase DS 14 con estudio crítico, así como el Apéndice C (Symbola) del CCL 50A, p. 558-563. Al respecto existe una abundante bibliografía: C. EICHENSEER, *Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus*, St. Ottilien 1960; C. BASEVI, «Introducción al libro La fe y el símbolo de los Apóstoles» en *Obras completas de San Agustín* tomo 39, Madrid 1988, 363-383; B. STUDER, «Augustin et la Foi de Nicée» en *Recherches Augustiniennes* 19 (1984), 133-154; P. ZMIRE, «Recherches sur la collégialité épiscopale dans l'Eglise d'Afrique» en *Recherches Augustiniennes* 7 (1971), 3-72; Ch. MUNIER, «Vers une édition nouvelle des Conciles Africains (345-525)» en *Revue des Études Augustiniennes* 18 (1972), 249-259.

¹³⁴ «Sed collecta et in ordinem certum redacta atque constricta tradenda sunt vobis, ut fides vestra aedificetur» Sermo 214,1: PL 38,1066. Cf. Ench. 56,15; Sermo 215,9.

¹³⁵ «Fides ergo haec et salutis est regula...» Sermo 215,2: PL 38,1072.

¹³⁶ «Credentes ergo divinam trinitatem et trinam unitatem, cavete, dilectissimi, ne quis vos ab ecclesiae catholicae fide atque veritate seducat. Qui enim vobis aliter vobis evangelizaverit, praeterquam quod accepistis, anathema sit. Apostolum, non me audite, qui ait: "Sed et si nos, aut angelus de caelo aliter vobis evangelizaverit, praeterquam quod accepistis, anathema sit" (Gal. I,8)» Sermo 215,8: PL 38,1076.

cristiano «debe escribirla en su corazón para repetirla todos los días antes de dormir, al salir de casa y al empezar las tareas» ¹³⁷. Sólo así la «regula fidei» nos instruye con palabras para progresar en las costumbres ¹³⁸, pues caminar bajo su sombra es estar en la «firmissima regula fidei» de la doctrina católica.

2.2.2. La Tradición.

Agustín afirma que «todo lo que observamos por tradición, aunque no se halle escrito; todo lo que observa la Iglesia en todo el orbe, se sobreentende que se guarda por recomendación de los Apóstoles o de los Concilios plenarios, cuya autoridad es indiscutible en la Iglesia. Lo mismo diremos de cualquier otra práctica semejante que se observe en toda la Iglesia universal» ¹³⁹. Este carácter genético con la doctrina de los Apóstoles, transmite también una autoridad normativa para la fe ¹⁴⁰. De hecho, a esto se refiere cuando dice «la antigua e indudable» regla de la fe ¹⁴¹. Así, San Agustín recurre a la autoridad de algunos obispos anteriores a él, «ilustres defensores de la doctrina católica» ¹⁴².

Estos «doctísimos e invictos defensores de la fe católica» aunque pueden discrepar en algunos puntos, sin embargo salvan siempre la unidad en la fe, precisamente por la «regula fidei» común a todos ellos ¹⁴³.

La llamada a una tradición eclesial o a los «episcopi Christi» como «regula fidei», viene subrayada en cuanto a la interpretación y uso de las sagradas Escrituras ¹⁴⁴, la praxis litúrgica ¹⁴⁵ o la disciplina eclesial ¹⁴⁶,

¹³⁷ De Symb. ad cath. 1,1: CCL 46,185.

¹³⁸ «Nos instruimus sermonibus, vos proficite moribus, spargimus sermonem verbi, fructum reddite fidei. Omnes secundum vocationem qua vocati sumus a Domino, in eius via semitaque curramus; nullus retro respiciat.» Sermo 216,1: PL 38,1076.

¹³⁹ «Illa autem quae non scripta, sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe servantur, datur intelligi vel ab ipsis Apostolis, vel plenariis conciliis, quorum est in Ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque statuta reteneri... et si quid aliud tale occurrit quod servatur ab universa, quacumque se diffundit, Ecclesia» Ep. 54,1: CSEL 34,159-160. Cf. Sermo 176,2,2; De Bapt. contra Donat. 4,24.

¹⁴⁰ «...nec desunt ecclesiasticae litterae. etiam praeter canonem in auctoritatis arce salubriter conlocatum... quae secundum pietatis ac fidei regulam sentit» De doc. christ. 4,4: CCL 32,118.

¹⁴¹ De pec. m. et rem. III 5,11.

¹⁴² «illustres catholicae fidei ac regulae defensores» Ench. 8: CCL 46,52.

¹⁴³ Contra Iul. I 6,22. Aquí se refiere a los obispos Inocencio, Basilio, Gregorio, Hilario, Ambrosio, etc.

¹⁴⁴ Contra Iul. II 5,10; Ench. 8; Ep. 147,34; Enarrat. in Ps. 74,12.

¹⁴⁵ De Bapt. VI 25,47.

¹⁴⁶ De pec. mer. et rem. III 5,11.

sobre todo en oposición a la interpretación, praxis y disciplinas heterodoxas de los herejes ¹⁴⁷.

En realidad, los Padres son la voz de la Iglesia pues «después de los Apóstoles, la Iglesia ha crecido con estos agricultores, regantes, constructores, pastores y proveedores» ¹⁴⁸. Ellos «han enseñado a la Iglesia lo que han aprendido en ella» ¹⁴⁹, en manera que cuanto aprendieron, enseñaron, lo que de sus padres recibieron han transmitido a sus hijos, siempre basados en la Escritura y no en filosofías humanas ¹⁵⁰. «De aquí se sigue que cuando su voz concorde, constituye el eco fiel de la enseñanza de la Iglesia la que el cristiano debe aceptar aunque no llegue a comprenderla» ¹⁵¹ del todo.

2.2.3. La enseñanza de la Iglesia.

Siendo la «regula fidei» el contenido mismo de la Escritura, de la verdad profesada desde los Apóstoles, ésta es la doctrina que debe ser enseñada por la Iglesia, precisamente en virtud de la «sana regula fidei» ¹⁵². Esta es la función de la Iglesia para buscar «con el buen olor de la caridad» la unidad. En efecto, la «regula fidei» nos permite enseñar no otra cosa sino la exposición de las mismas Escrituras, ya que ella ha fijado las normas de nuestra doctrina ¹⁵³.

Por otra parte, el creyente «puede leer con discernimiento y aprobar lo que debe ser aprobado, o desaprobado lo que debe ser desaprobado en conformidad de la regla de la fe» ¹⁵⁴, y por tanto, la recta enseñanza de la fe es también seguro camino «alimentando como de leche de los santos misterios

147 Cf. P. ZMIRE, «Recherches...» art. cit.; A. TRAPÉ, «Teologia della Tradizione» en TRAPÉ, S. Agostino: *Introduzione alla dottrina della grazia*. I. Natura e Grazia, Roma 1987, 172-182; G. MASCHIO, «L'argomentazione...» art. cit.

148 «Isti [patres] episcopi sunt, docti, graves, sancti, veritatis acerrimi defensores adversus garrulas vanitates, in quorum ratione, eruditione, libertate, quae tria bona iudici tribuisti, non potes invenire quod spernas... Talibus post Apostolos sancta Ecclesia plantatoribus, rigatoribus, aedificatoribus, nutritoribus crevit» Contra Iul. II 10,37: PL 44,700.

149 Contra Iul. op. imp. 1,117.

150 «Sed sanctos et in sancta Ecclesia illustres antistites Dei, non Platonis et Aristotelis et Zenonis aliisque huiusmodi, vel graecis vel latinis, quanquam et istis aliquos eorum omnes sacris litteris eruditos, nominatim sicut oportebat expressi (...) Quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt» Contra Iul. II 10,34: PL 44,697.

151 A. TRAPÉ, «Teologia...» art. cit., p. 176.

152 De bapt. VI 25,47.

153 De bono vid. 1,2.

154 «Ac per hoc qui cum iudicio legunt et secundum regulam fidei adprobanda adprobant et inprobant inprobanda, etiamsi commendant memoriae quae inprobanda dicuntur, nulla venenata sententiarum pravitate laeduntur.» De anima et eius orig. II 17,23: CSEL 60,358.

(sacramentos); evitando con el temor de Dios las perversas costumbres, corrigiendo con la autoridad católica»¹⁵⁵.

2.3. *El término «regula fidei» a nivel práctico.*

2.3.1. *Actitud existencial de la fe.*

La «regula fidei» tiene como objeto precisamente la fe en cuanto norma. De hecho, Agustín se refiere a ella en cuanto virtud o actitud existencial. Así parece indicarlo en las Confesiones cuando, hablando de su conversión, dice estar en la «regula fidei». En efecto, al interno del libro VIII de las Confesiones, Agustín nos habla de la lectura a los Rom. 13,13¹⁵⁶. Esta sentencia llegó «quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt»¹⁵⁷; a esta acción seguiría el acento de la lectura referida a Alipio: «Infirmum vero in fide recipite» (Rom. XIV,1). En este sentido, la fe no es sólo la acción de creer, sino que se trata del dinámico progreso espiritual¹⁵⁸.

Concretamente, en cuanto a nuestro tema se refiere, Agustín dice de la esperanza que tiene el mismo objeto de la fe; que según la «regula catholica»¹⁵⁹, de acuerdo a las Escrituras divinas, se denomina a la fe convicción de lo que no vemos (cf. Heb 11,1). Por tanto, la «regula fidei» es un movimiento existencial, porque «todo lo que profesamos en ella [«regula fidei»], lo profesamos desde la verdad y en la verdad en que vivimos, nos movemos y existimos»¹⁶⁰. Así, la fe debe ser sostenida con templanza y de acuerdo a la Escritura que la ha fijado¹⁶¹.

¹⁵⁵ De Bapt. V 27,38: CSEL 51,295.

¹⁵⁶ Se refiere a la «regula lignea» (III 11,19) del sueño de Mónica en el 377, símbolo de la fe cristiana (= «regula fidei»), que según Agustín, Mónica «videbat enim illa mortem meam ex fide et spiritu». Como indicamos, la fe a la cual Agustín debería convertirse era la recta fe expresada con el término «regula fidei». Cf. 1.8.1.

¹⁵⁷ Conf. VIII 12,30.

¹⁵⁸ Cf. En. in Ps. 148,2.

¹⁵⁹ «Fidei speique commune est. In epístola quippe ad Hebraeos, qua teste usi sunt illustres catholicae Regulae defensores, fides esse dicta est convictio rerum quae non videntur (Hebr. XI,1). Quamvis quando se quisque non verbis, non testibus, non denique ullis argumentis, sed praesentium rerum evidentiae credidisse, hoc est, fidem accomodisse dicit, non ita videtur absurdus, ut recte reprehendatur in verbo, eique dicatur vidisti; ergo non credidisti... Sed melius hanc appellamus fidem [regulam fidei], quam divina eloquia docuerunt, earum scilicet rerum quae non videntur» Ench. 8,2: CCL 46,52.

¹⁶⁰ «...habemus in regula fidei, et eam confitentes baptizamur. Et quidquid ibi confitemur, e veritate et in veritate confitemur, in qua vivimus et movemur et sumus» Sermo 362,7: PL 39,1614.

¹⁶¹ Cf. De bono vid. 1,2.

2.3.2. «*Boni mores vel regula fidei*».

Para el pensamiento agustiniano existe una intrínseca relación entre la fe y la moral. En efecto, vivir de acuerdo a la «regula fidei»¹⁶² es vivir en última instancia «en el camino supereminente de la caridad»¹⁶³, ésta es la fragancia de la fe¹⁶⁴: «La fe es lo que primero subyuga el alma a Dios; luego los preceptos de vivir, con los cuales, cuando se guardan, se robustece la esperanza y aumenta la caridad»¹⁶⁵, pues «a nosotros toca creer y esforzarnos con la voluntad, y a Dios pertenece dar a los que creen la facultad de obrar bien por el Espíritu Santo, que difunde en los corazones la caridad»¹⁶⁶.

Repetidas veces Agustín afirma que necesitamos aprender la fe para poder vivir bien¹⁶⁷, y en este sentido el término «regula fidei» se equipara a «regula disciplinae»¹⁶⁸, «mensura fidei»¹⁶⁹ o bien «regula saluberrima». Concretamente Agustín considera que tanto las buenas costumbres como la fe están contenidas en la Escritura, de tal forma que el cristiano tiene la seguridad de que su comportamiento corresponde a las «regulas saluberrimas tradunt», es decir, «los Apóstoles, que dieron saludabilísimas normas de vida, mandaban la forma como deban vivir entre sí según la condición de nación griega o judía; según la diferencia de estado, señor y de siervo, y según la diferencia de sexo, de hombres o mujeres. Lo mismo dígase de otras diferencias por el estado que ocurran. Antes que ellos lo estableció el Señor cuando dijo: Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»¹⁷⁰. Así, aceptar la enseñanza para vivir bien es vivir de acuerdo a la «regula fidei» in «ordine vitae»¹⁷¹. Este problema viene tratado particularmente en la obra

162 El término «regula fidei» presenta un nexo intrínseco con los términos «mores vivendi, modum vivere, ordine vitae, bonos mores, praecepta vivendi, bonam vitam moresque, etc.».

163 «Ex hoc numero [iustorum] quidam spiritualiter vivunt et supereminenter viam caritatis» De Bapt. V 27,38: CSEL 51,295.

164 Cf. Idem VI 25,47; In Io. ep. tract. 10,1 (PL 35,2054): «Fides christiani cum dilectione est».

165 De agone christ. 13,14: PL 40,209. Cf. In Io. ev. tract. 39,3 (CCL 36,346): «A fundamento fidei non recedamus, ut ad culmen perfectionis veniamus».

166 De praedest. Sanct. 3,7: PL 44,965.

167 Cf. De agone christ. 33,35; In Io. ev. tract. 18,7; De vera relig. 17,33.

168 «Iam vero ipse totius doctrinae modus, partim apertissimus, partim similitudinibus in dictis, in factis, in sacramentis, ad omnem animae instructionem exercitationemque, quid aliud quam rationalis disciplinae regulas implevit?» De vera relig. 17,33: CCL 32,207. Cf. De doc. christ. 4,40; Ep. 187,29.

169 De bono vid. 2.

170 Ep. ep. ad Gal. 28: CSEL 84,193.

171 «Alia sunt quae servamus in unitate fidei sine ulla distantia, et alia in ordine vitae huius tanquam in via, ne nomen Dei et doctrina blasphemetur» Idem. Cf. De Gen. ad Lit. XII 14,28. Otra finalidad es la construcción de la caridad: De Bapt. VI 25,47; De Symb. ad cath. 2,4.

De fide et operibus, cuando se plantea la cuestión de la unidad de la fe y de las costumbres ¹⁷². La respuesta de Agustín es que es necesario una instrucción previa al bautismo de manera que el cristiano viva íntegramente ¹⁷³. Por otra parte, ésta era la intención explícita de Agustín al escribir esta obra, así como *De agone christiano* ¹⁷⁴.

2.3.3. «Regula fidei» y «regula falsa».

En su aspecto práctico, la «regula fidei» es garantía de la doctrina correcta o la recta doctrina ¹⁷⁵. Este criterio de ortodoxia permite al cristiano la posibilidad de profesar lo que se debe creer. En contradicción a la «regula falsa» de los herejes, pues ella es una norma personal, no eclesial, de una voluntad necia ¹⁷⁶, está la «regula fidei» que adiestra y dirige la mente humana ¹⁷⁷, previniendo contra el error doctrinal. A esta idea podemos notar el uso de la imagen plástica del camino recto, varias veces usado por el mismo Agustín. En efecto, caminar en la «regula fidei» es progresar en la fe, tener una clara inteligencia, no endurecerse en una defensa contenciosa ¹⁷⁸, sino bajo la autoridad de la Iglesia que expone la fe verdadera y católica ¹⁷⁹. En última instancia, la verdad es Cristo mismo. «El fin de nuestra intencionalidad es Cristo, ya que aunque personalmente nos esforcemos, en él nos perfeccionamos, y por él somos perfeccionados; y toda nuestra perfección es ésta: llegar a él. El, pues, nos propuso en esta vida un modelo del vivir, y nos dará en la vida futura un premio del vivir» ¹⁸⁰. Luego, en tanto se aparta de esta Verdad o se malinterpreta se ataca la integridad de la norma de fe con doctrinas perversas. Prácticamente, como hemos señalado, la herejía se ori-

¹⁷² Cf. *De fide et op.* 6,9; 7,10.

¹⁷³ Idem 7,11. Recordamos que en este texto el término «regula fidei» aparece dos veces (cf. 1.2.).

¹⁷⁴ «Interea missa sunt mihi a quibusdam fratribus laicis quidem, sed divinorum eloquiorum studiosis, scripta nonnulla, quae ita distinguerent a bonis operibus christianam fidem, ut sine hac non posse, sine illis autem posse perveniri suaderetur ad aeternam vitam. Quibus respondens librum scripsi, cuius nomen est de Fide et operibus. In quo disputavi non solum quemadmodum vivere debeant gratia Christi regenerati, verum etiam quales ad lavacrum regenerationis admitti» *Retracta*. 2,38: CCL 57,121. Cf. Idem 2,3.

¹⁷⁵ Cf. *De anima et eius orig.* II 17,23.

¹⁷⁶ *Contra adv. leg. et proph.* II 9,34. La misma idea la encontramos *Contra Faust. manich.* 11,2 (CSEL 25,315): «Tu es ergo regula veritatis?» en este sentido «regula veritatis» es el «Corpus Paulinum», luego la santa Escritura.

¹⁷⁷ *De Trin.* 15,49.

¹⁷⁸ *Ep.* 187,29.

¹⁷⁹ *Ep.* 217,15. Sobre todo *En. in Ps.* 85,15; *In Io. ev. tract.* 69,1-2; 98,7.

¹⁸⁰ *En. in Ps.* 56,2: CCL 39,695.

gina por la poca atención que se pone en la lectura o interpretación del Símbolo de la fe y en las Escrituras divinas ¹⁸¹.

2.3.4. «Regula fidei in unitate fidei ab unitate fidei».

Podemos afirmar, siguiendo el pensamiento de San Agustín, que la «regula fidei» tiene como objetivo práctico y funcional el salvaguardar la unidad de la fe católica, difundida por todo el orbe ¹⁸². El comentario de la Carta a los Galatas 28 es elocuente al manifestar este sentido. Comentando Rom 8,23.10. expresa esta idea:

ab unitate fidei →	regulas saluberrimas	{	in unitate fidei
(propter iustitiam	(tradunt)		o
fidei)			in ordine vitae

De hecho afirma categóricamente: «Nam nunc quamvis primitias habentes spiritus, qui vita est, propter iustitiam fidei,... ab unitate fidei,... et apostoli praecipunt, qui etiam regulas saluberrimas tradunt... Alia sunt enim quae servamus in unitate fidei sine ulla distantia, et alia in ordine vitae huius tamquam in via, ne nomen Dei et doctrina blasphemetur» ¹⁸³.

Como podemos apreciar, sea que se trate de la praxis de vida, de la doctrina cristiana, del Símbolo de la fe, de la Escritura, etc., prácticamente todo debe conformarse siempre «secundum regula fidei» y no «contra» ella. En este sentido se podría hablar de la «regula fidei» como sinónimo del «sensus fidelium».

Conclusiones

1. El término «regula fidei» en el pensamiento teológico de San Agustín, como venía usado ya por Tertuliano y Orígenes, indica un criterio formal sobre la normatividad de la fe para interpretar las Escrituras y combatir la herejía, en sentido polémico o apologético. Sin embargo, de acuerdo a nuestra investigación podemos afirmar que, aunque si en el contexto polémico viene reclamado 20 veces, el término representa solo un poco más de un cuarto de la totalidad presente en toda la obra agustiniana. Esto significa

¹⁸¹ «Neque enim natae sunt haereses, et quaedam dogmata perversitatis illaqueantia animas et in profundum praecipitantia, nisi dum Scripturae bonae intelliguntur non bene, et quod in eis non bene intelligitur, etiam temere et audacter asseritur» In Io. ev. tract. 18,1: CCL 36,180 (cf. idem 98,7). «Non ergo vobis subrepat quorundam sententia minus attentorum in regulam fidei et in scripturarum oracula divinarum» Sermo 186,2: PL 38,999.

¹⁸² Cf. De vera relig. 6, 10-11.

¹⁸³ Exp. ep. ad Gal. 28: CSEL 84,93.

que, en Agustín el término «regula fidei» recibe un enriquecimiento en cuanto a su significado.

De hecho, el término viene usado por Agustín al menos 71 veces, predominando en línea polémica contra los Pelagianos (12 v.), Donatistas (3 v.), Marcionitas (2 v.), Arrianos y Maniqueos. Considerablemente fue usado en *Los Comentarios al Evangelio de Juan* (6 v.), *La Ciudad de Dios* (4 v.), en las *Homilías* (8 v.) y en *Los Comentarios a los Salmos* (4 v.); así como en los escritos exegéticos como *Sobre la Doctrina Cristiana* (4 v.), o dogmáticos como en *La Trinidad* (4 v.). Inclusive se encuentra empleado en un contexto moral y hasta personal como en *Las Confesiones*.

2. El campo semántico en el que se presenta el término «regula fidei» está enmarcado por los términos dinámicos de la exégesis bíblica, la tradición, la profesión de fe y del progreso dogmático. Este dinámico vocabulario da como resultado que, en la mayoría de los casos, el término viene apoyado por un calificativo que lo determina con una connotación siempre diversa, y por tanto, se relaciona distinta y radicalmente, es decir, "según" o "contra".

3. El término «regula fidei» presenta al menos tres niveles de comprensión:

a. A nivel exegético el término «regula fidei» se refiere al criterio objetivo de interpretación de la Sagrada Escritura; por tanto, se entiende como «veracidad» exegética. Pero al mismo tiempo, es criterio de recepción del canon bíblico, el cual ha sido aceptado por todos en la Iglesia desde los tiempos apostólicos. En este sentido, «regula fidei» apela a la autoridad contenida en sí por su carácter católico y apostólico.

b. A nivel dogmático el término «regula fidei» indica ante todo el Símbolo de la fe o sus artículos definidos por la Iglesia y enseñados íntegramente a los catecúmenos para que sean profesados siempre. En este contexto se trata de la «verdad» católica (dogma) sobre Dios, verdad que se debe creer, aceptar y profesar sobre todo en la Liturgia, para llevarla siempre en el corazón y en la memoria.

«Regula fidei» es la doctrina sobre Dios, sobre Jesucristo y sobre la Iglesia; por tanto, ella misma es el objeto formal de la fe, enseñada así por los Padres de la Iglesia por quienes se ha comunicado y la misma «regula» sigue comunicándose por medio de la enseñanza o magisterio de la Iglesia.

c. A nivel práctico el término «regula fidei» indica el recto comportamiento (ortopraxis cristiana) y la recta doctrina (ortodoxia católica). Indica la garantía de vivir en comunión eclesial, por lo que exige «el buen olor de la caridad» con el cual todos edificamos la unidad de la Iglesia ya en orden a la

unidad de la fe, ya en orden de vida, es decir, alejándose de la herejía y observando la disciplina canónica, litúrgica o escriturística. Así, «regula fidei» es el sentido común de los fieles («sensus fidelium») sobre el creer y actuar del cristiano al interno o fuera de la Iglesia.

Mario MENDOZA

La Doctrina Christiana de Melchor de Vargas, O.S.A.

Tras no pocos esfuerzos, he conseguido acceder a la localización y consulta de la *Doctrina christiana*, escrita por Melchor de Vargas, o con más exactitud, traducida por él al idioma otomí, y que hoy tengo la obligación moral de dar a conocer a todos los interesados en la historia de la catequesis, y más particularmente a los preocupados e inquietos por el tema de la evangelización que se llevó a cabo en tierras americanas.

1. DESCRIPCIÓN DEL EJEMPLAR.

El único ejemplar existente en el mundo, lamentablemente mutilado, se encuentra en la Universidad de Austin (Texas), bajo la signatura GZZ-IC70. Dicho ejemplar formó parte de la colección de J. García Icazbalceta, y desde ella pasó a integrar los fondos de la biblioteca que hoy lo conserva.

Se trata de un ejemplar mutilado, que mantiene íntegras -salvo algunos ligeros desperfectos- desde la página 1r hasta la 23v, y además, la página 27 r-v¹. Se trata de un libro en 4º, con paginación únicamente en el recto de las

1. Así lo indica con precisión J. GARCÍA ICAZBALCETA, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, nueva edición por A. MILLARES CARLO, México, Fondo de Cultura Económica, 1954^{2º} revis., 276. En cambio, J. M. SÁNCHEZ, *Intento bibliográfico de la Doctrina Cristiana del P. Jerónimo de Ripalda*, en "Cultura Española" (1908) oct, 42 señala la carencia de las hojas que seguirían a la página 27, pero omite la pérdida de las páginas 24-26; y R. STREIT, *Bibliotheca Missionum*, Aachen, Xaverius, II, 325 induce a un error, pues señala únicamente que se trata de un "unvollständiges Exemplar", después de haber señalado la cifra total de 27 páginas, lo que puede hacer creer que la totalidad del ejemplar completo consta de 27 páginas, de las cuales falta alguna en la muestra presente.

hojas ²; además figuran firmas que son A-B6 ³ (que abarcarían hasta la página 24, hoy inexistente), mientras que en la página 27, no se aprecia la firma, por estar deteriorada la parte inferior en el lugar correspondiente a la firma. Con arreglo al cálculo que se verá más adelante, estimo que el cuadernillo correspondiente a la firma C (del que forma parte la página 27) tendría que ser C4, pero esto es sólo una estimación, pues aunque la página 27 hubiera conservado la firma, ésta hubiera sido “C iij”, y no hubiera sido posible conocer con exactitud la extensión del cuadernillo, que es, con toda seguridad, el último.

El libro combina diversos tipos de letras: letra gótica para la portada; cursiva para la epístola nuncupatoria (f. 1v); gótica para la cartilla (f. 2r), y redonda para la orden ejecutoria (f. 2r); el resto se distribuye en tres bloques (pues el texto es trilingüe): el vuelto de las hojas, a toda plana, en letra gótica para el texto náhuatl, y el recto, a dos columnas, contiene en la de la izquierda el texto castellano en letra redonda, y el texto otomí en gótica.

Los títulos de las páginas, en letra cursiva, rezan “Doctrina christiana Mexicana” en los f. vueltos (desde el f. 2v), y se continúan en los títulos de los f. rectos (desde el f. 3r) con “Castellana y Otomí”. Los textos de la doctrina en cualquiera de los tres idiomas carecen de reclamos. Dispone de numerosos grabados, de los que me ocuparé más adelante. En el libro aparecen una serie de anotaciones manuscritas, evidentemente posteriores, de las que simplemente me limito a dejar constancia. En la portada, a la altura del título figura, a la izquierda la anotación “S. agostí”, y a la derecha, casi a la misma altura, pero sin que se pueda establecer necesariamente conexión entre ambas, se lee “patre”; en la misma portada, al pie del título (dispuesto escalonadamente, como solía ser frecuente con los colofones, se lee “años” a la izquierda, mientras que a la derecha hay una anotación de difícil lectura, cuya transcripción podría ser “AteAz” (?). Otra nota manuscrita aparece en f.14v que reza “Tlaxiquito in Salve”, justo debajo del correspondiente texto náhuatl impreso, como ejercicio de copia de algún usuario del catecismo. Algo semejante ocurre en f. 16v, pues en la parte inferior de la hoja se lee “Dios. Ymneltococa”: la segunda palabra es copia de la que en el texto impreso figura ocho líneas más arriba, al comienzo de los artículos fe en

2. Carecen de paginación la hoja 1r (portada), la hoja 2r (que incluye el alfabeto al comienzo de la página), la hoja 12r (por desperfecto en la parte superior; la hoja 22r contiene un error de paginación, pues en realidad figura “20”).

3. Igual que ocurría con la paginación, hay un error en la firma, pues en la página 18 debería corresponder la firma “B vj”, en tanto que en el escrito figura “A vj”, cuando es evidente que se integra en el segundo cuadernillo.

náhuatl. En f. 18v, casi en la parte superior figura otra inscripción “Ha...anima....su Hijo”. Finalmente, el f. 23v incluye otra anotación ilegible en la parte inferior.

En las páginas que se han conservado de la obra, figuran algunos leves desperfectos que son los siguientes: página 12 (r-v) hay dos rotos, uno que afecta a la parte superior de la página, que no afecta al texto, y otro un poco más abajo que afecta al texto de la columna de otomí en f. 12r, y a un grabado en f. 12v. En f. 23 (r-v) hay una amplia desgarradura que afecta a la parte inferior externa de la hoja, haciendo desaparecer media columna del texto otomí en el recto de la hoja y una ligera parte del texto náhuatl, así como la mitad de uno de los grabados en la vuelta de la hoja. La página 27 aparece cortada en la parte inferior, afectando quizá a una línea del texto otomí.

2. CONTENIDO DE LA OBRA.

Aun tronco, el ejemplar posee los suficientes datos para desvelar algo de su historia, ya que no se pueda reconstruir ésta en su integridad. El análisis del contenido de este catecismo nos va entregando, a regañadientes, algunos retazos de lo que con certeza en unos casos, y tan sólo en hipótesis en otros se puede llegar a saber de él, con los problemas que aún subsisten y que sólo he conseguido resolver en parte. De ahí que haya que pasar al análisis del contenido de la obra.

Como solía ser frecuente, el título, largo, aporta una información sucinta sobre la historia del catecismo: *Doctrina Christiana, muy vtil, y | necessaria en Castellano, Mexicano y Otomí: tradu- | zida en lengua Otomí por el muy. R. padre Fray | Melchior de Vargas, de la orden de sant Augu | stin, Prior de Atocpan. ordenada por man | dado del yllustrissimo y Reuerendis- | simo señor Don Pedro Moya de | Contreras, Arçobispo de | México, del consejo de | su Magestad: y con | licencia im- | pressa. | (Grabado de San Agustín) | CON PRIVILEGIO | En Mexico, en casa de Pedro Balli. Año de 1576.* El no disponer de colofón hace que verosíblemente, alguna de las informaciones que suelen encerrarse en ellos, se haya perdido definitivamente para reconstruir los pasos de la historia de este catecismo.

El f. 1v, entero, contiene la epístola nuncupatoria que Melchor de Vargas Dirige al arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras, cuyo texto íntegro es: “*Es la obediencia de tanta virtud y fuerça, illustrissimo Señor, que haze aun a las cosas que no tienen algun principio ni rayz para crecer, ser fertiles y fructificar, como aura V. Señoria yllustrissima visto, en las vidas de los*

Padres. Que fue de tanta efficacia la obediencia de un monge, a quien su Perlado mando plantar una vara seca sin rayz y sin virtud: y obedeciendole, regandola y cultiuandola, hizo con el fabor diuino que brotasse y diesse fructo. esso mesmo he sentido de mi siervo sin prouecho e inutil, mas confio en la Magestad diuina, que por sujetarme a la obediencia de V. Señoria, que me mando interpretar esta Doctrina Christiana en lengua Otomi, haziendo lo que es en mi, aßi en esta como en las demas obras que muy presto saldran a luz como a V. Señoria consta, sea mucho de seruir nuestro Señor y hazerse gran prouecho en las almas: en el entretanto que lo demas se examina, puede V. Señoria mandar se imprima esta que, aunque breue, es provechosa y va la lengua Otomi muy propia y clara: y sera vn principio para que con mas animo, (cognosciendo ya no ser tan espantable lengua como se pinta.) Accepten lo futuro, confio en la bondad de Dios, que despues de seguirse su seruicio, y bien comun de las almas no perdера el merito vuestra señoria yllustrissima, cuyo feliz estado prospere nuestro Señor muchos años. De atocpan, veinte y dos de Agosto de M.D.LXXVI. Yllustrissimo Señor. Besa las manos a vuestra Señoria yllustrissima Su obediente e yndigno Capellan Fray Melchior de Vargas”.

El f. 2r está ocupado en su mayor parte por la cartilla y los consiguientes ejercicios de silabeo. En primer lugar aparece completo el alfabeto, más algunos de los signos de abreviaturas usuales en la tipografía del XVI. A ello sigue una indicación: “Abc para la lengua Otomí”; aunque parezca que tal sugerencia es ociosa y se limita a repetir el alfabeto con letras de cuerpo más pequeño, esto no es así, ya que introduce algunas variaciones que posteriormente van a aparecer a lo largo del texto de la doctrina cristiana en otomí. Estas variaciones son: - después de la “c”, incluye la “ch” como letra independiente; - después de la “d”, incluye un signo similar a una combinación de “d” larga y “l”; - después de la “e” incluye también otro signo que consiste en una “e” precedida de otro rasgo gráfico desconocido: - la “f” figura como “ph” (cosa que no sucede en el alfabeto castellano que ha presentado en la misma página); - elimina la “l”, la “r” y la “s”; - después de la “t”, incluye como otra letra la doble “t”: “tt” y, además, “th”; - después de la “y” incluye “tz”, “z” y “tzh”. A la vista de semejantes variaciones, se aprecia que la labor de alfabetización y sistematización de la lengua otomí ha tenido que partir de los datos básicos del análisis de los sonidos y la adscripción de la correspondiente equivalencia gráfica, llegando en algunos casos a crearla, aunque hubiera que superar la ausencia de signo correspondiente en la lengua castellana.

Terminada la parte del alfabeto otomí, siguen las propuestas de ejercicios de silabeo, destinadas, como es notorio, al empleo de la lengua otomí,

ya que aparecen algunas particularidades que no constan en la lengua castellana, ni tampoco en la náhuatl. Estas se pueden concretar en las siguientes: a todas las sílabas en que combina las consonantes con las vocales, sigue un segundo ejercicio en que combina las mismas consonantes con las vocales pero todas marcadas con acento circunflejo, expresando a las claras otro matiz en el sonido de la vocal que no incluía en la primera representación gráfica; además, a continuación de esta segunda grafía con acento circunflejo, añade otra nueva vocal que concreta en la grafía “œ”, de manera que el conjunto de sílabas que propone para cada vocal son: “ba, be, bi, bo, bu, bâ, bê, bî, bô, bû, bœ”. A continuación de los ejercicios de silabeo, incluye una nota, cuyo texto es: “Los auisos para saber leer la lengua Otomí, van a la postre en la vltima hoja deste libro”.

La parte inferior de este f. 2r incluye la orden ejecutoria del arzobispo Pedro Moya, redactada en los términos siguientes: *Manda su Señoría yllustrissima a todos los Curas y Vicarios deste Arçobispado que so pena de diez pesos de minas tengan y enseñen en esta Doctrina christiana a sus subditos y se la hagan tomar y enseñar para que sean instruydos en las cosas de la Fe, como en ella se contiene, y que no enseñan por otra, porque no aya confusion. Y ruega y encarga a todos los Perlados, assi Obispos como religiosos, assi mesmo hagan enseñar a los Indios por ella.*

A partir del f. 2v, discurre la doctrina cristiana, tal como he descrito anteriormente: las páginas vueltas, contienen, a toda plana, salpicada de grabados, con letra de cuerpo mayor, porque dispone de más espacio, el texto náhuatl. A lo largo de escrito náhuatl, en diversos momentos se interrumpe la presentación para incluir títulos, en una o dos líneas, que van señalando las diversas materias de que se está tratando. En las páginas rectas, a dos columnas, con letras de cuerpo menor (redonda para el castellano y gótica para el otomí) se va presentando en paralelo el texto de la doctrina en ambos idiomas. Dado que el texto castellano es más conciso que el otomí, y que precisa menor espacio, también la columna correspondiente al castellano está jalonada de grabados, en tanto que la columna reservada para la doctrina en otomí no dispone de uno solo; otro tanto sucede con los títulos que señalan las diversas partes que se van abordando, que en el caso de la columna castellana se distinguen con nitidez, introduciendo la presentación de los diversos apartados, mientras que en el texto otomí, o no existen, o hay que buscarlos, porque ni se resaltan ni se utiliza letra de cuerpo mayor para dejar constancia del paso de un tratado al siguiente, ya que se precisa todo el espacio disponible.

3. GRABADOS.

El texto está ampliamente adornado de grabados, cuya ubicación, por razón del espacio disponible en las lenguas respectivas, es indefectiblemente en las páginas correspondientes al náhuatl y en las columnas del texto castellano, no así en el texto otomí. Hay un total de 70 grabados, de los cuales 50 no están repetidos, y sólo 20 aparecen dos o tres veces; ello da al libro una notable agilidad tipográfica, aunque haya que tener en cuenta que en algunas páginas se acumula más de uno, mientras que hay cinco páginas que no tienen ninguno.

Los grabados no proceden todos de la misma mano, ni siquiera de la misma colección ni tamaño, aunque aproximadamente resulten similares (salvado el más grande de la portada). Se percibe que integran varias "colecciones" de las que han sido tomados para ilustrar este catecismo. Algunas de esas series hacen referencia a la vida de Jesús, a los sacramentos, a alegorías de los evangelistas, o alegorías de las virtudes, etc... El impresor Pedro Balli, como solían hacer todos los impresores, utiliza lo que tiene a mano, acompañándolo, en la medida de lo posible con el discurrir del texto y la explicación correspondiente. Ni siquiera he intentado hacer una comparación con grabados que figuran en otros catecismos impresos en México, aunque hay que dejar constancia de que algunos de esos grabados se repiten y han ido pasando de un impresor a otro o de un taller a otro, por sucesión, compra, alquiler, préstamo,... pues aparecen en catecismos impresos en una u otra de las tipografías establecidas en tierras mexicanas.

La descripción sistematizada de los grabados es la que sigue, teniendo en cuenta las indicaciones anejas de la columna paralela: la referencia precedida de > remite a lugares en que se repetirá más adelante el mismo grabado; mientras que la referencia con + remite a lugares en que el mismo grabado ha aparecido con anterioridad:

1r	S. Agustín	
1v	Capital: vasallo ante su reina	
2v	1) Niño Jesús bendiciendo. Leyenda:	
	Ego et veritas	(21v,2: réplica)
	2) Alegoría S. Mateo	
3r	Franciscano con personas. Leyenda:	> 5v
	Ichuca Dioseuri bandaqua	
3v	1) Doctor en su cátedra	> 27r
	2) Calvario	> 7v; 20v, 1

4r	1) ¿Santo? con cartelas sin leyenda	> 13v, 1
	2) Trinidad	> 6r, 1
4v	1) Alegoría S. Juan evangelista	
	2) Calvario (distinto de 3v,2)	
5r	1) Santo arrodillado ante crucifijo	
	2) Santo obispo (¿S. Agustín?)	
5v	Alegoría S. Mateo	
6r	1) Calvario	+ 2v,2
	2) ¿Santo? con cartelas sin leyenda	+ 4v, 2
7v	Doctor en su cátedra	+ 4r,1
8r	1) Trinidad	+ 3v,1: > 20v,1
	2) Orante arrodillado ante Dios	+ 4r,2
9r	Busto de Jesús Salvador	
9v	1) Maestro en su escuela	
	2) Oración huerto de los Olivos	
10r	1) Trinidad (distinta de 4r,2)	
	2) Santo con cartelas sin leyenda	> 13r
	(distinto de 4r,1)	> 12r,1
10v	1) Anunciación	
	2) Jesús consolado por un ángel	
11r	1) Coronación de María	> 11r,2
	2) Jesús consolado por un ángel	> 15r
11v	1) Franciscano entre niños	+ 10v,2
	2) Coronación María (distinta de 11r,1)	
12r	1) Santo con cartelas sin leyenda	
	2) Escena de vida de Job	+ 10r,1
12v	1) Virgen orlada de rosario (roto)	> 16v,2
	2) Coronación Virgen	
	(distinto de 11r,1 y 11v,2)	> 21v,1
13r	Trinidad	+ 10r,1
13v	1) Calvario	+ 3v,2
	2) Escena vida de Jesús	
14r	Flagelación	
14v	Exaltación/coronación María	
15v	Coronación María	+ 11r,1
15v	1) María con el Niño	
	2) Alegoría: IHS: In hoc nomine oportet nos salvos fieri	
16r	Predicación de Jesús sobre el sembrador	
16v	1) Pentecostés	> 19v,1; > 27v,1
	2) Escena vida Job	+ 12r,2
17r	Trinidad	+ 4r,2
17v	1) Persona orando de rodillas	

	2) Nacimiento	> 22v,2
18r	¿Escena de un religioso con Jesús?	
18v	1) Coronación de espinas	
	2) Ascensión	
19r	Jesús cargado con la cruz	
19v	1) Pentecostés	+16v,1; > 27v,1
	2) Alegoría S. Marcos	
20r	Obispo confirmando	
20v	1) Doctor en su cátedra	+ 3v,1; + 7v
	2) Busto de Jesús: Ego sum panis vivus qui de coelo descendi Io.6	
21v	1) Coronación María	+ 12v,2
	2) Niño Jesús bendiciendo: Ego sun via et veritas	(réplica de 2v,1)
22r	¿Resurrección de muertos?	
22v	1) Circuncisión Jesús	> 27v,2
	2) Nacimiento	+ 17v,2
23r	Unción enfermos	
23v	1) Alegoría virtud ¿justicia?	
	2) Alegoría virtud ¿fe?	
	3) Jesús con otro personaje (incompleto)	
27r	Franciscano con personas	+ 3r
27v	1) Pentecostés	+ 16v,1
	2) Circuncisión	22v,1

El conjunto de los grabados presta al catecismo una notable elegancia, de la que no siempre estaban provistos los catecismos impresos en Europa. Pero además de la elegancia, tenía obviamente la función de ir presentando con el lenguaje de la intuición aquellos aspectos que a su vez se iban ofreciendo en el texto indígena respectivo (náhuatl u otomí) ⁴, reforzando de esta manera lo que estaba escrito con la elocuencia del grabado; de ahí, que aun contando con la limitación temática (repeticiones, escasez), así como la

4. Del grabado del franciscano entre varias personas, con una leyenda, afirma J. GARCÍA ICAZBALCETA, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, nueva edición de A. MILLARES CARLO, México, Fondo de Cultura Económica, 1954^{2ª revis.}, 80-81: "La leyenda que sale de la boca del fraile dice: *Ichura Dioseuri bandaqua*, que son palabras de lengua tarasca y significan *Esta es la palabra de Dios*. Llama la atención que la leyenda esté en tarasco: lo primero, porque prueba que el escudito (no de los peores de la época) fue grabado aquí, y no traído de España con los demás útiles de imprenta; lo segundo, porque es racional pensar que se hizo para alguna obra en ese idioma...". A pesar de ello, se emplea, como vemos en este catecismo, además de otros, que nada tienen que ver con el tarasco.

de tamaño, los grabados servían para que lo explicado o leído penetrara más directamente por los ojos, y quedara plasmado en la retentiva de los indios.

4. AUTORIA.

Al abordar semejante cuestión no hay más remedio que partir de dos datos insoslayables: la ausencia real de nombre de autor; y la identidad total con otro catecismo de la misma época.

- *Ausencia de nombre de autor.* Efectivamente, el título precisa con meridiana claridad que la Doctrina Christiana ha sido “*traduzida en lengua otomí por el muy R. padre Fray Melchior de Vargas*”; asimismo, la epístola nuncupatoria vuelve a insistir en el mismo punto, sin que aporte dato nuevo al respecto: “*V. Señoría me mandó interpretar esta Doctrina Christiana en lengua Otomí...*”. De lo cual no se puede decir otra cosa más que la intervención de Melchor de Vargas en lo relativo a la versión otomí de un catecismo preexistente que se le ordena traducir.

El otro nombre propio que figura igualmente en el título (“*...Ordenada por mandado del yllustrissimo y Reuerendissimo señor Don Pedro Moya de Contreras, Arçobispo de Mexico...*”), y en la epístola nuncupatoria (*Al Illustrissimo y Reverendissimo S. Don Pedro Moya de Contreras, Arçobispo de México...*) tampoco puede ser entendido como el del autor, pues se limita a ordenar la ejecución de la doctrina, o simplemente la traducción, o bien ambas cosas, pero en modo alguno se puede afirmar que se trata de un catecismo escrito por él.

Hay que llegar a la conclusión de que al menos materialmente hablando, la obra resulta anónima, al no figurar directamente nombre de autor alguno a quien asignársela. Si únicamente hubiera que tener en cuenta este primer aserto, la ausencia de nombre de autor no permitiría ir más lejos. Es preciso complementarlo con el segundo dato.

- *Identidad con otro catecismo.* Al comprobar el contenido del texto, es obligado compararlo con otro catecismo que circulaba por México por los mismos años. Se trata de la *Doctrina Christiana muy util, y | necessaria, assi para los Españoles, como para los natu | rales, en lengua Mexicana y Castellana, ordenada por mandado del Illustrissimo y Reuerendissimo | Señor Don Pedro Moya de Contreras | Arçobispo de Mexico, del consejo de su | Magestad, y con su licen- | cia impressa*. La obra ha sido impresa en la tipografía de Pedro Balli en 1578. Igual que ocurre con el texto anterior, aparece materialmente anónima, pues la alusión a Pedro Moya no se ha de entender como

que éste sea su autor. Dicha obra, recientemente publicada en edición facsímil, la he atribuido, por una serie de razones al franciscano Francisco de Pareja ⁵.

Efectuado el cotejo del contenido de ambos catecismos (al menos en lo que hace al texto castellano y náhuatl), se puede comprobar que contienen la misma doctrina, sin otras variaciones que las ligerísimas que anotaré más adelante, y que no suponen más que leves rectificaciones, de manera que hay que asegurar que se trata del mismo y único catecismo, si bien con las modificaciones pertinentes que hacen de él la base de dos versiones diversas.

Además de la identidad prácticamente absoluta del texto, existen otra serie de semejanzas que no puedo por menos de resaltar. En primer lugar, la cuestión del título respectivo:

CATECISMO DE 1576.

TRADUCTOR MELCHOR DE VARGAS.

*Doctrina Christiana, muy vtil, y |
necessaria en Castellano, Mexicano y
Otomí: tradu- | zida en lengua Otomí
por el muy. R. padre Fray | Melchior
de Vargas, de la orden de sant Augu |
stin, Prior de Atocpan. ordenada por
man | dado del yllustrissimo y Reue-
rendis- | simo señor Don Pedro
Moya de | Contreras, Arçobispo de |
México, del consejo de | su Magestad:
y con | licencia im- | pressa. | (Graba-
do de San Agustín) | CON PRIVILE-
GIO | En Mexico, en casa de Pedro
Balli. Año de 1576.*

CATECISMO DE 1578.

AUTOR FRANCISCO DE PAREJA.

*Doctrina Christiana muy util, y |
necessaria, assi para los Españoles,
como para los natu | rales, en lengua
Mexicana y Castellana, ordenada por
mandado del Illustrissimo y Reueren-
dissimo | Señor Don Pedro Moya de
Contreras | Arçobispo de Mexico, del
consejo de su | Magestad, y con su
licen- | cia impressa | (Grabado) |
CON PRIVILEGIO | En Mexico En
casa de Pedro Balli. | Esta tassado en
dos Reales, y medio.*

Se puede observar un evidente paralelismo en lo substancial del título, que aporta los mismos datos fundamentales como es el título de *Doctrina christiana muy util y necesaria*, así como que en ambos casos esté *ordenada por mandado del Illustrissimo y Reuerendissimo señor Don Pedro Moya de*

5. L. RESINES, *Francisco de Pareja. Doctrina cristiana muy útil y necesaria*. México, 1578, Salamanca, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1990. La cuestión de la autoría ocupa las páginas 23-36.

Contreras. Las divergencias estriban en los tres idiomas de la doctrina de 1576 (con la adición del encargado de la traducción), así como en el hecho de que mientras la doctrina de 1576 es simplemente *muy util y necessaria*, la doctrina de 1578 especifica que es *muy util y necessaria assí para los Españoles como para los naturales*.

No es la única similitud existente entre ambos catecismos, pues aparece otra en la orden ejecutoria promulgada por el arzobispo de México, Pedro Moya, que puesta en paralelismo es así:

CATECISMO DE 1576.

TRADUCTOR MELCHOR DE VARGAS.

CATECISMO DE 1578.

AUTOR FRANCISCO DE PAREJA.

Manda su Señoria yllustrissima a todos los Curas y Vicarios deste Arçobispado que so pena de diez pesos de minas tengan y enseñen en esta Doctrina christiana a sus subditos y se la hagan tomar y enseñar para que sean instruydos en las cosas de la Fe, como en ella se contiene, y que no enseñan por otra, porque no aya confusion. Y ruega y encarga a todos los Perlados, assi Obispos como religiosos, assi mesmo hagan enseñar a los Indios por ella.

(F. 2r)

Aquel que es muy ilustre señor espiritual don Pedro Moya de Contreras, Arzobispo aquí en la ciudad de México, ordena a todos los prelados, curas y vicarios, e igualmente a todos los fiscales, que están encargados de enseñar a los niños pequeños y a los ancianos, tanto españoles como gente de la tierra, que les enseñen (mediante) esta Doctrina Christiana, como está en el Santo Concilio, a propósito de lo que se enseñará en el templo. Y quienes así no lo hagan serán castigados como está ordenado. Año 1578.

(Colofón)

Las semejanzas entre ambas requisitorias radican en la obligatoriedad que se impone de que se utilice el texto de la doctrina como texto único y excluyente, haciendo extensiva dicha obligación a los prelados y religiosos, a fin de conseguir la uniformidad en la enseñanza del catecismo. Las divergencias señalan en el primer caso una pena pecuniaria ("*diez pesos de minas*"), que en el segundo caso no figuran más que genéricamente ("*serán castigados*"); en cambio el catecismo de 1578 alude expresamente a la autoridad del "*Santo Concilio*", a la que no se recurre en el caso del catecismo de 1576.

Además de hablar de las semejanzas, es preciso subrayar las diferencias no sólo en el título, sino en el resto del catecismo. Se aprecian ligeras varian-

tes de escasa importancia como es el caso de modificar “lagrimas” de la *Doctrina* de 1576, por “lagrymas” en la de 1578, pero substancialmente el texto es el mismo, aunque compuesto de nuevo; hay divergencias de una letra mayúscula que ha pasado a minúscula, hay palabras en la *Doctrina* de 1576 que figuran completas (“nuestros”) y en la de 1578 aparecen en abreviatura (“ntros”). Tampoco hay coincidencia completa en la cantidad de materia que entra en la columna en castellano de las dos *Doctrinas*. Los grabados son diversos en cantidad y distribución, pues aunque algunos se repiten, en la *Doctrina* de 1576 aparecen grabados en las páginas de náhuatl, y en la columna de castellano, mientras que en la *Doctrina* de 1578 no aparecen más que grabados en la columna de castellano.

Además, hay tres variantes reseñables por su cierta importancia: 1) en la *Doctrina* de 1576 se dice al final del avemaría: “...pecadores *ahora y en la hora de la muerte*. Amen” (f. 11r), mientras que en la *Doctrina* de 1578 se dice en el mismo lugar: “...pecadores. Amén (f.5v). 2) A propósito de la Trinidad la *Doctrina* de 1576 dice: “y *assi lo veremos en el Cielo claramente*” (f. 10v), en tanto que la *Doctrina* de 1578 altera el orden: “y *assi lo veremos claramente en el Cielo*”. 3) Con relación a las virtudes, la *Doctrina* de 1576 propone: “Pregunta. Quales son? Respuesta. Fe, esperança y Charidad” (f. 23r), mientras que por su parte la *Doctrina* de 1578 introduce una serie de modificaciones: “Pre. Quales son? Resp. *Tres virtudes Theologales*. Fee. Esperança y Charidad” (f. 11v).

Una de las razones en que me apoyaba para atribuir la autoría del catecismo de 1578 a Francisco de Pareja era la similitud en el título de ese catecismo con otro publicado por él en 1612, a su regreso de la estancia en La Florida ⁶. Creo que la aparición de este otro catecismo, cuyo título ya era conocido, y que incluí en el estudio anteriormente citado no altera para nada la razón de esta atribución, puesto que si, en verdad, el autor del catecismo es Francisco de Pareja, éste pudo perfectamente señalar el título que estimó más conveniente, y que se altera en el catecismo de 1576, para introducir la modificación de la traducción de Melchor de Vargas, así como el número de lenguas de que consta tal ejemplar. Cuando posteriormente publicó el cate-

6. Este catecismo lleva por título: *Cathecismo y Breve Exposición de la Doctrina Christiana. Muy útil y necessaria, assi para los Españoles como para los naturales, en Lengua Castellana y Timuquana, en modo de preguntas, y respuestas. Compuesto por el P. Fr. Francisco Pareja, de la Orden de N. Seraphico P. S. Francisco, Padre de la Custodia de S. Elena de la Florida. Con licencia de los Superiores, en casa de la viuda de Pedro Balli. Año de 1612. Por C. A. César*. Es evidente el parecido en el título con el catecismo de 1578, publicado, en la misma imprenta, cuando aún era llevada por Pedro Balli, y no por su viuda como ocurre unos años más tarde, a la hora de la edición del catecismo de 1612.

cismo en castellano y timuquano siguió empleando en la práctica el mismo título, con alguna ligera modificación.

Pero cuando publiqué la edición facsímil del catecismo de 1578 atribuido a Francisco de Pareja, no había llegado a mis manos la copia del catecismo de 1576, por lo cual, hube de arriesgar una serie de preguntas como hipótesis de trabajo. Dichas preguntas eran: “¿Se contiene en ambas [las doctrinas de 1576 y 1578] un texto ‘oficioso’ del I Concilio Mexicano? ¿Se trata de un texto posterior, que podríamos denominar ‘privado’, y que Pedro Moya estima razonablemente válido para satisfacer con él las prescripciones del Concilio, como había hecho Alonso de Montúfar con la Doctrina de Domingo de la Anunciación ⁷? Además hay que preguntarse en qué pudo consistir la orden de Pedro Moya: en el caso de la *Doctrina* de 1576 consta expresamente que ‘V. Señoría me mandó interpretar esta Doctrina en lengua Otomí’. Hay que rechazar que la orden de Pedro Moya respecto a la *Doctrina* de 1578 consista en la versión al náhuatl, puesto que la de 1576 de Melchor de Vargas es trilingüe (castellano-náhuatl-otomí): carece de lógica ordenar que se ejecute lo que ya está hecho y publicado. ¿Hay que atribuir también ésta de 1578 a Melchor de Vargas, o es más adecuado pensar que Pedro Moya ha ordenado a *alguien* que la ponga en náhuatl, y a Vargas exclusivamente la versión otomí, de la que éste se siente responsable?” ⁸.

La disponibilidad de nuevos datos puede arrojar luz a toda este serie de interrogantes, que, parcialmente, al menos, había tratado de responder en la publicación aludida.

En primer lugar, respecto al carácter jurídico del texto, de ninguna manera se trata de un texto oficial, elaborado por decisión del I Concilio Provincial Mexicano de 1555: no se llevó a cabo un catecismo que gozase de dicho carácter. Y de la misma manera que Alonso de Montúfar otorgó la categoría de “oficioso” al catecismo de Domingo de la Anunciación, Pedro Moya de Contreras hizo lo propio con este otro texto de catecismo en su doble versión trilingüe de 1576 y bilingüe de 1578. Es por tanto, un texto

7. En la carta dedicatoria de Domingo de la Anunciación a Alonso de Montúfar, le dice: “...Me mandó [V.S.R.] que yo tomase a cargo de componer o recopilar una breve Doctrina Cristiana y otra más copiosa... para que entre ambas se sacasen en todas las lenguas que fuese posible desta Nueva España y se imprimiesen según lo ordenado en el sacro Concilio Mexicano por V.S.R. y por los señores Obispos que en él se hallaron...” (Reproducción de J. SALVADOR Y CONDE, *El Padre Domingo de la Anunciación y su personalidad misionera*, Madrid, Ed. Jura, 1950, 78. Ese “mandato” de Alonso de Montúfar hay que interpretarlo más en el sentido de que se trata de un texto que reúne los requisitos pergeñados en el I Concilio Provincial, y que, aún sin la categoría de texto oficial, puede darse por bueno en cuanto a la ejecución de las intenciones del Concilio.

8. L. RESINES, o.c., 26.

“privado”, pero dotado de una relevancia singular, y que Pedro Moya propone y en cierto modo exige que se utilice como texto único en toda la demarcación de su arzobispado. Sin embargo, tal deseo de convenir en la unidad de un sólo texto de catecismo no pasa de ser la expresión de un propósito que no se lleva a cabo, ya que los hechos desmienten clamorosamente las intenciones⁹. Quedan así respondidas las dos primeras preguntas.

En segundo lugar, acerca de en qué consiste la orden o mandato de Pedro Moya, resulta difícil ser absolutamente precisos. También la *Doctrina* de Domingo de la Anunciación, había sido “ordenada” por Alonso de Montúfar, y no hay que entender más que se trata de una aprobación o beneplácito de un texto que estima aceptable para cumplir los propósitos del I Concilio Provincial Mexicano. Aplicando este mismo criterio, las *Doctrinas* de 1576 y 1578 han sido “ordenadas” por Pedro Moya, es decir, han sido aceptadas o aprobadas por él (o acaso hay que matizar más aún, afirmado en singular “aceptada o aprobada”, puesto que se trata de la misma *Doctrina*).

Pero hay que tener presente que Melchor de Vargas se siente responsable únicamente de la versión otomí (“*traduzida en lengua otomí por...*”, dice la portada; y “*...que por subjectarme a la obediencia de V. Señoría, que me mandó interpretar esta Doctrina Christiana en lengua Otomí...*”, dice la carta dedicatoria). Las frases citadas “podrían dar la impresión de que la obra de Melchor de Vargas responde a una decisión preexistente de Pedro Moya, pero, al contrario, la afirmación también contenida en el prólogo de que ‘puede V. Señoría mandar se imprima ésta’ más bien parece una solicitud, que la ejecución de una orden anterior: carece de lógica -incluso como frase protocolaria y reverencial- el demandar el cumplimiento de sus propias decisiones. Por lo cual es forzoso concluir que la frase ‘ordenada por mandado’ (o ‘V. Señoría me mandó interpretar’) bien puede ser entendida en el sentido de que Pedro Moya apruebe y ratifique el trabajo que se le presenta”¹⁰:

9. En la década de 1570-1580, se publicaron los siguientes catecismos: JUAN DE LA CRUZ, *Doctrina cristiana en lengua guasteca...*, México, Pedro Ocharte, 1571; DIEGO DE LANDA, *Doctrina cristiana traducida en la lengua de los indios de Yucatán*, ejemplar no localizado, 1574; JUAN DE MEDINA, *Doctrinalis fidei in mechoacanensium indorum lingua... Tomus secundus*, Mexici, Antonio de Espinosa, 1575; JUAN DE LA ANUNCIACION, *Doctrina christiana muy cumplida...*, México, Pedro Balli, 1575; MATURINO GILBERTI, *Tesoro spiritual de pobres...*, México, Antonio de Espinosa, 1575; JUAN DE LA ANUNCIACION, *Catecismo en lengua Mexicana y Española...*, México, Antonio Ricardo, 1577; JUAN DE MEDINA, *Doctrinalis fidei in Mechoacanensium indorum lingua... Tomus primus*, Mexici, Antonio Ricardo, 1577; ALONSO DE MOLINA, *Doctrina christiana en lengua mexicana...*, México, Pedro Ocharte, 1578; SANCHEZ DE MUÑOZ, *Doctrina cristiana*, México, ¿Antonio Ricardo?, 1579. A esta larga lista, habría que añadir, como impresos, el de 1576, traducido por MELCHOR DE VARGAS, y el de 1578, atribuido a FRANCISCO DE PAREJA. Además, sería preciso tener en

el mandato u orden de Pedro Moya se concreta en el caso de la *Doctrina* de 1576 de Melchor de Vargas en que éste traduzca al otomí el texto castellano-náhuatl escrito por Francisco de Pareja.

Hay una duda, más que evidente, que es preciso contestar. ¿Cómo es posible que Pedro Moya ordene a Melchor de Vargas traducir al otomí para que se publique en 1576, el catecismo que Francisco de Pareja escribe en 1578, también por orden del mismo Pedro Moya?

Si no existieran más ejemplares que la *Doctrina* de 1576, traducida por Vargas, y la *Doctrina* de 1578, cuya autoría he atribuído a Pareja, no habría más remedio que aventurar la suposición de que en realidad la *Doctrina* de 1578 no fuera la primera edición (pese a que el texto nada aporta en el sentido de “nuevamente impresa”, o frase similar). Pero al publicar el facsímil de la edición de 1578, dejé constancia de que existía un ejemplar fragmentario, conocido por la magnífica descripción de Icazbalceta ¹¹. En ese momento llegué a las siguientes conclusiones: “1° se trata de la *misma obra*; 2° pero ejemplares distintos, correspondientes a *ediciones distintas*; 3° como el presente ejemplar [el fechado en 1578] está completo y para nada aparece el tan usual ‘ahora nuevamente impresa’, no es demasiado difícil suponer que el ejemplar fragmentario consultado y descrito por Icazbalceta pertenece a una *edición posterior*” ¹².

Pero afortunadamente la consulta de ese ejemplar fragmentario descrito por Icazbalceta ¹³ arroja nueva luz sobre el tema. A este ejemplar incomple-

cuenta también el de BERNARDINO DE SAHAGUN, *Doctrina christiana mexicana*, ¿1579? y el de DIEGO DE CARRANZA, *Doctrina cristiana en lengua chontal*, a datar entre 1577 y 1590.

Como se puede ver, la pretendida unidad de texto de catecismo no dejaba de ser un ideal muy lejano de alcanzar, pues en fechas inmediatamente anteriores y posteriores a las que centran este estudio, se publican una serie abundante y variada de catecismos, sin tener en cuenta para nada la unidad, que únicamente está conservada por estos dos ejemplares, que en realidad, como ya he indicado, no constituyen más que uno.

10. L. RESINES, *Catecismos americanos de religiosos agustinos en el siglo XVI*, en VARIOS, *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congreso Internacional*, Valladolid-Madrid, 1990, 520-521.

11. En la primera edición de J. GARCIA ICAZBALCETA, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México 1886, 392-393, no se precisa fecha alguna para este ejemplar fragmentario (Ver L. RESINES, *Francisco de Pareja. Doctrina cristiana muy útil y necesaria, México 1578*, Salamanca, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1990, 37-39). En cambio, en la edición de J. GARCIA ICAZBALCETA, actualizada por A. MILLARES (México, 1954^{2ª ed. revis.}), 496-497, se aventura la fecha situándola en la década de 1550-1560: “155...”. La razón es simplemente la sospecha de que pudiera tratarse de la *Doctrina* de Motolinía, pero sin otro argumento mayor. A ello hay que añadir el desconocimiento de la edición de México, 1578.

12. L. RESINES, o.c., 39.

13. Actualmente existente en la Public Library, de New York.

to le faltan la primera y la última página, razón por la cual J. García Icazbalceta no pudo hacer una descripción más precisa, pero el resto, con algunas salvedades ¹⁴, es el mismo texto que la *Doctrina* fechada con seguridad en 1578 (y consiguientemente, también es el mismo texto que la edición de 1576, que incluye la versión otomí). La certeza de que se trata de una edición posterior, aun desconociendo la fecha, supone que frente a la pluralidad de catecismos editados por esas fechas en México, y que desmoronan el sueño de una unificación en torno a un mismo texto, se mantenía una cierta preferencia por este texto de catecismo que se edita al menos en tres ocasiones distintas con absoluta certeza: 1576, en la versión trilingüe que incluye el otomí, el náhuatl y el castellano; 1578, en la versión bilingüe náhuatl castellano, y otra fecha posterior, indeterminado, también en la versión náhuatl-castellano. Quizá haya que limitar la fecha de esta edición hasta 1585, como máximo, pues reunido entonces el III Concilio Provincial Mexicano, convocado por Pedro Moya de Contreras, compusieron otro catecismo, esta vez con carácter oficial ¹⁵.

Si sabemos de la existencia cierta de tres ediciones de este texto de catecismo respaldado por la autoridad de Pedro Moya, no parece que haya demasiadas dificultades en admitir que pudiera estar siendo editado con

14. Esta edición sin fecha, localizada en New York supone una composición íntegra de nuevas planchas, que aproximadamente contienen en cada página la misma materia que la edición de México, 1578. La letra del texto castellano en la edición de New York es de cuerpo ligeramente mayor, por lo que los espacios en blanco que quedan en la columna correspondiente son menores. Los enunciados "Pregunta" y "Respuesta", así como sus respectivas abreviaturas cambian constantemente en el texto castellano y en el náhuatl con relación a la edición de México, 1578. Las separaciones entre palabras en el texto náhuatl están más nítidas en la edición de New York, que en la edición de México, 1578. Existe una larga serie de variantes en el texto castellano que sería prolijo enumerar aquí, y de la que simplemente me limito a dejar constancia global. Igualmente, en el texto náhuatl también se producen numerosas variantes, que tienden a corregir errores gramaticales consignados en la edición de México, 1578. La edición de New York tiene todas sus hojas paginadas en el recto, cosa que no sucede en la edición de México, 1578. El encabezamiento de la página 15r en la edición de México, 1578 dice -a diferencia de las demás páginas- "MEXICANA", mientras que en la edición de New York en esa página aparece como en todas las demás en forma de abreviatura "MEXI."

Pese a todas estas diferencias, que dejan patente que se trata de otra edición diferente, es incuestionablemente la misma obra. Yo había arriesgado la suposición de que se trataba de una edición posterior, a la vista de la descripción realizada por ICAZBALCETA. Ahora, con la reproducción del ejemplar fragmentario a la vista, puedo tener la certeza moral de que efectivamente se trata de una edición posterior, pese a que falta la última hoja, en la cual consta -al menos en la edición de México, 1578- la fecha de la impresión.

15. E. J. BURRUS, *The Author of the Mexican Council Catechism*, en "The Americas" 15(1958) 171-182; L. RESINES, *Catecismos americanos del siglo XVI*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992.

anterioridad a 1576 y que Pedro Moya ordenara a Melchor de Vargas que hiciera la versión a la lengua otomí para poderlo utilizar en la evangelización de los indios que hablaban aquel idioma. Las razones que he aducido para asignar la autoría de este texto a Francisco de Pareja siguen siendo perfectamente válidas, y desde el punto de vista cronológico no existe dificultad alguna en adelantar la fecha de composición. Francisco de Pareja llegó a México el 8 de mayo de 1569, y sólo en 1594 es enviado junto con otros 13 franciscanos a La Florida: en el período que media entre 1569 y 1576 (fecha de la edición trilingüe) pudo perfectamente publicar el catecismo en dos versiones que Melchor de Vargas se encarga de traducir, además, al otomí en 1576¹⁶. Ahora, con nuevos datos, parece que la respuesta más lógica hay que buscarla en los siguientes términos: suponiendo la existencia de la *Doctrina* de Francisco de Pareja con anterioridad a 1576, de la que existe constancia de dos ejemplares, (uno fechado en 1578 y otro que carece de fecha, pero posiblemente posterior a 1578 y anterior a 1585), Pedro Moya determina en 1576 que se conserven las versiones náhuatl y castellana y, además, se enriquezca con la versión otomí, que encarga a Melchor de Vargas.

Queda aún un asunto por resolver: si existía anteriormente alguna edición de esta *Doctrina*, o si se edita por vez primera en 1576 en la doble presentación bilingüe y trilingüe que de hecho encontramos, ¿por qué seguir haciendo una edición bilingüe (castellano-náhuatl) si ya existía en 1576 una versión trilingüe (castellano-náhuatl-otomí) que cubría con creces las necesidades, pues el texto no cambia en absoluto (salvo leves correcciones)? La respuesta hay que buscarla en razones de índole económica. Aunque la edición de la *Doctrina* de 1576 está incompleta a partir de la página 27 (además de las páginas 24-26), el hecho de que contenga la misma exposición catequética en una disposición tipográfica invariable, permite hacer un cálculo exacto de las páginas que tendría que tener el ejemplar íntegro.

El contenido de esta edición de 1576 se interrumpe al comienzo de los sacramentos. La parte 4ª (la exposición de los sacramentos) ocupa en la edición de Francisco de Pareja de 1578: la segunda mitad del f.14r, los f. 14v, 15r-v, 16r y la primera mitad del f. 16v, es decir, en total cinco páginas dispuestas en dos columnas que contienen el texto castellano y náhuatl. En la edición de 1576, con arreglo a la disposición del texto, la versión náhuatl

16. En L. RESINES, *Francisco de Pareja. Doctrina cristiana muy útil y necesaria. México, 1578*, Salamanca, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1990, 26 afirmaba: "Hay que rechazar que la orden de Pedro Moya respecto a la *Doctrina* de 1578 consista en la versión al náhuatl, puesto que la de 1576 de Melchor de Vargas es trilingüe (castellano-náhuatl-otomí): carece de lógica ordenar que se ejecute lo que ya está hecho y publicado".

ocuparía 5 páginas completas que corresponderían a las páginas vueltas 27v, 28v, 29v, 30v, y 31v (pues va dispuesto a toda página); y el texto castellano y otomí, presentado en dos columnas de una misma páginas, ocuparía otras cinco páginas, que en este caso serían las páginas rectas 28r, 29r, 30r, 31r, y 32r. Con arreglo a este cálculo, quedaría disponible la página 32v, que según anuncia el f. 2r, contendría los “avisos para saber la lengua otomí”, que “van a la postre en la vltima hoja deste libro”.

Reconstruido de esta forma el contenido completo del libro, tenemos la versión trilingüe de 1576 con 32 hojas (en recto y vuelto). Este libro tendría que ser el doble de caro que la versión bilingüe de 1578, con sólo 16 hojas (en recto y vuelto). Lógicamente al resultar más barato, el libro gozaría de una mayor difusión manteniendo la versión bilingüe, además de la restrictiva y forzosamente más cara versión trilingüe, reducida a la zona de influencia de la lengua otomí; esta versión, no se abarata, de hecho, con la composición únicamente en castellano y otomí, por el hecho de que la lengua náhuatl era la de uso más generalizado, a partir de la cual los misioneros podrían empezar a llevar a cabo el acercamiento a los otomíes en su propia lengua; de hecho la lengua otomí se hablaba únicamente en la zona que se extiende al NE de México, capital, mientras la náhuatl era común en toda la región. Esto justifica perfectamente que se hagan dos variantes distintas del mismo catecismo. Y esto justifica igualmente que Melchor de Vargas se responsabiliza, con una encomiable honradez, únicamente de la versión que lleva a cabo al otomí, mientras que del contenido castellano de la obra y de la versión náhuatl se desentiende pues no han brotado de su pluma.

Respecto al contenido de esta *Doctrina christiana* y a su esquema catequético, así como la cuestión de la dependencia de otros catecismos, y el asombroso parecido con el catecismo de Gaspar Astete, que por esas mismas fechas sabemos documentalmente que su autor tenía ya compuesto y listo para la censura ¹⁷, no hay nada nuevo que añadir que no conste ya en la edición facsímil de la *Doctrina* de 1578. El adelantar con seguridad la fecha de publicación en México un par de años, de 1578 a 1576, del mismo texto sigue reforzando la idea de que a uno y otro lado del Atlántico los misioneros empleaban para la evangelización del viejo pueblo cristiano o de los recién llegados a la fe los mismos esquemas procedimientos, preguntas y formularios, que eran repetidos con fijeza inexorable y que admitían cambios dentro de un patrón común del que todos participaban.

17. L. RESINES, *Catecismos de Astete y Ripalda. Edición crítica*, Madrid, BAC, 1987, 50.

5. EL TRADUCTOR.

Con tantas argumentaciones para tratar de situar el mismo texto de la *Doctrina* en las versiones que hoy conocemos gracias a los datos recientemente conseguidos, es posible llegar a olvidar al traductor del texto al otomí, Melchor de Vargas. Lamentablemente, desconozco ese idioma en absoluto, y por tanto no estoy en condiciones de poder señalar si su versión está bien o mal ejecutada, si es un lenguaje culto o burdo, si ha acertado o no a la hora de expresar conceptos acuñados en castellano y de los que carecía una lengua americana.

Por desgracia, el libro ahora consultado no añade ningún otro dato a los poquísimos que conocemos de él, y que me limito a reproducir aquí: “La penuria de datos se convierte en el caso de Melchor de Vargas en absoluta desolación, pues la carencia de noticias es casi absoluta. Icazbalceta aporta el principal -y por cierto bien escaso- dato biográfico: ‘No he hallado otra mención que la de Grijalva (Edad II, cap. 18), en estos términos: “Envió (el provincial Fr. Juan Adriano, electo en 1590) por su fundador (del convento de Atlixco) al P. Fr. Melchor de Vargas, presentado, persona de muchas letras y autoridad, definidor y visitador de las nuevas constituciones en la provincia”’. Complementario del anterior, Vela aporta por su parte el siguiente: ‘El P. Sicardo, en sus *Adiciones*, dice: En el Capítulo celebrado por la Provincia de México el 25 de abril de 1587 fue elegido Visitador el P. Presentado Fr. Melchor de Vargas’.

Si a tan escasa información añadimos el dato que proporciona la portada de su catecismo, sabemos de él con certeza que en 1576 es prior de Atocpán; en 1578 (el 25 de abril) es elegido visitador por la provincia de México, a la que pertenecía, sin duda; y en 1590, además de definidor y visitador, es enviado por el provincial como fundador del convento de Atlixco; por último, el conciso pero elocuente relato de sus cualidades morales. Y con esto concluye nuestra información sobre él”¹⁸.

L. RESINES

18. L. RESINES, *Catecismos americanos de religiosos agustinos en el siglo XVI*, en VARIOS, *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congreso Internacional*, Valladolid-Madrid, 1990, 519. La referencia de ICAZBALCETA, consta en la obra varias veces citada, 277; la referencia de G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*, VIII, 97.

La aventura postmoderna

1.- *La postmodernidad ha venido, nadie sabe cómo ha sido.*

La postmodernidad es otra historia, otra política, otra moral, otra metafísica, otra religión y, por tanto, otra vida. La postmodernidad es el fin de la historia, el final de la historia como confrontación de fuerzas brutales (por sus *brutos* los conoceréis dice irónicamente W. Borroughs) y del protagonismo guerrero de las grandes potencias. Se trata de la bancarrota de las políticas de los redentores, los grandes poderes que vienen siempre a redimirnos pero, por desgracia, siempre nos explotan. Es hoy también el tiempo de otros modos, de una ética propositiva y no impositiva, que era solamente la correa de transmisión oculta del poder y la dominación establecida. Es el momento también de una nueva metafísica, el final de la metafísica de la fuerza que teoriza hasta los orígenes lo que ocurría en la explotación diaria de las fábricas, de los campos de concentración y de la guerra. ¡Qué hermoso es estirar la pata! decía un rey a sus soldados en el frente de batalla, desde su palacio real. Estamos ante la posibilidad del fin de la violencia, de la violencia de la verdad también, y por eso de la huida de la religión de la brutalidad y los dogmas apabullantes ante los que el pobre creyente solamente debía sucumbir para no verse arrojado a las tinieblas exteriores o al fondo de los infiernos.

El hombre postmoderno aspira a otra vida, a una vivencia menos sistematizada y urgida, menos standarizada y urgente. La postmodernidad es el fin de la era industrial compulsiva, de la democracia siempre vigilada, de la educación de la letra con sangre entra. Pero la postmodernidad no es el fin de los tiempos, sino un nuevo futuro para el hombre en el que los ideales de la modernidad no serán obligatoriamente perseguidos por la violencia. En este sentido, tal vez haya sido G. Vattimo el que se ha situado con más serenidad y clarividencia en las fuentes del problema postmoderno que podría resumirse así: Por lo menos, en cuanto al método, la modernidad ha terminado, si bien sus fines y valores parecen más o menos discutibles y aún darán

mucho que hablar. Y esto es así, porque el método moderno ha sido la violencia y la imposición, el método de la burguesía. Lo decía Nietzsche muy bien en *La Genealogía de la Moral*, II, 9, según nos cuenta el mismo G. Vattimo en *El sujeto y la máscara*: “Todo nuestro ser moderno, en tanto no es debilidad, sino poder y consciencia de poder, se presenta hoy como pura *hybris* e impiedad (...) *Hybris* es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos ingenieros; *hybris* es hoy nuestra actitud con respecto a Dios, quiero decir, con respecto a cualquier presunta tela de araña de la finalidad y la eticidad situadas por detrás del gran tejido-red de la causalidad (...); *hybris* es nuestra actitud con respecto a *nosotros* pues con nosotros hacemos experimentos que no nos permitiríamos con ningún animal y, satisfechos y curiosos, nos rajamos el alma en carne viva”.¹

La ética de la fuerza y la metafísica de la fuerza han terminado porque ya sabemos que su realidad más profunda es la brutalidad, si bien, por mucho tiempo, habían creado una *noética* que traducía una *no-ética* que les permitía camuflarse de buen sentido, moralidad y pensamiento.

Nos guste o no nos guste, nos encontramos en plena pleamar postmoderna. Con sus flujos y reflujos estamos metidos en la marea, a veces creyendo que no existe, en ocasiones con la idea de que ya pasó, otros dirán que fue una pesadilla para que así no vuelva nunca. Pero no hace falta ser muy sagaces para recordar que esto mismo sucedió cuando sobrevino el existencialismo. No digamos lo que ocurrió con la Nueva Filosofía de los años 70 que muchos se negaron a reconocer, de modo que, aún hoy día, por ejemplo en castellano, es casi imposible encontrar traducciones suficientes de los nuevos filósofos más allá de algunos títulos más llamativos. La crítica a derecha y a izquierda realizadas por H. Levy, Glucksmann, M. Clavel o Benoist no fue recibida en nuestro mundo de ninguna manera o se hizo con una rabieta infantil increíble en una sociedad medianamente culta. Mucho mayor ha sido aún el desprecio a la filosofía postmoderna. Si de la nueva filosofía se dijo que ni era nueva ni era filosofía, al pensamiento postmoderno se le ha querido dar la callada por respuesta o la simple y tradicional sonrisa filosófica que diría Foucault.

Pero los más avisados nunca faltan a la cita. Carlos Díaz, hombre de reconocido ingenio y capaz de cantarle las verdades al lucero del alba, en la primera mitad de los años ochenta conseguía sacar de su paraíso celestial e

1. VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara*. Península, Barcelona 1989, 306. Cfr. NATAL, D., *Ante la ética de la fuerza o el tema de nuestro tiempo*. *Estudio Agustiniano*, 15 (1980) 199-223.

irritar profundamente al discreto encanto de la progresía en varias ocasiones². Así despertó a algunos de los más acomodados radicales de sus sueños dogmáticos y círculos viciosos donde entre las grandes emociones, el buen pasar y el abundante progresismo comenzaban a encarnarse las más reverendas e irreverentes vaguedades.

Jacobo Muñoz, lector infatigable y uno de los pesos pesados entre nuestros profesores de filosofía contemporánea levantaba acta de la situación en un artículo que ponía las cosas en su sitio. En primer lugar recordaba que Federico Onís, entre nosotros, ya había utilizado la palabra postmodernismo al hablar de la caducidad del modernismo literario (1896-1905) por obra del postmodernismo (1905-1914) y el ultramodernismo (1914-1932)³. Del mismo modo subrayaba J. Muñoz que hay un uso obsesivo de la palabra postmodernidad desde los trabajos de S. Sontag, Fiedler, Ihab Hassan, Lyotard y Habermas, que se relaciona con el arte de M. Duchamp, John Cage, B. Perelman, y con la teoría de la historia como post-historia, de la sociedad industrial, según la entendió Toynbee y otros que podría verse como “*El advenimiento de una nueva era, del fin del ciclo histórico cuyo origen habría que situar en el Renacimiento; de la muerte, en suma, o de la radicalización máxima, según otros, de un proyecto histórico, el de la Ilustración europea y de un tipo de racionalidad operante durante siglos de intensa construcción civilizatoria ...*”⁴ Se trataría del fin de la fundamentación y de la totalización segura e inatacable, con nuevas situaciones de duda, pluralismo, indeterminación, y por tanto de “apertura, eclecticismo, marginalidad, revuelta, deformación, difracción, descreación, desintegración, deconstrucción, desplazamiento, discontinuidad, dispersión, fragmentación, incredulidad, particularismo, diseminación, ruptura, dadaísmo epistemológico, otredad, caos, rizoma”⁵. En fin, por denominaciones que no quede; es lo que viene ocurriendo en los últimos años y que supone: crisis del sujeto, disolución de la semiótica energética, despèdida de los grandes relatos, renuncia a la armonía total, a la utopía, a la reconciliación total, así como crítica de la razón totalizante e incompatibilidad de paradigmas. Es la crítica de la razón instrumental que se ha incapacitado ya para el conocimiento ético-moral y religio-

2. Cfr. DIAZ, C., *Escucha postmoderno*. Paulinas, Madrid 1985. En dos ocasiones tuve la suerte de presentar a Carlos Díaz como conferenciante de la Postmodernidad, en Burgos (La Vid) y en Valladolid (Estudio Agustiniiano); en ambas ocasiones hubo un intenso debate con los jóvenes y el nuevo mester de progresía.

3. MUÑOZ, J., Inventario provisional (modernos, postmodernos, antimodernos). *Revista de Occidente* 66 (1986) 5.

4. Ib., 6

5. Ib., 7

so, según decía Horkheimer, porque se trata de una Ilustración que lleva consigo “el inclemente dominio sobre una naturaleza externa objetiva y una naturaleza interna reprimida”⁶. Todo lo cual lleva consigo una crisis de la ciencia, a una episteme inestable, y a un cuestionamiento del gran relato de la emancipación⁷. Finalmente, nuestro autor valora la situación de esta manera: “¿Reencuentro final de la modernidad con su propia positividad más allá de toda contestación global? Tal vez. Como es posible también que se trate de un simple signo más de que la modernización civilizatoria que hace siglos nos conforma no ha hecho, a despecho de las apariencias, otra cosa que empezar”⁸.

José Vega, gran amante del silencio y centinela del misterio, define la situación hodierna de esta manera clarividente: “En todas partes, desde hace ya varios lustros, las campanas están tocando a muerto, aunque, como es natural, los sordos no las oyen. Otros aunque las oyen, se esfuerzan en reanimar el cadáver, esperando ponerlo en pie y que ande de nuevo. Pero reanimar cadáveres son ‘trabajos de amor perdidos’”⁹. Por tanto es inútil hacerse los sordos y más inútil todavía tratar de reanimar cadáveres de antaño. Estamos donde estamos y tendremos que entendernos o desentendernos, irresponsablemente, del momento actual que es el que nos ha tocado en suerte, nos guste más o menos que eso no depende de nosotros gran cosa. Cualquier otra actitud nos llevaría a caer en lo que señalaba Ortega y Gasset cuando refiriéndose a la realidad española decía que estamos ante un muerto y algunos pretenden enseñarlo a bailar.

Como Peter Sloterdijk, ha sintetizado muy bien todo el problema en su *Crítica de la razón cínica*¹⁰ nosotros vamos a describir solamente algunos momentos más decisivos e incisivos de la aventura postmoderna.

El escrito de Lyotard, *La condición postmoderna*¹¹ al final de los años 70 marca el momento en que se pone el nombre, y para algunos mote, a la nueva situación que describe y decide el nuevo pensamiento. Allí se comienza a dar cuenta de la erosión de las grandes ideologías y utopías y de la caída de los mundos ideales. Es el tema del fin de los grandes relatos y metarrelatos: “Simplificando al máximo, se tiene por postmoderna la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Esta es, sin duda, un efecto del progreso de las

6. Ib., 15.

7. Ib., 18 y 19.

8. Ib., 22.

9. VEGA, J., A propósito de ‘Las edades del hombre’. *Religión y cultura* 35 (1989) 189.

10. SLOTERDIJK, P., *Crítica de la razón cínica*. I y II. Taurus, Madrid 1989.

11. LYOTARD, J.-F., *La condición postmoderna*. Cátedra, Madrid 1984.

ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone”¹². Es la descomposición de los grandes sistemas de las grandes doctrinas en la que sólo resta el sí mismo y la dogmática individualista que sustituirá poco a poco al dogmatismo oficial. Al mismo tiempo la realidad pragmático positivista vislumbra su bancarrota. No sólo se plantea la cuestión de la cientificidad de la ciencia en sí, se plantea también el problema de su legitimación. Es decir, frente al pragmatista que siempre pregunta: y ¿para qué sirve o para qué vale tal o cual cosa? se presenta el problema de para qué vale lo que se dice que vale. Como lo dice Lyotard: “Y esta pregunta en sí misma, al desarrollarse, conduce a la pregunta, es decir, a la metapregunta de la legitimación: ¿De qué sirve tu “de qué sirve?””¹³. Solía decir Ortega que en el mundo actual tenemos ya un automóvil que nos puede llevar rápidamente a Socuéllanos, pero resulta que yo no tengo nada que hacer ni a qué ir allí. Y no obstante, nos hemos acostumbrado a ir a toda prisa sin saber a dónde vamos. Esto hace que hayamos pasado de una ética en que el fin justifica los medios a otra en que los medios se convierten en fines, puesto que ya no hay fines ulteriores.

Al menos parecería que la emancipación, como la suele defender Habermas, sería un fin indiscutible para todos, que se consigue libremente a través del consenso. Pero precisamente vemos que el sistema manipula el consenso en su beneficio o lo convierte en un mero instrumento del poder, no en un resultado del diálogo y las voluntades libres. “Es en esta forma como se encuentra elaborado por Habermas. Pero esta concepción reposa sobre la validez del relato de la emancipación. O bien es manipulado por el sistema como uno de sus componentes en vista a mantener y mejorar su situación. Es objeto de procedimientos administrativos, en el sentido de Luhmann. No vale entonces más que como medio para el verdadero fin, el que legitima el sistema, el poder”¹⁴. Así, tanto el buen funcionamiento del sistema como la eficacia y la seguridad se convierten en meros instrumentos del poder, no de la emancipación, como vemos hoy tantas veces en el concepto de “seguridad nacional” y su apelación como pretexto.

Puestas así las cosas, Lyotard introduce la teoría del “disenso” y la inestabilidad como un elemento fundamental de la postmodernidad. El derecho al desacuerdo debe conjurar la tiranía de los “decididores” que imponen su “normalidad-moralidad”, su “solidez” y, en definitiva, su orden vital brutal. Así crean el terrorismo de uno y otro signo: “El orgullo de los “decididores”, del cual en principio no existe equivalente en las ciencias, vuelve a ejercer

12. Ib., 10

13. Ib., 100.

14. Ib., 109-110

este terror. Dice: adapte sus aspiraciones a nuestros fines, si no ...”¹⁵. Para el postmoderno el derecho a la diferencia es fundamental frente al cinismo de la eficacia. La diversidad de las normas y el derecho al desacuerdo pone en tela de juicio la teoría de la emancipación de Habermas¹⁶. En este sentido la postmodernidad renuncia al terror, a la ética de la fuerza y de la eficacia, así como a “la lógica de la seguridad que produce la automatización de la sociedad”¹⁷. Con estas perspectivas la era postmoderna nos da derecho a una nueva tierra aún desconocida y en cierto modo inagotable: “Se apunta una política en la cual serán igualmente respetados el deseo de justicia y el de lo desconocido”¹⁸. No se trata ya solamente de lo que funciona mejor o de lo que gasta menos, queda todavía un margen para lo inconmensurable. No es solo cuestión de poder: “El saber postmoderno no es solamente el instrumento de los poderes. Hace más útil nuestra sensibilidad ante las diferencias, y fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable”¹⁹.

Frente a la seguridad y la fe inquebrantable en el método moderno, la postmodernidad tiene que investigar constantemente sobre sistemas y situaciones inestables. Aquí tenemos una de las claves de la postmodernidad, el situarse ante nuestro mundo inestable con normalidad. El objeto de toda ciencia actual es la *inestabilidad*. “El sistema es llamado inestable: las variables de control varían continuamente, las del estado discontinuamente”²⁰. Así surgen las nuevas teorías caolistas (el mundo como caos) frente a las antiguas teorías del mundo como orden (cosmos). De paso se rompe con un concepto de providencia amaestrada por los poderes dominantes que pica cuando ellos quieren. Einstein se rebelaba contra la idea de un Dios que juega a los dados. Pero Pauli, como gran creyente y científico, se reía de él, pues una providencia domesticada es el gran escándalo de la injusticia y violencia dominante; en cambio la teoría estadística de la materia permite establecer regularidades suficientes para la ciencia, pero rompe la idea de un Dios (y una naturaleza) como supremo “Determinante”²¹ que al convalidar la injusticia del desorden establecido se vuelve a sí mismo increíble por injusto y cruel motor inmóvil que no tiene corazón, al que se transfiere “religiosamente” la injusticia y la crueldad (humana) inhumana de la sociedad reinante.

15. Ib., 114

16. Ib., 117

17. Ib., 118, nota 231

18. Ib., 119

19. Ib., 11

20. Ib., 106

21. Ib., 104. Cfr. ATKINS, P.W., *La creación*. Labor-Omega, Barcelona 1983. Este científico expone una teoría caolista del mundo. Ver también: BEGLEY, S., Finding Order in Disorder. The science of chaos reveal nature secrets. *News Week*, december, 21 (1987) 46-47.

En este sentido, la postmodernidad reclama, con la modernidad, claridad e independencia. Como lo dice F. Féher: “Weber concibió la progresiva separación de las esferas (religiosa, legal, política, económica) como la *differentia specifica* de la modernidad”²². La modernidad y la actualidad, el estar al día, suponía, sin más, la hegemonía de la política y del compromiso social. Pero también aquí las cosas han cambiado: “Sin embargo, parece que, también aquí, el “postmodernismo” ha cerrado un capítulo con su mentalidad ecléctica del “todo sirve”. La propaganda política directa coexiste en la ocurrencia de la era postmodernista con la más sutil metafísica²³. En la misma línea la estética postmodernista rechaza toda servidumbre y sometimiento instrumental de la vivencia a otras esferas: “El sentimiento postmodernista de “estar de vuelta” obedece a algo más que a una moda pasajera. Los tradicionalistas modernos creían tener una misión que desbordaba la estética *sensu stricto*. Los postmodernistas rechazan con aire altivo toda identificación con cualquiera de estas misiones, con cualquier exigencia o influencia que provenga de esferas “extrañas””²⁴. Aquí también se revisan las tradiciones; Europa ya no es todo ni tiene en sus manos el futuro, pero eso no debe hacernos olvidar la misión esencial de la estética de dar sentido a la vida de algún modo. El postmoderno no debe ahogarse en su propio pozo, tiene que beber de él.

Entonces, modernidad y postmodernidad no deben excluirse totalmente. como lo ha aceptado, finalmente Lyotard: “Por el contrario, la actitud postmoderna está siempre implicada en la moderna, en la medida en que la modernidad presupone la compulsión a salir de sí misma y resolverse en algo distinto resultante de un equilibrio final, ya sea ello un orden utópico o la finalidad política que encierran las Grandes Narraciones; de modo que, en este sentido, la postmodernidad es una promesa de la que está preñada la modernidad definitiva y perpetuamente”²⁵. Es necesario, por lo tanto, superar los defectos de la modernidad.

Lyotard empleó la palabra *postmoderno* para dar vida a la contienda sobre el tema, pero no todo en la postmodernidad es pura novedad: “La postmodernidad no es una época nueva, es la re-escritura de ciertas características que la modernidad había querido o pretendido alcanzar, particularmente al fundar su legitimación en la finalidad de la general emancipación de la humanidad. Pero tal re-escritura, como ya se dijo, llevaba mucho tiem-

22. FEHER, F., Comentarios sobre el *intermezzo* postmodernista. *Revista de Occidente*, 66 (1986) 58.

23. Ib., 61

24. Ib., 70

25. LYOTARD, J.-F., Reescribir la modernidad. *Revista de Occidente* 66 (1986) 24

po activa en le modernidad misma”²⁶. Hoy ya es posible admitir de nuevo que la postmodernidad está en la modernidad por sus ideales mejores, pero no con sus métodos violentos propios del sistema de dominación burguesa. Esta es una conclusión que ha exigido un largísimo y duro debate, con mutuas acusaciones y no pequeños problemas, particularmente entre la teoría de la emancipación de Habermas y la teoría postmoderna del propio Lyotard. En *La postmodernidad (explicada a los niños)* Lyotard afronta claramente la discusión del problema: “He leído a un pensador que goza de reputación asumiendo la defensa de la modernidad contra aquellos que él llama neoconservadores. Bajo el estandarte del postmodernismo, lo que quieren -piensa- es desembarazarse del proyecto moderno que ha quedado inconcluso, el proyecto de las Luces. Incluso los últimos partidarios de la *Aufklärung*, como Popper o Adorno, sólo pudieron, si hemos de creer en ellos, defender el proyecto en ciertas esferas particulares de la vida: la política, para el autor de *The Open Society*; el arte, para el autor de *Aesthetische Theorie*. Jürgen Habermas (lo habías reconocido ya) piensa que si la modernidad ha fracasado, ha sido porque ha dejado que la totalidad de la vida se fragmente en especialidades independientes abandonadas a la estrecha competencia de expertos, mientras que el individuo concreto vive el sentido “desublimado” y la “forma desestructurada” no como una liberación, sino en el modo de ese inmenso tedio acerca del cual, hace más de un siglo, escribía Beaudelaire”²⁷.

Para Lyotard, el ideal de la emancipación de Habermas no es una realidad inmaculada e inatacable, como no lo es tampoco el ideal de progreso sin más, o el ideal de la ciencia sin más. Como lo dice el mismo Lyotard: “El pensamiento y la acción de los siglos XIX y XX están dominados por la Idea de la emancipación de la humanidad. Esta idea es elaborada a finales del siglo XVIII en la filosofía de las libertades y en la Revolución Francesa. El progreso de las ciencias, de las artes y las libertades políticas librarán a toda la humanidad de la ignorancia, de la pobreza, de la incultura, del despotismo y no sólo producirá hombres felices sino que, en especial, gracias a la Escuela, generará ciudadanos ilustrados, dueños de su propio destino”²⁸. De tales ideas surgieron grandes desastres, guerras, explotación, tercer mundo, desempleo y pobreza cultural. Por eso hemos llegado a donde estamos: “Estos ideales están en declinación en la opinión general de los países llama-

26. Ib., 32

27. LYOTARD, J.-F., *La postmodernidad (explicada a los niños)*. Trad. E. Lynch. Gedisa, Barcelona 1987, 12

28. Ib., 97

dos desarrollados. La clase política continúa discuriendo de acuerdo con la retórica de la emancipación. Pero no consigue cicatrizar las heridas inflingidas al ideal “moderno” durante casi dos siglos de historia”²⁹. Así que también sobre la emancipación hay mucho que hablar, no basta decir “libertad” para ser libres, ni es suficiente pronunciar la palabra “liberación” para liberarse. El sentido de las metanarrativas o relatos-discursos de legitimidad queda en suspenso. Como afirma muy bien Rorty: “Desde el punto de vista de Lyotard, Habermas está ofreciendo una metanarrativa más, una “narrativa de emancipación” más general y abstracta que las metanarrativas freudiana y marxista”³⁰. La emancipación discurre también entre paradojas, catástrofes y realidades fragmentadas, y en definitiva, como revolución permanente que debe realizarse desde la vida cotidiana y concreta pero que rompe con un realismo miope. Porque ¿cómo podríamos ser realistas, sin más, cuando no sabemos dónde está la realidad que ha quebrado profundamente y es hoy puro abismo y falla?

2.- *La bancarrota de la realidad.*

Siempre se nos había dicho y sensatamente advertido que debemos ser realistas, eso estaba muy bien y era algo muy seguro. Pero ahora, ¿dónde está la realidad? Al final de *La inmortalidad*, Milan Kundera afirma taxativamente: “La realidad ya no significa nada para nadie. Para nadie”³¹. En la parte central de su obra, nuestro autor explica, a su manera, esa dura aseveración: “Todas las ideologías fueron derrotadas: sus dogmas fueron finalmente desenmascarados como simples ilusiones y la gente dejó de tomarlos en serio. Los comunistas, por ejemplo, creían que durante el desarrollo del capitalismo, el proletariado iba a empobrecerse cada vez más, y cuando un buen día se demostró que en toda Europa los obreros iban a su trabajo en coche, tuvieron ganas de gritar que la realidad estaba haciendo trampas. La realidad era más fuerte que la ideología. Y precisamente, en este sentido, la imagología la superó: la imagología es más fuerte que la realidad, que por lo demás hace ya mucho que no es lo que era para mi abuela, que vivía en un pueblo de Moravia y lo conocía aún todo por su propia experiencia: cómo se hornea el pan, cómo se construye una casa, cómo se mata un cerdo y se

29. Ib., 97

30. RORTY, R., Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad. *Revista de Occidente* 85 (1988) 72

31. KUNDERA, M, *La inmortalidad*. Trad. castellana de Tusquets eds., Barcelona 1990, 410

hacen con él embutidos, qué se pone en los edredones, qué piensan del mundo el señor cura y el señor maestro; todos los días se encontraba con todo el pueblo y sabía cuántos asesinatos se habían cometido en los alrededores en los diez últimos años; tenía, por así decirlo, un control personal sobre la realidad, de modo que nadie podría contarle que el campo moravo prosperaba cuando en casa no había que comer”³².

Para Peter Sloterdijk: “El concepto realidad es el concepto que más falsamente se utiliza”³³. La paranoia de bloques armados se confunde con la realidad; nos encontramos ante un cinismo militar que se une al cinismo comercial, político, económico y religioso: “El modo y manera cómo dos o más magnitudes de poder se vuelven locas mutuamente, en una interacción imaginaria, suministra al hombre de nuestra época su modelo de realidad. Quien se adapta a la sociedad de hoy, tal y como ésta es, en última instancia se adaptará a este realismo paranoico”³⁴. Así, el realismo actual no es otra cosa que la fuerza misma del sistema, la camisa de fuerza que el interés brutal y el poder violento impone a la sociedad normal. Así es como el socialismo se identificaba con la realidad bajo el nombre de “socialismo real”; y, del mismo modo, el nazismo reclamaba de una masa de acero y cemento, la realidad dura y todopoderosa, el bunker de su propia realidad. “También aquí la quinta esencia del endurecerse heroico es decir, ahí, “orgullo”, un yo-bloque que se constituye en una máquina en sí misma heroicamente racional. Los manuales de enseñanza del nacional socialismo sabían apreciarlo”³⁵. En esta dinámica, la metafísica de la fuerza se impone y se identifica la violencia y el ser; así el ser es el señor y es lo que se impone sin más: la razón de la fuerza.

El realismo se identifica, de este modo, con el gran estafador, con la mentira general que ya nadie, hoy día, puede creerse de modo que el hombre actual anda a la búsqueda desesperada de la realidad misma y de su resurrección: “Lo que ahora se busca es la desesperada resurrección de lo real: GENTE REAL, VALORES REALES, SEXO REAL. Pero, como diría Baudrillard, si hoy estamos tan desesperadamente fascinados por lo Real, es porque vivimos con el horrible conocimiento de que lo real ya no existe, o más exactamente, que hoy día lo Real sólo se nos aparece como una amplia y seductora simulación”³⁶. Tal es el resultado del cinismo del capital, de su nihilismo, así

32. Ib., 141.

33. SLOTERDIJK, P., *Crítica de la razón cínica*. II, 24.

34. Ib., II, 23

35. Ib., 293

36. KROKER, A., *El Marx de Baudrillard, en PICO, y otros Modernidad y Postmodernidad*. Alianza, Madrid 1988, 314

como el último destino de todo poder cínico que no se para en medios ni en fines porque el fin justifica los medios o estos son los fines porque ya no hay fines y sólo importa lo inmediato. Así es cómo el capitalismo y el socialismo real desrealizan el mundo, y su realidad impuesta es una cínica burla de la realidad auténtica. Todo eso lo ha visto muy bien Lyotard cuando dice: “Pero el capitalismo tiene por sí sólo tal poder de desrealizar los objetos habituales, los papeles de la vida social y las instituciones, que las representaciones llamadas “realistas” sólo pueden evocar la realidad en el modo de la nostalgia o de la burla, como una ocasión para el sufrimiento más que para la satisfacción. El clasicismo parece interdicto en un mundo en que la realidad está tan desestabilizada que no brinda materia para la experiencia, sino para el sondeo y la experimentación”³⁷.

Esta situación, obliga a reexaminar el mundo objetivo y a definir de nuevo el arte en relación a la realidad, de lo contrario podemos caer en el puro conformismo por el engaño de la realidad: “Aquellos que se niegan a reexaminar las reglas del arte, hacen carrera en el conformismo de la masa metiendo en la comunicación, por medio de las “buenas reglas”, el deseo endémico de realidad, como objetos y situaciones capaces de satisfacerlas”³⁸. La postmodernidad pretende atacar un realismo cuyo fin primordial es eludir la realidad al confundirla con el partido o el sistema: “El realismo, cuya única definición es que se propone evitar la cuestión de la realidad implicada en la cuestión del arte, se encuentra siempre en una posición situada entre el academicismo y el *Kitsch*. Cuando el poder se llama Partido, el realismo, con su complemento neoclásico, triunfa sobre la vanguardia experimental difamándola y prohibiéndola. De todos modos, aún es preciso que las “buenas” imágenes, los “buenos” relatos, las buenas formas que el Partido solicita, selecciona y difunde, encuentren un público que las desee como medicación apropiada para la depresión y la angustia que el público experimenta. El reclamo de realidad, es decir, de unidad, simplicidad, comunicabilidad, etc., no tuvo la misma intensidad ni la misma continuidad en el público alemán de entreguerras y en el público ruso de después de la revolución: he aquí una diferencia entre los realismos nazi y estaliniano”³⁹.

El realismo del qué-más-da, es el realismo del dinero que satisface todas las necesidades en cuanto éstas se reducen al comercio, al poder del comprar y vender lo humano y lo divino. Este mismo es el realismo de la ciencia y de la industria, incluida la industria de las conciencias, en cuanto en todas ellas

37. LYOTARD, J.-F., *La postmodernidad*, Barcelona 1987, 15

38. *Ib.*, 16

39. *Ib.*, 16-17

la realidad se reduce al realismo decretado por el consenso de los socios de mercado y nada más. Para Lyotard: “Esta regla no es de corto alcance. Es la impronta dejada sobre la política del experto y sobre la del gerente del capital por una suerte de evasión de la realidad fuera de las seguridades metafísicas, religiosas, políticas, que la mente creía guardar a propósito de sí misma. Esta retirada es indispensable para que nazcan la ciencia y el capitalismo... La modernidad, cualquiera que sea la época de su origen, no se da jamás sin la ruptura de la creencia y sin el descubrimiento de *lo poco de realidad* que tiene la realidad, descubrimiento asociado a la invención de otras realidades”⁴⁰. La contaminación entre la ciencia y los intereses egoístas arroja los mismos resultados: “Cuando los científicos reivindican un poder excesivo lo hacen siempre o casi siempre sobre la base del hecho de que sus actividades tienen mayor peso en la realidad. Siempre se valen de una interpretación “realista”. El hecho de interpretar la ciencia como un factor de desrealización del mundo puede llegar a ser también un punto de partida para reducir o mantener en sus límites el poder de los científicos”⁴¹.

La demolición de la “realidad objetiva” creada por el capitalismo avanzado es hoy la condición necesaria para volver a la realidad primigenia original. Esto es fundamental para rehacer la experiencia del siglo XX triturada por la eficacia y el éxito. Esta demolición no supone, de ningún modo, la utilización de la violencia burguesa de nuevo. Simplemente: “En este momento, la interpretación de la sociedad capitalista avanzada bajo el signo del nihilismo es la condición básica para la emancipación del hombre y para la recuperación del sentido trágico de la teoría crítica”⁴². Esto mismo es lo que se hizo a la caída del imperio romano: una nueva realidad viva, una nueva vida, propiciada por el cristianismo, sustituye al mundo antiguo ya muerto, caduco y corrupto. Esta es la desorientación, en negativo y en positivo, que sigue siempre a la caída de los imperios y el surgir generoso de una nueva realidad que recupera el sentido de la vida, del hombre y de la historia en el nuevo mundo. San Agustín hace referencia a ello al final de sus *Confesiones* cuando presenta al Dios cristiano como la verdadera fuente de la realidad en la que todo recibe el baño renaciente de la vida. Dice el gran pensador cristiano que a través del Espíritu descubrimos el misterio del hombre, el misterio del mundo y el misterio de Dios que es tanto como encontrar la realidad más profunda porque proviene del que verdaderamente ES: “A través del

40. Ib., 19

41. VATTIMO, Filósofo de la secularización. Entrevista de José M^a Herrera y José Lassa-ga, *Revista de Occidente* 104 (1990) 131

42. KROKER, A., *El Marx de Baudrillard*, 316

Espíritu vemos que es bueno lo que de cualquier modo existe, porque proviene de aquel que existe no de cualquier modo, sino que es el ES”⁴³.

Lo postmoderno nos asegura que ninguna sistematización de la realidad agota la realidad, que no podemos descansar verdaderamente en ninguna formulación ni interpretación definitiva del mundo como algo absoluto, de ahí la prohibición bíblica de hacerse imágenes del Absoluto. Nadie puede igualarse a lo divino, eso sería caer de bruces en la idolatría o en la adoración de sí mismo. Como dice Lyotard: “Por último, es preciso dejar claro que no nos toca de *realidad*, sino intentar alusiones a lo concebible que no puede ser presentado. Y que no hay que esperar que en esta tarea haya la menor reconciliación entre los “juegos de lenguaje”, a los que Kant llamaba “facultades” y que sabía separados por el abismo, de tal modo que sólo la ilusión transcendental (la de Hegel) puede esperar totalizarlos en una realidad real. Pero Kant sabía también que esta ilusión se paga con el precio del terror... Los siglos XIX y XX nos han proporcionado terror hasta el hartazgo. Ya hemos pagado suficientemente la nostalgia del todo y de lo uno, de la reconciliación del concepto y de lo sensible, de la experiencia transparente y comunicable. Bajo la demanda general de relajamiento y apaciguamiento, nos proponemos mascullear el deseo de recomenzar el terror, cumplir la fantasía de apresar la realidad. La respuesta es: guerra al todo, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos, salvemos el honor del nombre”⁴⁴. Bien se puede decir que los grandes ideales de la modernidad no han hecho sino comenzar a nacer, pero necesitamos liberarlos de la tentación de la violencia. Por eso la tecnociencia actual es la técnica moderna y a la vez no lo es porque implica una nueva concepción de la naturaleza y del hombre en que la naturaleza antigua y la actual se modifican mutuamente. Por lo demás todo mundo habla de emancipación y liberación. Así, sin violencia, lo hace el relato cristiano de la redención, y también el relato ilustrado de la emancipación del hombre en la libertad por la ciencia; lo mismo hace el relato marxista de la emancipación de la explotación y la alienación que el relato capitalista de la liberación de la pobreza, pero el problema es saber quién decidirá abandonar el sistema de la dominación y el recurso a la violencia de siempre. Esta hoy se encarna fácilmente y se enmascara bajo el nombre de defensa propia o legítima defensa. Se olvida así que esto no es más que el trámite del narcisismo que sustituye a Dios o a los grandes idea-

43. S. AGUSTIN, Confesiones, XIII, 31, 46. La idea de que el genio de san Agustín asume la catástrofe de la caída del Imperio romano y le da un nuevo sentido es del profesor PINILLOS, J.L., Conversión y hombre interior, *Estudio Agustiniiano* 22 (1987) 416

44. LYOTARD, *La postmodernidad*, 26

les por la defensa del sujeto-hombre-pueblo-nación, sea como sea. “Quiero decir: escapar no sólo a la despedida inapelable del sujeto moderno, sino también a su repetición paródica o cínica (la tiranía)”⁴⁵. Este es el momento de acabar con el cinismo de la violencia y con la ética de la fuerza que ha invalidado todo relato de emancipación, tanto en el capitalismo como en el “socialismo real”. “Cada uno de los grandes relatos de emancipación del género que sea, al que le haya sido acordada la hegemonía, ha sido, por así decirlo, invalidado de principio en el curso de los últimos cincuenta años. - Todo lo real es racional, todo lo racional es real: “Auschwitz” refuta la doctrina especulativa. Cuando menos, este crimen, que es real no es racional. - Todo lo proletario es comunista, todo lo comunista es proletario: “Berlín 1953, Budapest 1956, Checoslovaquia 1968, Polonia 1980” (me quedo corto) refutan la doctrina materialista histórica: los trabajadores se rebelan contra el Partido. - Todo lo democrático es por el pueblo y para el pueblo, e inversamente: “las crisis de 1911, 1929” refutan la doctrina del liberalismo económico y la “crisis de 1974-1979” refuta las enmiendas postkeinesianas a esta doctrina moderna”⁴⁶. Con frecuencia el idealismo de la libertad ha llevado al terror y a una realidad impuesta: “Para el ideal de libertad absoluta, ideal vacío, toda realidad, dada, es efectivamente sospechosa de ser un obstáculo para la libertad. No ha sido una realidad querida”⁴⁷. Así la legitimación comunista ha llevado a la burocratización de las personas y a su administración como masa, lo que deslegitima sin más al legislador. En cuanto al capitalismo es la deslegitimación ya desde el origen porque no admite otro discurso que el económico en el que todo se compra y se vende incluida la vida humana, la dignidad y la conciencia. Ambos discursos son metafísica del despotismo⁴⁸. Por tanto, en vez de pedir que la libertad se rebaje al nivel de la facticidad, hay que pedir que la realidad práctica se eleve al nivel de la libertad. Es necesario que los poderes fácticos se pongan al servicio de la libertad y no de sus propios intereses. Para ello necesitamos crear una nueva sensibilidad. No basta engañarse con el fantasma del progreso o gritar por la emancipación; hay que ver lo que hay detrás del teatro de la libertad y lo que la realidad normal evidente se calla. La tiranía del *basic language* es la tiranía principal, la tiranía del despotismo que se ha convertido en realidad y ha sustituido a ésta. Así: “Orwell imagina un despotismo que no tortura (no solamente) la necesidad sino que seduce el deseo. Se puede discutir acerca de si

45. Ib., 39

46. Ib., 40

47. Ib., 65

48. Ib., 68

esto sucede aquí o allá. Lo cierto es que en Orwell la última resistencia se experimenta sobre la línea de desfallecimiento, y sobre ella se juega la suerte de una auténtica república”⁴⁹. Esta república es la ciudad la humanidad. Las promesas de desarrollo y emancipación se han difuminado: “Los signos del ideal se han embrollado: Una guerra de liberación no anuncia que la humanidad continúa emancipándose. La apertura de un nuevo mercado no anuncia que la humanidad continúa enriqueciéndose. La escuela no forma nuevos ciudadanos; cuando mucho, forma profesionales. ¿Con qué legitimación contamos para continuar el desarrollo?”⁵⁰. La realidad se ha petrificado, oxidado, es necesario tratarla. El pensamiento debe ir a fondo a la realidad no puede quedarse en pura estrategia o estratagema. Tal es la misión del pensador como centinela de la realidad y del mundo: “Este curso trabaja la llamada realidad. Desoxida los criterios de la realidad, la pone en suspenso. Si uno de los principales criterios de la realidad y del realismo consiste en ganar tiempo, lo cual me parece que sucede hoy día, entonces el curso filosófico no responde a la realidad actual”⁵¹. Se pide al pensador que sea estrategia y político, pero él no debe serlo. Su misión es ser embajador del respeto y centinela de lo sublime. El primero para que cada cosa sea lo que es en sí antes de toda falsificación, lo segundo para que toda la realidad tenga la posibilidad de serse libremente y no se vea coaccionada por el despotismo y la prepotencia de lo inmediato. Por eso decía Zubiri que la misión del pensador es permitir y dejar que las cosas sean libremente como son en sí, de manera que no sean coaccionadas por la metafísica de la fuerza o del poder y de la circunstancia. Así será posible encontrar el sentido y la realidad de cada cosa antes de que sea arruinada por el cinismo de la fuerza o por el tedio de la vida y la no-ética de que “todo da lo mismo”, pues todo es ruido-desinformación-sin-sentido y furia-violencia donde la desolación y el desierto acabarían por tomar el lugar de la humanidad. El mundo sería la patria del absurdo del sentido y de la práctica de la frustración. En efecto: “si la historia de la humanidad fuera sólo ruido y furia, habría que admitir pues que la naturaleza, por más que haya dotado a los hombres de esas disposiciones (a la razón) y depositado en ellos esos “gérmenes” de desarrollo de la razón, les negó empero los medios”⁵².

49. Ib., 109

50. Ib., 111

51. Ib., 117

52. LYOTARD, J.F., *El entusiasmo*. Crítica kantiana de la historia. Trad. castellana Gedisa, Barcelona 1987,60

El respeto a la realidad exige no caer rápidamente en una moralina fácil y apresurada que ignora las tensiones de la vida y las dificultades de la historia hasta convertirla en un finalismo ingenuo que se sale de la realidad o trata de atropellarla inconscientemente. Por otra parte, el hombre necesita del entusiasmo, pero no puede caer en un fervor patológico que arrasa la realidad. El entusiasmo debe ser sanado, y por eso lo teme el postmoderno, pues fácilmente degenera en capricho, pero sin él la vida humana no podría adelantar, ni mejorar, ni personal ni comunitariamente. Pero el entusiasmo no debe ser utilizable en función de intereses ni tener otro fin que el de la misma realidad. El entusiasmo es la capacidad para lo mejor en la naturaleza humana, pero esa gran posibilidad debe ser verificada más allá del desierto de la pura indiferencia y de la patología revolucionaria. Nadie tiene derecho a destruir el mundo, pero eso no debe impedir que cada hombre colabore al bien de la humanidad desde sus, pequeñas o grandes, posibilidades y cualidades a pesar de las propias limitaciones. En eso el postmoderno es infinitamente universal, católico ecuménico, e infinitamente concreto y personalista. Pero eso no permite creer que “todo vale” o que todo “es igual” pues los ideales pueden ser enormemente sublimes pero su realización bochornosa. Entre una y otra cosa, media un abismo como sabemos por la historia: “Auschwitz, un abismo abierto cuando hay que presentar un objeto capaz de validar la proposición de la idea de los derechos del hombre; Budapest 1956, un abismo abierto frente a la proposición de la idea del derecho de los pueblos; Kolyma, un abismo abierto frente a la proposición del concepto especulativo (ilusorio) de la dictadura del proletariado; 1968, un abismo abierto frente a la ilusión “democrática” que ocultaba la heterogeneidad del poder y de la soberanía”⁵³. ‘Y como éstas hacéis muchas’ diría el Dios de los cristianos. “Pero la pretensión de la proposición del capital a validar todas las proposiciones según su propio criterio y la impostura que coloca al capital en el lugar del juez crítico, son materias que (en el sentimiento no nombrado del que sugería que se llamara *La Begebenheit* de nuestro tiempo) permiten juzgarlas, hacer su crítica y restablecer en sus derechos al tribunal crítico que sin embargo no será lo mismo que el tribunal criticista”⁵⁴. Los intereses del capital no pueden ser los criterios últimos ni definitivos de la realidad por mucho que entusiasmen a F. Fukuyama. No podemos caer en una teleología ingenua de la realidad y menos cuando se quieren ignorar los sufrimientos de millones de seres humanos. Eso, además de una gran superficialidad

53. Ib., 124

54. Ib., 130

hedonista, sería una enorme crueldad. Y la razón humana y sus ideales no puede ser cruel, pues ya no sería razón, ni humana. Hoy más que nunca es necesario respetar lo inmediato sin arrollar lo transcendental, de otro modo no habría ni realidad, ni libertad, ni historia humana. Y esto es fundamental para el pensador actual y para el hombre postmoderno: “Tal vez la responsabilidad reflexiva sea hoy también discernir, respetar y hacer respetar los diferentes pareceres, establecer la inconmensurabilidad de las exigencias transcendentales propias de las familias de proposiciones heterogéneas y encontrar otros lenguajes para expresar lo que no se puede expresar en los lenguajes que hoy existen. Eso será ser fieles, sin paradoja, a la idea kantiana de la “cultura” entendida como rastro de la libertad en la realidad; dice Kant (KUK, 24) que la cultura es “la aptitud de proponerse en general fines”⁵⁵. Pero hoy al actuar como incultos y bárbaros utilizamos todo y a todos como medios y ya no hay fines ni ética. Y por eso (los problemas no son tan nuevos como parece a veces) Kant continua diciendo: “Hoy, cuando se probaron (eso es lo que se cree) en vano todos los caminos, reinan el hastío (*Ueberdruss*, la saciedad, el hastío el *taedium*) y un indiferentismo completo”⁵⁶.

Al fin padecemos la enfermedad de la realidad, de la vida y de la historia. Entonces todo se vuelve gris y aplanado. Michel Ende lo ha descrito así: “¿Qué enfermedad es ésta? -Al principio apenas se nota. Un día, ya no se tiene ganas de hacer nada. Nada le interesa a uno, se aburre. Y esa desgana no desaparece, sino que aumenta lentamente. Se hace peor de día en día, de semana en semana. Uno se siente cada vez más descontento, más vacío, más insatisfecho con uno mismo y con el mundo. Después desaparece incluso este sentimiento y ya no se siente nada. Uno se vuelve totalmente indiferente y gris, todo el mundo parece extraño y ya no importa nada. Ya no hay ira ni entusiasmo, uno ya no puede alegrarse ni entristecerse, se olvida de reír y llorar. Entonces se ha hecho el frío dentro de uno y ya no se puede querer a nadie. Cuando se ha llegado a este punto, la enfermedad es incurable. Ya no hay retorno. Se corre de un lado a otro con la cara vacía, gris, y se ha vuelto uno igual que los propios hombres grises. Se es uno de ellos. Esta enfermedad se llama aburrimiento mortal”⁵⁷.

Así hemos perdido también, en la vida, la razón, “todo vale”, por eso ya no hay nada que valga la pena, todos los valores se han remitido al valor de

55. Ib., 130

56. Ib., 29

57. ENDE, M., *Momo*. Trad. castellana de Salvat-Alfaguara, Madrid-Barcelona 1987,

comerciar, y la razón de la vida se ha reducido a pura “razón social”. Entonces el mundo se ha vuelto violento, porque: “¿La violencia y el sinsentido no son, al fin y al cabo, una y la misma cosa? (Horkheimer)”⁵⁸

3.- *La agonía de la razón clínica*

La violencia y la insolencia se autovalidan a sí mismas. La misma verdad se utiliza como arma de la mentira y todo lo que llamamos razón no es más que *razón social*, un medio más de la lucha del hombre contra el hombre, un intento obstinado de hacer pasar por real lo que no es real y de convertir la no-ética en una noética; así es gran parte de la formación actual: “La constitución de la sociedad ‘trae consigo algo que se diría el primer paso hacia la adquisición de ese enigmático impulso a la verdad. Pues se puntualiza, entonces, qué debe en adelante ser la verdad’, es decir, se inventa una denominación de las cosas válidas y obligatorias para todos, y la legislación del lenguaje dicta también las primeras leyes en materia de verdad; pues se origina entonces, por primera vez, la oposición entre verdad y mentira. El mentiroso usa las denominaciones convencionales, las palabras, para hacer pasar por real lo que no es real... Abusa del rígido esquema convencional trastocando, cuando no invirtiendo a su antojo las denominaciones” (*Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, trad. italiana de E. Logatto, en F. NIETZSCHE, *Scritti minori*, Napoles, Ricciardi, 1916,1)⁵⁹.

El hombre actual con frecuencia carece de convicciones y sus ideas de las cosas son meras nebulosas que pasan raudas por su cielo encapotado y triste, oscuro, difícil e indescifrable. Su vida impropia y confusa responde a la razón ajena y se reduce a una realidad exangüe de vida, de ideas y de sentimientos: sombras y fantasmas de sí mismos los hombres de nuestro mundo flotan en la galaxia impersonal de la indiferencia y del desierto vital. Así lo había dicho Nietzsche y lo reconoce G. Vattimo: “La mayoría de los hombres, piensen lo que piensen y digan lo que digan siempre de su “egoísmo”, pese a él, en toda su vida, no hacen nada por su *ego*, sino sólo por el fantasma del *ego* que se ha formado sobre ellos, en la cabeza de quien los rodea, y que se les ha transmitido; como consecuencia de ello, viven todos en una nebulosa de opiniones impersonales y semipersonales y de juicios de valor arbitrarios, casi poéticos; cada uno de ellos vive siempre en la cabeza de otro

58. HANDKE, P., *El momento de la sensación verdadera*. Alfaguara, Madrid 1981, 10

59. VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara*, 45

y tal cabeza a su vez en otras cabezas: ¡un curioso mundo de fantasmas que sabe darse, en todo esto, un aire tan juicioso-. Esta nebulosa de opiniones y de hábitos se desarrolla y vive casi independientemente de los hombres que envuelve; en ella reside el enorme influjo de los juicios generales sobre el hombre -todos estos hombres desconocidos para sí mismos creen en la exangüe entidad abstracta “hombre”, es decir, en una ficción; y cada transformación introducida en esta entidad abstracta a través de los juicios de los individuos poderosos (como príncipes y filósofos) pesan extraordinariamente y en una medida irracional sobre la gran mayoría... (Aurora, 105)”⁶⁰. El hombre es una realidad, por tanto, creada a imagen y semejanza de la época en que vive y sus intereses. Y este hombre es incapaz, con frecuencia, de oponer su propia razón a la ficción de la razón social que en su mentira se impone. Esta razón social pasa a la educación y a la moral. El individuo es educado para ser función del rebaño y se le atribuye valor sólo en tanto que función; pero el funcionalismo ha dejado de funcionar. Se han derribado ya los edificios de la arquitectura funcionalista porque ya no eran funcionales. Se ha venido abajo el sentido de lo meramente útil, se ha descubierto que la ética de la fuerza ya no tiene futuro. A veces el mismo pensamiento encubre una camisa de fuerza, pero que ya es incapaz de dominar la realidad. La moralina ya no engaña a nadie y ha perdido su poder (Aurora 53). Y estamos en el fin de la religión y la moral de la violencia. Porque “Cuando la vida social presenta un carácter *menos violento*, las decisiones últimas (sobre las denominadas cuestiones eternas) pierden importancia. Reflexiónese sobre cuán raramente, ya hoy, un hombre se ocupa de ellas”. (*Humano demasiado Humano*, IV, 3, 350).⁶¹

Es necesario romper con la civilización y con la ética de la coacción y de la venganza. Es menester abandonar la ética como forma y medio de coacción sobre la persona; no es posible seguir con una moral que incluye sutilmente la fuerza y la violencia y declara culpable todo lo que es natural, normal y tranquilo. Mucho ha hecho perder a los hombres la razón, el instinto y el deseo de rivalidad y de venganza. Acaso nada ha llevado más dolor a la humanidad que esta enfermedad subterránea de la humillación de los demás y el deseo de poder. Tanto que, como dice Nietzsche, esa razón ha sido declarada con frecuencia de *utilidad social*. Y así se ha creado el derecho de encarcelar y de matar. Entonces la violencia triunfa en la vida social como recurso supremo e incide también poco a poco invadiendo la vida espiritual

60. Ib., 96

61. Ib., 106

y la religión. Así llegamos a la metafísica de la fuerza como razón y esencia del ser que conduce al hombre a la *enfermedad de las cadenas*; como dijera Nietzsche. Es así como “el hombre se substrahe al mundo de la *ratio*; o mejor, como medio de preparar al ultrahombre a través de su liberación de todas las funcionalidades y las utilizaciones que pretenden imponérsele con la moral del rebaño (que es la moral *tout court*) y con su predicación de la bondad, de la sumisión, del altruismo y del desinterés”⁶². Este hombre nuevo, es capaz de determinarse por sí mismo, de una manera saludable, sin dejarse dominar por la masa, vital, sin miedos ni temores, y construir una nueva *ratio*, ajena a la lógica del sistema, que conecta con los excluidos, los marginados y los explotados. Comienza una nueva humanidad que anticipa realidades que a veces tampoco él mismo se halla en condiciones de realizar del todo ni siquiera de comprender en toda su profundidad⁶³. Surge entonces una nueva libertad y una nueva razón de ser de la que depende el porvenir.

De hecho el pensamiento tradicional encierra una violencia que intenta ocultar bajo apariencias pretendidamente inocentes⁶⁴. Y así, con frecuencia, lo ha de utilizar todo funcionalmente en paz. Pero como nos advierte el Angelus Silesius: “la rosa carece de porqué, florece porque florece”. No hay más razón instrumental. Es el momento de la paz y del sosiego y de la muerte del voluntarismo. Así la realidad se vuelve humilde y sencilla, es la huella del misterio que no oprime jamás al hombre, sino que lo transfigura. Es la realidad como alusión y la razón como gozo y libertad. Es el pensamiento débil frente a la razón como estrategia. Por eso, tampoco se trata de volver a un “ensañamiento nihilista” y menos contra los clásicos. Como lo dice muy bien J. Derrida: “Le tengo mucho cariño a todo lo que reconstruyo a mi manera, los textos que me apetece leer desde este punto de vista reconstructivo son textos que me gustan, con ese movimiento de identificación que es indispensable para leer y son textos cuyo porvenir pienso que está lejos de estar agotado. Creo, por ejemplo, que Platon -éste es el destino de las firmas- tiene que ser leído, todo el tiempo, y la firma de Platón no está acabada, al igual que no lo está la de Nietzsche ni la de San Agustín -estoy seguro-, de bastantes otros. Por consiguiente (...) me hallo en una relación de recelo amoroso respecto a estos textos, en absoluto en la del ensañamiento nihilista (no se puede leer nada en estas últimas condiciones) (...)” (*L'oreille de l'autre. Textes et débats avec Jacques Derrida*, Montreal 1982, 119)”⁶⁵. Se

62. Ib., 325

63. Ib., 332-333

64. DE PERETTI, Ch., *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*. Anthropos, Barcelona 1988, 23

65. Ib., 172, nota 57

trata de atender a lo inefable del texto de la realidad, sin caer en una lectura reduccionista de la vida entendida a nuestro antojo, según los propios intereses, porque la realidad y la verdad son esencialmente “alusión sin fondo y sin fin”⁶⁶, el camino desde el abismo y hacia el “abismo” en el que el misterio del hombre y del mundo mutuamente se interpelan.

Pero esta capacidad de escucha, de respeto y de otear el futuro es la que precisamente la modernidad había perdido, abismada en su tarea funcional e instrumentalista. De ahí la rebelión postmoderna. Como bien lo ha expresado J. Picó: “El ámbito de este debate se enmarca en una conciencia generalizada del agotamiento de la razón, tanto por su incapacidad para abrir nuevas vías de progreso humano como por su debilidad teórica para otear lo que se avecina”⁶⁷. Los modelos que venían determinando nuestra vida le parecen al postmoderno substancialmente defectuosos, plagados de contradicciones y de opresiones burocráticas normalizadas en las que naufraga la razón moderna. Así: “El crecimiento de la razón instrumental no conduce a una realización concreta de la libertad universal, sino a la creación de una “*jaula de hierro*” de la racionalidad burocrática de la cual nadie puede escapar”⁶⁸. Entonces el poder crea la realidad en vez de atenerse a ella. Y el hombre y el mundo se convierten en fantasmas que quedan al descubierto: “El fenómeno del hombre moderno ha llegado a ser totalmente apariencia: no se hace visible en lo que representa, sino que más bien se oculta tras esa representación. En la tarea de la reconstrucción de los resultados de la moral, de la metafísica y la religión, se erosiona también ese lugar de posible seguridad que es la interioridad del yo. El “mundo verdadero” acaba convirtiéndose en una fábula”⁶⁹. En ella se difuminan todas las buenas intenciones de la modernidad ilustrada. Era pues necesario abandonar el discreto encanto de la burguesía para buscar nuevos horizontes. La fe en la modernidad, de hecho, estaba perdida. Ya no se cree en fantasmas, hay que vivir “aquí y ahora” en busca de calidad de vida y de cultura personalizada. Se pierde la fe en la revolución y el progreso que tanto nos ha decepcionado. “La atención por lo *social* se vuelve hacia el individuo y se difunde el narcisismo individual y corporativo. El individuo sólo tiene ojos para sí mismo o para su *grupo*. El capitalismo autoritario cede el paso al capitalismo hedonista y permisivo que acaba con la edad de oro del capitalismo competitivo”⁷⁰. Se busca la realización personal y se abandona la fe en el colectivo. Se deja atrás la dialéctica

66. Ib., 165

67. Picó, J., (compilación) *Modernidad y Postmodernidad*, 13

68. Ib., 16

69. Ib., 18

70. Ib., 37

educativa entre ideal y realidad⁷¹. Quiebra la escuela y los grandes maestros, así como la intelectualidad arrogante. Quiebran los partidos como pompas de jabón. Así estamos ante un nuevo crepúsculo para el que se espera un nuevo día. Ha quedado al descubierto la gran estafa del cinismo estatal y prepotente, el cinismo de la ciencia y la religión, así como el cinismo amoroso, militarista y médico⁷². Pero no todo está perdido, la realidad y las cosas no son malas en sí -eso sería maniqueísmo- pero queda un trabajo hercúleo por hacer, para rescatar la vida de la actual razón cínica y destructiva. El postmoderno no puede desanimarse, él no es el único que ha hecho en la historia esta enorme tarea. Siempre ha habido hombres en todas las esferas, científicos, médicos, militares, religiosos, que han luchado contra la demolición de la vida humana y contra la destrucción; hoy necesitamos recordarlos especialmente cuando la tarea se presenta tan dificultosa y parece que todo se hunde. De modo que, como decían los antiguos, de donde la destrucción toma su origen, de ahí le viene su salvación. Así, la postmodernidad, aparentemente trivial e intrascendente, superficial, hedonista e individualista, en el fondo será comunitaria, solidaria-sensible, si nosotros queremos y lo intentamos.

De hecho la postmodernidad surge cuando las totalizaciones de emancipación se ponen en cuestión, el capitalismo clásico ya no funciona bien. Hay un peligro de neoconservadurismo, como pretende D. Bell, pero también es posible avanzar. Sin embargo la historia no será ya nunca más unilineal. Tampoco para el marxismo como lo han demostrado los últimos tiempos del Este. Los grandes bloques seguros se cuartejan, los mesianismos fáciles y rápidos se hunden cada vez más. El revolucionarismo fácil de mayo del 68 se ha venido abajo. El periódico *Lucha continua*, defensor del radicalismo violento, tuvo que cerrar. Comienza el "pensamiento débil" así llamado porque no admite la ética de la fuerza: tiene más razón quien tiene más poder, más armas y éstas dictan la moral. Como lo ha descrito G. Vattimo: "El pensamiento débil se desarrolló en estos años (de 1975) como un esfuerzo para imaginar una posibilidad de transformación social desde el interior del capitalismo tardo-moderno, de acuerdo con la idea de esos movimientos de liberación internos a la sociedad capitalista que no implican como condición de realización la toma del poder en el sentido clásico leninista"⁷³. Es inútil

71. SLOTERDIJK, P., *Crítica de la razón cínica*, I, 124 y 128

72. Ib., II, 12-110

73. VATTIMO, filósofo de la secularización (entrevista), *Revista de Occidente* 104 (1990) 123

74. Ib., 126

75. FRISBY, D., George Simmel: primer sociólogo de la modernidad, en PICO, J., (comp.) *Modernidad y Postmodernidad*, 68

tomar posiciones teóricas radicales si no se implica uno en su realización, aquí y ahora, y no se puede aplazar la emancipación indefinidamente con la disculpa de un futuro excelente, pero ilusorio, como ha ocurrido tanto en el marxismo. Así, “El esfuerzo del pensamiento débil es también un esfuerzo por encontrar una posibilidad de emancipación que no esté ligada a las rigideces de la tradición revolucionaria, de la política dialéctica”⁷⁴. Del mismo modo que es inútil creer que la sociedad marcha excelentemente bien cuando muchos hombres no tienen lo necesario en la sociedad de bienestar ni pueden desarrollar sus cualidades ni vivir una vida digna. El hombre no vive ni come de los indicadores macroeconómicos aunque éstos sean muy importantes. El postmoderno pretende un mesianismo del presente que si no alcanza a todos será puro cinismo, partidista, de ghetto. Es el momento actual, pero el de todos, el que debe ser resuelto y salvado por todos y para todos. Ya no hay más una humanidad de vanguardia y otra de segunda fila: o todos somos iguales y todos somos realmente, o estamos todavía de lleno en el racismo y en la opresión. El individuo, el pequeño grupo, el fragmento tiene un derecho inalienable sin el cual el conjunto o la totalidad nada significan. Por lo demás el individuo alienado necesita de la excentricidad, de la moda permanente, del sobresalto y de la borrachera de sí mismo. Como lo ha dicho muy bien D. Frisby: “Hemos visto ya que la respuesta a la cultura objetiva alienante es, por parte de sus víctimas, una creciente indiferencia hacia la gente y los valores, un hastío creciente hacia el mundo y un retraimiento en la esfera de lo interior”⁷⁵. A falta de valores y convicciones domina lo inmediato. En otras palabras: “A través de la moda los individuos buscan contrapesar “la superioridad, autonomía e indiferencia del cosmos en el que viven”⁷⁶. Y a través de la vorágine de la diversión, el individuo realiza un esfuerzo supremo por alcanzar lo absoluto que se ha esfumado, evaporado y eclipsado, con el deseo de un presente futuro inmaculado y estable.

Habermas protesta contra la identificación de la modernidad la pérdida de valores y los extremismos, pero no resiste la tentación de llamar “neoconservadores” a los postmodernos. Hace bien en defenderse contra los que identifican modernidad y terrorismo individual y de Estado⁷⁷, pero no parece ofrecer demasiadas respuestas a los que se cansan de esperar en las promesas de emancipación de la Ilustración burguesa o del socialismo real, con todos sus cinismos.

76. Ib., 79

77. HABERMAS, J., Modernidad *versus* postmodernidad, en Pico, J., (comp.) *Modernidad y Postmodernidad*, 98

4.- Modernidad y postmodernidad

La postmodernidad es un nuevo ciclo de la humanidad, en el que se rechazan las tiranías de las totalidades, aunque lo más legítimo de la modernidad quede preservado. Se trata de una nueva *episteme* frente a la razón moderna: “El momento de la postmodernidad es una especie de explosión de la episteme moderna, explosión en que la razón y su sujeto -como guardian de la “unidad” y del todo- saltan hechos pedazos”⁷⁸. Habrá que deshacer gran parte de lo hecho aunque haya que rehacerlo de nuevo. Al fin y al cabo también “los hechos” son cosas que nosotros hacemos. Esta conciencia es esencial a la postmodernidad. Por eso se reclama del arte de la desdefinición que unas veces puede terminar en mera alucinación y otras puede llevar a una aurora de la humanidad. En cualquier caso se rechaza siempre la coerción burguesa moderna, íntimamente ligada al sistema, y se busca, por lo menos, una sociedad de convivencia menos rígida y más distendida, menos asfixiante-agobiante y más acogedora. Así es como “Frederic Jameson ve en el rechazo postmodernista de la violencia de una razón “totalizante” la posibilidad de un concepto nuevo, por así decirlo, dialógico, postmoderno, de totalidad. Lo que Jameson tiene en mientes podría caracterizarse con Adorno como una “unidad no violenta de la múltiple”; el propio Jameson habla de una “relación por vía de diferencias”⁷⁹. Para la izquierda significaría un rechazo de la totalidad social desde arriba y una mayor participación de todos, donde las personas se vean como tales y realicen su vida, además de su función social.

Para Baudrillard la revolución postmodernista ya ha llegado y hay que empezar a vivirla así, no esperando el futuro, puesto que el mesianismo se realiza en el presente actual o es pura quimera. Es la hora de vivir la libertad personalmente, aquí y ahora; es el momento de acercarse a la realidad y sin miedo alguno a los otros y concretamente es como el hoy de la confianza en nuestras posibilidades aquí y ahora. Hay que vivir ya la utopía sin espejismos, pero con todas nuestras posibilidades actuales. Sólo así es posible vivir todos plenamente y realizar los verdaderos ideales esenciales de la modernidad y libertad, igualdad, fraternidad, sin remitirlos continuamente al futuro indefinido. “La postmodernidad sería, por tanto, una modernidad sin lamentos, sin ilusión de una posible “reconciliación entre juegos de lenguaje”, sin “nostalgia de totalidad ni de unidad, de reconciliación del concepto y la sen-

78. WELLMER, A., La dialéctica de modernidad y postmodernidad, en PICO, J., *Modernidad y postmodernidad*, 105

79. Ib., 106

sibilidad, de experiencia transparente y comunicable”, en una palabra, una modernidad que acepta la pérdida del sentido de valores y de realidad con una jovial osadía: el postmodernismo como “gaya ciencia”⁸⁰.

Para Lyotard la postmodernidad refleja el “agotamiento” de la razón moderna y así nos lo muestran las complicaciones y las convulsiones de nuestro tiempo. La postmodernidad no es sólo una vanguardia, un programa o una moda teórica, sino que es, sobre todo “la conciencia difusa de un final, de un tránsito”, así nos indica una falla en las creencias modernas y, como consecuencia, nos lleva cerca “del descubrimiento de cuán poco real es la realidad”⁸¹. Al mismo tiempo se rompen continuamente, sin casi darnos cuenta, las reglas del juego y eso nos obliga al diálogo creador sin descanso y sin precipitación. El tema de la postmodernidad es la demolición de la razón “totalizante” y por tanto nos incita a la creación personal y solidaria del futuro y de su norma. Eso nos obliga al abandono de la mera razón social y del instinto del poder. Exige caminar, por tanto, más allá de la dominación “interna, externa y social”. Esta queda desenmascarada cuando reconocemos que: “En el corazón del pensamiento discursivo se hace visible un elemento de violencia, una subjeción de la realidad, un mecanismo de defensa, un procedimiento de exclusión y dominación, una ordenación de los fenómenos para controlarlos y manipularlos, un impulso hacia un sistema paranoico”⁸². Ese impulso del pensamiento tiene además su reflejo en la vida práctica, pues “los procesos de racionalización de la modernidad, (esto es, la burocracia; el derecho formal, todas las instituciones formalizadas de la economía moderna y de la sociedad moderna) son también manifestaciones de esta razón objetivante, unificante, controladora y disciplinante”⁸³. Así mismo se quiere encontrar una seguridad y una identidad tan fuerte que casi lleva al delirio. Entonces “la razón se torna finalmente cínica y positivista, un mero aparato de dominación. Este aparato de dominación ha conducido en la sociedad industrial avanzada a un sistema total de delirio, en el que el sujeto, otrora portador de la Ilustración, se ha vuelto superfluo. El individuo se contrae a un complejo de relaciones convencionales y modos de funcionamiento que el sistema exige de él. El animismo había dado vida a las cosas, el industrialismo ha reificado la vida”⁸⁴. El postmoderno sobre todo quiere vivir, ya que con frecuencia tiene la impresión de que está muerto. Se trataría de que la humanidad cobre nueva vida, entre tantas muertes, para salir de la cultura

80. Ib., 110

81. Ib., 114

82. Ib., 119

83. Ib., 119

84. Ib., 120

actual de la muerte y de la violencia, en la que la razón totalizante presta buena conciencia a la opresión organizada como Estado, mientras la razón radical bendice el terrorismo individual igualmente totalitario. Necesitamos pues de la postmodernidad para superar este círculo infernal del colectivismo y del individualismo, para llegar a una autodeterminación de la persona y de la sociedad donde cada cual pueda vivir y ser él mismo. No se trata de volver atrás ni de despreciar la democracia, ni la persona ni los deseos de justicia ni el verdadero sentido, sino de realizarlos plenamente en la práctica. Este es el intento de la postmodernidad. Mientras tanto: “La dialéctica de modernidad y postmodernidad está todavía por escribir. Pero sobre todo requiere ser puesta en práctica. “Nuestra época”, escribe Castoriadis, “exige un cambio de sociedad. Este cambio, sin embargo, no puede obtenerse sin una autotrascendencia de la razón”. La postmodernidad, entendida correctamente, sería un proyecto. El postmodernismo, empero, en la medida en que sea algo más que una moda, una expresión de regresión o una nueva ideología, cabe entenderlo como una búsqueda, como una tentativa de registrar las huellas del cambio y de permitir que aparezca con más nitidez el perfil de ese proyecto”⁸⁵.

La postmodernidad se fragua al final de los años 60. Al comienzo de la década de 1970 se va perdiendo la fe en las promesas radicales. Ante la domesticación del arte y la “industria de las conciencias” (Enzensberger) se declara la bancarrota de la modernidad y se busca autonomía personal y una sociedad alternativa que permita una nueva creación humana y dé lugar a una nueva sensibilidad. La utopía moderna, de hecho, había fracasado: “Las perspectivas de abundancia ilimitada, la estabilidad política y las nuevas fronteras tecnológicas de la era Kennedy se derrumbaron rápidamente y la conflictividad social surgió con fuerza en los movimientos pro-derechos civiles, en los disturbios urbanos y en el movimiento antibélico”⁸⁶. Las utopías de mayo del 68 quedan abrasadas en la guerra del petróleo de 1973. Así no deja de ser preocupante cierto optimismo excesivo del talante postmoderno sobre todo si tenemos en cuenta lo poco que hemos avanzado. En ese sentido la postmodernidad es algo paradójica. En efecto: “La paradoja de los años 70 es más bien que la búsqueda postmodernista de la tradición y la continuidad cultural, que yace debajo de toda la retórica radical de ruptura, discontinuidad y rupturas epistemológicas, ha regresado a esa tradición que

85. Ib., 138

86. HUYSEN, A., En busca de la tradición: vanguardia y postmodernismo en los 70, en Pico, J., *Modernidad y Postmodernidad*, 146

fundamentalmente y por principio despreciaba y negaba todas las tradiciones”⁸⁷. Ciertamente los años 70 suponen para todo el continente europeo una profunda crisis cultural y política que le obligan a buscar sus raíces, “a menudo un pasado alternativo” para afrontar el futuro porque lo de siempre ya no sirve. El hombre postmoderno siente en su corazón también la necesidad de un futuro alternativo. “Las prácticas culturales de los 70 -a pesar de la teoría postmodernista- señalan de hecho la necesidad vital de no abandonar la historia y el pasado en manos de los neoconservadores traficantes de la tradición resueltos a restablecer las normas del primitivo capitalismo industrial: disciplina, autoridad, ética del trabajo y familia tradicional”⁸⁸. En este sentido la postmodernidad es un hacer y un deshacer que intenta algo sorprendente y nuevo sin llegar siempre a conseguirlo del todo. Se trata de moverse con inteligencia en el callejón sin salida en que se encuentra nuestra historia. A veces la postmodernidad parece “andar hacia atrás para salir de un callejón sin salida donde los vehículos del vanguardismo y el postmodernismo han quedado bloqueados”... “Especialmente frente a los ataques neoconservadores globales a la cultura modernista, vanguardista y postmodernista, continua siendo políticamente importante defender esta tradición en contra de las insinuaciones neoconservadoras que hacen a la cultura modernista y postmodernista responsable de la crisis actual del capitalismo”⁸⁹. Pero esto no da toda la razón a Habermas que parece ignorar el rechazo de la postmodernidad a toda visión totalizadora del hombre o de la historia que olvide los marginales, y la realidad de la vida. Esto no debe llevarnos a una postmodernidad domesticada e inmaculada.

Una nueva sensibilidad comienza a aparecer. Pero no todo está conseguido. Por eso no hay que elogiar ni ridiculizar la postmodernidad en bloque. “Lo postmoderno debe ser libertado de sus paladines y de sus detractores”⁹⁰. Pero algo grave se está jugando en esta batalla por la postmodernidad y su control en torno a los años 80. La fábrica funcional ya no es un buen modelo de vivienda. El postmodernismo rechaza el elitismo modernista contra la cultura de masas. Hay una rebelión contra el modernismo establecido en la que la crítica, la resistencia y el enfrentamiento al sistema fueron definidos en términos no modernistas. Las iras postmodernistas se dirigieron contra el “modernismo-culto” y elitista que parecía ser el único depositario y guardián de la historia, pero que era el legitimador de la “hegemonía” bur-

87. Ib., 152

88. Ib., 156

89. Ib., 158

90. HUYSEN, A., Cartografía del postmodernismo, en PICO, J., *Modernidad y postmodernidad*, 194

guesa. Así “el postmodernismo en los 60 estuvo caracterizado por una imaginación temporal que mostró un poderoso sentido del futuro y de las nuevas fronteras, de ruptura y discontinuidad, de crisis y conflicto generacional, una imaginación que recuerda a otros movimientos continentales de vanguardia anteriores como el dadaísmo y el surrealismo antes que al modernismo culto. De este modo, el resurgimiento de Marcel Duchamp como padrino del postmodernismo de los años 60 no es ningún accidente histórico”⁹¹. Era la continuación del ataque del arte auténtico a las “instituciones sociales hegemónicas” y prepotentes. Así es como: “La postmodernidad abrigó la expectativa de un mundo “post-blanco”, “post-machista”, “post-humanista” o “post-puritano”. Se observa fácilmente que todos los adjetivos de Fiedler apuntan al dogma modernista y a la noción del *establishment* cultural relativo a la civilización occidental”⁹². En efecto, es esencial a la postmodernidad la *disolución* de la cultura europea y la civilización occidental como modelo ejemplar de toda civilización”⁹³.

Una vez agotado el optimismo triunfal de los años 60, los años 70 son la dispersión y la diseminación a partir de las ruinas del modernismo. El socialismo real, el elitismo, y el populismo nacionalista han perdido sus apoyos. La cultura africana, oriental, latinoamericana, lo no europeo, el feminismo, las alternativas comienzan a encontrar su propio espacio. La izquierda radical ridiculiza el postmodernismo como neoconservador y se obsesiona con el “realismo” modernista, pero ella tiene los mismos problemas. La reciente disolución del Este viene a confirmar que la postmodernidad es la continuación del mayo del 68 también como marxismo en libertad. El que los intelectuales conservadores rechacen la postmodernidad viene también a confirmarnos que hay que tener precaución y no confundirlo todo. De hecho: “Dado el campo de acción estética del término postmodernismo, ningún neoconservador de hoy identificaría el proyecto neoconservador como postmoderno ni en sueños”⁹⁴. El neoconservador como Daniel Bell teme, profundamente, la erosión del sistema. Algunos aceptan de buen grado los ataques del postestructuralismo al marxismo pero se olvidan de que, en el mismo frente, se atacan las raíces del capitalismo, la sociedad de consumo, “el realismo y la representación, la cultura de masas y la estandarización, la gramática, la comunicación y las presiones presumiblemente todopoderosas y homogeneizantes del estado moderno”⁹⁵. Así, el postmoderno ve la disolución del siste-

91. Ib., 205

92. Ib., 208

93. Cfr. NATAL, D., Hacia un cristianismo postmoderno. *Estudio Agustiniano* 25 (1990) 15

94. HUYSEN, A., Cartografía, 221

95. Ib., 226

ma con gozo, lo que parecerá una locura al hombre del poder. “Pero si el postestructuralismo puede verse como el *revenant* del modernismo en forma de teoría, entonces eso también sería precisamente lo que lo convierte en postmoderno. Es un postmodernismo que se elabora así mismo no como un rechazo del modernismo, sino como una lectura retrospectiva que, en algunos casos, es completamente consciente de las limitaciones y ambiciones políticas fallidas del modernismo. El dilema del modernismo había sido su incapacidad, a pesar de sus mejores intenciones, para crear una crítica efectiva de la modernidad y la modernización burguesa”⁹⁶.

La postmodernidad defiende al hombre como sujeto. Esto puede parecer una recaída burguesa. En definitiva es el hombre concreto el que nos importa, no el colectivo, ni el sistema. Interesa la vida concreta de cada persona concreta. “Y el hecho de presentar la cuestión de la subjetividad no lleva en absoluto al estigma de ser cogido en la trampa de la ideología burguesa o pequeño-burguesa; el discurso de la subjetividad ha perdido las amarras del individualismo burgués. Ciertamente no es accidental que las cuestiones de la subjetividad y autoría hayan surgido como revancha en el texto postmoderno. Después de todo, sí importa quién habla o escribe”⁹⁷. Porque a veces la muerte moderna del sujeto ha sido también la muerte del hombre y el asesinato violento o el campo de concentración. Eso no impide tomar precauciones, como la vuelta de lo sublime exige cuidado, para no recaer en los atropellos que se hicieron en su nombre, pero eso mismo ha de temerse de los metarrelatos de izquierda. El postmodernismo rechaza el modernismo estrecho de miras, no se trata de volver la vista atrás para convertirse en estatua de sal. Lo dice muy bien Huyssen: “Con todo, mi interés principal en torno al postmodernismo contemporáneo se refiere al hecho de que actúa en un campo de tensión entre la tradición y la innovación, entre la conservación y la renovación, entre la cultura de masas y el arte de élite, en el que los segundos términos ya no quedan automáticamente por encima de los primeros; un campo de tensión que ya no puede ser comprendido a través de categorías como el progreso contra la reacción, la izquierda contra la derecha, el presente contra el pasado, el modernismo contra el realismo, la abstracción contra la figuración, la vanguardia contra el *Kitsch*. El hecho de que tales dicotomías, que después de todo son fundamentales para la valoración clásica del modernismo, se hayan desmoronado, forma parte del desplazamiento que he intentado descubrir”⁹⁸. El modernismo no es la única tabla de salva-

96. Ib., 227

97. Ib., 232

98. Ib., 236

ción, como parece querer Habermas, ni tampoco el origen de todos los males como querían los conservadores. Por eso: “El postmodernismo está lejos de dejar obsoleto al modernismo. Al contrario, le infunde una nueva luz y se apropia de muchas de sus estrategias y técnicas estéticas incorporándolas y haciéndolas funcionar en nuevas constelaciones”⁹⁹. El feminismo, el ecologismo, la subcultura, los nuevos movimientos sociales han ejercido una crítica importante al modernismo que ha llevado a la postmodernidad. Las culturas no europeas, no occidentales, deben ser acogidas por otros métodos distintos de la dominación y la conquista. Ricoeur lo había advertido hace tiempo. Del mismo modo el orientalismo debe ser algo más que fascinación o erotismo. Y “En conclusión, es fácil observar que una cultura postmodernista que nace a partir de estas constelaciones políticas, sociales y culturales deberá “ser un postmodernismo de resistencia, de resistencia incluso a este postmodernismo fácil al estilo del “anything goes” (cualquier cosa funciona)”... “No importa lo problemático que ello pueda resultar, el paisaje de los postmodernos nos rodea. Simultáneamente nos delimita y abre los horizontes. Constituye nuestro problema y nuestra esperanza”¹⁰⁰.

La postmodernidad significa la disolución de la integración y el colapso de la historia. La postmodernidad es la disolución de la modernidad monolítica. “Pero la postmodernidad también deriva, por supuesto, de esta modernidad y, en ninguna parte es más manifiesto que en su orientación discursiva: lo que la autocrítica es para la práctica moderna, es la deconstrucción para la práctica postmoderna. Pensemos la diferencia del siguiente modo: si la “esencia” de la modernidad es el uso de métodos, de una disciplina para atrincherarla más firmemente en el área de su competencia, entonces la “esencia” de la postmodernidad es la misma pero, precisamente, para subvertir la disciplina. El arte postmoderno “desatrinchera” su medio dado, no sólo como una actividad autónoma sino como un modo de representación con un valor referencial y/o un estatus ontológico”¹⁰¹.

El buen sujeto cristiano-burgués pretende conservarse a sí mismo como sea: “En la derecha, esta tendencia se manifiesta en una insistencia nostálgica en el ser fuerte y bueno, pragmático, patriarcal e ideológico en extremo. Pero las posiciones de la izquierda sólo parcialmente plantean menos problemas.”¹⁰². Para los que sufren el discreto encanto de la burguesía esa pérdida, y/o agonía y demolición del buen burgués, no es ninguna pérdida en absolu-

99. Ib., 237

100. Ib., 241

101. FOSTER, H., Polémicas(post)modernas. en PICO, J., *Modernidad y Postmodernidad*, 258

102. Ib., 260

to. Del mismo modo el cuerpo social desea perpetuarse a sí mismo por medio de la ciencia, las leyes, las medidas administrativas, morales y filosóficas, pero todo lo humano es caduco a pesar del “mito de lo dado” y la ideología de la presencia que también había descubierto el marxismo: “Este afirma que la realidad, tal y como es dada al sujeto, está socialmente construida, es el efecto de una variedad de prácticas sociales que sirve para crear lo que Gramsci llamó “sentido común”¹⁰³. Pero la verdadera cultura “popular” se enfrenta al monolitismo. Por su parte, el crítico alerta de la posibilidad del engaño, de la naturaleza retórica, de la razón filosófica y científica y de sus abusos, así como el nefasto “poder pastoral” sobre el pueblo¹⁰⁴. Y esta es una vieja historia que conviene desenmascarar. La postmodernidad se lo ha tomado en serio. “Es la naturaleza de esta contextualización del discurso la que basa la “mundana” “incredulidad” hacia la meta-narrativa de los post-estructuralistas. Su punto de partida es la siguiente propuesta: “no hay relación de poder sin la constitución correlativa de un campo de conocimiento, ni ningún conocimiento que no presuponga y constituya a la vez relaciones de poder” (Foucault, *Vigilar y castigar*, S.XXI, México, 1975,27). La voluntad de verdad no es sino una forma de la voluntad de poder. La gran meta-narrativa filosófica fundada por Platón pertenece, como afirmó Nietzsche, a la genealogía de las formas de dominación, no a una historia epistemológica del progreso del conocimiento”¹⁰⁵. Dado que la dominación es omnipresente no es muy fácil resistir, así también el postmoderno puede caer en la trampa de un poder alternativo que es casi el mismo poder. Para comenzar basta con la resistencia. De momento basta con salvar la vida, no dejarnos conquistar por los poderes muertos. Ya llegará el tiempo de la plenitud. Basta, ahora, que el sujeto no se deje reducir por el medio y mantenga su sensibilidad viva, por un distanciamiento irónico de la corrupción y la demolición cínica del significado que es el supremo mal de nuestra civilización. Hay que resistir a la obscenidad del poder y la dominación atreviéndose a saber (*sapere aude*) que el poder realmente no existe, es un fantasma en descomposición que difunde su propia muerte, un detritus de la edad moderna¹⁰⁶ que, predica y proclama su realidad, el mundo plano que el mismo crea.

Este poder que se creía la verdadera realidad ha creado su propia apocalipsis donde han aparecido “las bestias pero sin ninguna revelación al

103. CALLINICOS, A., ¿Post-modernidad, post-estructuralismo, post-marxismo?, en PICO, J., *Modernidad y Postmodernidad*, 267

104. Ib., 281, 283. Así R. Rorty y Christofer Morris.

105. Ib., 285

106. KROKER, A., *El Marx de Baudrillard*, 310, 314

final”¹⁰⁷. Así ha llegado la desintegración de todo, incluido de la propia racionalidad, se ha roto la concordia y se cae en el autismo, y se ve la decadencia. El apocalipsis ha penetrado en las cosas, es la agonía de la realidad, de Baudrillard, y de la actual historia¹⁰⁸. Dada la gran desestabilización postmoderna, para algunos: “La conciencia postmoderna parece haber perdido la capacidad para imaginar “otro estado de poder”, con su fuerza explosiva”¹⁰⁹. Se produce una dessubstanciación de la vida, del hombre y del cuerpo social. Pero tampoco habrá que lamentarse demasiado por ello. Y ya que la sociedad nos amenaza con el apocalipsis, aquí y ahora, tendremos que tomar el asunto con cierta ironía ya que la sociedad misma que pretende amedrentar está implicada en la misma atmósfera de catástrofe y *overkill*. De hecho: “La ruptura con la historia que estaba firmemente identificada con el discurso del poder no fue un acto espontáneo, sino llevado a cabo bajo protesta contra el sistema funcional de la racionalidad, contra la cárcel del lenguaje, contra el sentido terrorista de seguridad, contenido en las reglas gramaticales de la conciencia social y de las instituciones. Probablemente no es casual que Baudrillard, quien quizás ha llevado la desestabilización de los significados más lejos que nadie, sea el más enérgico, incluso el más polémico defensor de la pérdida del “acontecer”¹¹⁰. Así el postmoderno juega con el apocalipsis y se ríe, en cierta manera, de él porque se da cuenta de que es una huida hacia adelante, una postura teatral hacia el exterior de una sociedad que ya no tiene futuro y amenaza con el clásico: o nosotros o el caos. Naturalmente preferible el caos, la postmodernidad, nuestro futuro; no el del poder muerto que pretende asustarnos con su muerte. Eso, precisamente, es lo que ya hace tiempo que esperamos, su fin. El postmoderno sabe que un sistema muere y otro mundo llega, y viene de nuevo, nunca hay fin en absoluto una generación sucede a la otra. Y eso es bueno, no hay nada que temer. El apocalipsis es siempre nueva vida, revelación. La muerte de la modernidad y del sistema es la vida de la postmodernidad: *mors tua, vita mea*, decía el clásico. Las amenazas apocalípticas del sistema nos traen sin cuidado; nos dejan indiferentes, es más nos invitan a una sonrisa irónica primero y finalmente a una solemne carcajada. La agonía de la realidad moderna, nos llena de satisfacción, no nos dan miedo las bombas, las bombas

107. RAULET, G., De la modernidad como calle de dirección única a la postmodernidad como callejón sin salida, en PICO, J., *Modernidad y Postmodernidad*, 322

108. SCHERPE, K.R., Dramatización y desdramatización de ‘el fin’: La conciencia apocalíptica de la modernidad y la post-modernidad, en PICO, J., *Modernidad y Postmodernidad*, 349

109. Ib., 351

110. Ib., 353

somos nosotros los postmodernos. El miedo es el arma que siempre ha utilizado el sistema, de ahí nuestra indiferencia y nuestro pasar de esa sociedad del miedo: “Lo que es en última instancia sólo efectivo estéticamente, es una postura narrativa caracterizada por una clase de frialdad e indiferencia, se abre camino incluso donde la energía potencial de una protesta puesta en movimiento por un acto de destrucción debería ser decisiva. Es interesante, comprobar cómo Kluge se traslada a una actitud postmoderna de “la agonía en la realidad” donde noveliza su teoría social directamente: “un día la industria desapareció completamente”, escribe en una de sus historias de ciencia ficción, “su realidad desapareció de un día para otro”¹¹¹.

Así tampoco esperamos un acontecimiento que lo cambiará todo en su momento, la vida de cada día es el cambio. Somos cada cual el que debemos cambiar para que cambie el mundo. Lo decía San Agustín: tiempos buenos, tiempos malos, decís; los tiempos somos nosotros, seamos buenos nosotros y los tiempos serán buenos: “La bomba no nos pide ni resistencia ni resignación, sino más bien una experiencia de auto-descubrimiento. Nosotros somos la bomba. El “sujeto” occidental es hecho fructificar”¹¹². Lo que más necesita el mundo es que seamos hombres nuevos. No debemos dejarnos fascinar por el miedo a la catástrofe, esa es hoy la principal estratagema del sistema. Pero el individuo que trabaja activa y apasionadamente por el fin, es recompensado con la promesa apocalíptica del renacimiento de la catástrofe: “Llamaría a este otro fin, el comienzo de un nuevo mundo”¹¹³. También nuestra época tiene un futuro propio que no se debe dejar arrebatar por nada ni por nadie. También aquí y ahora hay motivos definitivos para la esperanza. Y no podemos faltar a la cita que la realidad, el mundo, los hombres y mujeres de nuestro tiempo, y, por supuesto, si creemos, Dios tiene con nosotros. Esa es hoy nuestra suerte. Y también, si un postmoderno puede hablar así, nuestro deber inexcusable e inaplazable e irrenunciable.

5.- Éticas y políticas postmodernas

5.1.- Quizá haya sido B. Henri-Levy el que ha denunciado con más claridad la terrible falta de ética de los sistemas sociales y el peligro que esto constituye para la humanidad. Al final de *La barbarie con rostro humano*, después de denunciar al marxismo actual como opio de los pueblos y el capi-

111. Ib., 373-374

112. Ib., 376

113. Ib., 379

talismo tecnológico como engaño científico del poder, creador de la realidad a su imagen y semejanza, terminaba así su escrito: “Ya no tenemos política, ni lengua, ni recursos. No queda otra cosa que la ética y el deber moral... Ya es hora, acaso, de escribir tratados de moral”¹¹⁴. Allí explicaba también el mismo autor lo que luego diría más claramente Baudrillard cuando afirmaba que “el poder crea la realidad”. Decía así Henri-Levy: “De dónde procede, para comenzar, esta pregunta que formulo del modo más abrupto e inflexible: qué es exactamente la realidad y cuál es su estatuto político? Los políticos se abstienen justamente de hacerla. Viven en la certidumbre de que la realidad está poblada de *cosas*, de que estas cosas son *fósiles*, que estos fósiles son fragmentos, concreciones de la *naturaleza*, congelados y solidificados desde siempre; que por más que la Historia marque con sus zarpas y la pintarrajee con sus jeroglíficos, sigue lisa y lavada, vidriosa y cristalina, como un espejo sin azogue donde se refleja su voluntad; que no constituye, que no provoca problemas, porque está ahí, ante ellos, en una muda interioridad, materia pasiva y letárgica que se ofrece a sus cálculos y se abre a sus proyectos. Esta es literalmente la “*Realpolitik*”, esta creencia en la realidad, esta piedad para con el mundo, esta naturalización de su espacio”¹¹⁵.

Ante el poder no hay metafísica, ni fondo, ni fundamento, ni realidad primigenia porque él es el origen de todas las cosas: “Porque el problema no reside en esto, es infinitamente más radical: el poder no se apropia el mundo, *lo engendra* constantemente en el conjunto de su dimensión. No *expropia* a los hombres sus moradas, les *fija residencia*, excava y fortifica sus nichos, donde, literalmente, arraigan. Lejos de desgarrar con malignidad la urdimbre de su tejido social, es el sastre que corta el paño de toda realidad. No es el mundo lo que él deshace, a reserva luego de devolverlo a hacer, sino que, al contrario, lo hace sin referente y sin precedente. Esto es más difícil de pensar, el tema más arduo de un pesimismo consecuente; no se trata de *esta realidad* que roe y exfolia el Amo, sino de la *forma misma de la realidad* que él siempre engendra; si la realidad del capital, es, como se sabe, desesperante, vano es achacar a otro sus propios sueños y esperanzas; lo propio del poder, en una sólo palabra, consiste en su función, y en su vocación de modelar y recortar la realidad en cuanto tal”¹¹⁶. Una vez creado el “orden” se invita a su adoración como obra de “dios” y el “dios” se hace programa y

114. HENRY-LEVY, B., *La barbarie con rostro humano*. Trad. castellana de E. Simons, Barcelona 1978, 186 y 192. Cfr. también NATAL, D., Ante la ética de la fuerza o el tema de nuestro tiempo. *Estudio Agustiniano*, 15 (1980) 199-223

115. HENRY-LEVY, La barbarie, 47-48

116. Ib., 50

el programa se hace dios, dirá Glucksmann. Y así el mismo Glucksmann se pregunta, amilanado, ante los dos grandes sistemas: “¿Cómo soportar los dos extremos de la misma cadena, el horror extraordinario de los campos (de concentración) y la sorda complicidad de la sociedad ordinaria?... ¿Cómo es posible que existan los campos? ¿Cómo es posible que resistamos tan mal y tan poco?”¹¹⁷. El cinismo burgués y el cinismo colectivista se abrazan profundamente. Y ambos animan la voluntad *de no ver*. Así sus grandes relatos justifican sabiamente los regímenes sin alma: “La teoría social ayuda al bribón a blanquear sus actos a sus propios ojos y a los de los demás, para no escuchar reproches o maldiciones sino alabanzas y testimonios de respeto. Así es como los inquisidores se apoyan en el cristianismo, los conquistadores en la exaltación de la patria, los colonizadores en la civilización, los nazis en la raza, los jacobinos (de ayer y de hoy) en la igualdad, la fraternidad y la felicidad de las generaciones futuras...” (*El Archipiélago Gulag*, t.I, 1313-132)¹¹⁸. Glucksmann cree que los campos de concentración tienen que ver con la explotación del trabajo y el encierro de los hombres. “Empezamos a sospechar: si Europa occidental ha dejado que se desarrollaran los campos sin reaccionar demasiado es porque los había inventado sin estremecerse. La racionalización económica del encierro y la rentabilización del trabajo forzada acompaña la guerra del 14-18”¹¹⁹.

En los maestros pensadores, el sistema une la autoridad de la ciencia y la ciencia de la autoridad, se elabora un arte de gobernar, se reduce a la plebe, se asegura su complicidad y la impotencia de las élites¹²⁰.

Por su parte el ideal burgués ha perdido sus garantías y “no designa ya nada positivo”, no tiene ya nada que decir a las gentes de nuestro tiempo porque se ha descubierto también su propia violencia¹²¹. Los propios movimientos de liberación han secretado regímenes de opresión¹²². La lógica colonial continua en sus contrarios. La libertad es otra cosa que “la potestad de cambiar de cadenas” y la instalación en el feliz o infernal mundo cotidiano.

Michel Foucault después de afirmar que los sistemas sociales tradicionales no daban ninguna orientación para la situación actual, ni a la derecha ni a

117. GLUCKSMANN, A., *La cocinera y el devorador de hombres*. Ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración. Madrágora, Barcelona 1977, 15 y 16

118. Ib., 36

119. Ib., 69

120. Ib., 165

121. GLUCKSMANN, A., *La estupidez*. Ideologías del postmodernismo. Trad. castellana de Península, Barcelona 1988, 111

122. FINKIELKRAUT, A., *La derrota del pensamiento*. Trad. castellana de Anagrama, Barcelona 1987², 75

la izquierda, sorprendió a sus discípulos con una llamada a la ética y al “cuidado de sí mismo”. Esta tarea es un trabajo de uno mismo sobre uno mismo que debe llevar a la conversión frente al deseo de poder y de fuerza, propia del tirano o del hombre rico, para evitar el abuso del poder¹²³. Es necesario liberarse a sí mismo, fundarse a sí mismo en libertad para luego llegar a una sociedad de liberación. En otro caso todo fracasará y funcionará según es costumbre. Quizá Foucault mismo sospechaba que el poder social actual se impone sistemáticamente a todo incluido su propio pensamiento. Pues como había denunciado ya Baudrillard él sería como “el espejo de los poderes que describe”¹²⁴. Quedando él mismo como el último dinosaurio de la época clásica que en modo alguno ataca el principio de realidad que es el principio de la fuerza¹²⁵, de la industria y el consumo¹²⁶ producidos por el poder¹²⁷, y que invita a su propio culto para que sea posible no descubrir sus fallas, su agonia, su disolución y su vacío de poder que trata de llenar vanamente con su *energía de lo real* que nos da seguridad¹²⁸ aunque esté preñada de muerte y se reduzca a falsa razón social, ya difunta, que puja con vanos deseos por resucitar violentamente¹²⁹. Es el poder que ya no es lo que era y por eso queda al descubierto y puede ser denunciado. Foucault y los postmodernos lo han hecho admirablemente; quizá a su vez fascinados por múltiples poderes, como Schopenhauer, como Nietzsche. Por su parte Baudrillard puede darnos la impresión de que las cosas son demasiado fáciles o simplemente muy sencillas de cambiar, mientras que Foucault nos obligaría a entrar mucho más a fondo en lo personal y lo social. Hay que cuidarse a sí mismo porque la liberación sólo es posible si a la vez es personal y social y viceversa. Hay que comenzar a vivir de persona a persona y no de persona a personal (Goodmann), como hasta ahora, pues en ese caso el buen burgués segui-

123. Foucault, M., *L'éthique du souci de soi*, comme pratique de liberté. Entretien avec F. Ewald et R. Betancourt. *Concordia* 6 (1984) 104 y 115. Cfr. también Foucault, M., *Le souci de soi*. Histoire de la sexualité 3. Gallimard, Paris 1984

124. Baudrillard, J., *Olvidar Foucault*. Traduc. castellana de Pre-textos, Valencia 1978, 8 y ss.

125. Ib., 12, 13 y 57: “El poder es un principio irreversible de organización que fabrica lo real, cada vez más realidad”.

126. Ib., 32 y 33

127. Ib., 46

128. Ib., 66-67 y 65: “Es el vacío lo que hay detrás del poder, en el corazón mismo del poder, en el corazón mismo de la producción, y el que les da hoy un último destello de realidad”... “Porque el secreto del poder es el mismo que el del secreto: que no existe”. Y ese fue el secreto de los grandes políticos (ib. 86) saber que el poder no existe, es un fantasma que la gente persigue.

129. Ib., 90-91

rá plácidamente su camino al cambiar de una dogmática oficialista a una dogmática individualista. Es necesario ir más al fondo de la situación con un nuevo proyecto social y comunitario en el que se asuma realmente la responsabilidad del nuevo futuro. Lo otro sería pura creencia mágica en que se puede cambiar algo sin hacer realmente nada. Es nada menos que una nueva humanidad y una nueva cultura lo que hemos de crear y esta tarea en modo alguno va a ser evidentemente fácil. Foucault nos ha descubierto la falsedad de las cosas la mentira de los hechos, el engaño y la industria de las conciencias y la fascinación del poder. El mal se ha introducido en nuestra propia vida, en nuestro propio corazón, y está como en todas partes y no va a ser fácil liberarse de él. El mismo saber es poder y todas las instituciones están permeadas de su violencia. Nadie es ajeno a esta enfermedad como nadie es ajeno a este mundo. Sería necesaria una nueva humanidad, descubrir lo mejor de nosotros mismos, sin miedo alguno al hombre nuevo, ni a una nueva religión ajena a nuestra fiebre de poder.

El poder construye su propia casa a través de sus instituciones y de sus archivos, así el poder se realiza como sustancia de la historia y construye su propia realidad. Por eso “desde Kant el papel de la filosofía es impedir que la razón exceda los límites de lo que viene dado por la experiencia; pero también desde entonces -es decir a partir del desarrollo del Estado Moderno y de la gestión política de la sociedad- la filosofía ha tenido también por función vigilar los poderes excesivos de la racionalidad política. Y es mucho pedirle”¹³⁰. Los excesos del poder, su falta de respeto y de ética son tan evidentes según Foucault, que no hacía falta esperar a los campos de concentración ni mucho menos. Una vez convertido el hombre en “hombre objeto” de la industria, de la biología y de la razón dominante todo lo demás se nos dará por añadidura. El mismo Estado se convierte en pastor despótico del hombre que inmola a la humanidad¹³¹ y la administra a su aire. Por eso Foucault nos enseñó la resistencia permanente contra la opresión en todas partes, nos hizo saber que el ser es fundamental contra el poder y en ese sentido “Afirmaba el carácter ineludible de la resistencia individual a la opresión”¹³². Así se llama al hombre a la libertad, a formarse a sí mismo, “a la construcción del sujeto moral, ... o mejor dicho, la conciencia de que somos sujetos mora-

130. FOUCAULT, M., Porqué hay que estudiar el poder: la cuestión del sujeto, en *Liberación* 6 (30.13.1984) 4

131. *Ib.*, 8

132. NEGRI, T., Tres encuentros con Foucault, *Liberación* 6, 10

133. OLABUENAGA, A., De la política a la ética, *Liberación* 6, 12

134. ALBIAC, G., Stultifera Navis, *Liberación* 6, 17

les”¹³³. Queremos así abandonar las grandes y pequeñas coacciones de la dramática historia humana que ha convertido al hombre, falto de resistencia, en un grávido fantasma de servidumbre y sumisión¹³⁴. Necesitamos preservar nuestra libertad, investigar las astucias del poder, romper la jaula de hierro y rescatar al hombre de sus diversas violencias brutales, burocráticas y/o cotidianas¹³⁵, para que nuestra vida deje de ser una vida extraordinariamente bien administrada y comience a ser vida.

De hecho, tras el combate aparentemente neutral de la historia, escuchamos los rumores de la batalla, de las fuerzas de sumisión que “bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad”¹³⁶. Así llevan consigo al individuo para disolverlo en la normalidad y la continuidad universal. Es el poder presente en todas partes y que en todas partes se da y en todo el mundo se ejerce; la burguesía no es tan tonta como creen algunos ingenuos. El poder produce su propia verdad que enmascara la dominación, pues no siempre domina por la represión. “Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir”¹³⁷. El poder no solamente produce la verdad, sino que tiene su propio régimen de verdad, según el reglamento del poder: “Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su “política general de la verdad”: es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero”¹³⁸. Entonces la cuestión política primera no es la ideología, el error o la conciencia alienada sino “la verdad misma”.

La prisión es ya el poder al desnudo, se trata de un mecanismo de extensión del poder normalizando todo a su imagen y semejanza por medio de la justicia que crea el hombre disciplinado y la humanidad universal abstracta según diversas estrategias de marginación, atracción y represión, que pretenden camuflar la batalla del poder y por tanto no nos dejan ver ni describen bien: “La formación de las blanduras insidiosas, de las maldades poco confe-

135. ALVAREZ URÍA, F., Romper la jaula de hierro, *Liberación* 6, 26

136. FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*. La piqueta, Madrid 1979², 27

137. Ib., 182

138. Ib., 187

sables, de las pequeñas astucias, de los procedimientos calendados, de las técnicas, de las “ciencias” a fin de cuentas, que permiten la fabricación del individuo disciplinario. En esta humanidad central y centralizada, efecto e instrumento de relaciones de poder complejas, cuerpos y fuerzas sometidas por dispositivos de “encarcelamiento” múltiples, objetos para discursos que son ellos mismos elementos de esta estrategia, hay que oír el estruendo de la batallas”¹³⁹. La verdad se queda en instrumento de la política y la tortura aparece como prueba judicial y verdad brutal del alma.¹⁴⁰

La falta de ética del poder es la que hace a los ilegales héroes del pueblo¹⁴¹ y a los bandidos, amigos de los pobres, que tienen a gala la ilegalidad y ponen en evidencia el sistema. Por otra parte el poder controla el cuerpo social y humano por medio de la disciplina y el rango. Así el hombre es un producto de la disciplina: militar, judicial, moral, escolar, médica, espiritual, y “el sistema se halla en el centro de los procedimientos que constituyen al individuo como objeto y efecto del poder, como efecto y objeto del saber”¹⁴². Así el poder crea por medio de la ciencia y su investigación los hechos que son los hechos.¹⁴³ Y el trabajo, que es lo más efectivo, llena el vacío de toda clase de bienes en la sociedad dominada y sometida; “El trabajo es la providencia de los pueblos modernos; hace en ellos las veces de moral, llena el vacío de las creencias y pasa por ser el principio de todo bien. El trabajo debía ser la religión de las prisiones. A una sociedad-máquina le eran precisos medios de reforma puramente mecánicos”¹⁴⁴.

La manera como “la justicia” enmascara el poder es uno de los mayores éxitos de la dominación burguesa, sólo inferior a la destrucción de la Universidad, por eso el anarquismo siempre quiso reivindicar en la revolución los ilegalismos populares. La sociedad alimenta sus propios delincuentes a los que consigue castigar con “naturalidad” y “autenticar” como delincuentes por la ciencia judicial. La delincuencia es una justificación de las clases dominantes a las que los jueces “Ayudan en la medida de sus medios a la constitución de la delincuencia, es decir, a la diferenciación de los ilegalismos, al control, a la colonización y a la utilización de algunos de ellos por el ilegalismo de la clase dominante”¹⁴⁵.

139. FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar*. Nacimiento de la prisión. Trad. castellana S. XXI edics. Madrid 1984, 4ª, 314

140. Ib., 36

141. Ib., 91

142. Ib., 197

143. Ib., 228

144. Ib., 245-246

145. Ib., 288

De esta forma, tan cruda, denunciaba Foucault al cínico buen burgués tan bien considerado, normalmente, por otros: “Era necesario ser tan ingenuo como Baudelaire para imaginarse que la burguesía es tan tonta y gazmoña. Es inteligente y cínica. Basta leer lo que decía sobre sí misma, y mucho mejor, sobre los demás¹⁴⁶. Althusser lo había percibido también con mucha claridad cuando decía: “En la *Crítica al Programa de Gotha*, Marx escribió: “Los burgueses tienen excelentes razones para atribuir al trabajo (humano) esta *sobrenatural potencia de creación*. ¿Por qué? Porque haciendo creer a los “hombres” que ellos “hacen historia”, que “el trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura”, los burgueses silencian la potencia de la “*naturaleza*”; dicho de otro modo, silencian la importancia decisiva de las *condiciones naturales, materiales* del trabajo humano. ¿Y por qué los burgueses guardan silencio acerca de estas condiciones naturales-materiales del trabajo? Muy sencillamente, porque *ellos las detentan*. Los burgueses no son tan tontos”¹⁴⁷. Althusser sabe muy bien la función ideológica del humanismo burgués en toda la cuestión: “Que la burguesía, en su ideología, haga *silencio* acerca de las relaciones de producción y la lucha de clases, para exaltar la “expansión” y la “productividad” al mismo tiempo que el Hombre y la libertad, es su asunto, y ello está en orden, *su orden*, puesto que ese silencio le sirve y permite a la pareja economicismo/humanismo, que expresa el *punto de vista burgués*, trabajar para disimular, asegurar y reproducir las relaciones de explotación”¹⁴⁸. Esa misma función es la que desarrolla el derecho burgués a partir del humanismo burgués en el que sólo el buen burgués es hombre y lo demás es delincuencia: “Pero también es cierto, al mismo tiempo, que el reverso orgánico, la “cobertura”, la coartada y el “punto de honor” obligados de este economismo son el humanismo o liberalismo burgués, puesto que tienen sus bases en las categorías del *Derecho* burgués y de la ideología jurídica materialmente indispensable para el funcionamiento del Derecho burgués: la libertad de la Persona, vale decir, en principio, la libre disposición de sí, la propiedad de sí, de su voluntad y de su cuerpo (¡el proletario: Persona “libre” de venderse!), y de sus bienes (la propiedad privada: la verdadera, que derogó a los otros: la de los medios de producción)”¹⁴⁹.

Foucault había reconocido perfectamente la estrategia del humanismo burgués: “la emergencia del “hombre” como objeto de un saber por medio

146. Foucault, M., *Microfísica del poder*, 95

147. Althusser, L., *Para una crítica de la práctica teórica*. Respuesta a John Lewis. Trad. castellana de S. XXI edcs., Madrid 1974, 53

148. Ib., 97

149. Ib., 95

del cual se vehicula una nueva forma de poder aquella que caracteriza nuestro Orden Burgués: la normalización”¹⁵⁰. Esta burda utilización llevará a una crisis incomparable, en occidente, de Europa, “como forma de vida espiritual”, de sus valores y de su cultura burguesa y ahí está la postmodernidad. Lo ha dicho muy bien M. Morey: “Era preciso que el “hombre” del humanismo burgués muriera, que se desligara del hombre concreto de ese ahormamiento en el que el saber lo apresaba (como el vuelo de la mosca queda congelado en la gota de ámbar, según la conocida metáfora de Lacan), para que el vuelo concreto, azaroso y fecundo del pensar pudiera tener de nuevo un lugar”¹⁵¹. Este, reclama una nueva transvaloración en la que los mitos que custodian el orden burgués sean puestos en cuestión de nuevo, se desanude la unión entre saber y poder, según el modo actual, y se desenmascare la unión entre los errores y los horrores que muestran los infiernos y sufrimiento de la historia humana¹⁵² y el orden laboral occidental con su encierro así como el despojo del hombre: “Es decir: *que es sobre la negatividad del hombre concreto expropiado por el saber que surge el hombre moderno -hombre que se conoce y conoce a los hombres al precio de no poder reconocerse*”¹⁵³. Este modelo del hombre es una creación moderna y tiende a desaparecer con la postmodernidad. El hombre disuelto por las ciencias humanas de la modernidad está listo y a punto para resucitar en la postmodernidad dada la crisis de la moral de las ciencias “humanas” que lo crearon, con sus propias “turbulencias”, no de manera neutral, según se quiere hacer creer, sino en una batalla perpetua por la mal llamada “normalización” de la vida humana por medio de expertos, juristas, médicos, psicólogos y demás “científicos”, guardianes del “Orden burgués: *un poder múltiple, automático y anónimo, enormemente meticuloso, pero discreto...*”¹⁵⁴. Este orden exporta a la vida cotidiana la vida de la prisión y por eso nos invita a emanciparnos en la sexualidad cínica burguesa y así es la “*ironía de este dispositivo: nos hace creer que en él está en juego nuestra “liberación”*”¹⁵⁵. Se trata de un timo, del mismo orden que no merece más comentario...

La postmodernidad propone una ética de lo bueno que no es impositiva ni de las fuerzas del orden, atiende a la vida de cada día y devuelve la palabra al propio hombre del pueblo. “En consecuencia, ésta (revolución) pre-

150. tomado de FOUCAULT, M., *Maladie Mentale et Personnalité*, citado por MOREY, M., *Lectura de Foucault*, Taurus, Madrid 1983, 26

151. MOREY, M., *Lectura de Foucault*, 18

152. Ib., 48, 53-54

153. Ib., 113

154. Ib., 289, 268-269

155. Ib., 353. Se trata de un texto de FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar*.

tende llevar a término una especie de redención que haga justicia -es decir, que vuelva a dar la palabra- a todo aquello que ha sido excluido y olvidado en la historia lineal de los vencedores”¹⁵⁶. Esta piedad y este respeto hacia el hombre concreto es lo contrario del poder disciplinario en el cual la desgracia es momento de presa y despojo. Y así como Camus vio en *La Peste* que en el hombre “hay más cosas dignas de admiración que de desprecio”, “*el poder disciplinario, por el contrario, buscó en el modelo excepcional de La Peste, la prueba y la magnificación del sistema disciplinario, apropiándose del cuerpo entero de la Ciudad y haciendo de ella un teatro del Orden*”¹⁵⁷. Pero cada uno encuentra en la realidad lo que busca y ve en el mundo lo que él es. El postmoderno recoge al último hombre herido en el camino y trata de salvar esa vida. Y eso es la revolución: “La piedad por estos despojos representa el único verdadero motivo de la revolución, más que cualquier proyecto presuntamente legitimado en nombre del derecho natural o del curso necesario de la historia”¹⁵⁸, que ha querido ser historia de los vencedores y no historia de la responsabilidad y del respeto; pero el futuro es de la responsabilidad y de la delicadeza y ese es “el debilitamiento que caracteriza al hombre de gobierno responsable. En él se manifiesta el recuerdo de una filosofía de la renuncia al predominio del sujeto avasallador”¹⁵⁹. Ciertamente, en este sentido, lo postmoderno es fruición, gozo de la vida, frente al funcionalismo y al mandato¹⁶⁰ y el reduccionismo fácil y avasallador, aniquilador del hombre en la modernidad.

5.2.- T. W. Adorno lo había advertido dramáticamente: “Toda cultura después de Auschwitz, junto con la crítica contra ella, es basura”¹⁶¹. La utilización del hombre, para provecho individual, y su cosificación integradora se encargan fácilmente de todo lo demás: “El genocidio es la integración absoluta, que cuece en todas partes donde los hombres son homogeneizados, pulidos -como se decía en el ejército- hasta ser borrado literalmente del mapa como anomalías del concepto, de su nulidad total y absoluta. Auschwitz confirma la teoría filosófica que equipara la pura identidad con la muerte”... “Cuando en el campo de concentración los sádicos anunciaban a sus víctimas: “mañana te serpentearás como humo de esa chimenea al cielo”, eran exponentes de la indiferencia por la vida individual a que tiende la historia. En efecto, el individuo es ya en su libertad formal tan disponible y sustituible como lo fue bajo las patadas de sus liquidadores. Pero desde el

156. VATTIMO, G., A. ROVATTI, *El pensamiento débil*. Cátedra. Madrid 1988, 23

157. MOREY, M., *Lectura de Foucault*, 294

158. VATTIMO, G., A. ROVATTI, *El pensamiento débil*, 41

159. *Ib.*, 141; 158

160. VATTIMO, G., *El fin de la Modernidad*, Gedisa, Barcelona 1986, 155 y 156

momento en que el individuo vive en un mundo cuya ley es el provecho individual universal, y por tanto, no posee más que este yo convertido en indiferente, la realización de la tendencia desde antiguo familiar es a la vez lo más espantoso”¹⁶². La frialdad burguesa dirá que “no es para tanto”, pero quien se salve a consta de los demás no podrá ya olvidar nunca su bochorno y su vergüenza, dice Adorno. Entre nosotros, Ortega lo recordaba con motivo de la muerte de Unamuno. La vergüenza inundará a la humanidad mucho más que el miedo. Aunque bajo el hechizo egoísta ningún hombre “será capaz de amar y, por consiguiente, todos se seguirán creyendo demasiado poco amados”¹⁶³. Cuando B. Shaw enseñó a un mendigo que le pedía limosna, su carnet de “periodista” revelaba la propia conciencia cínica y burguesa ante la vida y el sufrimiento humano, nos dirá Adorno.

Pero estas cosas no ocurren así porque sí, primero se nos invita a resignarnos ante la realidad, después huimos de ella irresponsablemente, finalmente nos convencemos de que no es posible hacer nada que valga la pena. Nos hacemos una idea del mundo que no toque la realidad, a nuestra medida, según la norma de nuestro interés. Pero si algo es el pensamiento sería precisamente capacidad de resistir a lo que se impone por sí mismo y sensibilidad ante el dolor y la desgracia humana: “Lo que hay de doloroso en la dialéctica es el dolor, elevado a concepto, por la pobreza de este mundo. A ésta tiene que plegarse el pensamiento si no quiere degradar de nuevo la concreción a la ideología en que de hecho está empezando a convertirse”¹⁶⁴. Si esto ocurriera, el ansia del orden ahogaría el deseo de emancipación. El sistema fácilmente arrasará con todo. El pensamiento debe emplearse a fondo para evitar ser administrado por un pretendido sentido común universal. Hoy más que nunca se necesitan personas ajenas a la opresión social e indigeribles por la masa y la retórica del poder que crea la estructura categorial y social que conviene al “andamiaje de la situación establecida”. Se necesitan hombres, individuales aunque no individualistas: “La exclusión del individuo no producirá un sujeto superior, purificado de las escorias de lo imprevisible, sino sólo un repetidor inconsciente de lo que se le fuese programando. En los países del Este el cortocircuito teórico en este punto ha servido de pretexto a la opresión colectiva. Incluso cuando el partido está ciego o aterrorizado, su número de afiliados le da a priori superioridad cognoscitiva sobre cualquier

161. ADORNO, T.W., *Dialéctica Negativa*. Trad. castellana de Taurus eds., Madrid 1975, 367

162. Ib., 362

163. Ib., 363

164. Ib., 14 y 27

individuo... La fantasía exacta de un disidente puede ver más que mil ojos a los que les han calado las gafas rosadas de la unidad y que en consecuencia reducen y confunden todo a lo que perciben con la verdad universal”¹⁶⁵. Al otro lado del sentido común de Babbit, olvidándose del hombre, el pensamiento confunde la sociedad del negocio (los ídolos del mercado) con la realidad misma (*ens realissimum*, dice Adorno) y así se aleja inefablemente de la vida: “Doctrinas que se evaden del cosmos sin importarles el sujeto son, al igual que la filosofía del ser, más compatibles con la endurecida constitución del mundo actual y las oportunidades de éxito que ofrece que una brizna de reflexión subjetiva sobre sí mismo y el propio cautiverio”¹⁶⁶. Así la libertad, de la que tanto se ha hablado, se convirtió en un fantasma: “La libertad no pasó en general de la ideología, los hombres son impotentes ante el sistema e incapaces de determinar racionalmente su vida y la de la totalidad”¹⁶⁷. Tal es el vértigo y el terror de una sociedad omnipotente, libre en apariencia, y con un bienestar abundante. El hombre bien educado no se mancha con la realidad, tiene sus buenos agentes que hacen fielmente el trabajo sucio en su lugar, de modo que su mundo feliz no sea en nada molestado por el sufrimiento “ajeno”. Pero como dice Adorno: “Aunque no sea más que por vergüenza, la filosofía debe enfrentarse con la idea de Georg Simmel: lo asombrosamente poco que se le nota a su historia los sufrimientos de la humanidad”¹⁶⁸.

La reglamentación social y “científica” del pensamiento le impide educadamente acercarse a la realidad cuando ésta es hiriente y nada agradable para el hombre prepotente. Pero así descuida su propio mundo y olvida felizmente su esclavitud: “Lo que hace el sujeto está dominado por lo que se figura dominar. Con la sublimación desesperada de sí mismo reacciona a la experiencia de su impotencia, que le impide la autoreflexión; la conciencia absoluta carece de conciencia”¹⁶⁹. Así, la reducción del mundo a la medida del hombre se convierte en “reductio hominis” y esclavización del hombre, puesta a la cuenta de Dios autor de la “naturaleza”. De tan simple modo, se afirma que todo es bueno y está bien y se intenta “disuadir a la experiencia de que existe el dolor”¹⁷⁰. Y se “produce el silencio espiritual, sin paz, de la administración integral”¹⁷¹. Pero la teoría “no puede hacerse la tonta” ante la

165. Ib., 52

166. Ib., 72

167. Ib., 93

168. Ib., 156

169. Ib., 182

170. Ib., 204

171. Ib., 206

situación actual; sobre todo cuando los privilegiados de la libertad se alegran de que los demás no estén preparados para ella, mientras la sociedad anima a los hombres a hacer apología de la “estructura perversa” y la coacción social en nombre de su libertad y de la ciencia, especialmente, cunde: “El interés de los sujetos por estar atendidos paraliza todo lo que sea interés por una libertad cuyo desamparo temen. No sólo la invocación de la libertad, sino ya sólo nombrarla suena a retórica”¹⁷². Se olvida que todo individuo está sujeto al reglamento del orden social y “al programa archiburgués de la absoluta dominación de la naturaleza”¹⁷³. La opresión del conjunto necesita la libertad para echar la culpa al hombre de los males de la vida y lo poco de vida que hay en lo que llamamos vivir: “La tesis del libre albedrío carga a los individuos subordinados la injusticia social ante la que son impotentes, y les humilla constantemente con *desiderata* ante los que tienen que fracasar; en cambio, la tesis del determinismo prolonga metafísicamente la hegemonía de lo dado, se declara inmutable y anima al individuo -cuando él no está dispuesto a ello ya de por sí- a echarse cuerpo a tierra, puesto que al fin y al cabo no le queda otro remedio”¹⁷⁴. Y, en definitiva,: “Nunca ha habido más libertad que la voluntad que tuvieron los hombres de liberarse”¹⁷⁵. La presión de los poderes fácticos está asegurada también a través de los mandatos morales. Por eso, decía San Agustín, y es teológica y realmente seguro que: La voluntad humana en tanto es libre en cuanto se libera. El honrado ciudadano tiene que atenerse a la honradez oficial para seguir siendo honrado. De lo contrario: “La crítica del superego tendría que convertirse en crítica de la sociedad que lo produce, si enmudece ante ella, es que se pliega a la norma social dominante... El mundo como es se convierte en la única ideología, y los hombres en sus partes integrantes”¹⁷⁶. En una sociedad sin libertad la conciencia moral fácilmente de-genera en infamia al rendirse ante los hechos que encubren la dominación que reduce el hombre a su función: “La miseria de la división del trabajo queda hipostasiada como una virtud en el concepto de función, de modo que el sujeto se vuelva a prescribir por sí mismo aquello a lo que la sociedad le condena... La dureza consista de la propia identidad y su capacidad de sacrificio y disponibilidad para los papeles que requiere de ella la sociedad, son cómplices... La situación actual es demoledora: para mantener la identidad abstracta, la desnuda supervivencia, hay que perder la identidad”¹⁷⁷. Así el individualista se engaña a sí mismo y acepta la represión

172. Ib., 215

173. Ib., 243

174. Ib., 262

175. Ib., 263

176. Ib., 272

177. Ib., 276

universal. Se dice que los hombres sean libres para que no lo sean: “Colectivismo e individualismo se complementan mutuamente en la mentira”¹⁷⁸. Se hace creer al hombre que es libre y espontáneo, se ha interiorizado la dominación, ya no es posible hacer nada para que las cosas cambien, por eso se cae en la indiferencia y la frialdad humana: “Una vez que el hombre interior es absolutizado y se elimina de él toda intervención específica sobre la realidad, no puede sino degenerar en el absoluto indiferentismo”¹⁷⁹. Lo que parece lo mejor degenera en lo peor, *corruptio optimi pessima*. La desigualdad se camufla de igualdad y el “narcisista satisfecho”, individualista, se presenta como realización y felicidad del individuo. La sociedad se siente autoconfirmada y de acuerdo con la providencia: “El nombre del “Espíritu universal” no hace más que afirmar y personalizar al espíritu tal como éste ha sido en sí desde siempre. En él se adora la sociedad a sí misma transfigurando su coacción en omnipotencia”¹⁸⁰. Así se diviniza la historia y el Estado, y el pensamiento se ontologiza, se pliega a la realidad social dominante. “La presión que ejerce la afirmación sobre lo real, que se le opone, engrosa incansablemente la presión real que la universalidad infringe al sujeto como su negación... Pero cuando la máxima clasicista pregona ostentosamente la verdad sobre una identidad que aún no hace más que tratar de conseguir, confiesa su propia falsedad: la de “la letra con sangre entra”, tanto en sentido literal como en el figurado del mandamiento inapelable al someterse”¹⁸¹.

El individuo pierde su propia identidad, queda hechizado por lo que existe: “El individuo se sobrevive”¹⁸². Al no poderse realizar en la sociedad auténtica, el individuo se cierra en la realización “psicológica”. La felicidad, entonces, no es más que un fantasma de felicidad puesto que:

“La felicidad no puede comenzar más que con la liberación a partir de la particularidad como principio universal; la felicidad individual, como es posible aquí y ahora, es incompatible con ellas”¹⁸³. Entonces la felicidad es la felicidad y la eternidad de la destrucción y de la dominación. Por eso nos reclama lo efímero y la caducidad para salir del círculo infernal de la violencia. Pero esto no significa que “todo vale” y que “todo es relativo”, sino que el espacio y el tiempo postmodernos nos liberan del tutelaje de la sociedad del absoluto-absolutista niveladora universal. “Pero la hora crítica de *Kunst* ha llegado ahora. Aquellos que viven en una temporalidad postmoderna,

178. Ib., 281

179. Ib., 293

180. Ib., 314, 317, 333

181. Ib., 334

182. Ib., 342, 343

183. Ib., 352

que están preocupados por un tipo particular de actividad artística (o de varios), el cual gratifica su contingencia y les ayuda a convertirse en destino, no pueden ser molestados por los imperativos de la espera homogeneizada como autoridad. En este sentido, el postmoderno es el heredero directo del antiautoritarismo de la última generación modernista”¹⁸⁴. Ahora la marginalidad recibe una palabra de aliento mientras tiemblan los sistemas de siempre en la vida, en la educación y en la buena salud. El lado negativo de la postmodernidad podría situarse en: “El solipsismo del placer, un ostentoso (y a menudo cínico) relativismo absoluto, puede ser uno de los productos de la nueva constelación”¹⁸⁵.

Pero detrás de la ética postmoderna tenemos la siguiente convicción: Nuestro mundo es problemático, pero a la vez tiene su dignidad que si la destruimos nos dejará sin rastro de libertad e incluso puede que de vida. Hay que ganar la emancipación poco a poco y día a día, no hay milagros repentinos como en la ética moderna del todo o nada donde impera la fuerza, el interés y la conformidad: “Incluso si asumimos que las reglas del juego son valiosas y merecen ser practicadas, la gente que ha sido socializada en medio de una *Sittlichkeit* tan intolerante, aunque benigna, será incapaz de hacer una elección moral o incluso de mantenerse honesta cuando la suerte está echada. El espíritu de semejante pseudohegelianismo moderado se desmascara con la historia del cocinero: las personas que en su tierra se comportan como sujetos amables y liberales se convierten en bestias racistas y asesinas en las colonias”¹⁸⁶.

Por otra parte, la diversidad de cosmovisiones y diversos modelos éticos no significan sin más que “todo vale”, ni que falte un cierto nivel ético y valioso para todos. “Si prevalecen tanto la autonomía moral como el pluralismo en visiones del mundo, *no todo* está permitido, incluso si hay un Dios para unos y no lo hay para otros, ya que ciertas acciones siguen estando prohibidas para todos, dado que todos son capaces de distinguir el bien del mal en términos de *ethos* común”¹⁸⁷. La ética postmoderna es un espacio personal para los que tienen problemas con la modernidad y algunos de sus ideales. Lo mismo ocurre con el modelo social occidental en general. “Los que han elegido vivir en la postmodernidad viven, no obstante, entre modernos y postmodernos. Porque la misma base de la postmodernidad consiste en con-

184. FEHER, F., A., HELLER, *Políticas postmodernas*. Ensayos de crítica cultural. Península, Barcelona 1989, 15

185. *Ib.*, 22

186. *Ib.*, 30

187. *Ib.*, 34

templar el mundo como una pluralidad de espacios y temporalidades heterogéneas. Así, la postmodernidad puede sólo definirse en el seno de esta pluralidad, en contra de esos otros heterogéneos”¹⁸⁸.

Políticamente la postmodernidad se encuentra entre el “capitalismo popular” de la extrema derecha anglosajona y el mayo del 68 de la extrema izquierda. Se trata de un reciclaje de teorías, del marxismo, de la religión, la cientificidad, el evolucionismo y el final de la ideología. Pero para el postmoderno, en todo ello, hay sus más y sus menos, pues todavía se aspirará al paraíso en la tierra, a la sociedad transparente, pues los muertos resucitan, aunque con un nuevo realismo. “La dominante temporalidad de la postmodernidad tiene también serias implicaciones políticas. Cualquier tipo de política redentora es incompatible con la condición política postmoderna. Porque las pretensiones mesiánicas y las expectativas significan muchísimo más que meramente cuestionar y someter a prueba la modernidad, lo cual es la tarea que ha autoadoptado la postmodernidad. La limitación postmoderna hacia el presente como nuestra única eternidad también excluye los experimentos con “saltos en la nada”, es decir, los intentos de *la trascendencia absoluta* de la modernidad. Al mismo tiempo, esta condición política postmoderna se siente terriblemente incómoda con las ideas utópicas, incluso de tipo mesiánico, las cuales la hacen vulnerable a los compromisos fáciles con el presente y susceptible, a la vez, a “los mitos del fin del mundo” y a los miedos colectivos que se derivan de la pérdida del futuro”¹⁸⁹.

La caída de los excesos del universalismo y las generalizaciones pueden facilitar la realización de la vida concreta, pero también pueden llevar a la tentación de hacer promesas excesivamente optimistas en una sociedad totalmente transparente, un paraíso en la tierra y una vida sin límites temporales ni humanos lo cual sería un nuevo engaño aunque el ideal sea importante¹⁹⁰. El sincretismo religioso consecuente no haría sino emborronar más la situación, ante la pérdida de fe en el liberalismo y el marxismo. Por eso la postmodernidad debe exigir unos *minima moralia* para no caer en la desmoralización total: “Si el total relativismo moral, que es innegablemente una de las opciones de la postmodernidad, domina en ella, incluso la evaluación de las deportaciones en masa y el genocidio se convierte en una cuestión de gusto. (Que esto es mucho más que una posibilidad teórica queda probado por el “fascismo postmoderno” de Le Pen)”¹⁹¹.

188. Ib., 137

189. Ib., 152

190. Ib., 155

191. Ib., 159-160

La persona no puede autoglorificarse a sí misma y convertirse sin más en el centro del mundo, ni es posible considerar todas las demandas de libertad mejor como pura retórica de autocomplacencia. No se trata de acabar con todo ni de empezar todo de nuevo, hay que ir paso a paso. Ya no es posible creer en las políticas redentoras, ni marxistas, ni anarquistas, ni capitalistas donde todo se crearía *ex novo* como un nuevo absolutismo. “Estos y otros proyectos similares han sido catalogados de ejemplos de *políticas redentoras* por Ferenc Féher. Una política redentora es aquella en la cual un único gesto final es considerado el portador de una redención suprema, tanto para la sociedad como para cada uno de sus miembros”... “Es esta pérdida de relevancia del paradigma redentor la que ha llevado a muchos a la desesperación”¹⁹². Normalmente las cosas no ocurren así, de la noche a la mañana, como si todo dependiera de un centro o elemento mágico que transformara todo de repente; por el contrario, las relaciones son múltiples y muy diversas entre los distintos elementos y momentos de la realidad: “Debido precisamente al carácter descentrado del sistema social, las acciones emancipadoras no tienen que centrarse en el cambio de un único centro dominante y omnímodo, sino que deben llevarse a cabo en todos los sistemas y subsistemas, en todas las esferas de la sociedad, incluidas en la vida cotidiana, en este contexto, la acción emancipadora se vuelve difusa”¹⁹³.

El hombre postmoderno aspira también a una mayor autodeterminación y a una vida mejor, si no fuera así caería en la rutina y la comodidad del presente; pero la persona “*tiene también un propósito más allá de la autorrealización individual*”... “Digámoslo a la inversa, aspirar a la autodeterminación de los demás es el auténtico objetivo que está más allá de la autorrealización personal, la cual nunca está en detrimento de la autodeterminación de la persona”¹⁹⁴. En esto, como en todo es fundamental avanzar en sintonía y unidos; no debemos caer en una nueva dominación, ni en la manipulación ni en la retórica: “Así, volviendo al problema que estamos tratando aquí, si la gente inicia la apertura de un nuevo espacio de autodeterminación tiene que esforzarse en no proceder de una forma retórica. Este es la vez un objetivo no siempre fácil de alcanzar y es, a la vez, un auténtico test de la autenticidad de nuestras intenciones”¹⁹⁵. El hombre honrado pone la moral por encima de lo inmediato, pero no renuncia tampoco a lo que le corresponde aunque prefiera sufrir la injusticia que cometerla. El postmoderno respeta al otro y nunca lo utiliza: “Si alguien comete una injusticia con otro o le enga-

192. Ib., 184

193. Ib., 184

194. Ib., 189

195. Ib., 191-192

ña, ha violado la autonomía de ese otro, ha rechazado el reconocimiento de las necesidades de ese otro y no ha sido capaz de cooperar con su semejante; abreviando, ha utilizado al otro como mero medio”¹⁹⁶.

La postmodernidad aspira además a vivir experiencias más allá de lo inmediato y de la realidad social, a esas vivencias que hacen que la vida sea realmente vivir y tenga algún fundamento. Son momentos de gozo y realización sin los cuales la vida carecería de gracia y sería “una vida absolutamente desgraciada”, es lo que Maslow llama “experiencias cumbre”: “Por el hecho de surgir de la vida como totalidad y regresar a ella también como totalidad, una experiencia cumbre puede convertirse en inspiración para la persona, puede ser “cazada” aunque no perpetuada. Repitiendo, la actitud de la auto-determinación actúa como un *tónico*. Es debido a esta actitud que la experiencia cumbre puede aromatizar cualquier otra experiencia. Metafóricamente hablando: hace que la vida sepa bien. Y es cierto, la vida con la que estamos satisfechos sabe bien”¹⁹⁷.

La ética y la política postmodernas exigen además invariablemente igualdad. La meritocracia no es un buen camino de justicia, pues, de hecho no hay igualdad de oportunidades. Por eso Rawls formula un “principio de diferencia según el cual una realización excelente se merece una remuneración más alta sólo si mejora directamente la situación del grupo humano más marginado”¹⁹⁸. En este sentido el test del racismo es fundamental; así los jóvenes rechazan el liberalismo inmoral de los gobiernos. Como diría Daniel Cohn-Bendit: “La inexistencia de racismo entre los jóvenes franceses es, afirma, el cambio de mentalidad más importante”¹⁹⁹. Los miembros de los estados ricos no deben desligarse de los demás seres humanos, de otro modo las diferencias de clase entre ciudadanos se agudizaría entre los distintos países. Y lo deseable es que el mejor nivel de vida de libertad de unos pocos se contagie poco a poco y cree un nuevo futuro estructural: “Esta suavización del conflicto generacional no es más que una señal, dentro de muchas otras, de los cambios estructurales en los que están insertados los nuevos movimientos culturales”²⁰⁰. Las oleadas generacionales del 1946, 1968, 1986 han pluralizado lo vital, lo cultural y lo social. Mayo del 68 y la postmodernidad significan el intento de renovación de la educación, de la familia, de la vida

196. Ib., 196

197. Ib., 196

198. Ib., 211. Sobre el principio de igualdad de oportunidades en la educación cfr. MARTIN IZQUIERDO, H., *Contexto socio-ecológico de la socialización infantil*, en *los sociotipos urbanos de Valladolid*, Centro nacional de Investigación y Documentación Educativa, Madrid 1986

199. Citado por BASSET, L., Dany, el Rojo, en *El País*, 29 de noviembre de 1986, internacional, 5

200. FEHER, F., A., HELLER, *Políticas postmodernas* 235

cotidiana, de la vida amorosa, de la religión. No se consiguió todo, pero se alteró el “tejido social” de siempre. Y se creó la conciencia de que era posible rebelarse contra muchas cosas y que todos y cada uno podía hacer esta rebelión²⁰¹. Se ha triunfado de la fosilización etnocéntrica y clasista. Y en cierto sentido “todo vale” cuando se busca lo mejor: “Para muchos, este ilimitado pluralismo (del “todo vale”) es señal de conservadurismo: ¿no son cruciales los temas centrales que exigen rebelión? Y, sin embargo, la verdad es que el postmodernismo no es conservador, ni revolucionario ni progresista. No es una oleada de esperanza en aumento ni una resaca de profunda desesperación. Es un movimiento cultural que hace irrelevantes las distinciones de este tipo. Porque tanto si son conservadores, rebeldes, revolucionarios o progresistas, todos forman parte de ese movimiento. Esto es así, no porque el postmodernismo sea apolítico o antipolítico, sino porque no representa ningún tipo de política”²⁰².

Hoy el trabajo ya no produce identidad y es más bien el tiempo libre el que proporciona la identidad social y cultural. Existe una gran diversificación de ofertas, a la carta, en las que asimilamos los estilos de todo el mundo, según las preferencias, siempre que haya medios de satisfacer esas preferencias²⁰³. A la vez nos encontramos con una generalización del estilo deportivo y juvenil. Todo mundo quiere ser joven o al menos no tener conflictos con los jóvenes e incluso se les imita para evitar la competencia: “Cuanto más fuerte sea la identificación con la función realizada, más grande es para la persona la tentación de convertirse en un aburrido autocomplaciente o en un arrogante burócrata. El que realiza la función se siente inevitablemente atraído a observar a los jóvenes porque ellos son la competencia”²⁰⁴. Hoy ni la revolución ni la continuidad son inevitables como parecía en otros tiempos. A lo más se puede aspirar a una libertad y a una felicidad progresivas, por tanto una “política de los mortales”, no elitista, como pensaba Jefferson. No se puede prometer más. En ese sentido veremos que no hay final de la historia porque aún hay mucho que arreglar, o de lo contrario nos encontraremos con la frustración, no hay paraíso materialista, ni idealista: “Prometía un paraíso terrenal que invariablemente resulta ser un “jardín de estúpidos, un período de profunda desilusión y cinismo. Creer en el “final de la historia” hace exageradas nuestras demandas, irresponsables nuestras promesas, intemperados nuestros gestos y fantásticas nuestras convicciones. El resulta-

201. Ib., 239

202. Ib., 239-240

203. Ib., 243

204. Ib., 245

do es un tipo de política que promete redentores y nos entrega a los inquisidores”²⁰⁵. A lo mejor no ha llegado el fin de la cultura occidental, a lo mejor “hay que detener a los enterradores”, a lo mejor es posible una modernidad sin violencia, la postmodernidad, en que occidente ha abandonado “la guerra, las conquistas”, y vamos a mundo nuevo que ya no es puro “museo”, sino un sueño de la nueva realidad: “Lo que promete un nuevo marco europeo es el surgimiento de la virtud cívica, el gusto, la educación de los sentidos, la urbanidad, civilidad, la alegría, la nobleza, unas formas de vida nacidas con dignidad, sensibilidad por la naturaleza, el drama, la pintura, la piedad, la cultura erótica y muchas cosas más. Además, lo que aquí se sostiene sobre una futura cultura europea puede sostenerse sobre cualquier marco cultural posible”²⁰⁶.

5.3.- Hoy estamos ante el alba de los sueños en los países del Este. El momento de la renovación y de la transparencia general ha comenzado, aunque necesitará un gran esfuerzo. “En la actualidad, nuestra principal tarea consiste en elevar espiritualmente al individuo, respetando su mundo interior y proporcionándole fuerza moral. Pretendemos que todo el potencial intelectual de la sociedad y todas las posibilidades de la cultura se dedique a moldear personas socialmente activas, espiritualmente ricas, justas y conciencizadas. Todo individuo debe saber y sentir que su contribución es necesaria, que su dignidad es respetada, que se le trata con confianza y respeto. Cuando una persona ve todo esto, es capaz de hacer muchas cosas”²⁰⁷. Muchos se sentirán incómodos, les parecerá que se les interrumpe su vida habitual, especialmente los “gorrones” que viven del cuento, al tener todo sin hacer nada. Hay personas que se aprovechan del sistema, del grupo en anonimato, con todos los derechos sin ningún deber. “Trabajan mal, se desentienden de sus responsabilidades y beben en exceso. Hay un buen número de gente que ha adaptado las leyes y las prácticas existentes a sus propios intereses egoístas. Es muy poco lo que ofrecen a la sociedad, pero se las arreglan para sacar de ella todo lo posible e incluso lo que parece imposible. Viven de ingresos no merecidos”²⁰⁸. Es necesario darse cuenta de si hemos caído en el filisteísmo, en el consumismo o en la retórica de la hipocresía. “Todos debemos volvernos hacia nuestro interior para determinar si estamos viviendo y actuando según nuestra conciencia... Si aprendemos a

205. Ib., 282

206. Ib., 299

207. GORVACHEV, M., *Perestroika*, Circulo de Lectores, Barcelona 1988, 32

208. Ib., 33

trabajar mejor, a ser más honrados y decentes, entonces podremos crear un sistema de vida verdaderamente socialista”²⁰⁹.

Es necesario una profunda democratización de la vida social de modo que la renovación sea asumida por todas las personas, por todo el pueblo personalmente. Esa es también la mejor garantía de la profundidad del cambio, de un mejor conocimiento de los problemas y de la asimilación de los ideales del nuevo mundo con sencillez y realismo, sin arrogancia ni retórica. “En principio, empero, puedo decir que el resultado final de la *perestroika* está bastante claro para nosotros. Se trata de una renovación a fondo de todos los aspectos de la vida soviética; de dar al socialismo las formas progresistas de organización social; de acentuar al máximo el carácter humanista de nuestro sistema social en sus facetas más esenciales, la económica, la social, la política y la moral”²¹⁰. Esta renovación no se hará de la noche a la mañana como por una revelación o una iluminación repentina ni de una forma ajena al sentido profundo de la sociedad, se trata más bien de “comprender la necesidad objetiva de renovación y de aceleración”. En el caso del mundo socialista sería una profundización del socialismo en sus aspectos esenciales, según la teoría revolucionaria; pero no se trata de ponerlo todo patas arriba para luego corregir los errores. “Más socialismo significa un ritmo más dinámico, una conducta más creativa, mayor organización, ley y orden, una metodología más científica y más iniciativa en la dirección económica más eficacia en la administración y una vida materialmente más rica para el pueblo”²¹¹.

Es necesario no perderse en discusiones al comienzo, hay que ponerse en camino, salir del atolladero briosamente aunque con calma, a pesar de la resistencia a los cambios, a pesar de la irresponsabilidad de algunos, de la indiferencia, la inacción y la incompetencia de otros. “Sencillamente, no tenemos derecho a descansar ni un solo día. Por el contrario, día tras día debemos aumentar nuestros esfuerzos y conferirles mayor intensidad. Hemos de ser capaces de soportar esta presión, que los cosmonautas denominan “gran sobrecarga”, de las fases iniciales de la reestructuración”²¹². No se trata simplemente de lavar la cara de nuestra sociedad o de poner unos cuantos parches, sino de una renovación de la sociedad y de una recuperación de las personas, completa. Se trata de una nueva calidad de vida con una mayor transparencia y menos egoísmo; a pesar de la resistencia del conservadurismo debemos ir hacia lo nuevo aunque el cambio de lo ya habitual

209. Ib., 34

210. Ib., 39-40

211. Ib., 41

212. Ib., 60

de lugar a protestas, pues se trata de alcanzar todas las esferas de la vida. Porque, en definitiva. “Debemos volvernos mejores de lo que somos y estar dispuestos a ayudar aquellos que no pueden mejorar por sí solos. Lo principal es ser concienzudos”²¹³. Así pues, la perestroika, la renovación, es un compromiso ético y social general que a nadie excluye, pues se dirige a toda la sociedad. Para ello ha sido necesario emprender decididamente la tarea y “eliminar el mecanismo de frenado”. En este momento, todas y cada una de las personas deben asumir su propia responsabilidad. Hay que trabajar todos y no esperar que las cosas lleguen y se hagan desde arriba; no se pueden esperar milagros: “Algunas personas parecen albergar la esperanza de que todo vaya a cambiar de pronto y por iniciativa propia, sin ningún esfuerzo especial por su parte. Muchos piensan que basta con que hayan surgido nuevos dirigentes para que todo cambie y se arregle. Pero es un error creer que a partir de ahora todo va a ser un fácil paseo cuesta abajo”²¹⁴.

Mucha gente ha perdido la creatividad y la iniciativa, es necesario recuperarla; todo mundo es necesario, pero no basta estar pegado al “reglamento o hipnotizados por el dogma social”, se necesita una gran inyección de creatividad, pues la pasividad nos ha avasallado: “El problema es que la gente perdió la costumbre de pensar por su cuenta y de actuar de forma independiente y responsable, y no es problema pequeño”²¹⁵. Como consecuencia, mucha gente ya no se tomaba en serio las reuniones ni los grupos; se dice a todo que sí pero luego no se hace nada, es una “farsa”. es preciso curarse “de la indiferencia” para creer realmente en la “justicia y en la democracia”. Y eso lo necesitan tanto las jerarquías como también el pueblo. Es necesario “transformarnos nosotros mismos” para salir realmente adelante con futuro y no quedar petrificados. Pues “Mucha gente -me refiero a las generaciones nacidas en los años treinta, cuarenta y cincuenta- se ha quedado osificada. Y no me da miedo utilizar esta palabra”²¹⁶. No se trata de caer en una anarquía general. Hay que ayudar la democratización y la transparencia con decisión. Pero tampoco se trata de mera retórica como tantas veces sucede: “Hay personas que en apariencia están a favor de todas las innovaciones, pero cuando llega el momento de la acción, condicionan el desarrollo de la democracia, la crítica y la *glasnost* con toda suerte de limitaciones y reservas... necesitamos la *glasnost* como el aire que respiramos”²¹⁷.

213. Ib., 66

214. Ib., 76

215. Ib., 77

216. Ib., 85

217. Ib., 94

La discusión y la crítica son imprescindibles para que aparezca la verdad y la razón que cada uno lleva. La crítica es como una medicina, es “amarga” pero necesaria “uno tuerce la cara, pero se la traga” y hace bien. No se puede creer que uno tiene toda la razón. Pero lo peor sería una inteligencia y una sociedad pasiva, “sumida en la indiferencia y el cinismo”²¹⁸. Hay que discutir las cosas todos juntos sin “la influencia de la inercia” y caminar hacia adelante. Además hay que reconducir las cosas hacia las personas concretas sin permitir la impostura de los reinos de taifas. Es necesario conseguir que las personas se hagan realmente cargo de las cosas y trabajar para que no se aislen en su castillo de hierro o de cristal. De ser así se caerá fácilmente en el alcoholismo que no se puede superar sin actividades culturales comunitarias, el amor a la vida sana y la democratización de la vida social de modo que todos participen. Además es absolutamente necesario que la sociedad mejore en sus “valores morales”: “La gente espera un ejemplo moral, y lo espera en particular de sus superiores. Abundan los ejemplos a este respecto. Allí donde hay un buen director, se impone el éxito. Él se preocupa de todos, y a todos les gusta hablar con él. No necesita alzar la voz para dar órdenes. Puede tener un aspecto corriente, pero lo ve todo y sabe explicarlo todo”²¹⁹. Hay que abandonar las formas rutinarias, las campañas grandilocuentes, los falsos esplendores, las consignas abstractas y burocráticas que ahogan “las fuentes vitales” de las iniciativas del pueblo. Deberíamos hablar menos de renovación y hacer más. “Lo que se necesita es más orden, más conciencia, y es bueno que la gente lo comprenda. Es más, la gente lo acepta en su mente y en su corazón, y esto es importante”²²⁰. Los jóvenes y las mujeres deben participar realmente en el proceso social y político, no basta decirles buenas palabras o dárles un poco de ánimo y diversiones. Es necesario dar a las personas mejor capacitadas, sin exclusivismos ni cerrazones, un espacio apropiado para su participación creativa en la perestroika. Cada período tiene sus hombres con la competencia y profesionalidad que exige la nueva sociedad. Es necesario además nivel humano y moral: “El Comité Central exige que las personas elegidas para altos cargos sean modestas, decentes, honradas y a prueba de toda clase de lisonjas y adulaciones. En el Partido, no puede haber nadie que esté al margen de la crítica, ni nadie que no tenga el derecho a criticar”²²¹.

Es preciso devolver a la gente la fe en sus propias posibilidades. Y hacer las cosas con la máxima responsabilidad moral y social. Nada se conseguirá

218. Ib., 100

219. Ib., 128-129

220. Ib., 129-130

221. Ib., 153

con la violencia, o las coacciones: “Todo lo que se intente como un *diktat* militar, así como bajo presión moral, política y económica, está hoy totalmente desfasado”²²². Además todos esos métodos obstaculizan la paz que es absolutamente necesaria para llevar adelante la renovación. Mirando hacia afuera nadie puede eliminar ni el capitalismo ni el socialismo. En esto hay que ser realistas. Nadie puede ganar la guerra, ni la carrera de armamentos, ni ninguna batalla. En esto hay que ser muy sinceros y no engañarse. Por otra parte la gente está cansada de la “tensión y la confrontación”, hay que respetar las convicciones así como “su modalidad de existencia”. “Desde el aspecto de una política amplia y a largo plazo, nadie será capaz de subordinar a otros. Por esta razón, sólo queda una cosa, que son las relaciones de igualdad. Todos debemos comprenderlo”²²³. Las naciones del mundo están sujetas en la misma cuerda: pueden triunfar juntas o hundirse juntos “en el abismo”. “La humanidad merece un destino mejor que el de ser un rehén del terror nuclear y la desesperación”²²⁴. Hoy las relaciones internacionales deben basarse también en la ética y las “normas morales”; esto es algo vital actualmente. La guerra ya no soluciona nada. Cada cual puede y debe poder elegir, capitalismo o socialismo, es su propio “derecho soberano”. Cada uno tiene que aprender por sí mismo: “No pretendemos enseñar a los demás. Después de haber oído de otros instrucciones interminables, hemos llegado a la conclusión de que éste es un pasatiempo inútil. Es, sobre todo, la propia vida la que enseña a la gente a pensar de nuevo”²²⁵.

La preocupación por la humanidad es lo que debe unir a los pueblos. Es necesario más valor para la paz que para la guerra. La competencia debe ser leal y nadie debe tratar de abolir al otro. Hay que estimular los deseos de buena voluntad, de paz, de supervivencia de la humanidad. En todo esto juegan un papel decisivo los valores humanos. “La espina dorsal de la nueva manera de pensar es el reconocimiento de la prioridad de los valores humanos, o, para ser más precisos, la supervivencia de la humanidad... Cabría argumentar que en todas las épocas los filósofos y los teólogos han tratado las ideas de los valores humanos “eternos”. Es cierto, pero entonces éstas eran “especulaciones escolásticas” destinadas a no pasar de un sueño utópico. Cuando finaliza este siglo dramático, la humanidad debe reconocer la necesidad vital de los valores humanos, así como su prioridad”²²⁶. Quien no se preocupe por el futuro de todos, de la humanidad, ni es moral ni merece-

222. Ib., 165

223. Ib., 173

224. Ib., 180

225. Ib., 181

226. Ib., 183

ría, de por sí, respeto alguno. Se necesita sacar a la humanidad de las amenazas del “holocausto nuclear”. Hay que olvidar las artimañas y las maniobras tácticas. “Nadie puede ya engañar a los demás. Es lo que repito una y otra vez a aquellas personas de Occidente que hablan conmigo... Lo que se requiere hoy de los dirigentes es una evaluación correcta de las realidades, una mente lúcida y un sentido cada vez mayor de la responsabilidad”²²⁷. El “diálogo” es hoy fundamental e inexcusable, todos podemos enriquecernos con las diversas tradiciones culturales. El autor de *La perestroika* no pretende “convertir a nadie al marxismo”. Además: ‘El proletariado victorioso no puede imponer a ninguna otra nación su propia idea de una vida feliz, sin perjudicar con ello su propia victoria’. Esta declaración de Marx es una definición precisa de nuestra actitud frente a toda clase de “exportaciones de revolución”²²⁸. Los problemas son aún muchos, pero se ha preparado ya el terreno “Y creemos que el mundo cambiará para mejorar. Ya está cambiando”²²⁹.

Hay que elevar la sociedad a su nivel cualitativamente nuevo. El mundo cambiará si cada cual se preocupa por sus problemas, por los de sus amigos, y respeta a los otros. En todo el proceso es más importante la colaboración crítica de todos y las iniciativas de unidad que “los fuertes aplausos” a lo ya hecho. Cada pueblo debe tomar sus decisiones; todos debemos intercambiar nuestras experiencias e implicarse en la tarea de la renovación: “En la toma de decisiones, se basa más en el principio del consenso, más que en el voto mayoritario”²³⁰. La renovación necesita de la verdad, analizar realmente las cosas, con voluntad de objetividad y de acertar y eso es realmente muy duro. Esto es un cambio revolucionario que requiere enorme esfuerzo. “Lo importante es que estemos convencidos de la importancia de la cooperación y de la necesidad de ampliarla”²³¹. Los intereses particulares no deben usarse para generar conflictos, ni entre los hombres ni entre las naciones. La perestroika aboga por un “hogar común europeo” que recoja lo mejor de la tradición frente a una cultura superficial de los bajos sentimientos y de “la violencia”, lo cual no significa exclusión de alguien: “Nuestra idea de “hogar común europeo” no significa un intento de cerrar las puertas a nadie”... (pero también indica el hecho de que) “no puede más que asombrarnos que una cultura europea, profunda, inteligente e intrínsecamente humana se bata

227. Ib., 199

228. Ib., 189-190

229. Ib., 201

230. Ib., 211

231. Ib., 213

en retirada ante la diversión primitiva de la violencia y la pornografía, y la riada de sentimientos vergonzosos e ideas de baja catadura”²³².

Hay que conseguir una mejor comunicación entre todos, también entre todos los países para evitar las patrañas de las ideologías. Hay que evitar la arrogancia del poder, el cinismo del militarismo de las naciones más desarrolladas. No hay que ver a los otros como “la encarnación del diablo” y a los nuestros como “la bondad absoluta”. Bajo esos esquemas las relaciones humanas no pueden ser normales. Nadie puede considerarse la inmaculada concepción. Occidente también tiene sus sombras, como tiene también sus luces, los humanos somos paradójicos que juntan fácilmente: “Interminables alegatos por la libertad del individuo, intentos por imponer su estilo de vida a otros, propaganda en gran escala del culto a la fuerza y a la violencia”²³³. Dejando los intereses egoístas es necesario apoyar a los países en desarrollo, enfrentándose al problema de la deuda externa, eliminar las armas, utilizar la tecnología para bien de todos, erradicar el racismo, reconstruir la familia y no penalizar a nadie sin la ONU. En estos momentos difíciles de la historia, el realismo es absolutamente necesario, tanto “como el aire” que respiramos. No podemos dejarnos llevar de las ideologías. “Existe la realidad y debe respetarse. De otra forma la política se convertiría en una improvisación, en desplazamientos de un extremo al otro, en lo impredecible”²³⁴. Hay que pasar del miedo a la confianza, hay muchas personas dispuestas a ello. La perestroika, la renovación es buena para todos, todos tenemos mucho que aprender para solucionar los graves problemas ecológicos, sanitarios, económicos, de nuestro mundo. “Todos somos estudiantes, y nuestro maestro es la vida y el tiempo... Queremos que la libertad reine soberana en el próximo siglo en todos los rincones del mundo. Queremos la competencia pacífica entre los distintos sistemas sociales para su desarrollo sin estorbos, para alentar la colaboración mutuamente provechosa por encima de la competencia en una carrera armamentista. Queremos que la gente de todos los países goce de prosperidad, bienestar y felicidad. El camino para ello se basa en la consecución de un mundo desnuclearizado y sin violencia. Nosotros nos hemos puesto en camino y hacemos un llamamiento a los demás países y naciones para que nos acompañen”²³⁵. Todos somos responsables del futuro, de la suerte y de la historia de la humanidad y hay que aunar esfuerzos para

232. Ib., 261

233. Ib., 269

234. Ib., 314

235. Ib., 317

no obstaculizar los planes de Dios, la obra de Dios. “Todos somos responsables hoy del futuro del mundo”²³⁶.

6.- *El famoso fin de la historia (en teoría)*

Francis Fukuyama, funcionario de la oficina de planificación a largo plazo del Departamento de Estado de los Estados Unidos ha provocado una discusión periodística internacional a raíz de la publicación de un artículo titulado: “¿El fin de la historia?” en la revista conservadora americana “The National Interest”, nº 16 del verano de 1989. Ríos de tinta se han vertido en la polémica y como dice el mismo Fukuyama veo que “he logrado un consenso universal único, pero no sobre la situación actual del liberalismo, sino sobre el hecho de que estoy equivocado y que en realidad la historia no ha terminado”²³⁷. Análisis y más análisis se han sucedido acerca del famoso artículo de forma inesperada. De modo que: “Lo más curioso del fenómeno Fukuyama no está en Fukuyama, sino en el revuelo que ha provocado: más parece un fenómeno social que un fenómeno intelectual”²³⁸. Según este autor español, director del Centro de Estudios de Política Exterior: “En la práctica tan sólo hay una refutación posible de la tesis de Fukuyama. De puro evidente ha pasado inadvertida. Más de un comentarista ha señalado que hacer extensivo a la eternidad y al orbe entero lo que ocurre *hic et nunc* es desvarío. Pero nadie ha sacado la consecuencia lógica. Yo propongo el siguiente silogismo: para creer que una situación local y temporal es global y perenne hay que ser un prodigioso ignorante y un aldeano catetísimo. Es así que Fukuyama no es ni lo uno ni lo otro, *ergo* no se cree lo que nos cuenta. Es así también que no gana nada engañándonos, más que el placer de tomarlos el pelo, luego toda su teoría es una broma”²³⁹. Pero esto no lo dice sola-

236. Ib., 258: Gorbachov refiere lo siguiente: “No me parece que les desvele un gran secreto si les relato algo que me explicó el presidente del Senado italiano Amintore Fanfani. En una ocasión habló de la difícil situación internacional con Eduardo De Filippo, el famoso director italiano. ‘¿Y qué podemos hacer nosotros?’ preguntó De Filippo. ‘Confiar en Dios’, contestó Fanfani. ‘Entonces no permitamos que la gente obstaculice la obra de Dios’, replicó De Filippo.

Esta noción de que todos somos responsables del futuro del mundo es de gran importancia y valor hoy día. Y debería dárseles crédito a algunos políticos de la Europa Occidental, al reconocer que todos los europeos deben aunar sus fuerzas y conservar las bases establecidas en Reykiavik”.

237. FUKUYAMA, F., *Respuesta a mis críticos*. El fin de la historia no significa el fin de los acontecimientos del mundo, *El País*, Temas de nuestra época, nº 11 (12.12.1989) 3

238. MORA-FIGUEROA, S. de, (Marqués de Tamarón), *El acabose*. Nueva Revista de Política, cultura y arte, 1 (febrero 1990) 41

239. Ib., 45

mente un plumífero ibérico, más o menos sesudo. El mismo creador de *The National Interest*, Irvin Kristol, afirma con una sonrisa irónica: “Yo no me creo ni una palabra del asunto”²⁴⁰. Por lo que no dudaría, seguramente, el mismo Kristol en firmar la conclusión de nuestro escritor que no tiene desperdicio: “No, no debe de haber llegado el acabose histórico. Clio, musa de la Historia nos mandará un día de estos un mensaje como el telegrama de Mark Twain a la Associated Press: “La noticia de mi muerte era una exageración””²⁴¹. Según nuestro autor hay que leer a Aristóteles sobre la caducidad de los regímenes, en vez de a Hegel; además Hegel era un loco según Schopenhauer y el que está dispuesto a creer a Hegel es capaz de creer cualquier cosa (David Stove); finalmente el ensayo de Fukuyama sería “teológico” o “marxismo vuelto al revés”²⁴². De mismo modo James Atlas en el escrito aquí citado resume las más variadas acusaciones contra Fukuyama, sin excluir la ironía del aburrimiento. Burton Yale Pines le acusa de ser el nuevo Mister X. Este era George Kennan que el 1947 trabajaba en el Departamento de Asuntos Exteriores y escribió de forma anónima sobre el gran peligro ruso y sus artimañas que justificó la política de firmeza y vigilancia de la postguerra o guerra fría. Ahora Fukuyama sería un alibi para la situación inesperadamente provocada por las revolucionarias posiciones políticas de Gorbachov y la perestroika²⁴³. Pero Fukuyama no se ha quedado congelado y ha contestado a sus críticos: En primer lugar, la idea del fin de la historia es un concepto estrictamente hegeliano que cualquiera puede aceptar e incluso Marx lo supone aunque se oponga prácticamente a él. Además Fukuyama sabe que siempre hay un cierto historicismo, aunque no todo puede ser historicismo. En segundo lugar, Fukuyama admite que no resaltó bastante las dificultades para la realización del fin de la historia, sabe que el proceso no será fácil. Sin embargo quiere insistir en lo siguiente: “Pero hemos de reconocer que en el mundo está en marcha, una revolución importante, y que en esa revolución cuentan las ideas”²⁴⁴. En esta cuestión tiene bastante razón Fukuyama. Se disculpa sobre los malentendidos del Tercer mundo y contraataca en otros aspectos. Por ejemplo, admite que puede haber retrocesos, como los sucesos de Pekín de 1989 y otros que pudiera haber en Rusia más serios, además de las cuestiones nacionalistas, que tienen su importancia. Pero no como para pensar que cuestiones locales puedan provocar hoy

240. Citado por ATLAS, J., *What is Fukuyama saying?*, *The New York Times Magazine* (22.10.1989) 42

241. MORA-FIGUEROA, S., *El acabose*, 45

242. *Ib.*, 42

243. ATLAS., *What is Fukuyama saying?*, 55

244. FUKUYAMA, F., *Respuesta a mis críticos*, 4

un conflicto internacional, si bien conviene advertir que actualmente nunca se sabe muy bien qué son cuestiones locales y qué sea cuestiones internacionales. El nacionalismo puede igualmente ser virulento como dice Allan Bloom, pero también es cierto que hoy hasta el terrorismo en nombre del nacionalismo, se queda reducido, con frecuencia, a estatua de sal muchas veces.

Por último, Fukuyama responde a los que citan la última parte de su escrito sobre el aburrimiento en una sociedad liberal dando cuenta de que con frecuencia en esta sociedad al ciudadano se le invita de un modo y otro a la rutina y a la irresponsabilidad cuando se insiste tanto en la igualdad y en el consenso. En efecto: "El hecho de no tratar la cuestión del contenido de una buena vida, es realmente el motivo de que el liberalismo funcione, pero también significa que el vacío que constituye nuestra libertad se puede llenar de cualquier cosa: indolencia y autocomplacencia, moderación y valor, deseos de riqueza y preocupación por el beneficio comercial, amor por la sencillez y búsqueda de la belleza, trivialidad y espiritualidad"²⁴⁵. Del mismo modo el exceso de seguridad puede provocar búsqueda nefasta de riesgo. Finalmente reconoce Fukuyama, en parte, las críticas de Bloom y de Hassner, y sabe que es posible que todo se venga abajo. Como diría Régis Debray: "Todo el mundo en política pretende ser realista, pero lo esencial es saber qué es lo real, o, cuando menos, más real que lo que resta"²⁴⁶.

El tema suscitado por Fukuyama no es estrictamente nuevo, sí son nuevas las dimensiones que ha cobrado el asunto, en absoluto esperadas. Pero, por ejemplo, H.G. Gadamer, haciendo balance de su vida filosófica, en un artículo reciente sobre "el fin del arte" se expresaba de este modo: "Hegel, ese valiente suabo, afirmó comprender en su propia mente la perfección de toda la historia del pensamiento y el alma de Occidente; más aún, de la historia de la humanidad en general. Abrigaba la convicción de que *la historia tocaba en cierto sentido a su fin*, ya que *había dejado de ser posible toda duda y discusión sobre el principio por el cual discurre la trayectoria de la historia mundial: el camino de la libertad para todos era lo que constituía la razón de la historia*. Esta es la conocida teoría de Hegel, de la que podemos decir que dió a conocer con juicio certero un principio que alcanzó su victoria final en la Revolución Francesa pero que en el fondo surgió en el mundo con el cristianismo. Es indiscutible que todo ser humano debe ser libre y que no deben existir esclavos ni esclavización de ninguna clase. La historia consiste en el

245. Ib., 6

246. DEBRAY, R., *La sabiduría del rebelde*. Una soberbia que ocultaba su clarividencia sobre el futuro. *El País*. Temas de nuestra época (16.6.1990) 10

intento de realizar este *ideal*, así lo enseñó Hegel y por eso sigue adelante la historia mundial en la época de las revoluciones que luchan por esta realización: como la lucha de dominio contra dominio y por la liberación del dominio... una lucha cuyo fin aún no puede preverse²⁴⁷. Como se ve, Gadamer difiere claramente de Fukuyama en cuanto al pretendido fin de la historia. Además ve cómo esa realización es un ideal que aún no ha podido actualizarse del todo ni plenamente. Se va haciendo paso a paso. Y no se sabe cuándo llegará al fin y su cumplimiento. Muchas veces se ha proclamado el fin de tal o cual cosa, pero de lo dicho apenas ha habido nada. Lo dice muy bien Gadamer: “No es, sin embargo, sólo el fin de la historia el que aparece ante nuestra experiencia real bajo una luz dudosa. Lo mismo sucede con el fin de la metafísica, que a principios del siglo XIX fue proclamado por primera vez a través de Auguste Comte bajo el lema del “positivismo”, *la philosophie positive*: “La era de la metafísica ha terminado. Hemos entrado en la era de la ciencia”. Esto se dijo y aseguró una y otra vez²⁴⁸. Pero nada se ha confirmado de forma definitiva.

Otros autores han incidido en este problema del fin de la historia de distintas formas. Así T.W. Adorno cree que Hegel, a veces, piensa en la historia como cumplimiento de la providencia, no se da cuenta de la violencia en la historia, glorifica la fuerza de la dominación social como historia auténtica. Los mismos increíbles, afirma Adorno, han divinizado la historia: “La divinización de la historia era de lo que se trataba incluso en los hegelianos ateos Marx y Engels²⁴⁹. Así se introduce la dominación como naturaleza de la trama histórica. La eternidad de la historia sería la eternidad de la destrucción. Por el contrario la historia es caducidad, contingencia y finitud. En este sentido se acercaría bien a la interpretación de Fukuyama de que la historia debe ser historia de la libertad humana actual, no historia del Absoluto dominador. G. Vattimo volverá sobre este asunto. Fukuyama debe tener mucha precaución para no volver a las andadas proclamando un futuro absoluto universal. Lo propio de la historia es la caducidad. Lo sabía muy bien Adorno: “De todos modos, el elemento en que naturaleza e historia llegan a ser mutuamente conmensurables es el de la caducidad. Así lo ha comprendido a fondo Benjamín en sus *Orígenes de la tragedia en Alemania*. Según él los poetas del barroco presienten la naturaleza “como eterna caducidad, en

247. GADAMER, H.G., ¿El fin del arte? en *La herencia de Europa*. Península, Barcelona 1990, 65-66. Este artículo de Gadamer se publicó originalmente en alemán en el año 1985. El subrayado es nuestro.

248. Ib., 66

249. ADORNO, T.W., *Dialéctica Negativa*, 319

la que sólo la mirada satúrnica de aquella generación reconoció la historia"... El signo de caducidad escribe en el rostro de la naturaleza: "historia". El drama pone en escena la fisionomía alegórica de historia-naturaleza, presente en la realidad actual como "ruina". Así se realiza la transmutación de la metafísica en historia. La metafísica queda secularizada a la categoría secular por excelencia, la ruina. La filosofía interpreta este jeroglífico, el *menetekel* siempre renovado, a partir de lo mínimo, de los fragmentos que arranca el desmoronamiento y que son los portadores de significaciones objetivas. Sólo la decadencia permite aún mantener el recuerdo de la transcendencia; la eternidad no aparece como tal, sino quebrada a través de lo más perecedero que hay. Allí donde la metafísica hegeliana equipara transfigurativamente la totalidad de la caducidad de todo lo finito con la vida del Absoluto, levanta la vista un poquito por encima del hechizo mítico que absorbió y potenció"²⁵⁰. Toda historia verdadera es historia de la caducidad. Sólo así se conjura el retorno de los brujos y de los falsos mesías, cuando la historia no da realmente la espalda a ningún dolor humano. En otro caso la historia será una vez más el reconocimiento del héroe de la fuerza y de las fuerzas armadas. En este sentido reclamaba P. Dollé: "lo que pido al pensamiento es que me haga creer que *hay otro lugar distinto de la correlación de fuerzas*"²⁵¹. La glorificación de la fuerza es muy propio de la sociedad productiva, pero una vez más lo que encanta es lo que mata.

Para F. Feher y A. Heller la idea de posthistoria puede indicar el fin de la hegemonía occidental, o también la erosión de las diversas y ricas tradiciones culturales reducidas a cenizas en una cultura básica "vernacula" sin ninguna capacidad creativa frente a la laminadora del sistema: "La *posthistoria* puede ser un intento de recuperar todas las historias humanas que Europa, esa madre posesiva, nos ha impedido. Pero puede señalar también la erosión de distintas tradiciones culturales unificadas. El derrumbamiento de estas podría tener un devastador impacto en el sistema de educación que se basa firmemente en lo vernáculo de la tradición"²⁵². De este modo se cerraría el paso a los marginados y a los oprimidos de la tierra que habrían de perder toda esperanza, mientras los mejor situados se encierran en un bienestar ostentoso y cínico pero carente igualmente de esperanza. Se llega así al funeral del mito del siglo XIX: la emancipación occidental; su inspiración se ha agotado. "Tal vez haya llegado el momento del funeral"... "Europa, la poderosa, la líder del mundo, ya no existe, Europa, la fuente de inspiración de

250. Ib., 359

251. AUBRAL, F., DELCOURT, *Contra la Nueva Filosofía*. Trad. castellana de J. Mejía. México 1978, 11

todas las culturas superiores se ha agotado. Descanse en paz”²⁵³. Pero hay otra historia de Europa que surge ahora al integrar también a la Unión Soviética y que promete un nuevo futuro de ciudadanía, dignidad, piedad y libertad. Entonces hay que detener a los enterradores, no hay cadáver que enterrar. La libertad es posible. No hay “desesperación”, a pesar del final de las políticas de los redentores y precisamente por eso. Se suaviza y se detiene la confrontación y la razón de la fuerza. Se pide otra sociedad. No se puede instrumentalizar a la gente. Todos somos mortales. Sólo hay un acto político que trascienda hipotéticamente nuestra mortalidad, y éste es la creación de instituciones “libres y perdurables”²⁵⁴. Quizá todo sea un sueño. Tal vez no. No sabemos: “A un sueño no puede escribirse un prólogo; un sueño es demasiado subjetivo para convertirse en un género público. Pero los que comparten el “sueño europeo” en verdad no pueden escribir un epílogo. Su sueño puede hacerse aún realidad”²⁵⁵. La historia verdadera comienza ahora ya. Pero no hay una historia ni un progreso inmóviles, en sí.

Este proceso sólo es posible con un empleo responsable de la sabiduría y la ciencia de la humanidad. Es necesario abandonar el “afán de imposición”. La historia tiene que dejar de ser el “juego de las fuerzas” que nos rodean. Hay un peligro de uniformación por la democracia. Pero, peor aún, la sociedad tradicional ha sido violenta y guerrera, es necesario pasar a una pacificación social dejando de lado los códigos de honor y de venganza con una nueva ética de la generosidad o nunca saldremos del círculo vicioso de la dominación y la crueldad. La fuerza destruye la vida y la intimidad. “El honor y la venganza han perdurado bajo el Estado, al igual que la crueldad de las costumbres”²⁵⁶. Sólo con una nueva sensibilidad es posible un nuevo comienzo de la lucha contra el sufrimiento y la humillación del hombre, un nuevo fin de la historia por el sometimiento del Leviatán de las fuerzas irracionales.

El débil subrayado y la insuficiente insistencia en estas últimas realidades son las que han irritado gravemente a los contradictores de Fukuyama. Así N. Chomsky le recuerda el papel actual de su país en muchas partes del mundo, desde Oriente asiático (Vietnam) pasando por América Latina y sin olvidar el mundo Árabe donde pretende imponer la justicia de Goliat²⁵⁷.

252. FEHER, F., A. HELLER, *Políticas postmodernas*, 16

253. Ib., 295

254. Ib., 283

255. Ib., 299

256. LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*. Trad. castellana de Anagrama, Barcelona 1987, 2ª,

Además el actual sistema produce una jerarquización intolerable para la libertad. Por otra parte Fukuyama puede dar la impresión de padecer la enfermedad histórica de la escisión entre la teoría y la práctica²⁵⁸. El mundo occidental liberal no necesita proclamar apresuradamente sus éxitos. Debe meditar, como buen administrador, en los costos y, si es capaz, recordar las fuertes y sangrantes heridas en las espaldas sobre las que los buenos futuros se construyeron. Otra cosa sería proceder como hombres carentes de memoria. Dos autores se han ocupado de recordarle a Fukuyama que la sociedad liberal busca su provecho, su propiedad, con exclusión de los demás, compra el trabajo con frecuencia injustamente por lo cual muchas familias carecen de recursos y se niega así realmente la democracia económica. Eso sin entrar en muchos detalles y olvidando los millones de esclavos del pasado, el racismo y la destrucción de los pueblos jóvenes y subdesarrollados en el presente por la explotación permanente. En el mismo USA la mitad de los niños menores de 6 años viven en la pobreza con 30 millones de adultos la mayoría de ellos mujeres. Allí mismo 3 millones no tienen casa, 37 no disfrutan de seguridad social y 20 millones padecen hambre algunos días al mes²⁵⁹. Fukuyama no necesita ir tan de prisa a proclamar los éxitos del liberalismo occidental. Necesita meditar, y valorar un poco mejor las cosas, aunque haya mejorado la situación.

Es urgente revisar el escándalo del sistema monetario y del comercio (por no llamarle rapiña) internacional²⁶⁰. No hay que olvidarse del materialismo de Occidente cuando cae el materialismo histórico en el Este, ni pasar por alto el deseo humano auténtico de igualdad cuando el igualitarismo decae, ni dar de lado al sentido social a base de aprovechar la disolución del colectivismo para incrementar el individualismo y los propios privilegios²⁶¹ a costa de lo que sea. Por otra parte la moralidad y la ética capitalista no es superior a la del sistema marxista si bien ésta también ha demostrado en

258 VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia*. Península, Barcelona 1986, 34-35: "Si la enfermedad histórica se caracteriza fundamentalmente por la escisión de teoría y praxis, por lo cual no hay adecuación entre hacer y saber, y la acción histórica está condenada a ser inconsciente o a no ser acción, la ontología hermenéutica no representa su auténtica superación, en la medida en que olvida precisamente el problema de la unidad entre teoría y praxis como problema".

259 SURLIS, P., P., JOYCE, Capitalism need not rush to claim victory. *National Catholic Reporter*, 3 (11.1989) 12

260. DRINAN, R., Capitalism in which the rich filch from poor. *National Catholic Reporter* 1 (9.1989) 20

261. BLACKBURN, Th. E., Capitalism in which the rich might pitch in? *National Catholic Reporter*, 1 (9.1989) 20

buen parte su mentira. También en Occidente hay profesionales universitarios que se aprovechan de la gente prometiendo larga salud o acomodando los programas universitarios a sus varios intereses; se persigue el propio provecho sin moral alguna de modo que la veracidad y el sentido de la responsabilidad están enormemente disminuidos²⁶².

Por otra parte hay que darse cuenta de que la cuestión entre el liberalismo auténtico y el socialismo democrático no está resuelta en modo alguno. Es más, podemos llegar a “un aburrimiento”, del que habla al final Fukuyama y este será más o menos injusto: “El Schumpeter pesimista que veía el socialismo como un mundo de aburrimiento menos injusto que el capitalismo de libre iniciativa y máxima innovación es hoy más realista que el Fukuyama que parece temer el aburrimiento de un mundo industrializado de hegemonía neoliberal”²⁶³.

El hecho de que alguien se haya apresurado a decir “Nosotros ganamos”, significa que se comienza a olvidar algo que es fundamental: que si no ganamos todos nadie va a ganar realmente y que, por otra parte, hoy nadie puede engañar a nadie seriamente y por mucho tiempo, como explica muy bien Gorvachov en la perestroika. Además eso sería volver a concebir la historia como historia de los “dominadores”. Y entonces sí que estamos en el fin de la historia en su peor sentido, su disolución. Esa es la razón por la cual: “La disolución de la historia, en los varios sentidos que pueden atribuirse a esta expresión es probablemente, por lo demás, el carácter que con mayor claridad distingue a la historia contemporánea de la historia ¡moderna!”²⁶⁴. La historia como éxito y simple progreso ya no existe sin más. Y la revolución verdadera sólo será en el futuro la que realmente reconozca a los oprimidos de la tierra: “En consecuencia, ésta (la revolución) pretende llevar a término una especie de redención que haga justicia, es decir, que vuelva a dar la palabra a todo aquello que ha sido excluido y olvidado en la historia lineal de los vencedores”²⁶⁵. Sólo así es posible apropiarse de nuevo el sentido de la historia y resucitar a la falta actual de sentido. Pero entonces todo cambia, la historia ya no es la historia del mundo triunfante sino la historia del hombre herido, caído en el borde del camino, apaleado por los ladrones y que necesita del buen samaritano, de todos nosotros: “*El verdadero trans-*

262 WALTER, E., How Capitalism can be king of world's moral mountain. *National Catholic Reporter*, 1 (9.1989) 28: “If the most advantaged people were the most principled and socially responsible people, the United States would ‘sit *unchallenged* on top of the moral world’”.

263. PARAMIO, L., El fin de la prehistoria. *El País* (21.12.1989) 16

264 VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, 17

265 VATTIMO, G., A. ROVATTI, *El pensamiento débil*, 23

cidental, lo que hace posible cualquier experiencia del mundo es la caducidad; el ser no es, sino que sucede, quizás también en el sentido de que cae junto a, de que acompaña -como caducidad- a cualquiera de nuestras representaciones"²⁶⁶. Esto hace que no solamente nos importen en la marcha de nuestra historia, los fuertes y los triunfantes sino también los débiles y los marginados: "La piedad por estos despojos representa el único verdadero motivo de la revolución, más que cualquier proyecto presuntamente legitimado en nombre del derecho natural o del curso necesario de la historia"²⁶⁷. Solamente así la historia y su final será perfecta y verdadera y el fin de la prehistoria.

Por último no es posible olvidar que aún somos en gran manera prisioneros de la historia²⁶⁸. Este es un análisis fundamental que ni nosotros ni Fukuyama podemos dejar de lado. La situación actual, aún reconociendo un gran salto hacia adelante y un cambio de paradigma realmente importante no es tan inocente ni bondadosa como Fukuyama se imagina. El mundo no es tan benevolente ni tan sencillo como nuestro autor parece creer. A pesar de la postmodernidad, el mundo trata de hacernos suyos, objeto de sus negocios e incluirnos en la "industria de las conciencias", con la liquidación técnica de los valores, precisamente mediante *caio* técnico. La sociedad y la técnica actual no permiten referirnos a valores ni tenerlos realmente en cuenta, eso iría contra la técnica, al menos, contra la de los vencedores. Entonces es necesario dejar de entender la historia y el progreso como "nostalgia del Imperio". Y la política y la moral deben corregir los aspectos salvajes del proceso económico social. En efecto, la economía tiene leyes salvajes que no puede admitir ni la política ni la moral: "Yo puedo admitir que la economía se gobierne por estos principios, pero la política tiene que corregir los aspectos salvajes de esta aplicación. La moral tiene que ser una corrección de la voluntad de vivir que se afirma en las instancias técnicas"²⁶⁹.

Esta labor es indeclinable para que no lleguemos a los excesos consecuentes que por desgracia nos son bien conocidos: "El fascismo y el estalinis-

266. *Ib.*, 34

267. *Ib.*, 41. Como genialmente escribió L. Cilleruelo: "El increíble e indudable éxito del marxismo, no se debe a su filosofía ni a su ciencia, ni a su mística o seudoreligión, sino a los principios que tomó del cristianismo, como expresamente se realza en la parábola del Buen Samaritano: en un tiempo en que el proletariado cayó en manos de los ladrones, Marx hizo lo que no hicieron el sacerdote y el levita". CILLERUELO, L., *Angeles sin paraíso. Estudio Agustiniano*, 25 (1990) 242

268. FOUCAULT, M., Prisioneros de la historia. *El País*. Temas de nuestra época. (8.6.1989) 4

269. VATTIMO, G., Filósofo de la secularización. *Revista de Occidente* 104 (1990) 130

mo han utilizado y extendido mecanismos ya presentes en la mayor parte de otras sociedades. No solamente esto, sino que, no obstante su locura interna, han utilizado, en una gran medida, las ideas y los procedimientos de nuestra racionalidad política”²⁷⁰.

Debemos estar vigilantes y no esperar hasta que lleguen los excesos de demencia del poder político para reconocer la evidencia. Es necesario crear una resistencia adecuada para impedir la gran niveladora de la racionalidad, darnos cuenta del abuso del poder en su propio ejercicio. No se trata sólo de criticar la Ilustración hay que ver los mecanismos actuales que nos hacen aún prisioneros de la historia: “Incluso si la Ilustración ha constituido una fase muy importante de nuestra historia y el desarrollo de la tecnología política, creo que es preciso remontarse a procesos muchos más alejados si se quiere comprender por qué mecanismos nos hemos encontrado de nuevo prisioneros de nuestra propia historia”²⁷¹. En las luchas feministas, en el conflicto generacional, en la antipsiquiatría y las protestas contra la burocracia se trata de afirmar el derecho a la diferencia y al propio ser y oponerse al poder que quiere aislarnos, separarnos de los otros y del sentido solidario para replegar al individuo sobre sí mismo y “atarlo a su identidad” como el poder lo ha acordado. Estas luchas se oponen al gobierno y a la administración: “Oponen una resistencia a los efectos del poder que estén ligados al saber, a la competencia y a la cualificación. Luchan contra los privilegios del saber. Pero se oponen también al misterio, a la deformación, a todo lo que puede haber de mistificador en las representaciones que se imponen a las gentes”²⁷². Es una lucha contra el saber perdido en el poder. Se trata de nosotros mismos y de nuestra autenticidad: “En fin, todas las luchas actuales irán en torno a la misma cuestión: ¿quiénes somos nosotros? Aquellas son el rechazo de estas abstracciones, un rechazo de la violencia ejercida por el Estado económico e ideológico, que ignora quiénes somos individualmente, y también un rechazo de la inquisición científica o administrativa que determina nuestra identidad”²⁷³. Este sistema clasifica administrativamente a las personas, les impone una identidad y una ley de verdad que tienen que aceptar por las buenas o por las malas. Así el hombre queda sujeto al poder reinante con una alegría y una espontaneidad adolescente e ingenua: “Hay dos sentidos en la palabra *sujeto*: sujeto sometido a otro por el control y la

270. FOUCAULT, M., *Prisioneros de la historia*, 4

271. *Ib.*, 4

272. *Ib.*, 4

273. *Ib.*, 4

274. *Ib.*, 5

275. *Ib.*, 5

dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí. En ambos casos esta palabra sugiere una forma de poder que subyuga y sujeta”²⁷⁴.

Hoy más que nunca debemos ser nosotros mismos para liberarnos de la industria del poder y de las conciencias. No basta liberarse del dominio y de la explotación social, religiosa o económica: “Hoy es la lucha contra las formas de sujeción -contra la sumisión de la subjetividad- la que prevalece cada vez más, aun cuando las luchas contra la dominación y la explotación no han desaparecido, bien al contrario”²⁷⁵. Pero los mecanismos de sumisión no son meramente la *terminal* de los problemas socio-económicos. Se trata del “poder pastoral” del estado que no sólo olvida a los individuos si no que establece sobre ellos un poder global y totalizador, de cuerpo y alma, que trata de constituirse en mesías y salvador. Como poder soberano esta forma de poder “es coextensiva a la vida y a su prolongación; está ligada a una producción de la verdad -la verdad del individuo mismo”²⁷⁶. Este poder pastoral antiguamente sólo propio de la iglesia, tenía sus propias características de disponibilidad y servicio al hombre. “El poder pastoral no es simplemente una forma de poder que ordena. Debe estar también dispuesto a sacrificarse por la vida y la salvación del rebaño. En esto se distingue pues del poder soberano que exige un sacrificio por parte de sus sujetos para salvar el trono”²⁷⁷. Pero el Estado no sabe nada del espíritu del buen pastor y se posesiona del hombre de tal modo que profana los secretos íntimos y los repliegues últimos de su vida y su alma. Así hace a los individuos a su imagen y semejanza y los vampiriza absolutamente bajo el señuelo de la libertad y la integración social. “En un sentido, se puede ver en el Estado una matriz de la individualización o de una nueva forma de poder pastoral”²⁷⁸. Como el mal pastor que no le importan demasiado sus ovejas sino su carne y su abrigo, el Estado utiliza todos los medios a su alcance para difundir su poder: la familia, la educación, la administración, la sanidad, etc. Es hoy pues más urgente que nunca saber lo que somos y lo que debemos ser. Rechazar el falso individuo que somos, dar de lado al individualismo y al universalismo vacío del poder moderno. “Podrá decirse, para concluir, que el problema a la vez político, ético, social y filosófico que se nos plantea hoy, no es tratar de liberar al individuo del Estado y de sus instituciones, sino librarnos nosotros del Estado y del tipo de individualización que está ligado a él. Nos es preciso

276. Ib., 5

277. FOUCAULT, M., Por qué hay que estudiar el poder: la cuestión del sujeto. *Liberación* 6 (30.12.1984) 7

278. FOUCAULT, M., Prisioneros de la historia, 5

promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos”²⁷⁹.

Todo esto lo sabe perfectamente Fukuyama sin que haya entrado verdaderamente en el fondo del asunto. Por tanto, es una ingente tarea la que nos espera, como el mismo autor reconoce, y llevará mucho tiempo. La historia, nuestra historia, no va a ser un camino de rosas. Pero es igualmente cierto que la postmodernidad está ahí; toda esta denuncia forma parte de su cara negativa, como la bancarrota de la realidad, la agonía de la razón cínica o las éticas políticas postmodernas. Esta ha sido la tarea de zapa y de preparación del terreno que espero no haya sido meramente negativa. Se anuncia ya un nuevo horizonte. Ahora solamente se trataba de: “Libertar al mundo de los símbolos de sujeción a la “realidad” asentada y vigente desde antes que él, que lo domina y mide a través de criterios como el de la objetividad, -en esta liberación consiste finalmente la afirmación lingüística del ser”²⁸⁰. Queda pues la tarea compleja de la aplicación postmoderna en metafísica, en antropología y sociología, en pedagogía y en teología. Pero eso será otro día...

D. NATAL

279. Ib., 5

280. VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia*, 38

El mundo árabe y Occidente.

La guerra del Golfo

INTRODUCCIÓN

Si desde el surgimiento del islam, al menos, nunca han sido fluidas las relaciones entre el mundo árabe-musulmán y Occidente, debido a conflictos religiosos, políticos y militares, éstas han recobrado máxima actualidad y antagonismo en las últimas décadas, debido sobre todo a la constitución del Estado de Israel y el consiguiente problema palestino, a la revolución del imán Jomeini y, últimamente, a la guerra del Golfo.

Hemos optado por el término Occidente y no cristianismo, porque consideramos que, en las últimas décadas, nuestra cultura secularizada, cualquiera que sea el sentido que se dé al término, no representa valores estrictamente cristianos, aunque hubieran podido serlo en su origen, y que la misma sociedad occidental no se siente plenamente identificada, dentro de su diversidad y pluralismo, por la religión cristiana, ni siquiera por la cultura cristiana. Por eso, ya desde un principio, no creemos correcto ni objetivo considerar el tema de nuestro estudio dentro de un marco de referencia de lucha de religiones, aunque este pudiera haber sido el caso en siglos anteriores.

Por el contrario, sí consideramos válido y objetivo el concepto islam, pues, como veremos, aunque existan muchos elementos e intereses no estrictamente religiosos en las relaciones entre la civilización árabe-musulmana y Occidente, la cultura islámica e, incluso, la religión islámica representa, si no el único, al menos sí el principal signo y el factor más importante de su identidad y cohesión social nacional y supranacional, máxime en los momentos de crisis y conflictos. Esto pudiera justificar la más esmerada atención y el mayor recurso que hacemos del Corán respecto a la Biblia que, por otra parte, es mejor conocida en nuestro ambiente cultural. No obstante,

hemos optado por el concepto mundo árabe por similitud con el de Occidente, y por dejar abierta la puerta a una perspectiva de variables más amplia.

Desde la constitución del Estado de Israel, el 14 de mayo en 1948, el “lobby” sionista ha tenido una enorme influencia sobre los sucesivos Presidentes y Congresos norteamericanos y ha condicionado su política con el mundo árabe. Es poco probable que la Administración de Bush tenga demasiado interés en perder el capital político que sería necesario sacrificar para imponer concesiones efectivas a los israelíes ante los palestinos y naciones árabes circundantes, como pudieran ser territorios por paz. Por otra parte, Israel goza de enorme simpatía entre los formadores de la opinión pública en los medios de Washington, que comparten como un artículo de fe la convicción de que los palestinos deben abandonar a sus líderes “extremistas” (OLP), renunciar a todo derecho sobre el este de Jerusalén, y aceptar “medio pan en vez de ningún pan”.

En Israel, el gobierno de Yitzhak Shamir, por su parte, si bien atraviesa un momento de alta vulnerabilidad a las presiones estadounidenses, debido a la situación de emergencia financiera que le ha causado la masiva inmigración procedente de la Unión Soviética y Etiopía, ha invitado a un partido reconocidamente racista a participar en el poder, encarceló sin cargos a un moderado líder pacifista palestino y, bajo la dirección del impetuoso Ariel Sharon, ha intensificado sus programas de confiscación de tierras e instalación de nuevos asentamientos judíos en los territorios ocupados. Parece estar dispuesto a pasar una elevada factura por su no respuesta militar a los Scud iraquíes en la guerra del Golfo. Una compleja red de bien fundado temor, neurosis política y fanatismo religioso han tenido paralizado al sistema político israelí durante más de una década.

Los Estados árabes tampoco parecen dispuestos a hacer concesiones en relación con la seguridad de Israel, renunciar a la guerra y aceptarle como un socio que tiene derecho a vivir pacíficamente en la región. Entre otras cosas, porque carecen de un líder al estilo de Sadat.

La guerra del Golfo (17 enero - 28 febrero 1991) para “liberar” a Kuwait de la invasión sufrida por parte de Irak el 2 de agosto de 1990, y a la que dedicaremos amplio espacio en nuestro trabajo, ha servido para hacer aflorar los odios seculares y los agravios, resentimientos, frustraciones y humillaciones, más o menos soterrados, entre árabes e israelíes en primer lugar, y entre los pueblos y cultura árabe-musulmana y occidental, por extensión.

Nuestra reflexión no será, pues, ni estrictamente religiosa, ni histórica, ni política, sino sociológica y, como tal, incluirá elementos de todos esos campos en la búsqueda de una comprensión de los múltiples factores que motivan, condicionan y distorsionan las mutuas relaciones entre el mundo árabe-

musulmán y Occidente. Algo similar a lo que A. MacIntire denomina “explicaciones pluralistas”.

Ya, desde el primer momento, rehusamos cualquier interpretación del tipo de “razón universal”, que establezca una pugna entre el mal y el bien absolutos y que niegue parcelas de razón o razones parciales a las diferentes visiones de la realidad. Por eso nuestro estudio pudiera parecer un sincretismo equidistante y no comprometido. Aun a costa de ello, preferimos la “razón analítica” y el lenguaje de los hechos al lenguaje universalista.

Somos conscientes, por otra parte, de que quienes se encuentran mejor ubicados para comprender, razonar, explicar y ofrecer pistas de solución a los complejos odios y amores entre las dos culturas, son aquellos que participan de ambas cosmovisiones: occidentales que han vivido en “tierras del profeta” y musulmanes que comparten nuestra sociedad. Por otra parte, el mundo árabe-musulmán acusa a los occidentales de haber hecho y escrito su historia con prepotencia y sin contar con ellos. A ellos les daremos, en primer lugar, la palabra.

EL MUNDO ARABO-ISLAMICO

Los términos árabe y musulmán e islámico no son sinónimos ¹. Son árabes unos 150 millones de personas (algunos hablan de 300 millones) que tienen como idioma oficial, administrativo, literario y cultural la lengua árabe clásica (aunque la población habla mayoritariamente dialectos árabes), que proclaman la arabidad en sus constituciones y que se agrupan en un organismo interestatal llamado Liga de Estados Arabes. Son países árabes: Argelia, Arabia Saudí, Bahrein, Egipto, Jordania, Emiratos Arabes Unidos, Irak, Kuwait, Líbano, Libia, Marruecos, Mauritania, Omán, Palestina, Qatar, Somalia, Sudán, Siria, Túnez, Yemen y Yibuti.

El árabe conoció una expansión muy rápida gracia a la vertiginosa propagación del islam durante los siglos VII y VIII de nuestra era, en buena parte debido a la “yihad”, a la poligamia (sobre todo en Africa), a la elevada natalidad, a los matrimonios mixtos, a la prohibición de cualquier tipo de proselitismo de otras religiones en los países musulmanes y al temor a la pena de muerte aplicada al musulmán apóstata (C 2¹⁹¹). En Egipto, el patriarca ortodoxo copto, el Amba Chenuda, intervino personalmente en el verano de 1977 ante el presidente Anwar es-Sadat para pedir que no se promulgara la ley que incluía la pena de muerte para el musulmán apóstata,

1 Cfr. LEWIS, Bernard, *El lenguaje político del Islam*. Taurus, Madrid 1991.

pues numerosos coptos que, después de haberse hecho musulmanes para casarse, se arrepintieran de ello, podrían ser ejecutados si volvían a su fe cristiana, como ocurre con frecuencia. Unos años mas tarde esa ley fue promulgada.

El alfabeto árabe, llamado alifato, sirve para escribir también el persa y el urdu, y era también el usado para la lengua turca hasta las reformas de Atatürk en 1920.

Son islámicos (término más usado para conceptos y cosas) o musulmanes (más usado para personas) los “fieles” de la religión islámica, basada en el Corán. Además de las naciones citadas, comprende a: Irán, Afganistán, Indonesia, Niger y las Comodores, con más de un 90% de población musulmana; Turquía, Malí, Pakistán y Bangla Desh, con más de un 70%, y otros Estados como la India, Etiopía y los del golfo de Guinea que, aunque con porcentajes menores sobre su población total, aportan muchos millones de fieles al islam. Hay también una gran minoría musulmana en Yugoslavia, en Albania es quizá la religión más importante, y en varias repúblicas soviéticas, como Azerbayán, y en la República Popular China hay importantes núcleos de población musulmana. El islam cuenta hoy con unos 700 millones de fieles (algunos hablan de 900), extendidos desde Al-Andalus hasta el Indostán.

Es imposible comprender la cultura árabe-islámica sin conocer la *religión islámica, su historia y la doctrina del Corán* ², ya que el islam (islam significa sumisión voluntaria y sin reservas del hombre a Dios) es una religión que trasciende el ámbito que, hasta el momento de su aparición, se reservaba a las religiones. Al análisis esquemático y entrelazado de estos tres “items”, dedicaremos buena parte de nuestro estudio.

Mientras que el cristianismo, por ejemplo, nació como una minoría perseguida que constituyó su jerarquía dentro de un Estado institucional, legal y socialmente organizado - el romano - el islam fue, además de religión, el Estado y la ley que vino a organizar, además de lo religioso, lo político, lo social, e incluso lo económico, en una sociedad hasta entonces tribal y cláni-

2 Quizá más que una “religión” en el sentido estricto (por lo menos en línea cristiana), Mahoma ha fundado una comunidad social, un tipo peculiar de pueblo: la fidelidad al único Dios, que se identifica con el Dios de las revelaciones anteriores (judías y cristianas), viene a culminar en el surgimiento de una comunidad de fieles, una asociación peculiar de personas fuertemente vinculadas, una “comunidad total” donde se asocian los aspectos exteriores e interiores, políticos, sociales y espirituales, que son los “musulmanes”. También los cristianos han formado desde el principio una comunidad de tipo universal, pero en ella falta la concreción social del islamismo: más que una sociedad humana estricta, los seguidores de Jesús acababan formando una comunión espiritual de fe o iglesia. Cfr. FIERRO, A., *Sobre la religión*. Taurus, Madrid 1979; KITAGAWA, J. M., *Religiones orientales*. Payot, París 1961, págs. 196-242.

ca. La identificación de religión y poder queda indeleblemente inscrita en la memoria de los musulmanes, mientras que entre los cristianos, el poder espiritual y temporal, cualquiera que haya sido su interrelación en la historia, han estado siempre comprendidos a través de dos autoridades diferentes: Iglesia y Estado / Dios y César.

Mientras que la antigua civilización greco-romana iba poco a poco asimilando a los invasores llegados del corazón de Europa a las orillas del Mediterráneo, el islam por el contrario asimiló a los pueblos conquistados por él y, excepto en España, la India y los Balcanes, donde su avance fue seguido de un retroceso limitado, les impuso primero su orden social y político, “y aguardó luego las conversiones que no tardaron en llegar”³.

El Corán es, además del libro sagrado, la fuente fundamental del derecho y de la organización de la sociedad, y Mahoma, junto a profeta, es un hombre de Estado.

La comunidad islámica (Umma)⁴, el conjunto de todos los creyentes unidos por la sumisión a Dios (Islam) se basó en un concepto humano y no territorial, que reclamaba la unidad de sus componentes. El panislamismo, el mahdismo, etc., son movimientos que, muy distintos entre sí, han apelado todos al carácter supranacional y unitario del islam, fuente de identidad y lealtad, máxime en tiempos de crisis. Por eso, en las culturas islámicas no árabes, los letrados estudian árabe y numerosos analfabetos aprenden el Corán de memoria sin comprenderlo. Aunque, al menos teóricamente, está prohibido traducir el Corán, después de muchas discusiones, la mayoría de los teólogos musulmanes han terminado por admitir que las traducciones son legítimas en tanto en cuanto permiten conocer las “ideas” del Corán. De hecho existen dos traducciones del Corán al swahili. Pero, salvo en casos contados⁵, el conjunto de los doctores de la ley prohíbe formalmente todo empleo litúrgico del Corán en traducción.

3 JOMIER, Jacques, *Para conocer el Islam*. Editorial Verbo Divino, Estella 1989, pág.5.

4 En el Corán, sura (capítulo) 3, aleya (versículo)¹¹⁰ se dice: “Sois la mejor comunidad humana que jamás se haya suscitado: ordenáis lo que está bien, prohibís lo que está mal y creéis en Dios. Si la gente de la Escritura creyera, le iría mejor. Hay entre ellos creyentes, pero la mayoría son perversos”. Se declara aquí la superioridad religiosa de la comunidad musulmana, no la superioridad étnica de la comunidad árabe.

Todas las citas del *Corán* están tomadas de la edición preparada por Julio Cortés. Editorial Herder, Barcelona 1986. Las citas las daremos en forma similar a las de la Biblia cristiana.

5 Sólo en el año 1979 la Universidad de El Azhar, de Egipto, se permitió reconocer la “validez canónica” a una versión de Denise Masson, a condición de que reprodujese simultáneamente el texto árabe y se presentara el libro con el título de “Ensayo de interpretación del Corán inimitable”.

Como el islam no tienen sacramentos, el ingreso en esta religión es muy sencillo. Basta recitar la profesión de fe, comúnmente la llamada “sahada”: “yo confieso que no hay divinidad fuera de Alá y que Mahoma es el enviado de Dios”; y se legaliza mediante la presencia de dos testigos oficiales.

El islam es una religión revelada. Para el musulmán, el Corán no es una palabra humana, sino la palabra misma de Dios ⁶, traída a los hombres por un enviado especial, un Profeta llamado Mahoma ⁷. A las palabras personales de Mahoma, el islam les reconoce también un valor muy grande, pero en un plano muy inferior al del Corán; se tienen por inspiradas y su recopilación constituye lo que se denomina hadiz o tradición.

Mahoma fue enviado a los árabes primero y, luego, a toda la humanidad. Después de él no será enviado ningún profeta y la legislación promulgada en el Corán será válida hasta el día de la Resurrección. Con tal perspectiva, el Corán, el don supremo de Dios a la humanidad, se coloca automáticamente en la línea del Evangelio y de la Tora. Puesto que la religión ha sido siempre la misma, las semejanzas o parentescos entre el libro sagrado de los judíos, de los cristianos y de los musulmanes se explican por un mismo origen común, el origen divino. Y las diferencias, más aún las contradicciones, para el musulmán se deben a que los textos de la Tora y el Evangelio han sido mal conservados. En todo caso, el texto coránico está garantizado ⁸, y es en él donde el musulmán buscará la enseñanza verdadera de Moisés y de Jesús. No es de extrañar, pues, que en el Corán se encuentren muchos elementos conocidos de Sagrada Escritura: la creación de Adán, el paraíso terrestre, el árbol de fruto prohibido, la desobediencia y expulsión del paraíso, etc. No obstante, en las perspectivas teológicas actuales del islam, no se plantea ningún problema de influjo directo de textos antiguos en su libro sagrado.

El Dios de los musulmanes es el mismo de los judíos y de los cristianos, pues los árabes se consideran descendientes de Ismael, el hijo que Abrahán engendró en su esclava Agar. Y Dios les promete la felicidad si se mantienen fieles, una felicidad relativa aquí abajo y una felicidad absoluta en la otra vida, o bien la gehena caso de que se rebelen. Para los musulmanes, los grandes profetas son Adán, Noé, Abrahán, Moisés, David y Jesús. Mahoma - Muhammad - es el sello de la Revelación.

⁶ C 619 “Este Corán me ha sido revelado para que, por él, os advierta a vosotros y a aquéllos a quienes alcance”.

⁷ C 4248 “Si [los infieles] se apartan, no te hemos mandado para ser su custodio, sino sólo para transmitir”.

⁸ C 22 “Esta es la Escritura, exenta de dudas, como dirección para los temerosos de Dios”.

Mahoma (570-632) nació en La Meca y cuando tenía, según la tradición, unos 40 años, recibe en una cueva del monte Hira una visión en la que el arcángel Gabriel ("Yibril") le ordena que lea lo que luego habían de ser las cinco primeras aleyas de la sura 96 del Corán:

“¡En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso!

1 ¡Recita en el nombre de tu Señor, Que ha creado,

2 ha creado al hombre de sangre coagulada!

3 ¡Recita! Tu Señor es el Munífico,

4 Que ha enseñado el uso del cálamo,

5 ha enseñado al hombre lo que no sabía.”

A partir de ahí, el Profeta entrará en trance en muchas ocasiones para recibir las sucesivas revelaciones.

La predicación de Mahoma no era del agrado de los grupos dirigentes de La Meca, dedicados fundamentalmente al comercio, porque se iba ganando a las clases más humildes y, lo que era peor, proclamaba la fe en un Dios único, con el consiguiente descrédito para las divinidades adoradas en la “Ka’aba”⁹ -la piedra negra, objeto hoy de veneración de los musulmanes-, cuyos adoradores generaban pingües beneficios a la clase dirigente. Las hostilidades fueron creciendo hasta que Mahoma decidió emigrar a Medina; es la llamada hégira (“hiyra”), que se produce en el año 622 y que marca el año uno del calendario islámico. Volverá a entrar en La Meca hacia el 630 y la muerte le sobrevendrá dos años después, sin nada dispuesto sobre su sucesión, aunque poco antes de morir había confiado a Abu Bakr - el primero de los cuatro califas llamados ortodoxos - la dirección de la oración¹⁰.

A la muerte del califa ‘Ali en el 661, el islam había crecido de modo impresionante (Arabia, Palestina, Siria, Mesopotamia, Persia, Egipto, Argelia, Chipre y Rodas), pero estaba dramáticamente dividido. La dinastía omeya llevó el islam hasta la India por Oriente y hasta España por el Occidente; y, siguiendo el modelo de Bizancio, reordenó la organización del Estado dividiéndolo en provincias, estableció la capital en Damasco, puso en marcha una inteligente gestión financiera y fue arabizando (al principio utilizaban la lengua griega) e islamizando la administración y las tierras conquistadas. El descontento social y económico, sobre todo de los esclavos manumitidos por su conversión al islam (los “mawali”) y los conflictos raciales produjeron una auténtica revolución. Con la dinastía ‘abbasí en el año 750,

⁹ Para el Corán, “Abrahán no fue judío ni cristiano, sino que fue hanif, sometido a Dios, no asociador” C 367. Es el musulmán perfecto, que edifica la Caaba en La Meca y es el antepasado de la población de esta ciudad por su hijo Ismael.

¹⁰ Cfr. ANDRAE, Tor, *Mahoma. Su vida-su fe*. Alianza editorial, Madrid 1987.

se produce un desplazamiento del centro de poder desde Siria a la zona irania (Irak e Irán), se funda una nueva capital, Bagdad, elementos musulmanes no árabes acceden a los órganos de poder, florece la vida urbana (frente a la más rural y beduina de los omeyas) y se da un notable crecimiento del comercio junto a un crecimiento cultural original. Este brillante panorama duró hasta la segunda mitad del siglo IX en el que el enorme imperio 'abbasí se va convirtiendo en un mosaico de estados independientes en manos de dinastías locales, que mantenían la unidad formal con el califa de Bagdad en función de la mera formalidad de reconocerle "príncipe de los creyentes". El mundo árabe, como tal, desaparece con la llegada de los turcos en el siglo XI.

En la primera mitad de ese siglo (980-1037) muere Avicena, uno de los mayores pensadores árabes, que sistematiza definitivamente los "falasifa" (filosofía) islámicos, y tiene tal influencia en el pensamiento medieval occidental que el francés Etienne Gilson ha llamado a toda una corriente de la escolástica cristiana "agustinismo avicenizado". San Buenaventura, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Escoto, Rogerio Bacon, etc., recibieron el influjo de su pensamiento. En el siglo XII el cordobés Averroes (1126-1198) rompe con la síntesis neoplatónica aviceniana a la que acusa de haber mezclado el pensamiento estrictamente filosófico con las exigencias de la concepción religiosa islámica; reconoce dos niveles de sabiduría, una religiosa y otra exclusivamente científica; elige como único maestro a Aristóteles y se constituye en el máximo representante del aristotelismo medieval y en el "commentator del filósofo". Su pensamiento influye poderosamente la escolástica latina medieval de los siglos XIII y XIV. Y fue la Escuela de Toledo la que tradujo al latín las grandes obras de Avicena y Averroes.

En el campo del Derecho, Averroes establece la distinción entre el poder legislativo y el ejecutivo (500 años antes de nacimiento de Montesquieu). En el siglo XIV el tunecino Ibn Jaldún (1332-1406) desarrolla una interesante teoría sobre la sociedad, afirmando que ésta es un fenómeno natural que se asienta sobre la razón económica y sobre la seguridad, ya que el hombre es el único animal que no puede vivir sin que alguien le gobierne. Inicia así una "sociología" de fuerte base positiva que se anticipa en varios siglos al nacimiento de la sociología en Europa ¹¹.

11 Augusto Comte, el "padre" de la sociología, afirma en su obra "*De System of Positive Polity*" (Citado en ETZIONI, Amitay y Eva (Cop.), *Los cambios sociales. Fuentes, tipos y consecuencias*. FCE, México 1969, pág.24) que en el siglo XI comienza una nueva época "con la introducción de las ciencias de observación en Europa por los árabes. Para un amplio conocimiento del pensamiento islámico, cfr. CRUZ HERNANDEZ, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico* (2 vols), Alianza Universidad Textos, Madrid 1981.

Después de la primera guerra mundial, en 1918, van apareciendo los embriones de lo que hoy son los Estados de Oriente Medio ¹².

El problema palestino de hoy es el resultado de la llamada declaración de Balfour (noviembre de 1917), en la que el gobierno británico se mostraba “favorable al establecimiento en Palestina de una patria nacional para el pueblo judío”, una tierra en la que no vivía desde hacía casi dos milenios, en perjuicio de quienes habitaban allí ¹³, y de la decisión de la Asamblea General de las Naciones Unidas, que el 29 de noviembre de 1947 divide Palestina en dos estados independientes: uno para los judíos y otro para los árabes (El Estado de Israel se crea el 14 de mayo de 1948, con la Declaración de la Independencia del Estado de Israel, leída por David Ben Gurión). Este era el objetivo buscado desde finales del siglo XIX por la Organización Sionista fundada por Teodoro Herzl, un periodista convencido de que los judíos serían la avanzadilla de la civilización contra la barbarie del mundo árabe. Baste recordar que en 1914 los judíos que vivían en Palestina sumaban 85.000 de una población total de 730.000. Desde ese momento, para los musulmanes “un judío es un perro” (“yahud el calb”).

Según los judíos, en el Corán se dice cinco veces que Israel es un pueblo privilegiado por Allah, cinco veces se teje un lazo entre Allah, Israel y la Tierra Santa, e incluso prevé el regreso de las multitudes judías dispersadas a través del mundo ¹⁴. Los líderes musulmanes -siguen afirmando los judíos - al decir: “¡hay que hacer la guerra a Israel, es una cuestión de principios!”, han falsificado el Corán, y lo que necesitan no son misiles, cañones o Scuds sino escuelas y universidades ¹⁵.

Ciertamente en el Corán, respecto a los judíos, se dice: que son hijos de Israel (240.47); que han recibido de Dios signos claros (221); que tienen un pacto con Dios (283); que Yavé les distinguió entre todos los pueblos (4516); que la Escritura de Moisés es dirección para ellos (3223); que se les envía a Jesús (349); que han recibido Escritura, juicio y profetismo (4516); que son

12 Cfr. MANTRAN, R., *La expansión musulmana*. Labor, Barcelona 1982.

13 El libro de Thomas Edward Lawrence (*Los siete pilares de la sabiduría*, Libertarias. 1990) expone con claridad el incumplimiento de las promesas que el Reino Unido hizo al pueblo árabe, que tanto le ayudó con su rebelión contra el Imperio Otomano.

14 JOHNSON, Paul, en su obra *Historia de los judíos* (Trad. de Aníbal Leal). Javier Vergara Editor, Buenos Aires 1991), plantea la tesis de que lo “propio del judaísmo es la convicción de ser el pueblo elegido por el Dios único para realizar una misión trascendente que involucra a toda la humanidad”. Aun cuando se rechace el designio divino, los judíos creyeron tan firmemente en su misión especial que llegaron a ser un pueblo especial.

15 Cfr. RODINSON M., *Los árabes*. Siglo XXI, Madrid 1979.

destinatarios de la Tierra Santa ¹⁶; y se les invita a adherirse al islam (240-103). Pero se les acusa de incredulidad (61¹⁴), de ignorar y haber alterado la Escritura (275,78), y por ello se pide que se les combata “hasta que humillados, paguen el tributo directamente” (929). No obstante, la elección particular del pueblo hebreo apenas tiene cabida en el Corán y, cuando se trata de ella, no es más que un episodio temporal.

Si examinamos brevemente su historia, no parecería debiera existir esa enemistad abismal que separa a judíos y árabes en la actualidad, y que dificulta desde hace décadas las relaciones de todo Occidente, y especialmente, de Estados Unidos con el mundo árabe.

A los judíos les fue, en general, mejor bajo el islam que bajo el cristianismo de los imperios romano-bizantino y romano germánico. Y, como ya había acontecido en Palestina con ocasión de la reconquista árabe llevada a cabo por el sultán Saladino en 1187, los judíos celebraron y apoyaron la conquista árabe de España por los musulmanes en el año 711 - 93 de la era musulmana-, como una liberación. Y de hecho, el judaísmo vivió bajo el Califato de Córdoba (755-1013), una época de esplendor cultural. La convivencia de judíos y musulmanes fue igualmente positiva en el Egipto de los fatimíes ismaelíes durante los siglos XI-XII. Y esto por múltiples razones:

1) Desde un punto de vista religioso, los judíos se hallaban de antemano más próximos de los musulmanes que de los cristianos, debido a su mono-teísmo terminante y a los preceptos similares sobre la pureza y los alimentos; de los cristianos se vieron alejados por los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación, que se desarrollaron plenamente a partir de los siglos IV-V, y la mariología.

2) El origen semita común y la raíz común de las lenguas árabe y hebreo en su estructura y vocabulario permitió a los judíos utilizar fácilmente el árabe como idioma internacional en el comercio; no así el latín que se limitaba fundamentalmente al clero y a los eruditos. Las lenguas nacionales estaban todavía poco cultivadas.

3) Los judíos fueron útiles al Imperio Islámico en el comercio del Mediterráneo y de Oriente tras la pérdida de la supremacía de los sirios cristianos; en el ámbito cristiano tuvieron que ceder pronto el comercio con el mundo islámico a las ciudades italianas.

4) En el Imperio Islámico había para la minoría judía una base jurídica obligatoria con derechos garantizados, y, al mismo tiempo, autoridades espirituales centrales reconocidas por los musulmanes. En cambio, en la Europa

16 C 521 “¡Pueblo! ¡Entrad en la Tierra Santa que Dios os destinó y no volváis sobre vuestros pasos; si no, regresaréis habiendo perdido!”.

cristiana faltaba, debido a la invasión de los bárbaros, una “praxis” legal obligatoria y las comunidades judías autónomas vivían, desde mucho tiempo antes, sin una autoridad suprarregional. Y en el Oriente cristiano predominaba una legislación antijudía cada vez más dura.

¿De dónde surge, pues, esa enemistad? La respuesta parece estar no en la religión sino en el nacionalismo moderno que ve al sionismo y al islamismo no como comunidades de religión sino como un fenómeno étnico, como “comunidades de pueblo”. “Nosotros somos un pueblo, nosotros somos un pueblo”, era el lema de Theodor Herzl, y de ahí extrajo la conclusión de que el “pueblo sin tierra necesita una tierra sin pueblo”. Pero Palestina no era una “tierra sin pueblo”. Allí existía una importante población indígena, constituida en sus seis séptimas partes por árabes. Dos pueblos se enfrentan - el judío y el árabe-palestino -, y ambos tienen la conciencia profundamente enraizada de que esa tierra sólo le pertenece legítimamente a ellos. De aquí la aseveración de Hans Küng: “Judíos y árabes no son enemigos tradicionales, pero sí - hasta hoy - rivales mortales que luchan por la misma tierra”¹⁷.

Desde la revolución shíí de Irán, la sociedad islámica vive traumáticamente la crisis de identidad que supone el choque con Occidente. Lo cultural, lo social, lo político, todas las instancias de la vida de esa civilización están siendo cuestionadas por los valores que van llegando de los países occidentales¹⁸. En el Islam, a la pobreza se añade el sentimiento de agravio étnico, lo que convierte a la religión, más que en una fe, en un instrumento de venganza; y en el lado occidental, surge un sentimiento equivalente de deshacerse del “moro”. Occidente intenta presentar al mundo islámico a la Turquía de Mustafá Kamal Atatürk como el modelo a seguir: el de una democracia progresista basada en el modelo occidental y en la que el islam abandona la vieja teocracia y se convierte en una cuestión de conciencia y no de ley¹⁹. No obstante, la tendencia religiosa, que no había cesado nunca de existir, recobró en Turquía su vigor, especialmente después de 1960.

17 KÜNG, Hans, *Por qué no son enemigos tradicionales*, en EL PAIS, 31 octubre 1991.

18 El panislamismo, movimiento nacionalista que defiende la unión de todos los Estados islámicos, surgió como reacción a la penetración europea del siglo XIX. En este mismo siglo se dio un cierto resurgimiento cultural en el mundo árabo-islámico, conocido con el nombre de “Nahda” (Renacimiento), que engendra dos corrientes principales: el modernismo liberal, que trata de conciliar islam y pensamiento moderno y cuyo líder es Rifaat Tahtawi (1801-1873), y el fundamentalismo islámico inspirado por Mahomed Abdo (1849-1905). Actualmente ha tomado ese nombre de “nuevo Nahda” el movimiento islamista de Túnez.

19 G. Beaugé, en su obra *Les Capitaux de l'Islam* (Presses du CNRS, París 1990) discute ampliamente la cuestión de si el islam, en cuanto civilización teocéntrica cargada de preceptos contra el préstamo usuario en el ámbito de la Umma musulmana, y el capitalismo, siempre ávido de maximizar los beneficios, son compatibles.

La supresión del califato en 1924 por Ataturk va a suponer la fragmentación de la legitimidad islámica del poder que, de estar centralizado en la institución califal, pasará a repartirse entre los diferentes Estados a continuación de las independencias.

El concepto islámico de legitimidad no se basa en el origen del príncipe, como ocurre en el proceso político occidental, sino en el correcto ejercicio del poder según los imperativos del islam por parte del príncipe, el cual es juzgado por el cuerpo de ulemas quienes, a través de sus “fatwas”, dicen lo que es legítimo e ilegítimo. Sadat fue asesinado por ser considerado un apóstata al firmar los acuerdos de Camp David con Israel. Por eso, la legitimidad islámica será cuidada con esmero por todos los regímenes poscoloniales, aun cuando estén calcados en modelo occidentales, en su variante liberal o socialista. Los nuevos regímenes tratarán de “estatalizar” el islam por medio de la subyugación del cuerpo de ulemas e instituciones musulmanas.

El Corán es el libro que contiene *la doctrina* comunicada por Mahoma a sus seguidores y que él presenta como directamente recibida de “Allah”, por eso las citas del Corán van precedidas por fórmulas que indican ese origen divino: “¡En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso”. Está dividido en 114 suras, y éstas en aleyas.

Mahoma, quien no recurrió a fuentes escritas para su composición - probablemente fue analfabeto - recibió una transmisión oral en árabe de los cristianos y los judíos de su entorno. Así se explican el origen de muchas nociones religiosas que aparecen en el Corán. A la muerte de Mahoma (570-632) el Corán no estaba compilado completamente, aunque es posible que estuvieran archivadas las suras de la última época, dictadas a secretarios. La forma de transmisión, hasta entonces, había sido la repetición por parte de Mahoma de las suras hasta que los oyentes las memorizaban y las repetían a coro. La tradición admite que, durante el califato de Abu Bakr, se encargó a un poeta que reuniera los “coranes” conservados por escrito o en la memoria de los recitadores; junto a ésta, hubo en los primeros tiempos del islam otras “colecciones particulares”, hasta que el califa ‘Utman encargó, hacia el año 650, a Zayd Ibn Tabit, familiar de Mahoma, la redacción de un texto único, que habría de ser la edición canónica del Corán y que es la aceptada por el islam sunní en la actualidad. Hizo falta el trabajo de mucho tiempo para que se realizaran las precisiones necesarias (en consonantes y vocales), y no se obtuvo hasta el siglo IX el texto definitivo. De hecho, no hubo un solo texto definitivo, sino varios, que se llamaron “lecturas”. Se admitieron siete lecturas oficiales en un principio; luego, diez; luego, catorce. Las variantes de esas lecturas y su sentido no difieren gran cosa.

Se conoce el caso de una aleya que fue aceptada por los musulmanes como auténtica, para ser enseguida suprimida. Se trata de la intercesión de las diosas mencionadas en C 53¹⁹⁻²⁰ ²⁰. Durante algún tiempo, los musulmanes admitieron que su “intercesión se esperaba”; luego se dijo que ese inciso no procedía de Dios sino del diablo y fue suprimido. Todos los comentaristas hablan a propósito de C 22⁵² sobre la acción del demonio, que enturbia la revelación.

Aunque la redacción del Corán es una confusa miscelánea de difícil clasificación, se suelen dividir las suras, atendiendo a un criterio más o menos cronológico - la supuesta época de composición -, y sin tener en cuenta el orden en que vienen en el libro (así la primera sura por orden cronológico es la 96 del orden canónico), en cuatro grupos: tres períodos correspondientes a La Meca y uno a Medina. El primer período de La Meca corresponde, más o menos, a los primeros años de la vida pública de Mahoma: las frases aquí son cortas, llenas de fuerza, con predicciones escatológicas y con la afirmación de la unicidad de Dios. El segundo período mequí muestra las primeras desilusiones, y se enfrenta a las necesidades primarias de la nueva comunidad naciente. Mientras que el tercero está lleno de leyendas de los profetas anteriores y ocupa una cuarta parte del Corán, el período mediní presenta a Mahoma como un Jefe de Estado que dicta sus disposiciones según las circunstancias.

En los primeros períodos, el Corán no subraya ninguna oposición entre la nueva religión y la de los contemporáneos que seguían a Moisés y a Jesús. Al contrario, cita en cierta ocasión a estos últimos para confirmar su propia autoridad ²¹. Y la orientación de la oración ritual, que se hizo en Medina durante algunos meses después de la hégira hacia Jerusalén, y el ayuno del Ashura, se cambian por la Kaaba de la Meca y el mes de ramadán, sólo cuando los judíos mostraron que no tenían ninguna intención de adoptar el islam.

Para los sunníes, los judíos y los cristianos son puros en sí mismos, pero impuros de hecho porque no se purifican; los “asociadores” (“mosrikim”, politeístas) son impuros en sí mismos. Para los shíies, incluso los cristianos y judíos son impuros en sí mismos. Los sunníes aceptan comer en casa de los cristianos y judíos, con la condición de que los platos que se les presenten no contengan más que alimentos puros. Entre los shíies, el asunto es más delicado.

²⁰ “Y ¿qué os parecen al-Lat, al-Uzza y la otra, Manat, la tercera?”.

²¹ C 10⁹⁴ “Si tiene alguna duda acerca de lo que te hemos revelado, pregunta a quienes, antes de ti, ya leían la Escritura”.

El Corán prevé que “las gentes de la Escritura” pueden seguir ocupando un lugar inferior en el territorio musulmán, con tal que paguen un impuesto especial de protección ²² y se abstengan de cualquier tipo de proselitismo; no obstante, en la Edad Media los “protegidos” se vieron sometidos a ciertas medidas discriminatorias, llevando vestidos de un color especial, no pudiendo montar a caballo, etc.

Indonesia, el país que cuenta con mayor número de musulmanes (unos 200 millones), desde su independencia basó su constitución en los “cinco principios”, y los cristianos han gozado de igualdad y libertad. Y la natural tolerancia africana les ha hecho adoptar a algunos Estados del África occidental, como Senegal, la cláusula de Estado laico en sus primeras constituciones. Pero cada vez más, los países musulmanes tradicionales (y entre ellos las “petrocracias del Golfo”) les incitan a unirse al grupo de los que declaran el islam religión de Estado.

No obstante, el Corán acusa al cristianismo y al judaísmo de haber manipulado sus Escrituras ²³ y, en especial, de haber suprimido los pasajes que anunciaban la venida de Mahoma, ya que el mismo Corán declara que Jesús habló de esa venida ²⁴. Por eso, Dios encargó a Mahoma que restableciera la religión en toda su pureza. Los musulmanes están convencidos de ser el nuevo pueblo elegido ²⁵, los únicos verdaderos discípulos de Jesús, que recibió los Evangelios y fue enviado únicamente a los hijos de Israel; y de que el Corán aporta todo lo que es indispensable saber sobre Jesús ²⁶. Por eso, convertirse al cristianismo carece de sentido para los musulmanes: es una regresión.

Los musulmanes conceden una gran atención al orden histórico y cronológico de las suras. Esto importa mucho en el derecho islámico porque, habiendo cambiado la legislación coránica en algunos puntos en vida aún de Mahoma, una aleya puede abrogar otras aleyas más antiguas. La última aleya de una serie de ellas será la que haga ley.

²² C 929.

²³ C 515 “¡Gente de la Escritura! Nuestro Enviado ha venido a vosotros, aclarándoos mucho de lo que de la Escritura habíais ocultado y revocando mucho también. Os ha venido de Dios una Luz, una Escritura clara”.

²⁴ C 616 “Y cuando Jesús, hijo de María, dijo: “¡Hijos de Israel! Yo soy el que Dios os ha enviado, en confirmación de la Tora anterior a mí, y como anuncio de un Enviado que vendrá después de mí, llamado Ahmad...”

²⁵ C 2455 “A quienes de vosotros crean y obren bien, Dios les ha prometido que ha de hacerles sucesores en la tierra, como ya había hecho con sus antecesores...”

²⁶ Cf. IMBACH, Josef, *¿De quién es Jesús? Su significación para judíos, cristianos y musulmanes*. Herder, Barcelona 1991.

En el texto oficial del Corán, siguiendo una costumbre bien conocida en la literatura religiosa, las suras están clasificadas según una longitud decreciente, siendo la más larga la sura 2. La primera sura o "Fatiha", "la que abre", tiene que ponerse aparte. Los musulmanes la recitan sin cesar como oración y desempeña entre ellos el papel del padrenuestro entre los cristianos ²⁷.

En el Corán se repite incansablemente la idea de Dios único, creador, todopoderoso, sabio, misericordioso (no admite nada parecido a una idea trinitaria de la divinidad y rechazan la encarnación ²⁸ hasta el punto de que quizá sea ésta, junto a la resurrección de los muertos, la doctrina más importante de la fe islámica: "Di : ¡El es Dios, Uno, Dios, el Eterno. No ha engendrado, ni ha sido engendrado. No tiene par". "¿Quién dará vida a los huesos, estando podridos?. Di: les dará vida Quien los creo una vez primera - El conoce bien toda creación" ²⁹. El islam es la religión del "tawhid", de la proclamación de la unicidad divina. Dios se encuentra demasiado lejos para presentarse preferentemente como "padre de los hombres": por eso se revela más bien como señor y guía de la historia.

Jesús es un gran profeta - mayor que los otros -, a quien llama Mesías, Espíritu de Allah y Verbo ³⁰, y acepta su nacimiento de una virgen. De hecho hay mezquitas dedicadas a María ³¹, que es la única mujer que se menciona expresamente con su nombre en el Corán; a todas las demás se las designa por el nombre de su marido: la mujer de Adán, la mujer de Noé...

La fe musulmana hace entrar al fiel en una sociedad en la que goza de un estatuto religioso igualitario, ya que el islam no supone ningún sacerdocio, aun cuando comprenda de hecho una clase de clérigos, hombres de religión, a los que su saber distingue de los demás. Entre los shiíes existe la tendencia a atribuir ciertas cualidades especiales de sacralidad a los líderes de sus comunidades ³².

27 C 1¹⁻⁷ "¡En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso! Alabado sea Dios, Señor del universo, el Compasivo el Misericordioso, Dueño del día del Juicio. A Ti solo servimos y a Ti solo imploramos ayuda. Dirígenos por la vía recta, la vía de los que Tú has agraciado, no de los que han incurrido en la ira, ni de los extraviados".

28 C 4¹⁷¹ "¡Gente de la Escritura! (...) ¡No digáis Tres! ¡Basta ya, será mejor para vosotros! Dios es sólo un Dios Uno..."

29 C 112¹⁻⁴; 36⁷⁸⁻⁷⁹.

30 Cfr. BUCAILLE, Maurice, *La Biblia, el Corán y la ciencia*. Arias Montano Editores, Madrid 1990.

31 C 66¹² "Y a María, hija de Imran, que conservó su virginidad y en la que infundimos de Nuestro Espíritu. Tuvo por auténticas las palabras y Escrituras de su Señor y fue de las devotas".

32 Para el tema de las relaciones entre el islam y el judeocristianismo cfr. KÜNG, H., *El cristianismo y las grandes religiones*. Cristiandad, Madrid 1987, págs. 142-167.

Además, la religión islámica abarca también la legislación positiva de los países musulmanes. La primera fuente de la ley islámica - la "*sarí'a*" - es el Corán; le sigue la tradición (costumbre) - "*sunna*" ³³, de donde viene sunní, que designa al islam mayoritario frente a las sectas, como los shiíes -, que se transmite a través de unas narraciones llamadas hadices (acontecimientos) ³⁴, cuya veracidad será mayor cuanto más cercano al Profeta sea el primero que la relató. Los hadices suelen estar contruidos según este esquema o uno similar: "Me contó Fulano que le había relatado Mengano que Zutano... que Perengano vio al Profeta, ensálcele y sálvele Allah, que...". Esta fuente de derecho se quedó pequeña cuando la comunidad de fieles - la "*umma*" - creció al vertiginoso ritmo que lo hizo. La deducción por analogía y el consenso entre los jurisconsultos ("*Iytiḥad*") ³⁵ se incorporan pronto como fuentes para la legislación y la administración de justicia. No obstante, aún hoy, muchos países proclaman en sus constituciones que su legislación emana directamente del Corán.

A la "*sarí'a*" pertenecen disposiciones tales como el velo de las mujeres, el cortar la mano al ladrón, la prohibición de bebidas alcohólicas, la prohibición de préstamos con interés, la ejecución del musulmán que apostata, etc., que se siguen observando en las naciones donde el poder es tradicional (como Arabia Saudí) y que los fundamentalistas exigen vuelvan a ponerse en vigor donde han sido abandonadas ³⁶.

Los *deberes fundamentales* de un musulmán se sintetizan en "los cinco pilares del islam", que obligan a título individual a todos los musulmanes después de la pubertad y en las condiciones requeridas para estar sometidos a la ley: la profesión de fe, la oración, la limosna, el ayuno y la peregrinación.

La "*shahada*", o profesión de fe, consiste en la recitación de la fórmula requerida, necesaria y suficiente para ser considerado ante la ley como miembro de la comunidad islámica: "no hay dios más que Dios y Mahoma es el Profeta de Dios", que en árabe es una sonora aliteración: "*la ilaha illa Allaha wa Muhammadu rasuli Allah*". El testimonio a favor de la unicidad divina ayuda a negar la sumisión a las autoridades que van en contra del

³³ "*Sunna*" designa la recensión de los actos de Mahoma y de sus compañeros más próximos.

³⁴ Hadiz (hadices) son las narraciones que los compañeros de Mahoma dejaron sobre su vida. Su conjunto constituye la *sunna*.

³⁵ "*Iytiḥad*" significa el esfuerzo personal de interpretación para adaptar los preceptos coránicos a la evolución de las sociedades.

³⁶ Cfr. C 24³¹; 33⁵⁹; 2¹⁹¹.

Corán y en contra del islam. Durante el período de ocupación colonial, esta actitud ha fomentado los movimientos de resistencia nacional a través de una resistencia cultural. La fórmula “Allahu Akbar” (sólo Dios es grande) fue el grito de guerra de los ejércitos mulsumanes.

Son cinco las oraciones rituales (“salat”) diarias prescritas por la ley: al alba (“subh”); la oración del mediodía (“zuhr”); la oración de la tarde (“‘asr”); la oración del ocaso (“magrib”); y la oración de la noche (“‘ishà”). La oración del viernes al mediodía tiene una solemnidad especial y se celebra con los fieles reunidos en la mezquita. El muecín (almuédano) es el encargado de invitar al rezo desde el minarete (modernamente suele hacerse por megafonía, e, incluso, por radio). Además, existe una oración especial para cada una de las dos grandes fiestas del año (final de ayuno del ramadán y sacrificios de la peregrinación) y otras oraciones para diversas ocasiones (funerales, calamidad pública, etc.). La oración privada obliga igualmente a hombres y mujeres y debe realizarse en estado de pureza legal. Las menstruaciones, por ejemplo, apartan temporalmente a las mujeres de la oración ritual. El canto siempre es en árabe. “Cuando Turquía quiso imponer la lengua turca para esta observancia, chocó con una resistencia obstinada y hubo de renunciar a la innovación después de algunos años” ³⁷.

La “zakat” (de donde la palabra castellana azaque) o limosna legal empezó siendo la tasa que se pagaba para el socorro de los más necesitados, y terminó por convertirse en un impuesto sobre el patrimonio exigido sólo a los musulmanes. Incluso hoy, cuando los estados musulmanes modernos recurren a métodos tributarios occidentales, los creyentes piadosos siguen “purificando” sus bienes entregando, aproximadamente el 2,5% de ellos, como limosna para fines religiosos y de beneficencia. La “zakat” no tenía que servir más que para los musulmanes o para el islam, y sólo la limosna del ramadán puede destinarse a los no musulmanes. Varias aleyas del Corán enumeran a los posibles beneficiarios: “Las limosnas son sólo para los necesitados, los pobres, los limosneros, aquéllos cuya voluntad hay que captar, los cautivos, los insolventes, la causa de Dios y el viajero. Es un deber impuesto por Dios. Dios es omnisciente, sabio” ³⁸. La “zakat” no suprime la limosna privada, sino que la completa. Representa por tanto, el aspecto de estructura financiera de la sociedad musulmana primitiva. Aun afirmando que sigue intangible el derecho de propiedad privada, en la época de los socialismos, los teóricos del islam se apoyan en la limosna legal para justifi-

³⁷ JOMIER, Jacques, *Para conocer el islam*. Editorial Verbo Divino. Estella 1989, págs. 57.

³⁸ C 960.

car la intervención del Estado o de la colectividad en la distribución de las riquezas.

La esencia del ayuno del mes de ramadán, el noveno del año lunar musulmán, obligatorio desde los 12 años, está en abstenerse de toda clase de alimentos, bebidas, tabaco, perfumes y relaciones sexuales durante todo el día: "(...) Comed y bebed hasta que, a la alborada, pueda distinguirse un hilo blanco de un hilo negro. Luego observad un ayuno riguroso hasta la caída de la noche (...)" ³⁹. El ayuno y la piedad diurnos dan paso a una noche extraordinariamente festiva, con el consiguiente aumento del consumo de alimentos, carburante y electricidad. Sin duda que el estado letárgico del mes del ramadán influyen en una caída de la productividad, compensada en algunas naciones por la mano de obra extranjera que sí trabaja a pleno rendimiento. Pero este enfoque racional-económico es tachado de "irreverente" tanto en medios religiosos como oficiales: "se trata de un tema espiritual y por lo tanto, no se puede abordar desde una perspectiva material". Voces árabes autorizadas, por otra parte, han recordado que Occidente tiene sus vacaciones pagadas durante las cuales se frena el trabajo industrial.

El artículo 222 del Código Penal marroquí estipula que todo musulmán, notoriamente conocido como tal, que rompe públicamente el ayuno, puede ser condenado hasta a seis meses de cárcel. En Occidente, algunas empresas sí facilitan locales para las plegarias rituales de sus trabajadores musulmanes practicantes, siempre y cuando éstas se celebren en las horas de la comida o en la pausas laborales reglamentarias. Pero en la práctica del ramadán "no se benefician de ninguna medida particular". En algunas naciones, como Francia, la observancia del ramadán gana adeptos de año en año. Mahomed Arkun, profesor de la Sorbona, lo explica más por motivos de "búsqueda de identidad" que por razones "estrictamente religiosas".

La obligación de peregrinar a La Meca ("hayy"), al menos una vez en la vida, incumbe a todo musulmán adulto y sano si las circunstancias de su fortuna y otras, como camino seguro, independientes de su voluntad, no se lo impiden. Desde la perspectiva religiosa, la peregrinación es un gran "perdón" que, si está bien hecha, alcanza la remisión de todos los pecados anteriores, y sirve para unificar el dogma y la prácticas religiosas. En la peregrinación hay también un sacrificio, el único oficial en el islam, y las prohibiciones sexuales deben ser observadas mientras se está en estado de sacralización (vestido con el "ihram"). Desde el punto de vista sociológico, esas inmensas reuniones (dos millones en 1985) les hacen tomar conciencia

39 C 2187.

de la fuerza del islam, de la multiplicidad de pueblos que lo han abrazado y de los lugares históricos donde se inició. Sin serlo oficialmente, el peregrino se siente el representante de los parientes y amigos.

Hasta comienzos del siglo XIX, cuando se introdujo la navegación a vapor, la peregrinación era también la ocasión para una feria comercial considerable en la ruta comercial de la India al Mediterráneo, “y las transacciones que entonces se efectuaban en el espacio de dos o tres semanas alcanzaban en el siglo XV un volumen calculado en dos millones de monedas de oro”⁴⁰.

En la práctica, la mayoría de los musulmanes mueren sin haber peregrinado⁴¹.

El Corán de los últimos períodos contiene insultos y maldiciones contra los cristianos y, especialmente, contra los judíos. Y también contiene incitaciones a la violencia y a prácticas que hoy parecen inhumanas. Pero sería tan injusto identificar el islam con la violencia y el antisemitismo, como identificar el cristianismo con el césaro-papismo, la inquisición, el antisemitismo y los abusos coloniales⁴².

El antropólogo Julio Caro Baroja ha planteado la explicación de la violencia en las religiones abrahámicas como resultado de que las tres religiones son monoteístas, dogmáticas y, por tanto, se sienten poseedoras de la verdad y se excluyen mutuamente. Esto parece ser cierto en la medida en que las religiones se cierran en un institucionalismo integrista, defensor de la propia identidad; en la normativa, en la ley, en lo que las distingue y, por tanto, en lo que las separa. Pero esto podría considerarse la “cáscara de la religión”. Cada religión, si quiere dialogar con las otras, debe aceptar que habla del absoluto, del “totaliter alter”, pero sin poseerlo.

Las religiones, por ser algo muy importante y profundo en la vida de los hombres, pueden ser ambiguas y peligrosas, pueden crear condiciones de paz o conducir incluso a la guerra. Cuando las religiones, como cualquier otra institución, se convierten en ideología, incluida la agnóstica y la atea, acaban siendo instrumentos peligrosos para el individuo y para la sociedad y pueden desembocar en la guerra y la violencia. En nombre de la tecnociencia, que

40 JOMIER, Jacques, *op.cit.*, pág.68.

41 Cfr. MORENO, Juan Francisco, *Lo árabe y lo islámico, un primer acercamiento*, en L.E.A. (La Escuela Agustiniiana) N° 37, octubre-diciembre 1990, pp.26-33.

42 J. Attali en su obra *Milenio* (Seix Barral 1991), afirma que “a partir de las primeras formaciones sociales sedentarias - o sea, diez mil años antes de nuestra era - tres poderes se organizan para canalizar y administrar la violencia, tres poderes que encajan jerárquicamente uno en el otro: el religioso, el militar y el económico. El primero administra las relaciones con el más allá”.

permite la destrucción de la biosfera o la manipulación genética, y en nombre de la defensa del hombre, se han cometido en nuestro siglo masacres y barbaridades como ninguna religión había realizado antes.

No obstante, en líneas generales, creemos que podemos afirmar, que mientras los movimientos de reislamización, e incluso de rejudaización, no han dudado en rechazar la democracia y acudir a la violencia terrorista, los movimientos integristas cristianos han aceptado la democracia y la dualidad Iglesia-Estado.

Por esto, no considero compatible la opinión del traductor del Corán y arabista argelino, afincado en Francia, Jacques Berque, cuando afirma que el Corán es compatible con la democracia, el progreso y los derechos humanos, ya que “en términos estrictamente coránicos la consulta de todos los seres humanos y no sólo de los notables y los ricos es el sistema preferencial de gobierno”. De lo anotado y de nuestro estudio posterior parece quedar claro, que el sistema político preconizado por el Corán tiende abiertamente hacia una teocracia; su “profecía ética” no ha conducido a una racionalidad típica de Occidente que le ha llevado a un elevado progreso económico, como ha demostrado, entre otros, Max Weber; y ciertas prácticas, incluso actuales en los países tradicionalmente islámicos, están en abierta contradicción con los derechos humanos, tal como han sido formulados por las Naciones Unidas.

Ciertamente que puede sostenerse que “del Corán como de los Evangelios o la Tora, pueden hacerse lecturas racionales o retrógradas, y también lecturas de evasión, lecturas místicas o lecturas puramente literarias. Yo —afirma el señor Berque— reivindico una lectura racional”. Pero, al menos desde la sociología de la religión, el problema no es la lectura que pueda hacerse o la que uno quiera hacer, sino aquella que se contiene en el Corán, sobre todo teniendo en cuenta la “revelación literalista” que preconiza e, incluso, más aún, aquella que han hecho los musulmanes a través de la historia y sobre la que han fundamentado su tipo de sociedad característica. Tampoco es suficiente con aseverar que en “sus 6.232 versículos la palabra “razón” es pronunciada 44 veces, mientras que la raíz “sagrado” sólo aparece siete veces”. Hay muchos tipos de razón y de racionalidad, de sagrado y de sacralidad. Una cosa es la “inspiración” y otra la “revelación literal” por parte de Dios a Mahoma, que convierte al Corán en “copia idéntica de la escritura divina”. En esta distinción pudiera fundamentarse la diferenciación entre fundamentalismo del libro, el Corán, e integrismo de la Iglesia, señora del “depositum fidei”.

Por lo mismo, creemos que tampoco se puede aseverar, sin matices, que “el integrismo musulmán es una interpretación tendenciosa y fascistoide del

islam” o que “el integrismo es toda una desviación del islam” ⁴³. Ciertamente que pudiera ser que nuestra sociedad occidental - como afirma Jean Baudrillard ⁴⁴ -, practique “el integrismo democrático blando, sutil y vergonzante, el del consenso (...) (el de las Luces, de los Derechos del hombre, de la izquierda al poder, del intelectual arrepentido, del humanismo sentimental) tan feroz como el de cualquier religión tribal o sociedad primitiva”.

En todo caso, nos encontraríamos con dos tipos de integrismos: el “hard” y el “soft”. De todas formas, parece claro que estamos ante un proceso de reislamización, y ya no sólo en tierra del islam, sino en los islotes coránicos de la Europa desarrollada, primero como mecanismo de defensa con el mundo de los infieles, y, segundo, como medio de construcción de una sociedad que posibilite la refundación teocrática. El fracaso de seculares tentativas de recuperar el tiempo perdido, con su punto culminante en la derrota ante Israel en la guerra de 1967, hace que la opción no sea ya la de modernizar el islam sino la de islamizar la modernidad.

LOS CISMAS Y LAS SECTAS EN EL ISLAM

En el surgimiento de *cismas y sectas* en el islam, como en otras religiones, existen factores religiosos e históricos. Una de las sectas más importantes es la “shí’a” (partidario-secta) que nace, entre otras causas, de un problema sucesorio. En el año 657, el cuarto califa, ‘Ali, yerno de Mahoma, hubo de recurrir a las armas para afianzar su autoridad, pero fue derrotado y asesinado junto a su hijo Husayn por los seguidores de Mu’awiyya. Los que se adhirieron a éste y, a continuación, a los califas que le sucedieron, son los sunníes (mayoría-ortodoxia) o gentes de la “tradición”. Para ellos, el califa debía ser escogido normalmente entre los descendientes de la tribu árabe de Quraysh, la de Mahoma. Representan actualmente el 90% del conjunto de los musulmanes.

Los defensores de que el Corán contenía pasajes, maliciosamente omitidos en la edición del califa ‘Utman, en los que se establecían los derechos

⁴³ BERQUE, Jacques, *El integrismo es toda una desviación del islám*, en EL PAIS, 9-4-1991 (entrevista concedida a Javier Valenzuela).

⁴⁴ BAUDRILLARD, Jean, *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*. Editorial Anagrama 1991. Esta es su tesis: Al no haber enemigo capaz de resistir y de reaccionar, no pudo haber guerra; una guerra ganada de antemano no es una guerra. La tesis no es tan clara, pues, a excepción de Kuwait, todas las guerras en las que intervinieron fuerzas europeas y americanas en el Tercer Mundo acabaron en tragedias: Indochina, Argelia, Vietnam, Corea, Afganistán...

hereditarios y exclusivos de 'Alí (cuarto califa de los sunníes y primer imán de los shííes) y sus descendientes a regir la comunidad de fieles, son los shííes, que están fuertemente apegados a la tradición más ortodoxa - casi rigo-rista- y han acentuado el carácter religioso de sus reivindicaciones. La "shí'a" se ha convertido desde entonces en minoría sociopolítica del islam con todo lo que ello ha supuesto de marginación, subversión y esoterismo. Son actualmente el 10% de los musulmanes.

En este sentido, el triunfo de la República islámica iraní, lograda por el islam shíí duodecimano, ha significado una cierta revancha histórica de la minoría frente a la mayoría, de una legitimidad frente a la otra, frente al islam sunní, mayoritario y oficial en todos los demás países árabes. No obstante, no se puede asimilar fundamentalismo con shiísmo, porque muchos fundamentalistas son sunníes.

El grupo de los neutrales en la separación entre sunníes y shííes reciben el nombre de "mu'tazila". Esto son los auténticos creadores de la teología racional musulmana y los que, mediante la utilización de la dialéctica, abrieron las puertas al uso de la filosofía helénica.

La Shí'a, a su vez, está también dividida: shííes duodecimanos (reconocen doce imanes), musta'li, bohoras; ismailíes (reconoce siete imanes), nizari, Aga Kan, etc. Una de sus escisiones la constituyen los drusos, extraña secta hermética que no hace propaganda y que rehúsa nuevos prosélitos. Hoy se extiende en zonas de Siria y Líbano ⁴⁵. Existe también el "mahdis-mo", un movimiento mesiánico que espera que el "mahdi" baje a la tierra un día antes del juicio final.

Hay también musulmanes preocupados por la interiorización y la expresión más sensible de su fe, más allá del seguimiento ritual de las plegarias obligatorias y de la mentalidad jurídica, y que entran en el campo de la mística, del esoterismo y de la experiencia religiosa. Los juristas estrictos dicen que el hombre no puede amar a Dios en sí mismo, sino solamente su ley, su servicio, su voluntad. Pero muchos místicos fundamentan su fe en la presencia de Dios, no tan íntima como la presencia de Dios en el cristianismo, sino la de un señor amado cuyas exigencias se compaginan con una bondad inmensa con quien le obedece. Bastaría citar la frase de la mística Rabi'a: "Voy a apagar el infierno y a incendiar el paraíso para que Dios sea adorado y amado sólo por él y no por sus recompensas". Este movimiento recibe el nombre de "sufismo" ("suf", lana) en recuerdo de los hábitos que llevaban los primeros sufíes a imitación de los monjes cristianos o de otras reli-

45- Cfr. VARIOS, *El Islam* (2 vols.). Siglo XXI, Madrid 1987.

giones. Se negaron a abandonar el ideal de austeridad de los primeros años, y rechazaron la vida fácil de sus correligionarios enriquecidos con los botines de la conquista ya en tiempos de Mahoma.

Adoptan prácticas colectivas de piedad en las cofradías populares y siguen las enseñanzas de los grandes maestros espirituales. Poseen muchas veces, incluso hoy, un documento o cadena de iniciación que menciona cuál fue el maestro que los inició, el maestro de ese maestro, y así sucesivamente, remontándose hasta Mahoma, pero pasando, en la mayor parte de los casos, por Hassán al-Basrí ⁴⁶. Muchos de ellos repiten fórmulas, oraciones jaculatorias, contándolas con sus rosarios, que les sirven para vivir en la presencia de Dios.

Pero sufismo no se opone sistemáticamente a activismo, ya que ha habido sufíes comprometidos en la acción política, como Osmán Dan Fodio, fundador del imperio Sokoto, en el siglo XIX.

Muchos místicos famosos, como Ibn 'Arabi (nacido en Murcia en 1165), Nabulsí en Siria, Abd al-Qader al-Jilani en Irak, etc., crearon cofradías que tienen sus seguidores extendidos por muchos países y han contribuido a la expansión del islam, sobre todo en África. Algunos estudios recientes consideran a las cofradías como un islam paralelo al islam oficial.

Cuando llegaron los árabes a la Península Ibérica en el año 711, su doctrina religiosa venía ya influenciada por elementos místicos tomados del neoplatonismo alejandrino, del misticismo hindú y persa, del monacato oriental y del eremitismo cristiano. Tenían en gran estima la soledad y hablaban del matrimonio espiritual. Ascetas y místicos sufíes poblaron la España musulmana. Su influjo en Ramón Llull, santa Teresa de Ávila, san Juan de la Cruz, san Ignacio de Loyola y fray Luis de León parece estar probado.

Existen también movimientos, como el "babista" y el "baha'ista" surgidos en el siglo XIX que, aunque han surgido del islam, ya no pueden ser considerados como musulmanes porque se presentan como nuevas religiones destinadas a sustituir al islam. Los primeros son pocos y los "baha'istas", además de ofrecer un sincretismo de las religiones anteriores, utilizan las grandes palabras de moda: dicen ser la religión científica, antidogmática; luchar por la igualdad de género humano, la igualdad del hombre y de la mujer, la paz del mundo, etc.

⁴⁶ De entre los teóricos de la vida espiritual, destaca en el siglo XII, el tratado del imán al-Ghazali (al que los escolásticos latinos llamaban Algazel) titulado *La reviviscencia de las ciencias de la religión*.

EL FUNDAMENTALISMO ISLAMICO

El fundamentalismo islámico, en su aspecto religioso, se atiene a una lectura literal del Corán, sin admitir la más mínima crítica histórico-científica del texto transmitido a través de las generaciones, sin dar cabida a una lectura que tenga en cuenta los “géneros literarios” propios de la época en que se redacta el Libro Sagrado y, sobre todo, sin permitir lo más mínimo la armonización o concordancia de principios doctrinales que, a veces, se muestran contradictorios. El Corán ha de ser aceptado tal cual, sin exégesis ni hermenéutica. Además, los fundamentalistas propician la imposición del orden islámico en todo el mundo, musulmán y no musulmán, porque dicho orden está dictado verbalmente por el mismo Dios.

Del más rígido literalismo se pasa pronto al más rígido legalismo. Los fundamentalistas se acercan al Corán como si éste fuese un código o ley que ha de regular hasta los más mínimos detalles de la vida individual y social del creyente ⁴⁷.

De resultas de todo ello, el Islam no acaba de resolver en síntesis eficaz el binomio identidad islámica y progreso; o el de fe y razón; o el de autenticidad y modernidad.

En Occidente existe la convicción generalizada de que el fundamentalismo islámico es la expresión exterior de la revolución iraní de 1975 ⁴⁸. Sin embargo los expertos coinciden en situarlo en los años 1920 y, algunos como Roger Garaudy, afirman que es una criatura más, “una consecuencia del colonialismo” europeo. Por el contrario, sociólogos como Alain Touraine, aseguran que “hay que estar ciegos para ver en este período la prolongación de los movimientos de liberación colonial”.

En 1927-1928 un maestro egipcio, Hassan Al-Banna fundó en Ismailía una asociación medio religiosa medio política, en la que sus miembros rechazaban “esta vida de humillación y esclavitud”, juraban obediencia a Dios, se convertían en “soldados del mensaje del islam” y combatían la presencia británica en Egipto. En la década de los 40, Al-Banna empezó a perder el control de su organización, los Hermanos Musulmanes, y sus elementos más radicales recurrieron a la violencia.

Hacia 1954, uno de los afiliados a los Hermanos Musulmanes, Sayyid Qutb empezó a relacionar la sociedad con el Islam y a denunciar el olvido de los valores religiosos; creó el concepto de “comunidad musulmana”

47 Cf. KHOURY, Adel-Th., *Los fundamentos del islam*. Herder, Barcelona 1991.

48 El año 1979 marca el comienzo del siglo XV de la era hegiriana.

("umma"), es decir, "un conjunto de musulmanes que viven de acuerdo con los principios islámicos" con exclusión de los "autodenominados musulmanes", que sólo cumplen algunos preceptos del Corán. Los verdaderos creyentes deben apartarse de la sociedad no creyente, vivir aislados y combatir a la sociedad impía y a sus dirigentes. Se trata de un retorno a las fuentes para llevar a cabo la retraditionalización de la sociedad islámica. La represión de los gobiernos norteafricanos contra los Hermanos Musulmanes llega hasta nuestros días.

Para muchos expertos, como Bruno Etienne, el fundamentalismo islámico es la forma político-religiosa que toma la ortodoxia musulmana enfrentada a los problemas de la modernidad. El laicismo (y la modernidad) son consecuencia del principio gestado en el siglo XIV de la historia occidental, que establecía que la religación de la criatura con el Creador era fundamentalmente un asunto privado y no público.

En el mundo árabe fueron fracasando las soluciones liberales, el reformismo islámico, el socialismo árabe, especialmente en su vertiente nacionalista o nasserista (panarábica), dejando paso al integrismo durante las dos últimas décadas. El declive del nasserismo trasladará el liderazgo árabe de Egipto a Arabia Saudí y abrirá la vía a la retraditionalización islámica que la revolución iraní reforzará en 1979.

Quizá los dirigentes árabes se han olvidado de que el verdadero nacionalismo consiste en asociar justicia social, libertad política y crecimiento económico.

En múltiples países del mundo, el nacionalismo ha tomado desde hace un siglo la forma de "bismarckismo", es decir, ha permitido, a partir de un Estado autoritario, crear una "sociedad civil" fuerte y diferenciada. Tal fue el caso, después de Alemania, de Italia y Japón, en la segunda mitad del siglo XIX. Y probablemente sea hoy también el caso del país musulmán más grande, Indonesia, (que tiene el mismo número de fieles al Corán que la totalidad de los países árabes). Pero en el mundo árabe musulmán hemos asistido a una evolución opuesta: el Estado ha devorado a la sociedad.

Con frecuencia en el mundo árabo-islámico se acusa a Occidente de tener una visión monopolista, descalificadora, arrogante y abusiva del islam, y reivindica su derecho a elaborar su "propio relato sobre su propia historia, sustituyendo el que Occidente había conformado" ⁴⁹. De aquí nuestros interés en conocer de primera mano la visión que de su historia

49 Cfr. SAID, Edward W., *Orientalismo*. Libertarias, Madrid 1990.

También el marroquí A. Laroui, en su obra *Histoire du Maghreb* (1970), y el tunecino H. Djaït en *La personnalité et le devenir arabo-islamique* (París 1974) ponen en práctica la revisión crítica de las interpretaciones establecidas "desde fuera".

tienen pensadores musulmanes significativos que están en contacto con nuestra cultura.

Abdallah Laroui ⁵⁰, miembro de la Academia marroquí y profesor de Historia en Rabat, analiza el vasto desencuentro entre el islam y la modernidad, y las varias crisis superpuestas: crisis de la ideología islámica tradicional, crisis del liberalismo árabe, crisis del socialismo árabe y crisis del arabismo. Los esfuerzos del islam para occidentalizarse han fracasado y así se ha vuelto hacia sí mismo, buscando el camino en sus teólogos y en su libro santo. Han desperdiciado así una modernización para la cual contaban con los medios abundantes materiales provenientes del petróleo. En el caso del Sha de Persia, el esfuerzo occidentalizador fue artificial, y el pueblo no conectó con él, pues sentía que el control venía de fuera aunque se hiciese a través de delegados intermedios, y por eso secundó a Jomeini. El caso del Japón, país que ha sabido modernizar su producción y convertirse en uno de los grandes países industrializados del mundo, pero conservando su "identidad" frente a Occidente, pudiera ser una fuente de esperanza.

Pero la personalidad islámica como elemento cultural y de identificación se ha forjado, además de su carácter unitario y supranacional, ya anotado, por su respuesta al "otro", al extranjero, a causa de la controvertida relación que a lo largo de la historia han vivido la civilización islámica y la occidental. Mientras Occidente descubría la ciencia y la industria modernas, los países musulmanes seguían soñando con sus pasadas glorias. Después de haber estado al frente de la civilización en la Edad Media, no se habían renovado, a pesar del desarrollo de las artes y el pensamiento en ciertas dinastías tardías, de las conquistas militares en Europa y del refinamiento de la vida cortesana.

Para el mundo árabo-islámico, hasta el siglo XIX Europa seguirá siendo "Bilad al-Ifrany" (País de los Francos, terminología medieval árabe para designar a los cruzados), anacronismo que perpetuaba la noción de extranjero unida a la de enemistad, frente a la cual la identidad islámica era el mejor refugio del "yo" frente al "otro". He aquí uno de los fundamentos de la "diabolización" de Occidente.

También en la cultura occidental existe el drama en el aceptar al otro, al diferente. Se entiende la generosidad o la solidaridad como integración del diferente en lo que nuestra prepotente racionalidad ya ha declarado como casa común o concepto universal.

En la mayoría de los países árabes el cambio a Estado-nación no ha tenido éxito. El Estado asume cierto número de responsabilidades: impuestos, instrucción, agua, electricidad, etc., pero no ha penetrado en el interior de

50 LAROUÏ, Abdallah, *Islam et modernité*. París 1987.

las estructuras reales, de las estructuras comunitarias. Estas continúan funcionando como un cuerpo común supranacional, como un refugio, como una última defensa, como un “espíritu de familia”. Sadat, al firmar la paz con Israel en 1977 abandonó el “espíritu de familia”. Y nadie ha olvidado el asesinato de Sadat en 1981!

La lógica comunitaria adopta una moral que se deforma según las circunstancias y la identidad del agresor. Para superarla habría que transgredir un tabú, aceptar condenar a un hermano de raza y/o religión que pudiera no tener razón frente a un extranjero que pudiera tenerla, “mirarse en público con espíritu crítico”, y separar el discurso del dictador de las convicciones populares. En otras dictaduras, por ejemplo en Iberoamérica, la gente diferencia lo que dice el tirano de lo que dicen ellos. En el mundo árabo-islámico el hecho de que la comunidad esté sumida en la desgracia hace todavía más difícil la ruptura del círculo y el poder avanzar. Parece que la comunidad afectiva entre los países árabes sólo se despierta en situaciones negativas, en las crisis, en las derrotas, en las humillaciones compartidas. El sionismo, el imperialismo y “la reacción árabe” (petromonarquías del Golfo) son los tres pilares de sus desdichas. Si uno es marxista, a estos tres pilares se los enfrentará con el nacionalismo árabe, la lucha de clases y los oprimidos; y si es islamista, con la nación islámica, la guerra santa y los desheredados; pero no hay ninguna duda sobre su identidad.

Cualquiera que sea el origen de la ideología, los nuevos regímenes autoritarios tratarán por todos los medios de “estatalizar” el islam debilitando a los ulemas y a las instituciones para eliminar toda voz islámica disidente.

La forma más corriente en muchos intelectuales musulmanes de considerar el desafío que el mundo moderno lanza a los musulmanes consiste en distinguir entre la técnica occidental, que es aceptada, y la cultura occidental, que es rechazada. Pero no es posible separar simplemente la técnica y la cultura, ya que la primera supone una orientación del espíritu en quien la pone en práctica. Toda técnica exige un arraigo en una cultura que exige al mismo tiempo idealismo y realismo en una síntesis armoniosa. Por eso el musulmán senegalés Mamadú Dia escribió: “hay que establecer sobre todo infraestructuras sociales, es decir, de las masas, motivaciones nuevas económicamente eficaces, y en concreto las dos propensiones fundamentales de toda la economía moderna, la inclinación a trabajar y la inclinación a innovar”⁵¹. No basta con querer encontrarlo todo en el Corán, ni con la adhesión a una pedagogía

⁵¹ DIA, Mamadú, *Islam, société africaines et culture industrielle*. Nouvelles Editions africaines, Dakar 1975, pág.153; ID, *La crisis de los intelectuales árabes*; ID, *El islam árabe y sus problemas*. Península, Barcelona 1984 comprende los siguientes ensayos: “Islam y Estado”;

memorista, ni con la solidaridad incondicional a los miembros de una familia o de un clan, ni con el exclusivo esfuerzo bélico para extender el reino del islam y la difusión de la lengua árabe.

En el campo irano-islámico, el filósofo Daryush Shayega ⁵², afirma en términos parecidos a Laroui, que las estructuras mentales de la civilización islámica, al seguir siendo tributarias de la Tradición, han quedado rezagadas en la historia y tropiezan con dificultades a la hora de asimilar la modernidad sobre la que se fundamenta la cultura occidental. Los hombres que participan de ambas culturas - el autor es un ejemplo -, se encuentran en la “falla existente entre mundos incompatibles que se rechazan y se deforman mutuamente”. Aunque son conscientes de que la historia no deja de modelar nuevas formas de producción y de relaciones sociales, el contenido de esa historia se ha forjado en su ausencia; y por la misma razón que no participaron en su génesis, no se sienten responsables de sus resultados ⁵³.

Por su parte, el islamólogo argelino afincado en París, Mohamed Arkoun, considera que el integrismo musulmán “utiliza una religión cortada de sus fuentes culturales y teológicas”. Sin embargo, el movimiento humanista del islam, entre los siglos VII y XIII, según él, precedió al europeo. Actualmente, el discurso islamista no es popular, es populista. Hay una diferencia sustancial en el momento de la derrota entre Nasser y Sadam: el primero dimite y el segundo miente. “Es una cuestión de generación. Nasser está más cerca del concepto del honor musulmán, según el cual cuando alguien se equivoca, lo reconoce y se va. Sadam es de una generación más cínica y más moderna. El concepto de honor, como otros tantos, se ha roto en el mundo árabe” ⁵⁴.

El intelectual tunecino Moncef Mazouki ⁵⁵, escribía: “Cítenme el nombre de un solo objeto de este siglo, de una sola escuela de pensamiento, de ciencia o de arte que hayamos creado nosotros”. Y atribuía el estancamiento de la cultura árabe, por una parte, a la ausencia de democracia y, por otra, “a una mala gestión de la materia gris”, es decir, a una enseñanza estereotipada, que hace que subsistan entre un 60 y 90% de analfabetos, según los países.

“Islam y libertad”; “Ibn Jaldún y Maquiavelo”; “El Islam y la crisis de la Cultura”; “El Islam y Europa”. ID, *L'Idéologie arabe contemporaine*. París 1967.

⁵² SHAYEGAN, Daryush, *La mirada mutilada. Esquizofrenia cultural: países tradicionales frente a la modernidad*. Península, Barcelona 1990.

⁵³ Cf. NASH, Seyyed Hossein, *Vida y pensamiento en el islam*. Herder, Barcelona 1991.

⁵⁴ INFANTE, Lola, “España debe hacer la política de su cultura”, en DIARIO 16, 10-3-1991 (Entrevista a Mohamed Arkoun).

⁵⁵ MARZOUKI, Moncef, *Arabes, si vou parliez*.

Hay muchas clases de fundamentalismo islámico. Por ejemplo, la noción de jerarquía dominada por un imán y los ayatolás ⁵⁶, es muy fuerte entre los shiíes iraníes, y en cambio es desconocida entre los sunníes. Y es que el Corán no es un libro demasiado dogmático y sus suras permiten cualquier interpretación, según el gobernante que está ungido con el carácter de imán de los creyentes. No es lo mismo el radicalismo de los Hermanos Musulmanes adscritos a la rama más conservadora del islam, pero partidarios de las urnas, que el de los shiíes de Irán, más coránicos, más revolucionarios y más inclinados hacia la violencia y el terrorismo para conseguir una sociedad islámica, o el de musulmanes que, como tercera vía, intentan compaginar el ordenador con el Corán, sin copiar los malos hábitos de Occidente.

Mientras que para algunos, como el ateo, arabista galo y sociólogo Gilles Kepell, “la “yihad”, la guerra santa, es la bomba H del Islam” ⁵⁷, para otros, como Martín Descalzo ⁵⁸, el Corán está muy lejos de ser un libro belicoso. Si se le quita lo de algunas traducciones hechas en el Occidente medieval (ya en el siglo XIII el canónigo Marcos de Toledo tradujo el Corán completo), que eran tendenciosamente antiislámicas, y algunas frases coyunturales, el Corán es un libro de paz y la misma “yihad”, es en él, las más de las veces, la lucha contra los propios instintos y, en algunos casos, la guerra defensiva contra los agresores de los fieles musulmanes: “porque han sido tratados injustamente” (C 22³⁹), “por haber dicho: nuestro Señor es Dios” (C 22⁴⁰); pero no una bandera para conquistar y someter el mundo, como entre nosotros suele pensarse. Ciertamente se exhorta a luchar “por Dios con haciendas y personas” (C 9⁴¹), por encima de los lazos de familia y clan (C 9²⁴); se le prometen premios a los que lo hagan (C 9⁸⁸; 31⁴²); se amenaza con castigos y con la gehena a quienes prefieran quedarse en casa (C 9^{81,82,85}); e incluso llega a decirse: “¡No llores nunca por ninguno de ellos cuando muera, ni te detengas ante su tumba!” (C 9⁸⁴).

En todo caso, parece justificar toda guerra ofensiva en contra de un país vecino que rechaza el islam ⁵⁹.

⁵⁶ El “ayatolah” es la máxima autoridad religiosa de los shiíes iraníes. Existe también el “Ayatoleslam”, título honorífico con el que se reconoce a ciertos teólogos, de rango inmediatamente inferior a los ayatolás. El imán es la persona que dirige la plegaria en las mezquitas; por extensión, puede ser jefe político-religioso.

⁵⁷ KEPPELL, Gilles, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo* (Trad. Marcelo Cohen). Anaya & Muchnik, Madrid 1991; Id. *Faraón y profeta*. Muchnik, Barcelona 1988.

⁵⁸ MARTÍN DESCALZO, J.L., “Matar en nombre de Dios”, en *Blanco y Negro*, 17-2-1991. De todas formas, los que mueren en la guerra santa son considerados “mártires” y testigos de la unidad divina.

⁵⁹ A nuestro juicio, creemos que por muy suave que sea la interpretación que se dé al concepto “Yihad”, éste significa, al menos, un esfuerzo por extender el islam y, en ocasiones, se ha interpretado como la legitimación religiosa de una guerra.

Mucho menos belicoso - sigue afirmando Martín Descalzo - es aún el Evangelio que se centra en “amaos los unos a los otros”. El día en que Pedro le cortó la oreja a Malco, y recibió la más dura reprimenda de su maestro (“el que empuñe la espada a espada morirá”), ese día murió todo lo que pudiera significar belicismo de los cristianos. Así lo entendieron los primeros seguidores de Jesús, que hasta tenían prohibido enrolarse en los ejércitos y que practicaron aquella formulación de Tertuliano: “Cristo, al desarmar a Pedro, desarmó a todos los cristianos”. Después de las cruzadas, la conciencia pacífica y pacificadora de la Iglesia no ha cesado de crecer y cada vez se atornillaron más las condiciones para que una guerra fuese justa, aunque hemos de reconocer que, a lo largo de la historia, los cristianos no siempre han puesto en práctica la fórmula de Tertuliano.

Juan Pablo II ha señalado, ante el conflicto del Golfo (1991), al mismo tiempo que se solidarizaba con las “víctimas inocentes del Estado de Israel y de la nación iraquí”, que el camino de la guerra es indigno del hombre, y que son el diálogo y la paciencia terca las tareas propias de los humanos: “No se solucionan los problemas con las armas sino que se crean nuevas y mayores tensiones entre los pueblos”; “La guerra es una aventura sin retorno”. (El mismo Papa ha matizado que no es pacifista, y que no quiere una paz a cualquier precio, sino la basada en la justicia y el amor)⁶⁰. El 28 de julio de 1915, Benedicto XV gritó a los contendientes en la primera guerra mundial: “Sea bendito el primero que levante el ramo de olivo y tienda la mano al enemigo, ofreciéndole la paz en condiciones razonables”; y en su “Llamamiento a las partes en conflicto” del 1 de agosto de 1917, invita a los gobernantes a cesar “una matanza inútil”. Pío XII en el radio mensaje del 24 de agosto de 1939, cuando apenas hacía una semana que había comenzado la II Guerra Mundial, recordó a las partes en conflicto lo irracional de una guerra: “Nada se pierde con la paz. Todo puede perderse con la guerra”. Juan XXIII, en la encíclica “Pacem in Terris” (11-4-1963) indica de manera categórica: “Por esto, en nuestro tiempo, que se ufana con la energía atómica, es irracional pensar que la guerra sea medio apto para restablecer los derechos violados”. Y Pablo VI, ya en la era nuclear, clamó en las ONU, “Nunca jamás la guerra”.

El Concilio Vaticano II (1962-65) dedica el capítulo V de la parte II de la constitución pastoral “Gaudium et Spes” al “Fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos”. Después de hacer suyas “las con-

⁶⁰ Un experto como el padre Maurice Bormans, del Pontificio Instituto de Estudios Arabes, ha declarado que teme que las antiquísimas e indefensas comunidades cristianas del Próximo Oriente, tengan que pagar las consecuencias de esta guerra.

denaciones de la guerra mundial expresadas por los últimos Pontífices”, declara (entre otras muchas cosas): “Toda acción bélica que tiende indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de extensas regiones junto con sus habitantes, es un crimen contra Dios y la humanidad que hay que condenar con firmeza y sin vacilaciones. El horror y la maldad de la guerra se acrecienta inmensamente con el incremento de las armas científicas” (n. 80). “(...) debemos procurar con todas nuestras fuerzas preparar una época en que, por acuerdo de las naciones, pueda ser absolutamente prohibida cualquier guerra” (n. 82).

La Conferencia Episcopal Española se ha remitido al documento “Constructores de la paz” (1986), en el que se afirmaba que “resulta un absurdo sostener que la guerra es un medio apto para resarcir el derecho violado”. El secretario general de la Conferencia Episcopal, Mons. Agustín García Gasco declaró taxativamente: “La guerra es incompatible con el Evangelio”. En todo caso, los obispos españoles han dicho que ésta no ha sido una guerra de religiones. En el lado occidental, a excepción de algunas declaraciones del Presidente norteamericano Bush, no se ha recurrido a la legitimación de unas nuevas cruzadas, lo cual no hubiera estado en consonancia con una sociedad laica y secularizada.

De forma muy diferente piensa Karlheinz Deschner sobre las relaciones de la religión judeo-cristiana con la guerra. Para él, en la religión mosaica, Yahveh es el Dios de los Ejércitos, patronazgo poco tranquilizador. Y en el cristianismo, aunque los teólogos prefieren hablar de guerra justa antes que de guerra santa, se han cometido atrocidades sin número en nombre o a pesar del “amaos los unos a los otros” ⁶¹.

De todas formas, la guerra santa no es una exclusiva islámica, ni una exclusiva de las religiones. Conceptos tan seculares, “inocentes” y vocacionalmente revolucionarios como humanidad, democracia, nacionalismo, anticolonialismo, pacifismo radical, indigenismo (teoría del “buen salvaje”), etc., han servido para legitimar la colectivización de la violencia para imponer el “bien” ⁶². Hoy, incluso desde esferas seculares, se reconoce que sin “el perfeccionamiento pacíficamente íntimo de cada cual y el esfuerzo por establecer un marco jurídico en el que pueda prosperar una convivencia desarmada y universal” ⁶³, no es posible una auténtica paz basada en la justicia.

61 Cfr. DESCHNER, Karlheinz, *Historia criminal del cristianismo*. 1990

62 En el prólogo a la obra de Franz FANON, *Los condenados de la tierra*, Jean-Paul Sartre escribió: “Tras el acto de disparar contra un colonialista queda un hombre muerto y un hombre libre”.

63 SAVATER, Fernando, “Yihad”, en *El País Semanal*, 10-2-1991.

Ante tantas opiniones y sentimientos encontrados, parecería que los únicos que pueden tender un puente entre el cristianismo y el islam, entre la paz y la violencia, son los místicos y los disidentes, que viven “a la intemperie de Dios y en permanente búsqueda”. Pero éstos parece no contar demasiado en los planes de los poderosos de la tierra.

Si bien, casi todas las religiones son acusadas, de alguna forma, de *antifeminismo*, la idea de la supremacía del hombre con relación a la mujer es muy profunda en la sociedad patriarcal y profundamente machista del mundo islámico ⁶⁴. Tanto el Corán como el conjunto de la sociedad musulmana ofrece la impresión de que la vida se encuentra fuertemente sexualizada, de manera que todo encuentro personal de un varón y una mujer tiende a interpretarse como “peligroso”. La mujer no debe disentir de la forma de pensar del marido. En el artículo 115 de la Mudawana (Código del Estatuto Personal de Marruecos) se dice: “Toda persona subviene a sus necesidades por sus propios recursos, excepto la esposa, cuya manutención incumbe al esposo” ⁶⁵. El voto de la mujer, por otra parte, no parece entrar dentro de la cultura islámica que considera, además, “poco respetable que las mujeres trabajen, y menos que salgan a Europa”. Y las transformaciones políticas, cuando las hay, no siempre consiguen modificar los hábitos consuetudinarios de la sociedad.

En la literatura occidental ha existido una morbosa curiosidad por el “harem” y el fenómeno de la convivencia femenina en reclusión y al servicio de la voluptuosidad del gran señor. Los países de cultura árabe-islámica aparecen para el amante erotómano occidental como un edén de poligamia complaciente, desposeída del contexto histórico y antropológico propios, para reducirla a la imagen de una complacencia voluptuosa que la moral sexual cristiana se guarda bien de legitimar en el seno de las sociedades que gobierna.

⁶⁴ La supremacía del varón sobre la mujer está bien determinada en el islam: “Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Dios ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan.(...) ¡Amonestad aquéllas de quienes temáis que se rebelen, dejadlas solas en el lecho, pegadles..” (C 4³⁴). “Las mujeres carecen de autonomía social propiamente dicha: varones y mujeres no conviven en lo externo; no se encuentran en lugar abierto, no dialogan en público. Ellas habitan dentro de la casa, construyendo de esa forma un mundo femenino, separado del mundo exterior de los varones, a quienes encuentran sólo en la intimidad de la casa familiar o el lecho”. PIKAZA, Xabier, *Las mujeres en las grandes religiones*. Desclee de Brouwer, Bilbao 1991, pág. 139.

⁶⁵ Cfr. MERNISSI, Fátima, *Marruecos a través de sus mujeres*. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid 1991. Esta socióloga ya había planteado reivindicaciones “feministas” en su tesis de doctorado, *Sexe, Ideologie, Islam*. Edit. Tierce, París 1983.

Sólo cuando la emancipación real de la mujer occidental cobró vigor, a finales de siglo XIX, con el feminismo, se inició una transformación perceptiva de la condición femenina en los países árabes ⁶⁶. Desde hace algunos años, también la mujer árabe emancipada se ha convertido ella misma en portavoz del problema.

Si bien las mujeres de Mahoma, Khadija, su primera cónyuge era próspera mujer de negocios y Aisha, la favorita que era juez, por ejemplo, eran activas, y la religión que fundó el Profeta prohibió el infanticidio femenino, estableció la educación de las mujeres como un deber y reconoció su derecho a la propiedad y a la herencia, la tradicional condición de la inferioridad de la mujer se agudiza en los países donde resurge el fundamentalismo. Como afirma Leila Aslaowi, juez argelina, "este mundo de infelices cubiertas de velos no es el islam". Claro que, si para los occidentales el velo es un símbolo de opresión, esa podría no ser la cuestión, pues como escribe la parlamentaria egipcia de religión cristiana, Leila Takha, "mientras las mujeres escondan la cabeza, pero no el cerebro, es sólo una cuestión de elección individual". El problema es que parece que no siempre se trata de una elección individual, sino de una imposición; y aun en el caso en que pudiera tratarse de una "elección individual", podría deberse a una presión alienadora de la tradición o del ambiente.

En el campo, el pudor de las mujeres se manifiesta sólo viviendo separadas de los hombres, y en las ciudades, aunque desde principios del siglo XX las prácticas son diferentes según los países, las musulmanas deben velarse desde los primeros síntomas de la pubertad, excepto en el círculo familiar con los hombres con los que les está prohibido el matrimonio en virtud del parentesco y con los parientes de sus hermanas, sobrinas, etc. Especialmente dura es la secta de los Wahhabiyah, un movimiento fundado en el siglo XVIII, que cuenta entre sus seguidores a la familia real saudí. A las mujeres Wahhabi, además de vivir ocultas por el velo, se les prohíbe conducir y sólo pueden viajar si van acompañadas por el esposo o por un pariente varón. En todo caso, incluso después de la supresión del velo, la presencia de las mujeres en la sociedad masculina sigue siendo muy discreta.

En el Corán se afirma también que la mujer es "un ser que crece entre perifollos, incapaz de discutir claramente" (C 43¹⁸). El matrimonio puede realizarse entre menores, mediante la firma de un contrato entre las familias, que intervienen en la elección de los esposos, y para cuya validez basta con

⁶⁶ Cfr. RUIZ DE ALMODOVAR, Caridad, *Historia del movimiento feminista egipcio*. Feminae, Universidad de Granada 1989.

el silencio de la mujer, si bien el Corán establece que “no es lícito recibir en herencia a mujeres contra su voluntad...” (C 419). En las zonas rurales de Pakistán, Malasia y Tailandia los padres siguen concertando el matrimonio de las hijas antes de la pubertad. Desde el principio de los años ochenta, en Filipinas, Singapur, Hong-Kong y Japón, predomina la libre elección del cónyuge.

Aunque la ley afirme que “el repudio es la más odiosa de las cosas lícitas”, el hombre es libre de despedir a su mujer y no tiene que dar cuenta a nadie de esa decisión. El código familiar adoptado por Argelia en 1984 da al hombre el derecho de divorciarse de su mujer por cualquier razón y expulsarla del hogar. En Egipto, la Corte Suprema revocó en 1985 una ley de 1979 que otorgaba a la mujer el derecho de divorciarse de los maridos que tomaban una segunda esposa.

La custodia de los niños se le confía a la madre hasta los siete años y después vuelven automáticamente al padre. Pero el apóstata musulmán pierde sus derechos a la herencia y a la vez queda automáticamente divorciado de su esposa musulmana.

Durante la vida del profeta, los árabes admitían el “mut’a”, el matrimonio temporal de “disfrute”. Aunque los sunníes lo prohíben en la actualidad, los shííes lo consideran lícito, y en las obras del ayatolá Jomeini, por los años 1970-1980, se encuentran alusiones a ese matrimonio.

El islam permite la poligamia (más exactamente la poliginia) con dos condiciones: que el número de esposas no pase de cuatro y que el marido las trate con equidad, sin favorecer a una a costa de las otras. Además de esas cuatro mujeres de primer rango, el Corán admite otras, sin limitación de número, de las esclavas concubinas. La mujer esclava que haya dado un hijo al amo forma una categoría aparte, no puede ser vendida y tiene que ser liberada al morir su amo (C 42-4). Sin embargo, el hijo de una pareja de esclavos que pertenecen a un mismo amo son propiedad legal de éste.

La práctica de la poligamia ha descendido en las regiones influenciadas por la cultura árabe-musulmana de norte de Africa, como Argelia, Marruecos y Túnez. De hecho, este último país es el único que la ha prohibido legalmente. Pero sigue predominando en Camerún, Costa de Marfil y Senegal, donde el porcentaje de mujeres que comparten el esposo con otras esposas legítimas supera el 40%. En Asia esta práctica es mucho menor, siendo Kuwait y Barain los países con el porcentaje más alto, 11% y 5% respectivamente. En Siria, Líbano, Jordania, Yemen y los Emiratos Arabes Unidos no llega al 5%, y entre los habitantes de la India el matrimonio tiende hacia la monogamia. Debido a la poliginia, al menos en parte, todos los países musulmanes tienen generalmente elevadas tasas de natalidad.

El musulmán puede casarse con una no musulmana de “entre las gentes de la Escritura”, es decir, cristianas o judías, pero no de otras religiones, a no ser que ella se haga musulmana. La cristiana o judía que se casa con un musulmán puede guardar su fe y practicar su religión, pero sus hijos tendrán que ser musulmanes. En caso de divorcio o fallecimiento del marido, los niños les serán retirados a la madre si no se hace musulmana, y no recibirá la parte de la herencia que se prevé normalmente para una viuda, si no se convierte. Este doble motivo incita a muchas mujeres a renegar en estos casos de su fe judía o cristiana. En todo caso, en la distribución de la herencia, en el mismo grado de parentesco, la mujer recibe una parte equivalente a la mitad de la de los hombres. No obstante, la esposa puede gastar su fortuna propia sin tener que autorizárselo el marido.

Las musulmanas sólo pueden casarse con un musulmán. El cristiano o el judío que quiera casarse con ella tiene que hacerse musulmán. Por esto, los matrimonios mixtos han sido ocasión muy frecuente de islamización.

El adulterio está castigado en la ley islámica con la muerte de los culpables, siempre que el acto esté bien confirmado o por confesión o por cuatro testigos varones (C 24⁴⁻²⁶).

En cuanto al aborto, el Corán (17³¹) dice: “No matéis a vuestros hijos por temor a empobreceros”. La ley lo prohíbe cuando está animado el feto. Los ulemas piensan que el feto no es un ser humano hasta después del cuarto mes. Por eso se permite generalmente el aborto durante los primeros noventa días del embarazo, y se prohíbe por prudencia después. En Irak sólo está permitido para salvar la vida de la madre. La planificación familiar moderna (píldoras, esterilización, DIU, condones, etc.) es una cuestión de formación personal porque en la religión islámica no se hace ninguna referencia específica a este tema.

La idea de permanecer voluntariamente en el celibato es extraña al pensamiento musulmán, que considera que el hombre y la mujer no alcanzan la plenitud de su personalidad más que con la paternidad o la maternidad. Una tradición que se remonta a Mahoma enseña que “el matrimonio es la mitad de la religión”. No obstante, la continencia es obligatoria antes del matrimonio y ven con respeto la virginidad de María, el nacimiento virginal de Jesús y el hecho de que ni Juan Bautista ni Jesús tomaran esposa.

El Corán, desde la perspectiva de “revelación literalista de Dios”, que ha fijado ya para siempre las formas de existencia humanas y ha absolutizado una norma relativa de relación social, declarándola sagrada y normativa, se encuentra más limitado que otras religiones en la búsqueda de soluciones a la liberación o realización de la mujer en cuanto tal. La mujer se encontraría sometida para siempre a los varones.

Por todo lo expuesto, si es evidente que Mahoma mejoró la condición de las mujeres de su sociedad y de su tiempo, no obstante, algunos piensan que “al menos respecto a la mujer, el Islam es regresivo en relación al cristianismo: retrocede hacia posturas que podemos llamar precristianas (y en algún sentido hasta prejuiciadas)”⁶⁷. El mismo Cardenal de París, Jean Marie Lustiger, acaba de afirmar en un seminario organizado por la Universidad Complutense en El Escorial que, “si el problema de la mujer se debate en Occidente, es porque el cristianismo lo ha planteado, ya que no sucede lo mismo en las civilizaciones, por ejemplo, islámicas”. No deja de llamar la atención que incluso en estos momentos (noviembre de 1991) en Argelia se esté discutiendo el artículo 54 de la ley electoral, que permite al marido votar por la esposa sin otro requisito que el de presentar el libro de familia ante las urnas, y que el Código de Familia de 1984 haya restaurado el derecho a la poligamia y la tutela permanente del marido sobre las acciones y decisiones de su esposa.

Son numerosos los puntos de coincidencia doctrinales entre el cristianismo y el islam, como recoge el Conc. Vaticano II (como lo hace con otras religiones, como el judaísmo)⁶⁸, pero también son notorias sus diferencias, como hemos anotado. Incluso en prácticas similares, como el descanso semanal, el sábado judío no puede compararse al viernes musulmán o al domingo cristiano. En el primero predomina la prohibición del trabajo, la conmemoración de la liberación de Israel de Egipto y la creación del mundo. Para el musulmán hay obligaciones más graves que el descanso del viernes, como la oración, la limosna, el ayuno y la peregrinación a la Meca. Y Jesús de Nazaret se proclamó “Señor del sábado”, practicó curaciones ese día y defendió que el espíritu estaba por encima de la ley.

Pero quizá, más importantes son aún las desavenencias y enemistades que han surgido en el decurso de la historia entre dos de las religiones de los “grandes mediadores”. Por eso el mismo Concilio “exhorta a todos a que, olvidando el pasado, procuren sinceramente una mutua comprensión, defiendan y promuevan unidos la justicia social, los bienes morales, la paz y libertad para todos los hombres”⁶⁹.

67 PIKAZA, Xabier, *op. cit.*, pág. 137. Para una visión completa del tema de la mujer en el islam cfr. GARDET, L., *L'Islam. Religion et communauté*. DDB, París 1970; SCHACHAT, J., *Esquisse d'une histoire du droit musulman*. Besson, París 1953; PAREJA F. M., *La religiosidad musulmana*. BAC 374, Madrid 1975; NASR, S. H., *Vida y pensamiento en el Islam*. Herder, Barcelona 1985.

68 Cfr. sobre todo la constitución “*Lumen Gentium*” y la declaración “*Nostra aetate*”. *Documentos del Vaticano II*. BAC 42, Madrid 1990, págs. 52 y 615.

69 Declaración “*Nostra aetate*”, *op. cit.*, pág. 615.

El mismo Papa Juan Pablo II ha mantenido numerosos encuentros con grupos musulmanes a lo largo de sus viajes, en especial al África, en donde afirmó en septiembre de 1990: "La tradición africana de convivencia entre ambas comunidades es buena; los musulmanes africanos son tolerantes y respetuosos con las comunidades católicas"⁷⁰. Y sólo en un clima de comprensión puede entenderse la carta que en 1991, por primera vez en la historia, un Papa ha enviado al mundo musulmán con ocasión del fin del ayuno de ramadán y después de la guerra del Golfo. En otras circunstancias este gesto hubiera sido considerado, al menos, como una intromisión intolerable.

Aparte del hecho estrictamente religioso y sus condicionamientos, el problema es que el mundo árabe-islámico tiene estrategias distintas para conseguir el poder, pero no posee ningún proyecto para construir una sociedad moderna dentro del Islam. El proyecto político basado en el populismo no ha alumbrado concreciones válidas. La dirigente argelina Wassyla Tamzalli opina que "el integrismo es el sida de las sociedades islámicas. Y nadie conoce su antídoto".

Algunos líderes árabes, como Gaddafi, reconocen el Corán pero no la "sarí'a", la ley islámica práctica, que los siglos han sacado del Libro Santo, a la que considera "interesante", pero no fundamental. La interpretación que hacen los wahabíes de Arabia Saudí de la sharía es totalmente distinta de la que hacen los shííes. Estos tratan de radicalizar un mensaje en el que la sociedad civil y el sistema político aparecen subordinados al religioso, como meras expresiones imperfectas de una organización social teocrática. El líder de la OLP, Yásser Arafat sueña con un estado secular, en oposición al movimiento integrista de los Hamas, que cuenta con el apoyo del 25% de los palestinos.

Parece ser que el sentimiento religioso es el único resorte que les queda a los líderes árabes para aglutinar al pueblo, y por eso invocan a la "Yihad" cuando intentan establecer un orden islámico en el mundo. Al lema de Marx, "Proletarios del mundo, uníos", corresponde de hecho otro lema, quizás no tan formulado, pero que inspira de hecho a muchos líderes: "Musulmanes de todos los países, uníos". No compartimos la opinión del arabista Pedro Martínez Montávez cuando afirma que "el principal soporte del Movimiento Neoislámico Panarabista era la lengua y la convicción de pertenecer o ser depositarios de un patrimonio histórico y civilizador común. (Y que) el soporte islámico como religión era secundario". Esta interpretación pudiera

⁷⁰ Citado por Antonio PELAYO, *Juan Pablo II en el calvario africano*, en *Ecclesia* 22-9-1990, pág.15.

ser propia de una visión secularizada de la vida, característica de una mentalidad occidental. Como afirma Bernard Lewis: “el islam proporciona el sistema de símbolos más efectivo para la movilización política (...) y sigue siendo la base de autoridad más aceptable, de hecho, en tiempos de crisis, la única aceptable”. No parece caber duda de que el islam es el “alma de la arabidad”, el que “ha salvado la identidad de los países árabes y musulmanes (...) en el período de la colonización europea”, como afirma el arabista argelino Jacques Berque.

La frontera entre las sociedades ricas y pobres para explicar el surgimiento de núcleos fundamentalistas no está clara, ya que el fenómeno ha aparecido indiscriminadamente tanto en los países islámicos ricos, como Libia, Argelia o Arabia Saudí, como en los pobres, como Egipto o Marruecos.

Cada vez que se producen elecciones se registran avances en los partidos integristas: Egipto en 1987, Túnez y Jordania en 1989, Argelia en 1990. En Túnez, los dirigentes del ilegal partido An-Nahda tomaron en marzo de 1991 la sorprendente y atípica decisión política de “autocongelarse” “para evitar una guerra civil”. Y, lo que afecta más directamente a Occidente, se detecta una creciente inquietud en las comunidades musulmanas radicadas en Europa, principalmente en Francia, donde el islam se ha convertido en la segunda religión de la nación, y en el Reino Unido. El uso del “chador”, por ejemplo, comenta Alain Finkielkraut, “no es sólo un signo religioso, y no se permiten los signos religiosos en la escuela pública francesa, sino un signo de la relegación de la mujer en la fe islámica”. El periodista francés Jean Francois REVEL constata, al mismo tiempo, la falta de lógica de los “beurs” - jóvenes árabes nacidos ya en Francia - cuando exigen, con razón, beneficiarse de todas las garantías del Estado de derecho y de todas las ventajas de la sociedad desarrollada, pero siguen manteniendo comportamientos irracionales (lo árabe por ser árabe). Esto, sin hacer mención de la escasa o nula libertad que se concede en los países de tradición musulmana (a excepción de algunos africanos) para practicar otras religiones, a pesar de que en el Corán se afirme “no cabe coacción en religión” (2²⁵⁶), lo que pudiera apuntar al principio de libertad religiosa, difícil de compaginar, por otra parte, con la doctrina tradicional que niega al musulmán la libertad para cambiar de religión.

EL ISLAM Y OCCIDENTE

El historiador norteamericano Bernard Lewis ⁷¹ estudia las relaciones entre el Islam y Occidente, y nos recuerda que, el islam tras haber sido una fuerza culturalmente dinámica durante cinco siglos, entre sus orígenes y nuestro siglo XII, se hunde durante siete siglos en un aislamiento autárquico y culturalmente trágico, que le hace vivir su identidad cultural como un rechazo contra lo que considera la barbarie occidental. Durante los siglos XII al XIX, Occidente vive y protagoniza varias revoluciones culturales que transforman las relaciones del hombre con la técnica, la cultura y la producción industrial. A un creyente musulmán, las ambiciones de la civilización occidental, con su dimensión prometeica, le parecen desmesuradas e inaceptables.

En 1948, con la primera guerra árabe-israelí se produjo un profundo golpe psicológico en la conciencia de los árabes. Bernard lo describe así: “sorprendidos y mortificados, los árabes no conseguían entender cómo los hombres que habían considerado siempre como débiles, cobardes y despreciables - hombres que Dios había castigado, rebajándolos y humillándolos - habían podido inflingirles una derrota tan dolorosa. Ahora eran ellos - y para algunos el conjunto de la nación musulmana - quienes conocían la humillación” ⁷². Y Las esperanzas de unidad del mundo árabe se hundieron cuando Nasser perdió la guerra de 1967. Por eso, quizá la única forma de superar esos sentimientos de humillación sería la aplicación de las resoluciones 242 y 338 de las Naciones Unidas sobre la retirada israelí de los territorios ocupados en 1967, cosa, por lo que se está viendo, nada fácil.

Además, durante siete siglos Occidente aprendió a conocer el islam. En 1539 se funda en París una primera cátedra de árabe. Los arabistas británicos crean otra cátedra en 1633. Durante los primeros años del siglo XVIII, Occidente tiene ya unas setenta gramáticas de árabe. Por el contrario, el primer diccionario de árabe a una lengua europea no se publicará hasta 1828 ⁷³.

⁷¹ LEWIS, Bernard, *The Muslim Discovery of Europe*. Nueva York 1982.

⁷² ID., *Semitismo y antisemitismo*. Citado por BASSETS, Lluís, *La herida*, en EL PAÍS, 21-2-1991.

⁷³ En el caso español las relaciones hispano-árabes que han sido cubiertas bibliográficamente con alguna densidad por autores connacionales, son las relacionadas con Marruecos, con el que nuestra vecindad ha sido “asunto importante, complicado e inevitable”. Véase, por ejemplo: ALLENDE SALAZAR, J.M. *La diplomacia española y Marruecos: 1907-09*. Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid 1990. DEL PINO, Domingo, *Marruecos entre la tradición y el modernismo*. Biblioteca de Ciencias Políticas de la Univ. de Granada, 1990. UNED (coedición), *Estudio sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*. Agencia Española de Cooperación Internacional, anejo al volumen XI, 1990. MARQUEZ Villanueva, *El problema morisco*. Libertarias. Madrid 1991.

A lo largo de los últimos 15 años dos movimientos reislamizadores se han disputado la adhesión de los musulmanes. El movimiento de reislamización “desde arriba” trataba de cumplir la misión que no desempeñaban los ulemas debilitados o funcionariados: expresándose “en nombre de Dios” e interpretando a su manera los textos del Corán denunciaban, al mismo tiempo, el poder “impío” y la injusticia social y clamaban por la “guerra santa”. El movimiento de reislamización “desde abajo”, carecía de ambición revolucionaria explícita y trataban de paliar las carencias del Estado en todos los campos (educación, sanidad, desempleo...), de reorganizar en torno a la red de las mezquitas, una especie de contrasociedad que obedecía estrictamente a las disposiciones del texto sagrado. Este movimiento, a diferencia del anterior, gozaba de un arraigo popular real y también de la mansedumbre de los poderes establecidos, que veían en él un derivativo conservador de las formas políticas radicales, cuya lealtad se facturaría en petrodólares, y una forma de propagar el islam por todo el planeta.

La influencia de Occidente - afirma Daryush -, suscita actualmente en el mundo islámico, al menos, una triple reacción: regresión hacia una mitología de los orígenes, que se supone resolverá milagrosamente las miserias y desigualdades sociales que padecen las sociedades que lo componen; huida hacia adelante “en pos de aventuras progresivamente más peligrosas”; y una negativa categórica a responder a los desafíos de los nuevos tiempos. Todas estas “escapatorias” reflejan un profundo malestar proveniente de la falta de asimilación de la modernidad, fenómeno histórico que ha infligido transformaciones traumatizantes a las tradiciones, a las formas de vida y a las formas de pensar de las culturas orientales.

Al contacto con la potencia material de Occidente - sigue afirmando este autor -, la primera reacción del islamismo fue entusiasta y descubrió, sor-

Para una visión breve de la España islámica, puede verse MONTGOMERY WART, W., *Historia de la España islámica*. Alianza editorial, Madrid 1982. También existen algunas obras, fundamentalmente de divulgación, sobre el islam en general, por ejemplo: LARROQUE, Enrique, *El poder del islam*. Biblioteca Universitaria, Madrid 1991; MUÑOZ MOLINA, Antonio, *Córdoba de los omeyas*. Planeta, Barcelona 1991.

Con una gran participación internacional y patrocinada por el Metropolitan Museum de Nueva York, que tiene la mayor colección del mundo de arte islámico, y el Banco Bilbao Vizcaya, se inaugurará en la Alhambra de Granada, en marzo de 1992, la exposición “Al-Andalus: las artes islámicas de España”.

Un coloquio sobre “La contribución de la civilización islámica a la cultura europea” se desarrolló del 28 al 30 de mayo de 1991 en París, organizado por la Comisión de Cultura y Educación de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, en colaboración con el Instituto Occidental de Cultura Islámica, con sede en Madrid. Otro coloquio internacional sobre el “Diálogo filosófico religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica” tuvo lugar en El Escorial entre el 23 y el 26 de junio de 1991.

prendido, su propio retraso y el enorme abismo que lo separaba de Europa. Pero, cuando más adelante, se cerró a su influencia, ese mismo mundo adoptó un “lenguaje histérico de una repulsa obsesiva”. Occidente nunca fue considerado como un “paradigma nuevo que rompía con el pasado, sino como una conspiración de fuerzas ocultas que depravaba sus costumbres y, a la larga, le reducía a la esclavitud política y cultural”.

El mundo musulmán sufre desde hace décadas el impacto de dos tentaciones contradictorias: la de la autoafirmación integrista y la de la incorporación a un mundo moderno que anhelan y, al mismo tiempo, temen. Durante un tiempo, el juego de estos dos vectores de fuerza se proyectó en una “tercera vía”: la del nasserismo o sus equivalentes, en la cual se combinaba una apelación a principios de justicia social con un panarabismo reivindicativo y de índole “terapéutico”. Pero el experimento fracasó, ya que los derechos y libertades individuales de Occidente no son trasplantables a las culturas orientales sin marginar aquellos valores tradicionales que ocupan totalmente su espacio público. Como señalaba, ya en los años sesenta, el filósofo francés Jean François Lyotard, “sería absurdo aplicar al islam categorías típicamente occidentales como socialismo, racionalismo, irracionalismo, guerra de liberación”. Y desde el campo gnoseológico, “la lengua árabe, en la que cada palabra conduce a Dios, fue concebida para encubrir la realidad, no para captarla” ⁷⁴.

Para otros, como Marwan Tahbub, el caldo de cultivo del integrismo es la presencia de un Occidente hostil (EE.UU.), o en el mejor de los casos indiferente (CE), de Israel como avanzadilla de este Occidente militar y en expansión. Fundamentalmente es el producto de una crisis estructural de identidad, de falta de perspectivas para el futuro y de desconfianza en las relaciones euro-árabes.

El tunecino Hichem Djaït, en una de sus principales obras ⁷⁵, afirma que el “nacimiento de Europa se realizó, y no podía ser de otra forma, por mediación del islam: primero, como repliegue defensivo; después como expansión conquistadora; (...) y fue el islam el que actuó de “escudo protector” frente a las grandes marejadas del Este, el que absorbió en 1258 como un veneno mortal la plaga mongólica, el que detuvo en una segunda fase la oleada timúrida (de Tamerlán). Si Europa, cabeza de Asia, sobrevivió y se consolidó fue gracias a la circunstancia de un milenio de paz”.

⁷⁴ SHAYEGAN Daryush, *op. cit.*, pág.12.

⁷⁵ DJAIT, Hichem, *Europa y el Islam*. Libertarias, Madrid 1990; ID., *La grande discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*. Gallimard, París 1990.

Para el escritor libanés Amín Maluf ⁷⁶ “Occidente nunca ha apoyado la democracia en el mundo árabe, sino que ha perjudicado a las élites árabes que querían esa evolución, y cerrar los ojos ante esa actitud acaba por pagarse”. De todas formas, cree que la “evolución en el mundo árabe es nefasta” y que el problema arrastrado en su historia contemporánea es el de lograr un salto hacia la modernidad, “que no tiene que ser en modo alguno una imitación del modelo de civilización occidental”. Pero en los países islámicos se sigue asimilando modernidad y Occidente, y “la situación se pudre”. Occidente tiene que apoyar sin excepciones y por todos los medios la evolución democrática. “Si mañana se produce una represión del movimiento islamista en algún país árabe, Europa no debe aplaudirla, sino exigir el respeto a los principios democráticos. No hay países inmaduros para la democracia: aducir esto es racismo”. Sin duda, el señor Maluf nos plantea el problema no claramente resuelto en la misma sociedad occidental, de si la democracia puede o debe permitir los movimientos totalitarios dentro de su seno. En teoría parece claro, pero un asunto muy diferente es la práctica. Cuando menos nos parece exótica la hipótesis que plantea el sociólogo Enrique Gil Calvo en una entrevista. Según él, los árabes se resisten a democratizarse “porque su vida colectiva resulta más atractiva que lo que les ofrece el Estado a la occidental”, ya que el “Estado, o es una fiesta, o no es. En cambio, si la URSS hace agua actualmente, es porque sus ciudadanos no ven una posibilidad de Estado, de “polis”, como fiesta”.

En 1930, un millón trecientos mil europeos aproximadamente residían en el Magreb, y 3.800.000 hectáreas de tierra magrebí se encontraban en manos europeas. Hoy día, apenas quedan europeos ni propiedades europeas en el Magreb y, a través de la emigración, el islam entra una vez más en la historia de las poblaciones europeas, lo que “ha hecho que la mirada del Occidente cristiano hacia el islam se traslade del exterior al interior de sus fronteras” ⁷⁷.

Paul Balta ⁷⁸, Director del Centro e Estudios Contemporáneos de Oriente de la Universidad de la Sorbona, nos ofrece algunos datos estadísticos de 1986 sobre la relación numérica entre católicos y musulmanes en algunos de las principales países no musulmanes:

⁷⁶ MALUF, Amin, *Las cruzadas vistas por los árabes*. Alianza.

⁷⁷ DASSETO, F., *L' Islam transplanté*. Citado en MARTÍN MUÑOZ, Gema, “La política del islam”, en *El PAIS*, 21-2-1991.

⁷⁸ BALTA, P., *L'Islam dans le monde*. La découverte - Le monde - París 1986, págs. 344-351.

	<i>Católicos %</i>		<i>Musulmanes %</i>	
Francia	47.440.000	84,9	2.798.000	5
Alemania	27.930.000	45,6	2.103.000	2,7
Reino Unido	5.074.000	9,3	767.000	1,4
URSS	13.000.000	4,7	49.981.000	18
Estados Unidos	54.000.000	22,2	3.449.000	1,4

(Nota.- Los católicos en países musulmanes apenas superan los 150.000)

En la CEE viven unos seis millones y medio de musulmanes a los que se les pide su inserción en contextos sociales regidos por el laicismo. Pero, ¿puede un Estado laico integrar el Islam sin desislamizarlo? Por otra parte, la presencia de estos núcleos musulmanes ya ha originado las primeras y alarmantes tensiones de signo xenófobo y racista, que a su vez alienta el radicalismo entre los inmigrantes.

En el año 2020, calculan los institutos de investigación italianos, la población del Magreb, unida a la de Turquía, rebasará los 300 millones de personas, más habitantes que en la CE. Su baja renta “per capita” les obligará a buscar dinero donde está, en el Norte ⁷⁹.

Los musulmanes que vienen a Europa tienen una cultura que hace casi imposible su asimilación, mientras que para el país de acogida, como afirma el orientalista francés Bruno Etienne, el mejor emigrado sigue siendo el que desaparece, bien porque regresa a su tierra o porque se hace francés, republicano y laico. Para el filósofo francés, de origen judío, Alain Finkielkraut, “estamos enfrentados al mundo árabe musulmán, al islam. Este es el único grupo humano que plantea dificultades, porque acarrea consigo un tipo de sociedad, una serie de costumbres que son contrarias al ordenamiento jurídico francés y que por ello debe ser prohibido”. Si la integración no se hace respetando ciertos principios “se va al tipo de integración a la americana, acumulación de guetos, y de eso es de lo que Europa tiene que defenderse. La idea europea de la cultura, debe afirmarse sin complejos”. Por otra parte, sigue afirmando Alain, “jamás se ha visto a un intelectual árabe movilizarse por una causa no árabe” ⁸⁰.

Sin negar la parte de verdad que puedan esconderse bajo esas aseveraciones, consideramos con el director del Instituto del Mundo Árabe, de

⁷⁹ No podemos olvidar que en el sur de la URSS viven 50 millones de musulmanes, con un gran potencial de inestabilidad en el frente político-económico ruso.

⁸⁰ BASTENIER, M.A., *El peligro es el islam*, en EL PAÍS 21-11-1990 (Entrevista a Alain Finkielkraut).

París, Edgar Pisani que, bien pudiera ser que “el laicismo haya pasado de expresar un proyecto de vida regido por la tolerancia a expresar una militancia sectaria y dogmática”.

El mismo grupo de Trevi sigue utilizando conceptos como “comunidades de riesgo”, que graban en el subconsciente colectivo europeo la hostilidad hacia miembros de la comunidad por su origen racial, confesional o lingüístico. Para la mayoría de los occidentales, el islam no ha dado ni libertad, ni bienestar, ni progreso a los pueblos.

El fundamentalismo islámico en su versión shií está financiado por los ayatolás persas, pero el islam sunní está financiado y alentado por naciones ligadas a Occidente, por Arabia Saudí (el rey Fahd se autotitula “guardián de los santos lugares” y durante la última peregrinación a la Meca regaló a los albaneses 250.000 ejemplares del Corán), ayudada por Kuwait, Pakistán y Marruecos (Hassan II se autotitula “príncipe de los creyentes”), sobre todo a través de la OPEP, del Banco Islámico de Desarrollo (BID), y de la sociedad de inversiones Dar al Maal al Islami (DMI). El gobierno de Arabia Saudí es el auténtico foco expandidor del fundamentalismo islámico por todo el mundo. El camino habitual es financiar servicios y obras, y a cambio instalar una mezquita (como la mezquita de la M-30 de Madrid) y una escuela coránica. No es ningún secreto que los regímenes conservadores musulmanes han utilizado durante muchos años la religión como medio de contención ante la agitación social y la expansión de las ideas igualitarias.

El caso del escritor británico *Salman Rushdie*, nacido en una familia musulmana no practicante de Bombay, y condenado a muerte en febrero de 1989 por un decreto religioso (“fatwas”) del fallecido ayatolá Ruholá Jomeini, guía espiritual de la Revolución islámica de Irán, a causa de la publicación del libro titulado “Versos satánicos”, considerado como sacrílego, es visto en Occidente como un caso claro de intolerancia religiosa. Según confesión del mismo Salman⁸¹, él sólo “trataba de dar una visión laica y humanista sobre el nacimiento de una gran religión universal”. De nada ha servido la muerte de Jomeini, ni la presión de los medios de comunicación en defensa de la libertad de expresión, ni la profesión de fe islámica que Rushdie hizo a finales de 1990, ni su renuncia al derecho de publicar su obra en una edición en rústica. La conferencia religiosa islámica, reunida en Teherán a finales de febrero de 1991, le sigue considerando un “apóstata”, para el que el perdón no es posible, a pesar de su arrepentimiento e, incluso, se ha duplicado la recompensa por su ejecución, ya que, según el ayatolá Yusef

81 RUSHDIE, Salman, *Elegir entre la luz y las tinieblas*, en DIARIO 16, 5-2-1989.

Sanei: el decreto del imán “se promulgó para hacer frente a un complot cultural fomentado contra los fundamentos mismos del islam y contra los desheredados”. Parece que los ayatolás se han olvidado de : “Quedan exceptuados (de la muerte sin piedad) quienes se arrepientan antes de caer en vuestras manos. Sabed, en efecto, que Dios es indulgente, misericordioso”; y se han quedado con “ A quienes dejen de creer, después de haber creído, y luego se obstinen en su incredulidad, no se les aceptará el arrepentimiento. Ésos son los extraviados” ⁸².

Rushdie sería un obstinado al negarse a renunciar a la publicación de su obra. Incluso, dos de los imanes que en Gran Bretaña avalaron su conversión en diciembre de 1990, han escrito en mayo de 1991 un manifiesto, preparado por 34 ulemas, en el que reconocen su error anterior y afirman: “Lo que Salman Rushdie ha hecho (abrazar la fe islámica) no ha cambiado el juicio previo de que es un apóstata, pues no ha demostrado un arrepentimiento real y honrado al no convertirlo en buenos hechos”.

Como tampoco le ha servido de nada contra la “fatwa” islámica a Hitoshi Igarashi, traductor japonés de “Versos satánicos”, el denunciar por su “total falta de interés” la política del Gobierno japonés hacia el mundo islámico, ni su oposición frontal a la intervención económica de su país en favor de la fuerza multinacional durante la guerra del Golfo.

Pudiera ser, como dicen algunos, que la mejor forma de combatir el integrismo fuera ir introduciendo las libertades sociales y políticas en los países árabes y conceder una ayuda masiva al Norte de Africa para que pueda fijar su población y remansar el integrismo ⁸³. Respecto al apoyo que pueda darse al pluripartidismo y a los modos democráticos, ya hemos anotado que, al menos en la actualidad, parece que origina un incremento sustancial en los movimientos fundamentalistas. Las ayudas económicas masivas y desinteresadas podrían ayudar a vencer el sentimiento de hostilidad y humillación ante Occidente, pero tendríamos que preguntarnos si estamos dispuestos a darles esas ayudas “desinteresadas”, y si más bien no parecería una forma cortés de evitarnos el problema de las inmigraciones masivas. No se trata de cuestionar la validez de la cooperación económica, sino la forma de “venderles” la idea. La población árabe, mayoritariamente joven, ve en el “igualitarismo justiciero” que pregonan los islamistas una respuesta social y económica a sus carencias.

⁸² *El Corán*, 5³⁴; 3⁹⁰.

⁸³ Cfr. SANMARTI, Josep M., *Islam: la voz de Alá retumba en Occidente*, en *Caritas*, noviembre 1990, pp. 11-14.

El premio Nobel de Literatura, el egipcio Naguib Mahfuz, propone: “Redoblar nuestro esfuerzo para propagar el espíritu de nuestra religión en las nuevas generaciones, a través de la educación, y entre toda la gente, por los medios de comunicación, y que se hincue en lo más hondo de sus conciencias, como energía que potencie la piedad hacia Dios y hacia el prójimo, el obrar y el saber, la tolerancia y el respeto de los derechos humanos” ⁸⁴.

De una u otra forma, Europa tendrá que aprender a vivir con el islam, y a aceptar un pluralismo cultural, racial y religioso. Y cuanto antes lo haga mejor. Si, como algunos defienden, la cultura occidental a diferencia de otras culturas, nunca ha sido racista en sus principios, y ha condenado como lacra social las prácticas xenófobas que se han dado en su seno, tiene una oportunidad inmejorable de demostrarlo. Será urgente crear una “cultura de la paz” como necesario reemplazo histórico de la predominante cultura de la guerra. De lo que sí se puede estar seguro es de que el integrista islámico no se puede detener con los ejércitos. Hoy como ayer, las ideas no se pueden combatir a cañonazos.

LA GUERRA DEL GOLFO PERSICO

Una parte mayoritaria de los cientos de millones de musulmanes han vivido la guerra “de los 40 días” como “la primera guerra mundial de las culturas”, en la que la cultura islámica está siendo derrotada y humillada por el imperialismo de Occidente ⁸⁵.

Esta guerra ha provocado una conmoción comparable a la instauración de la República Islámica en Teherán: la esperanza, o el temor, de una revolución populista, neo-islámica, con vocación planetaria, destinada a restaurar un “orden justo”, regido por la Ley islámica. Los orígenes filosóficos de esta formidable aventura son tratados en forma pormenorizada por Henry Corbin ⁸⁶.

La obra de Xavier Raufer ⁸⁷ ofrece la primera síntesis internacional de un proceso histórico mayor para la estabilidad de los Estados árabes, la seguridad Europea, las relaciones entre Occidente y el Islam, y el futuro mismo de la civilización islámica.

De este documento excepcional se desprenden algunas evidencias:

⁸⁴ MAHEUZ, Naguib, *Puntos de vista*, en DIARIO 16, 30-9-1989.

⁸⁵ Una exposición concisa sobre las causas inmediatas, tanto político-estratégicas como económicas, de la guerra del Golfo puede verse en PEREZ ALCALA, Gabriel M^a, *Los orígenes del conflicto del Golfo*, en *Revista de Fomento Social* 183 (1991) 233-247.

⁸⁶ Cfr. CORBIN, Henry, *Historia de la Filosofía islámica*.

⁸⁷ Cfr. RAUFER, Xavier, *Atlas Mondial de l'Islam activiste*. La Table Ronde.

1) La primera evidencia es simple y brutal: la revolución islámica es un proyecto político, bien implantado en los países con mayorías o minorías islámicas (21 países de la Liga Árabe, 28 países en la África negra, 19 Estados asiáticos, 6 Estados europeos), y con vocación planetaria.

2) La segunda evidencia es política y cultural: en el proyecto revolucionario islamista las tradiciones shíi y sunní (Jomeini y los Hermanos Musulmanes), aunque parten de tradiciones religiosas enfrentadas, se confunden en un solo proyecto revolucionario, presentado como una “alternativa” contra la corrupción, la ignorancia, la injusticia que representan, al mismo tiempo, Occidente y la práctica totalidad de los gobernantes en el poder en los Estados árabes, con las excepciones, quizá, de Gadafi y los dirigentes iraníes ⁸⁸.

3) El mensaje religioso islamista despierta entusiasmos y vocaciones a un ritmo apreciable: 3.000 estudiantes anuales en la ciudad santa de Qom en 1978 y 21.000 estudiantes en el 90.

4) Existe una proliferación de “grupúsculos” revolucionarios y partidos con vocación gobernante que poseen una gran fuerza, como ha demostrado el Frente Islámico de Salvación (FIS), que ganó las elecciones municipales del verano de 90 en Argelia.

5) En términos culturales, finalmente, asistimos a un proceso de restauración que posee múltiples facetas inquietantes: es un germen de guerra civil y religiosa entre musulmanes y una denuncia a Occidente en nombre de una lectura arcaizante de los valores integristas del islam primitivo ⁸⁹

El fundamentalismo islámico es un fenómeno cíclico en el orbe musulmán. Basta una chispa política o militar para que prenda la mecha. El desafío de Sadam Husein ⁹⁰ y su guerra contra el Goliath occidental tiene ya una

⁸⁸ La guerra del Golfo ha dividido a las diferentes ramas islámicas. Los escasos partidos shiítas organizados como tales fuera de Irán, se limitaron a seguir la “línea” oficial de “neutralidad” de Teherán, a la espera de ver “pasar por la puerta el cadáver de su enemigo Sadam”. La OLP y la Hermandad Musulmana mantuvieron un apoyo incondicional a Sadam; pero, por encima de la “retórica oficial”, los integristas sunníes palestinos del Movimiento de Resistencia Islámica o HAMAS, mayoritarios en Gaza, tuvieron que optar por el bolsillo en vez del corazón, ya que quien pagaba era Arabia Saudí y Kuwait. Pero donde las tensiones entre las corrientes islámicas afloraron más visiblemente a causa del conflicto fue en el Magreb, concretamente en Argelia y Túnez.

⁸⁹ QUIÑONERO, Juan Pedro, *El islam y occidente*, en ABC, 15-2-1991; Id., *Avance de la revolución islámica*, en ABC, 23-2-1991.

⁹⁰ Si hemos de creer a algunos arabistas, *El Libro de las Astucias*, de autor anónimo del siglo XIII o comienzos del XIV, traducido al francés por el orientalista de origen árabe René R. Khawam, y que lleva por subtítulo “La estrategia política de los árabes”, es el libro de cabecera de Sadam Husein y de otros líderes árabes. En este libro se afirma: “una calabaza es preferible a una cabeza que no contiene ninguna triquiñuela”. “Confía más en tu astucia que en tu bravura, y concede más importancia a tu circunspección que a tu coraje en el combate, pues la guerra es una sucesión de acciones para despistar al enemigo”.

primera repercusión innegable: la radicalización de las relaciones entre la Umma islámica y Occidente. Setecientos millones de musulmanes han sentido, con la guerra del Golfo, que la distinción más acusada entre “nosotros” y “ellos” no es la miseria frente a la opulencia, la democracia frente a la dictadura, sino la conciencia religiosa frente al materialismo descreído que advierten en Occidente y que tiene, según ellos, la revolución industrial como norma única de conducta, y ve a los países árabes sólo como fuente de mano de obra barata para los países ricos ⁹¹.

La “internacional islámica” (si así puede llamarse), ante lo que considera como la “adhesión total de Occidente a la cruzada anti-iraquí”, “la agresión occidental”, está a punto de materializar su primer congreso, en el que buscaría una estrategia de acción política común para la conquista del poder, que obligará a los gobiernos islámicos a adoptar posiciones de enfrentamiento contra el primer mundo, si no desean afrontar revueltas internas de consecuencias imprevisibles. De momento, la comunidad musulmana está hoy cultural, religiosa y diplomáticamente dividida hasta la fragmentación.

La justificación legal de la “Operación Tormenta del Desierto” se basó en el principio de derecho internacional de que a un país no le está permitido invadir a otro y que, en caso que lo haga, hay que obligarle a retirarse, si es preciso con una guerra. Contó también con la legalidad de las decisiones del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas y de la Liga Árabe. Desde esta perspectiva se podría afirmar con Lyotard que “no hay guerras justas, hay sólo guerras “de derecho”, es decir, que se desencadenan para defender un derecho” ⁹².

Pero existen muchas preguntas sin contestar: ¿Ha sido este conflicto armado una guerra del derecho internacional o más bien expresaba la hegemónica voluntad de EE.UU. de arraigarse en una región vital para su eco-

Según Khawam, “la astucia no es sólo un medio de engañar al adversario. Es un arte que constituye la base de toda política”. El *Libro de las astucias* fue escrito casi dos siglos antes que *El Príncipe* de Maquiavelo

91 RUIZ MONTERO, P., *Daniel Bell: La crisis del Golfo*, en ABC, 25-11-1990. Para Daniel Bell, profesor de Sociología de la Un. de Harvard, y pionero de la teoría postindustrial, la crisis del Golfo, será el último enfrentamiento mundial por causas energéticas. “Las nuevas tecnologías, comenta, van a salvar la carencia de recursos creando nuevos componentes”.

92 Gianni Baget Bozzo afirma “que los acontecimientos del Golfo son también significativos porque han mostrado que el principio de legalidad internacional debe valer más que el contenido social y político de los Estados protegidos por aquél”, en clara referencia a la ausencia de democracia en los regímenes de Kuwait y Arabia Saudí. Cfr. *Pacifismo y socialismo*, en EL PAIS, 11-4-1991.

nomía en declive? ⁹³ ¿Que va a hacer el Consejo de Seguridad con las 197 resoluciones referentes a la cuestión palestina, que ha votado desde 1947 y que jamás han sido aplicadas? ⁹⁴ ¿Por qué sí en Kuwait y no en el Tibet, Afganistán, Palestina, Líbano o Chipre? Podría contestarse que alguna vez había que comenzar. Pero ¿por qué precisamente ahora? La respuesta parece ser: aquí, por el petróleo ⁹⁵; ahora, por el fin de la bipolaridad Este-Oeste. Como ha afirmado Karl Popper, “si Kuwait produjera tapioca” la guerra no habría tenido lugar.

¿Por que no se esperó más tiempo para comprobar la efectividad del embargo económico internacional? Ciertamente que la concentración de tropas en Arabia Saudí no podría mantenerse durante mucho tiempo, y que puede honradamente dudarse de que las sanciones pudieran reducir por sí solas la capacidad militar de Irak. Pero cabe la fundada sospecha de que la decisión ya estaba tomada con anterioridad. La justificación que se aduce - la de ser una guerra preventiva, con un escenario imaginable, e incluso probable, de un Israel rodeado por el mundo árabe y amenazado nuclearmente, el “defiéndete en los comienzos” de Chamberlain - no está reconocida en el derecho internacional, y por buenas razones. En todo caso parecen haberse infringido dos principios de la guerra “justa”: que se hayan agotado todos los medios no bélicos para la remoción del mal y que el mal que la guerra implica no debe estar en desproporción al mal que se trata de eliminar. Todo ello plantea grandes interrogantes sobre la legitimidad y la inevitabilidad de esta guerra ⁹⁶.

⁹³ En un reciente artículo Francis Fukuyama, famoso por su trabajo *El fin de la historia*, argumenta que los futuros Sadam Husein que el mundo engendre habrán de comprender que no existen atajos militares para convertirse en un país moderno, sin posibilidad de evitarse la aburrida tarea del desarrollo económico.

⁹⁴ Muchos occidentales, como Alain Finkielkraut, consideran que no ha habido una “intervención occidental en el Golfo”, sino una justificada reacción a la invasión y absorción iraquí del Emirato de Kuwait. “Ver el conflicto con Irak como una faceta del enfrentamiento Norte-Sur es algo delirante, que exime a Bagdad de todo crimen”. Todo lo contrario piensa el argelino residente en Francia Jacques Berque, para el que esta guerra es el primer conflicto armado del Norte contra el Sur y una “respuesta desproporcionada e irresponsable” a la invasión de Kuwait.

⁹⁵ Algunos opinan que uno de los objetivos de la guerra del Golfo fue mantener el “protectorado” de EE.UU. sobre sus competidores europeos y japoneses, mediante el control de las fuentes del petróleo durante las próximas décadas.

⁹⁶ Es muy interesante, por su vinculación “oficiosa” con el Vaticano, el largo y sustancioso editorial que dedica el número de *Civiltà Cattolica* del 17-11-1990 a discutir este problema.

La revista *30 Días*, n.2 de febrero de 1991, publica una serie de artículos visceralmente contrarios a la Guerra del Golfo, que se encontraba aún en su fase aérea. Según un reciente informe de la Universidad sueca de Upsala, las guerras de la segunda mitad de este siglo han originado 15 millones de refugiados. La mayor parte de desplazamientos se producen entre países de los mismos “segmentos de penuria”.

Como ha hecho notar Johan Galtung, la guerra como último argumento de fuerza, ha ido evolucionando de su carácter inicial “homicida” - campo de batalla -, al “genocida” - exterminio de amplias poblaciones y minorías étnicas -, y al “ecocida” - destrucción de ecosistemas naturales. Frente a ella, la humanidad debe desarrollar no sólo la “solidaridad sincrónica” (relaciones Norte/Sur en la sociedad de nuestro tiempo), sino también la “solidaridad diacrónica” (relaciones Hoy/Mañana, de los que vivimos hoy, respecto a las generaciones venideras).

En todo caso, el conflicto del Golfo bien pudiera denominarse la guerra de las mentiras. Contra lo que pregonaron las fuerzas multinacionales: “no había ni línea Marginot, ni “bunkers” de hormigón, ni túneles interminables, ni zanjas llenas de petróleo, ni taludes de varios metros de altura; había millares de minas y no millones; no había 500.000 soldados de infantería en Kuwait (en realidad menos de 200.000), ni 150.000 soldados de la Guardia Republicana; no hubo 170.000 prisioneros iraquíes sino menos de 80.000; Ciudad Kuwait no estaba destruida y los rehenes kuwaitíes se cuentan por centenares, no por decenas de miles; (...) las vastas redes terroristas de inspiración iraquí eran una alucinación, no hubo 140.000 apartamentos destruidos por los Scud en Israel (...). La mayoría de los reportajes efectuados en el frente por los “pools” de periodistas constituían un “cebo”, según ha reconocido el propio general Schwarzkopf (...). Se ganó a un loco. Queda por vencer la locura, incluida la que no cesamos de alimentar” ⁹⁷.

La “brutal represión” de que han sido objeto los kurdos y los shiíes en Irak - con la complicidad implícita iraní y turca -, así como la revancha de Kuwait sobre los “colaboracionistas” palestinos, ilustra perfectamente las carencias de toda solución bélica a una crisis. La situación pone de relieve, además, la extraña interpretación del pragmatismo político que se tiene en Occidente: la coalición internacional que tan contundentemente derrotó a Irak ha mantenido durante meses una fría actitud de neutralidad y silencio en la crisis kurda, y sólo el 6 de abril de 1991, el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas aprobó (sólo con 10 votos de los 15, uno más de los necesi-

⁹⁷ KAHN, Jean-Fraçois, *La guerra no ha tenido lugar y, sin embargo, continúa*, en DIA-
RIO 16, 25-3-1991.

Según un informe de la organización ecologista “Greenpeace Internacional”, el número de muertos en esta guerra fue de 210.000, se lanzaron 250.000 bombas (6.000 al día), de las que menos del 10% eran “inteligentes” y, de éstas, un 20% no alcanzaron sus objetivos. Según esta organización, “nunca antes una sociedad civil había quedado tan destruida y un medio natural tan lesionado”. Por ello, Greenpeace ha solicitado en Londres, el 3 de junio de 1991, una Quinta Convención de Ginebra para proteger el medio ambiente durante los conflictos armados.

rios) la resolución 688 en la que afirma que la represión interna en un país miembro y el éxodo de refugiados como consecuencia de la represión política constituyen “una amenaza para la paz y la seguridad internacional”⁹⁸. Sin duda que “la resolución sienta un precedente, pues es la primera vez que movimientos de personas y sus consecuencias son contemplados como una amenaza contra la paz y la seguridad internacionales (...) y situados en la agenda política internacional junto con cuestiones apremiantes como el desarme, las amenazas ambientales, la deuda y la política económica”⁹⁹. La excusa del mantenimiento de la unidad de Irak, deseable, no justifica el genocidio de un pueblo. Este pudiera ser un ejemplo del doble objetivo, del doble rasero, del que estaría compuesto un nuevo orden internacional¹⁰⁰. Parece lógicamente absurdo y moralmente grotesco el mantener que las potencias occidentales puedan imponer una serie de condiciones a Irak, que rijan la posesión y desarrollo de armas de destrucción masiva, el carácter de su desarrollo industrial en los próximos años y la disposición de los ingresos de su Gobierno, a la vez que consideran inaceptable la intervención para evitar el genocidio.

Habría que encontrar una correcta relación entre el concepto de soberanía del siglo XVIII, que reclama la no intervención en los asuntos internos de un estado, con el concepto wilsoniano de la autodeterminación étnica, que es uno de los hitos del actual sistema internacional, sin caer en una doctrina de intervención permanente que sería útil, en última instancia, para las naciones agresoras. Pero el pueblo kurdo, formado por unos 20 millones de personas, se encuentra dividido entre Irán, Irak, Siria, Turquía y la Unión Soviética y sus demandas nacionales amenazan los intereses “vitales” de esos cinco países, la mayor parte de ellos ligados a intereses occidentales.

98 La Alta Comisionada para los refugiados, Sadako Ogata ha llamado al éxodo del Golfo Pérsico “el movimiento de refugiados más rápido en los 40 años de historial del ACNUR, y eleva su número a un total de 1.9000.000. Cf. DE ALMEIDA, E. SILVA, *El éxodo del Golfo Pérsico llevó al extremo los recursos*, en *Refugiados*, 75 (1991) 12-15.

99 OGATA, Sadako, *El desafío de los refugiados*, en ABC 27-4-1991.

100 Sólo a partir de esta resolución del Consejo de Seguridad, Occidente empezó a enviar ayuda humanitaria al millón setecientos mil kurdos desplazados (más de la mitad niños, en su mayoría menores de diez años), y a construir campamentos de refugiados en las zonas fronterizas con Irán y Turquía. La colaboración de los españoles a través de instituciones como Cruz Roja, Cáritas y otras, ha superado todas las expectativas.

El 15 de abril de 1991, los ministros de Exteriores de la CE, reunidos en Luxemburgo, propusieron al Secretario General de la ONU, que Saddam Husein sea juzgado por “tentativa de genocidio” contra la población kurda, de la que le consideran “personalmente responsable”. El 16 de abril, el presidente Bush anunciaba que los gobiernos de la coalición establecerían zonas de seguridad en la parte norte del territorio de Irak, por encima del paralelo 36, para acoger a los refugiados kurdos.

Ya en el tratado de Sevres de 1920 se había prometido la creación de una región kurda, primero autónoma, después independiente; pero en el tratado de Lausana de 1923 se confirmó el reparto de esa región entre las naciones vecinas y las potencias occidentales.

Ciertamente hay que reconocer que gran parte del debate sobre el problema kurdo es hipócrita. Muchas de las personas que criticaron el uso de la fuerza para terminar con el terror iraquí en Kuwait, están defendiendo ahora que Estados Unidos debería haber continuado la guerra para ayudar a los kurdos.

El mundo árabe, por su parte, permanece indiferente a la tragedia de los kurdos, musulmanes sunníes en su mayoría, por razones tanto culturales como políticas. El pueblo kurdo no es semita, sino de origen indoeuropeo, su lengua pertenece al grupo de las lenguas iraníes, y una autonomía kurda, que sea partícipe en la caída del régimen de Irak, podría ser un factor de desestabilización suplementario en Oriente Próximo.

Sadam y los negociadores kurdos iraquíes han anunciado un acuerdo que establecerá su autonomía sobre un convenio latente suscrito en 1970. Puesto que Sadam incumplió el acuerdo original, sería imprudente fiarse de su palabra. Por esto, la única salida honrosa para el norte de Irak parece estar en una autonomía internacionalmente garantizada por la ONU, que debería ratificar un acuerdo entre Irak y los kurdos que permita a los refugiados volver a sus hogares.

La tragedia del pueblo kurdo y, en menor medida, la de la mayoría shíí, ha hecho pasar inadvertido el destino de la minoría cristiana, entre un 5% y un 14%, sobre todo en el norte de Irak. La minoría cristiana tiene una cultura y una lengua diferente, el arameo, bien en su versión caldea, bien en su versión siríaca, según su pertenencia a una u otra iglesia, y constituye un alto porcentaje de los profesionales y cuadros técnicos del país. De hecho, el médico personal de Sadam Husein y el Ministro de Relaciones Exteriores durante la guerra son cristianos. Aunque la minoría cristiana afirman "no tener problemas con los musulmanes", tienen miedo del futuro, y la tasa de emigración más alta del país. Los obispos no están de acuerdo con que los cristianos se vayan, pero, durante el levantamiento de los kurdos, las iglesias tuvieron que establecer horarios para atender la demanda de certificados de bautismo, "expedidos en inglés".

Estados Unidos tiene una gran tradición política interna, basada en la idea de un Estado democrático de derecho, con sus tres poderes, ejecutivo, legislativo y judicial con bien fundado equilibrio, y un cuarto poder, la prensa, capaz de hacer dimitir a todo un presidente de la nación; pero hacia el exterior frecuentemente ha prevalecido el salvaje Oeste, los propios intere-

ses, no los derechos humanos. A esta doble política, quizá fuera aplicable la distinción de Max Weber entre una “ética de convicción” y una de “responsabilidad”.

En la guerra del Golfo, Estados Unidos ha opuesto al integrismo islámico su “fundamentalismo técnico científico”: censura de prensa sin precedentes, cazas “invisibles”, armas “inteligentes”, guerra “limpia”, operación “quirúrgica”, efectos “colaterales”, misiones de “ablandamiento”, “Bagdad iluminada como un árbol de Navidad”, etc. Los iraquíes, arrastrados a la aventura por la megalomanía de Sadam, han sido utilizados como cobayas humanas. Basta comparar las bajas en acciones de guerra: 56 norteamericanos, 15 británicos, etc. con las de los 200.000 cadáveres militares iraquíes. Además se ha “satanizado” al adversario: el “nuevo Hitler”, ¡la cuarta potencia militar del globo!, posesión de armas biológicas y atómicas,.. Con ello parece justificarse que “son orientales los países en donde cualquier guerra, cualquier genocidio son asuntos puramente locales, y occidentales aquellos en los que la menor efusión de sangre es una tragedia de alcance universal”.

Asumiendo la terminología variopinta del sociólogo americano Alvin Toffler, podríamos aseverar que nos encontramos por primera vez en la historia, con lo que él denomina “guerra multiforme” o guerra de la “Tercera Ola”, un tipo de conflicto que se corresponde estrechamente con un nuevo sistema para la creación de riqueza.

Vista con ojos occidentales, la guerra del Golfo ha significado para el líder iraquí Sadam Husein ¹⁰¹ la culminación de un total fracaso: ni ha vencido a Irán (1980-1988), ni se ha anexionado a Kuwait, ni ha unido al mundo árabe; ha arruinado y diezmado a su propio pueblo y país, sumergiéndolo en un proceso de guerra civil con el levantamiento de kurdos y shiíes, y ha causado, con el incendio de los pozos de petróleo kuwaitíes, un auténtico desastre ecológico. Según el sueco Berp Bolin, presidente del Panel Intergubernamental del Cambio Climático (IPCC), las emisiones del crudo quemado en los pozos petrolíferos incendiados en Kuwait verterán a la atmósfera 10 millones de toneladas de hollín. “No será una catástrofe para el mundo, pronostica Bolin, “pero Kuwait, Irán, Irak e incluso algunos países del océano Índico podrían experimentar efectos muy perjudiciales. Las precipitaciones podrían alterar su curso, y las temperaturas, descender algunos grados, especialmente en la zonas próximas a los pozos en llamas y donde la luz ha sufri-

101 Cfr MILLER, Judith y Laurie Mylroie, *Saddam Hussein y la crisis del Golfo*. Edit. San Martín, S.L, Madrid 1991.

do una reducción considerable”. Las predicciones de los científicos del Centro de Estudios Meteorológicos del Reino Unido son similares: la reducción de la luz diurna se cifrará en un 99%, y el descenso de las temperaturas durante el día hasta 10 grados centígrados en un radio de 50 kilómetros a partir de los pozos de crudo. Los últimos datos indican que estaban ardiendo 732 pozos en territorio kuwaití¹⁰². Aunque en un principio se estimó que la operación de extinción de los fuegos duraría hasta marzo de 1992, el día 6 de noviembre de 1991 se ha apagado el último, con un coste de 80.000 millones de dólares, que han ido a engrosar las cuentas de compañías occidentales, en su mayoría norteamericanas, y después de lanzar a la atmósfera 810.000 millones de barriles de petróleo durante los nueve meses que han estado ardiendo.

Sin embargo, a los ojos de las masas árabes, Sadam Husein, aunque derrotado militarmente, pudiera emerger como el vencedor político de la guerra del Golfo, porque habría tenido un gran proyecto y habría hecho frente a una coalición dirigida por la primera potencia militar mundial, habría atacado, al fin, a Tel Aviv y humillado al Estado Judío “arrogante mustakbir”, y habría vendido su imagen de hombre austero y desprendido de las riquezas. A los ojos de buena parte del mundo árabe, Sadam pasaba por ser el nuevo Nasser. El mismo Sadam parecía sentirse el gran líder del mundo musulmán por el simple hecho de poder resistir más de seis días el ataque multinacional, cosa que no pudo hacer una coalición de otras naciones árabes frente a Israel en 1967. Pensar de esta forma y, una vez más, volver a echar sobre Occidente y sobre los “hermanos traidores” toda la culpa del desastre, más que una victoria política de Sadam, sería una derrota de la racionalidad árabe. Pero cuando se desea tanto a un salvador, incluso de tan mala calidad, es que hay un resentimiento muy antiguo. Y consideramos que no se puede aducir que se trata de otra cultura, que explicar a los árabes hasta qué punto fueron engañados por Sadam sería humillarles. Una tal explicación sería racismo paternalista envuelto en antirracismo¹⁰³.

Lo que sí ha conseguido “la madre de todas las batallas” es lo que nunca logró un régimen árabe en el pasado: unir las dos corrientes rivales que tiran del mundo árabe desde hace decenios, el nacionalismo, a menudo autorita-

102 La CE ha aprobado (11-4-1991) la concesión de 200.000 millones de pesetas en créditos para “acabar” con la polución en el Golfo.

103 Juan GOYTISOLO, basado en el tiempo que, según la escatología islámica, el fallecido permanece en estado sutil, fluido, separado de la existencia real, pero sin haber entrado del todo en el más allá, nos proporciona una visión literaria de esta guerra, en un libro justiciero, bastante maniqueo y hasta poético en ocasiones (*La cuarentena*. Mondadori, Madrid 1991).

rio, modernista, secular, y el integrismo religioso, mesiánico, intolerante y agresivo. Las manifestaciones de solidaridad con Irak en el Magreb, que tanta inquietud han causado en Europa, reflejan no sólo la identificación de las masas con el “nuevo Saladino”, vengador de la “arrogancia” occidental e israelí, sino también su repulsa visceral a la destrucción por Occidente de un país de su misma religión, cultura y lengua.

Lo que también ha conseguido es la ralentización del proceso de integración de la CE. Las tensiones internas de los Doce durante el conflicto se ha traducido en un retraso de los planes de unificación política y monetaria y disensiones tocantes a la creación de un dispositivo militar común. El prestigio europeo, y en especial el francés, en el Magreb ha sufrido un daño difícil de reparar.

Como afirmaba recientemente el “rais” de Egipto, Hosni Mubarak, la guerra del Golfo también “fue un hito en nuestra historia: la creación de una coalición de europeos y norteamericanos con árabes para combatir una agresión supone un cambio evidente” en la experiencia tradicional de las tribus árabes que secularmente guerrearon entre sí, pero jamás aceptaron la intromisión extranjera en sus problemas.

Pero en la posguerra, Occidente se encuentra, como un nuevo Ulises, entre Scylla y Charybdis. Si el dictador de Bagdad se mantiene, aunque sea a trancas y barrancas, en el poder, Irak se transformará en santuario privilegiado de terroristas y opositores cuyos objetivos serán las “monarquías corruptas” de la península arábiga, los “régimenes traidores” de Egipto y Siria y los “imperialistas” occidentales. Si, por el contrario, cae Sadam, el mosaico de una oposición fraccionada no podrá resistir el empuje del islamismo y, con toda probabilidad, se instalará en Irak una segunda república islámica al estilo del Irán de Jomeini ¹⁰⁴. Ante esta perspectiva, cabe la posibilidad de que Occidente se zambulla en la paradoja tragicómica de verse obligado a sostener a Sadam, su enemigo público número uno, frente al riesgo de un nuevo foco de contagio fundamentalista. En todo caso, la caja de Pandora se ha abierto para shíes, sunnís y kurdos. Para estos últimos, George Bush ha pasado de ser “el Sabio”, a “el que nos ha abandonado”.

El presidente Bush habla de instaurar un “nuevo Orden Internacional” basado en una “estructura regional de seguridad colectiva”, aunque nadie parece saber bien en qué consiste. Si no se consigue acabar con el sistema de dominación “colonial” y obtener un reparto más justo de recursos y poderes

¹⁰⁴ Los shíes son el 54% de la población de Irak, unos nueve millones de personas asentadas en Bagdad y todo el sur de la nación, en especial Basora, Karbala y Najaf. En Kuwait la minoría shíi alcanza alrededor del 30% de la población.

en el mundo, fruto de un diálogo sobre los derechos y razones de todos los pueblos y no de un monólogo de la ley del más fuerte, se trataría más bien de un nuevo acuerdo global alcanzado entre los de siempre, y el imperio basado en la "pax americana" prolongaría su agonía. Jean Baudrillard habla de un "nuevo orden mundial consensual y televisual a la vez", con un "consenso como grado cero de democracia y la información como grado cero de opinión". "La apuesta crucial - afirma este autor - es la reducción consensual del Islam al orden mundial. No se trata de destruirlo, sino de domarlo, por cualquier medio: la modernización, aunque sea militar, la politización, el nacionalismo, la democracia, los Derechos del hombre, cualquier cosa que pueda electrocutar las resistencias, el reto simbólico que el Islam significa para todo Occidente". Sadam "incluso a lo largo de la guerra contra Occidente ha cumplido su función de domesticación de un Islam que le trae sin cuidado" ¹⁰⁵. Frente a este pesimismo, la Conferencia Internacional de Paz para el Medio Oriente, iniciada el 30 de octubre en Madrid, puede significar un rayo de esperanza.

Desde una perspectiva humanista y cristiana, se necesitaría pasar de una "lógica del egoísmo" a una "lógica de la solidaridad". Roger Garaudy, incluso, habla de que esta guerra podría ser "sólo el preludio de un conflicto bélico de cien años entre los Países del Norte y el Sur. El antiguo "equilibrio del terror" entre el Este y el Oeste se ha convertido en un desequilibrio del terror entre Norte y Sur. El nuevo orden internacional es la agravación del peor y antiguo desorden colonial, el nuevo colonialismo unificado".

Si la Historia es cíclica, el imperio americano seguirá el mismo destino que hasta hoy han tenido todos los imperios. Pero si la Historia sigue un proceso lineal ascendente e indefinido, pudiera ser que el mundo realmente empezara a ser, por una vez y de verdad, la "aldea global" basada en la justicia, en la democracia y en una economía solidaria. El Club de Roma habló ya en 1976 de la creación de un nuevo orden internacional, de la "Primera Revolución Global", que afecta a todos los órdenes de la vida "y que pone en cuestión desde la seguridad alimentaria del planeta hasta la ecología o salud del hábitat", todo ello sustentado en una "ética creativa y solidaria" ¹⁰⁶. La encíclica "Centesimus Annus" del Papa Juan Pablo II, que pone en el hombre, en los derechos humanos y en la democracia las realidades que deben moldear la economía y no viceversa, pudiera ser una aportación de la Iglesia Católica a ese nuevo orden.

¹⁰⁵ BAUDRILLARD, Jean, *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*. Anagrama, 1991.

¹⁰⁶ Cfr. CONDE SOLADANA, Pedro, *¿Cómo será el nuevo orden?*, en EL NORTE DE CASTILLA, 16-5-1991.

Pero no todo parece caminar en esa dirección, y no sólo en los países desarrollados. Sadam sigue en su puesto, las monarquías del Golfo, incluido Kuwait en manos de la familia Al Sabaj, no se democratizan y la cuestión palestina se pudre. Y si alrededor de la aventura de Vietnam surge una “nueva izquierda” que busca la redención en la liberación personal: el éxtasis de la droga, la maravilla del sexo, la liberación de las minorías étnicas, empezando por la femenina, el antiamericanismo...; después de la guerra del Golfo, la izquierda, al menos en España, recobra paradójicamente algunos elementos que fueron de la derecha en los años treinta: la glorificación del autoritarismo, una actitud conspiracional y la creencia en que existe un mal organizado a nivel planetario que campea sobre la impotencia de un bien absoluto a la espera de redención. E incluso, incluye en su acervo dos elementos nuevos, quizá los más paradójicos, el encanto con las sociedades donde las mujeres han vuelto a velar sus rostro y los integristos religiosos. Esto, sin mencionar el pacifismo de nuevo cuño que plantea, en el fondo, el problema de si la vida es el valor supremo que hay que salvar a “cualquier” precio ¹⁰⁷.

Una vez más se ha pretendido conducir la práctica política con un lenguaje universalista basado en argumentos de la “razón total”: conciencia crítica, pueblo y paz; valores atemporales situados más allá del tiempo y fuera del espacio, que sustituyen a la crítica y al diálogo político, e impiden la razón analítica y el pensar en términos racionales. En política, el universalista es un lenguaje que niega parcelas de razón o razones parciales a los que no se confiesan creyentes en la razón total, que son inmediatamente calificados de vendido al poder, enemigos del pueblo y belicistas.

El lenguaje de la razón total, totalitario en sus implicaciones, se caracteriza además por un notable desdén hacia los hechos: proceso histórico de la formación de los Estados árabes, ideología del partido Baas, enfrentamiento de 10 años entre Irak e Irán, participación siria y egipcia en la guerra, apoyo chino y soviético a las resoluciones del Consejo de Seguridad, etc. “Cuando los hechos, complejos en su origen y aleatorios en sus resultados, tropiezan

107 El diputado en el Parlamento Europeo por el Partido Socialista Italiano, Gianni Baget Bozzo hace referencia al nuevo pacifismo, que se ha presentado como un principio absoluto, y en el que coinciden los grupos postterroristas, los movimientos ecológicos (los “verdes”), los partidos poscomunitas (PDS) y los católicos fundamentalistas (Comunión y Liberación), que no reconocen a Occidente “como valor”. “El Pacifismo - afirma - muestra que puede tener también un destino religioso”. Cf. BAGET BOZZO, G., *Pacifismo y Socialismo*, en EL PAIS, 11-4-1991.

Lo que no consideramos admisible es la total descalificación que hace el señor Baget, cuando afirma en otro artículo: “Los integristos sectarios, episcopales y laicos, siempre llegan a destiempo”.

con la claridad de la razón total, el universalista mira hacia otro lado o, sencillamente, los niega”¹⁰⁸.

EL ISLAM EN ESPAÑA

Los prejuicios medievales recreados en torno a la confrontación islamo-cristiana en España y las Cruzadas penetraron el inconsciente colectivo de Occidente de forma muy profunda. No obstante, históricamente España, debido a los ocho siglos de el Al-Andalus musulmán, es depositaria de una hermandad con el mundo árabo-islámico de la que no goza ningún otro país de Europa. El filósofo judío y cordobés Maimónides, el místico sufí Ibn Arabi, de Murcia, y San Juan de la Cruz convivieron en paz hace ocho siglos en nuestro país y coincidieron en un mensaje de amor (Dios es amor), de reverencia y respeto a todo lo creado.

Lo que nosotros hoy denominamos “cultura” se conocía entonces con el nombre de ley: “ley de Mafomat”, “ley de Moysén”, “ley de Cristo”. Cada uno nacía, vivía y moría en una ley. Dicha “ley” implicaba la pertenencia a un grupo étnico, la profesión de una misma fe, el empleo de una lengua materna, el encuadramiento dentro de un estatuto jurídico y social peculiar, y el reconocimiento implícito del derecho de la mayoría social dominante a configurar, según sus propias leyes, la organización básica del Estado y el ejercicio del poder. Esto era un hecho admitido en la España cristiana y en la España musulmana, con independencia de que ambas formaciones políticas mantuviesen entre sí una actitud por lo general de hostilidad. Como afirma Ramón González, “no es posible comprender la existencia de estos grupos diversos desde una perspectiva moderna de nacionalismo, porque entonces prevalecía un sentimiento universalista que se armonizaba bien con el sentido localista”. En todo caso, más que en una España cristiana bruscamente islamizada a partir del año 711, hay que pensar en una sociedad “teñida paulatinamente de islamismo”.

Las relaciones de musulmanes y judíos con los cristianos se contenían principalmente en el “Fuero Real” y en “Las Partidas”. Los mudéjares (musulmanes que vivían en las ciudades cristianas conquistadas) recibieron en Castilla un trato legal similar al que los musulmanes dispensaban a los mozárabes y judíos en sus tierras. Ciertamente que existe el problema de los esclavos que carecían de derechos y eran considerados como cosas. Había esclavos musulmanes en Castilla y cristianos en Granada, consecuencia de

¹⁰⁸ JULIA, Santos, *Nostalgia de razón universal*, en EL PAIS, 18-4-1991.

las duras leyes de la guerra, que se resumían en el antiguo grito ¡"Vae Victis"!, aunque muchas ciudades se rendían "multis pactionibus interpositis".

No deja de ser curioso el manuscrito de la "Disputatio Abutalid", de Samuel Marroquí, que constituye un caso inédito de diálogo interconfesional en el siglo XI en la Península Ibérica. El manuscrito recoge un curiosísimo diálogo entre un judío y un musulmán. En él, el primero defiende la verdad de la fe cristiana basándose en el Corán, mientras el segundo defiende la verdad de la fe cristiana basándose en el Antiguo Testamento. No obstante, ambos, judíos y árabes conservan la memoria histórica de su expulsión "manu militari" de España, y, según se dice, a las presiones de los primeros se debe, en buena parte, la congelación del proceso de beatificación de Isabel la Católica por no haber respetado la "libertad de conciencia".

La diáspora provocada por la expulsión de los judíos de España en 1492 ocasionó que del orden de 160.000 sefardíes abandonaran la península, instalándose en más de un 80% en países musulmanes de la cuenca mediterránea. Idéntica dimensión de diáspora tendrá la expulsión de los moriscos españoles en 1609, que alcanzó en torno a un cuarto de millón de personas, y que también emigraron al otro lado del mar, esencialmente a la costa y al interior magrebíes.

Durante el siglo XIX las relaciones de España con el mundo árabe se centraron en el denominado "problema marroquí", y se polarizaron en torno a dos vertientes claramente delimitadas y antagónicas: los africanistas y los aislacionistas. Si para éstos "Africa aparecía amenazante y oscura", para los africanistas, en cambio, "el continente vecino Sur de la Península Ibérica empezó a emerger hacia 1870, como un asidero esperanzador capaz de salvar al país real de su naufragio interior". Al final triunfó la postura africanista que fue "intervencionista", aunque sin llegar a dilucidar el dilema de si "su presencia en el norte de Africa era aventurismo militar (problema colonial) o defensa nacional legítima (problema de fronteras)" ¹⁰⁹. Quizá no se haya superado aún esa dicotomía en el momento actual.

A raíz de la Guerra del Golfo, se han levantado muchas voces solicitando la ayuda inteligente y coordinada de las naciones del Norte del Mediterráneo en favor de los derechos humanos, la democratización y desarrollo económico de sus vecinos magrebíes, para hacer del Mare nostrum un puente y no una trinchera. Como afirma el escritor libanés Amín Maalouf, la "fascinación" que el modelo occidental de democracia y prosperidad despierta en los pueblos árabes, así como el hecho de que ese modelo sea "inabordable" en la propia casa, explica tanto "la frustración que lleva al replie-

109 MORALES Lezcano, Víctor, *Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX*. UNED. Madrid 1990.

que integrista” como la decisión de cruzar el Mediterráneo. Si los países de la ribera norte tienen miedo al integrismo islámico y a la afluencia de emigrantes, los del sur viven con terror “la agresión cultural” que les está haciendo perder su identidad. El crecimiento demográfico en la cuenca mediterránea tiende a la inversión de la actual desimetría: los Estados europeos contabilizan el 51% de la población (190 millones), frente a los Estados árabo-musulmanes que suman un 49% (185 millones). Pero dentro de tres décadas, se habrán sumado 170 nuevos millones, el 90% de ellos en el mundo musulmán y solo un 10% en Europa.

Aunque nuestras “tradicionales relaciones de amistad hispano-árabes” se han quedado frecuentemente en pura fraseología oficial, de alguna forma esta hermandad ha quedado en el imaginario colectivo de sus poblaciones. El Al-Andalus debiera ser presentado como lo que es: un fenómeno propio y compartido de “hispanidad” y “arabidad”. Este hecho, así como la derogación por el Gobierno de Madrid (14 diciembre 1968) del edicto de expulsión de los judíos en España dictado por los Reyes Católicos (31 marzo 1492), el reconocimiento oficial de la Comunidad Hebrea de Madrid” (1965), el reconocimiento por España del Estado de Israel (enero 1986), y la asunción de la etapa histórica en que la Península Ibérica fue lugar de convivencia armónica y creativa ¹¹⁰ entre las tres culturas, cristiana, judía y árabe pueden haber hecho posible la elección de Madrid como sede de la Conferencia de Paz para Oriente Próximo (30 octubre 1991). La primera visita oficial de un Presidente de Gobierno español a Israel (2 diciembre 1991) y otros proyectos conjuntos, indican el buen estado de las relaciones presentes hispano-israelíes.

110 A veces se ha exagerado esa armonía. Abderramán III (912-961), por ejemplo, además de tomar el título de “Príncipe de los Creyentes”, que bien pudiera ser un título religioso honorífico, adoptó también el calificativo de “Quien combate victoriosamente por la religión de Dios”.

Ron Barkai, profesor de la Universidad de Tel Aviv, presentó en el Coloquio Internacional del Escorial la tesis de que el diálogo interconfesional se hace más agresivo y apologético con la traducción del Corán al latín, la difusión de los textos hebreos postbíblicos y la influencia de la filosofía y de la lógica en los círculos cultos. Según él, la aparición de la órdenes mendicantes acrecienta el carácter combativo del diálogo, pero quienes darán un giro sustancial a la relación entre las tres religiones serán, entre los siglos XIV y XV, los conversos de una y otra religión: Abdallah el Turgeman, Alfonso de Valladolid, Paulus de Sancta María y Hyeronimus de Sancta Fide, entre otros. “Los conversos sostienen diálogos con miembros de su anterior fe a partir de posturas extremistas y violentas, por escrito y en disputas públicas, como por ejemplo la “Disputa de Tortosa”. A nuestro juicio, con frecuencia, al menos en el pasado, la aparición de claras mayorías religiosas es una variable muy importante a considerar en el diálo interconfesional y en la tolerancia: ésta duró mientras las culturas cristiana y musulmana estaban cristalizándose (máxime en el siglo XIII); pero una vez asentadas, ambas se cerraron. Sobre este último aspecto Cf. GLICK, Tomas F., *Cristianos y musulmanes en la España medieval, 711-1250*. Alianza Editorial.

En la actualidad existen en España básicamente dos clases de musulmanes: los legales y los ilegales, de acuerdo con la ley de extranjería.

El primer grupo, mayormente integrado por profesionales, lo forman unas 15.000 personas que se mueven dentro de las organizaciones religiosas, la influencia doctrinal de los Hermanos Musulmanes, las grandes mezquitas y las subvenciones de embajadas, como Arabia Saudí y Kuwait. Se debaten entre la ambigüedad de vivir en un país laico, que en sus leyes separa religión y Estado, y la naturaleza del islam que señala que no es propio de los musulmanes ser “servidores de los infieles” (“kufar”). Como afirmaba el jeque Abdul Qadir al Murabitum, con motivo de la II Conferencia de Juristas Malaquíes, celebrada en 1983 en Granada: “el islam es un sistema real únicamente si el islam es soberano. El islam debe gobernar porque es el Gobierno de Alá y de su profeta. El islam es una alternativa que hay que crear en el mundo de hoy”.

Los Hermanos musulmanes tienen un peso específico dentro del islamismo organizado español. Este movimiento, fundado en 1929 por el maestro de escuela Hassan al Banna, tiene entre sus fundamentos: el wahhabismo, de tintes puritanos, adoptado en 1744 por la familia real saudí; el elemento ascético “zund” del sufismo ¹¹¹, y la doctrina islamista de Mawdudi. Todos ellos convergen en su proyecto de Estado verdaderamente islámico. El programa de este movimiento se basa en la aplicación de la ley islámica - “sharía” -; el rechazo de la lucha de clases - opuesto a la solidaridad islámica (“takaful”); el reparto de bienes que, en caso de necesidad, autoriza al pobre a robar al rico; la negativa al préstamo con interés, la igualdad entre el hombre y la mujer, aunque en nombre del Corán se justifique la poligamia y el repudio unilateral de esposas; y “una actitud tremendamente crítica y condenatoria de la civilización occidental” a la que desearían aplicar al pie de la letra las exigencias de la “sharía”.

El segundo grupo está constituido por el islamismo ilegal, el “islam auto-organizado”, representado en España por unas 200.000 personas que se mueve en los andamios de edificios en construcción, en la recolección agrícola, en los vendedores ambulantes, en oratorios y carnicerías “halal” y en los centros que facilitan la inserción de trabajadores árabe-islámicos. Este grupo, constituido, además de por españoles “convertos”, por estadounidenses, filipinos y magrebíes, desea alejarse de cualquier “dependencia financiadora” y conforman un islam más sociológico y cultural que militante

¹¹¹ Sobre el tema del sufismo cfr NASR, S. H., *Sufismo vivo*. Herder, Barcelona 1985; ASIN P., M., *El islam cristiano. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabí de Murcia*. CSIC, Madrid 1933.

y, por tanto, más permeable a la cultura occidental, aunque persista en formar a sus hijos según la tradición islámica.

De acuerdo a una encuesta realizada, en enero de 1992, por el Centro de Investigación Islamo-Cristiano Darek Nyumba, que ha efectuado un sondeo entre 1.200 personas, la mayoría de los españoles juzga a la religión islámica retrógrada (59 %), represora de la mujer (70) y fanática (67 %). Sobre las mismas preguntas, los 162 musulmanes residentes en España consultados, aseguran que el islam es retrógrado (47 %), aunque protector de la mujer (51 %) y tolerante (74 %).

Un 70 % de los españoles no musulmanes y un 69 % de los musulmanes es favorable a que los lugares de culto islámicos gocen de las mismas ventajas fiscales que los de la Iglesia católica. Mientras que un 84 % de los encuestados no islámicos son favorables a que un pariente próximo –hermanos o hijos– pueda contraer matrimonio con una persona musulmana, (un 54 % no quiere tener un alcalde de religión islámica), en el campo musulmán sólo un 61 % de los encuestados es partidario de los matrimonios mixtos. Para un 77 % de los españoles no musulmanes y un 75 % de los musulmanes consultados, los miembros de esa confesión deberían poder salir una hora antes del trabajo –a recuperar luego– para la comida de Ramadán.

En general, “no existen tantos prejuicios contra el musulmán concreto como contra el islam”, a juicio de Emilio Galindo, director del centro de Investigación Islamo-cristiano. Y, en líneas generales, los españoles que responden a la consulta muestran menores actitudes de rechazo frente a los musulmanes, en su mayoría inmigrantes ilegales, que los franceses, tal como quedó de manifiesto en una encuesta realizada por el Instituto Francés de la Opinión Pública (IFOP) en Francia y publicada por el diario “Le Monde” en 1991.

Desde el punto de vista organizativo, existe la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI), que se constituyó en 1990, de tendencia promarroquí, financiada por Arabia Saudí, y en la que la práctica totalidad de los colectivos son sunníes. Una nueva federación, se constituirá en breve de la mano de Riay Tatari, presidente de la Asociación Musulmana de España, y hasta pudieran llegar a ser cuatro en un futuro no muy lejano. Hasta el momento figuran registradas alrededor de una treintena de asociaciones islámicas en el Ministerio de Justicia, y otras se inscribieron en el Ministerio del Interior. Como dato asociativo a destacar, resulta curioso que mientras Andalucía - con unos 6.000 musulmanes - disponen de 14 asociaciones autóctonas, Cataluña, con unos 40.000, no cuenta con ninguna. Parece que la negociación de los acuerdos entre el Estado español y las

comunidades musulmanas obligará a las federaciones a una futura confederación.

Según la publicación "Encuentro Islamo-Cristiano", por el momento el islam cuenta con cuatro mezquitas en España y unos 300 oratorios. Las mezquitas, casi todas obras faraónicas, son: la de la M-30, del Centro Cultural Islámico de Madrid, (la mayor de Europa y financiada por el rey Fahd de Arabia Saudí); la de Abu Baker, ubicada en barrio madrileño de Tetuán e impulsada por la Asociación Musulmana de España; la de Marbella (financiada por el príncipe Salman de Arabia Saudí); y la mezquita de la Basharat, situada en el kilómetro 32 de la carretera N-IV Córdoba Madrid ¹¹². Desde el punto de vista de la infraestructura de lugares de culto, los musulmanes en España parecen, pues, suficientemente dotados.

CONCLUSIONES.- Si para construir Europa, desde los Urales a las columnas de Hércules, habrá que contar con el "hecho cristiano", una de las principales raíces culturas que la unen e identifican; para construir el mundo árabe musulmán habrá que hacerlo, en similares proporciones, con el "hecho islámico". Y no sólo como realidades culturales "clásicas" ya agostadas, sino atendiendo a la vitalidad ininterrumpida de respuesta trascendente a las grandes preguntas del hombre, que ha mostrado hasta nuestros días. Si sin el cristianismo no se puede entender Europa, sin el islam no se puede comprender la civilización arábigo-musulmana. Y ello, a todos los niveles: político, social y educacional. Para esto, el laicismo deberá dejar de ser una "militancia sectaria y dogmática" y expresar un proyecto de vida regido por la tolerancia.

Teniendo en cuenta las aportaciones que el islam ha hecho a la cultura occidental, por una parte, y el elevado número de musulmanes que viven y, sobre todo vivirán en las naciones europeas, los habitantes de nuestro continente tendremos que prepararnos a fondo para una "cohabitación armoniosa". Además de otras muchas razones, porque el islam no puede detenerse con los ejércitos.

Fieles a una "explicación pluralista", en la que preferimos la "razón analítica" a la "razón universal" y el lenguaje de los hechos al lenguaje universalista, creemos que las variables que han intervenido en el surgimiento del fundamentalismo islámico son múltiples. Son de orden religioso y moral, pero también, de orden ideológico, político, económico, social y cultural. Los

¹¹² Cf. VALLS, Francesc, *Entre fundamentalismo y Ley de extranjería*, en EL PAIS, 23-2-1991.

países árabes están, en general, formados por sociedades tradicionales, esencialmente rurales y tribales, que han conocido una formidable mutación desde hace medio siglo: demografía (los menores de 20 años representan el 65% de la población), industrialización, urbanización intensiva, crecimiento de los medios de comunicación, etc. Han tenido que ir adaptándose a un mundo moderno, que vive una aceleración del ritmo de la historia sin precedentes. El gran desafío que, en nuestra opinión, deben afrontar - como lo hizo Europa frente al islam entre el siglo XI y el XVI - consiste en saber integrar en una sana tradición los factores susceptibles de engendrar una sociedad democrática y económicamente moderna. Los problemas del Sur de Europa con los países del Magreb parecen ser menos ideológicos que sociales y de identidad; de aquí la necesidad de poner en marcha, por medio de políticas euro-árabe-mediterráneas, estrategias no sólo financieras, sino que transfieran tanto la tecnología como su correcta utilización, pues la experiencia de 20 años de "desarrollo" en los países del Sur demuestra que no puede haber progreso sin una mutación cultural de las fuerzas de trabajo. La democracia es indispensable, pero también debe ser aplicada en las relaciones internacionales.

Sin aceptar la tesis de que el islam deba ser "domado o domesticado" para su "reducción consensual al orden mundial", no parece descabellada la tesis de Roger Garaudy de que esta religión necesita también una "teología de la liberación" que le sirva para que su lucha sea no sólo moral y una llamada a la reflexión personal, sino para que cada musulmán "exija paralelamente transformaciones económicas y políticas, y su credo deje de ser un mero instrumento al servicio de príncipes y cortesanos. Aunque la religión que predomina en Occidente pudiera ser el "monoteísmo del mercado del dinero", que es la más integrista de todas las religiones, "porque pretende establecer el bien y el mal a escala planetaria con el arma absoluta de los préstamos y la deuda", no deja de ser peligroso que el islam mire a Europa como un conjunto de países materialmente ricos, pero espiritualmente pobres, y por tanto necesitados de islamización. A nuestro juicio, la reciprocidad en las relaciones, sobre todo pensando en el proselitismo, que le pide el Sínodo de obispos reunidos en Roma (14-XII-1991) para la "nueva evangelización" de Europa, es razonable.

El islam no puede aceptar el diálogo teológico, pues está ligado a la letra del Corán, del que el musulmán no puede cuestionar ningún artículo, so pena de apostasía. Pero, ¿no podría el islamismo matizar, si no abandonar, su "revelación literalista" en la que, al menos en buena parte, se basa su fundamentalismo? ¿No podrá el islam sufrir una metamorfosis similar a la ope-

rada en el cristianismo ante el proceso de la secularización? (No secularismo). Su identificación entre religión y poder, la refundación teocrática, el deseo de reislamizar no sólo las tierras del Profeta sino los islotes coránicos de Europa, su proyecto revolucionario de “alternativa planetaria” contra la corrupción, la ignorancia y la injusticia, le colocan en el imposible de querer islamizar la modernidad y no modernizar el islam. El fundamentalismo de Jomeini, la “Yihad”, el caso Rushdie, la situación de la mujer, etc., son signos de intolerancia religiosa o denuncian situaciones inaceptables en cualquier sociedad.

En relación con la guerra del Golfo y, en general, con el enfrentamiento secular del mundo árabe-musulmán y Occidente, aceptamos la tesis de Edward Said, para quien el origen del conflicto está en la convergencia entre las “poderosas y anacrónicas ideologías del imperialismo occidental y el nacionalismo árabe”. El primero, liderado por Estados Unidos, y siguiendo la larga tradición imperial de franceses y británicos en el siglo XIX, cree sinceramente en su derecho a imponer su voluntad universalmente en nombre de los más nobles principios. El segundo, liderado por Sadam Husein, recoge el coraje anticolonialista, la desesperanza ante la incapacidad para enfrentarse al reto de Israel y la retórica sobre el honor árabe para convertirlos en bandera de enganche. En todo caso, la legitimidad y la inevitabilidad para una guerra “justa” quedan ampliamente cuestionadas en la Guerra del Golfo, para los vencedores y para los vencidos, tanto en su planteamiento “satanizador” como, sobre todo, por sus consecuencias genocidas y “ecocidas” que afectan gravemente a la “solidaridad sincrónica y diacrónica”.

Coincidiendo en lo esencial con la tesis de Hans Küng, a nuestro juicio, la tradicional enemistad entre judíos y árabes no es tan tradicional ni está fundamentada, al menos principalmente, en el factor religioso, sino en el nacionalismo moderno que considera a unos y otros como “comunidad de pueblos” que luchan por una misma tierra. Los buenos tiempos de coexistencia árabe-judía podrían permitir concebir también esperanza para Palestina, sobre todo después de la Conferencia de Paz de Madrid. Para medir el camino recorrido hay que recordar de dónde vienen unos y otros: negación de la existencia de un “pueblo palestino” e incluso de la identidad palestina (existen entre cinco y seis millones de palestinos en el mundo), y de hay “que arrojar a los judíos al mar”. Pase lo que pase en los próximos meses, o incluso años, el cara a cara de Madrid pudiera constituir un punto sin retorno. La exagerada alegría y los ramos de olivo con que los palestinos han recibido a sus delegados en la Conferencia de Paz de Madrid pudieran crear excesivas expectativas y subsiguientes descontentos. Pero puede tam-

bién ayudar a convencer a muchos israelíes escépticos de que buena parte del pueblo palestino está a favor de la paz. Si Ben Gurión pudo afirmar que el Estado de Israel se fundamentaba en el “derecho moral del sufrimiento”, en nuestra opinión, este es un título que el pueblo palestino se ha ganado con creces. El reconocimiento oficial, por parte del Partido Laborista israelí en su V Congreso, de unos “derechos nacionales” palestinos, así como la aceptación, tanto de la necesidad de que Israel llegue a “compromisos territoriales” con todos sus vecinos árabes, como de la urgencia de “congelar” los asentamiento de colonos judíos en los territorios ocupados, pudieran indicar que nos encontramos en el buen camino, aunque las conversaciones de *Washington* no ofrezcan avances positivos.

En la confrontación entre el mundo islámico y occidente no nos encontramos ante un “diálogo entre dioses” ni en una “guerra entre dioses” sino en un enfrentamiento entre culturas muy distintas y de difícil diálogo entre ellas. El factor religioso es sólo uno de los ingredientes. Para dialogar entre sí deberán aceptar que hablan del Absoluto, pero sin poseerlo. Quizá pudiera ser verdad aquello de que “son suficientemente religiosos para odiarse y no lo bastante para amarse”. Las descalificaciones globales: el islam no ha dado ni libertad, ni bienestar, ni progreso a los pueblos, y jamás se ha visto a un intelectual árabe movilizarse por una causa no árabe, como piensan la mayoría de los occidentales; y considerar a Occidente como una conspiración de fuerzas ocultas que depravan sus costumbres y les reducen a la esclavitud política y cultural, como piensan muchos árabes, no es más que una muestra de la “razón total”.

No sólo en nombre de los dioses, sino en nombre de las ideologías, religiosas, ateas o agnósticas, en nombre de los fundamentalismos técnico-científicos actuales, y en nombre de la humanidad, la democracia, el anti-colonialismo, el pacifismo y el indigenismo y de la misma defensa del hombre, se han cometido atrocidades en muchos momentos de la historia humana, sin excluir la presente. Es necesario ir creando culturas de paz, respeto y diálogo y pasar de una lógica del egoísmo a una lógica de solidaridad.

Florentino RUBIO C.

En torno a Wittgenstein

I. LA OTRA LECTURA DEL TRACTATUS

El *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, ha pasado a ocupar un lugar privilegiado en la historia del pensamiento, antes de lo que prudentemente hubiera sido previsible, en el momento en que el propio autor vaticinaba que antes de cien años sus ideas no se abrirían paso, dado lo inactual de las mismas.

Quién iba a decirle, allá por los años cincuenta, que esta breve obra iba a ser considerada, antes de que acabara el siglo, como uno de los libros que marcan una época. Lo mismo cabría decir en relación al número de lectores que se han asomado a sus páginas y que a juzgar por su difusión cabe otorgarle cierto olor a multitud, lo que sin duda hubiera sido motivo de sorpresa para su autor, quien decía de él que nadie lo entendería.

Lo cierto es que sin pretenderlo, el *Tractatus* se ha convertido en punto de referencia coyuntural de singular significación e influencia en el pensamiento contemporáneo. Esto ha sido así en virtud del llamado “giro lingüístico”. Los análisis críticos de la razón característicos de la edad moderna, se convertían así en análisis críticos del lenguaje característicos de la contemporaneidad. Las pretensiones epistemológicas de otros tiempos tomaban un inequívoco cariz lingüístico en los tiempos actuales. En este trueque raciolingüístico, sin duda ha tenido mucho que ver el *Tractatus*, si bien convendría ser cautos a la hora de desvelar su significado y valorar su alcance.

De forma más o menos explícita se hacen interpretaciones demasiado vinculadas al aspecto puramente expresivo. En ellas el *Tractatus* no parece ir más allá de una pura teoría lingüística. El lenguaje lo es todo y además de forma un tanto exclusivista, como si Wittgenstein se desinteresa del conocimiento y de las cosas centrándose simplemente en la capacidad para hablar de ellas. Se podrá decir que una cuestión previa de los juicios veritativos es

estar seguro de que se dice algo cuando se habla, pero ello no justifica pretender encerrar todo el avance del *Tractatus* en una pura relación lingüística en la que más que el trasfondo lo que importan son los modos y las formas.

Tal como se nos muestra en la teoría pictórico-figuracional, mundo, pensamiento y lenguaje, vienen a ser planos paralelos e íntimamente relacionados, que discurren en conformidad según exigencias isomórficas, por lo que tratar de establecer los límites de lo decible o indecible, no viene a ser otra cosa que deslindar el conocimiento de un más allá y un más acá de lo expresable, aquello podría ser comprendido y esto, además, podría ser dicho.

El hecho de que Wittgenstein opte por la crítica del lenguaje y no de la razón, como habían hecho otros filósofos, Kant, por ejemplo, responde a la circunstancia de que aquel es más perceptible y manejable que ésta, pero sin olvidar nunca que hablando del lenguaje, de lo que se está hablando es de la razón, dado que ésta queda expresada en aquél.

Llegados a este punto cabe preguntar, ¿es Wittgenstein tan antimetafísico como a veces se nos quiere hacer ver? Para poder abordar semejante cuestión es preciso comenzar distinguiendo, como lo hace el propio Wittgenstein, entre lo que puede ser “dicho” y lo que puede ser “mostrado”. Es así como se pone de manifiesto que frente a lo que puede decirse y clarificarse a través del análisis lógico del lenguaje y del mundo, se da también lo inexpresable, que no es solamente que exista, sino que Wittgenstein lo tiene muy en cuenta y aunque se resigna a no poder expresarlo, pone todo su interés para que pueda ser mostrado. Él es quien se encargará de decirnos que con ello se pone de relieve y adquiere una dimensión especial, el expresivo silencio de Wittgenstein, con el que sin duda quedan evocadas muchas cosas, las suficientes como para que quede al trasluz alguna intención metafísica que trasciende el ámbito del positivismo lógico.

Wittgenstein intenta hablarnos con ese silencio lleno de intención. El problema es que las claves en que viene envuelto no han quedado históricamente descifradas.

Más allá de las simples amonestaciones a los charlatanes, hay que ir desentrañando este mutismo cargado de expresividad, el mismo que Wittgenstein en algún momento practicó vivencialmente y con el que trató de evidenciar las cuestiones más profundas y difíciles.

El último sentido del *Tractatus*, que como bien se ha dicho, no resiste su propia crítica, está precisamente en ser un mal ejemplo de lo que en él se enseña; aun en todo es un preámbulo obligado para poder mostrar ejemplarmente que “de lo que no se puede hablar mejor es callarse”. Bien podían ser estas palabras el comienzo de la segunda parte del *Tractatus*, la que no fue escrita, en la que lo místico, aunque inexpresable, se constituye como el fundamento de todo lenguaje y de todo pensamiento. Es así como el análisis del lenguaje y del

mundo conducen a la evocación del más allá y permite dibujar la frontera de la experiencia mística; ella es la que vivida en el más impenetrable de los silencios, coloca al sujeto en la otra parte de los límites del mundo y del lenguaje, fuera de toda lógica y de toda razón. “En rigor, lo que el solipsismo entiende es plenamente correcto, sólo que eso no se puede decir, sino que se muestra”. “El lenguaje que sólo yo entiendo” (5.62) me remiten a mi mundo privado.

Cuando Wittgenstein se percata que ha fallado en su intento de encontrar un lenguaje lógicamente perfecto (como lo prueba el replanteamiento que hace de su postura inicial, que acaba siendo superada es en el solipsismo donde se refugia, rompiendo sus condiciones de mundo, situándose al margen de las coordenadas espacio-temporales. Wittgenstein se había convertido en un místico (según palabras del propio Russell).

Incluso durante algún tiempo pensará que su sitio está dentro de un convento, compartiendo con los monjes la vida monacal y dejándose envolver en el mudo silencio de sus muros. No pudo ser, pero las puertas quedaban abiertas a un misticismo vivencial. “El mundo y la vida son una y la misma cosa” (5.621).

Silencio, respetuoso silencio, como el más preciso de los lenguajes, para introducirse en el mundo de lo inefable. Aún con todo, Wittgenstein sabe encontrar el modo de decirnos muchas cosas sobre aquello que nada se puede decir (según palabras de Russell).

“Lo inexpresable ciertamente existe. Se muestra, es lo místico” (6.522).

Alguien ha podido decir que el silencio de Wittgenstein es el más elocuente de este siglo; él aseguró que era lo más importante de su obra.

Vistas las cosas así, cabría pensar que los positivistas lógicos no tienen por qué seguir siendo los únicos intérpretes, los que en la historia deban seguir acaparando la oficialidad en las orientaciones del primer Wittgenstein.

II. LA ÉTICA EN EL TRACTATUS

“No quisiera con mi escrito ahorrarles a otros el pensar, sino si fuera posible, estimular a alguien a tener pensamientos propios”.

L. Wittgenstein, Prólogo a las *Investigaciones filosóficas*.

Gottlob Frege, un “oscuro” profesor de la universidad de Jena, fue el iniciador de uno de los sueños filosóficos más profundos y con consecuencias más fructíferas y enriquecedoras de nuestro siglo. Frege es la figura más importante de la historia de la lógica, no sólo por las soluciones que ofreció a los problemas en que los lógicos se habían enredado sin solución, sino por su dominio de la lógica general así como de los problemas filosóficos de la lógica y de la matemática. Una nueva perspectiva para la investigación en lógica, unos nuevos instrumentos para su análisis. Eso fue todo.

Frege defendió la idea de que la filosofía debía liberar a la mente humana de la tiranía de la palabra. La lógica, por tanto, tenía que “emanciparse de una servidumbre demasiado estrecha de la gramática del lenguaje natural”¹. Aquella propuesta de Frege, ya anteriormente defendida por el empirismo en el contexto de la epistemología, fue asumida por Wittgenstein con una amplitud que excedía el ámbito de la lógica formal e intentaba presentarse como una solución a los problemas tradicionales de la filosofía. Así, pues, la noción de que ésta tiene como tarea liberar la mente humana de la tiranía del lenguaje, caló hondo en el pensamiento de Wittgenstein que dirigió su atención investigadora también al lenguaje natural intentando desentrañar los lazos que unen la palabra a la realidad. La pasión por el análisis del lenguaje formal o no, constituyó la herencia de Frege, y no podemos olvidar que ya desde el principio, el interés por el análisis sugería una toma de postura frente a la metafísica envuelta en problemas insolubles.

En el *Tractatus*, a partir del análisis del lenguaje ideal de la lógica, Wittgenstein pretende establecer los límites de nuestro conocimiento del mundo, e indirectamente, los de la acción humana. Especialmente nos interesan aquí sus ideas acerca de la ética, pero antes es necesario que tengamos presente los principales conceptos del *Tractatus* sobre la realidad, puesto que sus límites señalan la naturaleza de la ética.

La pregunta acerca de qué podemos conocer sobre el mundo recibe una nueva expresión y se transforma en qué es lo que podemos decir con sentido acerca de él. La pregunta de qué es lo que podemos hacer moralmente queda sin respuesta, puesto que sobre ello nada podemos decir con sentido. Es aquí, en la lacónica negación del discurso moral, donde muestrea su acidez crítica la irrenunciable vocación wittgensteiniana de honradez intelectual que no le permitirá transgredir lo que considera los límites de toda proposición, aunque el resultado final fuese la destrucción de todo sistema ético, situándose en una posición negadora de legitimaciones últimas a la que tan propensa ha sido la civilización occidental.

De nuevo aparece la fe en la lógica como lenguaje perfecto del que espera extraer la estructura del mundo real, a partir de un análisis riguroso posibilitado por la obra de Frege. Lo que podemos decir con sentido acerca del mundo se reduce al conjunto de proposiciones simples que resultan inanalizables en último extremo y que terminan revelando un mundo constituido por una suma de hechos atómicos independientes entre sí. En el *Tractatus* Wittgenstein no explicita la naturaleza de los hechos atómicos, mostrándose

1. William y Marta Kneale, *El desarrollo de la lógica*, Tecnos, Madrid 1980. Cap. VII.

en abierto desacuerdo con la interpretación que sobre ellos construyó Russell en términos empiristas. ¿Qué son en definitiva los hechos atómicos sino una referencia extralingüística para las proposiciones elementales, cuya única justificación procede de la fe en el modelo del lenguaje simbólico? ¿No es esto un ejemplo de la tiranía de la lógica sobre el mundo?

En última instancia si una proposición compleja no puede descomponerse en proposiciones atómicas que representen hechos, entonces aquella proposición no tiene ningún significado, es un sinsentido.

Del análisis del simbolismo junto con el apoyo del atomismo lógico, Wittgenstein deduce la imposibilidad de expresar en el lenguaje cualquier valoración ética. Por lo tanto, no puede defenderse ningún sistema que intente fundamentar la acción humanas en principios generales, puesto que los enunciados éticos carecen de sentido, son un ejemplo más de la tiranía del lenguaje sobre el pensamiento.

En resumen, el sueño logicista de Frege condujo quizás a Wittgenstein a desarrollar en el *Tractatus* la tarea titánica de pretender, por una parte, conseguir encontrar la forma perfecta de la proposición y reflejarla en la estructura del mundo, un mundo que correspondiese idealmente al lenguaje; y por otra parte, imponer a la mente humana el duro bocado de la lógica para renunciar al ámbito valorativo.

Wittgenstein reconoce enseguida que no ha conseguido llevar a cabo tal tarea. En la misma obra en donde recomienda no traspasar los límites del lenguaje, él mismo lo hace. Aun a pesar de negar significación a los enunciados éticos, su propia vida es un ejemplo de autenticidad antes y después de escribir el *Tractatus*. Así pues, nos libra de los problemas de la ética por el imperativo de un lenguaje perfecto al que aquella no se ajusta; mas nos sume en el vacío de lo que no se puede expresar, ni racionalizar.

El influjo de la lógica y la ciencia impidieron que Wittgenstein admitiera expresamente en el *Tractatus* un lenguaje adecuado para comunicar aquello que excede los límites del mundo, no por imposibilidad lógica, sino por una noción de la realidad ajustada a la forma de la proposición. Pero es necesario admitir junto al "sueño de Frege" la duda de Wittgenstein por su realización y de ahí que en el *Tractatus* se reconozca tácitamente la importancia de lo no decible, de lo no expresable, de lo irracional, latiendo con fuerza más allá de lo que se puede plasmar en un libro de filosofía.

Es necesario reconocer que la vocación destructiva del *Tractatus* con respecto al discurso ético sería mal interpretada si entendiéramos esta obra acabada en sí misma; pero incluso como obra discutible y superada por el propio Wittgenstein el *Tractatus* sigue siendo fuente de inquietud y estímulo para el pensamiento.

III. EL SINSENTIDO COMO SENTIDO

“Si alguna vez me senté jubiloso allí donde nacen enterrados viejos dioses, bendiciendo al mundo, amando al mundo, junto a los monumentos viejos y calumniadores del mundo” *F. Nietzsche*.

Decía Voltaire que si Dios no existiera habría que inventarlo. Nosotros añadimos: si el fundamento absoluto al que la ética hace referencia, no existiera, habría que inventarlo.

La duda sobre la falta de fundamento de nuestros actos se traduce en el hombre en un sentimiento de angustia provocado por el hecho de que esta ausencia cuestiona de raíz la validez de la ética y, por tanto, el significado de la misma.

Desde que Kant planteó el alcance de la razón humana, parece bastante evidente que los límites del hombre empiezan y acaban en el mundo con su experiencia. Posteriormente los filósofos del lenguaje han analizado este mundo a través de las proposiciones del mismo y han llegado a una conclusión parecida. Sin embargo todo intento de explicación reduccionista es un principio sospechoso de excesiva simpleza. No se puede anular el planteamiento ético que el hombre hace de su vida porque no encontremos la traducción lógica correcta de la manifestación verbal explicativa de dicho fundamento. La dificultad surge ante la posibilidad de abordarlo racionalmente. El pensamiento actual se interesa por este fundamento y en los planteamientos acerca del mismo encontramos un amplio espectro de opiniones que ponen de manifiesto desde la inviabilidad de dicho fundamento, hasta la admisión del sinsentido como propio fundamento. Es ésta una tarea que llevan a cabo determinados pensadores integrantes del pensamiento débil. En gran parte de ellos hay un cierto rumor de fondo que presta cierta homogeneidad a las opiniones que alcanzan la superficie. Todas ellas convergen en el aspecto limitativo de nuestra experiencia, que a su vez queda reflejada en el lenguaje. Todo lo dicho en ellas nos recuerda a Wittgenstein.

Wittgenstein se preocupó por la ética como también se preocupó por la metafísica. Entre los años 1929 y 1930 pronunció una conferencia sobre ética en Cambridge, la única con referencia que pronunció en toda su vida. En ella trató de delimitar el ámbito de la ética. Partiendo del concepto de Moore: “Ética es la investigación sobre lo bueno”, trató de precisar el objeto de la misma recurriendo a un análisis del lenguaje. Tomando como centro de su análisis aquellas expresiones que el hombre formula sobre lo valioso, manteniendo el criterio de que del conjunto de todas las expresiones podremos obtener una idea aproximada sobre aquello de lo que se ocupa la ética,

observó que las expresiones acerca del valor, pueden hacerse en dos sentidos: relativo o trivial y absoluto. La diferencia estriba en que mientras el juicio relativo siempre va referido a hechos, el absoluto no puede coincidir nunca con ningún hecho. Los hechos son naturales, mientras que lo absoluto sería la expresión de lo sublime, porque nuestras palabras sólo pueden expresar significados naturales.

El bien absoluto es algo que subyace a las expresiones religiosas y éticas. Sin embargo si analizamos los términos a través de los que tratamos de expresarlo, veremos que todos ellos son analogías. Pero si en algún momento, dice Wittgenstein, tratamos de sustituir la analogía por su significado correcto, veremos que no existe tal significado. Entonces es cuando aparecen los sinsentidos. Las proposiciones de la ética son un conjunto de proposiciones sin sentido. Su falta de sentido está en su propia esencia.... Y sin embargo la vocación ética es una fuerte tendencia del espíritu humano que Wittgenstein respeta, a pesar de que considera que todo el mundo que habla de ética o de religión arremete contra los límites del mundo y por tanto del lenguaje.

En la misma línea, los pensadores que integran el pensamiento débil no admiten una fundamentación última de las cosas, y sin embargo afirman la necesidad de ir más allá, aunque negando los trasgos metafísicos del pensamiento. Encontramos expresiones como: "Hay que renunciar a la ética y reconvertir todo en juegos". En estos juegos lo importante son las reglas que existen entre los jugadores. Pero, ¿en qué se apoya una regla?

Rovatti en su artículo "Transformaciones a lo largo de la experiencia", lleva a cabo el análisis de parte del pensamiento de tres autores: Nietzsche, Serres y Lacan, de los que destaca una serie de aspectos que nos permiten ver su posición personal y doctrinal frente a la ética. En Nietzsche, subraya la afirmación de que el hombre se aleja rodando del centro hacia la x, separándose así del lugar donde se considera seguro hacia un espacio incierto... ¿Tal vez hacia la nada...? El último hombre para Nietzsche, comenta Rovatti, es el que ha aprendido a convivir con la nada. Este hombre es el más fuerte y por eso mismo no tiene necesidad de una fe extrema y ama la casualidad y el absurdo.

Esta opinión, ciertamente nihilista, aparece colocada en el espacio de su artículo, al lado de la Serres, del que lo más importante es la afirmación de que el saber global es una explicación que nada explica; la verdadera totalidad está formada de contingencias en las que conviven, se tocan, el orden y el desorden. Y todo ello coexistiendo con la afirmación de Lacan, de que a pesar de que no podemos asentarnos en el siempre, éste existe.

Dentro de la normalidad subyace el admitir la búsqueda del siempre como una constante de nuestra conducta.

El epílogo de Rovatti sería una especie de reconocimiento de lo ridículo que a veces resulta redescubrir la normalidad.

Alessandro del Lago en su artículo “La ética de la debilidad”, nos dice que cualquier ética apela al fundamento perdido. Débil es el hombre que se reconoce vinculado de alguna manera a la necesidad. ¿Tal vez sea la necesidad lo que nos lleva a buscarle fundamento a nuestra conducta? ¿Surgen de esta necesidad nuestras explicaciones del fundamento moral de nuestras acciones como ruedas que giran en el vacío?

Giampero Commoli, en el inicio de su artículo “Cuando sobre el pueblo cubierto por la nieve aparece, silencioso, el Castillo”, parece abordar el planteamiento del sinsentido centrándolo metafóricamente a través del mensaje al que remite constantemente la obra de Kafka. El análisis de este mensaje nos permite ver que éste se edifica en el vacío. En dicho análisis aparecen aspectos esenciales de la condición humana. El paisaje del Castillo nunca aparece interpretado, como si fuera un dato que no necesita justificación. Sin embargo, presenta una serie de características. La más significativa es, la de a pesar de su apariencia tétrica y horrible, el protagonista de la historia no quiere abandonarlo. ¿Por qué? Esto no se nos dice. Acerca de ello hay un silencio que provoca una extraña sensación, tal vez porque no hemos inventado palabras para describir nuestras experiencias más hondas y estremeedoras.

“Este silencio constituye el misterio más profundo del Castillo, el secreto al que fundamentalmente debe dirigirse nuestra mirada”.

La certeza permanece en nuestro pensamiento, aunque haya perdido la validez del pensar representativo.

El Castillo descansa en el vacío y es dicho vacío el que lo sostiene. Incluso cuando K logra divisarlo, éste se le muestra inmerso en un silencio total. De este Castillo no bajan al pueblo palabras claras. Simplemente se da, se ofrece como una cercanía inalcanzable. El protagonista, siempre va a estar tratando de descifrar los mensajes que parten del Castillo, pero el destino del mensaje es el de permanecer hasta el final como algo que no puede ser interpretado.

El protagonista está inmerso en un paisaje que a su vez parece estar inmerso dentro de algo de lo que no se habla, a lo que no se puede aludir.

“Es la presencia de un vacío que sin embargo sostiene; de una nada que existe; de un silencio que hace temblar el corazón”.

El sinsentido del sentido, el sinsentido como presencia nos recueda aquella Siloë que pretendiendo ser un canto de esperanza nos hacía ver la

nada de una forma plástica. La admisión del mismo tal vez no sea una alternativa válida, por eso surgen otras.

Y como una música de fondo resuena en nuestros oídos aquel pasaje de Zarathustra que comienza así: “¡Oh Soledad, Soledad, tú eres mi patria”!

IV. EL NUEVO DESCRIPTIVISMO ÉTICO

Hace aproximadamente una década apareció en el panorama filosófico francés una breve obra bajo el título de *la condition postmoderne* (traducida al castellano en 1987). Era el fruto de la larga evolución de su autor. J. F. Lyotard, que provenía de la “filosofía de la praxis” y que ahora superaba la lógica de la verdad única y universal (en la que el socialismo se había refugiado y fortificado) para rehabilitar al modo sofista griego una nueva “lógica de la ocasión”².

¿Qué interés puede tener la peripecia filosófica de este escritor francés para nuestro análisis de la vigencia actual del pensamiento de Wittgenstein? Lyotard en su afán por exponer con claridad las nuevas condiciones del pensar contemporáneo (postmoderno, es decir, de las sociedades más desarrolladas, incrédulas frente a los metarrelatos de tipo dialéctico), utiliza unas herramientas claramente analíticas. La base de su hipótesis fundamental –el saber en las sociedades más desarrolladas cambia de estatuto, fruto de las transformaciones tecnológicas– es construida a partir de la aceptación de las ideas de Wittgenstein expuestas en las *Investigaciones filosóficas*.

En *La condición postmoderna*, nos encontramos una descripción de la sociedad actual, como hablante, es decir –matiza Lyotard utilizando a Wittgenstein– combativa, jugadora, y que basa en esas “jugadas” de lenguaje el lazo social. La estructura social está atomizada en redes flexibles de juegos de lenguaje, caracterizadas por la diferencia, el disenso. Frente al consenso como finalidad del diálogo y una concepción habermasiana de las posibilidades del lenguaje, el discurso y la diferencia se presentan ahora como las características del lenguaje y las pautas de la vida social. La pragmática social resultante cree imposible determinar metaprescripciones comunes a todos los juegos de lenguaje. Fracasados los intentos “narrativos” de legitimación, nos queda un pesimismo superado por la eficiencia como método legitimador (pragmática performativa).

2. Cf. sobre esta evolución de Lyotard la obra de V. Descombes *Lo mismo y lo otro*, Cátedra, Madrid 1982, pp. 234 ss. También *El País*, Libros de 11-12-1986.

Es evidente la lucidez del planteamiento de Lyotard. Muy interesante es además la fecunda y actualizada lectura que de los juegos de lenguaje y otras terminologías de Wittgenstein hace el pensador francés. Se aprecia una armonía entre el proceder del filosofar postmoderno representado aquí por Lyotard y sobre el que hemos podido leer en páginas anteriores opiniones de otros autores como Rovatti, Del Lago, Vattimo.... y la crítica al lenguaje en las *Investigaciones filosóficas*: No hay un lenguaje, dice Wittgenstein. Hay lenguajes con cosas en común, pero muchas diferencias. No hay, pues, un “modelo” —en clara rectificación al *Tractatus*...—. Las palabras sólo son significativas en sus respectivos juegos de lenguaje, de los que hay una multiplicidad. La forma más común del sinsentido surge cuando una palabra se usa en un juego de lenguaje distinto del apropiado.

No obstante, el planteamiento de Lyotard hace que las ideas lingüísticas de Wittgenstein sirvan para concluir en una descripción social postmoderna, eficientista, partida, diseccionada, científicista.

Y al mismo tiempo friamente real. La sociedad que vivió Wittgenstein no es la sociedad postmoderna, aunque las reglas de ésta, según la descripción de Lyotard, se pueden analizar dentro de las líneas maestras de los juegos de lenguaje.

Es importante el giro lingüístico que los trabajos de Wittgenstein dieron a la filosofía de este siglo: trasvase del pensamiento como centro del filosofar al lenguaje ³, de Kant a la primacía de la crítica lingüística. Y ahí el punto de cruce de las interpretaciones de Wittgenstein: una lógico-científica y otra más relativa a la vida normal y corriente (siempre buscando la clarificación de la lógica del lenguaje; originalmente a partir de un lenguaje ideal exacto, posteriormente abandonando ese viejo ideal y retomando la tarea por medio de una filosofía del lenguaje más flexible). Una obra, en definitiva, que busca en el lenguaje, en el que reconoce un hontanar de lo que somos y de los que expresamos, y con el que concluye en la desconfianza y el interrogante de su análisis.

Poseemos el lenguaje para jugar todos los juegos del lenguaje posibles, múltiples juegos, y sin embargo no hay forma de abordar el juego del lenguaje específico (la *competencia* para reflexionar sobre el propio lenguaje o la forma de vida de uno, y *comunicarse* con el resto de los juegos de lenguaje ⁴).

Si esto no es posible es innegable que estamos abocados a la vigencia del juego más eficiente y “fuerte” (Lyotard, p. 86), a una pragmática de partícu-

3. Cf. Isidoro Reguera, *Desconfianza gramatical*, Suplemento de **Diario 16** sobre Wittgenstein, de 15 de abril de 1989, p. III.

4. Cf. R. Burner, *La fe alemana contemporánea*, Cátedra, p. 97.

las lingüísticas (p. 10), a la hegemonía de un juego aislado que “da lugar a instituciones” animadas por expertos (p. 54).

Renunciar o no, pues, a inventar las condiciones ideales de nuestra meta social se convierte en la tarea que la ética postmoderna y las éticas del diálogo tienen ante sí. La primera niega validez a tareas de ese tipo, que ya no tienen sentido según Lyotard (son utópicas, inservibles, narrativas...); su propuesta se limita a DESCRIBIR, la lucidez postmoderna, desencantada, desnuda. Las segundas piensan que la búsqueda del consenso es la única forma de recuperar el hábito social; tienden a PROPONER, en la línea del utopismo moderno, tradicional (precisamente en la línea criticada por Lyotard, al igual que por el resto del pensamiento débil).

Nos parece que los resultados de los planteamientos afines en la letra a Wittgenstein, como el de Lyotard, pueden valer como descripción, pero nunca como propuesta ⁴. En línea opuesta a Lyotard intentos como el de Apel y las éticas del diálogo retoman la herencia pragmática de Wittgenstein, pero intentando crear una conexión convincente entre la pragmática y la trascendentalidad que se deriva de la elección de un juego de lenguaje que *todo el mundo* juegue (no sólo los expertos) y que se averigua atendiendo a las exigencias de la racionalidad.

La discusión sobre la superioridad de la racionalidad es la que está sobre la mesa: saber si con el perfeccionamiento de métodos racionales, el discurso ilustrado –regulado por el consentimiento mutuo– posee la racionalidad del asunto en cuestión. O si por el contrario el desencanto, el pesimismo y la desconfianza –disensión postmoderna– fruto de los límites del lenguaje, es lo único que nos queda.

Ambas actitudes se leen ya –como se ha apuntado más arriba– en Wittgenstein como fruto del giro pragmático de las *Investigaciones filosóficas*.

A. GUTIÉRREZ, B. PRADOS, E. CHOZAS, J. M. DELGADO
Instituto Miguel Servet -Madrid.

4. J. A. Valente, "De la ética de la sospecha a la sospecha de la ética", *El País*, 10 de febrero de 1987, p. 11.

LIBROS

Sagrada Escritura

STECK, O.H., *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament». Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanon.* (=Biblischtheologische Studien,17), Neukirchener Verlag, Neukirchen 1991, 13 x 20 cm, 198 p.

El título indica suficientemente el tema del libro. Se trata de investigar el cierre de la segunda parte del Canon hebreo: los profetas. Este tema se suele estudiar partiendo desde atrás: es decir, fijando las fechas en que por primera vez se tienen noticias de la formación del canon de los profetas. Así es sabido que el texto del Sirácida y el prólogo del mismo libro son la primera noticia sobre este proceso.

El autor procede en sentido inverso: trata de fijar las últimas redacciones de los libros proféticos, establecer el sentido teológico de éstas, y averiguar cuándo y por qué se formó un canon profético, toda vez que ya se tenía el canon de la "Tora".

Como se puede adivinar, el autor usa ampliamente el método redaccional y lo aplica especialmente en dos campos: en el libro de Isaías por una parte y en Zac 9-14 y Mal por otra. La primera parte del libro está dedicada a la fijación de las diversas redacciones; en concreto fija siete estadios: tres en el libro de Isaías y cuatro en los dos últimos profetas menores. Estableciendo antes los criterios para fijar cronológicamente las redacciones, propone aproximadamente la fecha de cada una de éstas. La segunda parte trata de la formación del canon: indicios, fecha y sentido teológico de la formación.

El libro es denso, necesita una lectura reposada. El autor ha leído mucho y se basa en las obras de los que le precedieron. Es consciente también de la oscuridad del proceso, dada la ausencia de noticias históricas acerca de la Palestina durante los siglos IV y III.—
C. MIELGO.

GOLKA, F. W., *Jona* (=Calwer Bibelkommentare), Calwer, Stuttgart 1991, 16 x 24, 108 p.

Hemos presentado a nuestros lectores en un número anterior dos comentarios de esta serie (26, 1991, p. 169), que ahora se enriquece con el libro de Jonás.

El comentario ha sido publicado previamente en inglés en la serie "International Theological Commentary". Esto indica suficientemente el carácter de este libro: es un comentario teológico; le importa al autor exponer el contenido más que las cuestiones filológicas o literarias.

El autor antepone al comentario tres trabajos previamente publicados: “La exégesis de Jonás y el antijudaísmo”, “creación y elección de Israel” y finalmente “la ‘figura etimológica’ en el AT”. De los tres el más relacionado con el comentario es evidentemente el primero. Es una intención declarada del autor limpiar la exégesis del libro de Jonás de todo atisbo antijudío. La tarea es necesaria. Frecuentemente en la historia de la interpretación se ha presentado a Jonás como una caricatura del Judaísmo cerril y exclusivista, frente al paganismo presentado como atractivo. Con ello se estaba entendiendo que el libro es una alegoría. Predomina en la exégesis, en cambio, considerarlo como parábola o cuento, con lo que uno no se ve obligado a encontrar equiparaciones entre los personajes del libro y la realidad histórica.

En cabeza el autor el comentario con este título “el arrepentimiento divino”; pues, según él, el libro intenta exponer que después del arrepentimiento el perdón divino alcanza incluso a los paganos.

Más problemática es la afirmación del autor de que detrás del libro de Jonás está el autor solo, y no un grupo. Lo mismo piensa del Job y de Rut. Si así fuese, difícilmente se explica por qué el libro se conservó y fue admitido en el canon. Evidentemente muchos se identificaron con los puntos de vista aquí presentados.

Las cuestiones literarias no reciben mucha atención. Se alude al raro uso del nombre de Yahve y Elohim en el libro, pero no se intenta dar alguna explicación. Sobre la difícil inteligencia de 4, 5 en su lugar actual, el autor cree que se soluciona todo traduciendo el verbo en pluscuamperfecto, como hace la mayoría; no encuentra tampoco dificultad en entender la yuxtaposición de la choza y el ricino, los dos elementos con la misma finalidad. Esto evidentemente es más oscuro y difícil de explicar. C. MIELGO.

SEYBOLD, K., *Nahum, Habakuk, Zephania* (=Zürcher Bibelkommentare, 24, 2). Theologischer Verlag, Zürich 1991, 24 x 16, 134 p.

Esta serie conocida de comentarios se enriquece con este volumen dedicado a los tres profetas “del tiempo de tinieblas” (M. Bic).

Tres epítetos le sirven al autor para calificar concisamente a estos libros: Nahum “el cantor”, Habacuc “el Visionario”, Sofonías “el satírico”.

Para los problemas literarios de Nahum y Sofonías remite a dos obras precedentes del autor. No obstante, ya en la introducción expone brevemente cómo ha surgido cada libro, cuáles son las partes originales y las sucesivas adiciones. En cuanto al profeta Nahum, no se advierte nada de particular, sino es considerar el oráculo contra Nínive como el trozo más antiguo (3,8-19). Más recientes son los trozos siguientes: 3, 1-4.; 3,2; 2, 13. Pero en todo caso anteriores a la destrucción de Nínive. Sólo estos textos citados provienen del profeta. El resto sería posterior a la destrucción de Nínive e incluso posterior a la ruina de Jerusalén.

Más tiempo y espacio dedica al libro de Habacuc. Se adhiere a la vieja opinión de H. Schmidt que distingue en el libro un texto profético (1.1.5-11.14-17; 2,1-35-19); un Himno (3,1-16) y una oración sálmica (1,2-4.12-13; 2,4.20; 3,7.8.13b.14.17-19a). Esta última parte, escrita al margen de los oráculos proféticos como comentario, se incluyó más tarde en el texto.

Más tradicional se muestra con respecto a Sofonías y a la formación del libro. El comentario sucede perícopa tras perícopa, prestando atención al contenido teológico y

doctrinal. La bibliografía de cada libro, aunque no muy amplia, es bien escogida.— C. MIELGO.

MEINHOLD, A., *Die Sprüche: Teil 1. 1-15. Teil 2, 16-31* (=Zürcher Bibelkommentare, 16), Theologischer Verlag, Zürich 1991, 24 x 16, 2 vols.

El comentario se inscribe bien dentro de las intenciones de toda la colección: se intenta exponer el contenido doctrinal, sin grandes alardes de erudición ni pesadas disquisiciones filológicas, de tal manera que es accesible a un vasto público.

El comentario contiene una introducción breve, en la que no se trata de exponer sólo los problemas del libro de los Proverbios, sino también de la sabiduría en general: su carácter internacional (se resumen las obras sapienciales egipcias y babilonias), su carácter religioso y profano a la vez (el autor acentúa el carácter profundamente religioso de la sabiduría antigua), etc.

El comentario procede de manera normal. Los proverbios iguales o parecidos se traen a colación, así como los ligeramente variantes, con el fin de sorprender los diferentes matices de cada uno. No destaca especialmente el carácter artístico de las sentencias; desgraciadamente los puntos de vista estéticos son descuidados en los comentarios en general.

Se cita una breve bibliografía. Y entre los comentarios notamos la ausencia del de L. ALONSO SCHÖKEL- J. VILCHEZ LINDEZ, que ciertamente es mucho mejor que bastantes de los que él cita.— C. MIELGO

DAVIES, W. D. - ALLISON, D. C., *The Gospel according to Saint Matthew*. II: 8-18 (=The International Critical Commentary), T&T CLARK Edinburg 1991, ICC, 14 x 21, XVII + 807 pp.

En este último decenio se ha podido apreciar un creciente interés por el primer evangelio. Prueba de ello son los comentarios de Beare (1981), Gnllka (1986), Gundry (1982), Luz (1985), Patte (1987) y Sand (1986). A ellos hay que sumar como una contribución destacada el de Davies-Allison, cuyo primer volumen apareció en 1988. Lo propio de este comentario es su especial atención a los datos críticos y filológicos así como el uso de los descubrimientos históricos y arqueológicos para la interpretación de los textos.

La división del evangelio en partes, secciones y perícopas ya fue presentada en el primer volumen. En este segundo volumen se estudian las secciones XVII (8,1-22) a XLVIII (18,15-35). En cada una de ellas se presenta en primer lugar una breve exposición sobre la estructura; sigue un párrafo a propósito de sus fuentes; en tercer lugar, la exégesis, que es sin duda el objetivo principal del comentario: se analiza versículo a versículo y, en muchos casos, frase por frase, dando importancia a los datos filológicos y literarios. Creo que ésta es la principal aportación de este comentario. Echo de menos una traducción de cada perícopa o sección, antes o después del comentario, y una síntesis como conclusión de la labor analítica. La lectura de las observaciones conclusivas, que aparecen en cuarto lugar en el estudio de cada fragmento, es importante para la comprensión de la función de cada texto en su contexto. Finalmente encontramos la bibliografía, realmente exhaustiva.

El comentario está también provisto de *excursus* breves e interesantes. Algunos de ellos se dedican a justificar la estructura propuesta (p. ej. VIII: la estructura del discurso de misión; IX: la estructura de Mt 11-12; X: la estructura de Mt 13; XIV: la estructura de

Mt 18); otros se centran en varios de los temas fundamentales del evangelio (VI: el Hijo del hombre; VII: los milagros y el Jesús histórico; XI: las parábolas; XII: Jesús como Mesías; XIII: Pedro en Mateo).

Todo ello hace de esta obra de Davies y Allison uno de los mejores comentarios recientes sobre Mateo. Deseamos que el tercer volumen venga acompañado de índices detallados de citas bíblicas y extrabíblicas, de autores, materias... que faciliten el uso y consulta del mismo.— R. A. DIEZ ARAGON

RIUS-CAMPS, J., *Commentari als Fets dels Apostols*. Vol.I. "Jerusalem": configuració de l'església judeocreient (Ac 1,1-5,42) (Col·lectània Sant Pacià 43), Herder, Barcelona 1991, 16 x 22, 320 p.

Es el primer volumen de un comentario a los Hechos de los Apóstoles que el autor piensa llevar a cabo en cuatro volúmenes. Este abarca hasta el final del cap. 5.

El enfoque del comentario es conocido por las dos monografías publicadas por el autor precedentemente: *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana*, Córdoba 1989, consagrada a los doce primeros capítulos y *El camino de Pablo a la misión de los paganos*, Madrid 1984, dedicada a los restantes capítulos.

El interés del autor reside en determinar tanto el género como los procedimientos literarios empleados con el fin de sorprender el sentido teológico del libro.

Una novedad del comentario es presentar en traducción catalana las dos recensiones del libro de los Hechos, con el consiguiente comentario a cada versión. Punto fuerte del comentario es asimismo el análisis filológico y textual ofreciendo un buen cúmulo de observaciones que ordinariamente pasan desapercibidas.

Sería muy conveniente la traducción al castellano. No andamos sobrados de comentarios científicos sobre el libro de los Hechos. Hay que tener en cuenta que el autor presenta puntos de vista muy particulares y opiniones propias, como ya se advertía en las dos obras suyas que hemos citado.— C. MIELGO.

GNILKA, J., *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* (=Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband 3), Herder, Freiburg im Breisgau 1990, 16 x 24, 331 p.

Puede ser que el lector se pregunte: ¿Un libro más sobre Jesús de Nazaret? Pues bien, la respuesta en este caso me parece clara. No estamos ante un estudio que, sin más, viene a sumarse a la lista de los muchos que la investigación teológica y exegética nos ha ofrecido en este último siglo. Se trata de una obra de síntesis del eminente profesor de la universidad de Munich. En ella canaliza sus vastos conocimientos de la exégesis del NT y de hermenéutica bíblica para presentar, de forma un tanto novedosa, la figura de Jesús y tratar todos los temas centrales de sus dichos y hechos.

El libro se abre con un recorrido histórico por la investigación sobre la vida de Jesús, desde Reimarus hasta hoy (11-22). Se descubre así la necesidad y el sentido teológicos de la pregunta por el Jesús histórico. Siguen unas consideraciones metodológicas, entre las cuales se destacan los criterios válidos para formarse un juicio histórico sobre las diferentes tradiciones de Jesús (29-34). Y, después de exponer la situación política, religiosa y social en tiempos de Jesús, el autor estudia principalmente los evangelios sinópticos. Su

objetivo es averiguar qué material procede del Jesús histórico, cómo distinguir el núcleo prepascual de las interpretaciones actualizadoras postpascuales (en los temas fundamentales: anuncio del reino de Dios; discípulos, seguimiento, modo de vida; la enseñanza de Jesús; el conflicto y los últimos días; el proceso y la ejecución...).

Habría que destacar el análisis que J. Gnllka hace sobre las parábolas de Jesús (89-97), sus comentarios magistrales sobre algunos de los textos que presenta en cada apartado, su conocimiento tanto de los resultados de la exégesis histórico-crítica como de otros métodos actuales de estudio del NT. Aborda también cuestiones más complejas, como la posición de Jesús ante la torá (213-225) o la distinción entre lo prepascual y lo postpascual en los relatos de milagros (118-141).

Al final de cada apartado, el autor ofrece una panorámica conclusiva sobre el tema expuesto y después presenta una selección bibliográfica, ordenada cronológica, no alfabéticamente.

A pesar de que no siempre se explicitan todo lo que cabría esperar los jalones del paso del Jesús histórico al Cristo del kerygma, sin embargo, recomiendo la lectura de esta obra a cuantos deseen tener una visión actualizada y completa de la investigación bíblica sobre Jesús. El libro, por otra parte, resultará fácilmente comprensible para todos los interesados en la temática con tal de que tengan los conocimientos y el vocabulario básicos.—
R. A. DIEZ ARAGON

IMBACH, J., *¿De quién es Jesús? Su significación para judíos, cristianos y musulmanes*, Herder, Barcelona 1991, 12 x 19, 272 p.

El libro es de divulgación e informativo, pero realmente interesante. Presenta en tres capítulos lo que el judaísmo, cristianismo e islamismo piensan sobre Jesús. La exposición es clara y fácil de leer. Una introducción precede a estos capítulos, en la que se da cuenta de la incomprensión entre estas tres religiones monoteístas. La intolerancia ha sido un factor imperante, sobre todo en el cristianismo; cuanto más se retrocede en la historia, más intolerante se ha sido. Los dos capítulos finales se salen un poco de lo que el título indica. El primero examina lo que cada uno de estas religiones piensa sobre Dios; y el otro se pregunta sobre si estas religiones son caminos de salvación.

La lectura del libro es recomendable, plenamente ajustada a la doctrina del concilio Vaticano, pero todavía no muy asimilada por los creyentes.— C. MIELGO.

SANDERS, E. P., *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies*, SCM Press London / Trinity Press International Philadelphia 1990, 15'5 x 25, 404 p.

El autor, profesor de exégesis en la universidad de Oxford, se propone, con estos cinco estudios, reexaminar la naturaleza de la ley judía. Para ello trata la fe y la praxis judías en el periodo que va del 63 a. C. al 66 d. C. Con relativa frecuencia sus puntos de vista divergen claramente de los comúnmente aceptados.

En el primer capítulo analiza la posición y relación del "Jesús sinóptico" con respecto a la ley en las siguientes materias esenciales: sábado, alimento, pureza, ofrendas, diezmos, impuesto del templo, juramentos y votos, blasfemia, culto en casa y en la sinagoga, ayuno. Parte del presupuesto de que los textos sinópticos que transmiten discusiones de Jesús con los fariseos no recogen al pie de la letra las disputas del mismo Jesús. Por otra

parte, sostiene que algunos o todos los evangelios fueron escritos en la diáspora; de modo que en ellos se refleja la diferencia entre el judaísmo de la diáspora y el judaísmo palestino a propósito de las leyes sobre la comida, las prácticas de pureza o las ofrendas del templo. Ejemplos de conflictos verdaderamente serios de Jesús con la ley serían su radical prohibición del divorcio, su relación abierta con los pecadores o su imperativo al que quería ser su discípulo: “deja que los muertos entierren a sus muertos”. La mayor parte del resto de las controversias de Jesús con los fariseos, la misma conducta de Jesús en sábado, encajan dentro de la gama de discusiones y conductas admitidas entre los diferentes grupos judíos. A esta conclusión llega E. P. Sanders después de comparar los dichos y hechos de Jesús con los de los fariseos, esenios, comunidad de Qumrán, saduceos y castas sacerdotales. Resulta especialmente provechosa la lectura de las conclusiones del primer capítulo (90-96) para conocer las tesis del autor: el Jesús sinóptico vivió como un judío que respetó de forma constante la ley; su crítica al ordenamiento legal judío trataba de perfeccionarlo; sólo la expulsión de los mercaderes del templo pudo ser el motivo para una acusación seria contra Jesús.

Al preguntarse el autor, en el segundo capítulo, si los fariseos tuvieron una *ley oral* (= aquellas leyes que no se encuentran en la Biblia) confiesa que él duda que la hubieran tenido. Según él, los fariseos no dieron origen a todas las tradiciones o interpretaciones no escritas. Ellos compartieron algunas de ellas con otros grupos, algunas eran anteriores y otras simplemente diferentes (cf. conclusiones, 125-130).

Al aplicar algunas de estas tesis y criterios a la pregunta por la importancia de comer los alimentos en estado de pureza, concluye, en el capítulo tercero, que los fariseos no estaban obsesionados por la pureza de su propia comida. Por el contrario, dedicaban más tiempo y preocupación, p.ej., al estudio de la ley y de sus tradiciones extrabíblicas.

En el capítulo cuarto parte de que no existió un judaísmo, sino varios, uno por cada grupo social. De modo que en ellos había diferentes concepciones y prácticas relativas a la pureza, alimentos y ofrendas.

Finalmente, presenta sus reservas frente a los escritos de Neusner. Reconoce que constituyen una valiosa ayuda por la profundidad de su análisis. Pero en ellos confunde estructuralismo con historia social, omite materiales importantes..., en suma, “la cosmovisión que Neusner atribuye a la Mishnah no se puede encontrar en ella ni en su trasfondo” (331).—R. A. DIEZ ARAGON

BOUTTIER, M., *L'épître de Saint Paul aux Ephésiens*, Labor et Fides, Genève 1991, CNT, 24 x 18, 316 pp.

Este comentario viene a enriquecer el “Commentaire du Nouveau Testament”, constituyendo el volumen IXb de su “Deuxième série”. El propio autor indica que no pretende aportar ninguna teoría revolucionaria sobre una carta cuyo origen y paternidad están rodeados de misterio (p. 7). La Carta a los Efesios ha sido a veces poco apreciada porque su semejanza con la Carta a los Colosenses hacía pensar en una cierta dependencia de la primera respecto de la segunda. M. Bouttier reivindica el derecho de Efesios a ser estudiada por sí misma y, al mismo tiempo, a la luz del contexto cultural y de sus relaciones internas con los demás libros del NT. Acepta la división común en dos mitades (instrucción-celebración = caps. 1-3; exhortación-paráclisis = caps. 4-6), pero prefiere subrayar la

unidad de la epístola. Según él, su corazón es 2,14: el Cristo Mesías es nuestra paz. En torno a él la carta se organiza de forma concéntrica.

¿Qué aporta este comentario a los recientes de Mussner (1982), Penna (1988), Pfammater (1987), Schnackenburg (1982)? En primer lugar, una introducción realmente valiosa, que nos informa de manera específica acerca del género literario, de la raíz paulina y del lugar de esta carta en el NT (en sus relaciones con las pastorales; con Lucas, Hebreos, 1 Pedro, Juan, con las tradiciones sinópticas; con Colosenses). Efesios se revela como un documento sincretista que dialoga con o tiene influencias del AT, de la literatura sapiencial y apocalíptica, de la mitología gnóstica, de los escritos de Qumrán, de la filosofía popular helenística... La carta presenta una propuesta cristológica adaptada a este marco cultural y religioso, a las circunstancias concretas en y para las que fue escrita y al fin teológico y militante al que se destina.

Estas son las convicciones del autor, que subraya la importancia de Efesios como documento ecuménico y, por ello, tan actual para la vida de la iglesia y del mundo.

En su comentario M. Bouttier estructura el texto en cuatro partes: capítulo 1, 2, 3, 4-6. Concede mayor atención y espacio a las tres primeras. Divide cada parte en secciones. Y en cada una de estas presenta la bibliografía, las notas de crítica textual, el análisis (algunas indicaciones sobre la estructura, el vocabulario, el género y características literarias) y la exégesis versículo a versículo.

Se trata de un comentario actualizado, provisto de *excursus* y cuadros que junto con la conclusión ofrecen una visión sintética de toda la carta.— R. A. DIEZ ARAGON

KERTELGE, K. *Grundthemen paulinischer Theologie*, Herder Freiburg 1991, 16 x 24, 244 p.

El autor, que ya en otras ocasiones ha publicado como editor artículos de varios especialistas sobre temas centrales del NT, presenta ahora sus propias contribuciones al estudio de algunos temas fundamentales de teología paulina. Se trata de una recopilación de diecisiete artículos previamente publicados en revistas, léxicos, obras de homenaje y otras obras en colaboración entre los años 1968 y 1991. Once de ellos han sido publicados del año 1984 al 1991, lo cual muestra el interés que la labor teológica de Pablo ha merecido para K. Kertelge en estos últimos años.

El tema dominante de estos artículos es el de la justicia y la justificación por la fe, que va siendo matizado a la luz del juicio según las obras y desde el análisis de la carta a los romanos (en concreto, Rm 3,21-26) y de la carta a los gálatas. Un segundo tema nuclear es el de la ley y la libertad y la conjunción del anuncio de libertad y del mandamiento del amor en la carta a los gálatas; la autoridad de la ley queda subordinada a la autoridad de Jesús. Otros temas particulares son: la revelación de Jesús Cristo (Gal 1,12), la comprensión de la muerte en Pablo, el anuncio de Jesús como Señor (2 Cor 4,5), la antropología paulina según Rm 7 y los pecados de Adán a la luz del acto salvífico de Cristo (Rm 5,12-21).

La recopilación se abre con tres estudios sobre la llamada, la conversión y el apostolado de Pablo y se cierra con una conclusión sobre el lugar del apostolado en la eclesiología de Pablo.

Las cuatro páginas de la introducción del propio autor ofrecen una visión conjunta de todos estos temas en el marco de la teología paulina. Los métodos histórico-críticos han

sido puestos al servicio de una labor exegética y de teología bíblica y el resultado es esta obra, recomendable tanto para exegetas como para teólogos interesados en cualquiera de los campos citados previamente.— R. A. DIEZ ARAGON

SCHLATTER, A., *Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Calwer Stuttgart 1991, 13'5 x 21'5, XX + 411 p.

Peter Stuhlmacher nos ofrece una introducción óptima a este comentario con su prólogo, que es la reproducción de un estudio presentado con motivo de un Simposio celebrado en Tubinga en 1988, con ocasión del 50 aniversario de la muerte de A. Schlatter, acaecida el 19 de mayo de 1938, a la edad de 86 años. Este comentario es precisamente una obra madura, un cuasi-testamento, escrito a la edad de 83 años por el que había sido profesor de NT en Tubinga desde 1898 y cuya primera edición fue publicada en 1935.

El acceso al método de Schlatter es difícil porque casi todos sus discípulos perecieron en la segunda guerra mundial y su influjo en la posguerra fue muy pequeño. Por otra parte, su obra es de difícil lectura porque utiliza con frecuencia un vocabulario y unos modos de expresión propios, en ocasiones manieristas. Así los califica P. Stuhlmacher (p. III), quien subraya el interés de este comentario en paráfrasis que es capaz de implicar al lector en el diálogo con y en la reflexión del autor.

El comentario está precedido de un estudio breve sobre la relación entre Rm y 1-2Cor y la diferencia entre Rm y Gal. Schlatter estructura la carta en tres partes principales, precedidas de la preparación de la carta (1,1-17) y del epílogo (15,14-16,27). Las tres partes en que divide la carta son: la revelación de la justicia de Dios para los creyentes (1,18-8,39), la revelación de Dios en la ruina de Israel (9,1-11,36), la cristiandad militante (12,1-15,13).

Los acentos principales de esta obra son los siguientes: considera al Apóstol en perspectiva ecuménica, estima que el centro del evangelio de Pablo es la justificación de Dios en Cristo, sostiene que no es adecuada la diferenciación entre ley y evangelio para la elaboración de la doctrina paulina de la ley, postula que la justificación por la fe es inseparable de un comportamiento cristiano justo y misericordioso.—R. A. DIEZ ARAGON

THEIS, J., *Paulus als Weisheitslehrer. Der Gekreuzigte und die Weisheit Gottes in 1Kor 1-4*, Friedrich Pustet, Regensburg 1991, 22 x 14, 575 p.

Este libro es el resultado de la investigación realizada por su autor para la tesis doctoral en la Facultad de Teología de Trier. Su objetivo principal es rastrear los elementos y el trasfondo sapiencial del pensamiento paulino para mostrar si está en continuidad o en contradicción con la sabiduría judía del AT.

Parte del estudio detallado de la historia de la investigación precedente sobre este tema, autor por autor, desde F. Ch. Baur (1831) hasta J. A. Davis (1985). La conclusión obtenida es que en 1 Cor 1-4 la sabiduría ha de ser tratada sobre todo en su relación con los problemas comunitarios concretos y con la proclamación paulina de la cruz. Este es el punto de partida que determina el proceso del trabajo.

En primer lugar (115-282) J. Theis analiza la discusión sobre la sabiduría en 1Cor 1,18-3,4: la sabiduría de Dios y la "palabra de la cruz" (1,18-2,5); el misterio de Dios y la

sabiduría escondida (2,6-3,4). El resultado es que Pablo estaba familiarizado con las ideas e imágenes veterotestamentarias sobre la sabiduría. Pero estas quedan transcendidas en la sabiduría de la cruz; ésta determina el modo de vida de los creyentes.

A continuación estudia la comprensión paulina de la sabiduría (283-476): Pablo ha asumido las ideas sapienciales del AT, pero ha subrayado que la revelación de Dios sucede en Jesús Cristo y El es el centro del anuncio cristiano. El hombre exterior no puede participar por sí mismo de la sabiduría divina. Esta es para el hombre un regalo del Espíritu. La muerte de Jesús, con su significación salvífica, traslada a la persona del viejo eón al nuevo ámbito del señorío de Cristo, que como espíritu vivificador, transforma la existencia del hombre.

La conclusión es que la sabiduría de Dios se identifica con el crucificado (477-521). Tal sabiduría tiene consecuencias claras para la existencia cristiana y las relaciones sociales. El Apóstol se comprendió a sí mismo como maestro de sabiduría, llamado a este ministerio y sostenido en él por la experiencia de la gracia. El cristiano puede conocer por el Espíritu la voluntad de Dios y anunciar a los hombres la sabiduría del creador y salvador.

Los índices de citas y autores facilitan el manejo de esta investigación analítica y sintética al mismo tiempo, dotada de una exhaustiva bibliografía (523-558).— R. A. DIEZ ARAGON

Teología

BEINERT, W. (ed.), *Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge* (=Quaestiones Disputatae 131), Herder, Freiburg- Basel - Wien 1991, 15 x 21, 168 p.

Uno de los temas que más preocupa en nuestro universo religioso cristiano en la actualidad, es sin duda el del significado de la aceptación de las afirmaciones de la fe y de la experiencia de fe en la Iglesia. Los autores de la obra que hoy presentamos lo estudian desde diversas perspectivas, conscientes de que nos movemos siempre en un campo del espíritu, atento a los imperativos de la Palabra de Dios en la transmisión que de la misma hacen los hombres. De aquí que se preocupen en un diálogo teológico de ver el alcance de la autoridad del Magisterio en su dimensión teológica y jurídica y al mismo tiempo del significado de la recepción de la fe desde la experiencia del Espíritu en el hombre. Tema de gran actualidad ante una situación cristiana, donde la crítica eclesial sigue la trayectoria de la autenticidad o menos del ejercicio del Magisterio en diversas situaciones. El creyente asume esta realidad desde la experiencia de fe, pero también quiere ver razones de su adhesión desde la misma experiencia de la fe recibida y vivida. Esperemos que el presente estudio colabore a ver más claro en este mundo, donde lo humano y lo cristiano se ven unidos de tal forma, que exige una gran capacidad de discernimiento cristiano para poder llegar a captar su significación más auténtica.— C. MORAN

DALFERTH, I. U., *Kombinatorische Theologie. Probleme Theologischer Rationalität* (=Quaestiones Disputatae 130), Herder, Freiburg - Basel - Wien 1991, 14 x 21, 158 p.

La teología en un mundo donde el pluralismo cultural y religioso, junto al amplio campo de los saberes sobre el hombre y el mundo se multiplican constantemente, llega a

ser un quehacer cada vez más difícil de especificar en su más auténtica realidad. El autor del presente estudio se preocupa de conjugar todos estos saberes en una reflexión unitaria, donde quede suficientemente garantizada la preocupación base de la teología como reflexión sobre la palabra de Dios y la existencia humana. Al mismo tiempo consciente de que las particularidades culturales y religiosas han de tener su lugar también, intenta salvarlas desde la experiencia común cristiana. Junto a la función de transmisión de la fe desde la misión del ministerio, hasta la transmisión teológica, pasando por la experiencia del creyente, se pasa a estudiar los distintos procesos de racionalidad en situaciones diversas donde el mensaje ha de ser pensado y a su vez transmitido, concluyendo su estudio con una reflexión donde lo humano y lo divino se ven envueltos en el proceso del conocer y vivir esta misma realidad revelada. Un estudio donde confluyen las preocupaciones eclesiales, sociales y científicas en un universo unitario propio de la persona en sus diversos campos del hacer y del pensar. Una vez más nos encontramos con el eterno planteamiento de la incidencia de la Palabra de Dios en la existencia de los hombres en sus más variadas manifestaciones.— C. MORAN

BOFF, L., *La misión del teólogo en la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 1991, 12'5x 20, 147 p.

La editorial Verbo Divino ha tenido la buena ocurrencia de presentar en un mismo tomo varios documentos, oficiales unos y opiniones de teólogos otros, a través de los cuales el creyente cristiano y el teólogo en concreto pueden llegarse a formar un juicio crítico sobre el tema central de su quehacer en la Iglesia. Aunque la obra viene encabezada con el teólogo Leonardo Boff, presentando como telón de fondo de la obra un artículo, en que su pretensión es abrir un diálogo en torno a la temática presentada por la Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: "*La vocación eclesial del teólogo*", también ofrece una larga introducción de Juan José Tamayo-Acosta ambientando el diálogo de forma crítico-constructiva y concluyendo la misma obra otros dos documentos; uno de la Comisión Episcopal Española para la Doctrina de la fe: "*El teólogo y su función en la Iglesia*" y otro la Declaración de Colonia: "*Por un cristianismo adulto*". Más bien que dar un juicio crítico sobre lo que afirman unos y otros documentos, creo sea mejor resaltar la presentación de todos estos documentos en un mismo volumen y la pretensión de llegar a un diálogo dentro de la Iglesia Comunion sobre los temas que presentan. Agradecemos a esta editorial su esfuerzo y esperamos colabore esta obra a elaborar una síntesis global sobre la misión del teólogo en la Iglesia.— C. MORAN

ORBE, A., *Espiritualidad de San Ireneo*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1989, 16 x 23, 338 p.

El presente es uno de los estudios a que nos tiene acostumbrados el P. Orbe. Uno más en cuanto que por sus páginas vemos discurrir a san Ireneo y, por el principio de oposición, a los gnósticos, sobre todo los valentinianos y marcionitas; uno más también por la densidad de la obra y por su estilo y lenguaje particular.

Pero a la vez es distinto, aunque sólo sea por la temática. Después de los gruesos volúmenes sobre su teología, en el presente se adentra en la espiritualidad del santo obis-

po de Lión, con sus rasgos inconfundiblemente personales. Una espiritualidad de la que se puede afirmar que rompe con los moldes tradicionales. Por una parte, en cuanto que desconoce el esquema de las tres vías clásicas, a saber, la purgativa, la iluminativa y la unitiva; por otra, por lo poco “espiritualista” que es, al estar centrada en la *salus carnis*. Respecto al esquema tricotómico paulino (1 Tes 5,23), los gnósticos se habían hecho fuertes en el espíritu, único elemento capaz de salvación; la tradición alejandrino-origeniana, había puesto sus esfuerzos al servicio de la salvación del alma; Ireneo, por su parte, centra su interés en la salvación y espiritualización de la carne. Es el hombre, rey de la creación, el único que aparece con un destino superior a su naturaleza. Por un proceso de asemejamiento la carne del hombre pasa desde una similitud imperfecta a la similitud perfecta. De hecho, el principio y el fundamento de la espiritualidad del Obispo de Lión podría formularse así: El hombre es criado en su cuerpo para ser “dios”, en comunión de vida con el Padre, a imagen y semejanza del Cristo glorioso (p.22). “Ireneo concibe al hombre como una estatua viviente, de sustancia terrena, hermoseedada con la Forma (y propiedades sensibles) de Dios. Una estatua que, según es trabajada por el divino artífice, encubre cada vez más su naturaleza de origen, y asimila la vida y propiedades del Espíritu de Dios. Hasta que, por fin, hecha *plasma* de similitud perfecta con Dios, se levanta a su altura” (p.113).

El Santo no se caracteriza precisamente por ser efusivo de sus interioridades. Por eso su espiritualidad no siempre salta a la vista. A partir de los principios dogmáticos, el P. Orbe va destilando sus elementos, sumamente homogéneos, a lo largo de trece capítulos (destino del hombre, del hombre imperfecto al hombre perfecto, el Dios no indigente, Dios hace, el hombre es hecho, la novedad de Cristo, Espíritu de adopción, memoria de Dios, seguidor del Verbo, revelación del Padre por el Hijo y del Hijo por el Padre, en torno a la oración, el matrimonio espiritual, en torno a la Eucaristía, en torno a la virgen María). Tras la lectura del libro surge espontánea la pregunta: ¿Cuál sería el rostro actual del cristianismo de haberse impuesto la línea marcada por el obispo de Lión?

El libro carece de índices.— Pío de LUIS.

DROBNER, H.R.,-KLOCK, C. (Ed.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike* (=Supplements to Vigiliae Christianae XII), E.J.Brill, Leiden-New York-Kopenhagen- Köln 1990, 16 x 24, 418 p.

La presente obra es resultado de uno de los encuentros que, desde hace más de veinte años y con periodicidad desigual, organizan estudiosos de san Gregorio de Nisa para estudiar un tema o escrito(s) del Santo.

Los artículos se encuadran en tres secciones. La primera, referida al lenguaje, incluye cuatro aportaciones: M. van Esbroeck (Sur quatre traités attribués a Grégoire, et leur contexte marcellien [CPG 3222, 1781 y 1787]), M. F.G. Parmentier (Gregory of Nyssa's *De differentia essentiae et hypostaseos* [CPG 3196] in syriac translation, del que junto al texto siríaco da una traducción inglesa), E. Fergusson (Words from the Psal-root in Gregory of Nyssa) y M. Kertsch (Excerpte aus den Kappadokiern und Johannes Chrisostomus bei Isidor von Pelusium und Nilus von Ancyra).

La segunda, dedicada a la filosofía, es la más reducida: M. Esper (Der Mensch: Ein Turm-keine Ruine. Überlegungen zum Denkprinzip Gleiches zu Gleichem bei Gregor von Nyssa) y A.A. Mosshammer (Disclosing but not Disclosed. Gregory of Nyssa as Deconstructionist).

La más extensa es el que se ocupa de los estudios de carácter teológico: A. Meredith (The idea of God in Gregory of Nyssa); C. Stead (Why Not Three Gods? The Logic of Gregory of Nyssa Trinitarian Doctrine); B. Salmons (Logos come *trasparenza* in Gregorio di Nissa); L. F. Mateo-Seco (La cristología del *In Canticum Cantorum* de Gregorio de Nisa); A. Viciano (Christologische Deutung von Röm 8,19-22 bei Gregor von Nyssa und Theodoret von Kyros); L.R. Wickham (John Philoponus and Gregory von Nyssa's Teaching on Resurrection - A Brief Note); R. Kees (Unsterblichkeit und Tod. Zur Spannung zweier anthropologischer Grundaussagen in Gregor von Nyssa *Oratio Catechetica*); J. Sanchó Bielsa (El vocabulario eucarístico en la *Oratio Catechetica* de San Gregorio de Nisa); M. Staurowieyski (La plus ancienne description d'une mariophonie par Grégoire de Nyse); J.L. Bastero (La virginidad de María en San Ambrosio y en San Gregorio de Nisa); H.R. Drobner (Die Deutung des alttestamentlichen Pascha [Ex 12] bei Gregor von Nyssa im Lichte der Auslegungstradition der griechischen Kirche).

El volumen pretende ser también un homenaje al Prof. Andreas Spira, uno de los animadores y participantes en los encuentros, con motivo de su 60 cumpleaños. Por eso, a los estudios específicos sobre el Niseno, se añaden en un apéndice otros sobre la antigüedad cristiana: J.L. Illanes (El trabajo en las homilías sobre el Hexamerón de San Basilio de Cesarea); J. Blänsdorf (Salvian über Gallien und Karthago. Zu Realismus und Rhetorik in der Spätantiken Literatur); G. Luck (Longinus "On the Sublime" and Boethius "Consolation of Philosophy"); U. Reinhardt (Das Parisurteil bei Fulgentius (*myth* 2,1) Tradition und Rezeption).

Todos los artículos concluyen con un resumen de su contenido en lengua alemana. La obra se cierra con abundantes índices: de abreviaturas, fuentes y bibliografía; bíblico; de autores y obras antiguos, medievales, modernos y contemporáneos; de palabras y conceptos griegos, y de palabras y conceptos latinos. P. de LUIS.

AGUSTÍN, S., *Obras completas*. XXVII. Escritos bíblicos (3ª). Expresiones del Heptateuco. Espejo de la Sagrada Escritura. Ocho cuestiones del antiguo Testamento (=Normal 315), BAC, Madrid 1991, 12,5 x 20, 272 p.

Siguiendo la publicación de las Obras de san Agustín, la BAC, aunque bastante tarde, nos presenta este volumen XXVII. San Agustín, con estas tres obras se nos muestra como "eisegeta". Creo que es una aventura agustiniana introducirse en el campo escriturístico, pero como un algo personal suyo: como puntos de reflexión personal, o anotaciones para su pastoral práctica, que luego le van a servir para su predicación al pueblo católico, o de rebate para con los enemigos del catolicismo, puesto que en él hay una preocupación constante en dar el buen sentido a la Sagrada Escritura contra, principalmente, los maniqueos y donatistas.

Sólo quien haya penetrado un poco en la lectura de las obras de San Agustín puede apreciar que, para él, hay un maestro interior -Cristo- y otro exterior, la Sagrada Escritura, dos autoridades firmes para sus polémicas y apologías en las que todo él descansa y se apoya, y a las que subordina su razón humana. Dios es Verdad y es Verdad que se revela en el medio más acomodado al hombre: por la Sagrada Escritura.

La obra concluye con los índices escriturísticos, de términos griegos, de materias y onomástico.— M. Mª CAMPELO.

AA.VV. «*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*». «*De quantitate animae*» di Agostino d'Ippona (=Lectio Augustini VII), Augustinus, Palermo 1991, 15 x 21, 207 p.

La presente obra, como las restantes de la serie *Lectio Augustini*, ya conocidas de nuestros lectores, es fruto de la Settimana Agostiniana de Pavía, esta vez del 1991 y se mantiene dentro de su misma concepción y planteamiento. Las obras analizadas, el *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* y el *De quantitate animae*, muy distantes entre sí, son índice de dos preocupaciones de Agustín durante el período de su estancia en Roma. Con la primera inicia su voluminosa actividad polémico-apologética, con la segunda continúa su reflexión sobre el alma que le había ocupado en otros tratados anteriores.

Como es norma, los análisis de los escritos corren a cargo de auténticos especialistas: J. Kevin Coyle para el *De moribus ecclesiae catholicae*; F. Décret para el *De moribus manichaeorum* y E.L. Fortin para el *De quantitate animae*. Asimismo, las tres relaciones con original en francés (las dos primeras) e inglés (la tercera) aparecen también en traducción italiana. Los análisis globales de los respectivos libros se completan con *excursus* particulares: A. Clerici reflexiona sobre *La "disciplina" come "medicina animi"* (mor. 1,27,52-28,56); A.M. Vannier sobre *Le statut de l'âme dans le "De quantitate animae"*; P. Porro sobre *Il primato del vedere nel "De quantitate animae"* y G. Balido sobre *Problemi di logica formale nel "De quantitate animae"* — . P. de LUIS.

GRILLMEIER, A., *Le Christ dans la tradition chrétienne. Le Concile de Chalcédoine (451): réception et opposition*, Les éditions du Cerf, Paris 1990, 13,5 x 21,5, 505 p.

El subtítulo da razón exacta del contenido de la obra: la recepción y oposición del concilio de Calcedonia o de aceptación y rechazo de sus decisiones. Y todo ello en un período netamente delimitado: el que va desde el concilio mismo hasta el emperador Justino.

Consta de dos partes. La primera se ocupa de cuestiones de carácter hermenéutico, del estado actual de la investigación, y del conocimiento y estudio de las fuentes. Sección amplísima esta última, en la que el autor discurre uno por uno por los diversos géneros literarios en que nos ha llegado la información sobre el período, solicitando la aportación del mundo científico para llenar sus eventuales lagunas. La segunda parte es ya expositiva. Los dos primeros capítulos están centrados en las posiciones papales e imperiales respecto al concilio de Calcedonia y sus esfuerzos para conseguir su aceptación; el tercero estudia su recepción en las iglesias episcopales, así como la "Encyclia" del emperador León I; el cuarto, una sustitución del concilio, la encíclica y la antiencíclica de Basilisco, y el Henótico de Zenón; el quinto, por último, la restauración calcedoniana bajo el emperador Justino I.

"Nicea en Calcedonia: esta palabra clave puede servir de título a toda la historia poscalcedoniana hasta el concilio de Constantinopla de 553" (p. 303). En la historia de la teología cristiana el concilio de Calcedonia es el punto de referencia para el dogma cristológico. Su suerte no fue distinta de la de otros grandes concilios de la antigüedad. Más que de unión, fueron causa de división. Su consagración no ocurrió sin batallas previas entre defensores y opugnadores, que dejaron sus muertos en el camino. Nicea era considerado como totalmente irrevocable, hasta en lo disciplinar (p. 195). A partir de ahí, la referencia

a dicho concilio era arma tanto para defender como para opugnar a Calcedonia. Se pone en interrogante su necesidad o su función. De una parte surgía la defensa mostrando la coincidencia, o indicando que no se trataba más que de una explicitación. De otra parte, aparecía la convicción de que el concilio, en cuanto a su contenido, era innecesario, porque Nicea ya lo había dicho todo; a lo más, pensaban que hubiera bastado condenar a Eutiques o reafirmar Nicea, asignándole sólo una función negativa: ser un escudo contra las herejías, sin la significación positiva de servir a la catequesis. En el fondo subyacía la idea del concilio aun no suficientemente clarificada.

¿Qué circunstancias alimentaban el conflicto? La lectura de las muchas páginas del libro las va desvelando. El P. Grillmeier insiste en que en la historia del dogma hay que tomar muy en cuenta la ideología dominante de Iglesia imperial. En ella confluye buena parte de la tradición de la Roma antigua y de la ideología medio y neo-platónica. Al concebir al emperador como *vicarius dei*, y aplicarle incluso la promesa hecha a Pedro en Mt 16,18, como hacen algunos obispos de la II Siria, se unifica el orden secular y el eclesial. El emperador aparece como el fundamento de la unidad de la Iglesia y de su doctrina. Fundamento que no era tanto una roca como un volcán cuyas erupciones podían en cualquier momento resquebrajar la Iglesia (p. 300). A dicha ideología permanecían en el fondo vinculados uno y otro bando. A modo de ejemplo, tanto Timoteo Aeluro (que se coloca en la Iglesia imperial, a condición de que caiga Calcedonia) como incluso el Papa León I que pretendía hacer valer sus derechos frente a ella. Pero éste sabe abandonarlo en puntos decisivos, como es anteponer la pureza de la fe a una falsa unidad. En Roma misma, si como un Guadiana, se oculta bajo el Papa Gelasio I, luego aparece con Atanasio II. Hasta calcedonianos están dispuestos a firmar el Henoticon por obediencia al emperador, amén del amor a la paz. Tal ideología tenía un punto particularmente débil: La política imperial se pone al servicio de la unidad de la fe por propio interés; la unidad en la fe era urgida en bien del imperio, contando a veces menos las razones teológicas y espirituales. Los problemas eran abordados desde el exterior, desde la autoridad sacro-gubernamental. “La gran dificultad de la Iglesia de estado era la coexistencia de dos ideas universales, que se recubrían y así se corregían mutuamente, pero que faltaba una formulación firme capaz de coordinarlas y delimitar la una respecto de la otra” (p. 209).

Al lado de la Iglesia imperial y unida a ella el autor hace hincapié en las confusiones o falta de claridad doctrinales, y errores de enjuiciamiento doctrinal de los unos respecto de los otros. La confusión no podía crear unidad y, desafortunadamente, la confusión heresiológica contribuyó de forma decisiva al cisma en la Iglesia. Esta existía tanto en el emperador como en los mismos eclesiásticos. Valga como ejemplo la asimilación de la cristología alejandrino-ciriliana al apolinarismo, o el establecimiento de un lazo histórico, injustificable desde las fuentes, entre Manes, Apolinar, Eutiques y Timoteo Aeluro. Del lado de la autoridad y de los teólogos faltaba capacidad para ver suficientemente más allá del lenguaje y de las fórmulas, y juzgar, a partir de ahí, sobre los desacuerdos y acuerdos mutuos. Gran parte de la responsabilidad recae sobre S. Cirilo al no haberse sometido y explicado a Roma la fórmula “*mía physis*”, que habría mostrado el acuerdo entre las dos corrientes. Faltó la hermenéutica que podía haber tendido el puente entre ellas.

Ni todo era achacable a la ideología de la Iglesia imperial ni a confusión heresiológica; también hay que contar con las diferentes tradiciones eclesiales. El hecho se advierte particularmente a propósito de la aceptación del canon 28 del concilio. Oriente se guiaba por criterios de administración civil, Roma seguía ante todo el criterio apostólico. Además, cada Iglesia local había seguido un desarrollo autónomo y diferente. Y junto a las

diversas tradiciones, no hay que olvidar los intereses encontrados de las diversas Iglesias más importantes, en su pugna por prevalecer sobre otras.

El autor nunca olvida en su estudio la perspectiva ecuménica, valorando desde ese punto de vista varias iniciativas del momento. E invita a no ser excesivamente duros en el enjuiciamiento de aquella época y personas: "Nuestras experiencias en las discusiones ecuménicas de hoy deberían moderar las exigencias que mostramos frente a aquella época" (p. 441).

La obra concluye con un índice analítico, otro de autores antiguos y un tercero de autores modernos.— P. de LUIS.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras Completas*. Edición preparada por Teodoro H. Martín. Presentación por Olegario González de Cardedal, Biblioteca de Autores Cristianos 511, Madrid 1990, 13 x 20, 413 p.

El libro contiene la traducción castellana de las cuatro obras, más las diez cartas, que se conservan del enigmático autor que quiso hacerse pasar por el discípulo de Pablo (Hech 17, 34) y durante varios siglos lo consiguió. Obras que llevan los siguientes títulos: *La Jerarquía celeste*, *La Jerarquía eclesiástica*, *Los nombres divinos* y *Teología Mística*. Las abundantes notas, amén de las explicaciones oportunas y señalar las relaciones internas, ubican el pensamiento del autor en su contexto teológico o filosófico, es decir, en sus relaciones con los Santos Padres y, en el segundo aspecto, con Proclo de modo particular.

A la traducción le precede una amplia introducción que supera las cien páginas. La investigación moderna ha logrado averiguar acerca del pseudo Dionisio que fue un cristiano, además monje, familiarizado con las Sagradas Escrituras y neoplatónico en filosofía, que vivió entre los años 450 y 520, siendo precisamente sus dependencias filosóficas, en concreto, de Proclo, el dato más decisivo. Pero las dudas vienen de muy atrás y los intentos de identificarlos con determinados personajes conocidos por otras fuentes no han prosperado. Todo eso lo hallará el lector en la introducción. Hallará asimismo información amplia sobre su secular y espectacular presencia e influjo en la teología y espiritualidad del occidente cristiano, del que fue un verdadero maestro. Se sirvieron de su obra, la divulgaron, tradujeron o estudiaron pontífices y emperadores; religiosos y doctores (destacan Roberto Grosseteste, S. Alberto Magno, Sto. Tomás de Aquino, etc.); los grandes místicos del norte de Europa; los humanistas italianos, ingleses, alemanes y franceses. Su influjo también fue grande en la España en la España del Siglo de oro. "Tratar de oración en la España del s. XVI era seguir a Dionisio directamente o a través de sus intérpretes" (p.35). A San Juan de la Cruz obtiene un trato especial al respecto. De los autores agustinos no se menciona a nadie, aunque tendría perfecta cabida, por ejemplo, el Bto. Alonso de Orozco. Un apartado sobre el "Espíritu perenne" presenta todo su sistema desde una parábola que toma como punto de referencia la Basílica de Santa Sofía de Constantinopla, que "nos define de un golpe de vista la teología espiritual del Pseudo Dionisio: un rayo de luz rasgando la cúpula ilumina las pinturas y mosaicos que decoran los muros. La multiplicidad del templo converge en la unidad de la bóveda por donde entra la luz" (p. 64). Por último, la introducción contiene una amplia bibliografía, primero la referida a España y luego la foránea.

En la traducción, muy fluida, hemos advertido dos errores: en p. 299, l. 20 y en p. 339, l. 11. En ambos casos convierte en afirmación lo que en el original griego es negación. El

primer texto: "No hay en este mundo visible adonde *no* llegue el sol"; en el segundo: Con más propiedad diríamos que no conocemos a Dios por su naturaleza, puesto que esta es *incognoscible* (En cursiva lo que falta en la traducción). La obra concluye con un índice onomástico. — P. de LUIS

SAYÉS, J.A., *Antropología del hombre caído. El pecado original* (=Normal 514), BAC, Madrid, 13,5 x 19,5, 393 p.

El libro, que presento, trata de un tema difícil y espinoso. Probablemente el más difícil de la teología, si se tienen en cuenta sus afinidades con la ciencia moderna. El autor no duda en afirmar: "el tema del pecado original es, quizás, hoy en día el tema más difícil y espinoso de la teología actual, dada la problemática que, en los últimos años, se ha desatado en torno al mismo. Respecto de él existe una situación de duda y confusión que afecta incluso a la predicación y la catequesis" (XV).

Ante esta complejidad parece que no quedan más que dos posturas posibles: o se cierra el tema, afirmando que se está ante una realidad trasnochada, dominada por el mito e imposible de sostener hoy, dados los datos que la ciencia ofrece acerca del origen del hombre. Con ello surgirían graves dificultades a la redención llevada a cabo por Cristo. O, tomando nota exacta de las dificultades que plantea el tema, se intenta dar una nueva visión del pecado original, respetuosa con la ciencia y respetuosa con el dato revelado. Lo verdaderamente cierto de todo esto que, aceptada la segunda postura como única alternativa digna, hay que llevar a cabo una *re-interpretación* del tema. La doctrina sobre el pecado original no puede ser propuesta *hoy* como se presentó *ayer*. Esto es evidente. Hay aquí un caso típico de lo que Juan XXIII señalaba, cuando decía que una cosa era la sustancia de la fe y otra el ropaje en que estaba envuelta. Por tanto, sin apegos injustificados al pasado y con una cierta audacia, es necesario llevar a cabo la re-interpretación de la doctrina sobre el pecado original.

Sayes aborda en su libro toda esta problemática. El libro es una buena síntesis del tema. Y, en ello, hay que apuntar un éxito a su autor. La hipótesis de explicación, que el autor propone simplemente como hipótesis y consciente de estar ante un misterio, y que lo hace tras un recorrido por los Padres, la liturgia y la tradición conciliar, me parece enormemente complicada. Desde el respeto más grande, no la considero en sintonía con la sensibilidad moderna. A lo mejor es que las cosas tienen que ser así. Pero si son así, la imagen de nuestro Dios resulta bastante antipática. No parece que Sayes logre desprenderse de una serie de conceptos propios de una época que ya no dicen nada en nuestro tiempo.— B. DOMÍNGUEZ.

CHAUVET, L.M., *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana* (=Teología y filosofía 191), Herder, Barcelona 1991, 14'3 x 21'5, 563 p.

Denso tratado de sacramentaria general. Podríamos calificarlo de prolegómenos para una teología fundamental de los sacramentos. El autor intenta una relectura de la sacramentalidad de la vida cristiana, en la cual se asientan nuestros sacramentos. Para ello comienza con una crítica de los tradicionales presupuestos de la sacramentología, anali-

zando la causalidad tomista y confrontándola con la superación de la metafísica que propuso Heidegger, para alcanzar los elementos simbólicos de lo humano, signo, lenguaje, corporeidad. Sitúa a continuación el valor de los sacramentos dentro de la existencia cristiana, según el autor entre la fe y la ética, para terminar en el meollo del significado de todo sacramento, la comunicación entre el hombre y Dios, que para nosotros pasa a través de Cristo. Tendrá que detenerse entonces en el sentido que damos a la palabra Dios y a la salvación de Jesús. Vasto libro que quiere preludiar una renovación de lo sacramental dentro de la mentalidad moderna.— T. MARCOS

SCHMIDT-LAUBER, H.Ch., *Die Zukunft des Gottesdienstes. Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie* (=Taschenbibliothek 19), Calwer, Stuttgart 1990, 12'4 x 18'7, 482 p.

Libro sobre la liturgia cristiana desde el punto de vista evangélico. Como los católicos, parte de la constante necesidad de revisión y reforma del culto para que éste sea constructor de la comunidad, en otras palabras, para que sea vivido y sentido por todos. Existen muchos enunciados interesantes en este libro. En primer lugar, la autocrítica del servicio divino protestante en cuanto excesivamente centrado en la homilía: la liturgia es celebración más que adoctrinamiento. En segundo lugar, el culto debe llevar a la acción, pero de la incoherencia en la acción no se deduce la inutilidad del culto sino su intensificación. Afirma que el culto protestante y el católico son fundamentalmente iguales, celebran la salvación en Cristo, por dispar que sea su expresión. Asimismo insiste en la importancia de aprender de la liturgia católica y ortodoxa para la renovación del propio servicio divino. En Alemania el influjo recíproco de las liturgias católica y evangélica ha sido continuo, seguramente inconsciente, y ese país es campo de prueba para la unidad cristiana. La liturgia muestra que tal unión es posible. — T. MARCOS

KLÖCKER, M., *Katholisch, von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall?*, Kösel, München 1991, 14'3 x 21'5, 520 p.

El libro trata sobre la presencia de la Iglesia en la sociedad moderna, presencia cada vez menos influyente en una sociedad cuyos valores más característicos parecen contraponerse al estilo tradicional de vida cristiana. ¿Quién se equivoca? ¿Quién debe ceder más? El autor busca una síntesis entre las dos posiciones. El mundo cambia necesariamente y la Iglesia no tiene razón de ser sino para el mundo, debiendo cambiar con él en parte. Aunque está pensado para la sociedad alemana actual es perfectamente extrapolable a la llamada sociedad occidental. Tomando como esquema la estructura sacramental de la Iglesia, recorre la presencia e influjo de la institución eclesial en las distintas fases de la vida humana, niñez, juventud, familia... El tema recurrente es cómo compaginar autoridad y conciencia, en la educación cristiana, en la moral sexual, en el papel de la mujer en la Iglesia, en el cuestionamiento que supone la muerte, en el compromiso de liberación u opción por los pobres. Repensamiento de la función de la Iglesia desde la experiencia de la vida cotidiana.— T. MARCOS

GARIJO-GUEMBE, M., *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia* (=Teología y filosofía 190), Herder, Barcelona 1991, 14'3 x 21'5, 351 p.

Se trata de un moderno manual de eclesiología. Se asienta en la doctrina de la *Lumen Gentium* en cuanto reformulación de la tradición antigua sobre la Iglesia, y se estructura en torno a los temas básicos de la eclesiología. El Nuevo Testamento como fundamento del ser de la Iglesia, las notas distintivas de la Iglesia como apoyo para su descripción y definición, la institución eclesial desde la relación comunidad-ministerios, obispos-presbíteros, papa-colegio episcopal, y finalmente la misión de la Iglesia en el mundo. La exposición tiene en cuenta las concepciones eclesiológicas protestante y ortodoxa, de modo que sirvan de ayuda para el progreso en la intelección de la esencia de la Iglesia. Cree el autor que la idea católica resalta mucho el aspecto cristológico e institucional de la Iglesia, al contrario del protestantismo, más sensible al elemento pneumatológico y carismático, mientras la Iglesia ortodoxa busca una síntesis entre los dos. Importante compendio, en suma, sobre la realidad y el misterio de la Iglesia.— T. MARCOS

LAURENTIN, R., *La Iglesia del futuro más allá de sus crisis*, Herder, Barcelona 1991, 13'9 x 21'7, 303 p.

Teólogo y periodista, Laurentin nos presenta aquí una especie de libro de memorias que recorre las vicisitudes de la Iglesia en este siglo, sobre todo la significación del concilio Vaticano II y la crisis subsiguiente. Su valor está en ser narrado por un testigo directo de los acontecimientos. De forma amena nos presenta el desconcierto de la Iglesia en busca de acomodación a un mundo cambiante y nos ofrece sus claves para la superación del vértigo, centradas en la recuperación de la experiencia de Dios. Podría decirse que es un libro de espiritualidad al hilo de la última evolución de la Iglesia, que alienta a la esperanza, más allá de la sensación de deriva. Es una visión personal, tal vez demasiado desconfiada hacia los estudios crítico-teológicos, la secularización y otros movimientos posconciliares, pero en cuanto memoria propia no puede ser de otra manera.— T. MARCOS

Moral - Derecho

DELHAYE, PH., *La ciencia del bien y del mal. Concilio, moral y metaconcilio* (=Ética y Sociedad), EIUNSA, Barcelona 1990, 17 x 24, 131 p.

La obra original apareció en francés en 1981 y se pensó traducirla inmediatamente al español; pero, por motivos no especificados, no lo ha hecho hasta ahora. En ella, Philippe Delhaye (fallecido en el 18-IV-90) centra su atención en la crisis moral del mundo occidental y ve el remedio en el personalismo, que defiende la dignidad de la persona humana abierta a la trascendencia, y en la referencia a Dios y a la razón natural.

En la sociedad occidental prevalece lo vivido sobre la responsabilidad y los deberes (hedonismo y relajamiento), la arbitrariedad del lenguaje, la tiranía de la opinión pública y la marginación de las ideas religiosas. La Iglesia y el poder político (toda autoridad) son vistos como opresores de los que hay que liberarse. La moral es *moralismo* y está llena de tabúes. El escepticismo moral y los valores *inmanentes* eliminan toda trascendencia y todo absoluto; las «ciencias humanas» han suplido a la Revelación y al Magisterio, y en el *meta-*

concilio (interpretación deformada del Vaticano II) prima la conciencia generadora de valores.

Como terapia a esa diagnosis parte de algunos puntos privilegiados del Concilio, haciendo hincapié en la dignidad de toda persona humana, creada a Imagen y semejanza de Dios, redimida en Cristo, y con la misma vocación: la humanización y la divinización. La dignidad de la persona humana unida a la trascendencia es criterio objetivo de moralidad, igual que la referencia a la sabiduría y a la santidad de Dios, plasmadas en la ley divina, en el Magisterio y en las leyes de la Iglesia. Los cristianos tendrán una asunción jerarquizada de los valores humano-profanos (vida familiar, cultural, económica y social; los textos más socorridos son AA 7 y GS 43; también LG 36,4; AA 12 y GS 16; 26,2.3) y una función iluminadora, sin perder su identidad y autenticidad, ni ceder ante el hedonismo, aborto, poligamia, divorcio o hedonismo.

Hay algunos puntos que parecen reflejar ciertos «desvaríos» postconciliares, pero que conviene matizar: la visión negativa de las «ciencias humanas» (¿no han aportado nada positivo a la moral?; cf. 38, 42-44) y de la influencia protestante (¿tan demoníaca es su moral?; cf. 45, 69, 81); en el *metaconcilio*, los autores citados, sobre todo B. Häring, Valsecchi y R. Simon, ¿hablan de conciencia generadora o *descubridora* de valores? (cf. 44-45); de la moral tradicional y del magisterio tiene una visión irénica (¿la moral cristiana, hasta 1960, confrontaba la conciencia de los fieles con los valores, las virtudes y los deberes fundados en Cristo?; cf. 44 y a lo largo de toda la obra); los laicos no *pinchan nada* en moral, y han de conformarse a los criterios objetivos (=los pastores y el magisterio; cf. 71). No obstante los *peros*, son altamente positivas la denuncia de la crisis occidental y la centralización de la moral en la persona abierta a la trascendencia e insertada en el plan salvífico de Dios. Ni siquiera la libertad religiosa suprime el deber de buscar la objetividad y la trascendencia.

La obra concluye con una extensísima bibliografía sobre temas de esta obra tratados por el autor hasta 1979.— J. V. GONZALEZ OLEA

GUGGENBERGER, E., *Karl Rahners Christologie und heutige Fundamentalmoral* (=Innsbrucker theologische Studien 28), Tyrolia Veg, Innsbruck-Wien 1990, 15 x 22'6, 223 p.

Este libro es una tesis doctoral que partiendo de la teología de Karl Rahner busca la aplicación de sus principios a la moral fundamental. Para ello comienza analizando la presencia trascendental de Dios en el ser humano, que le posibilita actuar en cuanto hombre, desde su inteligencia y libertad. Autocomunicación de Dios, gracia, existencial sobrenatural son los conceptos clave de esta parte. La cristología ocupa el segundo capítulo, porque supone la realización y plenificación de la meta de todo hombre, y el modelo perfecto de la moral cristiana en cuanto búsqueda y cumplimiento de la voluntad de Dios. La cristología trascendental rahneriana no ha sido muy influyente, pero sí sus derivaciones antropológicas. La tercera parte, que es la central de la tesis, procede a exponer los criterios de la moral cristiana desde los principios anteriormente analizados, que se concretan en el amor al prójimo y la esperanza, motores primeros de la acción cristiana. Obra muy bien estructurada, útil para conocer las ideas centrales de Rahner, cuya novedad, que se pide en toda tesis, está en la confrontación de su teología con la teología moral moderna.— T. MARCOS

CHABOT, J. L., *La Doctrina social de la Iglesia* (=Vértice). Rialp, Madrid 1991, 10 x 14, 141 p.

El profesor de ciencias sociales de Grenoble nos ofrece una sabrosa y sencilla síntesis del hilo conductor de la doctrina social de la Iglesia. Ha sabido prescindir de toda discusión erudita, que conoce en profundidad, para acercarse a todo lector habitual, no versado en estas materias.

Lo hace, sin embargo, salvaguardando la totalidad de los documentos y de las tesis básicas de dicha doctrina. En el texto encontraremos los diversos documentos magisteriales a partir de León XIII, convirtiéndose de una experta guía de lectura de los mismos. Contribuye a recuperar la confianza y difuminar las dudas y nieblas que después del concilio Vaticano II cercaban a la llamada doctrina social de la Iglesia.

Procura subrayar igualmente el valor de dicha doctrina, tras el fracaso del proyecto ideológico colectivista. Es de aplaudir este resumen, traducido en el proclamado "Año de la Doctrina Social de la Iglesia".— Z. HERRERO.

CALVEZ, J.-I., *La enseñanza social de la Iglesia. La economía. El hombre. La sociedad* (=Biblioteca Herder 194), 21,5 x 14, 352 p.

La precisión propia de CALVEZ queda reflejada en este volumen, tanto en la delimitación de las distintas terminologías como por ejemplo si se trata de una doctrina social o más bien de enseñanza social, si a esta *doctrina* o *enseñanza* social habría que delimitarla como propia de la Iglesia católica o si más bien es común a las distintas confesiones, en cuyo caso sería preferible hablar de *Iglesia y sociedad*.

Al lado de la precisión de lenguaje se ha de subrayar igualmente su perspectiva histórico-evolutiva en cuanto a los más diversos contenidos, con lo que facilita la comprensión del pasado y lanza hacia el futuro. Finalmente fijaría también la atención del lector sobre la renovación que ha operado en el contenido, con relación a sus obras anteriores. Cito alguno de sus apartados: *Derechos del hombre, justicia y preferencia por los pobres como criterios esenciales; los conflictos*, dentro de los cuales y como posible medio de solución, enumera la huelga; particularmente importante es el titulado "*La vida económica, un camino hacia Dios: ... actitudes de vida económica y actitudes de la existencia religiosa*."

Y todo ello expresado con esa capacidad de síntesis y de relación entre unos temas y otros que solamente es fruto de una larga reflexión especializada.— Z. HERRERO.

LEBACQZ, K., *Justicia en un mundo injusto. Bases para un proyecto cristiano*, Herder, Barcelona 1991, 14 x 21,5, 256 p.

Lebacqz no es un desconocido, aunque sí puede ser incómodo, en el tema de la justicia o mejor de la injusticia. En 1986 escribió su *Seis teorías de la justicia: Perspectivas desde una ética filosófica y teológica*, Ausburg-Minneapolis.

Cautiva su perspectiva revolucionaria si la comparamos con el planteamiento general que se hace del tema de la justicia plantear las cosas de otra manera. "Cualquier niño pequeño desarrolla pronto en su vida cierto sentido de la injusticia: "No hay derecho" viene a ser la queja de todo niño ante sus padres, hermanos y ante el mundo. Quizás exista algo en el sentimiento de la injusticia que es clave importante para entender la justicia.

Quizás hay mayor coherencia en nuestras *quejas por la injusticia* que en *nuestras teorías sobre la justicia*. O quizás antes de que podamos tener una teoría de la justicia es preciso que tengamos en cuenta la injusticia”.

Tal es su hipótesis de trabajo: concienciar sobre los puntos o áreas de injusticia para facilitar la comprensión de la justicia. Y lo reviste de un matiz bíblico, puesto que llegar a comprender los centros de injusticia es ver la viga del propio ojo para terminar viendo la paja del ojo ajeno (Mt 7/3).

Relee la fuerza, el destierro, la represión, la violación, el racismo como violencia vivida en la vida de cada día. E invita a su lectura con un estilo fluido, con una descripción que pudiéramos llamar espejo en el que se refleja la realidad.— Z. HERRERO.

GARCÍA Y GARCÍA, A. (ed.), *Estudios jurídico-canónicos. Conmemorativos del primer cincuentenario de la Facultad de Derecho Canónico en Salamanca (1940-89)* (=Bibliotheca Salmanticensis 141), Universidad Pontificia, Salamanca 1991, 17 x 23,5, 500 p.

Como egresado de la Facultad de Derecho Canónico de Salamanca he leído con alegría y deleite las páginas de este volumen conmemorativo de las bodas de oro de su restauración. Hace la edición el amigo y profesor P. Antonio García y García, aunque la presentación está a cargo del rector José Manuel Sánchez Caro, resaltando la importancia de este acontecimiento, su labor y publicaciones. El estudio introductorio, con una breve historia de la Facultad, junto con el apéndice de “antiguos alumnos”, está a cargo del profesor Federico R. Aznar Gil. 18 colaboraciones de eminentes profesionales del Derecho Canónico españoles y extranjeros de diversas universidades enriquecen este libro. La mitad de los estudios está dedicada a la historia del Derecho Canónico y la otra mitad al Derecho vigente. Entre los dedicados a la historia del Derecho hay una laguna sobre los orígenes de la Facultad de Derecho Canónico, aunque en parte está en otras publicaciones tanto lo referente a la parte antigua, como a la restauración. Es poco lo que F. R. Aznar dice sobre esto y el local de la clerecía. Se omite la colaboración de Francisco Franco Bahamonde, *Doctor Honoris Causa* por la misma, quien en 1971 ofreció, según comunicación del entonces rector, Tomás García Barberena, subvencionar a esta universidad lo mismo que a las civiles. No lo aceptó el episcopado por las razones que sean. Esto forma parte de la historia y no se debe silenciar. Es correcta la afirmación del rector al decir que “*ambas Facultades –Teología y Derecho– nacieron con clara conciencia y vocación de estar presentes en la discusión de los problemas contemporáneos de la Iglesia y la Sociedad de cada tiempo*”.— F. CAMPO.

CHIOSSONE, T., *Miscelánea jurídica. Estudio y conceptos*, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Caracas 1990, 15,5 x 22, 408 p.

Este autor es conocido de nuestros lectores por su obra *Manual de Derecho Procesal Penal*, cuya recensión fue hecha en esta revista 25 (1990) 644. Estos trabajos vienen a ser un complemento de su obra al cumplir los ochenta años de una fecunda labor. Hace la compilación y presentación de este libro el Dr. Alberto Arteaga Sánchez. El mismo home-

najeado, Dr. Tulio Chiossone, tiene "*Palabras preliminares*" aclarando el contenido del libro.

De la misma Universidad, de la que guardo muy gratos recuerdos, se ha recibido también el *Manual de Derecho administrativo*, por Eloy Lares M., 8ª edición, revisada y puesta al día (Caracas 1990). Sobre la edición 6ª se hizo la recensión en esta revista 25 (1990) 644. Se ratifica lo allí dicho felicitando al autor por esta nueva publicación de su obra magistral.

Conjuntamente se ha recibido la *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas*, n. 79 (Caracas 1991) edición homenaje a Luis Mauri Crespo. Hace la presentación el antiguo amigo y colega, Dr. Fernando Parra-Aranguren, resaltando el valor de las colaboraciones de Ramón Escobar León, Luis H. Farías Mata, Jean Frédéric Paorden Fichot, José Muci-Abraham, Mario Feltri y Arturo Luis Torres-Rivero. Este último sobre "*La notificación del Ministerio Público en el proceso de nulidad o anulación del matrimonio*", que me hace recordar sus brillantes disertaciones sobre esta materia haciendo sugerencias *de jure condendo*, que se han tenido en cuenta en la última reforma. Hay otros trabajos que, junto con los reseñados, son exponente de que se sigue investigando con altura y seriedad en la Universidad Central de Venezuela. Esto se comprueba también por el *Índice de legislación vigente 1987-1988* por M. Bustamante M., XII (Caracas 1990).— F. CAMPO.

ACEBAL LUJÁN, J. L.- AZNAR GIL, F.R. (ed.), *Jurisprudencia matrimonial de los tribunales eclesiásticos españoles* (=Bibliotheca Salmatinensis 142), Universidad Pontificia, Salamanca 1991, 17 x 23,5, 484 p.

La jurisprudencia sirve para llenar lagunas según el c. 19 y ayuda a interpretar y aplicar la ley. De ahí la importancia de las publicaciones como la presente sobre jurisprudencia matrimonial, que hizo avanzar el Derecho canónico al ritmo de la vida y de los adelantos de la ciencia. Aunque "la interpretación hecha por sentencia judicial o acto administrativo en un caso particular no tiene fuerza de ley y sólo obliga a las personas y afecta a las cosas para las que se ha dado" (c. 16 & 3) se integra entre las fuentes cognitivas, como se reconoce en la introducción, donde se hace ver también el por qué de esta publicación y su metodología. Se reúnen 25 sentencias posteriores a 1983 e inéditas de 14 tribunales eclesiásticos españoles, con 19 ponentes distintos. Se agrupan en nueve capítulos de nulidad, siguiendo el orden del Código de Derecho Canónico, con una introducción especial, donde se recoge la jurisprudencia rotal y estudios monográficos, junto con una exposición doctrinal orientativa. Se da, como complemento, la bibliografía general e índices de la jurisprudencia publicada, autores y materias, que facilitan su utilización. Está confeccionada por los profesores José Luis Acebal y Federico R. Aznar Gil, con buena voluntad de servicio, para los que trabajamos en tribunales eclesiásticos y también para los interesados en conocer esta materia y tinglado, "como instrumento puesto por la Iglesia para su servicio" (p. 10) con el *salus animarum*. Algo que no siempre se sabe valorar debidamente. Se ha podido aumentar el número de las sentencias y de los posibles capítulos; pero resulta bastante completa y muy útil. Felicitamos, como amigo, a sus autores, augurando una buena acogida a esta publicación, que debe ser continuada.— F. CAMPO.

LÓPEZ ZARZUELO, F., *El proceso canónico de matrimonio rato y no consumado*, Lex Nova, Valladolid 1991, 17 x 24, 754 p.

El 9 de diciembre de 1991 se hizo la presentación de esta obra en la Universidad de Valladolid, donde ha sido elaborada conjugando la docencia con el ejercicio práctico, como vicario judicial, que es también su autor. En el texto hace la presentación el Arzobispo de Valladolid, haciendo honor a su apellido, al tratar el tema con delicadeza teológica y canónica. Da un buen resumen del contenido en tres secciones, aunque la obra se divide en cinco partes, más dos apéndices: 1ª *“Los aspectos históricos-doctrinales sobre la formulación del vínculo matrimonial. La normativa del proceso de matrimonio rato y no consumado”*. El capítulo primero trata de los *“aspectos doctrinales sobre la formación del vínculo matrimonial”* en Bolonia con el Decreto de Graciano, la escuela de París y Alejandro III. En el capítulo II *“El simbolismo sacramental del matrimonio”* desde la Biblia hasta Hugo de San Víctor. Estos dos capítulos se han podido integrar en uno para ver la evolución hasta el siglo XIII con más lógica y precisión dentro de la imprecisión existente en el primer milenio, en el que San Ambrosio señala un hito, junto con San Agustín. Llega esta primera parte hasta la normativa de 1983 y 1986. En la 2ª parte trata de *“los presupuestos esenciales para la obtención de la gracia de dispensa del matrimonio inconsumado”* en tres densos capítulos; en la 3ª parte, *“el proceso de matrimonio rato y no consumado para la dispensa pontificia”* en nueve largos capítulos. En la 4ª parte, *“el examen de los procesos super rato en la Sagrada Congregación de Sacramentos y la concesión o denegación de la gracia de la dispensa”* en cinco capítulos sistemáticos. En la 5ª parte, *“la eficacia en el orden civil de las sentencias canónicas de nulidad de matrimonio y de las decisiones pontificias sobre el matrimonio rato y no consumado”*. Este tema fue objeto de una ponencia en el acto de presentación por el especialista Juan José García Faílde, quien opinó que no estaba de acuerdo con que éstos y otros procesos de nulidad no pasasen a ser cosa juzgada canónicamente. Al observarle en privado que lo exigía la sacramentalidad, rectificó refiriéndose al tiempo para poder alegar pruebas. Éstas se pueden presentar cuando se consigan para rectificar. Lo exige la justicia junto con el *salus animarum*. El primer apéndice, titulado *“legislación y jurisprudencia”* contiene 30 documentos sobre el modo de proceder, desde los cánones del Código de 1983 hasta el ajuste de una sentencia canónica al Derecho del Estado de 18 de marzo de 1990. En el segundo apéndice aparecen *“los formularios de los actos de las causas de dispensa sobre matrimonio rato y no consumado”*. Se presta un buen servicio a profesionales y a cuantos quieren tener una idea clara y completa de esta materia. Merecen especial atención los capítulos VII y VIII dedicados a la causa justa y a la naturaleza jurídica de la dispensa. Si la causa alegada no es justa y verdadera, la dispensa es nula, dada su naturaleza. Tiene algunas erratas y textos latinos, que deberían ir en nota o con su traducción, ya que el lector ordinario de hoy no sabe latín. Las erratas se subsanan con la fe de erratas para las conceptuales. Además de la abundante bibliografía, tiene índice de autores. La impresión está primorosamente hecha y encuadrada por la Editorial Lex Nova, que hace una buena aportación a la ciencia canónico-jurídica. Felicitamos al autor y a esta editorial vallisoletana por esta publicación, que es un manual teórico y práctico para llevar adelante los procesos de matrimonio rato y no consumado, ayudando a solucionar algunos problemas matrimoniales, según observa Mons. José Delicado, “con fondo humano y teológico”. Se conjuga lo jurídico con lo teológico en un servicio al Pueblo de Dios.— F. CAMPO.

GARCÍA FAÍLDE, J. M., *Manual de Psiquiatría forense canónica* (=Bibliotheca Salmanticensis 95), Universidad Pontificia, Salamanca 1991², 16,5 x 23,5, 500 p.

La primera edición de 1987 tuvo buena acogida, como observa el autor en la presentación, lo que le ha impulsado a "reelaborar con amplias y múltiples matizaciones las materias tratadas entonces y añadir temas nuevos de interés en esta segunda edición" (p. 11). Aumenta esta 2ª edición 178 p. sobre la anterior, saliendo notablemente mejorada. La obra se divide en cuatro partes: 1ª *Fisiología del matrimonio* con los principios generales, elementos constitutivos del matrimonio, el consentimiento y la nulidad del matrimonio derivada del derecho natural; 2ª *Patología del matrimonio*, con la precisión de los términos jurídicos, que a veces no tienen en psiquiatría un equivalente concepto clínico como "el grave defecto de discreción de juicio"; 3ª *Principales anomalías psíquicas*, como la esquizofrenia, paranoia, alteraciones de humor, epilepsias, oligofrenias, desviaciones sexuales, psicastenia, neurosis de alarma, psicopatías, trastorno Borderline de personalidad, drogodependencia, ludopatía y la impotencia; 4ª *Criterios psicológicos para la valoración en los procesos eclesíasticos de las declaraciones de las partes y de los testigos*. La última parte es la más interesante para los jueces eclesíasticos con orientaciones para valorar las declaraciones de las partes y de los testigos. Como especialista en Derecho canónico y psiquiatría, con muchos de experiencia rotal, hace una buena aportación a los profesionales del Derecho matrimonial. Algunas de sus opiniones pueden ser discutibles; pero siempre dignas de tener en cuenta. Se le felicita y anima a que siga siendo pionero en esta materia.— F. CAMPO.

RODRÍGUEZ VENTURA, C., *La competencia del príncipe en el matrimonio de los infieles. (Estudio monográfico-histórico de la controversia del s. XIX)*, Elmasa, Maspolomas y Centro Teológico de las Palmas, 1990, 16,5 x 23, 82 p.

Se trata del extracto de una tesis doctoral, defendida en la Universidad Gregoriana bajo la dirección del P. Urbano Navarrete. Se llena un vacío, ya que la doctrina de I. Perrone, con su influencia en el siglo XIX, carecía de un estudio monográfico. Lógicamente se dan los antecedentes desde San Pablo y la Decretal *Gaudemus* hasta el siglo XIX, notándose una lamentable laguna en lo referente al matrimonio en el siglo XVI. No se ve tratado en el índice de esta tesis el problema del matrimonio de los indios. Estamos celebrando el V Centenario del Descubrimiento de América y la intervención de la Corona en esta materia jugó un papel importante, logrando algún privilegio pontificio, como *Romani Pontificis* del 2 de agosto de 1571 de Pío V. Trata bastante bien esta materia fray Alonso de Veracruz. El tema está bien desarrollado, dando una buena visión del regalismo y de la doctrina de I. Perrone. Se le puede hacer una ligera observación en la cita o referencia a Basilio Ponce de León (p. 17), que admite la separación de contrato y el sacramento. Sobre el sacramento no pueden legislar los príncipes por tratarse de algo sagrado; pero sobre el contrato sí, aunque se presenta el problema de que Cristo elevó el contrato a sacramento. Se le felicita y anima a publicar la tesis completa, añadiendo un capítulo sobre el matrimonio de los indios en el siglo XVI con su casuística.— F. CAMPO.

MARTÍN GONZÁLEZ, A., *Los matrimonios mixtos en Málaga (1958-1982)* (=Bibliotheca Salmanticensis 143), Universidad Pontificia, Salamanca 1991, 13 x 24, 438 p.

Se da en este libro una síntesis de la evolución histórica de los matrimonios mixtos y la doctrina actual con una visión bastante completa en la diócesis de Málaga y en el resto de Andalucía desde 1958 hasta 1982 con motivo del turismo y otros factores. Es interesante el capítulo tercero, dedicado a la celebración litúrgica de los matrimonios mixtos, con la posible participación del ministro de confesión no católica. Se han dado pasos de avance dentro del movimiento ecuménico. La lectura de esta obra invita a una reflexión sobre los datos estadísticos para tomar conciencia de que es necesaria una pastoral peculiar, por lo que se justifica que la disparidad de cultos (uno de los contrayentes no está bautizado) siga siendo impedimento dirimente, que anula el matrimonio si se casan sin la dispensa pertinente. Se justifica también el impedimento impediendo de mixta religión (ambos bautizados y uno de ellos no católico). Este impedimento hace ilícito el matrimonio si se celebra sin dispensa, para exigir una adecuada preparación de los contrayentes acerca de la naturaleza y efectos del matrimonio en su perspectiva eclesial y ecuménica. Da bastante bibliografía y carece de índices analítico y de autores. El estudio fue objeto de tesis doctoral y está bien desarrollado.— F. CAMPO.

OLMOS ORTEGA, M. E., *La regulación del factor religioso en las Comunidades Autónomas españolas* (=Relecciones 19), Universidad Pontificia, Salamanca 1991, 11,5 x 18,5, 167 p.

A toda centralización fuerte sigue una descentralización siguiendo la ley del péndulo. Sucedió en la Iglesia con el Vaticano II y en España con la Constitución de 1978. Se fue dando eso mismo en la URSS. Las comunidades autónomas, de acuerdo con la Constitución y los Estatutos de autonomía, son titulares de potestad legislativa, ejecutiva o administrativa y judicial en su caso con ciertas limitaciones. El fenómeno religioso es un factor que no es competencia exclusiva del Estado, sino también de las comunidades autónomas. Hay regulaciones y convenios autonómicos en España sobre el factor religioso que se recogen en este libro. En la primera parte se analizan los presupuestos básicos con los principios inspiradores de las autonomías y los sujetos. "Hay diversos ritmos en la asunción de competencias" (p. 16) en cuanto al punto de partida; pero no en el de llegada. En la segunda parte se trata de la regulación del factor religioso en las distintas comunidades autónomas a la luz del Derecho Eclesiástico Autonómico con sus principios y límites constitucionales. Se dan las vías de solución en el Derecho comparado: Alemania e Italia. En el anexo 2º aparece una relación de los convenios autonómicos siguiendo el orden alfabético, comenzando por la de Andalucía en el acuerdo sobre la Comisión Mixta para el Patrimonio cultural 19 de diciembre de 1985. Esto se ha hecho en varias comunidades con gestos más favorables, frenando algunas pretensiones centralizadoras y absorbentes del gobierno socialista. El convenio de Castilla y León ha hecho posible las exposiciones de las Edades del Hombre. No se llega a estos detalles en el libro; pero se ponen los principios y se citan los acuerdos existentes. Tiene índice de autores y está bien presentado.— F. CAMPO.

RODRIGO, R., *Manual para instruir los procesos de canonización*, Universidad Pontificia, Salamanca 1988, 17 x 24, 327 p.

Su autor es abogado de la Rota y de las causas de los Santos. Utilizó el *Codex pro postulatoribus* de Luis Raurí, OFM, estupenda guía en la materia durante un siglo, y echaba de menos un manual práctico después de la *Sanctitas Clarior* de Pablo VI en 1969, y de *Divinae Perfectionis Magister* de Juan Pablo II en 1983, junto con las normas que debían seguirse de la Congregación para las causas de los Santos de 1983. En 1987 presentó al Colegio de Postuladores de Roma el manual publicado en una edición limitada y para uso privado, que tuvo buena acogida. Solicitó correcciones y observaciones que ha tenido en cuenta en esta obra bastante completa y definitiva. En la introducción aclara la función eclesial de la canonización, las causas de canonización a través de los siglos y la nueva legislación. En la primera parte trata de la introducción de la causa y la instrucción de los diversos procesos con sus fases o iter. En la segunda parte se dan formularios, que ayudan mucho a los novatos y a veces a los expertos. Tiene dos apéndices. El primero con los principales cánones que hay que tener en cuenta en los procesos de canonización, que en parte son del Derecho común. En el segundo apéndice se recogen las nuevas leyes para las causas de los santos de 1983. Sigue abundante bibliografía y el índice de materias. Hace algunos años le pedí al P. Rafael Pérez, OSA, ex-promotor de la fe, que hiciese un manual recogiendo su experiencia. Se excusó alegando los años y otras razones. Es bueno que un agustino recoleto se haya decidido a realizar esta obra, que será muy útil a los que intervienen en procesos de canonización, lo mismo que a los que quieren saber su iter, cómo se ha de proceder en la exhumación y reconocimiento de los restos, etc.— F. CAMPO.

LO CASTRO, G., *Las prelaturas personales. Perfiles jurídicos*, EUNSA, Pamplona 1991, 14,5 x 21,5, 314 p.

Aunque el tema de las prelaturas personales cuenta con bastantes estudios monográficos, siempre se acogen bien los estudios de síntesis, como el presente, con nuevos enfoques metodológicos y críticos. En la advertencia preliminar se hace referencia a las nuevas perspectivas de investigación, que el autor viene llevando a cabo después de la promulgación del Código de 1983. El instituto de la prefectura personal aparece perfilado en el decreto *Presbiterorum ordinis*, n. 10, como distinto de la *prelatura nullius* o territorial, que se aplicó a la *Misión de Francia* el 15 de agosto de 1954 por la Constitución apostólica *Omnium ecclesiarum* de Pío XII, en Pontigny con un territorio y una agrupación "*consortio*" de clérigos seculares para ejercer una pastoral misionera, interdiocesana y dependiente de la Congregación de Obispos. Se pensó en ella como modelo de la prelatura personal en las sesiones del 7 al 11 de abril de 1975, del *coetus* de las asociaciones de fieles. Se desarrolla y aplica con el *motu proprio Ecclesiae sancte*, I, 4, del 6 de agosto de 1966 y en las constituciones apostólicas *Regimini Ecclesiae universae* y en la *Ut sit* del 6 de agosto de 1982, donde se erige la prelatura personal con el nombre de *Sanctae Crucis et Opus Dei*. Se considera a la prelatura personal como una institución de naturaleza jurisdiccional y jerárquica de carácter personal con sus clérigos incardinados y laicos, que se dedican a obras de apostolado de la prefectura bajo la jurisdicción del obispo residente en el oratorio de Santa María de la Paz de Roma. El Código de 1983 da normas generales sobre esto en los cc. 294 y 295. Los fieles forman un *sustratum* comunitario. Se da también la coordi-

nación. "En la jurisdicción del ordinario del lugar se incluye la *communis cura ordinaria animarum* (c. 771 & 1)" (p. 311). Se ha procurado dar normas a la medida del *Opus Dei*, que ya no podía subsistir como instituto secular, quedando algunos puntos discutibles y opinables sobre la coordinación entre las diversas estructuras de la iglesia que se resuelve a través de acuerdos (c. 296) y de sus estatutos (c. 297). Es un libro para especialistas y personas interesadas en la materia, con la particularidad de que disienten de este autor notables canonistas, como W. Aymans y J. Beyer, por su afinidad de las asociaciones y movimientos eclesiales, de los que difieren con diferencias bien marcadas y definidas en cuanto a la jurisdicción y el problema de los bienes, que fue algo clave para que cambiase de instituto secular en prelatura personal. Se trata de una traducción hecha del italiano por Javier Otaduy. Se lee con gusto y es orientativo, ayudando a comprender lo que es el *Opus Dei*.— F. CAMPO.

CASALTA, H., *El control punitivo de la conducta*, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1990, 15 x 22, 172 p.

Este libro es el resultado de nueve años de investigaciones sobre los efectos de los estímulos nocivos en la conducta. El autor pretende explicar algunos comportamientos sociales, que caen bajo el control punitivo. El Derecho es y debe ser esencialmente coactivo, es decir, que en caso de no cumplir voluntariamente la ley o contravenir el orden es posible la coacción. En el modo de aplicar las sanciones y en el control punitivo tiene mucho que ver la buena educación. A lo largo de este libro se procura poner de relieve "la importancia funcional y biológica de la conducta" (p. 9). Hay que tener en cuenta el organismo en su integración con la realidad y medio ambiente. La educación juega un papel muy importante y no se debe prescindir de los avances de la ciencia. Los ensayos de rehabilitación tampoco están teniendo el éxito que se pretendía. Parte depende de las circunstancias y parte de los genes, sin olvidar otros factores, como la educación. El autor es profesor jubilado, que cuenta entre sus publicaciones con "Metodología en el análisis Experimental de la Conducta", "Temas para la Teoría de la Conducta", "Contextos conductuales" y "Modificación de la Conducta: táctica de observación e intervención". Divide su libro en siete capítulos y cuenta con muchos gráficos. No tiene en cuenta el fenómeno religioso y sus valores. Comienza con una cita de Voltaire sobre las probabilidades y concluye diciendo que "algunos comportamientos socialmente valorados como positivos, pueden haber sido adquiridos y se mantienen también bajo controles punitivos", algo que corresponde al Derecho— D. CAMPO.

OLMO, R. del, *Segunda ruptura criminológica*, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Caracas 1990, 15 x 22, 240 p.

Como lo indica el mismo título, se trata de una continuación del libro *Ruptura criminológica* (Caracas 1979). Se recogen aquí las ponencias presentadas en congresos y artículos publicadas en revistas especializadas sobre la situación y el avance de la criminología en Latinoamérica y los derechos humanos. La autora, Rosa del Olmo, es directora del Instituto de ciencias Criminológicas y se ha preocupado de *La geopolítica de la droga* y sus consecuencias. El último trabajo de esta publicación trata de la "Violencia Policial en las Calles de Caracas". Durante varios meses se hizo una encuesta a base de un cuestionario y lo publicado en los periódicos de Caracas, desde 1982 hasta 1986 "sobre muertos o heridos

con intervención de funcionarios de Cuerpos Armados". La magnitud del fenómeno es alarmante y digno de ser tenido en cuenta por los criminólogos para procurar dar soluciones a la posible violencia policial. Se quiere "contribuir a la reflexión y a desmitificar toda una serie de presupuestos" (p. 5) sobre la criminología, una disciplina contradictoria a veces y hasta vulnerable, como lo reconoce la autora, dados los profundos cambios con una "generación de relevo". La misma autora se hace autocrítica, dando ejemplo a otros criminólogos para rectificar en el enfoque del objeto de la criminología. Es interesante para estudiosos del tema, especialmente para profesionales del Derecho Penal y criminólogos.— F. CAMPO.

Filosofía - Sociología

GRÜNDER, K. (ed.), *Philosophie in der Geschichte ihres Begriffs. Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co., Basel 1990, 20 x 27'5, 350 p.

Tenemos a la vista un bello volumen de la historia del concepto de Filosofía, en tirada aparte preparada por Karlfried Gründer, que completa los siete volúmenes que ya han sido presentados por nosotros, algunos al menos, en *Estudio Agustiniano*. Se expone aquí y se analiza la noción de Filosofía en su historia desde la antigüedad hasta nuestros días. Sintéticamente va desfilando la filosofía antigua, la patrística, el renacimiento, la edad moderna, las diversas formas institucionales y literarias de la filosofía con una referencia a la filosofía oriental. Una excelente bibliografía completa la síntesis del pensamiento sobre la noción de filosofía, que podrá servir para una acabada comprensión de la misma a través de su historia.— F. CASADO.

RUSSELL, B., *Los problemas de la filosofía* (=Nueva Serie 3), Labor, Barcelona 1991, 14 x 20, 136 p.

Todos conocemos la influencia que Russell ha desarrollado en el pensamiento contemporáneo, especialmente en el mundo de la filosofía analítica. Este librito expone algunas cuestiones fundamentales de la filosofía sobre la apariencia y la realidad, la existencia de la materia y su naturaleza, el idealismo y el realismo, el sentido y la referencia, la inducción y los principios generales, los universales, el conocimiento y su valor así como sobre el mismo sentido de la filosofía. Se trata de un escrito ya antiguo pero que es un verdadero clásico, por eso no ha perdido nada de su actualidad. El prólogo del profesor Lledó nos introduce en la obra con su maestría de siempre.— D. NATAL.

INEICHEN, H., *Philosophische Hermeneutik* (=Handbuch Philosophie), Alber, Freiburg/München 1991, 14 x 20, 293 p.

Se trata de una exposición muy clara y definida de los pasos más importantes de la filosofía hermenéutica desde sus comienzos, más significativos, hasta nuestros días. De esta manera se nos acerca la teoría hermenéutica de la intención del sujeto que insiste en recobrar el pasado, tal como fue diseñada por Schleiermacher; también se nos explica la

teoría estructuralista de la insistencia en el texto y la actualidad del presente, pero especialmente se nos subraya la perspectiva y el horizonte de futuro que todo estudio hermenéutico lleva dentro de sí tal como nos lo ha demostrado Gadamer. A la vez se nos recuerdan a Droysen y Dilthey y los problemas de las ciencias de la historia y las ciencias del espíritu, así como la hermenéutica de Heidegger y los problemas de las ciencias físicas y la filosofía trascendental tal como nos han insistido Hempel, Apel y G. H. v. Wright, entre otros, así como las discusiones de Ricoeur con el estructuralismo, el psicoanálisis y las ideologías. Un libro por tanto muy útil para todos, especialmente para los estudiosos y estudiantes del problema hermenéutico.— D. NATAL.

TROMBINO, M. - MACAUDA, A. - GUARNERI, E., *Pensare il bello. Lineamenti di estetica filosofica* (=Filosofia per problemi 6), Augustinus, Palermo 1991, 13 x 20, 232 p.

El libro que presentamos pertenece a la colección *Filosofia per problemi*, que pretende ocuparse de problemas filosóficos no según el orden seguido en una historia cronológica del pensamiento filosófico, sino según un orden temático. Este volumen, que hace el número 6, está dedicado a lo que pudieran ser los aspectos generales de la estética filosófica. Llamándose a autores que van desde Platón a Nietzsche, la primera parte está dedicada al problema de lo bello sobre el que cabe preguntarse acerca de sus criterios "objetivos", acerca de las relaciones entre la producción artística y la belleza, sobre la temporalidad o trascendencia de lo bello, sobre la relación entre el arte y la ética y entre el arte y la verdad, sobre el placer estético, sobre la facultad captadora de la belleza, etc. etc. Todo esto se plantea Mario Trombino, profesor de la universidad de Bolonia, en la primera parte. Para que estas reflexiones sobre el problema de lo bello no sean superficialmente recibidas o también rechazadas, se añaden en una segunda parte dos "contrapuntos", uno de Antonella Macauda, profesora de la universidad de Milán, y otro de Enrico Guarneri, profesor de Palermo, que relacionan la temática de la verdad y del arte con la estética "postmoderna" y con el punto de vista marxista. De esta manera se supera lo que pudiera ser una reducción del tema de lo bello a una suma de sentencias o de definiciones más o menos discutibles.— F. CASADO.

PATOCKA, J., *Platón y Europa* (=Historia, Ciencia, Sociedad 224), Península, Barcelona 1991, 13 x 20, 280 p.

Se recogen en este volumen diversos escritos del gran pensador checoslovaco Jan Patocka. Un buen discípulo de Husserl aborda aquí grandes cuestiones de fenomenología y de interpretación del pensamiento antiguo, especialmente de Platón y de su relación con la actual situación europea. Crítico radical de la represión política de su país fue el principal portavoz de la famosa Carta 77. Así que cumpliendo el dicho socrático de que ser filósofo es prepararse a morir, también el murió, en la cárcel, a consecuencia de duros interrogatorios. Sabía nuestro autor que reflexionar sobre nuestra situación es reflexionar sobre la humanidad en su realidad concreta, sobre todo teniendo en cuenta que nuestro momento se caracteriza por "un sentimiento de profundo desasosiego, de pérdida de todo punto de apoyo, de todo soporte, por poco sólido que sea". En el siglo pasado la humani-

dad creía ser la directora de su propios asuntos, hoy ya no tenemos este sentimiento. Así de actual es el pensamiento de nuestro autor que muestra un profundo conocimiento de la fenomenología de nuestro tiempo a la vez que nos acerca plenamente al pensamiento antiguo. El estilo de la obra se hace más asequible al lector al mezclar el ensayo y la entrevista.— D. NATAL.

SAINT-VICTOR, H. de, *L'Art de lire –Didascalicon*, Cerf, Paris 1991, 12,5 x 19, 243 p.

El Renacimiento en el siglo XII encontró una guía en el *Didascalicon* de Hugo de San Víctor. Esta obra es como un arte para leer, o mejor, estudiar, aprender, para conseguir la sabiduría. En su primera parte se hace una presentación de las ciencias; la segunda es como una introducción a la Escritura. Características tales como consejos prácticos, experiencias personales, digresiones, etc. hacen al texto más interesante. En la clasificación de las ciencias tenemos la filosofía dividida en teórica y práctica, mecánica y lógica. La segunda parte, a partir del capítulo IV de la obra, se ocupa de la Sagrada Escritura en cuanto a su estudio, orden y nombre de los libros, autores, apócrifos, canon de los evangelios, de los Concilios, manera de leer la Escritura, sentido de la misma (histórico, alegórico, tropológico), las siete reglas o normas según las que han de leerse las Escrituras desde lo científico que en ellas se encuentra. En todo caso, la obra es interesante ya que está reflejando un ambiente social que renace y que señala para el futuro un “arte de vivir y de pensar”. En una palabra, el *Didascalicon* es una obra capital de la Edad Media, guía para estudiosos y para la reflexión, sobre la naturaleza y el saber, y que al mismo tiempo, muestra toda la personalidad del gran Hugo de San Víctor.— F. CASADO.

ILLICH, I., *Du lisible au visible: La naissance du texte. Un commentaire du Didascalicon de Hugues de Saint-Victor*, Cerf, Paris 1991, 14,5 x 23,5, 150 p.

La Caligrafía, la Imprenta y la Informática son tres modos de codificación del mensaje que responden a tres épocas, larga la primera, muy prometedora la segunda mientras que la cultura del “libro” antecede en tres lustros al invento de la imprenta, está en trance de oscurecerse frente a la pantalla y a las comunicaciones. Hoy por hoy los ojos descifran lo escrito y el cerebro interpreta el contenido. Un esquema éste no banal y que tiene una vigencia de ocho siglos. Ivan Illich, profesor invitado en diversas universidades europeas y americanas, intenta romper una lanza en favor de la cultura libresca. Esta cultura del libro, que ha sido lo nuclear en la cultura occidental, debe enfrentarse con la cultura de la pantalla, de la prensa y de las comunicaciones que, reemplazando el libro, pone en peligro una cultura religiosa que en él encuentra su base. He aquí los títulos de los capítulos: la lectura, búsqueda de la sabiduría; *Orden, memoria e historia; La cultura monástica; la “lectio” en la latín; la lectura escolástica; Desde la palabra escrita a su grabación en la mente; El libro de texto*. En conclusión, es un libro que invita a pensar lo que puede llevar consigo el olvido de la lectura asidua del “libro”.— F. CASADO.

HOBBS, Th., *Libertad y necesidad. Y otros escritos* (=Nexos 45), Península, Barcelona 1991, 11,5 x 18, 205 p.

Mala fama le ha dado a Hobbes el Leviatán que ha recordado al “homo homini lupus”, aunque, mal que nos pese, está expresando una buena parte de la realidad humana tal como se presenta en su historicidad existencial. Y no menos le ha descalificado su materialismo y el totalitarismo del Estado. Sin embargo, esta obra quiere ayudar a un conocimiento más adecuado de Hobbes en el sentido de lo que sería su pensamiento menos conocido. Se nos ofrecen aquí algunos escritos breves de Hobbes: *Breve tratado sobre los principios, Los principios del conocimiento y de la acción crítica al “De Mundo” de Thomas Wite*, que reflejan unos momentos importantes en una evolución del pensamiento de Hobbes, mientras que otros dos escritos: *Libertad y necesidad* y *Una respuesta al libro “La captura del Leviatán”*, expresan bien el pensamiento de Hobbes acerca de dos cuestiones metafísicas clásicas: la libertad y Dios. De todos modos nunca habrá que olvidar que en la filosofía de Hobbes siempre quedará al margen de su pensamiento filosófico un Dios que sea el objeto de una fe.— F. CASADO.

NAVARRO BROTONS, V., *Galileo. Antología* (=Textos cardinales 16), Península, Barcelona 1991, 351 p.

Se trata de el número 16 de la colección de grandes autores en sus textos de la editorial Península. El autor es profesor de historia de la ciencia en la Universidad de Valencia. Después de una introducción sobre la obra de Galileo y su significado, se nos da una cronología y una bibliografía que nos ayuda a orientarnos en el tema. Luego se recogen textos importantes de la obra de Galileo repartidos en varios apartados que se refieren a los grandes descubrimientos astronómicos, a la nueva filosofía de la naturaleza, a la cosmología copernicana y la nueva concepción del movimiento, a la nueva ciencia del movimiento y al compromiso con la verdad que es un conjunto de cartas de Galileo a diversas personalidades. Así tenemos una antología fundamental y abundante sobre la obra del gran genio de la ciencia moderna.— D. NATAL.

COLOMER, J. M. (ed.), *Bentham. Antología* (=Textos cardinales 17), Península, Barcelona 1991, 13'5 x 19'5, 279 p.

El hedonismo psicológico, o teoría de la búsqueda del placer como tendencia natural del ser humano, era ya una teoría vieja. Bastará recordar a Epicuro en la antigüedad. Sin embargo, mérito es de Bentham haberle dado una nueva formulación. Son palabras suyas éstas: “La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos señores soberanos, *el dolor y el placer*. Ambos nos gobiernan en todo lo que hacemos, en todo lo que decimos, en todo lo que pensamos; cualquier esfuerzo que hagamos para librarnos de nuestra sujeción a ellos, no hará sino demostrar su imperio; en realidad permanecerá siempre junto a él” (*Intr. a los princ. de moral y de la legislación*, c. 1, sec. 1). La cuestión es qué es lo que Bentham entiende por “placer” y “dolor”, que no será sólo el placer de comer y de beber, sino también, por ej., el de leer un libro interesante u oír una buena música. Es más, llevará estos términos a una relación en el orden moral, queriendo sig-

nificar por placer y dolor el “bien” y la “felicidad”. De esta manera llegan a emparentar estas expresiones con el concepto de utilidad en orden a la acción; principio de utilidad tanto individual como común. ¿Falsa esta teoría? Es evidente que habrá que juzgarla siempre en su relación con una metafísica del hombre como individuo y como comunidad. En otras palabras, ¿qué es el bien individual?, ¿qué relación tiene con el bien común?, ¿de qué naturaleza es este bien común?. Aquí comienza el interrogante sobre el alcance del valor que podría tener el principio de utilidad común en Bentham. Por de pronto nos dirá que no es una cuestión que tenga que ver con la religión, sino con la ética. En efecto nos dice: “este libro se ocupa de Etica, no de Religión. Nos comprometimos aquí a investigar en el terreno de la Etica no de la Religión... La religión de Jesús tiene como objetivo la felicidad en la otra vida, no en ésta. Según dicha Religión, el máximo concebible de disfrutar en esta vida no vale nada comparado con la felicidad asequible en la otra” (pág. 92). Creemos, pues, que este libro es interesante por las matizaciones que puede ofrecer y que puede favorecer la interpretación del utilitarismo de Bentham.— F. CASADO.

HEGEL, G. W. F., *Estética. II* (=Historia, Ciencia, Sociedad 227), Península, Barcelona 1001, 13'5 x 20, 333 p.

Estas lecciones de Estética que presentamos son un segundo volumen, continuación del mismo tema tratado en un volumen anterior. Fueron recogidas por los alumnos de Hegel, y pueden ser consideradas como un primer tratado completo sobre la filosofía del arte. Es sabido que la filosofía del arte, o de la belleza en sus manifestaciones, es considerada por Hegel como uno de los desarrollos de la IDEA hacia el ESPIRITU en su fase posterior a la filosofía de la NATURALEZA. Es una belleza que va en progresión continua como manifestación de lo divino, desde el arte simbólico en el que el elemento sensible domina el contenido ideal o espiritual, hasta el arte romántico o cristiano en el que la IDEA rompe con la forma sensible, pasando por el intermedio del arte clásico en el que la IDEA parece conformarse con la forma sensible, representada por la forma sensible humana. Así, la Arquitectura para el arte simbólico, la Escultura para el arte clásico, y la Pintura, la Música, la Poesía y el Amor para el arte romántico o cristiano, integrarán ese desarrollo artístico desde la IDEA al ESPIRITU. La exposición responde a la riqueza genial del pensamiento hegeliano, prescindiendo en esta apreciación del aspecto panteístico de la ideología del gran Hegel.— F. CASADO.

SCHEIER, C.-A., *Wittgensteins Kristall. Ein Satzkomentar “Logisch-philosophischen Abhandlung”*, Alber, Freiburg/München 1991, 14 x 20, 271 p.

Tenemos ante nosotros un nuevo comentario al Tractatus de Wittgenstein. No se trata de una repetición de lo dicho anteriormente por otros o de un resumen de los distintos comentarios que ya existen. El autor ha intentado acercarse realmente, lo más posible, a la obra y a la vida de Wittgenstein en sus diversos contextos; por eso se sondean líneas que van desde los filósofos como Husserl y Nietzsche hasta pintores o arquitectos como A. Loos o Piet Mondrian. De esta forma se ha conseguido una cercanía enormemente clarificadora a la obra de Wittgenstein y de cada uno de los números del Tractatus en su literal-

dad. Una obra por tanto que habrá que tener en cuenta de ahora en adelante siempre que estudiemos el gran escrito de Wittgenstein.— D. NATAL.

BENJAMIN, W., *Historias y relatos* (=Narrativa 37), Península, Barcelona 1991, 13 x 20, 95 p.

El escrito que presentamos recoge una serie de narraciones cortas escritas por el autor, en su mayor parte, durante su estancia en Ibiza en la primavera de 1933. Estos relatos nos muestran una vez más la capacidad imaginativa y la fuerza fabuladora de este gran intelectual, detenido y suicidado en Port-Bou cuando intentaba huir a América. No se trata de una gran obra pero nos ayuda a profundizar en el mundo intelectual siempre fascinante de Walter Benjamin.— D. NATAL.

HELLER, A., *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?* (=Ideas 17), Península Barcelona 1991, 14 x 20, 221 p.

Se reúnen en este volumen una serie de ensayos de Agnes Heller en los que se vuelve sobre los importantes temas del sentido de la sociedad y nuestro mundo actual. Así se analiza la validez de las ciencias sociales, la situación actual de la vida cotidiana, de lo político, de la libertad y la felicidad, de la democracia y el sujeto, del corazón y la religión. De este modo se establece una nueva relación entre modernidad y postmodernidad en la que las categorías modernas no dejan de estar presentes pero donde sabemos que la historia actual tenemos que escribirla y hacerla nosotros mismos, ya no podemos remitirnos a las filosofías de la historia. Así se recuerda el nuevo papel del sujeto y su situación actual, del individuo y su momento presente, de la libertad, la democracia y la igualdad. Un nuevo escrito de Agnes Heller que tiene ciertamente verdadero interés.— D. NATAL.

KLUXEN-PYTA, D., *Nation und Ethos. Die Moral des Patriotismus* (=Praktische Philosophie 37), Alber, Freiburg/ München 1991, 14 x 20, 258 p.

Se trata de un escrito importante sobre la moral del patriotismo. Ninguna nación como Alemania ha vivido actualmente este problema, cuando en un tiempo record se ha tenido que ver la disolución de Alemania Oriental como régimen del pasado y la formación de la Nueva Alemania por la fusión de Alemania Oriental y Alemania Federal. Hay en todo este proceso grandes implicaciones sociales, morales, éticas y personales no fáciles de resolver. La autora ha hecho un estudio muy completo sobre los diversos aspectos que conlleva el problema, desde la clarificación del difícil concepto de nación hasta los problemas de valores, consenso e incluso de religión que todo problema nacional implica. Un escrito pues muy importante que todos hemos de tener ahora en cuenta precisamente cuando los problemas de las nacionalidades surgen constantemente por todas partes.— D. NATAL.

ZECCA, A. H., *Religión y Cultura sin contradicción. El Pensamiento de Ludwig Feuerbach*, Universidad Católica Argentina (EDUCA), Buenos Aires 1990, 17 x 23, 357 p.

La obra de L. Feuerbach parece destinada a encontrarse de permanente actualidad, los últimos años era por su naturalismo en relación al ecologismo de modo que se han reeditado sus biografías clásicas, ahora se plantea el problema de la relación y el divorcio entre religión y cultura que es uno de los grandes dramas del siglo XX. El autor de este estudio plantea el problema en toda su profundidad, a partir de la relación de Feuerbach con Hegel, y no solamente se reduce como suele ocurrir a explicar el ateísmo de Feuerbach sino que trata de sondear la religión positiva, más allá de la crítica feuerbachiana, que se puede intuir tras la obra de Feuerbach. Así se trata de establecer una nueva situación para el diálogo entre religión y cultura teniendo en cuenta toda la crítica profunda, en todas sus dimensiones, que ha realizado sobre la religión de su tiempo Feuerbach. El tema puede situarse así en cierta manera: "Sólo la negación del cristianismo es, por paradójico que pueda parecer, la nueva posición del verdadero cristianismo. La cristiandad afectada o, como la llama A. Ruge, caprichosa, de nuestros días es el cristianismo perverso, frívolo, anticristiano. Sólo los que rechazan el nombre de cristianos, los que dejan hundirse el cristiano en el hombre, son los verdaderos cristianos. Sólo en el camino que ha tomado Strauss y B. Bauer en la teología, como yo en la filosofía, puede renacer en el elemento de la ciencia, como hace ya tiempo dijo Knapp, el Cristo inequívoco, el Cristo que en verdad, es el amigo y hermano de los hombres, el Cristo encontrado". Pero habrán de ser otros, más allá de las críticas de Feuerbach, los que definitivamente descubrirán al Dios cristiano como el Dios que siendo Dios es también el Dios del amor.— D. NATAL.

FACULTADES DE TEOLOGIA DE VITORIA Y DEUSTO, *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana. Congreso de Teología Bilbao-Vitoria, 12-16 de febrero de 1990*, Mensajero, Bilbao 1990, 16,5 x 24, 444 p.

Como indica el título de la obra, se trata de las actas del congreso celebrado por las Facultades de Teología del País Vasco, como parte importante de la planificación, colaboración y diálogo entre estos dos Centros Teológicos, y en un intento de "pensar juntos" en diálogo abierto con la cultura actual.

Los ponentes, comunicantes y participantes en las mesas redondas hablan de teología en la vertiente de investigar la realidad circundante dentro del marco Dios-hombre-sociedad, y de analizar sus repercusiones en la cultura y en la experiencia del Espíritu, que posibiliten, a su vez, la expresión teológica a través de conceptos culturalmente inteligibles.

Dentro del cambio cultural experimentado por nuestra sociedad en los últimos años, con acentos distintos según nacionalidades y regiones —el congreso se refiere principal aunque no exclusivamente al específico de Euskadi—, el pluralismo socio-cultural afecta de lleno a la teología como disciplina que pretende formulaciones certeras, unívocas, por no decir dogmáticas, pero que, no por ello, dejan de estar sometidas a la historicidad del pensamiento.

Al hablar de pluralismo socio-cultural nos referimos a "la situación social y cultural en la que conviven con naturalidad y compiten entre sí diversas visiones del mundo" (J. G. Caffarena, pág. 17). La religión pierde, pues, su función integradora como "universo simbólico" único, lo que posibilita y, al mismo tiempo, constituye un desafío para la fe y su

inteligencia (teología). Como también constituyen otros retos la postmodernidad y el neo-conservadurismo, las tendencias “críticas”, los “nuevos movimientos sociales” con su rechazo de las ideologías del crecimiento y del desarrollo, y “los movimientos fundamentalistas de raíz religiosa y/o nacionalista tan perturbadores para la mentalidad funcional racionalista de nuestra época” (J. M. Mardones, pág. 49).

Los congresistas son conscientes de que la teología actual debe liberarse del enclaustramiento y entrar en contacto con las corrientes culturales e intelectuales contemporáneas. Y a señalar “por donde parece que laten las interrogantes más candentes e importantes”, a buscar pistas orientadoras que indiquen la incidencia del pluralismo socio-cultural en la fe cristiana, y concretamente en la teología, dedican sus mejores esfuerzos.

Es verdad que empiezan a oírse voces que advierten sobre el peligro de que la teología se reduzca a antropología y/o sociología, olvidándose del “logos sobre Dios, sobre Jesucristo y sobre la Iglesia”. Pero es muy difícil pensar en una teología que siga siendo coto cerrado del clero y no patrimonio común de los cristianos, que no sea interdisciplinar, que no tenga presente la realidad compleja del contexto sociocultural donde ese logos se concreta en su dimensión intra y extraeclesial, y que no conduzca al mutuo enriquecimiento de la cultura y de la fe. Una Iglesia concreta, con una teología real sin conexión con la conciencia cultural y social del momento, “por más carismática que parezca a unos y más progresista que la consideren otros, terminará siendo intelectualmente integrista, socialmente incivil, y políticamente reaccionaria” (pág. 43).— F. RUBIO C.

MAISONNEUVE, J., *Ritos religiosos y civiles*, Herder, Barcelona 1991, 12 x 20, 149 p.

En el correr de la historia, tanto en las sociedades arcaicas como en las históricas, y esto hasta nuestros días aunque tenga menor impacto y menor “visibilidad”, el hombre siempre ha recurrido a ritos religiosos o seculares, colectivos o privados, referentes a la vida cotidiana o a prácticas mágicas, para relacionarse con un poder oculto o con un ser divino o con sus sustitutos sobrenaturales o seculares (ideales). Sean cuales fueren la variedades concretas y las variaciones a través del espacio y del tiempo, “la existencia de rituales sociales parece universal”.

En esta obra, el autor trata, sin intención exhaustiva, “de determinar las funciones, los tipos y las teorías generales de los rituales; poniendo el acento en los ritos seculares y cotidianos (...) y en las causas de la crisis contemporánea de la ritualidad y la emergencia acá y acullá de nuevos rituales” (pág. 9). Y todo esto en la línea marcada por los pioneros en la materia, tanto investigadores franceses (de Durkheim a Lévy-Strauss) como anglosajones (de Frazer a Turner). Su atención queda centrada en la cultura occidental y algunos aspectos arcaicos, sin abordar el campo actual de los ritos africanos y orientales.

En Etnología y en sociología los rituales suelen designar “un conjunto de prácticas prescritas o prohibidas, ligadas a unas creencias mágicas y/o religiosas, a unas ceremonias y a unas fiestas, según la dicotomía de sagrado y profano, de puro e impuro” (pág. 11). Incluso la moda, a pesar de su carácter efímero, puede ser codificada —y vivida— en determinados ambientes y por ciertos individuos como una especie de ritual; y la simbología de los tatuajes y la cirugía estética son formas extremas de mitología “desacralizada”. Pero lo que distingue al rito de otras nociones adyacentes (costumbre, código, ceremonia, símbolo, fe, culto, corporeidad) es su referencia a unas fuerzas latentes o unos valores insignes; es decir, a algo “sagrado”. Por eso Maisonneuve propone una definición englobante y

transversal del ritual: “un sistema codificado de prácticas, con ciertas condiciones de lugar y de tiempo, poseedor de un sentido vivido y un valor simbólico para sus actores y testigos, que implica la colaboración del cuerpo y una cierta relación con lo sagrado” (pág. 18).

El autor llega a la conclusión de que los ritos desempeñan un papel insustituible en el mantenimiento y reforzamiento del vínculo social, en la consagración de las diferencias de condición, en la regulación de los afectos y canalización de los sentimientos fundamentales, en la limitación de las explosiones de violencia, en la reducción de la angustia, en la propiciación del destino, en la abolición del tiempo y en la negación de la muerte.

En los tiempos modernos asistimos al nacimiento de sucesivos mitos colectivos relacionados con los nacionalismos de carácter esencialista, capaces tanto de recrear el sentido de identidad de los pueblos, como de causar resentimientos y divisiones. La tesis central de una desritualización progresiva de la sociedad se apoya en una argumentación consistente, pero no decisiva. La secularización suscita nuevos rituales y no equivale a una desaceralización radical. En el umbral del tercer milenio es imposible hacer un pronóstico “sobre el futuro de los sagrado”.

Las opiniones vertidas en este libro son discutibles, como casi todo lo referente a la ciencia sociológica, y muy en especial, lo que versa sobre las funciones asignadas a los ritos religiosos. Pero es muy de agradecer la precisión conceptual, lo riguroso del método, la capacidad de síntesis y el poder disponer de una publicación íntegramente consagrada al estudio de los ritos.— F. RUBIO C.

FERRAROTTI, Fr., *La historia de lo cotidiano* (=Homo Sociologicus 48), Traducción, compilación y prólogo de Claudio Tognonato, Península, Barcelona 1991, 13 x 20, 205 p.

Franco Ferrarotti, nacido en Italia y afincado en París, y desde 1980 en Nueva York, es un escritor bien fundamentado en el pensamiento sociológico clásico y preocupado por la sociología de la religión, como deja reflejado en algunas de sus obras: “Il pensiero sociologico da Auguste Comte a Max Horkheimer”, “Max Weber e il destino della ragione”; “Il paradosso del Sacro”, “Una teologia per atei”, “Una fede senza dogmi”, por citar sólo algunas. Lo que no impide que sociología —el dato, la praxis, la verificabilidad, el regreso crítico sobre cada aserción—, —y filosofía— las grandes construcciones teóricas, el análisis profundo — encuentren en él una “inesperada” armonía. De la interrelación entre sociología y filosofía es una buena muestra, un trabajo “central”, la obra que reseñamos. En ella es fácil sentir el eco de la crítica de Husserl al cientificismo, al “reduccionismo mecanicista”, a la pretendida objetividad del número, al “mito de la precisión cuantitativa, al fetichismo de la exactitud que reduce el ámbito del conocimiento para hacerlo coincidir con el de la medición”. Pero, por otra parte, es necesario también considerar la estructura institucional y normativa en el que se desarrollan las conductas específicas. Es necesario contextualizar histórica, social y temporalmente la época en que todo ser humano actúa. La unidad sustancial entre la historia y lo cotidiano une los dos momentos de la macrohistoria y la microhistoria y constituyen al individuo en “una totalización de un sistema social”.

Ferrarotti no cree en una metodología “a priori”, generalizable para todos los casos, sino más bien en la construcción de una metodología cada vez adecuada a la variabilidad de la realidad examinada, y fundamentada en el “Dasein” como unidad que supera los falsos antagonismos entre subjetivo y objetivo. “El insustituible instrumento de investigación

para el sociólogo es entonces su propia experiencia de hombre social". La comprensión de un fenómeno social implica necesariamente una pre-comprensión que servirá para construir el significado del fenómeno y viceversa.

"La historia y lo cotidiano" es una compilación de artículos breves en torno a tres ejes básicos: "La conversación interrumpida", "La crisis del acontecimiento: involución y transfiguración del carisma" y "Nuevo historicismo e historias de vida". Frente a la crisis del "historicismo clásico", en el que la cultura europea no ha sido capaz de explicar coherentemente la historia de aquellos que no han tenido nunca una historia, "que no hacen historia, que sólo pueden soportarla" (pág. 73), el autor nos propone un nuevo historicismo político, en el que lo cotidiano se convierta en clave definitoria y desmitificadora del significado humano global de la persona: "Hemos perdido la cotidianidad y ya no tenemos historia" (...) es necesario que lo cotidiano se convierta en historia para que la historia sea historia de todos" (pág. 13).

Y es que la cotidianidad, que no es una abstracción, que "es aquí y ahora", que tiene su temporalidad, realiza la historia. El ser humano recibe una cultura, la "aprehende", la interioriza para después producir su síntesis particular, "su original movimiento histórico", su especial modo de respuesta. El individuo no debe permanecer anónimo en la totalización de la historia, aunque lo social no se construya como la suma indefinida de sus componentes, so pena de caer en la atomización individualista del psicologismo.

Es comprensible y estimulante el interés del autor por llegar a una ciencia más humanista, particular y comprometida, más idiográfica que nomotética. El problema reside en saber si ese resultante, más próximo a lo cotidiano, podría seguir denominándose ciencia, de acuerdo con los cánones vigentes en nuestro momento. Su visión pesimista sobre la sociedad postmoderna, basada en la informática y la robótica, no le permite apreciar los aspectos positivos que ésta posee. F. RUBIO C.

ALBA, V., *¿Ocio o placer? Suicidio de la burguesía y agonía del proletariado* (=Espejo de España Hoy), Planeta, Barcelona 1991, 15 x 22, 283 p.

El profesor Alba ha publicado varios libros sobre cuestiones históricas y sociales y se ha convertido en uno de los cronistas e historiadores del presente español.

En esta obra su preocupación fundamental está en delimitar el impacto que la robótica y la informática ocasionarán en el trabajo humano, en especial, en el trabajo manual, y sus implicaciones en la utilización del tiempo libre de los "productores". ¿Se convertirá el ser humano en un "pretexto para la tecnología"? El autor parece querer sumergirse en la futurología de "Un mundo feliz" de Huxley y/o en la ciencia-ficción de "1984" de Orwell, pero consciente de que una parte considerable de la humanidad ya ha vivido en sociedades orwellianas y, "todo indica que podríamos acercarnos a sociedades huxleyanas" (pág.10). ¿Qué clases sociales habrá en el futuro? ¿Qué formas adoptarán la explotación y la opresión del hombre por el hombre? ¿Qué ambiciones y emociones harán que los seres humanos "funcionen" como tales?

La tesis central del libro afirma que la lucha contra el paro está perdida de antemano, ya que los avances tecnológicos tienden todos a ahorrar trabajo y a sustituir al hombre por la máquina. El burgués es sustituido por el ejecutivo y el proletariado por el robot. En la sociedad del futuro próximo, que ya en parte es presente y en parte está a la vuelta de la esquina, el conocimiento y la técnica tendrán más importancia que el dinero y el trabajo

manual. La única solución posible propuesta tiene dos vertientes: el reparto del trabajo existente, sobre todo en el sector servicios, y la educación para el ocio, para dar sentido a una vida de ocio, y no para el trabajo, como hasta el momento actual.

El escritor es consciente de que las múltiples cuestiones que plantea en las cuatro partes en que divide su ensayo: "De cómo hemos llegado a donde estamos; de cómo no estamos donde estamos; de cómo estar donde estamos y de cómo estaremos cuando estemos", merecerían un libro entero," con datos, estadísticas y notas", estudio que en algunos casos existe. En lugar de atosigarnos con "tanto despliegue de sabiduría", se nos pide confianza en el autor, "que ha confirmado cada una de las afirmaciones que aquí se hacen".

Sin duda, muchas de las tesis planteadas son sugestivas pero, en todo caso, simplificadoras y controvertidas, pues, por ejemplo, no está tan claro que en los países productores de tecnología punta la robótica y la informática produzcan desempleo. Se nota un cierto enfoque "izquierdoso", utópico y antiproduccionista, no muy a tono con el momento presente y que, a veces, no supera el tópico. El estilo es conscientemente periodístico y "desgarrado", de fácil lectura, la bibliografía selecta y la edición bien presentada.— F. RUBIO

Historia

TUÑÓN DE LARA, M.- VALDEÓN BARUQUE, J.- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Historia de España*, Labor, Barcelona 1991, 14 x 22, 606 p.

Los tres autores de este libro sobre la historia de España son ilustres profesores de Universidad y más que de sobra conocidos en el campo de las letras españolas; de modo especial en el de la historiografía.

Los tres nos ofrecen ahora esta nueva Historia de España, que viene a ser, aunque otra cosa nos digan, una síntesis y como compendio de la magna empresa, que lleva el mismo título, y que consta de trece volúmenes, teniendo por director al mismo Tuñón de Lara.

Los tres autores han construido una síntesis del vasto entramado de la historia española, que integra los resultados de las investigaciones historiográficas más recientes.

Llevan razón cuando dicen que es distinta a la voluminosa obra citada, y por eso no quieren que sea como una miniatura de su hermana mayor. Según ellos, se trata de un nuevo proyecto, de nueva planta y ambiciosa síntesis, que se dirige a un ámbito de lectores extenso.

Es, por lo tanto, una historia de España menor en tamaño, pero exigente en el rigor científico, en la técnica expositiva y en la actualización. La intención y propósito de los autores citados es construir una historia más fácil y más asequible al común de los lectores.

No estamos de acuerdo —al menos en la totalidad de la expresión— en lo que leemos en la Introducción, texto del propio Tuñón de Lara: "En 1957 el general Franco quiso parar la historia decretando que los Principios Fundamentales del Movimiento eran intangibles e inmutables".

En lo que acierta plenamente es en afirmar que los verdaderos protagonistas de la historia son los hombres, considerados colectivamente y en las circunstancias del tiempo. Pero lo dijo mucho antes que Tuñón de Lara el renombrado historiador inglés Arnold Toynbee.

Pero ahí están ellos —los autores de esta obra—, para intentar demostrar con sus tesis lo que afirman tan contundentemente; si bien, mucho nos tememos que la objetividad no sea tan exigente como el caso lo requiere.

Por lo demás, el libro está magníficamente estructurado en tres grandes bloques: el de las primeras culturas, hasta la Edad Media inclusive, parte que corresponde al especialista Valdeón; Renacimiento e Ilustración, que corre a cargo de Domínguez Ortiz; y Revolución liberal, época contemporánea, estudiada por Tuñón de Lara.

El libro, que estudia ya la “dictadura franquista”, viene acompañado de mapas, de una bibliografía e índice onomástico bastante completos.— T. APARICIO LÓPEZ.

HOBSBAWM, E.J., *La Era de la Revolución (1789-1848)* (=Universitaria. Monografías), Labor, Barcelona 1991, 14 x 22, 320 p.

A partir de los grandes autores contemporáneos, como Huizinga, Arnold Toynbee, Pirenne y otros, la historia hoy en día no es tanto un hecho concreto, cuanto un acontecimiento enmarcado en la sociedad, política, religión, economía y cultura de la época que se trata de estudiar, y siempre teniendo como protagonista de la historia al mismo hombre.

Pues bien, después de analizar el libro del profesor Hobsbawm, titulado *La era de la revolución*, la impresión que uno saca es la que acabamos de señalar. El propio autor, que es profesor emérito en el Birkbeck College de la Universidad de Londres y autor de libros de historia social, tan importantes como *La era del capitalismo*, *La era del Imperio* y *Las revoluciones burguesas*, nos explica perfectamente el contenido de su libro.

En él estudia “la transformación del mundo entre 1789 y 1848, debida a lo que llamamos la “doble revolución” —la Revolución francesa de 1789 y la contemporánea revolución industrial británica—.

De ahí que este libro no sea estrictamente ni una historia de Europa, ni del mundo. De ahí, también, que el objeto del mismo no sea una narración detallada, sino una interpretación y lo que los franceses llaman “haute vulgarisation”.

Es un libro apto y propio para ciudadanos inteligentes y cultos, que no sienten una mera curiosidad por el pasado, sino que desean saber cómo y por qué el mundo ha llegado a ser lo que es hoy hacia dónde camina.

La era de la revolución está dividido en dos partes: La primera trata ampliamente el desarrollo principal del período; mientras que la segunda esboza solamente la clase de sociedad producida por la doble revolución, con las interferencias que cabe suponer, ya que la división no es cuestión de teoría, sino de pura conveniencia del autor de la obra.

Libro rigurosamente científico, viene acompañado de mapas, de gran número de notas, puestas al final y separadas para cada capítulo, y de una abundante bibliografía, que nos habla de las fuentes, documentos, material y autores que se ha servido.

Sin duda que la profundidad del análisis y el prestigio mundial de E. J. Hobsbawm han de convertir a esta obra, que fue publicada por primera vez hace veinticinco años, en un libro clásico de la historiografía marxista moderna.— T. APARICIO LÓPEZ.

QUINTERO, J. H., *El Arzobispo Felipe Rincón González (Apuntes sobre su pontificado)*, Trípode, El Marqués-Caracas 1988, 16 x 22, 301 p.

Esta biografía del arzobispo de Caracas, Mons. Felipe Rincón González (1861-1946) fue escrita por el cardenal Quintero en 1976 y quedó depositada en el Archivo de la Arquidiócesis de Caracas para que se publicase después de su muerte, si sus sucesores en la mitra caraqueña lo consideraban oportuno. Contiene documentos comprometedores y desconocidos. Se trata de un proceso en el que están implicados la diplomacia pontificia y algunos clérigos venezolanos, incluso obispos. Después de la muerte del General Juan Vicente Gómez en 1935, empezó un penoso viacrucis, para Mons. Rincón porque había mantenido buenas relaciones con él. Había intereses creador para removerlo. Su amistad con el General Gómez "sirvió para hacer el bien a muchos compatriotas y evitar grandes males a la Iglesia" (p. 37). De la dificultad que había para escribir sobre Mons. Rincón González, me di cuenta en 1961, al celebrarse el centenario de su nacimiento. Publiqué un artículo sobre este ilustre cañadero, sin darme cuenta de que iba a tener bastante repercusión entre parte del clero y algunos políticos. El Cardenal Quintero, a mediados de 1961, me aconsejó que no siguiese investigando sobre este tema. Al insistir en que había que hacer justicia a este arzobispo, sobre el que no querían escribir los jesuitas, que él había llevado a Venezuela, me dijo que no se podría hacer sino pasados algunos años. El mismo sobrino, llamado como él, Dr. Felipe Rincón, consideró un deber escribir esta obra, que se complementará con la documentación que hay en el Vaticano sobre esta materia, no accesible por ahora. La familia de Mons. Rincón González me donó 70 ejemplares por mi modesta colaboración de 1961, gesto que agradezco, lo mismo que información facilitada por el pbro. Cesáreo Gil, principal promotor de la publicación de esta obra.— F. CAMPO.

ÁREA, L. y NIESCHULZ, E., *El Golfo de Venezuela. Documentación y cronología II* (1981-1989), Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1991, 15 x 22, 552 p.

El presente volumen recoge cronológicamente el iter de las relaciones entre Colombia y Venezuela sobre la cuestión del golfo de Venezuela, como se reconoce en la introducción, "desde el fracaso de la hipótesis de Caraballeda, en 1981, hasta los discursos de los Presidentes de Venezuela y Colombia, Carlos Andrés Pérez y Virgilio del Barco respectivamente, en el Puente Francisco de Paula Santander, sobre el río Táchira, en la ciudad Ureña en el Estado Táchira, el 28 de marzo de 1989". Había un compás de espera y de silencio desde agosto de 1987, por la presencia de un buque de guerra colombiano en el Golfo. Se está buscando un diálogo y entendimiento, que debe darse entre repúblicas hermanas, aunque a veces se ha quedado en retórica y agua de borrajas. Se recoge aquí lo publicado en los periódicos y documentos oficiales de ambas repúblicas. Los autores están trabajando en un tercer volumen correspondiente al presidente Carlos Andrés Pérez. Una cosa es la vía diplomática y otra la vida cotidiana de complementariedad y convivencia de los pueblos fronterizos, al margen de lo que se piense y diga en Bogotá y Caracas. Se debe ir pensando en las posibilidades que hay de integración en las zonas fronterizas comunes. Hay muchos intereses creados en el Golfo lo mismo que en las haciendas colombo-venezolanas. El libro se divide en tres secciones: 1ª cronológica; 2ª correspondiente a la documentación y 3ª los índices documental y analítico. Leandro Área es politólogo y Elke

Nieschulz de Stockhausen bibliotecaria, ex-directora de la biblioteca de ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Central de Venezuela. Se trata de una fuente documental valiosa, que debe ser tenida en cuenta para otros trabajos histórico-jurídicos en el futuro.— F. CAMPO.

DIEZ MERINO, L., *La Pasión de Jesucristo y la de los Mártires Pasionistas de Daimiel, Nicéforo y XXV Compañeros*, Pasionistas - Curia Provincial, Zaragoza 1991 (1989), 17 x 24, 382 p.

El 1 de octubre de 1989 fueron beatificados los Pasionistas Nicéforo y XXV compañeros, martirizados en julio y octubre de 1936.

Luis Díez Merino, C. P., nos presenta su extensa investigación en 7 grandes secciones. En la *Introducción* (1) deja bien claro que la Iglesia valora el martirio como la mayor prueba de caridad, pues es la ofrenda de la propia vida por amor a Cristo. En *El Martirio* (2), tras partir de la etimología, presenta su significado recorriendo toda la historia desde la Sagrada Escritura hasta el Vaticano II y nuestros días, aclarando su concepto teológico y canónico. Elementos esenciales son la confesión de la fe, la persecución, la prueba y tentación, los testimonios, y la sangre y muerte. El mártir cristiano encuentra *los modelos martiriales cristianos* (3) desde el Mártir del Gólgota y María, Reina de los Mártires, hasta los mártires modernos. En *la relación entre el martirio y la vida religiosa* (4) precisa que ésta, llevada hasta sus últimas consecuencias, es una vida martirial tanto física como espiritual. *La Pasión de los Mártires de Daimiel* (5) narra el Calvario sufrido en Manzanares (Ciudad real), Carabanchel (Madrid), Urda -Yébenes (Toledo) y Carrión de Calatrava (Ciudad Real). El itinerario para llevarlos a los altares comenzó en 1945, y lo encontramos en *la tarea de la Declaración del Martirio* (6): «Hacerse santo cuesta mucho, pero procurar que esto sea reconocido por la Iglesia no cuesta poco» (p. 14). Por último, *el legado de los Mártires Pasionistas* (7) nos transmite su mensaje de fidelidad al Cristo de la Cruz en la vida sencilla cotidiana y en el culmen del martirio. La obra concluye con 4 apéndices—sinopsis cronológica del martirio, reconstrucción de los hechos, Decreto de Beatificación y una semblanza de cada mártir— y las notas, que no van a pie de página.

Asumir la historia en su crudeza es duro, pero también es noble. Es duro porque, aunque la Iglesia como institución tuviera sus más y sus menos en la contienda fratricida, no se justifican las salvajadas que se cometieron contra sus hijos—obispos, sacerdotes, religiosos y laicos— por el hecho de ser creyentes cristianos comprometidos. Es noble, porque así se hace justicia con quienes sufrieron la inhumanidad contemporánea en nombre de una justicia *popular* lo suficientemente ideologizada como para no discernir su mediatización. Pretender ignorar el pasado nos predispondría a repetir los mismos errores. Por eso son de agradecer todas las obras que, sin resquemor ni revancha, nos ayudan a comprender y asumir nuestra historia. La *verdad* nos sigue haciendo libres.— J. V. GONZALEZ OLEA

Espiritualidad

S. AGUSTIN, *Nos hiciste Señor para ti. Kempis agustiniano*. Selección de textos realizados por A. Tonna-Barthet, BAC Minor 73, Madrid 1991, 10,5 x 17,5, 675 p.

La presente obra no es nueva en castellano. La Editorial Litúrgica Española la había publicado ya en 1935, con el título *Kempis Agustiniano. Máximas de san Agustín sobre la*

vida cristiana. Pero no se trata de una simple reimpresión. La traducción del latín, hecha entonces por el P. Francisco Mier, OSA, ha sido actualizada, sobre todo en cuanto al lenguaje, por el P. Miguel F. Lanero, OSA.

La presente edición puede inducir a error a más de uno. Al poner a san Agustín como autor pudiera hacerle creer que se trata de un escrito salido tal cual de su pluma. No es ese el caso. Sin embargo, en otro sentido responde a la realidad. Su contenido no es otro que pensamientos recopilados de las obras del Santo y organizados según el esquema de los siete dones del Espíritu Santo. El recopilador se permite algunas libertades frente al texto, sin que afecten al contenido. La mayor parte de las veces se refiere al cambio de persona. Queremos decir: lo que Agustín refiere de Dios, el recopilador lo pone en boca de Dios mismo. Un ejemplo. Texto original: "(Dios) odia tus cosas (=pecado) y te ama a ti". Versión: "(Hijo), odio tus cosas, pero a ti te amo" (3,2). Sin falsificar el contenido, convierte la doctrina agustiniana en un diálogo permanente entre Dios y el lector, hace de ella alimento de oración. Ese es sin duda una de las razones de su gran aceptación, unida a la riqueza misma de la doctrina agustiniana. El lector encontrará aquí un rico compendio.

La obra mantiene el prólogo del traductor, P. Francisco de Mier, como señalado. Mas por deseo de actualizarlo, se le hace incluir entre la bibliografía obras que aparecieron medio siglo más tarde. Haberla puesto en nota hubiese sido lo correcto y no se caería en ese anacronismo.— P. de LUIS.

ARTOLA, A., M^a, *El morir de Cristo y su participación mística. Estudios sobre la espiritualidad de la Pasión*, Deusto, Bilbao 1990, 18,4 x 20,5, 257 p.

La enseñanza de san Pablo acerca del conocimiento pneumático en el cristianismo se reduce a estos tres elementos esenciales. En primer lugar, la realidad del ser resucitado de Jesús, sustancialmente unido a la Divinidad, como condición de posibilidad para experimentar lo divino en ese concreto Dios-hombre que es Jesús. En segundo lugar, la homogeneidad ontológica entre el hombre y el ser humano-divino de Cristo, que posibilita la aprehensión —al modo humano— de lo divino del Hombre-Dios. En tercer lugar, como nexo de cognoscibilidad actual entre el hombre y lo divino presente en el Hombre-Dios, el divino Espíritu.

La meta de la espiritualidad cristiana como una reproducción del morir de Jesús quedó claramente formulada por el Apóstol san Pablo cuando escribió: "...la comunión en sus padecimientos, hasta hacerme semejante a él en su muerte" (fil. 3,10). Desde ese momento prendió en el cristianismo un ardiente deseo de imitar el morir de Jesús. La participación en el morir de Jesús vino a significar la meta más elevada de la propia existencia cristiana.

Es sabido que en los primeros siglos cristianos el ideal del martirio se justificaba desde el caso del morir martirial de Jesús. Igualmente, al final del período de las persecuciones, al deseo de la muerte martirial sucedió el ideal de la vida monástica o eremítica como forma de muerte prolongada en el tiempo. Por este motivo, la reproducción del morir de Jesús ha constituido una constante en la espiritualidad cristiana.— C. BOMBÍN. GRANADO.

BARSOTTI, D., *Méditations sur les apparitions du Ressuscité*, Tequi, Paris 1991, 13 x 23, 234 p.

Divo Basottis un prolífico autor espiritual. "Es uno de los teólogos y místicos más importantes y más dignos de atención" del momento actual. El libro, que presento, es una traducción del italiano al francés. Y, como indica su título, ofrece unas meditaciones sobre las apariciones del resucitado. No es, por tanto, un libro técnico que borde los complicados problemas del hecho de las apariciones. El autor recuerda en su libro las diversas apariciones del Resucitado tal y como se hallan recordadas o narradas en el nuevo testamento. Con este motivo realiza una serie de reflexiones de distinto signo, pero sobre todo de carácter espiritual. Reflexiones, por lo demás, muy personales. Estas palabras del autor retratan muy bien el mensaje de este libro: "Releamos las páginas del evangelio que cuentan las apariciones a los apóstoles. Leyéndolas, nosotros llegamos a comprender qué es la vida espiritual y que la vida espiritual no es tanto la *sequela Christi* (el seguimiento de Cristo) en su vida pública, cuanto la entrada en el mundo divino para vivir en la presencia de Cristo resucitado. Los apóstoles han entrado en este mundo divino a través de las apariciones desde el alba del domingo de Pascua y a lo largo de cuarenta días" (p. 15).— B. DOMÍNGUEZ.

MOYA CORREDOR, J., *Imitar a María. Novena a la Inmaculada* (=Patmos 200), Rialp, Madrid 1990, 19 x 12,5, 207 p.

Se recogen en estas páginas nueve temas de oración para la novena a la Inmaculada. Los que las lean tal vez no encuentren en ellas muchas cosas "nuevas", aunque con la gracia de Dios y las buenas disposiciones personales del lector, es posible que puedan grabar hondo en el alma algún propósito que lleve a amar más a Nuestra Madre Santa María. La maternidad de María sobre cada uno de nosotros se perfecciona por la unión íntima con su Hijo en la cruz, donde nos la entrega como Madre nuestra, pero en realidad ya lo era desde el momento de su maternidad divina, pues si por la gracia somos hechos hijos de Dios, María, por su estrechísima relación con Cristo redentor, contribuye eficazmente a comunicarnos esa gracia y por eso puede y debe ser llamada Madre de Gracia y de misericordia.

Ella, Santa María, no es un ideal lejano, sino asequible y entrañable, lleno de ternura, espejo permanente en el que han podido y pueden mirarse los hombres y las mujeres de todas las épocas, cualesquiera que sean las circunstancias de cultura y de lugar. Ella, la Virgen, es el camino más rápido, seguro y eficaz para llegar a su Hijo.

Jesucristo ha querido darnos a su propia Madre como Madre nuestra: "ahí tienes a tu hijo", le dice a María en la cruz, entregándole a Juan.

Pidámosle a Santa María que nos consiga de su Hijo un aumento efectivo de la fe, práctico y operativo, que se traduzca en obras, porque la fe sin obras es una fe muerta. ¡Hazme vivir de fe! Que no dude jamás de ti, de tu gracia, que te trate en la oración y en los sacramentos para alimentar constantemente mi vida de fe.— C. BOMBÍN GRANADO.

MONJE DE LA IGLESIA DE ORIENTE, Un, *Jesús. Sencillas miradas al Salvador*, Narcea, Madrid 1989, 12 x 19,5, 141 p.

Este libro recoge una serie de experiencias y pensamientos que animan a reflexionar sobre la persona de Jesús. Cada capítulo presenta una situación nueva, pero todos ellos tienen la mirada puesta en los evangelios invitándonos a descubrir personalmente el "secreto de Jesús". Con un lenguaje sencillo acompañado del estilo propio de la espiritualidad oriental consigue este propósito.— C. SANTALIESTRA.

STEINER, J., *Teresa Neumann. La estigmatizada de Konnersreuth*, Herder, Barcelona 1991, 14,1 x 26,6, 272 p.

Teresa Neumann es la protagonista de este libro. Se trata, por tanto de una biografía. Una biografía, por lo demás, escrita por quien se declara haber tenido contactos prolongados con Teresa Neumann. Todo el libro es sorprendente. Es decir, cosas maravillosas tejen sus páginas. Este carácter sorprendente hace que su mensaje ofrezca dificultades no pequeñas a la hora de ser acogido y valorado. Ciertamente los hechos narrados en el libro son extraños. La vida de Teresa Neumann rompe todos los moldes de la normalidad. Ante lo cual no queda más que adoptar dos posturas contrapuestas. Una, de rechazo absoluto. Otra, de acogida confiada. Esta segunda parece ser la más racional. Se basa en la credibilidad que nos debemos los seres humanos. El autor de esta biografía tiene derecho a que no se le considere como un embaucador. Desde la fe en la honradez del autor y desde la convicción de que Dios puede hacer cosas extraordinarias con sus criaturas se hace viable lo que este libro nos cuenta. Como pasa en todos estos casos, lo más importante no es la extraordinario que hay en ellos, sino el mensaje de fondo que contienen. En este caso, la espiritualidad que alimenta todos su contenido. Y aquí sí que hay mucho que aprender por quienes tienen inquietudes religiosas.— B. DOMÍNGUEZ.

Psicología-Pedagogía

JACKSON, Ph. W., *La vida en las aulas* (=Pedagogía. Educación crítica), Fundación Paideia, Morata, Madrid 1991², 17 x 24, 215 p.

En el prólogo a la edición española de esta obra, se afirma que una de las metas de la investigación en educación es averiguar qué sucede dentro de las instituciones escolares, advirtiéndole que cualquier mirada al interior de las aulas está siempre condicionada por las teorías sobre el *currículum* y las metodologías de investigación. Por otra parte, sólo desde la comprensión de lo que acontece en el interior de cualquier institución educativa, con instrumentos adecuados y desde marcos que tengan en cuenta todas las perspectivas, es como podemos llegar a valorar e intervenir de un modo eficaz para mejorar las instituciones y las tareas educativas.

Ph. W. Jackson es uno de los primeros investigadores que presta una gran atención a los comentarios de los profesores acerca de su propio trabajo como profesionales y a todo lo que sucede en realidad en el interior de las aulas. La obra refleja lo que día a día acontece en el interior de los centros escolares. Las investigaciones llevadas a cabo por el

autor, le dan autoridad para afirmar que la enseñanza es una actividad mucho más compleja de lo que se acostumbra a pensar.

La importancia de este libro queda constatada al ser una de las obras que más se citan en todos los trabajos publicados en los últimos años. Se trata pues de una referencia obligada para cuantos se interesan en la educación escolar.— M. MATEOS

TYLER, W., *Organización escolar: Una perspectiva sociológica* (=Pedagogía-Manuales), Morata, Madrid 1991, 17 x 24, 222 p.

William Tyler esboza aquí las dimensiones teóricas de la práctica de la organización escolar, más que los detalles concretos de la misma. El desarrollo de ese marco general que ofrece el libro, es una contribución inicial que la sociología puede hacer para la reconstrucción de la organización de la escuela. Para su investigación parte de la siguiente pregunta: “¿Qué caracteriza a las escuelas como organizaciones?”. Una respuesta de Tyler es que los timbres, horarios, listas, exámenes, asambleas, reuniones de profesores, etc. son las características institucionales menos importantes y duraderas. Para él, las características que definen la organización de la escuela no se descubren en sus prácticas concretas ni en una determinada forma burocrática. Todo es sólo como el subconjunto de un total de posibilidades. Como conclusión, afirma lo siguiente: Sería de gran utilidad una comprensión más profunda de las relaciones entre los principios discursivos y de organización incorporados a la institución escolar... Una sociología de la organización de la enseñanza como la desarrollada aquí, revela la abundancia de posibilidades de reorganización de la escuela.— M. MATEOS.

GRUNDY, S., *Producto o praxis del currículum* (=Pedagogía. La pedagogía hoy), Morata, Madrid 1991, 13 x 21, 278 p.

En confesión de su autora, el origen de este libro fue su insatisfacción ante gran parte de lo que se considera como el “evangelio” de la teoría del *currículum*. Esa insatisfacción “tomó cuerpo” cuando Shirley Grundy se hizo cargo de un curso que revisaba las bases de la teoría del *currículum*, descubriendo que se confundía la “estructura” con los “fundamentos”.

Shirley aborda aquí cuestiones relacionadas con la teoría y práctica del *currículum* a través de la aplicación de la teoría de los intereses constitutivos del conocimiento de Jürgen Habermas. Examina las implicaciones teóricas de los intereses cognitivos técnico, práctico y emancipatorio, haciendo énfasis y tratando con una mayor minuciosidad las consecuencias del interés constitutivo emancipatorio.

En este modelo pedagógico se considera imprescindible que profesorado y alumnado posean un mayor grado de control, tanto de su práctica, como de las situaciones en las que se producen los procesos de enseñanza y aprendizaje. Este libro puede ser de particular interés para los profesores a quienes la autora ofrece un buen material de ayuda, sobre todo desde el punto de vista práctico, basado en la propia experiencia de clase, con poco acceso a ideas que podrían haber sido una ayuda en las contradicciones y frustraciones que a veces le tocó afrontar. Después del capítulo primero, “tres intereses humanos funda-

mentales”, cada uno de los nueve capítulos restantes van alternándose, uno teórico seguido de otro práctico, en lenguaje claro y accesible.— M. MATEOS.

HARGREAVES, D. J., *Infancia y educación artística* (=Pedagogía. Educación infantil y primaria), MEC-Morata, Madrid 1991, 17 x 24, 201 p.

En la introducción a esta obra, David J. Hargreaves afirma que existe un amplio acuerdo entre profesores, investigadores y educadores sobre la importancia de educar a los niños en el área artística, ya que las artes proporcionan ocasiones únicas para el desarrollo de cualidades personales como la expresión creativa natural, los valores sociales y morales y la autoestima, entre otros. Por otro lado, existe también un acuerdo bastante generalizado en que esta educación no se lleva a cabo de la manera adecuada, apareciendo ordinariamente en un segundo plano respecto a otras áreas del *curriculum*.

El profesorado de educación infantil y primaria hallará en este libro sugerencias muy valiosas que le permitirán planificar y analizar situaciones de enseñanza y aprendizaje en verdad significativas, y también a realizar evaluaciones más adecuadas en el área de educación artística. Se explican algunos procesos que subyacen a la conducta y al desarrollo artístico de los niños, desde la perspectiva de la psicología evolutiva que tienen siempre en cuenta los autores que en esta obra han colaborado.— M. MATEOS.

EGAN, K., *La comprensión de la realidad en la educación infantil y primaria* (=Pedagogía. Educación infantil y primaria), MEC-Morata, Madrid 1991, 17 x 24, 238 p.

Para el autor de este libro, la infancia y la adolescencia no son simples formas imperfectas respecto a la edad adulta, sino que ostentan sus propias perfecciones que deben ser mantenidas por una educación adecuada. Según él, habría que considerar la educación primaria como algo que satisfaga las potencialidades de los niños, según sus predisposiciones naturales y que permita, al mismo tiempo, la acumulación de conocimientos.

Kieran Egan, convencido de que la educación infantil se ha racionalizado en exceso, hace un enfoque original de la enseñanza para estas edades, valorizando la importancia de la imaginación y de lo poético. El libro está pensado para quienes están interesados en un nuevo enfoque de la educación primaria. Aquí se trata de integrar las perspectivas básicas de Platón y Rousseau, como primera parte de una exposición más amplia del proceso educativo. Éste es el primero de los cuatro volúmenes que describen un programa educativo que comprende desde los cuatro años hasta la madurez. La obra intenta describir un ideal de educación y ofrece, además, un programa para realizarlo.— M. MATEOS.

LAFOREST, J., *Introducción a la gerontología. El arte de envejecer*, Herder, Barcelona 1991, 13,5 x 21,5, 185 p.

Para el autor, el envejecimiento de la población aparece como un reto que hay que afrontar. Son necesarias soluciones nuevas a problemas inéditos. La gerontología se presenta como la respuesta colectiva necesaria para afrontar la situación. No se trata de una ciencia específica, sino que es como una dimensión de varias ciencias y de varias profesiones, sobre todo de las ciencias sociales y de la salud.

El libro intenta poner los fundamentos de una identidad colectiva de la gerontología como tal. No es, por tanto, un trabajo definitivo. Es como un primer paso en un camino que, sin duda, será largo, pero que eventualmente conducirá a una teoría completa y unificada de la ancianidad.

Esta obra se dirige a todos los que estudian los fenómenos del envejecimiento humano o que ejercen una profesión entre personas ancianas. También a los estudiantes de gerontología, a los familiares y ayudantes de personas de edad avanzada. Puede ser particularmente interesante a quienquiera que se proponga asumir su personal proceso de envejecimiento como "el arte de envejecer".— M. MATEOS.

Literatura-Varios

FERRATER MORA, J., *Las palabras y los hombres* (Nexos 44), Península, Barcelona 1991, 11,5 x 18, 189 p.

De Ferrater Mora se conoce, sobre todo, su *Diccionario de Filosofía*, aunque a él le molestaba, con razón, que se le citara únicamente por esa obra. Filósofo singular en su pensamiento y en los géneros en que se expresó, fue (murió en enero de 1991) uno de los españoles, y no de los últimos, que han conseguido filosofar desde la altura de los tiempos, iniciando nuevas singladuras en aventura tan antigua. El libro que comentamos recoge una serie de ensayos con una preocupación común: el lenguaje, el pensamiento, el hombre. Prestemos atención a las palabras, nos dice Ferrater; a su ambigüedad y marañas. Sigamos siendo candorosos en su uso (libertad, justicia, paz...) y esforcémonos por afinar sus significados. Desmantelar mitos y disipar ilusiones, añade, es una de las muchas maneras de hacer algo por nuestros semejantes. Ferrater tenía una lucidez intelectual fuera de lo común y logra seducir con ella al lector. Destacaría, sobre todo, los ensayos sobre "imágenes del hombre", y "el lenguaje de la experiencia religiosa", aunque la elección quizá se deba a deformación profesional. Los españoles debemos poseer nuestra cultura y una de sus cimas, de ello no hay duda, fue José Ferrater Mora.— J. VEGA.

HUMBOLDT, W. von, *Escritos sobre el lenguaje* (=Historia, Ciencia, Sociedad 225), edición y traducción de Andrés Sánchez Pascual, prólogo de José María Valverde, Península, Barcelona 1991, 13 x 20, 165 p.

Cinco estudios componen este libro de Humboldt: el comparatismo lingüístico, la influencia de las lenguas en la literatura y en la formación del espíritu, la génesis de las formas gramaticales, la escritura alfabética y su conexión con la estructura de las lenguas, el dual. Leer a Humboldt es entrar en contacto con un espíritu universal, atento a todo lo humano. Notaré solamente su acertada observación sobre las gramáticas compuestas por los misioneros sobre las lenguas indígenas de América, que como es sabido éstas fueron uno de sus temas preferidos. Beneméritas, sin duda, pero con un error de principios están escritas con las categorías de las gramáticas españolas, que, a su vez, estaban escritas con las categorías de las gramáticas renacentistas latinas. Pero toda lengua exige ser estudiada desde su propia estructura interna. El traductor ha salido airoso en la versión de unos textos difíciles, como son los de Humboldt. Van precedidos de una brevísima bibliografía

humboldtiana y de la lista completa de sus estudios lingüísticos. Un excelente prólogo de José María Valverde, su mejor conocedor en España, encuadra a Humboldt en su época y valora sus hallazgos lingüísticos fundamentales, los que aún hoy siguen fecundando la ciencia del lenguaje (el pensamiento sólo existe en la lengua y ésta consiste en estructuras), a la vez que señala sus limitaciones como hijo del romanticismo (el lenguaje como visión del mundo y de ahí la lengua como legitimación de las nacionalidades, idea que sigue dando juego a algunos políticos, aunque insostenible en lingüística; su visión romántica de la forma interior del lenguaje, hoy mucho más afinada; las lenguas como organismos vivos...). Son textos fundamentales en la historia de la lingüística y hay que elogiar el haberlos traducido al español.— J. VEGA.

HANDKE, P., *Historia del lápiz. Materiales sobre el presente* (=Ideas 18), Península, Barcelona 1991, 14 x 20, 238 p.

El autor es uno de los hombres fundamentales de la vanguardia literaria europea que nos transmite siempre la palpación vital e intensa del mundo actual. La historia del lápiz es también la historia del propio escrito, y también la historia de nuestro mundo, de todos nosotros tal como nos encontramos hoy ante los azares del tiempo. Podemos entender el escrito como una novela histórica, como el arte de decir la verdad de la vida en nuestro mundo de rocío individualista y comunitario, frío y emocionante, universal y cotidiano, fácil a veces y otras imposible, en la que nosotros somos protagonistas y guionistas a la vez que sujetos ineludibles de los caprichos del tiempo y el mundo. Handke siempre nos dice cosas nuevas y actuales porque nos aboca al abismo de la realidad caprichosa e inefable, misteriosa y siempre trivial.— D. NATAL.

DELCLAUX, F., *Antología de poemas a la Virgen* (=Libros de Bolsillo 132), Rialp, Madrid 1991, 12 x 19, 245 p.

Sabido es que los teólogos, salvo raras excepciones, suelen tener obturadas las fontanelas del arte y no toleran que nadie hable de Dios sino en los términos en que ellos se expresan. He aquí una de las razones por las que, con muy buen acuerdo, las gentes los han dejado solos en su discurso vacío. Pero la fe tiene otros caminos para expresarse. Buena prueba de ello y la mejor es la Sagrada Escritura. El relato y el símbolo, el cuento y la poesía, el himno y la confesión de fe, la parábola y el apólogo, el aforismo y la novela, el lamento y el vaticinio, el diálogo que cautiva e incita. Habría que añadir también las demás artes. Si la teología, por fin, vuelve a ser asunto de la comunidad cristiana y a preguntarse desde ella por la fe que profesa, es seguro que al lado de la razón racionante aparecerán o reaparecerán otras formas de expresar y comprender esa fe.

La literatura española es rica en esas formas de expresión. Habría que decir más exactamente que lo fue. El presente libro es una buena muestra de esto que digo. Limitado a la poesía lírica, reúne poemas que van desde Gonzalo de Berceo (siglo XIII) a Carmelo Guillén Acosta (1955). Eclesiásticos y seglares aúnan en ella sus voces en loor de La Gloriosa, que diría Berceo. Y he dicho "fue" porque de las muchas poesías del siglo XX que aquí se recogen habría que separar el grano de la paja. Habría que distinguir, desde el punto de vista religioso, entre las que son expresión sincera de fe y las que son puro objeto

estético o nostalgia del mito de la virgen-madre, sin que interesa para nada la realidad de una mujer que fue madre de Jesús de Nazaret, y, sobre todo, aquellas otras, nauseabundas, que son pura hipocresía. Sabido es que durante el franquismo, sobre todo en sus años fuertes, hubo en España una disparada y disparatada inflación religiosa, a la que siguió el estiaje que estamos viviendo. La poesía religiosa no se quedó atrás. Alarcos lo señaló en fecha temprana. Hay que poner en cuarentena la poesía religiosa española del siglo XX y someterla a observación rigurosa. En un libro de bolsillo, como es el que comentamos, no hay lugar para ello, pero hay que tenerlo en cuenta. Una antología que viene a sumarse a otras, también marianas, o simplemente religiosas. Las personas cultas tienen aquí ocasión para conocer lo que ha sido nuestra historia. Los cristianos, un venero donde abrevarse en limpia y madura piedad mariana. Y los teólogos harán bien en enterarse de estos mundos, que son también válidos y sustanciosos. San Juan de la Cruz y Fray Luis de León, reciente está el IV centenario de su muerte, abrieron caminos que, por desgracia, nadie siguió. Es la hora de reanudar su tarea.— J. VEGA.

MERTENS, P., *Los deslumbramientos* (Narrativa 38), traducción de Isabel Sancho, Península, Barcelona 1991, 13,5 x 19,5, 351 p.

El protagonista de esta novela de Pierre Mertens es el médico y poeta expresionista alemán Gottfried Benn. Las citas textuales de éste, así como las referencias a su biografía, son frecuentes; pero se trata de una novela. La imaginación del autor tiene, en definitiva, la palabra y logra crear una ficción apasionante, estructurada en siete capítulos. Vida y muerte, disección de cadáveres y enfermedades venéreas; Kant y los neokantianos, Nietzsche, Kafka, Brecht, Spengler, Goethe, Walter Benjamin, Leonardo da Vinci; medicina y ciencia, pintura y música, reflexiones sobre la creación poética, etapas del descubrimiento del treponema pálido, museos y conciertos; prostitutas, mutilados de guerra, alguna escena evangélica, las dos guerras mundiales; el surgimiento de Hitler y el nacional-socialismo, exilio de algunos disconformes, adhesión entusiasta de los más, adhesión efímera de otros (de Gottfried Benn, de Heidegger, tan manipulada en estos años), tan efímera que fue “el espacio de un vértigo”, un *deslumbramiento* (de ahí el título de la novela); el horror de la posguerra, el amor y la vida que renace... La sola enumeración da idea de los muchos centros de interés que aparecen a lo largo de sus páginas. Vidas a la deriva, para las que Dios es un nombre: nuestra época. La frase es breve y, con frecuencia, se reduce a mero estilo cuaderno de notas. Un acierto. La traducción, buena.— J. VEGA.

DICKSON, L. - BROWN, M. - GIBSON, O., *El aprendizaje de las matemáticas*, Ministerio de Educación y Ciencia - Labor, Barcelona 1991, 15' 5x 23'5, 400 p.

La preocupación que provocan en los niños y en los padres, especialmente en los primeros años de la escolaridad, las dificultades en el aprendizaje de las matemáticas, en la comprensión de sus fundamentos y de sus conceptos más elementales (dificultades que ninguna otra disciplina parece provocar) es paralela a la preocupación de matemáticos y pedagogos por racionalizar estas dificultades y hallarles remedio. ¿Cómo hallar nuevos métodos para una mejor instrucción de los alumnos? ¿Cómo poner los hallazgos de tales investigaciones al alcance de los docentes? Estas preguntas llevaron a un equipo de exper-

tos, propuesto por el Comité Director del proyecto de recuperación de alumnos rezagados en matemáticas, patrocinado por el School Council británico, a la redacción de este libro, que recoge la experiencia acumulada por diversos equipos de expertos. A pesar de este origen, el texto tiene alcance y relevancia mucho mayores, y resultaría útil a quienes tengan alguna responsabilidad en la educación matemática de los niños, sea cual fuere su edad o destreza.

El libro, que se concentra en las ideas matemáticas fundamentales, está dividido en cuatro secciones: pensamiento espacial, medidas, número y lenguaje (palabras y símbolos). Las tres primeras se ocupan de aspectos específicos de programas matemáticos, mientras que la cuarta se extiende a todos los campos de las matemáticas.

Se incluyen en el texto muchos ejemplos de respuestas reales de alumnos que arrojan luz sobre lo complejo que es aprender (o dejar de aprender) matemáticas. Cada sección concluye con una abundante y selecta bibliografía.— E. L.

CARRATALA, F. - MAYORGA, D., *David juega y aprende ortografía*. 1: C/Q. 2: Z/C, Planeta, Barcelona 1991, 21 x 25, 28 p. c. u.

He aquí los 2 primeros títulos de una nueva colección cuyo objetivo es facilitar a los niños de 6 y 7 años el aprendizaje de la ortografía fonética o natural. El método se basa en la búsqueda de personas, animales y cosas cuyos nombres poseen una determinada característica ortográfica, evitándose así el aburrimiento infantil.

Cada volumen consta de 150 palabras, seleccionadas por Fernando Carratalá, con las ilustraciones respectivas, de Dolores Mayorga, y una guía didáctica para maestros, padres y educadores.— J. V. GONZALEZ OLEA

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.
- Los agustinos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.
- Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- 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 1895.
- Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.
- Fray Diego de Ortiz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
- Beatriz Ana Ruiz: Gloria insigne de Guardamar*, Valladolid 1989.
- Fray Alonso de Orozco. Hombre, sabio y santo (1591-1991)*, Valladolid 1991.
- 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.
- BURÓN ÁLVAREZ, C., *Vida del Bto. Alonso de Orozco por un agustino anónimo del siglo XVII*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M. M^a., *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
- Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
- Agustín de Tagaste. Un hombre en camino*, Valladolid 1990².
- CASADO PARAMIO, J.M., *China. Mitos, dioses y demonios. Exposición de pinturas chinas del Museo Oriental de Valladolid*, Valladolid-Zamora 1989.
- CASADO PARAMIO, J.M.-SIERRA DE LA CALLE, B., *Museo Oriental de Valladolid. Orígenes, presente y obras maestras*, Valladolid 1988.
- CILLERUELO, L., *El monacato de san Agustín*, Valladolid 1966².
- Teología Espiritual. I. Ordo amoris*, Valladolid 1976.
- El Caballero de la Estrella. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
- CUENCA COLOMA, J.M., *El cristocentrismo de san Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Cente-*

- nario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987, Valladolid 1988.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento san Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
- *Presencia berciana en China*, 2 vols., Valladolid 1988.
- *P. Juan Manuel Tombo. Párroco humanista, misionero en Filipinas*, Valladolid 1990.
- *Misioneros Agustinos defensores de las Islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- *Trío familiar evangelizador en Filipinas*, Valladolid 1991.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación agustiniana*, Valladolid 1989.
- *Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín (Libro VIII)*, Valladolid 1989.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica*, Valladolid 1971-1973.
- *La pastoral de la confesión en las Conciones de Sto. Tomás de Villanueva*, Valladolid 1976.
- *El aborto. Los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patrística*, Valladolid 1983.
- Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- MATEOS ÁLVAREZ, C., *Doctrina inmaculista de Tomás de Estrasburgo, OSA*, Valladolid 1975.
- *Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús. Orientación teológico-pastoral*, Valladolid 1975.
- 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 «Perfectae Charitatis» del C. V. II*, Valladolid 1967.
- NATAL, D., *La libertad en Paul Ricoeur*, Valladolid 1984.
- *Ortega y la Religión. Nueva lectura. I-V*, Valladolid 1988-1989.
- *La aventura postmoderna*, Valladolid 1992.
- 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 RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-IV: Bibliografía. VII-XX: Monumenta*, Manila-Valladolid 1965-1988.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I.-ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- *Diccionario Biográfico Agustiniano. Provincia de Filipinas. I. (1565-1588)*, Valladolid 1992.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *La seda en la China Imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
- *Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- 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.