

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XVIII



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE  
1983

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

	págs.
L. CILLERUELO, <i>El cristocentrismo de S. Agustín. El período antido-</i> <i>natista</i> .....	313
D. NATAL, <i>El instinto territorial y su orientación</i> .....	343
Z. HERRERO, <i>La Laborem Exercens: Encíclica del diálogo y de la es-</i> <i>peranza renovadores</i> .....	371

### TEXTOS Y GLOSAS

F. CAMPO DEL POZO, <i>El nuevo Código de Derecho Canónico y algu-</i> <i>nos comentarios</i> .....	401
J.A. CANAL, <i>Ciencia y teoría. En torno al 2.º Congreso de Teoría y</i> <i>Metodología de las Ciencias</i> .....	439
LIBROS .....	455
ÍNDICE GENERAL .....	489

# ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XVIII

Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE  
1983

---

---

## SUMARIO

ARTÍCULOS	págs.
L. CILLERUELO, <i>El cristocentrismo de S. Agustín. El período antido-</i> <i>natista</i> .....	313
D. NATAL, <i>El instinto territorial y su orientación</i> .....	343
Z. HERRERO, <i>La Laborem Exercens: Encíclica del diálogo y de la es-</i> <i>peranza renovadores</i> .....	371
TEXTOS Y GLOSAS	
F. CAMPO DEL POZO, <i>El nuevo Código de Derecho Canónico y algu-</i> <i>nos comentarios</i> .....	401
J.A. CANAL, <i>Ciencia y teoría. En torno al 2.º Congreso de Teoría y</i> <i>Metodología de las Ciencias</i> .....	439
LIBROS .....	455
ÍNDICE GENERAL .....	489

---

---

**DIRECTOR:** Zacarías Herrero Bravo  
**SUBDIRECTOR Y SECRETARIO:** Domingo Natal Álvarez  
**ADMINISTRADOR:** Constantino Mielgo Fernández

**CONSEJO DE REDACCIÓN:**  
Isacio Rodríguez-Rodríguez  
Fernando Campo del Pozo  
Lope Cilleruelo  
Teófilo Aparicio López

**REDACCIÓN-ADMINISTRACIÓN**

Estudio Teológico Agustiniانو  
Paseo de Filipinos, 7  
Teléfonos 22 76 78 y 22 76 79  
VALLADOLID (España)

**SUSCRIPCIÓN:**  
España: 900 ptas.  
Extranjero: 11 dólares USA  
Números sueltos: 300 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA. 423 - 1966  
ISSN 0425 - 340 X  
Imprime: Ediciones Montecasino - Ctra. Fuentesauco, km. 2 - Zamora

## El cristocentrismo de san Agustín. El período antidonatista

Este período es demasiado extenso y en él se producen muchos cambios profundos que se deben a múltiples influencias, por ejemplo, a una constante meditación sobre la predestinación, la gracia, el pecado original, el modo de aplicar el *crede ut intelligas*, la relación entre un plan eterno de la predestinación en Cristo y un plan de la Encarnación en el tiempo, entre la razón y la fe. Pero la polémica donatista es como un catalizador que da carácter específico a esos cambios, al colocarlos en una situación histórica y existencialista. Tales cambios fueron denunciados como una recaída en el maniqueísmo <sup>1</sup> y las *Retractiones* dan testimonio de ellos <sup>2</sup>.

Está ya sobreseída la polémica de la «conversión de Agustín al platonismo» <sup>3</sup>, pero se deja sentir en variadas formas, como aconteció en la polémica sobre la influencia del Ambrosiaster <sup>4</sup> un tanto convencional <sup>5</sup> y que en definitiva es la evolución y progreso del concepto de Cristo <sup>6</sup>. Se da pie a polémicas entre un cristianismo como Iglesia universal de los predestinados y un cristianismo como Iglesia revelada en los documentos bíblicos positivos <sup>7</sup>, o a polémicas entre ruptura entre un anterior concepto filosófico de religión universal y una posterior Iglesia existencial, fuera de la cual no hay salvación <sup>8</sup>. En fin,

- 
1. *Contra Julianum*, I,1,1 y 3 PL 44,641s.
  2. *Retractiones*, I,9,1-6 PL 32,593-598.
  3. COURCELLE, P., *Recherches sur les «Confessions» de S. Augustin*, 1950.
  4. BOUNAIUTTI, E., *La genesi della dottrina agostiniana in torno al peccato originale*, Roma 1916.
  5. CASAMASSA, A., *Il pensiero di S. Agostino nel 396-397*, Roma 1919.
  6. BROWN, P., *Augustine of Hippo*, London 1967, p. 146-147.
  7. REUTER, H., *Augustinische Studien*, Aalen 1967; NYGREN, G., *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*, Göttingen 1956.
  8. BURNS, P., *The Development of the Augustine's doctrine of operative grace*, Paris 1980.

ese conflicto puede generalizarse entre un anterior «interiorismo agustiniano» y un posterior «exteriorismo eclesiástico»<sup>9</sup>.

Algunos pensadores hallan un fuerte interés en el estudio de Agustín precisamente por ese carácter conflictivo, que parece inherente al pensamiento humano en su sinceridad. El antropomorfismo inicial y fundamental de Agustín sobre la «religión racional», el escepticismo o criticismo académico, tan semejante al de Lactancio, que reclama la necesidad de la fe como *conditio sine qua non*, el rechazo del fideísmo y oscurantismo de Tertuliano, el empeño de concordar la fe con la razón, separan a Agustín del hombre medieval y lo asocian al hombre moderno, gracias a la «interioridad». Se rechazan la credulidad viciosa y el racionalismo exclusivista, se reclaman los *praeambula fidei* y la exégesis concienzuda de la Biblia, y se busca una metafísica del hombre, una zona que hoy llamamos el inconsciente, en el que se juntan lo natural y lo sobrenatural. Nos alejamos, no sólo de Aristóteles, sino también de Descartes y Kant, para tender la mano a Freud y Hartmann<sup>10</sup>. Y sobre todo, después del Vaticano II, en que brotan ciertas aspiraciones al ecumenismo y la unidad, el estudio de Agustín es una constante reflexión sobre nuestros problemas actuales, a la luz de la meditación de un gran genio.

El cristocentrismo es ya en Agustín inicial, pero va pasando por distintas fases evolutivas. Al principio Cristo es el Logos, el Maestro Interior, y como tal es el *primum principium cognoscendi*. Se establece como ideal el *Deum et animam* y también el *quaerere Deum et vitam beatam*; pero se trata de un ideal, de una tendencia propia de la unidad dinámica del hombre. En efecto, Dios es un *Deus absconditus*: no sabemos qué es Dios y sólo sabemos lo que no es Dios. Si no nos cerramos en una teología negativa es precisamente por la revelación de Cristo y porque la fuerza del ideal o unidad dinámica del alma humana no nos deja descansar hasta llegar a un Dios Absoluto. Aun al final de su vida continúa Agustín afirmando que de Dios sólo podemos hablar «por espejo y en enigma»: sólo conocemos imágenes pálidas de Dios<sup>11</sup>. Si alguien pretende hablar de un teocentrismo, deberá limitarse a ciertas vaguedades espirituales, heredadas de la filosofía.

Es verdad que, durante un corto período, Agustín mismo sintió el saram-

9. MALBERG, F., *Ein Leib-Ein Geist*, Freiburg 1960; BOUYER, L., *L'Eglise de Dieu*, Paris 1970: «*Equivoques de l'Ecclesiologie agustinienne*». Acusa a Agustín de ultra-espiritualismo platónico, pero incurre él mismo en un constante equívoco; JOURNET, Ch., *L'Eglise du Verbe Incarné*, Friburg 1962: reivindica «la gran doctrina de S. Agustín». Cfr. CONGAR, Y., *Ecclesia ab Abel* (Abhandl. über Theol. u. Kirche. Festschr. f. Karl Adam), Düsseldorf 1952; ID., «Civitas Dei et Ecclesia»: *Rev. des Études August.* 3 (1957) 1-14; ID., *L'Eglise de S. Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970.

10. SCIACCA, M.F., *La interioridad objetiva*, Barcelona 1963.

11. *De Trinitate*, XIV,9,15 PL 42,1068s.

pión platónico, y proyectó una visión mística del Dios-Verdad. Al concepto platónico del ideal cognoscitivo se unía el testimonio bíblico, según el cual Adán veía a Dios cara a cara en el Paraíso; es decir, contemplaba directamente la verdad y a su luz lo veía todo sin equivocación posible. Si ahora el alma humana no ve a Dios, es por los impedimentos que ella misma se ha creado contra su propia naturaleza. Pero, aparte de que se trata de un período muy corto, se trata también de una veleidad, de fórmulas copiadas de los platónicos y de proyectos de futuro, que nunca tuvieron realidad. Quedó en pie, y eso era importante, una cierta visión apriorística de Dios, que significaba contacto con Dios, unión con Dios (*subiunctio*), y podía servir incluso para demostrar la inmortalidad del alma. Pero, mientras esa visión mística se desvanecía como mera ilusión, surgían los conflictos entre ese platonismo y las teorías «existencialistas» que Agustín iba recogiendo del cristianismo. La mística de Plotino es contradictoria, en cuanto que el hombre se une a Dios en una «tiniebla», y por el contrario es «unión transformante» de la consciencia. Lo que Agustín buscaba es una «visión», no un abrazo tenebroso. Para Agustín Dios es personal, libre, creador, no el *Unum* físico de Plotino <sup>12</sup>.

El platonismo no hablaba de la Encarnación del Logos, que viene a mezclarse con la carne, que entra en el tiempo y en la historia, en el régimen real de vida humana. En el cristianismo Cristo no es sólo «Camino» y «Verdad», no es sólo doctrina y ejemplo de conducta, sino también «Vida» de la humanidad. Agustín procura concordar el neoplatonismo con el cristianismo, y cree noblemente en esa posibilidad; pero el problema es arduo: el Verbo no sólo «ilumina» al hombre, sino que tiene que «liberarlo», «redimirlo», y para eso tiene que asumir una auténtica naturaleza humana, que crea un nuevo horizonte de problemas <sup>13</sup>.

## II. Desarrollo del concepto de pecado original

«El Padre crea por el Hijo», significa que crea *per Verbum* y *ad Verbum*, según se trate de criaturas irracionales o racionales. De ese modo, el Verbo es principio ejecutivo y formal de la creación, *Virtus et Sapientia Dei*. El mismo concepto de Logos en cuanto *Deuterus Theos* podía ser aceptado por un cristiano como cristocentrismo cósmico y antropológico. Pero además, el Verbo

12. Ese período se termina en Tagaste: *Videmus enim nunc in aenigmate (De Gen. c. Manich. II,5,6 (L 34,199). Cum jam ab eis sol occideret, id est, auferretur lux illa interior veritatis. (Id. II,16,24 PL 34,208). Post peccatum interclusum est ad tum ad sapientiam (Id., II,22,34 PL 34,214).*

13. *De Ordine*, II,9,27 PL 32,956; *De vera relig.* 16,30 PL 34,135.

es la Luz Increada, de la que participa toda criatura racional: Él ilumina, como Maestro Interior a todo hombre que viene a este mundo, y por eso es para el hombre el *primum principium cognoscendi*, al que se subordina el concepto de Dios. Al verificarse el traspaso de una emanación a una creación, se imponía un «plan de creación», que sin duda llegaba hasta los últimos pormenores. Implicaba, pues, un «orden de predestinación» u «orden de salvación», anterior al problema de la libertad humana. Dentro de ese plan y de ese orden, la predestinación de Cristo y de los hombres en Cristo, la creación del hombre en el Paraíso, el pecado original, la redención, vocación, justificación y glorificación son meros episodios del drama creacional. Pero las últimas consecuencias no eran fáciles de detectar y Agustín tuvo que ir las explorando poco a poco <sup>14</sup>.

Por ejemplo, en el Libro II del *De Genesi ad litteram*, el concepto de pecado original sufre, no una ruptura, pero sí un cambio profundo. Agustín aceptaba la doctrina tradicional cristiana, pero quizá le daba un sentido excesivamente filosófico. Ahora era preciso darle un sentido histórico y existencial, tomando el Génesis como narración histórica. Pero esto significaba muchas cosas: eliminación del «eterno retorno», para aceptar la *dispensatio temporalis*, el tiempo lineal con principio y fin; se desvanece la ilusión paradisiaca de ver a Dios en este mundo, al aceptar la situación de miseria en que el hombre vive; desaparece la mística de la «visión directa» y sólo nos quedan las «mediaciones» (Cristo, la Iglesia, la Biblia, la fe, la razón, etc.) para unir el cielo con la tierra, cultivando una mística de la Imagen, que termina en Cristo, «Imagen» del Dios invisible. Sin duda, Agustín sigue creyendo en una mística de la iluminación interior, puesto que en el pecado original no se perdió «la reliquia de la imagen»; pero esa mística es también mística de Cristo, cristocentrismo, ya que es la iluminación del Maestro Interior. Fuera de Cristo, el hablar de Dios es un tanteo de ciegos, que palpan las paredes para ver si tocan a Dios. Es el Verbo el que ilumina a todos, incluso en el A. Testamento <sup>15</sup>.

La conexión del maniqueísmo con el pecado original cobraba una nueva luz en este período. El maniqueo Fortunato rechaza el concepto de «libertad humana», que Agustín presenta como «raíz del bien y del mal». Fortunato apunta a un hábito, que no procede de la repetición de actos, que es independiente de la libertad y que domina al hombre. Agustín confiesa que se trata en efecto de una *delectatio carnalis*, adherida a la misma naturaleza humana. Fortunato triunfa, pues obliga a Agustín a confesar que hay una «raíz de la raíz», que nunca había querido aceptar. Esa delectación carnal es, al parecer,

14. BERNARD, R., *La Prédestination du Christ Total, selon St. Augustin*, Paris 1965.

15. MAYER, J.L., *Les missions divines selon St. Augustin*, Friburg 1960, p. 154-162.

una inclinación al mal y esto reclama una explicación o justificación. ¿De dónde procede? Agustín tiene que recurrir al concepto de pecado original, y a sus dos consecuencias inmediatas, la *concupiscencia (dificultas)* y la *ignorancia*, que tienen sentido penal y no natural. Agustín se ve, pues, en un aprieto.

Al mismo tiempo explica a sus amigos de Cartago las Epístolas de S. Pablo a los *Romanos* y *Gálatas*. Su intención es desalojar definitivamente a los maniqueos, que se repliegan a S. Pablo, y a su teoría de las dos leyes (la de los miembros, o carne, y la del espíritu), como a un reducto inexpugnable. Pero queda casi alucinado al encontrar en S. Pablo todo un mundo nuevo. Al leer con la Vulgata *in quo (Adam) omnes peccaverunt*, desarrolla su pensamiento orgánico: todos estábamos en Adán en el Protóplato, como razones seminales: todos sufrimos las consecuencias del pecado natural u original. En cuyo caso el hombre queda sometido al pecado. Pero ese pecado no es «moral», sino natural: es una energía que nos domina, que nos inclina, que limita nuestra libertad hasta una raya indeterminada: es, pues, un principio trascendente, aunque no sea maniqueo. Y la contrapartida la ofrece el mismo pecado original, en cuanto origina un «regimen de redención y de liberación». Mientras los maniqueos hablan del Salvador, los cristianos hablan del Redentor. Satán y Cristo, el pecado y la gracia, el mundo y la Iglesia no serán principios maniqueos, ya que el mal es un parásito del bien y «no hay mal que por bien no venga». Pero queda en claro que sin Cristo, ya no se puede dar un paso en ninguna teoría religiosa existencial <sup>16</sup>.

Las consecuencias comienzan a revelarse en el *Libro de las 83 Cuestiones*. Se invoca el problema de la predestinación y de la vocación (Cuestión 65) y sobreviene el problema de la Ley. Dios permitió el pecado original, como permitió la crucifixión de Cristo, para obtener un mayor bien. Gracias a ese pecado, tenemos un orden de la Redención y un Redentor divino, como tenemos entre los hombres tantos héroes y «santos». Y gracias a ese Redentor podemos hablar en serio acerca de Dios, tal como se revela en la faz de Cristo. De este modo, el pecado original se convierte en punto de partida para la revisión del sistema agustiniano y su progresivo desarrollo.

Curiosamente se aducen contra Agustín en este período dos objeciones contradictorias: mientras unos le acusan de recaída en el maniqueísmo otros le acusan de ruptura con su ideología anterior para crear una suerte de cristianismo nuevo. No hay mucho que insistir en la objeción de maniqueísmo, puesto que el mismo Agustín la rechazó y refutó satisfactoriamente, mostrando la línea lógica de su catolicismo anterior, a pesar de las modificaciones coyuntura-

---

16. SCHNEIDER, R., *Welt und Kirche bei Augustin*, München 1949, p. 44ss.

les. En cambio, la objeción de «ruptura» es actual y adopta diferentes formas. En principio diríamos que Agustín no ve en S. Pablo un negador de la filosofía o de la racionalidad, sino un apoyo. Así por ejemplo, Agustín descubre en S. Pablo la identificación de la ley natural con la ley divina. Mientras el Libro de la Sabiduría (Sab 13,9) reprochaba a los paganos el no haber conocido a Dios, S. Pablo afirma que lo conocieron (Rom 1,18s). Más aún, Agustín estima que la mística de los Hechos (Act 17,28), propia de los estoicos, es identificada por S. Pablo con la mística cristiana de la interioridad («En Él vivimos, nos movemos y somos»). Esa mística natural, mística natural y sobrenatural de Cristo, es sin duda para Agustín la «verdadera religión».

En general, los autores que hablan de teocentrismo y de «rupturas», alegan que las *Enarrationes*, en las que tanto se insiste en el cristocentrismo y en el Cuerpo Místico, son un recurso piadoso y no una teoría científica y racional. Pero no se detienen a demostrarlo. En cambio, nos hablan de un teocentrismo verbal<sup>17</sup>, o pretenden demostrar que el cristocentrismo de S. Agustín no es el de S. Pablo, como si sólo S. Pablo fuese cristocentrista, y como si la interpretación individual de S. Pablo fuese un dogma. Así sucede que tales autores nos hablan de Zeus, de un Dios genérico, de un Unum abstracto o físico, Primer Motor, Causa, etc., y no de la Santísima Trinidad cristiana. En segundo lugar recurren a superar la humanidad y la divinidad de Cristo, como si Cristo no fuese Dios, olvidando el *per Christum hominem ad Christum Deum*. Olvidan que también S. Pablo habla de Dios Padre y podría hablarse de su «teocentrismo»<sup>18</sup>. Olvidan finalmente que la fe cristiana era una mística y no una teología dialéctica: así confunden un Cuerpo Místico con un cuerpo dialéctico. No vemos que los partidarios de un «teocentrismo» se enfrenten a fondo con esas cuatro razones del cristocentrismo agustiniano. La «Teología Dialéctica» de K. Barth reunía las dos series de prejuicios, la dialéctica y el llamar místico a Plotino, Eckhart y Schleiermacher. Pero es curioso que esa misma teología dialéctica confiese que toda supuesta mística cristiana tiene su fuente principal en S. Agustín, confesando que él es «el príncipe de los místicos»<sup>19</sup>.

17. MANRIQUE, A., «Teocentrismo y cristocentrismo en S. Agustín»: *La Ciudad de Dios* 183(1970) 90-99.

18. Así se cae en el equívoco y la ambigüedad: «S. Agustín ha elaborado una teología primordialmente teocéntrica... La meta es Dios. Pero ésta sólo la logra alcanzar quien se identifica con Cristo» (Id., Id.).

19. LOMEYER, E., *Urchristliche Mystik*, Darmstadt 1956, p. 9.

### III. *El desarrollo del concepto de gracia*

Si la doctrina del pecado original desarrolla el cristocentrismo, eso mismo diremos del concepto de gracia. La gracia podía anteriormente reducirse a la *gratia creationis* o a la *gracia santificante* o a una de las mil formas con que Agustín la presenta al comenzar este período: el Evangelio, el Nuevo Testamento, la doctrina cristiana, el ejemplo de Cristo, los dones de Dios, etc. Ahora, el enfrentamiento con la *delectatio carnalis* reclamaba un desarrollo. En efecto, ¿el pecado natural es un principio enérgico que nos empuja al mal? Necesitamos, pues, otro principio enérgico y trascendental, cuya función consiste en superar la presión del pecado y liberarnos de ella, con ventaja. Por eso la lucha de Agustín en defensa de la libertad humana que se veía comprometida en este juego de dos principios trascendentales, tiene un gran dramatismo: «¡Venció la gracia!», es decir, es preciso rendirse a la evidencia. Los enemigos de Agustín podían considerarle hereje o innovador, si no penetraban en las profundidades del problema. Y por otra parte, esa postura de Agustín, a pesar de su evidencia, resultaba amenazadora: al convertir los «entes» en «criaturas», éstas quedan desamparadas, reducidas a meras potencias obedienciales que tienen que recibirlo todo de la gracia divina. Todo bien, grande, mediano o pequeño viene de Dios, y el mismo «ser» es ya un bien, un «existir».

Cuando Pelagio comenzó a predicar que la gracia divina era la misma naturaleza, se sentía orgulloso de la defensa que Agustín había hecho de la libertad humana y se negaba a entrar más adentro en el misterio de esa libertad, como más tarde se lo reprochó Agustín. Agustín podía haber replicado a la fórmula pelagiana «todo es naturaleza» diciendo «todo es gracia». Pero se dio cuenta de que ambas fórmulas podían coincidir en el fondo, reduciéndose a cuestión de palabras y por eso tuvo que acentuar la distinción entre la *gratia creationis* y la *gratia redemptionis*, entre la *Gratia Dei* y la *Gratia Christi*. No se trataba sólo de un problema filosófico, sino también teológico, y era preciso someterse a la razón y a la revelación. En este período, ya ve Agustín el problema entero con claridad. Porque ni la ley natural ni la ley escrita, podían, según S. Pablo, dar al hombre la salvación. Ya no bastaba la mera redención radical y universal, ni tampoco la fe individual o social, sino que era preciso descubrir la fuente de la energía moral para superar la tiranía del pecado en que vivimos sumergidos en nuestro orgullo. Y todo eso sólo podía realizarse en Cristo.

¿Como puede producirse la *delectatio victrix* sobre la *delectatio carnalis*? ¿Sin duda por obra de la gracia? Y esa gracia, ¿no comprometerá la libertad? Agustín cree que no sólo no la sustituye, sino que la ayuda; es un auxilio liberador, que se produce en una zona profunda del hombre, que podríamos llamar inconsciente o metafísica, en la que lo «natural» y lo «sobrenatural» se

conjugan fuera del alcance de nuestras miradas y de la psicología aristotélica, cartesiana o kantiana. Ahí se juntan la trascendencia y la inmanencia. Y al cabo, es inútil nuestra investigación, ya que nos debatimos dentro de un misterio. La psicología termina en metafísica, y nosotros sólo tenemos competencia en aquello que podemos conocer o saber. Sin duda el hombre es «libre», pero su libertad está condicionada, ya por el pecado, ya por la gracia, aparte otros condicionamientos humanos. Lo que Agustín ve claro es que es preciso mantener el terreno «moral», junto al terreno metafísico y al terreno religioso, que no podemos controlar, ya que se trata de dos principios trascendentales, el pecado y la gracia.

Nunca defendió nadie la libertad humana con tanta energía y entusiasmo como Agustín. Pero fue comprobando la inutilidad de sus esfuerzos <sup>20</sup>. Se vio obligado a recurrir a la gracia de Cristo, que nadie puede tampoco controlar, pues procede de Cristo. Así entra Agustín en el cristocentrismo de S. Pablo, es decir, en lo que él creía leer en S. Pablo, aunque hoy se discuta de otro modo el sentido histórico crítico de los textos paulinos, con mayor o menor fortuna. Sabemos, eso sí, que las interpretaciones agustinianas iban siempre más allá de los sistemas que adoptaba; por ejemplo, el maniqueísmo, el escepticismo, el platonismo y no puede extrañarnos que también el cristocentrismo de S. Pablo sufra en manos de Agustín un desarrollo ulterior, según vemos en esta teoría de la gracia actual, que ha de superar la *ignorancia* y la *concupiscencia*. Vemos, pues, en este período de Agustín que el cristocentrismo no puede detenerse en S. Pablo <sup>21</sup> y el Vaticano II ha mostrado que la gracia de Cristo es otorgada a todos los hombres que de un modo o de otro se han de salvar, pues todos ellos son el Cuerpo Místico.

No es, pues, posible hablar de teocentrismo al estilo del *De Natura Deorum*, de Cicerón <sup>22</sup>. En el Padrenuestro, Cristo nos proclama coherederos suyos, recibidos en la adopción de hijos, según piensa Agustín <sup>23</sup>. Y la libertad humana es requerida constantemente para colaborar con Dios, con Cristo <sup>24</sup>.

La predestinación del mismo Cristo es un argumento fundamental. En cuanto hombre fue predestinado sin mérito alguno a la unión hipostática y co-

---

20. *Laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit Dei gratia* (*Re-tract.* II,1,1 PL 32,629).

21. BOUBLICK, V., *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino*, Roma 1961. El Espíritu Santo continúa «enseñando» y «sugiriendo» en la Historia de la Iglesia (*Jn* 14,20).

22. Los cristianos adoptaron con facilidad la tradición estoica, pues muchos de ellos venían de profesiones retóricas y pensaban que el cristianismo les ayudaba a superar las dificultades que los escépticos oponían a los estoicos. Cfr. *De Serm. Domini in Monte*, I,22,75 PL 34,1266.

23. *Ibid.*, II,4,46 col. 1276. La llamada «prueba noológica agustiniana de la existencia de Dios» tiene un sentido profundo, que aquí no podemos exponer.

24. *Ibid.*, I,22,75 col. 1266.

mo «primogénito entre muchos hermanos». Nadie es hombre sino por Adán y nadie es predestinado sino por Cristo, y la consecuencia última que se dibuja es que todos los hombres son cristianos de algún modo, que toda la humanidad está conectada con Cristo en el plan de la creación y que el Cuerpo Místico es el organismo de todos los predestinados. La historia de la salvación viene a coincidir con la *dispensatio temporalis*<sup>25</sup>. Más aún, por la encarnación podemos decir que Cristo es no sólo principio soteriológico, sino también principio cósmico, que abarca al plano natural y al sobrenatural. El que todos sean cristianos de un modo y no lo sean de otro modo, es una de tantas paradojas de Agustín. Esas paradojas desembocaron con frecuencia en un misterio y eso no es extraño, ya que vivimos sumergidos en el misterio. Pero nunca se produce la contradicción o la división, sino la concordia, la unidad. No tenemos derecho a escandalizarnos, pues podríamos escandalizarnos igualmente de Cristo, y por eso a veces lo que llamamos «fe» no es sino «viciosa credulidad». Creemos lo que no sabemos por la autoridad de quien nos lo revela o inspira. Pero sería un delito afirmar que sabemos lo que no sabemos. Es claro que para Agustín la encarnación era ya el principio de la redención, principio de nuestra elevación, como el pecado de Adán fue principio de ruina<sup>26</sup>. Predestinación, pecado original y gracia de Cristo no son doctrinas separadas, sino piezas de un pensamiento orgánico unitario<sup>27</sup>.

Es curioso el proceso de Agustín. Al principio de su forcejeo era un perfecto pelagiano. Dando un paso hacia atrás, creyó que, por lo menos estaba en nuestra mano el *no querer pecar*, aunque pequemos<sup>28</sup>. Se hizo semipelagiano, atribuyendo al hombre el *initium fidei*. Pero la fe y la caridad se ven comprometidas por la gracia liberante y auxiliante, sin la cual serían inútiles o imposibles<sup>29</sup>. La figura de Cristo cobra entonces extraordinarias dimensiones<sup>30</sup>, mientras Agustín se aferra a la fórmula *nostrum est credere et velle*<sup>31</sup>. Finalmente Cristo rompe todos los impedimentos y otorga la verdadera libertad, cuando Agustín exclama: «¡venció la gracia!».

Pero eso no le impide mantener su idea de la «verdadera religión». Por el

---

25. BERNARD, I.c., Des cieux nouveaux, une terre nouvelle: tels étaient même pour un Augustin, le fruit et le prix du sacrifice de la croix. Cfr. MOONEY, Ch. F., *Theilhard de Chardin et le Mystère du Christ*, Paris 1968, p. 123. Por eso es Cristo-principio cósmico y antropológico, natural y sobrenatural», «principio de coherencia», del sistema agustiniano, como dice el P. MAREC, G., «Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne»: *Rech. August.*, 10 (1975).

26. BAVEL, T., *Recherches sur la Christologie de S. Augustin*, Friburg 1954, p. 74,85ss.

27. *Expos. ad Rom.* 13,18 PL 34,2066.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.* 19 y 26 col. 2066; 2068 y 2072.

30. *Ibid.* 56 col. 2073 y 2075.

31. *Ibid.*

contrario, se afianza en ella, religión única para todos los hombres. Admite los Libros Sibilinos, y hasta las profecías de los vates y de los poetas: *in eis aliquid quod ad Christum pertinet invenitur* <sup>32</sup>. Los *semina veritatis*, que se encuentran en todas las religiones y filosofías, son patrimonio de Cristo y de los cristianos, que han de apoderarse de ellos, como los israelitas se apoderaron de las riquezas de los egipcios, al huir. Cuando nos explica el caso del centurión Cornelio, nos hace ver que el soldado agradaba ya a Dios con sus oraciones y limosnas, aunque no pertenecía al pueblo escogido, y aunque no estaba bautizado. Por eso fue llamado por Dios mediante la palabra de S. Pedro <sup>33</sup>. Así fue llamado S. Pablo, y así son llamados todos en formas más ocultas y modestas. El Espíritu Santo, que sopla donde quiere, no puede ser encadenado por los israelitas o por los cristianos; la figura del cristocentrismo, en su presentación de Cristo total abre innumerables perspectivas.

Así vemos cómo en este período los cambios que introduce Agustín abarcan mil facetas: la fe, la caridad, la unidad, el concepto de mundo, de hombre, de iglesia, de catolicismo, de existencia, de orden natural y sobrenatural, de psicología profunda y de metafísica del hombre, de los sacramentos, ritos, palabras o signos, de la gracia adscrita a las fórmulas o palabras sagradas (*Hieroi logoi*), a las instituciones jerárquicas, a las tradiciones, etc. Hay en Cristo esferas reservadas a su divinidad, a su humanidad, a ambas en cuanto Cuerpo Místico, a la Iglesia invisible o visible, a ambos aspectos complementarios, a la Iglesia en cuanto «mundo liberado» o «mundo de los predestinados», etc., pero lo importante es reunir todo eso en un pensamiento orgánico y ese es el hombre genial de Agustín <sup>34</sup>.

Es, pues, necesario ir retocando las piezas del sistema. La kenosis de Cristo es *humildad*, respuesta al orgullo de Adán, que quería ser «como Dios». El yugo de la fe es por un lado *humildad*, sacrificio de la razón (*rationabile obsequium*), pero por otro lado es exaltación, edificio que sube desde cimientos profundos. La caridad cristiana va sustituyendo a la contemplación filosófica, que se relega a la vida futura, a la escatología. La mística de la visión de Dios deja su lugar al estudio afanoso, al rastreo de las imágenes, a las mediaciones, etc. <sup>35</sup>. El orden descendente desde Dios a los hombres pasando por Cristo <sup>36</sup>, implica ya el orden ascendente de los hombres a Dios pasando por Cristo y por su Iglesia <sup>37</sup>. Queda ya muy lejos el *De Regresu animae*, de Porfirio. El

32. *Ad Rom. inchoata Expos.* 3 PL 34,2089.

33. *Ibid.*, 17 col. 2116 y 2123. *Id.*? 2101.

34. *Ibid.* *ibid.*,

35. *Ibid.* 25 col. 1224.

36. *De Serm. Domini in Monte*, I,7,18 PL 34,1238s.

37. En el «Templo de Dios» (1Cor 3,17) habita Cristo (Ef 3,17) con nosotros por la fe en el

Cristo total es una construcción grandiosa <sup>38</sup> *ut omnes in Christo unum sint* <sup>39</sup>. Es, pues, cierto que el problema de la predestinación es la «quintaesencia de la teología», como afirma Nygren <sup>40</sup>, aunque él exagera buscando contradicciones. Él reprochaba a Courcelle el haberse limitado al análisis de los textos, cuando el estudio reclamaba una plataforma más amplia <sup>41</sup>. Y él incurre en el mismo defecto, al limitar el problema de la gracia a una pieza del problema de la predestinación <sup>42</sup>. En realidad el problema es total, y no admite otras limitaciones que las metodológicas, para proceder con orden <sup>43</sup>.

---

«hombre interior». *De Serm. Domini in Monte*, I,10,27 col. 1242; I,11,32 col. 1245. Cristo asumió nuestra naturaleza para darnos la doctrina y el ejemplo, juntamente con la vida (*Ibid.* I,19,58 col. 1260; 1261; 1268, etc.

38. *Ibid.*, II,12,42 col. 1288. Al entrar en el estudio de S. Pablo, el carácter individual se complementa con el social. La fe y la caridad, van a convertirse en la argamasa y cemento de una iglesia.

39. *Expos. ad Gal.* 28 PL 34,2125s. Es el Christus Universus, hoc est Caput cum corpore suo, quod est Ecclesia (*Quaesti.* 83, q.69 PL 40,79. Cita concretamente Gal 1,16,28 y 2Cor 12,27. No sabemos si por este tiempo conocía ya la obra de Tyconio sobre el Cuerpo de Cristo. En cambio, afirma que son muchos los textos bíblicos que hablan de ese Cristo universal (*Ibid.*). Ahora es perfectamente clara la conexión de los problemas: somos coherederos, hijos adoptivos, aceptados en el «testamento» que Cristo firmó con su sangre redentora, como se sancionaban los sacrificios en el V.T. (*De Div. Quaest.* 83, q.75,1-3 PL 40). El Cristo, que habita en nosotros, se va formando dentro de nosotros (*Expos. pos. ad Gal.* 38 col. 2132), pero dentro de un pensamiento orgánico, puesto que el Cuerpo de Cristo es una Iglesia (*De Serm. D. in Monte*, I,5,13 PL 34,1236. Se explica por qué Agustín comienza a prestar atención al ejemplo de las dos esposas de Abraham, citado por S. Pablo: todos son hijos de Abraham, pero unos de la esclava y otros de la libre (*Expos. ad Gal.* 40 PL 34,2133).

40. NYGREN, I.c., p. 8s.

41. COURCELLE, P., *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, Paris 1959.

42. El contexto fundamental es el de la «verdadera religión», pero hablando concretamente es el mismo concepto de Dios. Agustín en su maniqueísmo, aceptaba una iglesia de predestinados, en la que entran todos los que se salvan. En consecuencia ¿después de su conversión, el contexto es el mismo concepto de un «Dios verdadero», esto es, de un Dios Creador? ¿acaso puede admitirse un Creador que crea sin un plan, sin un proyecto, sin saber lo que hace? El mismo Nygren reconoce que el problema de la predestinación va ligado al de la presciencia y al de la providencia. Y S. Agustín se admiraba de que la predestinación causase escándalo en gente que admitía presciencia y providencia de Dios. No entramos aquí en la discusión analítica del problema de la predestinación. Nos remitimos al citado estudio de R. Bernard, *La Prédestination du Christ total*. En consecuencia, lejos de ver en ese problema una paradoja irreconciliable con la libertad humana o con la universal voluntad salvífica de Dios vemos la solución o cúspide de los problemas que preocupaban a Agustín. Naturalmente, eso no significa que Agustín esclareciese totalmente lo que es y sigue siendo un misterio: lo fue para él y lo es y lo será para nosotros. Tampoco significa que Agustín haya terminado su evolución intelectual en este período, como veremos en el párrafo siguiente. Significa que en todo esto no hubo ruptura alguna de la evolución intelectual, sino un desarrollo notable, producido en gran parte por influencias internas, pero según el rumbo del pensamiento orgánico de Agustín.

43. CONGAR, Y., *L'Eglise de S. Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, p. 12. Aprovecha las primeras *Enarrationes*, que Agustín redactó siendo presbítero, antes de su episcopado y afirma que Agustín conocía bien las reglas de Tyconio desde el 395.

#### IV. *La polémica donatista*

El cambio que el pensamiento agustiniano revela en este período, fue siempre motivo de discusiones, a veces contradictorias. Aparte las objeciones ya mencionadas, antes del Vaticano II se consideraba a Agustín «peligroso» por su doctrina de la *Ecclesia ab Abel*<sup>44</sup>. Después del Concilio y pasando al extremo contrario, se le considera peligroso por su fórmula *extra Ecclesiam nulla salus*<sup>45</sup>. Esto ya no es extraño, pues en realidad siempre se consideró a Agustín como «peligroso», cuando alguien no se atreve a enfrentarse con la Iglesia o con S. Pablo. Pero en este caso, parece indudable que Agustín mismo da pie al recelo, ya que es evidente el cambio que se produce en este período: de una «interioridad» se pasa a una «exterioridad» o visibilidad. ¿Y qué significa eso? De un eterno presente helénico se pasa a una historia, a un tiempo lineal; de un individualismo se pasa a un socialismo; de la unidad (Henología) se pasa a las «unidades» temporales; del Cristo-Logos, se pasa al Cristo-hombre; de una Iglesia sin mancha ni arruga se pasa a una institución eclesiástica; de una teoría del sacramento como revelación se pasa al sacramento como signo visible; de las palabras sagradas (*ieroi logoi*) se pasa a las fórmulas que parecen mágicas; del hombre atento al Maestro Interior se pasa al hombre obediente al clero; de la oración jaculatoria se pasa a la recitación de oraciones comunes; del campo de los deseos se pasa al campo de las oraciones vocales; de una exégesis bíblica libre se pasa a una reglamentación metódica de la exégesis; de un *crede ut intelligas* se pasa a un *crede et in coelo intelliges*; de un cristianismo platonizante y esencialista se pasa no a un cristianismo positivo, sino positivista y existencialista, etc. Aunque no puede hablarse de «ruptura», el cambio es tan notorio que en realidad todas las piezas del sistema son retocadas a conciencia para mantener y desarrollar el pensamiento orgánico.

No queremos decir que Agustín renunciara a la «interioridad», ya que por el contrario vemos que insiste más en ella y se aferra a ella con mayor energía y profundidad. Lo que queremos decir es que el mismo concepto de «interior» sufre un cambio notable, al ser aplicada a la nueva situación. Para poder mantener la «unidad» de las diferentes unidades que ahora van surgiendo, tiene que irse acomodando a la nueva situación. Así, por ejemplo, la fe no es ya una sencilla interioridad. No es sólo un camino hacia la inteligencia, una

44. MALMBERG, F., *Ein Leib, Ein Geist. Von Mysterium der Kirche*, Freiburg 1960. Era una cadena de teólogos agrupados en torno a TROMP, S., *Corpus Christi, quod est Ecclesia. I. Introductio generalis*, Roma 1937. Eran mirados con recelo Congar y De Lubac: CONGAR, Y., «Ecclesia ab Abel» (*Fests. f. Karl Adam*) Düsseldorf 1952); DE LUBAC, H., *Meditation sur l'Eglise*, Paris 1953.

45. No es posible exigir a S. Agustín la amplitud de miras del Vaticano II, o de los estudios posteriores. S. Agustín era de su tiempo y de su mundo, y no tenía en cuenta el hinduismo, el bu-

*conditio sine qua non* de la misma inteligencia, sino que es ya inteligencia; no es ya sólo la *via regia et popularis*, que se opone al método aristocrático de los helenos, sino que sustituye poco a poco a la misma inteligencia, convirtiéndose en la *Cristo, filosofía del cristiano*, y filosofía del hombre en este mundo. No es formulación de un lenguaje simbólico sino un *intelligere credendum credendo*. El hombre está instalado en la historia, en la miseria, no en el paraíso filosófico.

Lo mismo acontece con el concepto de Iglesia. Ya no es sólo «la iglesia de los predestinados», que se revela en la escatología, sino que en la tierra la Iglesia es jerárquica e institucional, aunque abierta a una interioridad más profunda. Así como la fe tiene que mantener su alianza con la inteligencia, así también la visibilidad de la Iglesia ha de mantener su alianza con la invisibilidad de la misma, formando unidad y no conflicto: aumentan las tensiones, pero nunca se llega a las rupturas, sino a unidades más potentes. Creación, predestinación, existencia e historia se reclaman recíprocamente en el mundo, ya que el tiempo recibe su sentido y valor de la eternidad. Si preguntamos *Cur Deus homo?* tenemos un Cristo mediador, maestro, redentor, camino, verdad, vida, etc. Pero, ya que Cristo entró en la historia, nació, murió y está sentado a la diestra del Padre, hay que preguntar *Cur Ecclesia?* Y entonces tenemos la misma respuesta: porque Cristo necesita mediaciones y sigue siendo pastor, médico, maestro, redentor, etc. Y no sólo eso sino que la Iglesia misma necesita mediaciones y entonces hay que seguir preguntando *Cur sacramenta?* Y la respuesta seguirá siendo la misma.

En efecto, los problemas del cambio van a revelarse con claridad en el concepto de «sacramento», ya en cuanto rito sacramental, ya en cuanto gracia sacramental. Es necesario ir concretando, puesto que ya no es suficiente el concepto de sacramento como «signo», alegando el *omnia in figuris contingebant illis* (1Cor 10,11). Porque precisamente sobre ese concepto se centra la polémica donatista, a propósito del bautismo y de la rebautización. El bautismo es un signo, pero muy especial, como que «caracteriza» al pueblo cristiano y fue establecido para este régimen de la tierra. Es, pues, necesario ante todo, pasar a una «exterioridad social» instituida y convencional, que se ha conver-

---

dismo, el islam, etc. Su mundo era el de los herejes, cismáticos, judíos y paganos de tipo grecorromano. Pensaba, pues, que el triunfo total del cristianismo era inminente, tal como se presentaba la historia. Le resultaba más fácil que a nosotros creer en una incorporación real del mundo a Cristo. Pero ya es maravillosa la amplitud de miras que manifestó, muy lejos de la visión tribal o nacionalista de su tiempo. En este sentido podemos aceptar su espíritu, pues nos ofreció unas bases teológicas muy de acuerdo con las discusiones teológicas y técnicas de la actualidad. Lo que hace falta es plantear bien las distinciones: no es lo mismo hablar de la redención universal de Cristo, o de la unidad de los que viven «en Cristo».

tido en materia de un pleito, no sólo eclesiástico, sino también humano. Pero sería absurdo prescindir de una «interioridad» más profunda que Agustín llamará la *res sacramenti*, tan profunda que pasa a ser trascendental. También aquí suben las tensiones, aumenta la energía, pero nunca se llega a la «ruptura».

Diremos lo mismo del concepto de gracia. Ya no es la gracia de los israelitas tan sólo, ni tampoco la gracia de los griegos tan sólo. Ahora se confía a la gracia la misión de superar la tiranía del «pecado». Los defectos del pecado son notorios, sociales, universales. Los efectos de la gracia son también evidentes, en especial las llamadas «conversiones» a las que Agustín confiere un gran valor. No es, pues, suficiente decir que la gracia divina es el Evangelio, la doctrina o el ejemplo de Cristo, el Nuevo Testamento, etc. Es preciso explicar hechos clamorosos, como la conversión del mismo Agustín. Pero lejos de renunciar a la «interioridad» tenemos que sumergirnos en ella, hasta llegar a la «raíz de la raíz». La raíz moral del hombre era la libertad, y ahora esa libertad aparece condicionada por esas energías que llamamos pecado y gracia. Como en los casos anteriores suben las tensiones, aumenta la energía, pero nunca se llega a la ruptura <sup>46</sup>.

Ahora bien, el cambio, lejos de ser ruptura, es un desarrollo del pensamiento orgánico <sup>47</sup>. Porque la superación de estos posibles conflictos que pueden provocar las tensiones, se producen en una interioridad tan interior que obligaba a Agustín a no renunciar al platonismo, para aprovechar esa zona que hoy llamamos inconsciente o subconsciente. En esa zona laten la *consuetudo carnalis*, el pecado original con su ignorancia y concupiscencia, la libertad humana, la gracia divina, y hasta diríamos que laten en esa zona, no sólo la sociedad, sino también la Iglesia y Cristo. Pero en esa zona no penetra el ojo de la inteligencia, sino indirectamente: es un misterio en el que ni la ciencia, ni la filosofía tienen competencia. Por lo tanto, es inútil discutir «opiniones y prejuicios» en nombre de la experiencia, de la ciencia, de la filosofía, de la teología o de la religión. Lo único que podemos saber con seguridad es que lo visible y lo invisible constituyen unidad, y por lo mismo el *Corpus Adam* y

---

46. Hay, pues, motivo para preguntarse si hay ruptura o continuidad (cfr. BURNS, J.P., *The development of Augustine's doctrine of operative grace*, Paris 1980: «Agustín nunca volvió a su anterior perspectiva individualista» (Id., p. 53-86). «El presente capítulo va a demostrar el cambio de perspectiva» (Ibid.). Otros hablan de continuidad: «Por la Encarnación se acepta la autoridad divina, pero sin renunciar a la razón filosófica (Cfr. MAILLARD, W., «The Incarnation in Augustine's conversion»: *Rech. August.* 15(1980) 80-98, p. 98). La encarnación es el principio de coherencia del pensamiento agustiniano (MADEC, G., «Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne»: *Reche. August.* 10(1975).

47. KÖNIG, H., *Das organische Denken Augustins*. Paderborn 1966, p. 103.

el *Corpus Christi*, el organismo natural y el sobrenatural constituyen el *UNUS HOMO* <sup>48</sup>.

Otra consecuencia es que la unidad del pensamiento orgánico contempla la realidad como una «situación», que sobrepasa la libertad individual. Un hereje o cismático puede tener caridad o unidad o paz «objetivas», pero son «falsas», ya que se oponen a la situación real de la Iglesia: «tienes el bautismo, pero no tienes la caridad, pues has dividido la unidad» de la única paloma (Una est columba mea. Cant 6,8). Por ende, una cosa es que tú creas amar a tus hermanos, y otra que tu caridad sea auténtica *si non fueris in unitate*. La única paloma lleva consigo la caridad, unidad, paz objetivas y verdaderas. En cambio, son falsas la caridad, unidad y paz del cuervo, aunque intente imitar a la paloma. Esa unicidad de la Iglesia lleva también consigo la unicidad del bautismo, pues bautiza Cristo, no Pedro ni Judas, aunque Cristo se valga de sus ministros para bautizar. Por lo cual todos los hombres, potencialmente, constituyen la Iglesia, pues se dijo: *ite docete omnes gentes, baptizantes eas* (Mt 28, 19) que corresponde al salmo 2,8: *dabo tibi gentes haereditatem tuam*. Cristo con su humildad y con su caridad repara la discordia y división de lenguas de la torre de Babel, reuniendo a la humanidad en un pentecostés cristológico. Fuera de esa unidad, pueden darse muchos bienes, que pertenecen a la católica, pero no sirven de provecho, mientras la persona no esté realmente implantada *en la unidad*, es decir, mientras ponga óbice o impedimento a la circulación de la vida de Cristo, que es su gracia.

Agustín había planteado con cierto optimismo el problema de la «verdadera religión», identificándola con el cristianismo católico. Pero ahora le salía al paso el problema de dos «confesiones», que en el fondo eran dos tipos de religión, uno de ellos universalista y otro nacionalista. Y Agustín en su Salmo abecedario, destinado a la propaganda, reclama con insistencia la paz, la unidad, la concordia, una concordia que por sus motivaciones religiosas era imposible.

El donatismo era un fenómeno complejo. Presentaba aspectos sociológicos, económicos, racistas, militaristas, revanchistas, martiriales, de lenguaje, de revolución, de independencia, etc. Era natural que provocase una reacción espontánea de paz y concordia <sup>49</sup>. Agustín ensayó las alegaciones y estudios sobre el hecho y sobre el derecho del cisma. Pero al momento comprobó que

---

48. Agustín utiliza los símiles bíblicos (Esposo-esposa, cepa-sarmientos, etc.). Pero prefiere el de cabeza-cuerpo porque expresa mejor el concepto de «organismo» que es sobrenatural, pero muy realista: *In Jo* 6,4-14 PL 45,1427-1432.

49. *Ep.* 33,5 PL 33,97.

todos esos procedimientos interminables eran inútiles, ya que en el fondo latía siempre el problema religioso fundamental <sup>50</sup>.

La suerte vino en su ayuda, al arrojarle a la cara desde el principio el problema de la rebautización, obligándole a hacer una «teología desde abajo» y a establecer un fundamento antropológico para estudiar el concepto básico de «sacramento» que daría sentido a los demás problemas. Era, pues, necesario discutir el bautismo en su doble aspecto, visible e invisible, como sacramento de la Iglesia, de Cristo y de Dios, como realidad histórica y como concepción teológica: es un sacramento que es también una regeneración. Aquí el plan de la predestinación ha de conjugarse con la *dispensatio temporalis*: es un hecho con valor de eternidad. Era también necesario distinguir el *sacramentum* de la *res sacramenti*, la visibilidad, el signo, y también la gracia sobrenatural, invisible y divina. Esto era tan importante que lógicamente llegaría a imponer una visión sacramental del mundo <sup>51</sup>.

Como siempre, Agustín va mucho más allá de lo que la polémica reclamaba, pues su pensamiento orgánico le obligaba a mantener un sistema riguroso. Lo que va a plantear es, en suma, el derecho de Cristo al género humano y el derecho del género humano a participar en Cristo. Oponerse a ello, eso es el cisma <sup>52</sup>. Y puesto que ahora se trata de un «pleito», no puede haber otra ley, ni otro criterio de discusión que la Biblia <sup>53</sup>. Sin embargo, la Biblia no habla del cisma; y por ende, es necesario interpretar y aplicar los textos, y aquí

50. Algunos autores estiman que Agustín no comprendió bien el carácter «sociológico» del donatismo. Son ellos los que no comprenden el fondo religioso y total de aquel fenómeno. Los marxistas se empeñan en presentar el donatismo como ejemplo de «lucha de clases», cuando en realidad era una lucha de los terratenientes romanos contra la administración central; en esa lucha los proletarios y siervos no tenían nada que ganar ni que perder. Agustín discutió directamente frente a los donatistas vivos, mientras que nosotros «proyectamos» nuestra experiencia moderna en formas indebidas. El fanatismo donatista contradice a todas nuestras argucias. Cfr. *Ep.* 43 PL 33,159-173).

51. Agustín había utilizado el término *sacramentum* con libertad, como símbolo o signo, especialmente bíblico o eclesiástico. Pero el donatismo obligaba a tener en cuenta el valor del sacramento, su utilidad o inutilidad, o ruina. La fórmula paulina *judicium sibi manducat et vivit* (1Cor 11,29) había de ser aplicada y puntualizada en el caso concreto del bautismo, en el que a veces (como ocurre en el bautismo de los niños) el individuo tiene «representantes».

52. Por eso desde el Principio Agustín planteó su esquema: *gentes sunt haereditas Christi, et possessio Christi termini terrae*. La cita del salmo se convierte en una profecía y en un testamento de Dios a su Hijo, y la realidad de la Iglesia universal responde al cumplimiento de esa profecía. Ante esa argumentación, todo lo demás es accidental: *tollamus de medio inanís objeta*. *Ep.* 23,6 PL 33,97.

53. Harnack pensó que Agustín incurría en un círculo vicioso, al apoyar la Iglesia en la Biblia y la Biblia en la Iglesia. Es una falta de reflexión y de lectura. Porque Agustín nunca apoyó el valor de la Iglesia en la Biblia, sino viceversa. Podemos salvarnos sin la Biblia, pero no podemos sin la Iglesia, y no se aceptaría la Biblia misma si no la presentase la Iglesia. No se trata, pues, de ese problema ahora. Del que se trata aquí es de un pleito jurídico, que impone sus propias condiciones de pleito entre dos partes, o «confesiones», dentro de la Iglesia y con Biblia en la mano.

comienzan las dificultades <sup>54</sup>. La dificultad es tan grande, que si bien Agustín se atiene a un esquema sencillo y riguroso, se ve al fin obligado a recurrir a la Tradición, es decir, a una situación eclesiástica anterior al cisma, y aceptada por ambas partes contendientes <sup>55</sup>.

También tuvo suerte Agustín al encontrarse con Ticonio, el cual, aunque donatista por falta de lógica, defendía que la Iglesia tenía que ser universal, y que su valor no podía quebrar por errores, abusos o pecados humanos; además, se había preocupado por el concepto de «cuerpo de Cristo», que le venía muy bien a Agustín, aun con las debidas enmiendas. De ahí que ya en la réplica a Parmeniano se desenvolvió con libertad triunfal <sup>56</sup>. Parmeniano trataba de refutar a Ticonio con textos bíblicos, incurriendo en una continua y ridícula torpeza: no se atenía a la revelación, sino a la opinión de los obispos donatistas, mientras que Ticonio comparaba la profecía del Antiguo Testamento con la realidad del Nuevo, y se atenía a una revelación que parecía clara <sup>57</sup>. Es la del donatista una «temeridad sacrílega», pues la unidad de la humanidad se funda en Cristo: *totum orbem terrarum in Christi humanitate fundatum*. Se trata, pues, de un pleito universal, del derecho de Cristo y del género humano,

54. Los donatistas citaban la Biblia sin cesar y Agustín va refutando sus interpretaciones con toda seriedad, aunque muchas veces las citas son ridículas. Por eso se veían enredados cuando Agustín insistía siempre en unos pocos, pero vigorosos textos.

55. El concepto de Sacramentum, como veremos tenía antecedentes concretos y por eso los problemas podían surgir en muy diversas direcciones. Y por eso decimos que fue una suerte para Agustín encontrarse con el problema de la rebautización, para no salirse del tema central. (*Ep.* 23,2 PL 33,94; *sacramentum sedentis in coelo* (Id., n. 4) «*non exufllo vexillum regis mei* (Id., id.). Es una disputa sobre Cristo: *de ipso Capite nostrò tan turpis inter nos et pernitiiosa dissensio est* (Id., n. 5 col. 131); *Christi Corpus diversa communione dilaniant* (Id. id.; *Ep.* 34 y 35 PL 33,133 y 134); *Ep.* 43,8,21 PL 33,170). Las discusiones sobre la historia del cisma sólo valen para hombres de buena voluntad, no para fanáticos de mala fe. Agustín tenía la ventaja de haber meditado el concepto de «verdadera religión» (*De Vera Relig.* 6,10 PL 34,127). Su libro y testigo en el pleito es el género humano (*Ep.* 43,9,25 PL 33,172).

56. *Contra Ep. Parmeniani*, I,1,1 PL 43,34s). Ticonio escribió un libro, que intituló *De las Reglas*, pues recogía siete normas para interpretar pasajes oscuros de la Biblia (*De Doctr. christ.* III,30,42 PL 34,81). Agustín no oculta la utilidad que Ticonio le prestó con su libro, no sólo en cuanto le permitió continuar el *De Doctr. christ.* que tenía interrumpido, sino también por el servicio a la cristología y a la eclesiología, al redondear el concepto del Cuerpo Místico. En efecto, la primera regla de Ticonio se titulaba *De Domino et ejus corpore* explicando que a veces un texto se refiere a la cabeza, a veces a ambos como *una eademque persona* (Ibid. III,31,44 PL 34,82). Precisamente entonces Agustín trataba de explicar cómo algunos textos bíblicos se referían a la divinidad de Cristo, otros a su divinidad y así se decía que era igual al Padre y otras que era inferior (*De Div. Quest.* 83, q. 69.9 PL 40,78). Al exponer la segunda regla de Ticonio *De Domini corpore bipartito*, descubre Agustín su íntimo pensamiento; Piensa que Ticonio puso mal el título y que debió decir *De Domini corpore vero atque permixto*, o bien, *vero atque simulato*, ya que no pertenece en realidad al cuerpo de Cristo quien al fin estará separado de Él (*De Doctr. christ.* III,37,44 PL 34,82). Como ocurre siempre, Agustín al leer a Ticonio, va mucho más lejos que él, pero es claro que el libro de Ticonio le prestó un inmenso servicio, al dejarle completa libertad para interpretar las locuciones metafóricas, simbólicas y figuradas.

57. *Contra Ep. Parmen.* I,2,3 PL 43,36).

de la verdadera religión, y no de un pleito eclesiástico, o de una serie de contiendas de todo linaje, como quieren los donatistas, al entender el «pecado» como una mancha biológica <sup>58</sup>.

Con frecuencia los donatistas aducen textos de un modo tan ingenuo, que en realidad se vuelven contra ellos, y eso acontece justamente cuando se trata del bautismo. Porque, si la unidad del género humano se funda en Cristo, si la unidad de los cristianos se funda también en Cristo, ya que Él es el principio formal y ejecutivo de la creación y origen de los predestinados, el bautismo aparece como *principium conjunctum*, que explica el modo de nuestra unión con Él <sup>59</sup>. No hay, pues, muchos bautismos, sino uno solo, pues siempre es Cristo el que bautiza, mientras se bautice en nombre de Cristo. Ese bautismo de Cristo puede ser inútil y aun perjudicial, según la fórmula paulina de la eucaristía (*Judicium sibi manducat*), que Agustín aplica a todos los sacramentos y carismas. Hay *indigne accipere*, que puede convertirse de impedimento en veneno, como ocurrió, según S. Agustín, en el caso de Judas (Jn 13,26). Y no basta escudarse en una supuesta buena voluntad «subjetiva», ya que una «situación general» como la que plantea un cisma claro, condiciona visiblemente la libertad individual y no es fácil o es imposible deslindar lo subjetivo de la objetivo. Es, pues, necesario *estar en la unidad*, y después hablar de la unidad subjetiva.

Como se ve, Cristo va invadiendo los dos planos, el de la creación y el de la predestinación, unificando a cada uno de ellos y unificándoles entre sí en el orden natural y sobrenatural. Es ya para los hombres la unidad, el UNUM, que corresponde a Dios, ya que para los hombres es el *primum principium cognoscendi* en todos los órdenes.

¿Quién es, pues, Cristo? Siguiendo a S. Pablo, Agustín reconoce a Cristo como Logos, como principio formal y ejecutivo de la creación, que fue hecha *per Verbum et ad Verbum*. Le reconoce así como principio antropológico, de iluminación y de predestinación. Así, la incorporación a Cristo en el tiempo es una cristificación: *Nec tu Me mutabis in te... sed tu mutaberis in Me* <sup>60</sup>. Para esa plena cristificación no es ya suficiente la iluminación divina, que se da a todo hombre, ni la mediación divina, o asunción de la naturaleza humana,

58. *Id.*, I,7,12 col. 42.

59. *Dominus noster emit totum mundum pretio sanguinis sui* (*D. Ep. Parmen.* I,7,12 PL 43,42). *Cur non sinis ut semper sit Christus origo christiani, in Christo radicem christianus infingar, Christum christiani sit Caput* (*C. Litte. Petiliani*, I,5,6 PL 43,248s). *Cum quis Christi baptismo baptizatur, Christum baptizare fateatur, de quo solo scriptum est. Hic est qui baptizat* (*Jo. I,33*) (*C. Ep. Parmen.* II,12,24 PL 43,67; II,13,30 col. 72s; II,10,21 col. 64s). Como la argumentación es siempre la misma, en el libro *Contra Petiliano* bastará decir: *Petilianus dixit... Augustinus respondit*. (*In Jo.* 6,6 y 8 PL 35,1428 y 1432).

60. *Confess.* VII,10,16 PL 32,742).

que es general para todos los hombres; ni basta la *gratia creationis*, como tampoco las gracias particulares o carismáticas, que Dios puede otorgar a quien quiera; es necesaria una incorporación real y social, que garantice la fórmula paulina *in Christo*. Y para realizarla se necesita ese *principium conjunctum*, como en el caso de la generación humana. No hay pues regeneración en el sentido eclesástico, sin bautismo. Era, pues, natural el recurso al texto joánico: *nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto...* (Jn 3,5). Por consiguiente, el sacramento del bautismo implicaba la trasmisión de la vida sobrenatural, la regeneración, o segundo nacimiento (*renatus*).

Pero es preciso entrar en el plan de la predestinación, pues nadie se salva sin ese principio vital que es Cristo. Petiliano trataba de ridiculizar la respuesta de Agustín a Cresconio, como si Cristo bautizase visiblemente. Agustín replica con vigor: *non visibili ministerio dicimus... sed occulta gratia, occulta potentia in Spiritu Sancto... Nec iam baptizare cessavit, sed adhuc id agit... Ipse invisibiliter mundat, et hoc universam prorsus Ecclesiam... Nemo sibi arroget quod Dei est*<sup>61</sup>.

La distinción que en el *De Doctrina Christiana* se marca entre *signum* y *res* tiene aplicación inmediata. Ya no se puede interpretar el término *spiritus* a capricho, sino que el sentido bíblico impone la identificación de *spiritus* con *res*. El rito y la gracia no pueden separarse, pero tampoco confundirse. No había dificultad mayor para entender el *sacramentum*, pues se utilizaba un material tradicional y una polémica sobre la «rebautización». La tradición del *sacramentum* provenía del militarismo romano, de las religiones místicas y del cristianismo. Las tres tradiciones tenían mucha fuerza en Agustín. Del lado clásico vivía la tradición de los legionarios, con sus banderas (*Vexillum*) y sus juramentos al emperador (*Sacramentum*), con sus tatuajes y su organización jerárquica, tal como podemos comprobarlo en Séneca. De lado de las religiones místicas, Agustín había leído la *Metamorfosis* de Apuleyo ya en los bancos de la escuela y conocía el lenguaje de la *militia spiritualis*<sup>62</sup>. De lado cristiano, Tertuliano y Lactancio, habían aprovechado el «*Mysterium*» cristiano y el juramento militar para presentar un bautismo lleno de poderío y vigor. Y como siempre, Agustín iba todavía más allá, pensando en su concepto de la gracia actual.

61. *Contra Litt. Petil.* III,49,59 PL 43,378s). De ahí viene la conclusión *extra Ecclesiam nulla salus*, que equivale a decir que el pleito donatista tiene una sola conclusión: «los donatistas no están en la Iglesia católica». Eso es ya suficiente y causa finita est. (*De Unitate Ecclesiae* 4,7 PL 43,396). Si de algún modo podemos hablar de la «dialéctica» de Agustín, ha de ser dentro de su pensamiento orgánico y de su obsesión por la UNIDAD.

62. Cfr. EMONDAS, H., *Geistlicher Kriegdienst. Der Topos der «militia spiritualis» in der antiken Philosophie: Heilige «Überlieferung» (Festschr. f. Herwegen 1938). Da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogabis*) Apuleyo, *Metamorphoseon*, XI,15).

Los donatistas habían recibido de S. Cipriano, autoridad para ambos bandos, el tema de la rebautización: los «indignos» o «pecadores», que se identifican con los herejes, no poseen el Espíritu Santo y no pueden darlo a los demás; de ese modo los «traditores» quedaban excluidos de la Iglesia, pues son «pecadores». Pero el «pecado» es para Agustín otra cosa, moral, personal, interior, y no sólo acontecimiento social. Esos donatistas se enorgullecían, puesto que Agustín aceptaba la validez de su bautismo. ¿Cómo podía ser «pernicioso» un bautismo «válido»? Creían, pues, que se trataba de las acostumbradas «retóricas» de Agustín, y por eso «no querían discutir, sino rebautizar». Y es curioso, como han observado algunos teólogos, que Agustín parece otorgar con excesiva generosidad el valor del sacramento, al estilo de los antiguos<sup>63</sup>. En realidad, parece que se refiere al bautismo entero, y no sólo al rito, o fórmula del mismo, entendiendo que el conjunto tiene ya por sí mismo un sentido católico, como se comprueba en el bautismo de los niños o de algunos que *in articulo mortis* no tienen ya clara consciencia del bautismo que han solicitado.

Pero el problema era para Agustín mucho más grave, pues el cisma era ruptura de la relación de Cristo con el género humano. Si las profecías bíblicas eran claras y su cumplimiento era evidente ¿qué podía haber acontecido para romper esa relación?<sup>64</sup> El bautismo es, pues, problema central de la «verdadera religión», según la Biblia; todos los hombres tienen derecho a él, de manera que Cristo y el mundo están ligados: *maior liber noster est orbis terrarum*. Aunque Cristo es el que bautiza, la Iglesia es visible, es una ciudad edificada sobre el monte, que nadie puede ignorar: *hanc ignorare nulli licet*<sup>65</sup>.

Es curioso el modo como se busca una «ruptura» en el pensamiento de Agustín en este período: «En el *De Vera Religione*, Agustín veía a Dios ocupándose de la humanidad como un todo, haciendo accesible el camino de la salvación. Esta perspectiva no sobrevive en los comentarios paulinos: en ellos Agustín recae en lo individual, en lugar de seguir; por ejemplo, la meditación

63. ¿Acaso basta pronunciar la fórmula trinitaria cristiana para dar validez al rito bautismal? Quizá el que bautiza no tiene intención de bautizar, o el bautizado no la tiene de recibir el bautismo, sino que se trata de una parodia o de un sacrilegio. Quizá un hereje pronuncia bien la fórmula, pero dándole un sentido diferente del católico, si no tiene idea de una Trinidad católica. Parece, pues, que Agustín sobreentiende que se trata de una ceremonia seria y que el hereje conserva el sentido católico, como era el caso concreto de los donatistas. Era sin embargo necesario rechazar la fórmula «No queremos discutir, sino rebautizar», que quería dar por resuelto el problema. Cfr. *Ep.* 33 PL 33,129; *Ep.* 34,35,43, etc.

64. ¿Por qué razón o causas podría Cristo haber perdido su derecho y su herencia universales, que son la Iglesia? ¿Acaso por un suceso tan extraño como el de los supuestos «traditores»? ¿No se contradecían los donatistas al otorgar validez al bautismo de los «Maximianistas», para no provocar un nuevo cisma? (Cfr. *Ep.* 49,3 PL 33,190; *Ep.* 51,5 PL 33,193.

65. *Ep.* 52,1 PL 33,194. Agustín no podía pensar en las religiones del Oriente o de América. Además, creía inminente el triunfo tal del catolicismo.

de Pablo sobre la misión y destino de Israel»<sup>66</sup>. Este modo de hablar es confuso: parece decir que Agustín abandona la universalidad filosófica, y entra por un camino individualista, propio de la interioridad personal. Pero se ocultan aquí varias falsedades. No es verdad que Agustín abandonase la *via regia et popularis*, que había opuesto a Porfirio y había fundado en la fe cristiana, como condición *sine qua non* para entender. Lo que observamos en este período es todo lo contrario: un aumento del sentido social, de la visibilidad, de los sacramentos, jerarquías, mediaciones, exterioridades. Además, se buscan diferencias entre S. Pablo y Agustín para asignar a éste el conflicto entre la libertad y la gracia, eximiendo a la Biblia y a S. Pablo de tales conflictos.

¿El pleito donatista obligaba a mantenerse en la brecha? ¿Cuál es la «verdadera iglesia» o la «verdadera religión»? Para responder, era necesario destacar las «notas», los rasgos característicos de la misma, según la revelación y según la razón. Además, este segundo problema, no podrá resolverse sin el tercer problema que es la relación «Iglesia-mundo», ya que aquí entra el «destino y misión de la Iglesia», del *Novus Israel* o *Verus Israel*, problema heredado de S. Pablo. El pleito no es, pues, sólo eclesiástico, y Agustín tiene que pensar en todos aquellos políticos paganos que le rodeaban, que eran sus amigos, y dudaban de ingresar en la Católica definitivamente. Era necesario urgir una auténtica «obligación»<sup>67</sup>.

«Sobre el que vieres descender el Espíritu Santo, es el que bautiza en el Espíritu Santo» (Jn 1,33). Si ese texto se convierte en un principio válido para todos, sólo cabe preguntar si ese bautismo es administrado «rectamente», como vimos arriba, esto es, en las condiciones católicas de seriedad y de buena intención. Porque Agustín va a abrir una nueva perspectiva, tomada también de S. Pablo: en esta regeneración, por semejanza con la generación carnal, los que engendran son el Esposo y la Esposa legítimos, Cristo y la Iglesia. Agustín ve que la generación implica un principio vital, independiente de sus portado-

66. No nos toca a nosotros explicar cómo un israelita, confesando que «todo le viene de Dios», puede resolver un problema que ni siquiera se plantea. Tampoco nos toca explicar cómo S. Pablo, aparte de meditar en la misión de Israel, como buen israelita, puede concertar la libertad humana con la gracia divina actual, pues tampoco se plantea ese problema formal. Pero en cambio, es claro que Israel y S. Pablo mantienen un concepto «tribal» de la salvación. A pesar del universalismo paulino, heredero de su «helenización» subsiste siempre una iglesia judía, que trata de universalizarse, extendiéndose y conquistando el mundo entero. Este modo de pensar ya no era posible en tiempo de S. Agustín, dominado del todo por la idea de la UNIDAD, y de la universalidad. ¿No es S. Pablo el que comienza su Epístola a los Romanos con la argumentación que utilizará constantemente Agustín? ¿Y no nos presenta S. Pablo su propio caso como «individual»? En fin, sería largo desenredar los modos confusos de hablar. Pero por fortuna, el mismo Burns, a quien nos referimos, concluye de un modo inesperado: «La doctrina de la eficacia de la gracia demuestra ambas cosas, también nosotros admitimos el «cambio», esto es, el desarrollo del pensamiento orgánico, pero no la ruptura, pues no creemos en ruptura alguna.

67. Cfr. *Ep. a Firmo. Ep. 2*, en Diviak, p. 9.

res o ministros. Así acude de nuevo a S. Pablo para interpretar la generación de los hijos de Jacob, los de las esclavas y los de las libres (Lía y Raquel); éstas cedían a su marido las esclavas para la generación, pero eran ellas las que daban validez a esa generación legítima. Quien otorga validez al bautismo es la católica, no el donatismo. Por ese principio, tenemos cuatro clases de fieles: 1) católicos, representados en Isaac y Jacob; 2) bautizados por los cismáticos, pero reintegrados a la católica, representados por los hijos de las esclavas; 3) cismáticos puros, representados por Ismael; 4) católicos «pecadores», representados por Esaú. Logra Agustín dos ventajas: por un lado, el concepto del «pecador católico» le abre un nuevo campo de investigación: por otro lado, la validez queda separada de la utilidad: *Est, sed nos prodest*: el bautismo anormal es un collar con valor intrínseco, pero en el cuello de una adúltera, ya que la propiedad es de la esposa legítima <sup>68</sup>.

El caso del «pecador católico» para los donatistas carecía de importancia: su Pecado era social, identificado con la herejía y por eso llamaban «santos» a sus adeptos, aunque estuviesen cargados de pecados «morales» y personales. Para Agustín era un problema grave. El perdón de los pecados no se da sin el Espíritu Santo, y para ello se requiere una disposición interior. Si el donatista recibe un bautismo «válido», debería recibir el Espíritu Santo. Recurre, pues, Agustín al ejemplo de Simón Mago y de Judas. Aquél recibió el bautismo, pero no se le perdonaron los pecados por un «óbice» sacrílego <sup>69</sup>.

¿En qué consiste la «rectitud» del bautismo, en cuanto *principium coniunctum*, principio vital, o principio de la regeneración? <sup>70</sup>. El donatista puede decir: ya tanto una confesión como la otra reconocen que en el donatismo se de el bautismo de Cristo, me bautizaré en el donatismo. Agustín objeta: «no lo haces rectamente, según la confesión católica, porque antepones lo in-

68. *Itaque est una Ecclesia... et ipsa generat. De baptismo*, I,10,14 PL 43,117.

69. No bastan la caridad y la unidad «objetivas», por sí mismas, para perdonar los pecados, sino que se requiere la disposición interior. Se supone, pues, que en el bautismo de los niños, de los moribundos, y de los que administran fuera de la Iglesia, hay recta intención «eclesiástica». En ese sentido se entiende que Cristo mandó bautizar «para el perdón de los pecados» (Mt 28,19; Jn 20,22), pero «haciendo penitencia» o *metanoia*. Simón Mago, obró maliciosamente, pero con seriedad; recibió un bautismo válido, pero infructuoso, por el óbice de su malicia. Si más tarde elimina o retira el óbice, no necesita rebautizarse, sino que en virtud de su bautismo válido se le perdonan los pecados. En cuanto a Judas, Agustín creía que Judas comulgó realmente antes de salir a entregar a Cristo: fue, pues, comunión «sacrílega», pernicioso, según la fórmula paulina: *judicium sibi manducat*. Por consiguiente, esos «dones de Dios» que son buenos y santos, pueden ser perjudiciales, como un veneno (Cfr. *In Jo.* 6,17s PL 35,1433s).

70. Desde el principio, Agustín relacionaba la rectitud con la intención dirigida a Dios o a Cristo: por eso había «virtudes viciosas». Ahora esa intención es equiparada a la caridad, tomando como base 1Cor 8,1ss. Ni la fe ni el bautismo son útiles sin la caridad, y ésta es incompatible con el cisma (*De Baptismo*, I,8 11 PL 43,116; *In Jo.* 6,21 PL 35,1435).

cierto a lo cierto <sup>71</sup>. En cuanto a la Biblia, el caso del centurión Cornelio prueba la necesidad de incorporarse a la católica <sup>72</sup>. Los donatistas tienen muchas cosas buenas, pero tienen la úlcera de la «separación del Cristo» y eso basta. *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*: Un enfermo puede morir de su úlcera, aunque tenga todos los demás miembros sanos <sup>73</sup>, y por ende, tiene que curar la úlcera del cisma, para que tengan eficacia la fe, la caridad personal, el bautismo. Eso es lo que exige la *unidad* de situación para una perfecta salud, la caridad «objetiva» o social, a la que se refiere S. Pablo (1Cor 13,1-3). Caifás profetizó (Jn 11,51), los demonios creyeron y confesaron (Mc 1,24), Simón Mago recibió el bautismo (Act 8,13).

El donatista aprovecha la confesión de Agustín: «ya que el bautismo de Cristo engendra hijos en el partido de Donato, y la Iglesia no puede ser más que una, el donatismo es la auténtica iglesia y no hay otra». Pero Agustín objeta: «engendra hijos, en cuanto está unida, no en cuanto está separada». Todas las religiones tienen algo de la católica, y por esa unión es ella la que engendra en todas las religiones, cismas y herejías, como ya vimos en la aplicación del caso de los hijos de Jacob. Y engendra precisamente por el principio vital del bautismo de Cristo, que se conserva en todas partes, si es auténtico. Del mismo modo, no están separados de la Católica sólo los socialmente separados, sino también muchos católicos pecadores, o que perseveran en la unidad de Cristo. Simón Mago estaba bautizado en la Católica, pero «no tenía participación en la heredad de Cristo» (Act 8,13,21). No fallaban el bautismo, el Evangelio, los sacramentos *sed frustra natus est* <sup>74</sup>.

La misma argucia utilizan los donatistas para arrogarse el perdón de los pecados. Pero Agustín vuelve al ejemplo de Simón Mago: Recibió un bautismo válido y por lo mismo ya no necesita «rebautización»; pero no se le perdonaron los pecados por su malicia, sacrilegio u óbice; entonces basta que retire el óbice para que el bautismo entre en su función salvadora, que estaba impedida y detenida <sup>75</sup>. Y eso se aplica a todos los tiempos. En el A.T. había justos,

71. *Et sancta possunt obesse. In Jo. 6,15 PL 35,1432.*

72. *De Bat. I,8,16 col. 115.*

73. *Id. I,8,11 col. 115; ostende mihi quomodo habeat charitatem qui dividit unitatem. In Jo. 6,14 col. 1432.*

74. *Id. I,10,14 col. 117.* Lo mismo puede decirse de los que promovían cismas en Corinto (1Cor 1-13). *Ergo ipsa (católica) generat, et per uterum suum, et per uterum ancillarum, et eisdem sacramentis, tanquam ex viri sui semine* (id. id.). *Sed qui superbiunt et legitimae matri non adiunguntur, similes sunt Ismaeli, de quo dictum est, ejice ancillam...* (Id. id.). Por eso también el «pecador católico» es reprobado, como Esaú (*Esau autem odio habui*) porque aunque nació de la Católica y en ella, desdenó la gracia recibida (Id. id.).

75. *Tunc valere incipiat ad salutem.* Id, I,12,18). Agustín confirma su doctrina con el ejemplo del siervo evangélico (Mt 18,23-35). Ese ejemplo prueba que, al faltar la caridad fraterna, los pecados «reviven». El Señor perdona al siervo la deuda; pero el siervo mantiene el odio y el rigor

esto es, «espirituales» que pertenecían al N.T., *occulte pertinentes*; del mismo modo en el N.T. hay pecadores, «animales», que pertenecen al A.T., aunque, si tiene voluntad de conversión, *per sacramenta, custoditi in terra viventium computantur*<sup>76</sup>. Distintas son las iglesias que parieron por un lado a Abel, Enoch, Noé, Abrahán, Moisés, profetas, apóstoles, mártires, y por otro a Caín, Datán, Judas y herejes<sup>77</sup>.

Llama la atención el caso que menciona Agustín: los que son «animales», pero tienen intención de convertirse, son computados entre los que heredan la *terra viventium*. Parece, pues, que la misma comunión con la Iglesia, esto es, la caridad y unidad objetivas, perdonen los pecados del que muere sin haberse convertido aún, por sola la intención de hacerlo. El caso se presta a meditación, ya que podría decirse eso mismo del donatista, que tiene intención de incorporarse a la Católica. Esto tiene importancia para el ecumenismo actual. A primera vista, cambiamos los términos, pues Agustín dice que primero hay que buscar la concordia y después orar juntos, mientras muchos (pensamos en los que defienden la oración común para preparar la reconciliación) invierten los términos. Pero en el fondo hay coincidencia, ya que, si los hermanos separados se juntan a orar, es ya manifiesta su conversión, su unión espiritual, la «caridad de la unidad»<sup>78</sup>. San Pablo saludaba a todos los cristianos como santos, socialmente hablando, porque «la caridad cubre la muchedumbre de los pecados» (1Pe 4,8); los cristianos, aunque sean pecadores, moralmente ha-

---

con su consiervo; entonces el Señor hace valer de nuevo la deuda que había perdonado, pero que no tiene efecto definitivo por el óbice del odio y falta de caridad (Id. I,12,20 col. 120). Agustín añade: *haec saepe contingunt in Ecclesia*. Y explica que cuando se administra el bautismo *in articulo mortis* no da tiempo suficiente para un interrogatorio adecuado sobre el perdón de los enemigos. El enfermo es bautizado, y conserva el odio; pero si más tarde retira el odio es perdonado, no rebautizado. Se transmite, pues, el principio de vida sobrenatural que es Cristo, pero es preciso no separarse de ese Cristo por el cisma, para no quedar estéril y seco. Por eso fue Esaú «separado del pueblo de Dios», aunque había nacido de Rebeca (Id. I,15,23 col. 121); en cambio Aser, nacido de la esclava fue incorporado al pueblo elegido. Ismael fue también separado, pero no por nacer de la esclava, sino por la discordia fraterna (Id. id.).

76. *De Baptismo*, I,15,24 PL 43,123.

77. Es el tema de la *Ecclesia ab Abel*. Agustín compara su teoría con la del nacimiento biológico, en el que aparece primero una mano, luego el cuerpo y finalmente la cabeza (*De Bapt.* I,16,25 col. 123). Eso significa que puede pasarse del A. al N.T. y viceversa, ya que se mantiene la unidad del género humano, y la unidad de los predestinados y de los no predestinados. Lo que importa es que en «la última biela», quede el hombre del lado del trigo y no de la paja. Porque si ha de quedar del lado de la paja ¿de qué le sirve su vida en la tierra? Y Agustín concluye: *de nullo desperandum est*, ya esté dentro ya esté fuera de la Iglesia jerárquica. De nada sirve, pues, excomulgar a un inocente, ya que ganará más con esa prueba de su caridad y unidad (Id. I,17,26 col. 123s).

78. Cfr. BABAU, G., *Traitées Antidonatistes*, vol. II, Desclée, 1964, p. 45. La comunión de los santos actuaría en nombre de Dios y la *gratia Christi* se uniría a la caridad objetiva. En ese caso el «pecador» estaba ya «en Cristo por el bautismo», pero la unión no producía sus efectos por el impedimento levantado.

blando, colaboran con el Espíritu en la edificación del Cuerpo de Cristo. Se lamentan algunos teólogos de que Agustín se detuvo poco en los aspectos visibles de los sacramentos, de la Iglesia y de Cristo; pero ese mismo fenómeno prueba su cristocentrismo, ya que del concepto de Cristo dependen todos los problemas. En su tiempo se insistía quizá demasiado en el Logos, y se estudiaba ligeramente la humanidad de Cristo; era, pues, normal que se insistiera mucho en la *Res sacramenti* y en la Iglesia de los predestinados. Pero el fenómeno es universal, y no era posible otra cosa, dada la penuria de los estudios bíblicos y la imposibilidad de una exégesis crítico-histórica, verdaderamente científica. Y quizá nosotros pecamos del exceso contrario al encerrarnos en un positivismo bíblico, que a veces convierte la religión en arqueología. En Agustín se observa un notable progreso en este punto, como veremos en el libro *De Trinitate*.

San Cipriano había distinguido entre los pecadores que están *in domo* y los que están *extra domum*, aun reconociendo que en una gran casa hay también vasos *in contumeliam* (2Tim 2,20). Pero esa distinción no vale para Agustín, pues el pecado moral es incompatible con el Espíritu Santo, dentro o fuera de la Iglesia. Y así su fórmula es peremptoria: *non omnes qui tenent baptismum, tenent Ecclesiam; simul non omnes qui tenent Ecclesiam tenent vitam aeternam*<sup>79</sup>. Hay, pues, tres clases: bautizados, eclesiásticos y predestinados.

Hay asimismo dos tipos de «caridad y unidad», la subjetiva y la objetiva, y en ambos representa Agustín un avance en la Tradición, forzado por las circunstancias de sus contiendas y por su pensamiento orgánico en torno a la verdadera religión de la humanidad.

Para S. Cipriano, el pecador católico pertenece a la paloma. Agustín en cambio, ve que ese pecador se ha separado de la paloma con sus actos personales y *morales*, incompatibles con el Espíritu Santo: *avari, raptores, subsoli, ebriosi, flagitiosi: membra sint columbae hujus? Absit*. Agustín hace ver la incongruencia de la postura donatista. En la Iglesia católica hay buenos y malos, grano y paja. Los donatistas creen que todos sus adeptos son «santos». Y podrían llamarse así quizá en el sentido de S. Pablo o de S. Cipriano. Pero en el sentido donatista es una insolencia, ya que salta a la vista la cantidad de borrachos, ladrones, que todos conocen. Y Agustín arguye: si esos «pecadores» notorios y escandalosos se han separado de la Iglesia y del Espíritu Santo, ¿por qué no se los rebautiza, cuando se reconcilian con la iglesia donatista?

---

79. Los donatistas citaban Eccli. 34,25: *qui baptizatur a mortuo... non ei prodest lavatio*. Pero sí es Cristo quien bautiza, ya no es un muerto (*Contra Creasconium* II,25,30 PL 43,484. C. Litt. Petiliani, I,9,10 PL 43,2507).

Porque es evidente que no tenían caridad, y por lo mismo es evidente que se habían separado de la unidad <sup>80</sup>.

Diríamos que tales pecadores tienen una «fe muerta» y a veces se utiliza a Agustín para hablar de esa fe muerta. En realidad no se puede plantear formalmente en Agustín la fórmula del Concilio de Trento, al replicar a los reformadores, ya que Agustín no se planteó formalmente ese problema <sup>81</sup>. Puede hacerse la aplicación con cautela, distinguiendo los casos. Lo que no puede hacerse es hablar de «individualismo» en el sentido moderno, ya que eso es absurdo en el Imperio Romano. Seguimos cometiendo el mismo error de los medievales que hablaban de intelectualismo y voluntarismo, o de la distinción real entre el alma y sus potencias, etc., como si Agustín hubiese sido un aristotélico medieval. Podemos sin embargo, hacer aplicaciones con cautela, ya que Agustín pasaba de un esencialismo a un existencialismo cristiano <sup>82</sup>.

La unidad se impone siempre. Si Cristo es el Esposo y la Iglesia es su Esposa, tenemos que diferenciar los planos. La humanidad entera es Esposa de Cristo, pues Él asumió la naturaleza humana en el seno de María: en ese sentido la Iglesia es la humanidad entera. Pero en el plano de la predestinación, la Iglesia no es de hecho la humanidad entera, sino el número de los predestinados. La Iglesia es, sin embargo, única: *una es mi paloma*. Al preguntar *ubi est Ecclesia*, preguntamos en realidad *ubi est Corpus Christi*, para poder distinguir modos de pertenencia a Cristo. Así la respuesta es la misma sentencia de Cristo <sup>83</sup>. Pero subsisten el conflicto y el misterio: Agustín había reprochado a los maniqueos el que siempre quedaba una parte de la humanidad, no recoge-

80. *In Jo.* 6,12 PL 35,1431.

81. *Con. Trident.* Sess. VI, cap. 21. Pueden hacerse comparaciones ya que tanto la unión o separación del pecador católico como la del donatista admite grados. Eso acontece también en el ecumenismo, manteniendo la fórmula agustiniana: *sicut ergo est in Catholica quod non est catholicum, sic potest extra Catholicam aliquid esse catholicum*. El catolicismo de Agustín, en cuanto reformador, es siempre un tanto idealizado, de acuerdo con la revelación bíblica y de la razón filosófica de la «verdadera religión».

82. Ese existencialismo implicaba la revelación bíblica concreta, la Iglesia concreta y temporal, la historia, el Cristo histórico y sus funciones concretas en este mundo, en cuanto Camino-Verdad-Vida, etc. Con frecuencia el teólogo puede abusar de los textos agustinianos, si no ha renunciado previamente al aristotelismo, a sus definiciones, distinciones y pies forzados. Es difícil para un teólogo actual colocarse bien en el ambiente y pensamiento del Imperio Romano. Sin embargo, los principios son universales y pueden aplicarse con cautela y muy diversas situaciones.

83. En este sentido podríamos dar a Nygren una parte de razón, ya que en efecto aparece un conflicto entre el «numero cerrado» de los predestinados y la humanidad que mantiene la «verdadera religión». Pero la cautela se impone ya que la teoría de la predestinación le venía a Agustín del maniqueísmo y no de sus estudios cristianos, a los que luego se acomodó. Por eso creemos que la predestinación angustiaba a Agustín aun en su vejez, ya que implicaba un cierto dualismo insoluble, un infierno eterno, como un campo excluido del amor de Dios, y mantenido sólo para demostrar el poder y justicia de Dios, como un alarde frente a algún enemigo. Más adelante veremos ese conflicto.

da en el Cuerpo de Cristo. Y sin duda esa era también su angustia en el catolicismo, sobre todo después de Pelagio <sup>84</sup>.

Podemos reconstruir así el proceso progresivo y orgánico del cristocentrismo agustiniano. Durante su juventud maniquea, trató de concordar la religión con la filosofía, en busca de una *religión racional*. Vivió entonces un cristocentrismo soteriológico: Cristo viene a la tierra a recuperar a sus predestinados y reintegrarlos a la Patria, al Principio del Bien, que constituye ya, por decirlo así, un Cuerpo Místico. Ese Cristo-Salvador toma una figura humana para dirigirse a los hombres y así desempeña sus funciones fundamentales de «Camino, Verdad y Puerta». Al leer a los platónicos, se produce un cambio fundamental; no una ruptura, sino un desarrollo, una nueva y maravillosa perspectiva. El Cristo es ahora el *Nous*, engendrado por el uno, por emanación, y por lo mismo Medianero para el mundo animado por el espíritu o alma. Es ya «principio cósmico y antropológico. «Esa lectura de los platónicos se hace en un ambiente cristiano, y ya resulta imposible deslindar la influencia cristiana en el platonismo de Agustín, que en realidad no es platonismo. Lo que queda claro es la obsesión por la UNIDAD que Agustín lee en Plotino y Porfirio. De todos modos, a continuación se produce la lectura de S. Pablo y la conversión al cristianismo, y entonces Agustín acepta la encarnación del Verbo, de la que no hablaban los platónicos. Aunque Agustín, empeñado en concordar el cristianismo con el platonismo, para mantener su idea de la «religión racional», no tiene todavía un concepto cabal de Cristo, poco a poco va perfeccionando el sistema cristocéntrico, al ir asimilando los elementos cristianos. El Logos o Nous es el verbo bíblico, y como a tal se le aplica la idea paulina que lo constituye en *Virtus et Sapientia Dei*, esto es, en principio ejecutivo y formal de la creación (queda eliminada la emanación y con ella la necesidad dialéctica, introduciéndose la libertad en Dios y en el hombre). Al ser principio formal, todas las criaturas racionales son creadas *ad Verbum* y no sólo *per Verbum*. La razón o inteligencia es una participación en el verbo que es la fuente de la luz intelectual. Él es el Maestro Interior, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, constituyéndole en criatura racional e imponiéndole una religión racional, universal, única para toda la humanidad. Esta religión ha de identificarse con el cristianismo, tomado en un sentido genérico y un tanto ideal. Porque el Verbo se hizo carne y esto significa que asumió a la humanidad pecadora, significa otro cambio fundamental, una nueva perspectiva de desarrollo, aunque tampoco es una ruptura. En efecto, el problema *Cur Deus homo* reclama una respuesta adecuada. De momento bastará decir

84. Aquí se ve la inteligencia aguda y la mala fe de Juliano de Eclana en combatir a Agustín en aquellos puntos que él suponía eran su talón de Aquiles. Por eso Agustín no oculta a veces su nerviosismo, al responder a Juliano.

que de un esencialismo hemos pasado a un existencialismo, de una concepción filosófica a una concepción histórica, de una eternidad siempre presente a un tiempo lineal, de una teoría hipotética a un régimen temporal, que se llama *dispensatio temporalis*. Naturalmente, esta *dispensatio temporalis* reclama a su vez una concepción adecuada, y Agustín encuentra las respuestas a su inquisición en el pecado original, en la *gratia Christi*, y en la Iglesia, según hemos ido viendo en este artículo. El hombre vive *en el tiempo*, pero no es un mero tiempo, ya que vive adherido (*subiunctus*) a la eternidad. La figura de Cristo es el supremo modelo de toda meditación humana, por ser Dios-Hombre, por ser tiempo y eternidad. Y como Él tomó parte en nuestra naturaleza humana, para hacernos partícipes de su naturaleza divina, es ahora plenamente Camino-Verdad-Vida de los hombres. En cuanto cabeza del cuerpo, que es la Iglesia, constituye, por decirlo así, dos aspectos de esa Iglesia. La Iglesia la constituyen todos los hombres sin excepción alguna, pues Cristo es el principio antropológico. Pero la *dispensatio temporalis* obliga a distinguir entre la situación potencial y la real, ya que no todos los hombres pertenecen efectivamente a la Iglesia, ya porque no ingresan en ella, ya porque no perseveran hasta el fin. Todos pueden ser «santos» y están llamados a serlo; pero unos no llegan a serlo y otros lo son en apariencia, pues quedarán separados en la última bielda, y no estarán con Cristo eternamente, según la concepción de aquellos tiempos. Hay, pues, aspectos visibles e invisibles, naturales y sobrenaturales, pero la Iglesia es una y única, inseparable Esposa de Cristo, en cualquiera de esos aspectos y según cada uno de ellos. El Cristo total será, pues, como dice el P. Madee, el «principio de coherencia» de todo el sistema orgánico.

Cristo es, pues, la respuesta a todos los problemas de Agustín. Desde Él se explica la fe, la *Ecclesia ab Abel*, el *Verus Israel*, la verdad o filosofía, la humildad, la «ascensión» humana en Cristo, tan diferente de las ascensiones platónicas, la *kenosis*, la ignorancia y concupiscencia humanas, la gracia actual, la caridad, la unidad. Cristo es también la vida divina que circula por ese organismo sobrenatural que llamamos el Cristo total.

Este es ya el cristocentrismo triunfante, que ha invadido el organismo natural de Adán y su linaje, manteniendo la distinción que impone la predestinación divina. El pecado y la gracia son principios trascendentales, que parecen amenazar a la libertad humana y nos preocupan a todos hasta hoy, aunque evitemos el hablar de ello por las exageraciones de Wicleff, Huss y Calvino. Un Dios sin predestinación es un Zeus, no un Dios, pues carece de presciencia, previsión, libertad, providencia y se convierte en una ficción filosófica. El pelagianismo se enorgulleció al poner el dedo en esa llaga que es un misterio para todos. Agustín escribió sus *Retractationes*, confesando sus tendencias filosófi-

cas y platónicas primitivas. Mientras rechaza con pasión a los maniqueos, nos hace ver que esos pelagianos recaen en el filosofismo y deberían ir lógicamente a parar a un emanantismo y panteísmo, a una necesidad y no a una libertad; a un Zeus y no a un Dios. Rechaza, pues, la acusación de recaída en el maniqueísmo, o de novedad eclesiástica, pero descubre bien que tanto el maniqueísmo como el pelagianismo son sistemas más profundos de lo que suponen sus opositores, pues analizan «la raíz de la raíz». La libertad humana no es absoluta ni es una simple ausencia de coacción externa: lo que importa es la carencia de coacción interna; lo que importa es definir la coacción interna; lo que importa es ver que la libertad no puede entenderse dentro de una simple ideología, sino más allá de toda ideología, en la metafísica del hombre, que el mismo hombre no puede conocer, sino adivinar. En una filosofía no cabe hablar de libertad, sino por una perpetua contradicción inconfesada, por pura ignorancia. ¿Qué hemos de entender por libertad y por coacción? ¿Son coacción o libertad el pecado y la gracia? ¿No vamos a detenernos en la *delectatio victrix*, fórmula genérica, mil veces explicada? Recordemos sin embargo que el pecado (ignorancia y concupiscencia) significan para Agustín un cierto tipo de esclavitud. ¿Cómo puede ser libre el hombre, nacido en la ignorancia y en la concupiscencia, crecido en el pecado? Es libre, pero con una libertad limitada y condicionada. Por eso la superación del pecado por la gracia es para Agustín una liberación, una extensión y facilidad en el campo de la libertad humana, aunque la gracia se reciba de Dios. Dios no suprime libertad, sino que la confiere, facilitando su ejercicio con motivos adecuados, como mociones adecuadas, valiéndose de la misma metafísica humana del inconsciente. Y por eso Agustín detesta tanto a los maniqueos y a los pelagianos: son ellos los que le han obligado a pasar las fronteras de la ciencia y de la filosofía para adentrarse en la metafísica, pero ellos no se han quedado rezagados en las redes de la psicología, de la sociología y de la filosofía.

Y así vemos cómo ha evolucionado el cristocentrismo agustiniano, desde una ideología filosófica hasta una metafísica abisal, hasta el misterio. Y entre las otras influencias el donatismo fue quizá el catalizador y al mismo tiempo la prueba de valor, la piedra de toque, en busca del organismo cristiano-universal. La cristología tenía, pues, que ampliarse y profundizarse para comprender el misterio de la Iglesia: era necesario pasar del Logos-Verbo (*déuteros Theós*) al hombre libre, a la historia. Había que establecer de nuevo un *principium conjunctum*, semejante al de la creación, según el cual el Verbo participase en la naturaleza humana y el hombre participase en la naturaleza divina del Verbo. Como repite Agustín. El Verbo tenía que hacerse hombre, para que el hombre pudiese hacerse Dios. Y de este modo Cristo se convirtió en el Mediador universal y al mismo tiempo se cumplía la palabra de S. Pablo (Ef 1,22) «para que Dios sea todo en el universo» (1Cor 15,28).

Tal meditación de Agustín partía ya de la predestinación, pues Cristo es el primero de los predestinados y en él fueron predestinados todos y todo el universo. Al ser *Primogénito entre muchos hermanos*, la humanidad queda incorporada al plan de la predestinación. Y si hubiese mil mundos habitados por seres racionales, habría que aplicar la misma meditación en todas partes. Si fuimos predestinados en Cristo desde la eternidad, fuimos llamados libremente por la gracia, por la caridad, cuya fuente y vehículo es también para nosotros Cristo. Como se ve; todo esto, dicho someramente, no es «devoción» de un predicador, o propaganda espiritual, sino la construcción arquitectónica cristiana del organismo universal. Lo único que cabe plantear es saber si esto es mera teología o es ya propiamente una mística, lo mismo que acontece en S. Pablo. Nosotros pensamos que esto es una mística, y eso lo veremos al final.

Cabría un ajuste entre teocentrismo y cristocentrismo, si en lugar de hablar de Dios en sentido genérico (Zeus), hablamos de la Santísima Trinidad o en todo caso, del Padre, dentro de la revelación de Jesucristo. Ese mismo problema puede plantearse y resolverse en S. Pablo con el mismo sentido y valor que en S. Agustín, con la sola diferencia de las circunstancias. Y del mismo modo podríamos hablar de un ajuste entre teología y mística, si por teología entendemos, no un estoicismo bautizado, o un platonismo bautizado, sino el cristianismo concreto, como verdadera religión, como Cuerpo Místico de Cristo. Así quedaba para Agustín concretado el plan de su verdadera religión o religión verdadera, aunque todavía dentro de ese plan caben innumerables perspectivas, y él nos abrió no pocas de ellas en sus obras posteriores. Únicamente, para no alargarnos, nos detendremos en dos puntos muy importantes, que corresponden a dos de las obras fundamentales del santo: el Libro sobre la Trinidad, y el Libro sobre la Ciudad de Dios.

L. CILLERUELO

# El instinto territorial y su orientación

## 1. *Qué es el instinto territorial*

Aunque constantemente se oye hablar, en los medios de comunicación social, de autonomías, regionalismo, autodeterminación de los pueblos y defensa del propio territorio nacional o estatal, pocas veces se hace alguna indicación respecto a las raíces apropiadas o posibles fundamentos de tales fenómenos, notabilísimos en nuestros días.

En concreto solamente entre especialistas se cita el *instinto territorial* como algo importante al respecto. Aun los trataditas de ecologismo no tocan demasiado el tema, quizá tabuizado por sus antepasados extremistas. Con frecuencia los traductores envuelven dicha expresión en un halo poético psicologista, doméstico, al convertirlo en *instinto de dominio*<sup>1</sup>. Así el lector cree estar ante un escrito de un discípulo de Adler o de Nietzsche relativo a la voluntad de poder o de dominación, aun cuando muy poco tenga que ver con ello.

Por tanto, parece necesario tratar abiertamente el problema acerca de la existencia o no de un *instinto territorial* en el hombre y sus posibles consecuencias.

En primer lugar convendría definir lo que sea un territorio o un instinto territorial para ver después si es posible afirmar un instinto territorial humano o no. R. Ardrey dice así: «Territorio, en sentido ecológico, es el espacio, sea acuático, terrestre o aéreo, que un animal o grupo de animales defiende como reserva primitiva suya. Y se denomina territorialismo la compulsión interna que mueve a los seres animados a poseer y defender tal espacio»<sup>2</sup>.

---

1. Es el caso de la traducción castellana de la obra: ARDREY, R., *The territorial imperative*. Trad. castellana de H. Rodríguez Suárez. Hispano Europea, Barcelona 1970. Lo que no obsta para que la palabra *dominio* pueda ser técnicamente muy buena por su relación con la *domus* y su espacio vital.

2. ARDREY, R., *Ibid.*, 1.

Como se ve se trata de la existencia:

—de un lugar o zona determinada.

—defendido, en ese sentido apropiado, por un animal o grupo de animales.

Aunque se discuten las interpretaciones de Ardrey sobre el instinto territorial, su definición es, en general, aceptada por todos los autores, sin grandes problemas. Así, G. di Siena, aunque le critica duramente sus afirmaciones, copia su definición de territorio o instinto territorial<sup>3</sup>. También A. Storr<sup>4</sup> recoge la misma definición. Según K. Lorenz, los animales luchan por su territorio y «el vencido huye del territorio del vencedor y éste no le persigue»<sup>5</sup>. Pero el nuevo dueño expone por el color, el canto u otro medio «un furioso empeño en la defensa del territorio»<sup>6</sup>.

Esta defensa a veces se organiza en grupo; y es espectacular en los mamíferos bien armados. Y a vida o muerte entre los pobres cercados e indefensos. Precisamente y según Lorenz, la habilidad del domador de circo se cifra ciertamente en el instinto territorial: saber cuándo el animal optará por la huida y el abandono o se verá sin salida y atacará.

La defensa de un territorio puede tener razones económicas y a la vez es: El espacio que determinado grupo animal, o humano, necesita para su subsistencia y distribución apropiada sin generar excesivos conflictos. También puede relacionarse el territorio con la sobrevivencia y permanencia familiar: La relación entre victoria territorial y posibilidad mayor de reproducción sería un medio del ecosistema por el que el animal con mayor probabilidad de supervivencia transmite sus mejores posibilidades<sup>7</sup>. Eso no quiere decir que los demás no tengan posibilidad de reproducirse, a su vez, como a veces parecen sobreentender ciertas interpretaciones elementales y extremistas, puesto que la fuerza física no es lo único que cuenta.

Sólo en circunstancias excepcionales, vgr., de cautividad, es cuando las *luchas territoriales* «pueden tener consecuencias destructoras»<sup>8</sup>. Por eso, según Lorenz, el instinto territorial no tiene nada que ver con el instinto de muerte freudiano aunque la agresión se pueda sustituir por el aburrimiento.

3. DI SIENA, G., *Ideologie del biologismo*. Trad. castellana de F. Caviano y C. Pleyán. Anagrama, Barcelona, sin fecha, 10.

4. STORR, A., *Human Aggression*. Trad. castellana de J.R. Capella. Alianza, Madrid 1979<sup>2a</sup>, 63.

5. LORENZ, K., *Das sogenannte Böse*. Trad. castellana de F. Blanco y A. Suárez, S. XXI ed., Madrid 1971, 22.

6. LORENZ, K., *Ibid.*, 29.

7. LORENZ, K., *Ibid.*, 39.

8. LORENZ, K., *Ibid.*, 58.

En general, la disminución excesiva del territorio lleva consigo una acumulación desorbitada de la agresividad. Tales circunstancias hacen que cualquier estímulo agresivo se multiplique entonces de forma descomunal. Otras veces puede llegar a provocarse, por falta de espacios apropiados, auténticas enfermedades psicológicas e incluso biológicas según es conocido en los casos de reducción de grupos prístinos dispersos a poblados. No todo se explica ahí por las bacterias. Asimismo la posibilidad de espacios excesivos provoca verdadera desorientación en los animales y en los hombres. Los seres se sienten en esta situación como perdidos, no encuentran su lugar de cobijo y descanso, ni habitat apropiado, de modo que se mueven sin parar de un lado para otro hasta encontrar su nido o rincón propio.

Un efecto básico y muy conocido del instinto territorial es que «la posesión de un territorio presta al propietario acrecentada energía»<sup>9</sup>. En su territorio, el animal multiplica sus fuerzas ostensiblemente. Además parece que el intruso reconoce, en cierto modo, su culpa. Parece indudable que hay «un cierto reconocimiento universal de los derechos territoriales»<sup>10</sup>. Un ejemplo, más o menos vulgar, de esto es la conocida ventaja de «jugar en casa».

### 1.2. *La demarcación territorial*

Los animales marcan sus territorios y los señalan de muy distintas maneras, con el fin de evitar peleas con los intrusos. Las formas más notables de esta demarcación son:

—La ostentación de sus colores que advierten al vecino o posible intruso de que allí hay un poblador serio y decidido. Todas las fronteras exigen banderas, son señales visuales.

—También el canto es una forma de señalización territorial. Se trata de signos auditivos. El admirable canto del ruiseñor «que, como dice acertadamente Ringelnatz, ‘obligó a los poetas a ponerlo en verso’... sirve para advertir a sus congéneres y solamente a ellos— que tal territorio ha hallado un dueño definitivo y dispuesto a pelear por él»<sup>11</sup>. La misma función que el canto tienen otras señales sonoras como alaridos, aullidos, el acto de bramar, etc.

—El olor es igualmente un medio de demarcación. Algunos animales marcan con productos de glándulas especiales su territorio propio. Los lobos lo hacen además por medio del orín, igual que otros animales: «Mediante la se-

---

9. ARDREY, R., *The territorial*, 1.

10. ARDREY, R., *Ibid.*, 2.

11. LORENZ, K., *Das sogenannte*, 29. Y en otros escritos de Lorenz.

ñalización de los límites, reducen los lobos la probabilidad de un conflicto mortal sobre los derechos de propiedad»<sup>12</sup>.

Hay otras muchas maneras de delimitar el territorio, a veces difíciles de clasificar. Puede añadirse ya que el hombre también marca su territorio de formas diversas. Así los pueblos antiguamente establecían su territorio por las campanas y la lejanía de su doblar. De ahí las coplas a favor y en contra de las campanas de los pueblos limítrofes<sup>13</sup>. Las fronteras, el piso, el coche son otras tantas formas de demarcación. El derecho protege asimismo la inviolabilidad del domicilio.

La adolescencia y la inmadurez sexual del animal nuevo, generalmente, hace menos urgente la territorialidad. Esas edades son por lo mismo muy apropiadas para el merodeo, la exploración de rincones en la casa y el pueblo y el vagabundeo en cuadrillas. Las peleas son también aquí más bien rituales que serias y se desarrollan sobre la tierra de nadie abandonada al mundo juvenil. Pero como dice Tinbergen: «Más tarde, sin embargo, maduraron sexualmente y en seguida aprendieron a reconocer sus límites territoriales»<sup>14</sup>.

Al hablar de la efebía y el status del adolescente en la sociedad griega, P. Vidal-Naquet hace unas observaciones muy concordantes con los principios expuestos al hablar de «la estancia de los efebos en los fortines fronterizos»<sup>15</sup>. Cuando se merodea aún no se es maduro y formal. El territorio apropiado es lo que da validez y madurez definitiva a la fecundidad. Cada uno debe aprender su territorio y el de sus oponentes, a quiénes debe combatir y a quiénes no; ahora bien, el que haya de aprenderse no quiere decir que no sea innato e instintivo. En efecto, después de varias investigaciones de campo en el Congo y Uganda, Ardrey concluye: «Nos encontramos aquí con un instinto abierto cuyo componente final, regulado por un patrón genéticamente determinado, se realiza por medio de la tradición social y la experiencia individual»<sup>16</sup>.

Para Ardrey el territorio es primero, de modo que se compite por él en primer lugar y no por las hembras, como suele afirmarse. Según Howard: «Se trata del territorio. Todo gira alrededor de esto. Territorio, Territorio! (sic)»<sup>17</sup>. Existe por lo tanto en los animales el 'instinto llamado territorialismo' o instinto territorial. Esa fuerza del territorio que podemos llamar telúri-

12. ARDREY, R., *The territorial*, 9.

13. VELASCO, H., Simposio nacional de Antropología de Barcelona, 1976. En algunos pueblos se cumple la lucha entre vecinos con la rotura de campanas y de esto hay ejemplos recientes en la provincia de León.

14. El pensamiento es de N. Tinbergen pero lo recoge ARDREY, R., *The territorial*, 27.

15. VIDAL-NAQUET, P., «El cazador Negro». *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*. Península, Barcelona 1983, 176.

16. ARDREY, R., *The territorial*, 51.

17. Citado por ARDREY, R., *Ibid.*, 65.

ca, es como electrizante. Mediante ella se cumple una ordenación territorial y una escala social <sup>18</sup>. Según Ardrey este instinto territorial es mucho más fuerte que el sexual y por eso «el casado casa quiere».

### 1.3. *Entonces ¿tiene el hombre un instinto territorial?*

En efecto, nos dice A. Storr: «No cabe duda de que también el hombre es un animal territorial» <sup>19</sup>. De hecho, continúa el mismo autor, la entrada en el domicilio ajeno, o de un extraño en el jardín de la casa de otro, sin permiso, se considera como una pérdida de un bien supremo y el derecho de las naciones protege la inviolabilidad del propio domicilio.

La reducción del propio territorio por la aglomeración ciudadana provoca todo tipo de problemas y agresiones. Por ello probablemente se elogia la paz del campo: «la población rural es (sea) menos tensa, más amistosa y con frecuencia menos brusca que su contrapartida urbana» <sup>20</sup>. Para H. Hediger, el instinto territorial en el «reino animal representa el primer capítulo de la historia de la propiedad en la humanidad» <sup>21</sup>. El reconocimiento del derecho a un territorio propio es tradicional en la historia de la humanidad y por tanto: «Que la naturaleza territorial del hombre es ingénita y de origen evolutivo, difícilmente es una idea nueva; es meramente una idea ignorada» <sup>22</sup>.

Esa es la razón, según Lorenz, por la que seres «sociables y apacibles dentro de su propia tribu (pero) se conducen como verdaderos demonios con los congéneres que no pertenecen a su bando» <sup>23</sup>. Y eso explica también el porqué de la verdad popular a su gran sabiduría de que «cuando se izan las banderas la razón está en las trompetas». Las fronteras del propio territorio deben haber sido amenazadas y «se debe» reaccionar. Tampoco hace falta ser excesivamente perspicaz para sorprenderse a sí mismo marcando el paso cuando se oyen los tambores. En cualquier caso no conviene olvidar que el aumento de fuerza territorial aunque carezca de explicación carece también de medida, por eso ha dicho muy bien D. Lack: «La victoria no corresponde a los más fuertes, sino a los que poseen el derecho, que son, por supuesto, los propietarios del territorio» <sup>24</sup>.

De todo ello hay ejemplos antiguos y persistentes, pero también actuales

18. ARDREY, R., *Ibid.*, 79.

19. STORR, A., *Human Aggression*, 66.

20. STORR, A., *Ibid.*, 67.

21. Citado por ARDREY, R., *The territorial*, 119.

22. ARDREY, R., *Ibid.*, 119.

23. LORENZ, K., *Das sogenannte*, 262.

24. Citado por ARDREY, R., *The territorial*, 124.

y modernos. Nadie olvida la guerra del Vietnam. Lo normal es que el vencedor sea el más próximo a su casa. También la comida sabe mejor en la propia casa, por eso 'como lo casero, nada' y eso a pesar de que como dicen los británicos 'siempre se cree más verde la hierba del prado ajeno'. Siempre se trabaja mejor, también, en la hacienda propia o en la que se tiene por tal. Es también de un placer inexplicable la vuelta a la casa solariega, como vuelven los animales a su región de origen. Allí están los ancestros propios y se orienta uno mejor.

El territorio vincula y une a otros que por eso son compatriotas, vecinos, etc., que sirven de apoyo y se sienten, a su vez apoyados. El territorio es una ayuda moral básica. Para Allee: «El territorialismo implica sentido de orientación, defensa de un espacio dado o ambas cosas a la vez»<sup>25</sup> ¿No influirá lo suyo en la desorientación moral del hombre actual el cambio continuo de territorio, por la movilidad fabulosamente acelerada de las comunicaciones sociales?

El territorio propio, en cambio, ofrece diversos lugares, privados y públicos, donde se puede estar seguro y tranquilo. Naturalmente, en cualquier caso, hay que guardar las distancias, pronto veremos por qué. Si además se tienen enemigos comunes a los que detestar, la seguridad es perfecta. Aunque la cosa aún mejora, cantidad, si se da una autoridad visible. Lorenz define el nivel de cohesión de un grupo por esos tres elementos:

- territorio común bien definido para defender,
- enemigo bien visible,
- autoridad clara.

El segundo elemento explica muy bien por qué frecuentemente triunfa mejor el que insulta más que los otros y recoge también más fácilmente las simpatías del vecindario. Incluso puede ocurrir con cierta frecuencia que: «Furibundamente, tal vez se tenga necesidad del grupo para servirse de él, disponiendo de individuos de la misma especie con los que ponerse furioso»<sup>26</sup>. Finalmente había observado Ortega que nada irrita tanto al hombre de partido (partidista) como el que uno no se aliste al suyo o al contrario.

La práctica de la rivalidad es una de las actividades más características del hombre y no solamente entre las bandadas adolescentes<sup>27</sup>. Por eso un signo definitivo de madurez es el haber superado decididamente esta etapa de fastidiar más bien a los amigos y vecinos. Nunca falta quien espera cuidadosamente la llegada de alguien con quien irritarse como el mono *callicebus*: «Hombro a hombro, padre y madre esperan, las colas entrelazadas, acariciando sus ren-

25. Citado por ARDREY, R., *Ibid.*, 156.

26. ARDREY, R., *Ibid.*, 204.

27. GIRARD, R., *La violence et le sacré*. Grasset, Paris 1972, 121.

cillas, rumiando sus animosidades, impacientes por la llegada de sus caros enemigos»<sup>28</sup>.

Y sin embargo, una vez hechos algunos alardes espectaculares, no es preciso que la cosa pase a mayores. En cierta manera, también las pequeñas rivalidades forman parte de la trama cotidiana de la vida y en último término «es posible sobrevivir con un mínimo de confianza social, honradez personal, acción concertada y efectiva simpatía»<sup>29</sup>.

Pero sin un territorio propio, sin un habitar en común, el amor se vuelve volátil, se desvanece, dispersa y deshace. Sin esta habitación propia tampoco la vida de la pareja es posible como lo ha demostrado el arquitecto R. Neutra. Sin el instinto territorial tampoco sería posible el patriotismo. Éstas son las afirmaciones rotundas de Ardrey: «Yo mantengo la opinión, por supuesto, de que la continuidad de la evolución humana desde el mundo del animal al mundo del hombre garantiza que un grupo humano, en posesión de un territorio social, se comportará de acuerdo con las leyes universales del principio territorialista. En otras palabras, lo que llamamos patriotismo es una fuerza calculable que liberada por una situación previsible, excitará al hombre de manera no diferente que a otras especies territoriales»<sup>30</sup>.

La cita anterior es suficientemente contundente para que necesite mayores explicaciones. Pero habrá que seguir adelante para tener una relación más reposada y adecuada de todos los aspectos del problema. Puede adelantarse que, según el mismo Ardrey, el principio territorial es como un volcán, rompe todo molde o previsión y, en principio, por una parte carece de toda ética mientras que impulsa a todos los seres humanos<sup>31</sup>. Cuando aparece en nosotros constituye un deber sagrado, mirado en los extranjeros le llamamos fanatismo. En efecto, una guerra no se hace entre tenderos o simplemente por razones económicas. Una misma fuerza, el instinto territorial impulsa al ministerio de la defensa y a los propietarios del territorio. Y esto es suficiente para crear graves inconvenientes al enemigo más poderoso. Eso se ha demostrado en distintas ocasiones históricas del pasado, pero puede escucharse una voz más actual: «Los socialistas dicen que la cuestión nacional divide a la clase obrera en el norte, por tanto la cuestión nacional es una cuestión contrarrevolucionaria, por lo que deberíamos impulsar reivindicaciones económicas susceptibles de unificar a la clase obrera... *Puedo decirte que todos los intentos*

---

28. ARDREY, R., *The territorial*, 213.

29. ARDREY, R., *Ibid.*, 221.

30. ARDREY, R., *Ibid.*, 273.

31. ARDREY, R., *Ibid.*, 278.

que ha habido de no considerar la cuestión nacional y centrarse en la cuestión económica han sido un fracaso»<sup>32</sup>.

Como se ve, aquí, la teoría marxista de la infraestructura económica como motor de la revolución queda orillada. La discusión entre nacionalistas y partidos obreros sigue en varios lugares. No hace falta exponer la convergencia de territorialismo y nacionalismo por ser evidente. Pero, sigamos adelante...

El hombre defiende hasta con la guerra su propio territorio. Los problemas se agolpan sobre todo en las proximidades de las fronteras. Aquí se da también, para bien y para mal, el espíritu heroico, con sus «acciones sociales de carácter defensivo, adoptadas de estricto acuerdo con la ley territorial, que derivan de un profundo instinto, la increíble magnitud de su energía»<sup>33</sup>. Defender el espacio propio es la clave del instinto territorial. Y por muy importante y fuerte que sea el invasor, lo normal es que siempre pierda. Al fin triunfa y se impone el reconocimiento de un derecho. Niko Tinbergen se vio obligado a escribir después de repetidos experimentos y observaciones: «Los transgresores (del territorio ajeno) son la personificación de una conciencia culpable; los propietarios territoriales, de una justa indignación»<sup>34</sup>.

Por supuesto que no hay sólo territorio como no hay sólo economía o sexualidad o rivalidad o mimetismo en la vida humana, pero se debe ahondar en el estudio del instinto territorial.

Freud al explicar las rivalidades entre países vecinos como España y Francia o Portugal y España lo hacía por aplicación de la teoría del narcisismo. El parecido entre pueblos y personas hace que éstas teman más las posibilidades competitivas del vecino y por eso también rivalizan más con él. Es Ardrey el que cita los textos de Freud al respecto procedentes de la *Introducción al Psicoanálisis* y de *El Malestar en la Cultura*. Concretamente éste: «En otro tiempo me interesé por el hecho tan peculiar de que los pueblos cuyos territorios son limítrofes y son, por otra parte, estrechamente afines, andan siempre a la greña, y escarneciéndose entre sí, como, por ejemplo, los españoles y los portugueses, los alemanes del Norte y los del Sur, los ingleses y escoceses y así sucesivamente. Le di el nombre de 'narcisismo con respecto a diferencias secundarias', lo que no hace mucho para explicarlo»<sup>35</sup>.

Como se ve ni Freud mismo cree demasiado en su explicación. Ahora te-

32. REDO, J., «Atravesar el infierno para alcanzar la libertad». Entrevista con Bernardette Devlin. *El viejo topo*, 44 (1980) 16. Subrayado mío.

33. ARDREY, R., *The territorial*, 288.

34. TINBERGEN, N., *El estudio del instinto*. Citado por ARDREY, R., *The territorial*, 297.

35. Citado por ARDREY, R., *The territorial*, 345.

nemos la explicación a partir del instinto territorial: «Se ha apuntado anteriormente que *el hombre es un animal territorial y, por consiguiente, posee gran cantidad de hostilidad innata hacia el vecino*»<sup>36</sup>. Por eso quien más irrita es el vecino aunque la enemistad es «el oro del mercado de la amistad». En cualquier caso el territorio resulta unificador y unitivo para los propietarios del mismo. La agresividad es por lo mismo en gran parte la consecuencia de los menesteres territoriales. Y en definitiva, como concluye David E. Davis: «*Una amplia variedad de observaciones sugiere que la lucha por la posición o el territorio tiene caracteres innatos*»<sup>37</sup>.

El territorio ofrece y da al hombre identidad propia; estímulo para desarrollar su vida individual y comunal, y seguridad frente a la intemperie. Según Ardrey «la apetencia de identidad es la más poderosa y penetrante en todas las especies»<sup>38</sup>. La búsqueda de estimulación y seguridad le van a la zaga pero no lejos. Así el principio territorial constituye, según el mismo autor, «la ley biológica sobre la cual hemos cimentado los edificios de la moralidad humana»<sup>39</sup>. Con un espacio propio todas las cosas son mejores.

#### 1.4. Pero ¿posee el hombre un espacio o territorio propio?

E. Hall describe varios tipos de espacio humano que, con cierta simplificación, pueden reducirse a tres fundamentales:

1. *Espacio íntimo*. Es la distancia del acto de amor y de la lucha, de la protección y el confrontamiento. Predominan en la conciencia de ambas personas «el contacto físico o la gran posibilidad de una relación física»<sup>40</sup>. Como se ve la distancia interpersonal en este tipo de espacio es prácticamente nula. Es el territorio apropiado a aquellas actividades de la vida humana cuya realización pública se consideraría anormal. Es el espacio propio del nido y el que las personas defienden con toda su alma. Este territorio constituye el centro del 'hogar, dulce hogar' y cualquier ataque o intromisión en él se considera propio de sinvergüenzas y una violación de los derechos humanos más fundamentales.

2. *Espacio personal*. Aquí hay una cierta distancia entre las personas, y puede oscilar entre una separación de medio metro hasta un metro y medio. Es el espacio propio de las relaciones interpersonales no íntimas sino ordina-

36. STORR, A., *Human Aggression*. 71.

37. ARDREY, R., *The territorial*, 371.

38. ARDREY, R., *Ibid.*, 394.

39. ARDREY, R., *Ibid.*, 412.

40. HALL, E., *The hidden dimension*. Trad. castellana de eds. S. XXI, Madrid 1976<sup>2</sup>, 143 y ss.; aunque la traducción no es excesivamente cuidada se puede considerar válida.

rias no puramente convencionales. En efecto: «Los asuntos de interés y relación personal se tratan a esta distancia»<sup>41</sup>. No se trata de relaciones íntimas. La voz es clara y no se puede romper esta distancia ni acercarse excesivamente una persona a otra, pues eso sería considerado como una grave falta de educación. A esta distancia un poco aumentada la llama Hall distancia social porque suele ser la que se adopta en las relaciones sociales con cierto interés donde hay participación y relación verdaderamente humana pero no contacto.

3. *Espacio público*. Es el más convencional. Los individuos se encuentran a distancias notables, entre 4 y 10 metros. Los detalles fisionómicos de las personas ya no son propiamente significativos. La voz pierde su carácter interpersonal, es fría y puramente convencional<sup>42</sup>. Se trata de una envoltura tenue que mantiene unido al grupo. Más allá de este espacio social la persona se pierde, se diluye y comienza a sentir ansiedad. Este es el espacio de la plaza pública y la vecindad. Después los contornos se borran y se entra en lo desconocido y lo peligroso, de modo que para ir más allá es necesario tomar ciertas precauciones y haber explorado antes el entorno.

Como consecuencia de esas exploraciones y conquistas se forma el espacio social provinciano, regional, nacional, etc. En efecto: «La experiencia más común demuestra la presencia de fenómenos de territorialidad en la convivencia social y sobre todo, en las relaciones internacionales. A Kisth unía el surgimiento del nacionalismo y del espíritu patriótico a los ancestrales impulsos territoriales, muy enraizados en el patrimonio hereditario de la especie humana»<sup>43</sup>.

Conviene observar que no todos los pueblos semantizan del mismo modo sus espacios territoriales. No es lo mismo una puerta en alemán que una puerta entre los americanos. No obstante todos los autores hablan igualmente, por ejemplo, de «distancia crítica» que es aquel lugar del territorio que un ser animal o humano defiende siempre invariablemente. Si se penetra en él, su propietario se volverá infaliblemente agresivo, por mucha fama que ostente de ser pacífico; y no huirá en modo alguno de esta posición aunque le cueste la vida<sup>44</sup>. No hacerlo sería propio de calzonazos. Y eso explica por qué algunos animales sumamente pacíficos se vuelven furiosos en esas circunstancias.

Por lo mismo la casa es un centro de refugio y resistencia tanto como lugar obligado de defensa: «Una casa, así, exige al hombre un heroísmo cósmico. Es un instrumento para afrontar el cosmos... La casa vivida no es una caja

---

41. HALL, E., *Ibid.*, 148-149.

42. HALL, E., *Ibid.*, 152 y ss.

43. DI SIENA, E., *Ideologie*, 33-34.

44. ZIMMER, E.D., «Der Raumsinn». *Unsere erste Nature*. Kösel, München 1979, 71 y ss.

inerte. El espacio habitado trasciende el espacio geométrico»<sup>45</sup>. Como recuerda Milosz en *La tierra y los ensueños de reposo*: «Yo digo, madre mía, y pienso en ti, ¡oh Casa!»<sup>46</sup>. Los espectadores bromean con los suspiros de E.T.: «La casa, ¡mi casa!». Habrá que volver sobre ello.

Aunque las distancias y los espacios territoriales varían, según las distintas culturas: «El primero en ocupar un territorio tendrá en él ciertos derechos adquiridos, y así uno pregunta educadamente antes de ocupar un puesto aún libre en la mesa del restaurante. Felipe y Sommer hicieron experimentos en bibliotecas, sobrepasando las distancias individuales y sentándose como por casualidad justo al lado de personas que estaban allí leyendo. Las víctimas intentaban primero apartarse del intruso. Cuando no podían, levantaban barreras artificiales con libros, reglas y otros objetos»<sup>47</sup>.

El espacio humano, como lugar de despliegue de la vida humana está lleno de significados. Así, respecto al mismo, «estar delante» e «ir adelante» tiene significados positivos como tener claridad, avanzar, etc. En cambio «estar detrás», retroceder, es un contratiempo. La antítesis «derecha» e «izquierda» es aún más clara. El término de lo «derecho» es lo recto, lo correcto, lo bueno, lo conforme a derecho. En cambio lo «izquierdo» es lo tortuoso, lo torcido, lo dudoso, lo malo<sup>48</sup>. En el juicio final del Evangelio los buenos están a la derecha y los malos a la izquierda, ovejas y cabras, respectivamente. Pero ya desde tiempos inmemoriales en las listas pitagóricas, bien conocidas en la historia de la filosofía antigua, ocurre exactamente igual: lo derecho y lo recto, lo izquierdo y lo torcido se corresponden perfectamente. Igualmente la posición de «arriba» se considera superior y buena mientras que «abajo» es lo inferior y malo, lo bajo propiamente. Así lo bueno, el cielo, está arriba mientras que lo malo, el infierno, está abajo. Entre estas polarizaciones está «el centro» que es el lugar más seguro como equidistante de la izquierda y la derecha, del norte-arriba y el sur-abajo. Así uno está centrado o de lo contrario no se sabe por dónde se anda y se dice que está *descentrado*.

En ese lugar central está «la confianza ingenua en el espacio, el estado infantil de seguridad, que en la vida ulterior se puede prolongar en un estado de amparo natural o irreflexivo en la casa y en la patria. El hombre está aquí amalgamado con su espacio, encontrado de manera inmediata»<sup>49</sup>. Pero como

45. BACHELARD, G., *La poétique de l'espace*. Trad. castellana del F.C.E., México 1975 2a, 78 y 79.

46. BACHELARD, G., *La poétique*, 77.

47. EIBL-EIBESFELDT, I., *Der vorprogrammierte Mensch*. Trad. castellana de Alianza ed., Madrid 1977, 105.

48. BOLLNOW, O.F., *Mensch und Raum*. Trad. castellana de eds. Labor, Barcelona 1969, 57-58.

49. BOLLNOW, O.F., *Mensch*, 270.

ese reducto puede ser atacado, se crea el 'dominium' o extensión protectora de la 'domus'—casa. Estos dominios son, primero, propiedades particulares como el jardín y el huerto y luego todo el pueblo unido y la provincia después, luego la región y finalmente la nación y el Estado. Si no se tiene este entorno se es un extranjero, un apátrida y vagabundo. En definitiva, sin un espacio o territorio propios se es lo que se dice, una mala persona: sin hogar, sin patria y sin ley.

#### 1.4.1. *El hombre y su casa*

De esa perspectiva, y para no pertenecer a un mundo desamparado y sin vigor ni valor, tenebroso y oscuro, deriva la necesidad o si se quiere la insustituible «tarea de rehacer el amparo mediante la construcción de una casa»<sup>50</sup>. La casa es, sin duda, un lugar privilegiado del espacio y el territorio humano: «Porque la casa es nuestro rincón del mundo»<sup>51</sup>. Es el centro de la vida donde todo hombre tiene un hogar o busca el hogar. De la casa salen y a ella vuelven siempre nuestros sueños. Quien no tiene casa está arrojado en el mundo, no tiene un lugar propio ni apropiado en él. A quien se le quemó la casa se le ha destruido la vida, por eso todo el mundo desea ayudarle, ya que es un desamparado. La casa es albergue de refugio y punto de partida de la vida. En ella se calman las tormentas. Hogar del cariño, la ternura y la curación. Al huésped amigo no se le enseña la propia vida, se le enseña la casa y todo lo demás se sobreentiende. De hecho la casa es tan profunda que «la casa natal está inscrita en nosotros. Es un grupo de costumbres orgánicas»<sup>52</sup>.

En la casa el hombre consigue estabilidad, protección, seguridad, identidad frente a la destrucción y la dispersión: «la casa es imaginada como un ser concentrado. Nos llama a una conciencia de centralidad»<sup>53</sup>. Por eso el que vive en la dispersión no puede aguantar la casa. Tiene la enfermedad de la casa—homesickness—. La casa se le cae encima como se suele decir. Tiene miedo a su soledad, la soledad de la casa y escudriña los sótanos y el desván no vaya a haber algún intruso; no se está seguro de la casa, se duda de sí mismo, y por eso, como dice Jung, cuando se oye ruido en el sótano se va al desván y viceversa. No hay verdadero interés por la casa.

Cuando ocurre todo eso, las profundidades nos aterran: «El sótano es entonces locura enterrada, drama emparedado»<sup>54</sup>. Aunque de por sí la bodega

50. BOLLNOW, O.F., *Mensch*, 270.

51. BACHELARD, G., *La poétique*, 34.

52. BACHELARD, G., *Ibid.*, 45.

53. BACHELARD, G., *Ibid.*, 48.

54. BACHELARD, G., *Ibid.*, 51.

es lugar de ensueños y grandes proyectos. De hecho es preciso bajar a los sótanos del alma para enfrentar debidamente el futuro. Y en cualquier caso no se puede tener el sótano como un desván destartado, igual que está muy mal ser un hombre de un solo piso, como decía J. Bousquet: «Es un hombre de un solo piso: tiene el sótano en el desván»<sup>55</sup>. Eso es confundirlo todo.

Por el contrario, el espacio de la casa es ordenado. Desde él se «vela, vigila o espera». Es como la luz y el origen de todas las cosas, incluso del porvenir, más seguro, como la casa es más segura y sólida que las chozas del pasado. La casa no es pasajera como la cabaña. La casa es nido permanente, la cabaña es sólo refugio del temporal. La casa es la mansión de los seres protectores, del primer espíritu y del primer mundo. Ella guarda y cuida a sus habitantes. En ella se crece y se progresa. Ella guarda la intimidad, fuera de ella el hombre está expuesto.

Desde la casa se sale al mundo y en ella se recoge el hombre para reponerse y fortificarse. Todo habitar tiene resonancias cósmicas. La casa es refugio frente al frío y el calor, la lluvia y la tempestad. Lugar de espera para hacerse y rehacerse, desde la casa se vive el paso del tiempo, la antigüedad y la novedad, nuestro propio pasar. Desde su intimidad, igualmente, descubrimos la nuestra como la interiorización del desierto conduce a «la conciencia de un vacío íntimo»<sup>56</sup>.

En su hogar se recoge el hombre errante y peregrino y sus puertas y ventanas abren y cierran la inmensidad íntima del mundo. Desde el hogar se crea y se recrea el mundo. Todo territorio nuevo recrea la intimidad humana, de ahí las buenas razones del ecologismo. El mundo es reflejo del hombre como lo es siempre la casa. En efecto: «la vivienda se hace expresión del hombre mismo que la habita, una parte de este hombre convertida en espacio»<sup>57</sup>. Y así como el umbral de la casa designa el límite entre el mundo interior y exterior, del mismo modo para el buen habitante cerrar la puerta no es quedar encerrado. Pero sí lo es para el extraño que ha sido cogido en la trampa. No está en su propio lugar. Es un intruso y debe salir como sea, o pueda. De ahí también el sentido de la claustrofobia del invasor, ya que «El mundo está adjudicado y sólo se puede adquirir nuevo espacio a costa de los demás»<sup>58</sup>.

Ahora bien, como los hombres tienen que hacerse con su espacio social, defenderlo y, si conviene, ampliarlo, surgen entre ellos las rivalidades: «La

---

55. Citado por BACHELARD, G., *Ibid.*, 57.

56. BACHELARD, G., *Ibid.*, 243.

57. BOLLNOW, O.F., *Mensch*, 141.

58. BOLLNOW, O.F., *Mensch*, 229.

única manera de ganar espacio es quitárselo a otros... No se puede dudar de este criterio prosaico y realista»<sup>59</sup>.

### 1.5. *¿Es el instinto territorial un destino inevitable?*

Esa es la historia corriente de la guerra fratricida, de la lucha entre los pueblos y los hombres pero especialmente entre países vecinos. Naturalmente se argumenta que se precisa un espacio vital nuevo, que la propia tierra patria ha sido hollada, pisoteada y ocupada por el enemigo, lo que justifica, al parecer, todo, sin más, contra el invasor.

Hoy sabemos que existen otras posibilidades. Bollnow cita las *Formas fundamentales y el conocimiento de la existencia humana* de Binswanger, al respecto, para afirmar que quitar al otro «de en medio para colocarse a sí mismo» no es la única alternativa. La nueva posibilidad, opuesta a la rivalidad, tan característica de la vida humana en especial con referencia al territorio, radica en la vivencia de la «espacialidad del amoroso estar juntos»<sup>60</sup>. Donde hay amor no cabe la rivalidad, la competición ni la violencia. Por el contrario las vidas se fusionan y las demarcaciones de lo *tuyo* y lo *mío* se borran. Por eso el hombre violento necesita mucho espacio, y el sujeto agresivo y nervioso va invadiendo los territorios vecinos a troche y moche con el grito, el ruido, la música o simplemente la fuerza. El ruido es un modo de penetrar el espacio ajeno e invadir al vecino, avasallarlos. Por el contrario la aparición del amor borra las fronteras y rompe las alambradas. Y esto ocurre como «la cesión despreocupada, infinita, del espacio uno e indivisible de la 'reciprocidad', del Nosotros infinito, inagotable e insondable del amor»<sup>61</sup>.

Los amantes no hacen vallas, no tienen barreras, su única defensa es el amor como la esperanza no tiene límites. Y así pueden sobrevivir con las mayores limitaciones. V. Frankl lo ha demostrado con su experiencia dramática pero aleccionadora de los horribles campos de concentración<sup>62</sup>. Ciertamente una persona puede sobrevivir en un encierro que volvería loco al animal más pacífico y ateritorial, siempre que pueda brillar en ella de algún modo la más tenue luz de esperanza.

Por tanto *el instinto territorial puede ser educado, orientado y humanizado*. El amor, en efecto, constituye una amplificación infinita del espacio humano donde todos los horizontes se funden para formar un nuevo mundo sin fronteras. Así, «en lugar de desbanicar al 'otro' desposeyéndole de su sitio en

59. BOLLNOW, O.F., *Mensch*, 228.

60. BOLLNOW, O.F., *Mensch*, 229.

61. Citado por BOLLNOW, O.F., *Mensch*, 229.

62. FRANKL, F., *El hombre a la búsqueda del sentido*. Trad. castellana de Herder, Barcelona 1980.

determinada zona, y que el usurpador se apodere de este sitio, se produce el curioso fenómeno de que precisamente allí donde 'tú' estás 'nace' un lugar para mí; en lugar de cederle una posición al otro en la espacialidad prefijada de la *ratio*, y de la subsiguiente pérdida de espacio propio, surge el raro fenómeno de la multiplicación 'ilimitada' del espacio propio, mediante una entrega»<sup>63</sup>.

La donación anula la posesión pero multiplicando amorosamente las dimensiones insondables de la tierra prometida. La vivencia se torna convivencia, por eso no se vive ya el propio espacio en exclusiva sino que hasta el territorio y la tierra se conviven al dejar de ser espacio egoísta y convertirse en lugar de encuentro por el amor. Como lo dijo Goethe: «Siempre me eran el campo y el bosque, la roca y los jardines tan sólo un espacio, y tú, amada, los convertiste en lugar»<sup>64</sup>. El mero local objeto de disputa, odio y batalla se convierte en hogar. El espacio amoroso funde la patria terrena de la rivalidad y la envidia destructora para crear la patria eterna sin límites que permanecerá para siempre porque se ha amasado con la donación total de lo más amado y querido, la patria, el hogar primero entregado y hecho patrimonio convivencial y tierra de amor. Así adquiere el hombre, todo hombre, casa y patria.

Ahora se entiende mejor también por qué: «Entre los pueblos primitivos está muy extendida la costumbre de que el matrimonio coincide necesariamente con la construcción de la casa»<sup>65</sup>. El espacio común se convierte en hogar. Surge una nueva vida sorprendente, comienzo de un mundo nuevo. Por eso se amuebla todo con cariño. Y también la misma palabra dice el nombre de la casa y del hogar y la familia. La casa se convierte así en lugar de amor, donde el amor mora. Si no se amuebla con amor todo fallará. El arquitecto R. Neutra lo ha subrayado debidamente: una vivienda que no está hecha para el amor destruirá a los amantes en muy poco tiempo<sup>66</sup>. Ellos deben tomar precauciones.

El espacio comunitario debe forjarse con esfuerzo, cultivarse con perseverancia y amasarse en la amistad. Sólo así es posible vivir en el país alegre y feliz de la 'participación amistosa'. Este 'habitar en común' amplía la perspectiva de todos y los funde para encontrar nuevos horizontes más allá de las limitaciones materiales o personales: «Lo aclararé con un ejemplo bien simple: en todo grupo de colaboración mutua, en todo *collegium* (en el sentido más lato) es válido este hecho: donde domina el espíritu de la enemistad, de la desconfianza y de la rivalidad, cada cual estorba al otro, y cada uno teme que el

---

63. Cita de Binswanger hecha por BOLLNOW, O.F., *Mensch*, 230.

64. Cita de Binswanger hecha por BOLLNOW, O.F., *Mensch*, 236.

65. BOLLNOW, O.F., *Mensch*, 236.

66. MOLES, A., *Psicología del espacio*. Aguilera, Madrid 1972.

otro le desplace, que le quite el espacio, trabajo, éxito o algo similar. Pero allí donde la convivencia se constituye de modo razonable —ni siquiera es necesario que se trate de una amistad o de una simpatía acentuada— no sólo no puede hablarse de una limitación recíproca entre los colaboradores, sino al contrario, nace una superación mutua. El éxito de uno crea a la par nuevas posibilidades para la producción del otro. Aquí verdaderamente ocurre que el trabajo en comunidad crea un espacio vital que es mayor que la suma de espacios vitales individuales. La cooperación crea realmente un nuevo espacio vital»<sup>67</sup>.

La cita es un poco larga pero llena de contenido. Aquí ha quedado superada la lucha por el espacio vital y el principio territorial. Esto es edificar juntos, pensar y habitar en común, que es lo opuesto a «Una estancia meramente pasajera en un punto arbitrario del espacio. *Habitar* es ser ‘de’ un punto determinado, *estar* en él enraizado, ‘*en casa*»<sup>68</sup>. Este es el ideal del ‘habitar en común unánimes en la casa’ en sentido agustiniano. No se es un extraño en la casa, como perdido o encerrado en la casa sino que se pertenece a la familia, biológica o comunitaria, se es «de la casa» de Dios, Y en su casa cada cual es libre a la vez que vive totalmente unido a los demás por los lazos de la familiaridad amorosa y la amistad.

Una vez cambiado el animal por el hombre, podemos asentir también perfectamente a estas consideraciones de Portmann: «El hogar se convierte así en un lugar donde, gracias a la seguridad y la tranquilidad, los estados anímicos esenciales de todo animal superior encuentran una satisfacción máxima; es un lugar, pues, que posibilita amparo»<sup>69</sup>. Así como sólo desde el hogar es posible la fecundidad —Lorenz, Ardrey— del mismo modo solamente desde el amparo de la casa es posible la comunidad. De ahí que o se opta por la casa y la comunidad o se opta por la descomposición y la dispersión. En ese sentido, dígame de paso, los monjes golondrinas son literalmente imposibles.

Todo ello no se opone a dejar de ser unos territoriales elementales. Al contrario, la capacidad de adaptación a diversos lugares, posibilidad de generalización, como dice la antropología cultural, es una cualidad específica del hombre. Y en cierto modo, el hombre es de donde se encuentra y donde se encuentra es, y ahí le espera la felicidad. Dice un pasaje agustiniano que entre los bienes de este mundo ninguno es más precioso al hombre que el oro. Pues bien, el hombre entrega su oro a cambio de recibir tierras. Es decir, el territorio es el bien supremo en este mundo para el hombre. O como dice Ortega, se pierde el pueblo pero no se pierde el surco. Tal es el poder del instinto territorial humano.

---

67. BOLLNOW, O.F., *Mensch*, 239.

68. BOLLNOW, O.F., *Mensch*, 246.

69. BOLLNOW, O.F., *Mensch*, 263.

### 1.6. *¿Pero qué es un instinto?*

Antes de concretar más el sentido del instinto territorial, se puede estar, en principio, de acuerdo con el gran biólogo Portmann: «Como instinto se han caracterizado ya tantas cosas, al tratar de lo innato y corriente en la conducta, que los zoólogos ya no quieren oír esa palabra»<sup>70</sup>. Vale la pena reconsiderar el asunto. Se escuchan nuevas voces autorizadas sobre la existencia o no del instinto territorial. Ya son conocidas las opiniones favorables de Storr, Lorenz y Ardrey. A. Montagu, por ejemplo, dice: «Según hemos visto, Ardrey considera que este impulso inherente es genético e imposible de erradicar; pero también vimos algunas pruebas de que eso no es cierto en muchos animales, desde los peces hasta los primates no humanos. Los errores fundamentales de Ardrey son dos: el primero es suponer que los animales son territoriales con escasas excepciones, y el segundo es que, por consiguiente, los humanos tienen que ser territoriales a causa de su ascendencia animal»<sup>71</sup>.

Con cierta facilidad puede verse que las reservas de Montagu provienen fundamentalmente de una biologización excesiva, según él, del instinto territorial hasta convertirlo en una 'necesidad biológica' y 'genética', determinista, absolutamente natural y decisiva. Por otra parte acusa a Ardrey de un paso apresurado del campo de los animales al de los hombres. Y además objeta que hay animales no territoriales, cosa que la mayoría de los territorialistas admiten. Parece, pues, que todas sus reservas pueden superarse con algunas pequeñas correcciones.

G. di Siena muestra grandes precauciones contra la identificación demasiado rápida de ciertas conductas humanas como los patriotismos, los nacionalismos, regionalismos y semejantes, que según él son culturales y adquiridas, con las consecuencias inmediatas de un instinto animal innato territorial. Y dice así: «Esta explicación, que tiene su parte de verdad, corre el riesgo de tomar cómodamente los instintos humanos como fuente inmutable de cualquier acontecimiento histórico, anulandò, de golpe, todo lo que hay de adquirido en las costumbres humanas y sociales; sobre todo, hace desaparecer las capacidades reactivas de las relaciones sociales al canalizar por caminos muy precisos las líneas de conducta humana»<sup>72</sup>.

Di Siena admite que, efectivamente, todos los establecimientos humanos están en áreas territorialmente marcadas. Pero cree excesiva la mecanización

---

70. PORTMANN, A., *Neue Wege der Biologie*. Trad. castellana de eds. Iberoamericanas, Madrid 1968. 79.

71. MONTAGU, A., *The Nature of Human Aggression*. Trad. castellana de ed. Alianza, Madrid 1978. 201.

72. DI SIENA, G., *Ideologie*. 34.

de las consecuencias del instinto territorial. Además rechaza que determinadas instituciones sociales como la propiedad privada sean una mera consecuencia del instinto territorial aunque admite como objetivo fundamental del territorio la seguridad y la alimentación. Por tanto discute lo que otros autores admiten y afirma lo que otros niegan: La vinculación directa de la territorialidad con el instinto de posesión por una parte; y pone el instinto territorial en relación a la función de conservación y alimentación, cosa que otros autores no aceptarán, aun cuando convengan en que la defensa del territorio tiene también una función económica.

J.L. García cree que las cosas son mucho más complicadas de lo que parece a primera vista. Y dice: «La situación territorial de cualquier grupo humano es, pues, extremadamente complicada»<sup>73</sup>. Este autor rechaza todo modelo mecanicista en el estudio de las conductas porque piensa que «ello es debido a unas *preconcepciones metafísicas* de la mente humana, que hacen de ésta un constructo mecánico que opera machaconamente dentro de sus moldes binarios, impasible a las influencias que puedan provenir del exterior y, en última instancia, unificadora implacable de los más diversos materiales a ellas sometidos»<sup>74</sup>.

Evidentemente se trata de una crítica dura y muy de fondo al estructuralismo y a la infalibilidad científicista. Pone además restricciones a las teorías de Hall, aunque acepta sus descripciones fundamentales, especialmente por causa de la diversidad de las culturas, cosa, por otra parte, que Hall también admite<sup>75</sup>.

J.L. García da mucha importancia a las actividades y la organización del grupo como medio de explicación de todo lo demás, incluido el instinto territorial. Para él: «La delimitación del espacio y su cualificación se hace en términos de una estructura social, porque en definitiva la territorialidad no es otra cosa que una perspectiva de esa estructura, la forma cómo el hombre se comporta territorialmente estaría regida por pautas aprendidas equivalentes a las que gobiernan la estructura social»<sup>76</sup>.

Quizá se debería haber distinguido un poco más entre instinto territorial y realización de dicho instinto, como se hace en otro lugar, y contraponer menos lo social y lo individual, lo exterior y lo interior, aun cuando se pueda distinguir entre territorio y dominio y dar la importancia debida a la semantización territorial. Afirma también este autor que las estructuras biológicas no

---

73. GARCÍA, J.L., *Antropología del territorio*. Eds. J.B., Madrid 1976. 90.

74. GARCÍA, J.L., *Antropología*, 91. Subrayado mío.

75. GARCÍA J.L., *Ibid.*, 128-129.

76. GARCÍA J.L., *Ibid.*, 75-76.

son las únicas que condicionan la territorialidad y la necesidad de interrelación entre lo físico y lo cultural. Esto distingue la territorialidad humana de la animal porque pone en juego a la vez la biología y la cultura <sup>77</sup>.

Contar con lo biofísico, solamente, sería una explicación demasiado pobre de lo humano pues: «El hombre es precisamente el animal más generalizado de cuantos existen, lo que equivale a decir que la correspondencia entre su comportamiento biológico y su medio es discontinua» <sup>78</sup>. Lo biológico ofrecería orientaciones pero no conclusiones definitivas. Sería la cultura la llamada a establecer acuerdos determinantes. Ahora bien, los ciclos naturales tienen también su gran capacidad de presión como se ve por los calendarios y las fiestas.

A pesar de todas esas observaciones que no son de poca monta y suponen toda una concepción antropológica, nuestro autor lamenta que la territorialidad sea un tema «de los más desatendidos en su verdadera significación antropológica». Para él la territorialidad «responde a unas necesidades humanas bien concretas» <sup>79</sup>. Pues «opera eficazmente y no sólo mentalmente». Y es bien cierto que «*el territorio es un espacio socializado y culturizado, de tal manera que su significado sociocultural incide en el campo semántico de la espacialidad humana*» <sup>80</sup>.

Este mismo autor describe diversos tipos de demarcación animal y humana, según las diversas culturas, y señala los lugares fundamentales de un territorio según los clásicos de la territorialidad como Heidegger <sup>81</sup>. Distingue también entre territorios exclusivos y no-exclusivos y describe un conocido fenómeno de la territorialidad humana: «Cualquiera que haya frecuentado las aulas de libre ocupación se habrá dado cuenta que existe una tendencia a la distribución en puestos fijos. Con la reiteración del uso territorial estos actos de exclusividad positiva conllevan el sentimiento de exclusividad negativa en los demás» <sup>82</sup>. Así en una biblioteca pública o en una sala comunitaria, tales o cuales sitios llegan a ser los sitios o las sillas de fulano o de zutano.

Admite también dicho autor que la desorientación territorial es una fuente inagotable de descomposición de los valores <sup>83</sup>. Las variaciones de la territorialidad modifican enormemente las conductas y las culturas, las creencias y las artes humanas. Del mismo modo se acepta que la casa y la huerta «constituyen una unidad, marcada desde el punto de vista de la territorialidad por un

77. GARCÍA J.L., *Ibid.*, 42 y 154.

78. GARCÍA J.L., *Ibid.*, 67.

79. GARCÍA J.L., *Ibid.*, 107.

80. GARCÍA J.L., *Ibid.*, 27.

81. GARCÍA J.L., *Ibid.*, 75.

82. GARCÍA J.L., *Ibid.*, 86.

83. GARCÍA J.L., *Ibid.*, 179.

sentido de exclusividad positiva»<sup>84</sup>. Desde ese territorio la familia crea su propia imagen.

Según mi parecer, que ciertamente es discutible, este autor admite el principio territorial ante los hechos y sus consecuencias innegables pero se tiene la impresión de que lo culturiza excesivamente. Es decir, la metodología culturalista influye, al parecer, un poco demasiado en la explicación del problema.

Algunas diferencias importantes entre los distintos autores que tratan el problema quizá procedan también de una concepción básica, excesivamente rígida, acerca del instinto. Y por eso luego se rechaza el instinto territorial como realidad ya que no aparece tan determinado como se esperaba. Pero esa mentalidad no responde a la realidad científica actual. Así por ejemplo, Monod critica la atribución parcialista de toda conducta, bien sea al instinto sólo o sólo al aprendizaje. No se puede ser ya o burdamente innatista o simplemente conductista: «En nuestros días, todavía, ciertos etólogos parecen aferrados a la idea de que los elementos del comportamiento en el animal, son o bien innatos o bien aprendidos, y cada uno de estos dos métodos excluyen absolutamente al otro. Esta concepción es errónea como lo ha demostrado enérgicamente Lorenz»<sup>85</sup>. De hecho los comportamientos son innatos y adquiridos a la vez, rígidos y simultáneamente plásticos.

Toda conducta implica aprendizaje pero conforme a un *programa* innato. Siempre hay una dialéctica entre el genotipo y el fenotipo y no se puede privilegiar fácilmente una u otra dimensión separadamente sin caer en graves fallos. Por tanto no se puede liquidar alegremente la teoría de los instintos ni se puede prescindir ciegamente de la experiencia.

En esta situación Lorenz ha formulado una nueva teoría que encabeza con el título de «*El gran parlamento de los instintos*»<sup>86</sup> y que expone así: «Es necesario decir algo del mecanismo de los instintos, que se parece a un *parlamento* en que es un sistema más o menos completo de interacciones entre un gran número de variables independientes y además, porque sus procedimientos, verdaderamente democráticos, han sufrido una prueba histórica y son capaces de crear si no una armonía verdadera entre los diferentes intereses, por lo menos tolerables compromisos que hacen posible la vida»<sup>87</sup>.

Como se ve se está muy alejado de cualquier veleidad determinista y fuera de toda sospecha en lo referente a cualquier relación de amenaza del instinto a

---

84. GARCÍA J.L., *Ibid.*, 213.

85. MONOD, J., *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie de la biologie moderne*. Seuil, Paris 1970, 167.

86. LORENZ, K., *Das sogenannte*, 98.

87. LORENZ, K., *Ibid.*, 98-99.

la vida o a la libertad del hombre. También está claro que el instinto aquí es algo más que nada, y bastante más que un simple comentario a la influencia socio-cultural. Según Lorenz, la teoría tradicional del instinto es 'finalista' y confunde el 'para qué' con el 'porqué'. Con descubrir una función constante no es suficiente para afirmar que allí hay propiamente un instinto. El finalismo perfecto y el conductismo mecanicista coinciden en sus dogmatismos. Lorenz no cree tampoco que haya un instinto fundamental y otros entregados a su servicio según el modelo fundamentalista de Huxley. Se trata más bien de un parlamento formado por grupos relacionados pero independientes.

#### 1.6.1. *Características actuales de lo instintivo.*

Una característica de lo instintivo es que no actúa sólo por estímulos externos sino que «en ausencia de tales estímulos revela su propia espontaneidad»<sup>88</sup>. Así cuando se actualiza el instinto, éste no se destruye sino que se conduce como juego. Dice Lorenz que cuando los gansos no necesitan buscar en el fondo del agua para comer se diría que «Comen para poder buscar en el fondo»<sup>89</sup>. Los movimientos instintivos se realizan, siempre, de una forma u otra.

En cuanto al orden y la jerarquía de los instintos Lorenz cita el hecho sintomático de que la «la voz de la sexualidad se extingue casi del todo cuando los gansos están en territorio extraño»<sup>90</sup>. Por tanto el instinto territorial es primero. En cualquier caso el instinto sigue con su invariabilidad ahí hasta que encuentra su ocasión ya por estimulación interior o por simple contacto externo. Las investigaciones afirman «la constancia formal de la acción instintiva»<sup>91</sup>. Pero eso no quiere decir que el proceso instintivo se desarrolle siempre igual o de forma mecánica sino que presenta desarrollos muy diversos según las situaciones. Por ejemplo la falta de habituación eleva el umbral de sensibilización desencadenante<sup>92</sup>. Todo lo contrario, pues, de la concepción tradicionalista que creía poder controlar el proceso instintivo a base de negarle información y estímulo.

Cierto que Tolman cree que el «comportamiento animal no puede desarrollarse en el vacío». Pero Lorenz cree lo contrario<sup>93</sup> y tanto von Holst como Lorenz han demostrado razones mejores y más científicas en este asunto sin

88. LORENZ, K., *Ibid.*, 103.

89. LORENZ, K., *Ibid.*, 107.

90. LORENZ, K., *Ibid.*, 114.

91. LORENZ, K., P. LEYHAUSEN, *Antriebe tierischen und menschlichen Verhaltens*. Trad. castellana de S. XXI, Madrid 1976<sup>4a</sup>, 19.

92. LORENZ, K., P. LEYHAUSEN, *Antriebe*, 21.

93. LORENZ, K., P. LEYHAUSEN, *Antriebe*, 24.

confundir acción refleja y acción instintiva como suelen hacer ciertos estudiosos<sup>94</sup>. El instinto es importante para la motivación pero no se confunden, como no se puede confundir el medio con el fin, ni la educación con el mero seguimiento instintual. Si bien aquélla se apoya sobre éste que no es simplemente una carga de energía pulsional meramente mecánica: «En ello estriba la *totalidad de la actividad espontánea* del organismo. Si el hombre y los animales no son, como se supuso con gran seriedad durante mucho tiempo, puramente autómatas, movidos exclusivamente por reflejos, que a determinada incitación exterior siempre deben responder con la misma reacción estereotipada, esto se debe a ese automatismo pulsional»<sup>95</sup>.

El parlamento de los instintos interpreta los estímulos y «los mecanismos desencadenadores innatos (MDI) son como el teclado sobre el cual el medio ambiente interpreta la sinfonía de los instintos»<sup>96</sup>. Todo esto se expresa en el hombre de manera especial por la voluntad, que supone cierta armonización entre los impulsos y los mecanismos desencadenadores innatos (MDI) a la vez que una tonalidad debida. Ahora bien, esto no es el fatalismo porque la organización básica es fundamento de la libertad y no sólo su condicionamiento. De hecho toda la *mecánica instintiva* se independiza, en cierta manera, del exterior: «Únicamente a ella debemos esa independencia respecto a la situación externa, que nos posibilita obrar espontáneamente»<sup>97</sup>.

Para Leyhausen el MDI (mecanismo desencadenador innato) es como «la voz de Dios» en el hombre, el fundamento innato de la conciencia moral que ni el ambiente ni siquiera el educador puede descomponer (la conciencia es incorruptible e insobornable). Ese MDI no es aún el troquelado donde se practican los esquemas elementales de las elecciones concretas del futuro. Todos esos niveles: Impulso, MDI, troquelado han padecido rupturas más o menos graves que el hombre refleja como división interior. Pero a pesar de todo, no está determinado a priori «*qué relación de fuerzas pulsionales será activada*»<sup>98</sup>.

Es la formación de la persona la que establece las alternativas en elecciones apropiadas, y coordina unos sectores con otros para que incluso las fuerzas de tensión adversa se conviertan en elementos positivos. Se trata por tanto

94. LORENZ, K., P. LEYHAUSEN, *Ibid.*, 27.

95. LORENZ, K., P. LEYHAUSEN, *Ibid.*, 59. Además «Las coordinaciones instintivas, en efecto, se mantienen puras y con plena capacidad funcional junto a todo lo aprendido»: LORENZ, K., P. LEYHAUSEN, *Antriebe*, 237. MANNING, A., *An introduction to animal behavior*. Trad. castellana de Alianza, Madrid 1975<sup>3a</sup> 97-106.

96. LORENZ, K., P. LEYHAUSEN, *Antriebe*, 63.

97. LORENZ, K., P. LEYHAUSEN, *Ibid.*, 69, El MDI dirige y coordina todo: TINBERGEN, N., *A Study of Instinct*. Trad. castellana de S. XXI, Madrid 1975, 203.

98. LORENZ, K., P. LEYHAUSEN, *Antriebe*, 75.

de llegar a un equilibrio de fuerzas activas. En este caso: «La *voluntad* es una función compensadora o equilibradora de los impulsos con ayuda de la razón y el intelecto y a través de los MDI para exigir un mundo superior de valores; dominio de sí mismo significa dominio de unos impulsos mediante otros impulsos»<sup>99</sup>. Por eso el niño en la educación a veces necesita encontrar resistencia física.

Los impulsos están además unidos al juego<sup>100</sup>. Todo instinto es en cierto modo un juego que hay que aprender, descifrar y practicar. Siempre hay en el instinto un sentido de fin eficaz pero también un valor estético de despliegue placentero<sup>101</sup>. Eso amplifica el número de intereses nuevos con una especie de multiplicación diversificada de los instintos y su armonización hasta crear a veces la impresión de desintegración o transformación del instinto<sup>102</sup>. Este es precisamente un momento decisivo para la aparición del hombre en su diferencia específica. Pero no hay que volver a contraponer lo instintivo y lo espontáneo, puesto que se complementan, exactamente igual que sin la necesidad no habría juego y azar.

Un instinto es como una melodía que se ejecuta y tiene su secuencia interna propia aunque también haya muy diversas interpretaciones exteriores que a veces parecen desfigurar la secuencia interna. Pero ahí está la creatividad del artista, en saber llegar a hacer de la necesidad virtud, es decir, valor apropiado, espontáneo y libre.

En cualquier caso no hay que mirar el instinto solamente como restricción sino también como apoyo. La resistencia del aire es lo que permite a la paloma kantiana volar, sin esa oposición capota. El instinto y lo biológico son la base de apoyo de la libertad, si bien no son la libertad misma. Con demasiada frecuencia «Se ha llegado a demonizar el instinto (la pulsión), se le ha concebido como el enemigo de la libertad humana y se ha visto en su superación la meta principal de la evolución humana. Basándose en esta actitud de principio se ha discutido o, más bien, negado la naturaleza instintiva de todas las pretendidas 'tendencias superiores' del hombre; (así) los instintos son 'impulsos bajos'»<sup>103</sup>.

Por el contrario, según von Holst en el instinto más que de un 'tener que' se trata de un 'poder', es «un estímulo a lo que el organismo puede reaccionar, pero *no tiene* forzosamente que hacerlo»<sup>104</sup>. Gracias a esto el hombre es un

99. LORENZ, K., P. LEYHAUSEN, *Ibid.*, 79.

100. LORENZ, K., P. LEYHAUSEN, *Ibid.*, 241 y ss.

101. LORENZ, K., P. LEYHAUSEN, *Ibid.*, 249.

102. LORENZ, K., P. LEYHAUSEN, *Ibid.*, 255 y ss.

103. LORENZ, K., P. LEYHAUSEN, *Ibid.*, 277.

104. LORENZ, K., P. LEYHAUSEN, *Ibid.*, 277.

ser libre y espontáneo, no un animal regido por la binariedad estímulo-respuesta. Se observará fácilmente que este último esquema es el que se trae siempre a cuento de la sexualidad con la palabra represión, mientras que cuando se trata del instinto de agresión se penalizan esas mismas conductas de respuesta inmediata.

Se trata evidentemente de concepciones anticuadas que quieren colarse por modernas cuando se trata del campo sexual. Por tanto: «La vieja opinión basada en concepciones antiguas —como la de Ziegler que concebía el instinto como una cadena de reflejos— rígido como el de un autómata, se refiere únicamente a casos límite y no es la regla, sobre todo tratándose de animales superiores»<sup>105</sup>. Todo instinto puede ser orientado y educado pero nunca amaestrado.

Del mismo modo si el instinto puede desplegarse en instituciones superiores que puedan promover el reconocimiento mutuo de los seres humanos y lograr que de modo permanente los individuos adapten su comportamiento en el marco de estas instituciones es *porque* existe un fundamento instintivo para ello, *porque* la institución *garantiza* al individuo la satisfacción de sus instintos en un marco y unas proporciones adecuadas: «Cuando las instituciones comienzan a cobrar un desarrollo autónomo y a alejarse demasiado de su fundamento instintivo, se levantan por lo regular quejas contra la maldad de la naturaleza humana y exigencias para cambiarla»<sup>106</sup>.

Desde esta concepción todo es más fácil y cada uno puede hacer sus propias aplicaciones. Las mismas reacciones innatas se sabe que son selectivas y las actividades instintivas son mucho más complejas de lo previsto<sup>107</sup>. Por lo mismo tampoco se puede oponer lo innato a lo espontáneo<sup>108</sup> hasta desarrollar lo instintivo inadecuadamente<sup>109</sup>. Por otra parte sería bueno que del hombre se pudiera decir algo bien conocido entre los animales: «es un hecho muy notable e importante que la 'lucha' entre los animales suele consistir en la amenaza o fanfarronada»<sup>110</sup>; y así no fuera, entre los humanos, una realidad sangrienta. De hecho los instintos pueden reorientarse y tienen capacidad de desplazamiento y reorganización. Así la agresión puede orientarse por caminos no sangrientos<sup>111</sup>.

105. LORENZ, K., P. LEYHAUSEN, *Ibid.*, 294.

106. LORENZ, K., P. LEYHAUSEN, *Ibid.*, 301.

107. TINBERGEN, N., *The Study of instinct*. Trad. castellana de S. XXI, Madrid 1975<sup>3a</sup>, 10.

108. TINBERGEN, N., *Ibid.*, 83.

109. TINBERGEN, N., *Ibid.*, 174.

110. TINBERGEN, N., *Ibid.*, 230-232.

111. LAVER, J., «La indumentaria como medio de agresión social», EBLING J., M. CARTHY, *The natural history of aggression*. Trad. castellana de S. XXI, Madrid 1977<sup>4a</sup>, 150 y ss.

No hay *mecanicismo* instintivo como no hay división total entre 'cultura, vida y realidad fisico-química': «No es solamente el hombre el que no puede reducirse a la biología, es la misma biología la que no puede reducirse a biologismo»<sup>112</sup>. El hombre es un ser especial que no puede reducirse al biologismo ni al idealismo desterrado. El hombre, la vida y el mundo son «sistemas abiertos»<sup>113</sup>, y no simples funcionarios de la ciencia. Las últimas investigaciones hablan de una dialéctica entre unidad y diversidad, permanencia y cambio, probabilidad e improbabilidad, etc.<sup>114</sup>. También se afirma el fin de los paradigmas seguros y se presenta la vida como un sistema dinámico y complejo; hay una relación entre lo fenoménico y lo genotípico de incertidumbre biológica y se apunta a la «lógica ilógica de lo viviente»<sup>115</sup> abierta a la complejidad de lo real.

Atrás quedan, por tanto, las posiciones rigoristas deterministas así como las conductistas liquidadoras de todo lo instintivo. Y autores también como Lehrmann que no creen susceptible de verificación lo instintivo e insisten solamente en la adaptación como justificación de todas las cosas<sup>116</sup>. Hay que reconocer, por tanto, una cierta realidad instintiva, sin dejar de aceptar por eso la importancia de los procesos debidos al medio ambiente; del mismo modo que el principio de indeterminación en la ciencia actual de ningún modo supone afirmar que toda la ciencia actual es puro azar sin ninguna lógica. En ese caso la ciencia sería imposible como ha visto muy bien M. Bunge<sup>117</sup>.

Del mismo modo el rechazo de la seguridad objetiva presupuesta por Galileo y Descartes no es la afirmación de una ciencia inválida y carente de toda objetividad<sup>118</sup>. Por el contrario, la ciencia actual, tan dubitante en muchos aspectos, es mucho más objetiva que la seguridad presumida de los siglos anteriores. La duda ha sido muchas veces fuente notable de ciencia y sabiduría frente a la vana credulidad sin fundamento.

112. MORIN, E., *Le paradigme perdue: La nature humaine*. Seuil, Paris 1973, 58.

113. MORIN, E., *Ibid.*, 234. Aunque con *grabaciones y engramas* todos admiten, al menos en parte, sistemas abiertos. En estos términos se explica también el conocidísimo D. Morris. Otros hablan de *variación y retención*: CAMPBELL, D.T., «Variación injustificada y retención selectiva en los descubrimientos científicos»: AYALA, F.J., *Estudios sobre la filosofía de la biología*. Ariel, Barcelona 1983, 200.

114. MORIN, E., *La Methode I. La nature de la Nature*. Trad. castellana de eds. Cátedra, Madrid 1981. Cfr. también ROSSET, C., *L'Antinature*. P.U.F., Paris 1973.

115. MORIN, E., *La methode II. La vie de la Vie*. Trad. castellana de eds. Cátedra, Madrid 1983, 150, 323, 446.

116. LORENZ, K., *Ueber tierisches und menschliches Verhalten*. Trad. castellana de Plaza Janés, Barcelona 1976, 339 y ss. LERHMANN, D.S., N. TINBERGEN, *Kritik der Verhaltensforschung: Konrad Lorenz und seine Schule*. Beck, München 1974, 17 y 55.

117. BUNGE, M., F. HALBWACHS, *Las teorías de la causalidad*. Trad. castellana de eds. Sígueme, Salamanca 1977, 65.

118. MONOD, J., *Le hasard*, 33.

### 1.7. *Para no concluir: Instinto territorial y autonomías*

Puede que, en principio y para algunas personas, asegurar que el hombre es un ser territorial constituya una especie de ofensa sin más. Pero hoy nadie considera un agravio la previsión de conductas sociológicas o de movimiento de masas. Ciertamente que los humanos a veces obran demasiado instintivamente, e incluso en el sentido más tradicional del instinto. Pero les resulta muy difícil, por no decir imposible, reconocerlo. No se quieren ya reconocer ni admitir ni siquiera las mínimas leyes naturales para ninguna conducta: «B. Hassenstein ha denominado a esto 'juicio axiológico anti-causal'»<sup>119</sup>. En último caso se echa la culpa a agentes exteriores, dejando siempre a salvo la propia estima. Tampoco se trata de que todo sea pura mecánica.

Aquí se afirma que el hombre tiene un instinto territorial, marca un territorio y lo defiende. Por eso, puede ser amable con los suyos y un demonio con los extraños. Si no se reconoce esto se caerá en la ingenuidad de confiarlo todo a la moralidad responsable. O, lo que sería peor, a la afirmación terca de las propias razones infalibles e intocables por estar uno defendiendo algo tan elemental e intocable como su patria, su propia tierra o región, y en definitiva su familia y su casa.

Es sabido que el hombre por su territorialidad crea sus propios dominios —en continuidad con su casa—, sus predios y su patria chica a la que considera insultada por un simple 'arriba tal y tal' o 'abajo los de cual'. O simplemente se considera invadido o cercado por cualquier causa. No hace falta decir que esto es un insulto a los verdaderamente oprimidos.

Sin tener todo esto en cuenta, los valores morales se descomponen inesperadamente muy deprisa<sup>120</sup>. Un instinto, por ejemplo el territorial, exaltado arbitrariamente u oprimido insensatamente puede conducir a verdaderos estragos. Mientras que un instinto reconocido y atendido puede ser debidamente orientado. Lorenz, que parece tan territorialista, no duda en afirmar: «Las normas del comportamiento social creadas por la ritualización cultural desempeñan en la sociedad humana un papel tan importante como la motivación instintiva y el control que ejerce la moral responsable»<sup>121</sup>.

Del mismo modo, la orientación de la agresividad territorial por vías positivas para la humanidad es una invención genial de la naturaleza<sup>122</sup>. Sería por tanto bueno que también al instinto territorial se le encauzase por la vía de

119. LORENZ, K., *Das sogenannte*, 245.

120. LORENZ, K., *Ibid.*, 287.

121. LORENZ, K., *Ibid.*, 291.

122. LORENZ, K., *Ibid.*, 68 y ss.

los buenos modales, lo que los sociólogos llaman cohesión de grupo, y hoy, con mayor sentido de la libertad, se puede llamar solidaridad.

Todo el mundo acepta el patriotismo, al menos el de su patria aunque uno no sea patrioter. A primera vista parece que no faltan personas que creen tener la exclusiva de las lealtades a tal o cual nación o a tal o cual tierra. Ciertamente que la patria chica, la pequeña patria es digna de todos los fervores y dedicaciones hasta convertirse en el propio centro del mundo <sup>123</sup>; pero no sería humano olvidarse de los otros pueblos.

Igualmente se requiere hoy una atención más cuidadosa, por parte de los estatismos apresurados que olvidan fácilmente la diversidad de lengua, educación, política, paisaje y agriculturas <sup>124</sup>, para una mejor valoración de todas las potencialidades y posibilidades sorprendentes de los grupos humanos. El Estado debe ser más un apoyo a las comunidades territoriales que simplemente un poder. De la misma manera las comunidades humanas deben ser profundamente solidarias <sup>125</sup>. Y no solamente de palabra sino también de obra. Sólo así es posible hermanar las posibilidades de las diferentes naciones y pueblos hasta plenificar y «distribuir los beneficios de la cultura humana» <sup>126</sup> al servicio de todos sin exclusión.

No se puede exaltar de modo insensato el principio territorial, ello llevaría, a la larga, a consecuencias desastrosas y fanáticas, aun cuando de inmediato reportase beneficios particulares a un determinado grupo. Tampoco es posible domesticar este instinto. Así, se le desorienta en un autonomismo «recalcitrante» que se identifica demasiado fácilmente con «sectionalism or separatism» <sup>127</sup>.

No es tan sencillo como parece negar el instinto territorial o hacer como si no existiera. Desgraciadamente la cruda realidad se encarga de despertar rápidamente a los ingenuos y a los supuestamente optimistas.

Ahora bien, el principio territorial, debidamente cultivado lleva en sí potencialidades enormes de creatividad, solidaridad, humanidad y ternura como lo demuestra la historia de las culturas regionales y de los diferentes pueblos y naciones. Cierta violencia, es más bien un accidente, o responsabilidad humana concreta, en el desarrollo de la territorialidad que, como todos los instintos, tiene sus problemas y dificultades de orientación y realización concreta. El sentido de fraternidad, de tarea común, del primor de las costumbres, el variable colorido de los folklores y sobre todo las profundidades del alma de cada pue-

---

123. MUMFORD, L., *The culture of cities*. H.B. Jovanovich, New York 1970, 355.

124. MUMFORD, L., *Ibid.*, 359.

125. MUMFORD, L., *Ibid.*, 364.

126. MUMFORD, L., *Ibid.*, 364.

127. MUMFORD, L., *Ibid.*, 351.

blo demuestran o al menos indican que también un día el Estado y la humanidad llegarán a ser una «comunidad de comunidades» donde cada una y cada cual aporte toda la riqueza de sus propios valores.

El instinto territorial ha de quedar así orientado más por el amor a la propia tierra que por la rebelión ante la patria herida. Esa herida, dramática, del instinto territorial es muy difícil de curar y sólo pueden tratarla manos muy delicadas. Es preciso que cuantos se mueven en estos ámbitos lo hagan con toda la delicadeza de la mejor y mayor humanidad para orientar sin herir hasta que la esperanza de construir un mundo nuevo sea patrimonio común en la vida de todos y cada uno; de los individuos y de los pueblos.

Tal vez hasta tiempos muy recientes no se ha escuchado suficientemente la voz autorizada del instinto territorial, pero eso naturalmente no ha impedido que las regiones, los pueblos, las comarcas y las provincias y «En cada una de ellas, los hombres, fieles al medio en que viven, se han creado un modo de ser, como si cada tierra tuviese un misterioso poder, que no han conseguido explicar los sabios, de crear un tipo de ser viviente que obedece a una unidad de estilo; cual si fuese la tierra un escultor que imprimiese su sello en las figuras que crea»<sup>128</sup>.

Cierto que al verse desatendidos los hombres y los pueblos, en sus grandes aspiraciones, tan profundas, ocurrió lo que debió de ocurrir: «El resultado fue que en las provincias surgió el descontento hacia aquel Estado centralizado, al que culpaban de todos los incidentes enojosos que acontecían en la localidad, y se habían insolidarizado de aquella estructura nacional»<sup>129</sup>.

Será necesario prestar una atención mucho más esmerada a todos estos procesos, especialmente ahora que ya se han cumplido algunas previsiones necesarias: «Yo imagino una España nueva constituida en grandes unidades regionales, cada cual con su Gobierno local y con su Asamblea comarcana de sufragio universal»<sup>130</sup>.

Ahora los hombres y los pueblos tienen por delante una tarea ingente que precisa de las mejores energías humanas y materiales. La territorialidad y sobre todo los hombres y pueblos, con su vivir y sus tierras, son una llamada clamorosa a un esfuerzo solidario de todos hasta una confraternización libre y dedicada de todas las naciones en todo el mundo.

DOMINGO NATAL

---

128. ORTEGA Y GASSET, J., «Discurso en León». *Obras completas*, 11. Alianza, Madrid 1983, 304.

129. ORTEGA Y GASSET, J., «Discurso en León». *Ibid.*, 304.

130. ORTEGA Y GASSET, J., «Proyecto de Constitución». *Ibid.*, 372.

## Laborem Exercens: Encíclica del diálogo y de la confianza renovadores <sup>1</sup>

Los artículos que voy a dedicar a la *Laborem Exercens* responden a «la impresión de que es un documento que hace falta airear y estudiar, pues muchos que fomentan otras presencias e intervenciones del Papa tienen interés

---

1. De entre la ya abundante bibliografía sobre esta encíclica anotaré solamente aquellos libros y artículos que yo he controlado personalmente: BUTTIGLIONE, R., *L'uomo e il lavoro. Riflessioni sull' enciclica Laborem Exercens*, CSEO, Bologna 1982; AA.VV., *Il lavoro per l'uomo*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1982; AA.VV., *Laborem Exercens, L'enciclica sul lavoro nel commento di...*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1981; SPIAZZI, R., *L'enciclica sul lavoro. Laborem Exercens*, Massimo, Milano 1981; MATTAI, G., *Lettera enciclica Laborem Exercens di Giovanni Paolo II*, Paoline, Roma 1981; TISCHNER, J., *Etica del lavoro*, CSEO, Bologna 1982; CHAPPETTA, *Il lavoro umano*, Dehoniane, Napoli 1982; AA.VV., *Juan Pablo II y la justicia Social*, Razón y Fe, Madrid 1982; *Iglesia Viva*, n. 97-8, enero-abril 1982 al igual que *Sal Terrae* 70 (1982/1) dedican los números indicados a la encíclica; FERRARI TOGNILOLO, «Soggettività del lavoro e proprietà»: *L'Osservatore Romano* 24.XI.1981; SCHOTTE, J., HOFFER, J., HECKEL, R., CHARBIER, F., SPIAZZI, R., FERRARI TOGNILOLO, A., QUADRI, B., comentan la encíclica en la edición española de *L'Osservatore Romano* n. 39 y 44; además aquí se encuentra una amplia bibliografía sobre la encíclica; MARTINI, Mons. C.M., «Cristo, l'uomo del lavoro. In margine all'enciclica sul lavoro»: *L'Osservatore Romano*; HECKEL, R., «Continuità e rinnovamento (in margine all'enciclica sul lavoro)»: *L'Osservatore Romano* 18.IX.1981; REINA, M., «Per una introduzione all'enciclica Laborem Exercens»: *Aggiornamenti Sociali* 32 (1981) 651-676; GALEAZZI, G., «Temi maritainiani nella Laborem Exercens»: *Aggiornamenti Sociali* 32 (1981) 741-752; BASSETTI, «Responsabilità imprenditoriale e politica alla luce della «Laborem Exercens»: *Aggiornamenti Sociali* 33 (1982) 101-107; FERRARI, G., «Aspetti teologici dell'enciclica Laborem Exercens»: *Aggiornamenti Sociali* 33 (1982) 667-676; ANTOLI, M., «Reflexiones en torno a la Laborem Exercens»: *Anales Valencinos* 8 (1982) 195-227; SORGE, B., «Il Vangelo del lavoro»: *La Discussione* 21.IX.1981, 39; SUÁREZ CORUJO, E., «A propósito de la Laborem Exercens: El hombre libre en el tiempo libre»: *Ciencia Tomista* 73 (1982) 525-538; CHENU, «Le travail par l'homme. Creation en acte»: *Temoinage Chrétien*, Settembre 1981, 15; PIRES LÓPES, F., «O trabalho na doutrina social da Igreja. A Laborem Exercens: síntese e comentario»: *Broteria* 113 (1981) 363-389; TISCHNER, J., «Wieder die Pathologie der Arbeit»: *Academia*, Dezember 1981, 12; GUALERNI, G., «Continuità nel mutamento. Aspetti profetici nella Laborem Exercens»: *Realtà Sociale* 1981/7, 12-15; CAPACCIONI, A., «L'idea polaca del lavoro»: *Rocca* 1981/22, 46; NELL-BREUNING, O, v., «Ist Laborem Exercens laboristisch»: *Stimmen der Zeit* 200 (1982) 619-626; Id., Die Gewerk-

especial de cubrir de silencio esta encíclica»<sup>2</sup>. Concretamente han sido bastante comentadas sus intervenciones sobre el matrimonio y la familia, temas en los que el Papa «tiende a potenciar más los aspectos conservadores que los renovadores», «silenciando al mismo tiempo su clara opción «por la justicia social y la solidaridad con el hombre, donde es más avanzado y hasta revolucionario»<sup>3</sup>, convirtiendo «al documento papal en una aportación definitiva y fundamental al pensamiento social de la doctrina del Magisterio de la Iglesia»<sup>4</sup>.

La *Laborem Exercens* significa la restauración del ritmo de documentos sociales que han venido sucediéndose en los últimos treinta años del Magisterio: 1961 *Mater et Magistra* de Juan XXIII; 1963 *Pacem in Terris* del mismo Juan XXIII; 1965 *Guadium et Spes* del Vaticano II; 1967 *Populorum Progressio* de Pablo VI; 1971 Sínodo de los Obispos sobre la justicia en el mundo; 1971 *Octogesima Adveniens* de Pablo VI y, después de una interrupción de

---

schaften in Laborem Exercens»: *Stimmen der Zeit* 200 (1982) 532-538; TALIERCIO, G., «Il primato dell'uomo nella Laborem Exercens»: *Palestra del Clero* 61 (1982) 101-110; ID., «Il primato della Laborem Exercens»: *Palestra del Clero* 61 (1982) 174-183; ID., «Il diritto di proprietà nella Laborem Exercens»: *Palestra del Clero* 61 (1982) 1228-1235; ID., «Originalità cristiana del diritto di proprietà»: *Palestra del Clero* 61 (1982) 1507-1513; ID., «Il diritto al riposo nella Laborem Exercens»: *Palestra del Clero* 61 (1982) 678-688; ID., «Il diritto «alla» proprietà»: *Palestra del Clero* 62 (1983) 97-104; ID., «Il diritto di associazione nella Laborem Exercens»: *Palestra del Clero* 62 (1983) 224-240; EDITORIALE, «Scoprire i nuovi significati del lavoro umano»: *Civiltà Cattolica* (1981/IV) 10; CAMACHO, I., «Desde dónde leer la Laborem Exercens»: *Proyección* 29 (1982) 117-131; ID., «Laborem Exercens. ¿Qué sistema económico?: *Proyección* 29 (1982) 199-210; LEDURE, Y., «L'encyclique de Jean-Paul II sur le travail humain»: *Nouvelle Revue Théologique* 105 (1983) 218-227; BIANCHI, G.-SALVI, R., «La coscienza operaia «di fronte» alla Laborem Exercens»: *Rivista di Teologia Morale* 15 (1983) 101-230; LORENZETTI, L., «Rapporto dialettico tra valori sociali e sistemi socio-economici»: *Rivista di Teologia Morale* 13 (1981) 615; AA. VV., «Encyclique de Jean Paul II sur le travail humain»: *La foi et le Temps* (1983/1) 3-51; EDITORIALE, «Dalla «Rerum Novarum» ad oggi. Un'enciclica che deve continuare ad'essere scritta»: *Civiltà Cattolica* (1981) 345-357; GATTI, G., «Il lavoro umano. Guida a una lettura dell'enciclica Laborem Exercens di Giovanni Paolo II»: *Catechesi* (1982/9) 33-41; SCHASCHING, J., «L'uomo e il lavoro. Dalla «Rerum Novarum» alla Laborem Exercens»: *Rassegna di Teologia* 23 (1982) 1-9; SOARES FILHO, J., «O trabalho humano à luz da enciclica Laborem Exercens»: *Revista Eclesiástica Brasileira* 42 (1982) 528-550; HIGUERA, G., «Sed solidarios». El pensamiento social de Juan Pablo II en España»: *Sal Terrae* 70 (1982) 767-780; J. GOROSQUIETA, «Laborem Exercens: ¿continuidad o profunda novedad?»: *Sal Terrae* 69 (1981) 3-15; EDITORIAL, «Trabajo humano»: *Razón y Fe* 101 (1981) 326; MAUGENEST, D., «Quel enseignement social de l'Eglise? Trois raisons d'une attente»: *Cahiers d'Actualité Religieuse et Sociale* 234 (1981) 617-623; 225 (1981) 657-663; 237 (1981) 713-718; VALLIN, P., «Origines et enjeux de l'enseignement social de l'Eglise»: *Choisir* 262 (1981) 8-15; GIMBERNART ORDEIG, J. A., «El significado socio-político en la enciclica sobre el trabajo de Juan Pablo II»: *Arbor* 432 (1981) 19-20;

2. «Presentación»: *Iglesia Viva* n.º 97-98 (1982) 5.

3. AA. VV., *Juan Pablo II y la justicia social*, Razón y Fe, Madrid 1982, 3.

4. VELASCO, D., «Reflexión crítica sobre el socialismo real»: *Iglesia Viva* n.º 97-98 (1982)

diez años de enseñanza magisterial en la forma de encíclica Juan Pablo II nos ha presentado la *Laborem Exercens*.

La encíclica L.E. es como la conclusión de una serie de discursos, pronunciados por Juan Pablo II en sus numerosos viajes, especialmente en Méjico, Polonia, Brasil, etc. Escrita originariamente en polaco, cuya traducción oficial al latín se hizo posteriormente, está dirigida no solamente al mundo católico, sino a todos los hombres de buena voluntad <sup>5</sup>.

Se señala que una característica, quizás única en este género de documentos, es que esta encíclica ha sido totalmente redactada por el Papa, como se trasluce en las manifestaciones culturales, estilo y experiencia personal del trabajador que fue Juan Pablo II bajo un sistema socialista; y más claramente lo afirma en uno de los números de la L.E.: «Este documento que había preparado para ser publicado el pasado 15 de mayo, en el aniversario de la encíclica *Rerum Novarum*, he podido revisarlo definitivamente sólo después de mi estancia en el hospital» <sup>6</sup>.

El desarrollo de su pensamiento, al igual que la *Redemptor Hominis*, es poco sistemático, con un método repetitivo y elicoidal, que vuelve como a ondadadas sucesivas sobre el tema central, aunque desde perspectivas diversas y complementarias, lo que prohíbe aislar frases sueltas que pudieran convertirse en enunciados de temas. Más bien está pidiendo la contemplación del tema central desde diversas perspectivas <sup>7</sup>.

No sigue un estilo prevalentemente teórico que pretendiera ofrecer una respuesta precisa a un determinado problema doctrinal; ni elabora un proyecto social ideológicamente preciso y coherente, sino que la encíclica es presentada con un estilo típico que se mueve entre la *llamada-recuerdo* de la dignidad del hombre, la *denuncia* profética de la violación de dicha dignidad y la *orientación* por encima de toda ideología particularista <sup>9</sup>. Es un estilo muy

5. TALIERCIO, G., «Il primato dell'uomo nella Laborem Exercens»: *Palestra del Clero* 61 (1982) 101.

6. Laborem Exercens n.º 27, que en lo sucesivo citaré LE.

«Al presentar la encíclica en Roma, Mons. Schotte destacó la labor personal del Papa en su redacción. Sólo cuando ésta había terminado, Juan Pablo II presentó el texto a algunos especialistas. Sabido es, en cambio que RN contó —a lo largo de sus ocho proyectos— con la colaboración previa de los PP. Liberatore, S. J. y Zigliara, OP. Asimismo conocemos los inspiradores de la QA, MM y PT en sus etapas iniciales. El texto de GS pasó por muchas manos antes de ser aprobado en el aula conciliar (SANZ DE DIEGO, R de, «Lo nuevo de Laborem Exercens»: AA.VV., *Juan Pablo II y la justicia social*, Razón y Fe, Madrid 1982, 9 nota 6).

7. CAMACHO, I., «El socialismo en la Laborem Exercens»: AA.VV., *Juan Pablo II y la justicia social*, Razón y Fe, Madrid 1982, 49.

9. GATTI, G., «Guida a una lettura dell'enciclica Laborem Exercens di Giovanni Paolo II»: *Catechesi* (1982/9) 39-40; o como dice BELDA, R., «¿Cuál es la principal aportación doctrinal de la encíclica Laborem Exercens?»: *Iglesia Viva* n.º 97-8 (1982) 15: «La encíclica Laborem Exer-

personal «denso, concéntrico, reiterativo..., no lineal, ni cartesiano, ni occidental, tanto que al lector latino le exige un esfuerzo de exégesis<sup>10</sup>; «es un estilo difícil, difuso y poco ordenando. Está llena de repeticiones y de ideas que se dejan incompletas (para introducir temas secundarios), pero que luego se vuelven a retomar en contextos diferentes»<sup>11</sup>.

A lo largo de la encíclica no se repiten los enérgicos pronunciamientos de Puebla.

Recordaré brevemente que la encíclica se articula en cinco partes:

1. Introducción y primera parte, en las que presenta la problemática del trabajo humano, recordando su actualidad y centralidad respecto a toda la cuestión social. El trabajo como clave de lectura de la cuestión social.

2. La segunda parte reviste un carácter ético-axiológico, partiendo de una lectura original de los dos primeros capítulos del Génesis. Al lado de la di-

---

cens es un documento de difícil interpretación. Incluso puede producir la impresión de que adolece de algunas contradicciones internas».

«La encíclica no presenta ni quiere presentar una determinada *ideología política*, en cuanto que la ideología supone una visión precisa, rigurosa y coherente de la realidad humana sea personal o sea social, en cuanto que supone un *proyecto definitivo y orgánico de sociedad* derivado de esa visión y que sirve de soporte a un movimiento concreto político-social al que dicta los objetivos y cuya estrategia condiciona. No quiere ser una ideología en cuanto que la ideología es algo preciso y coherente, un pensamiento totalitario y omnicompreensivo a servicio de una acción igualmente totalitaria y que para todo tiene respuesta». Esta posición frente a cualquier ideología es una clave fundamental para la interpretación de la encíclica (GATTI, G., a.c., 35).

10. SANZ DE DIEGO, R. M., «Lo nuevo de *Laborem Exercens*»: AA.VV., *Juan Pablo II y la justicia social*, Razón y Fe, Madrid 1982, 8. Con relación a las citas añade: «Prescindiendo de la forma de argumentar o de redactar, hay un detalle en apariencia nimio que estimo relevante: me refiero a las autoridades que se citan a pie de página. La tradición del magisterio pontificio era parca en este aspecto: casi solamente se aducían citas bíblicas, del magisterio anterior o de Santos Padres y Doctores de la Iglesia. *Gaudium et Spes* introdujo en sus notas una alusión a la *Vita e opere di Galileo Galilei* de Mons. Pio Paschini. *Populorum Progressio* está enriquecida con alusiones a una decena de autores, en su mayoría contemporáneos. Era un reconocimiento explícito a la luz que los teólogos, pensadores y especialistas prestaban a la tarea magisterial del pontífice, a la vez que un exponente de la amplitud cultural de Pablo VI.

«Las citas directas de LE están reducidas a tres grandes apartados: la Biblia —Génesis y Pablo sobre todo—, el Concilio Vaticano II —GS especialmente— y Santo Tomás. Fácilmente hubiesen cabido alusiones a la doctrina social anterior —hay alguna cita aislada— a los Santos Padres, a las Reglas de las Órdenes Monásticas —que tanta importancia atribuyeron al trabajo— o a autores contemporáneos, Teilhard de Chardin por ejemplo. *Pero el bagaje cultural de la encíclica es deliberadamente parco*. Es obvio que no se debe a ignorancia del autor, profesor universitario, que además podría haber sido ayudado en esta tarea y que ciertamente conoce a estos autores y depende de ellos. En mi opinión esta reducción de citas está pretendida. El Papa se quiere presentar ante el mundo con el bagaje de un creyente esencialista, que proclama ante el mundo el gozo de su fe sin aditamentos. La Iglesia —afirmará Juan Pablo II— deduce sus convicciones «sobre todo de la Palabra de Dios revelada», aunque toma también en consideración a las ciencias humanas. ¿Se puede adivinar aquí una novedad metodológica?

11. GARCÍA, M., «Conceptos claves de la *Laborem Exercens*»: AA.VV., *Juan Pablo II y la justicia social*, Razón y Fe, Madrid 1982, 23.

mensión objetiva o ético-eficientista del trabajo, presenta también su dimensión subjetiva, como expresión y autorrealización del hombre, donde sostiene el primado de la dimensión subjetiva del trabajo sobre su dimensión objetiva.

3. La tercera parte ilustra las diversas formas históricas de alienación del trabajo humano y la reificación del hombre en el trabajo. Denuncia las insuficiencias del materialismo economicístico y también del dialéctico. Igualmente denuncia las contradicciones del capitalismo y del colectivismo.

4. La cuarta parte expone los derechos concretos de los hombres del trabajo, en función de la defensa del carácter personal y ético del trabajo mismo.

5. La última parte, que es como el coronamiento de las anteriores y desarrollo especialmente de la segunda parte, comenta algunos textos bíblicos sobre la espiritualidad del trabajo como espiritualidad de encarnación, con particular atención a la dimensión creatural, crística, pascual y escatológica del trabajo <sup>12</sup>.

#### I. CLAVE INTERPRETATIVA: CONFIANZA EN EL PENSAMIENTO CRISTIANO SOBRE EL TRABAJO

La clave interpretativa con que leemos una realidad o un documento influye poderosamente en el juicio conclusivo que pronunciaremos sobre la una o sobre el otro. Pues bien, tratándose de la *Laborem Exercens*, la diversidad de claves interpretativas ha conducido a estos dos juicios marco: Algunos, que se autodenominan «vaticanistas» han sostenido que el título más acertado de la encíclica habría sido el de «*Rerum vecchiarum*», aludiendo a la *Rerum Novarum* de León XIII, cuyo nonagésimo aniversario conmemora la *Laborem Exercens*, porque consideran que carece de toda novedad doctrinal no contenida en documentos anteriores; otros sostienen que en ella se da una ruptura intencionada con el magisterio social anterior de la Iglesia, ruptura operada desde el momento en que parte del hombre y del valor de la dimensión subjetiva del trabajo para enjuiciar todas las realidades económico-sociales.

Entre estas dos interpretaciones marco pupulan otra serie de corrientes intermedias: Es una encíclica valiente que aborda con libertad de expresión problemas desacostumbrados para la «circunspección clerical», como la lucha de clases, la socialización de los medios de producción, el movimiento obrero, la planificación, la autonomía de los sindicatos etc., es una encíclica que supera la línea del interclasismo, que era constante en la doctrina social de la Iglesia, para aconsejar la abolición de las clases; a diferencia de los documentos

---

12. GATTI, G., «Guida a una lettura dell'enciclica *Laborem Exercens* di Giovanni Paolo II»: *Catechesi* (1982/9) 33-34.

anteriores es una encíclica profundamente enraizada en la visión bíblica y teológica del hombre y del mundo y hasta se ha intentado identificar la encíclica con las propias ideas sobre el uno o el otro sistema económico: capitalismo y socialismo <sup>13</sup>.

#### *Actitud general ante los socialismos*

Yo prefiero leer la encíclica desde la preocupación, generalizada y a veces angustiada, de la relación de los cristianos con los diversos socialismos, provenientes de la ideología marxista. Ciertamente sería equivocado sostener que la doctrina social de la Iglesia haya nacido con la pretensión de combatir la ideología marxista... Sin embargo no puede negarse que entre aquélla y ésta se da una relación de tipo dialéctico, lo cual es muy comprensible, ya que ambas, tanto la doctrina social de la Iglesia como la ideología marxista, se presentan ante las aspiraciones del mundo obrero, como alternativas irreconciliables. Además la encíclica utiliza con alguna frecuencia conceptos o vocablos de corte acusadamente marxista como concepto del trabajo <sup>14</sup>, proletarización <sup>15</sup>, planificación global <sup>16</sup>, concepto de capital <sup>17</sup>, lucha de clases <sup>18</sup> etc.

Pues bien, esta relación dialéctica entre doctrina social de la Iglesia e ideología marxista va modificándose profundamente a lo largo de las páginas de la encíclica. La ideología marxista aparece frecuentemente en la encíclica, aunque no como que el único, el gran sistema a destruir lo fuera el proveniente de dicha ideología, sino en cuanto que es una manifestación o encarnación concreta y real de unas formas de pensar más generales y universales: el economicismo y el materialismo. Formas de pensar que, por lo mismo que son universales, no se encarnan solamente en el marxismo, sino también en la ideología liberal y en los respectivos movimientos emanados de ambas ideologías: colectivismo y capitalismo.

Este diálogo implícito que mantiene la encíclica con el marxismo es el que permite a un sindicalista valenciano afirmar que «los conceptos expresados en la encíclica *Laborem Exercens* me dan la impresión de ser pura teoría marxista» <sup>19</sup>; y prosigue J. Domínguez: «Nada más empezar, me sorprendieron las numerosas coincidencias y convergencias entre la encíclica y los textos de la «nueva izquierda». «Estimo que repensar las exigencias del Evangelio y la

13. SPIAZZI, R., *L'enciclica sul lavoro Laborem Exercens*, Massimo, Milano 1981, 10-14.

14. LE n.º 7, 8 y 11, 3.º.

15. LE n.º 8, 5 y 6.º.

16. LE n.º 18.

17. LE n.º 12 y 13.

18. LE n.º 2, 4.º; 8, 2.º; 11, 4.º.

19. CAMACHO, I., «Desde dónde leer la *Laborem Exercens*»: *Proyección* 29 (1982) 117.

Tradición cristiana desde las alternativas de la «nueva izquierda» y éstas desde el Evangelio y la Tradición cristiana, es un método eficaz para salir de la atonía y de la crisis de esperanza que nos invade; para estimular la creatividad de los militantes cristianos; para aportar soluciones constructivas al paro, al desempleo crecientes en las sociedades postindustriales; para superar la crisis de militancia. Las revistas de pensamiento y los teólogos podrían prestar un gran servicio en esta línea a las bases eclesiales». Y concluye: «Las coincidencias y convergencias podrían sintetizarse en tres bloques: el personalismo como principio ético fundamental para criticar los sistemas capitalista y colectivista y para articular una alternativa superadora de ambos; la misma valoración crítica de las coincidencias objetivas del trabajo humano, tanto en las sociedades capitalistas como en las colectivistas; la convergencia entre la superación del capitalismo y del colectivismo actuales, que implican los principios éticos desarrollados por la encíclica y la alternativa que propone André Gorz: la organización del espacio social en dos esferas articuladas entre sí: la esfera de la necesidad o de la heteronomía, subordinada a la esfera de la libertad o de la autonomía»<sup>20</sup>... Finalmente Gorosquieta, y por la misma razón, considera una novedad el que «por primera vez se contemple la posible evolución desde el colectivismo de Estado a la socialización»<sup>21</sup>.

### *Confianza serena frente a la ideología marxista*

Parece como si Juan Pablo II en su reflexión, hecha pública en la encíclica, quisiera hacernos partícipes de la seguridad con que él encara el comunismo. Si bien en tiempos pasados pudo ser fundado el temor de que la doctrina social de la Iglesia saliera derrotada de tal confrontación, hoy carece de fundamentos razonables, debido al cambio de la situación. El Papa transmite su contagiante convicción de disponer de las armas necesarias y suficientes para conseguir la adhesión de cuantos desapasionadamente quieran seguir el camino trazado por la encíclica. La fuerza de su convicción es tal que no quiere el enfrentamiento pero sí que busca el diálogo<sup>22</sup>.

20. DOMÍNGUEZ, J., «Hombre y trabajo: el personalismo ético, principio de toda crítica. ¿Convergencia con la «nueva izquierda»?»: *Sal Terrae* 70 (1982/1) 31.

21. GOROSQUIETA, F., «La encíclica *Laborem Exercens* ¿continuidad o profunda novedad?»: *Sal Terrae* 70 (1982/1) 14.

22. UNCITI, M. de, «Primera aproximación a la encíclica»: *Iglesia Viva* n.º 97-98 (1982) 7-8; SEBASTIÁN AGUILAR, F., «Filosofía y teología del trabajo en la *Laborem Exercens*»: *Iglesia Viva* n.º 97-98 (1982) 37; TALIERCIO, G., «Il primato dell'uomo nella *Laborem Exercens*»: *Palestra del Clero* 61 (1982/3) 181: comparando la Octogesima Adveniens y la *Laborem Exercens* estima «es oportuno considerar la diversa perspectiva de cada uno de los documentos: *antropológica e histórica*, con especial atención a las ideologías contemporáneas la Octogesima Adveniens de Pablo VI; *religiosa, espiritual y profética* la *Laborem Exercens* que, en nombre del hombre, imagen de

Esta confianza encuentra su primer e inamovible fundamento en la fe <sup>23</sup>, pero hunde sus raíces en la experiencia histórica humana; porque las experiencias de la historia del movimiento obrero es interpretada por la encíclica como la proclamación sin ambages de que el movimiento marxista, en cuanto intento de responder y solucionar las aspiraciones del mundo obrero, es una etapa histórica ya perteneciente al pasado <sup>24</sup>.

¿Y cuáles son esos datos históricos en los que se apoya tal convicción? Se trata de una visión global del evolucionar de la historia del movimiento obrero.

La encíclica parece reconocer que la lectura de las aspiraciones del mundo obrero hecha por el comunismo está tan próxima a la verdad que podemos repetirla hoy. Consiguientemente el mundo obrero, identificado con la descripción de sus aspiraciones confeccionada por el comunismo, depositó en él su confianza en cuanto a la promesa de convertirlas en realidad en un futuro próximo. Nace así el mesianismo de la ideología marxista: el acierto de la lectura del presente se convirtió en garantía de veracidad de sus previsiones de futuro.

Sin embargo, tales promesas de futuro que, en los primeros años constituían una utopía atrayente y alcanzable a corto plazo, no se han realizado. Los años han pasado y el mesianismo primero decae y da paso a un declive que la encíclica parece estimar como imparable. Como que el mundo obrero, aunque lentamente, estuviera recuperando su autoconsciencia, después del sueño inducido por la ideología marxista, a la que ahora exige responsabilidades. La dura realidad de cada día está alimentando las sospechas de que el mesianismo marxista carece de todo fundamento real, no siendo más que una prerrogativa que la misma ideología marxista se ha otorgado abusivamente a sí mismo al presentarse como «portavoz de la clase obrera, de todo el proletariado del mundo» <sup>25</sup>.

La encíclica es contundente a este respecto: Las revoluciones inspiradas en el marxismo no pueden presentarse como alternativa válida, como supera-

---

Dios, ofrece el criterio de juicio sobre la economía contemporánea, e invita a los católicos a renovar su confianza en la fuerza y originalidad del Evangelio y en la fidelidad a su identidad de cristianos».

23. «Ojeando la *Laborem Exercens* llama la atención la abundancia de citas bíblicas: más de 100, distribuidas en 70 notas sobre un total de 91. Ello nos indica el matiz prevalentemente *religioso* de la encíclica sobre todo al compararla con la *Rerum Novarum* con solo 28 citas bíblicas, con la *Quadragesimo Anno* con 30 citas bíblicas, con la *Mater et Magistra* con 25 citas bíblicas y, especialmente, con la *Pacem in Terris* y la *Populorum Progressio* con apenas 13 citas bíblicas. Aún tiene menos la *Octogesima Adveniens*. Solamente 7 citas bíblicas» (TALIERCIO, G., «Il primato dell'uomo nella *Laborem Exercens*»: *Palestra del Clero* 61 (1982/3) 180).

24. BUTTIGLIONE, R., *L'uomo e il lavoro. Riflessioni sull'enciclica Laborem Exercens*, CSEO, Bologna 1982, 24, 86.

25. LE n.º 11.

ción del economicismo materialista dominante en el capitalismo e incompatible con la cosmovisión cristiana. Y no pueden serlo porque adolecen de los mismos defectos radicales del capitalismo: separación del trabajo y del capital y subordinación del trabajo al capital. Por ello concluye: «... es evidente que el materialismo, incluso en su forma dialéctica, no es capaz de ofrecer a la reflexión sobre el trabajo bases suficientes y definitivas, para que la primacía del hombre sobre el instrumento-capital, la primacía de la persona sobre las cosas, pueda encontrar en él una adecuada e irrefutable verificación y apoyo»<sup>26</sup>, el materialismo marxista no llega a fundamentar una concepción de la persona «como sujeto del trabajo y causa eficiente del proceso de producción, sino como resultado de las relaciones económicas de producción predominante en una determinada época»<sup>27</sup>. Por ello «... no se ve posibilidad alguna de superación del error economicista-materialista, si no se operan los cambios adecuados tanto a nivel de teoría como a nivel práctico, cambios que se orienten en la dirección de una decidida convicción del primado de la persona sobre las cosas, del trabajo del hombre sobre el capital, como conjunto de medios de producción»<sup>28</sup>.

#### *La historia del movimiento obrero en apoyo de esta convicción*

Alberto Methol Ferré subdivide la historia del movimiento obrero en cuatro etapas, ateniéndose a sus momentos más significativos.

La primera etapa se abrió con la revolución de 1848. La inspiraba un modo de pensar explícitamente religioso, que apuntaba a realizar el ideal auténticamente cristiano. Las clases obreras orientaban sus reivindicaciones contra las condiciones inhumanas de la primera industrialización en nombre de la concepción cristiana del hombre. Su reflejo fue el primer socialismo de Bouchez y Weitling.

La segunda etapa la inauguraba la Comuna de París en 1871. Aunque con marca anárquica y fuertemente anticlerical, aún conservaba una serie de valores absolutos, como la justicia, la libertad y la solidaridad, que no pueden comprenderse fuera de una concepción religiosa. Se deja sentir el influjo del pensamiento anárquico de Proudhon, a quien Marx, en su libro sobre la miseria de la Filosofía, reprocha que, a pesar de ser anticlerical, su reacción anti-religiosa está subordinada a la concepción religiosa.

La tercera etapa se inicia con la revolución de octubre. Con ella el movimiento obrero se transforma en movimiento marxista y propiamente ateo, al

---

26. LE n.º 13.

27. LE n.º 13, 4.º.

28. LE n.º 13, 5.º.

menos en su alta dirección. Desde el marxismo se intenta la unificación de la clase obrera, creada por un capitalismo al que se considera en crisis. La unificación obrera, en cambio, no se consigue fácilmente y Lenin busca entonces la unificación política mediante la dictadura del proletariado, dominada por los intelectuales revolucionarios. Esta es la dictadura que se impone en octubre y que se mantiene, mediante el despotismo burocrático hasta nuestros días.

No obstante, la revolución de octubre comenzó a experimentar los sinsabores de su limitación y de su derrota ya desde el momento en que quiso transformarse, sin conseguirlo, en una revolución a escala europea primero y después mundial. Tal derrota o no avance, a nivel europeo y mundial, se debe a la incapacidad de la dictadura del proletariado de pensar y comprender las culturas y realidades de las diversas naciones. Porque el comunismo afirma, a nivel de tesis, que el mundo trabajador es productor de cultura. Pero se trata de una cultura objetiva, fruto del trabajo objetivo, que la producen los obreros con su trabajo, pero sin poder comprenderla ni interpretarla. La función interpretativa queda reservada a los jerarcas de la revolución, que son los conocedores del método revolucionario que es el marxismo-leninismo. De hecho Marx adjetiva de utópica la cultura del mundo obrero, centrada sobre la justicia, la verdad y la solidaridad como criterios de elección. Esta cultura ha de ser sustituida y para ello les propone una cultura objetiva, una cultura de la eficacia en la que no importa la valoración de los medios como tampoco la de los móviles que puedan empujar a los hombres a buscar el cambio, sino solamente la eficacia. Cuanto sea eficaz para conseguir el cambio deseado, hasta el mismo odio, es bueno y justo. Pero el mundo obrero se resiste al despojo de unos valores que vive connaturalmente y a la aceptación de los contravalores que se le proponen. Tal resistencia propicia la prepotencia de la dictadura del partido que, mientras proclama al pueblo como artífice de su cultura, le impone la producida por la ideología marxista..

Dos son los elementos fundamentales que permiten la permanencia dominante de la dictadura del proletariado: Por una parte la fuerza constringente y violenta del partido y, por otra, la incapacidad del mundo del trabajo para hacer triunfar su propia cultura y para realizar su unidad fuera del partido.

La cuarta etapa del movimiento obrero, siempre según Methol Ferré, se abre con la revolución de Danzig de 1980, precedida anteriormente por los intentos de la revolución húngara de 1956 y por la primavera de Praga de 1968. La revolución de Danzig apunta a la liberación de la dictadura marxista-leninista, reivindica una comprensión ética del trabajo que no encuentra en el pensamiento marxista.

La interpretación de esta etapa del movimiento obrero es bastante compleja. Se la considera como un esfuerzo de purificación del economicismo ma-

terialista, furtivamente introducido en el movimiento obrero por la ideología marxista; como recuperación de los valores de la dignidad de la persona humana, de la justicia y de la libertad; como un esfuerzo más por solucionar los problemas que la revolución de octubre había dejado sin solucionar, entre otros los fundamentales de la democracia, de la autogestión de las masas obreras y de la socialización. Revela que un elemento imprescindible de la democracia es una separación tal entre la dirección política y la cultural que permita la diversidad, y hasta oposición de grupos en el campo político, permaneciendo sin embargo unidos bajo un conjunto de valores culturales nacionales que crean un sentimiento de pertenencia a una historia común. La revolución polaca prueba que los valores del mundo obrero poseen la fuerza necesaria para poder dirigir su propia evolución histórica sin la intervención de la dictadura del partido y hasta para enfrentarse a la misma potencia armada del partido. Con la revolución polaca el mundo obrero recupera su misión de guía cultural y moral de la nación. La concepción ética del mundo obrero polaco, ayudada por una Iglesia profundamente arraigada en la realidad cultural polaca, consigue la victoria, o al menos, se enfrenta activamente a la concepción política del partido.

El mundo obrero polaco es sacado de la dispersión y unificado por la fuerza de las convicciones éticas en las que cree. Desde ellas no solamente pone de manifiesto el error fundamental del comunismo, es decir, su carencia de verdadero sentido ético, sino que también revitaliza el sentimiento nacional, porque, mientras el comunismo prácticamente desarbola el sentimiento nacional convirtiéndolo en sentimiento de clase obrera, la revolución polaca transforma la clase obrera en nación.

Y no es necesario indicar que la revolución polaca destierra el ateísmo marxista, para vivir las posiciones ético-religiosas que presidieron las primeras etapas del movimiento obrero <sup>29</sup>.

La encíclica parece asumir el hecho polaco no solamente como una realidad circunscrita históricamente a un tiempo y lugar, sino como un hecho tipo-ideal, es decir, cargado de significaciones y repercusiones universales. Tanto más cuanto que la Iglesia no ha propiciado tal levantamiento.

Hasta el hecho polaco el trabajador cristiano se veía como dividido por una doble fidelidad. Por una parte su fidelidad a la justa e irrenunciable participación en la liberación del hombre y a la gran solidaridad con el mundo obrero. Por la otra, su solidaridad con la comunidad de creyentes. Frente a esta situación, internamente dilacerante de todo obrero cristiano, la encíclica se

---

29. BUTTIGLIONE, R., o.c. 111ss., 48ss., 15ss.

hace eco del pensamiento de Methol Ferré: «En los últimos años, con las mejores razones —para la solidaridad con la clase trabajadora, para la solidaridad con los pobres— los cristianos han pensado que la única posibilidad real y eficaz de ayudar los pobres y al mundo obrero era el marxismo. Tal opción la han considerado necesaria para no perder el tren de la evolución histórica. Pero he quí que la clase trabajadora polaca, con su praxis colectiva no posee mayor eficacia histórica, ni una representación significativa ni necesaria para dicha clase, puesto que desvinculándose de la mitología marxista prosigue la lucha por sus propios derechos»<sup>30</sup>.

*Explicación racional de esta insuficiencia de la ideología marxista*

Admitido que el marxismo ha leído acertadamente las aspiraciones del mundo del trabajo, su insuficiencia radica en la incapacidad operativa y eficaz para realizar las promesas de futuro que hacía. Aquí radica su debilidad: Carece de una verdadera antropología y filosofía transcendental del hombre, que le permita identificar la raíz de la que ha arrancado el despojo del trabajador de sus derechos humanos. No ha apoyado sus reivindicaciones en la dignidad humana, sino en una politización e ideologización del hecho económico, de las diferencias abismales que separaban a los hombres del trabajo de los hombres del capital. Y, por añadidura, tal ideologización y politización del hecho económico no ha sido autónoma sino que ha sido descrita y delimitada por oposición a la ideología capitalista que se pretendía destruir. De esta manera la ideología marxista viene a ser como el reverso de una misma medalla, cuyo anverso lo es el capitalismo. Ambas ideologías se miran antitéticamente, pero sin perder el origen común que subyace a ambas ideologías: el economicismo materialista que ignora la verdadera piedra angular, el hombre. Porque la controversia marxista-capitalista se centra, de manera casi exclusiva, en el modo de organizar el sistema de producción —cuadro de referencias colectivistas o capitalistas—, pero las dos se niegan a renunciar a un trabajo que debe ser lo más rentable posible desde el punto de vista puramente económico. Como que la defensa de los intereses del mundo del trabajo contra el capitalismo careciera de eficacia si no se realizara dentro del contexto capitalista. Así el movimiento obrero, sin intentarlo, se vio envuelto en el economicismo y en el materialismo<sup>31</sup>.

30. BUTTIGLIONE, R., o.c. 114, 40, 131 nota 31.

31. LE n.º 13; VELASCO, «Reflexión sobre el socialismo real»: *Iglesia Viva* n.º 97-98 (1982) 72-73; MATTAL, G., *Lettera enciclica Laborem Exercens di Giovanni Paolo II*, Paoline, Roma 1981, 14-15; SCIDA, G., «La teoria della convergenza tra sistemi sociali differenti»: *Aggiornamenti Sociali* 31 (1980/3) 173-179; URBINA, F., «La dignidad del hombre» en el centro. Consecuencias

Unificadas ambas ideologías, colectivista y capitalista, en el fundamento común que es el economicismo materialista, con la ignorancia, consciente o no, del verdadero fundamento que podría dar vida a unas auténticas relaciones humanas entre el capital y el trabajo, ambas ideologías inician su lento pero constante caminar hacia la propia destrucción. La mutua interrelación de las ideologías ha ido despojando a ambos sistemas de aquello que les separaba hasta poner al descubierto lo que les es común y a lo que no pueden renunciar sin firmar su propia sentencia de muerte: el economicismo materialista, la convicción de que existe un modelo social perfecto que no necesita de opción alguna, que niega la existencia de cualquier valor ético que pueda imponer las razones del hombre sobre las cosas y sobre los sistemas, fueren cuales fueren <sup>32</sup>.

Desde esta convergencia, toda la crítica al capitalismo, hecha justificadamente por el marxismo, se vuelve contra sí mismo. Así dicha crítica se universaliza más, ya que su validez no se limita al sistema capitalista, sino que se extiende también al sistema colectivista. Así lo han entendido cierto número de pensadores, algunos de ellos defensores del sistema colectivista; concretamente todos los pertenecientes a la llamada «corriente caliente» o humanista en su polémica con la denominada «corriente fría» o científico-positivista, que conduce análisis objetivantes, que toman en consideración exclusivamente el valor objetivo del trabajo en el contexto de las tesis del trabajo-valor, de la filosofía de la praxis y de la autorrealización del hombre en el trabajo. Bien significativo es que la polémica entre estas dos corrientes, la segunda, es decir, la «fría» o antihumanista o al menos no humanista, siempre ha sido la dueña de la situación. La corriente «caliente» o humanista sólo hace unos años pudo exponer su crítica, apuntándose ligeros triunfos en el ámbito académico, pero sin poder romper el telón de acero creado por el economicismo materialista <sup>33</sup>.

Por parte católica K. Michalsky comenta «Que no se nos diga que las grandes masas obreras de nuestro tiempo se apartan de Dios, para reunirse bajo la bandera del ateísmo. No, el ateísmo cansa pronto, agota, destruye la creatividad humana. Tememos al ateísmo al momento de dar sus primeros pasos, pero no lo tememos a largo plazo. Su peor consecuencia es que destruye las fuerzas creativas de la sociedad» <sup>34</sup>.

---

económico-sociales»: *Sal Terrae* 70 (1982) 26; BUTTIGLIONE, R., *L'uomo e il lavoro* etc. Bologna 1982, 27, 106-107.

32. BUTTIGLIONE, R., o.c. 44, 52 nota 33.

33. BUTTIGLIONE, R., o.c. 14, 98, 107; SCHASCHING, J., «L'uomo e il lavoro»: *Rassegna di Teologia* 23 (1981) 4-5.

34. BUTTIGLIONE, R., o.c. 14.

*La comunidad cristiana puede y debe confiar en su respuesta*

En la encíclica parece resonar el pensamiento expuesto de K. Michalsky de que el ateísmo ha dado ya sus frutos negativos: cansar, agotar y destruir la creatividad humana del mundo obrero. Le ha despojado de su propio ethos, abandonándole en una sensación de vacío de su sentido del trabajo. Enlazando con la necesidad vital del trabajador de encontrar un sentido a su trabajo, el Papa se siente obligado a gritar que no existe tal vacío, que los cristianos debemos abandonar nuestro mutismo tradicional en este campo y proclamar decididamente las incidencias y consecuencias de nuestra fe y de nuestra visión del hombre en la vida socio-económica. Tanto el bien del mundo obrero como el de las naciones y el del mundo nos lo exigen imperiosamente.

La respuesta consiste sencillamente en vitalizar el sentido y valor ético del trabajo, que, hasta un cierto punto, se identifica con el valor del hombre, como diremos más adelante.

Una respuesta que ha de saber revestir los auténticos valores, ya identificados con anterioridad, con el ropaje de un lenguaje apropiado a nuestra época y con los avances de la reflexión actual, porque el camino del hombre hay que recorrerlo y volver a recorrer siempre de nuevo según sus varios aspectos <sup>35</sup>, acudiendo «con atención renovada y decidido testimonio a los nuevos problemas e interrogantes, temores y amenazas, pero también, a las nuevas esperanzas que nacen» <sup>36</sup>, a los nuevos significados del trabajo humano que se van descubriendo y a las nuevas metas que se abren al hombre en su trabajo <sup>37</sup>. Una respuesta que se mantiene siempre en conexión con el Evangelio, con su patrimonio, para extraer cosas nuevas y viejas <sup>38</sup>, y que nos permitirá elaborar una «moral social según la necesidad de cada época» <sup>39</sup>, también en contacto estrecho con la situación objetiva de las cosas <sup>40</sup> y con la diagnosis objetiva de la realidad social <sup>41</sup>.

Una respuesta que en tanto será válida en cuanto que logre conectar directamente con los valores del mundo obrero. Una respuesta que se apoyará en esos valores absolutos que vive el mundo obrero, como justicia, libertad y solidaridad, para liberarlos de cualquier interpretación ideológica o politizada, especialmente marxista. Una respuesta que intentará devolver al mundo obrero su autonomía originaria y aquella libertad que, sin depender de ninguna ideología, le permita realizar las modificaciones oportunas exigidas por ca-

35. LE n.º 1.

36. LE n.º 1 y 2.

37. LE n.º 2.

38. LE n.º 2; 11, 1.º

39. LE n.º 2 y 3.

40. LE n.º 2; 11, 6.º.

41. LE n.º 3.

da época de manera que, siendo cual fuera la organización del trabajo, de la propiedad etc... tales modificaciones miren siempre a defender la supremacía del trabajo humano como fin y nunca como medio o instrumento <sup>42</sup>. Una respuesta que no se centrará fundamentalmente en un contraataque a la ideología marxista, sino en un apoyo e impulso incondicionales a cualquier estrategia humanizante capaz de orientar las decisiones económicas en la dirección del prevalecer de lo subjetivo y personal sobre lo material.

Todo ello no podrá conseguirse si no es admitiendo un criterio superior a cualquier ideología, que goce de la fuerza necesaria para someter a crítica a las mismas ideologías. La encíclica sitúa este criterio en el sentido y valor éticos del trabajo que, al fundarse en la misma dignidad del hombre y del trabajo, está por encima de todo lo material, de cualquier economicismo materialista <sup>43</sup>.

Para facilitar la eficacia del sentido y valor éticos del trabajo solicita la colaboración de las ciencias humanas. Éstas no son contradictorias con el sentido ético. Simplemente aparecen incompletas <sup>44</sup>, porque tales ciencias extraen un conocimiento objetivo del hombre, pero abstrayendo de todo lo que en él hay de objetivo. Lo estudian, a tenor de sus propios métodos, como un objeto de la naturaleza, por lo cual sus resultados no pueden pretender ofrecernos un conocimiento total del hombre ya que éste no solamente es objeto, sino también sujeto; no solamente es ser material, sino también espiritual. El valor ético del hombre y del trabajo echa sus raíces más allá de los límites dentro de los cuales se encierran las ciencias del hombre. Toca a una sana antropología unificar la diversidad de conclusiones parciales presentadas por las diversificadas ciencias que estudian al hombre.

Una última observación nos advierte que las cuestiones concretas las relega a un segundo plano. En tanto reclaman su atención en cuanto que son concreción de opciones fundamentales. Las cuestiones fundamentales son las que priman también en el ámbito de lo social. Precisamente por ello se interesa por el tema del trabajo, por ser una cuestión fundamental en torno al cual giran todos los demás elementos de la ética social «en cuanto que ejerce un influjo fundamental sobre la formación en sentido humano del mundo confiado al

---

42. LE n.º 12, 1.º y 4.º; 15, 1.º; 13, 2.º y 4.º; 14, 4.º, 5.º y 7.º; 15, 1.º; 23, 3.º; BUTTIGLIONE, R., o.c. 97.

43. LE n.º 11, 1.º; 9, 4.º; 10; BUTTIGLIONE, R., o.c. 17, 116.

44. SEBASTIÁN AGUILAR, F., «Filosofía y teología del trabajo en la *Laborem Exercens*»: *Iglesia Viva* n.º 97-98 (1982) 35; SPIAZZI, R., *La encíclica sul lavoro Laborem Exercens*, Massimo, Milano 1981, 39; AA.VV., *Il lavoro per l'uomo*, Città Nuova Editrice, Roma 1982, 11-12, 54; AA.VV., *Laborem Exercens. L'enciclica sul lavoro nel commento di...*, Città del Vaticano, Vaticano 1981, 144.

hombre»<sup>46</sup>, porque sus problemas y la forma de solucionarlos «son de extrema importancia, porque no solamente constituyen una teoría sino precisamente el mismo tejido de la vida económica... Por eso debemos elevarnos de los problemas más concretos a su contexto... y no se puede tratar tal problema, el capital por ejemplo, si no es «teniendo en cuenta el pleno contexto de la realidad contemporánea»<sup>47</sup>. Siguiendo esta línea parece que la opción fundamental que se precisa cambiar es aquella según la cual ambos sistemas piensan que en el tema del trabajo no tiene cabida opción ética alguna y que todo se soluciona a través de un modelo abstracto de organización eficaz del trabajo.

## II. DIALOGANDO CON EL COMUNISMO

La encíclica sostiene un dialogo abierto con las ideologías y sistemas dominantes en el mundo de nuestros días, ¿por qué entonces centrarse particularmente en el diálogo con el comunismo? Pues porque puede decirse que es la primera encíclica que trata de revestir con el humanismo cristiano cuantos conceptos del sistema socialista lo admitan; porque la encíclica utiliza, con toda naturalidad y con frecuencia, una terminología que ha venido considerándose como propiedad exclusiva del sistema socialista: proletariado-proletarización<sup>48</sup>, proceso y planificación global<sup>49</sup>, conflicto de clase, conflicto entre el mundo del capital y el mundo del trabajo<sup>50</sup>, reconocimiento del valor ético de las luchas del movimiento obrero y de la llamada a la solidaridad lanzada, en el siglo pasado, a todos los trabajadores, que parece una alusión transparente al manifiesto de Marx<sup>51</sup>; afronta el tema de la socialización de los medios de producción<sup>52</sup>; auspicia una planificación global para luchar contra la desocupación; habla de los sindicatos y de las relaciones entre las naciones y los continentes<sup>53</sup>; y, sobre todo, porque la encíclica reflexiona detenidamente sobre dos temas centrales de la ideología comunista: el valor del trabajo y la lucha de clases.

46. LE n.º 11.

47. LE n.º 11 y 15; LEDURE, Y., «L'encyclique de Jean-Paul II sur le travail humain»: *Nouvelle Revue Théologique* 105 (1983) 223-224; CAMACHO, I., «Desde dónde leer la *Laborem Exercens*»: *Proyección* 29 (1982) 117-132.

48. LE n.º 8.

49. LE n.º 13.

50. LE n.º 18.

51. LE n.º 11.

52. LE n.º 11; REINA, M., «Per una introduzione alla enciclica *Laborem Exercens*»: *Aggiornamenti Sociali* 32 (1981) 655; CAMACHO, I., «*Laborem Exercens*: ¿Qué sistema económico?»: *Proyección* 29 (1982) 200.

53. LE n.º 18.

### *Valor central del trabajo humano*

Doy por sentado que el pensamiento de Marx quisiera desembocar en el más absoluto rechazo de la consideración del trabajo como un elemento de producción que se compra y se vende, para situar su valor en el trabajo mismo como lugar en el que el hombre se autorrealiza.

Pues bien, la encíclica no solamente no se opone a tal formulación, sino que la expone con la seguridad de que proviene del núcleo mismo de la revelación<sup>54</sup>, por lo que la encíclica en ningún momento transparenta la impresión de estar apropiándose una tesis ajena, perteneciente a la ideología comunista. La expone con toda libertad y absoluta independencia de cualquiera de los dos sistemas, procurando liberarnos del temor a que se nos identifique con uno u otro sistema.

El título mismo de la encíclica ya es significativo a este respecto: «El trabajo humano». El verdadero tema central no lo es propiamente el trabajo humano, sino el hombre «en el vasto contexto de esa realidad que es el trabajo»<sup>55</sup>, o «el trabajo en cuanto problema del hombre»<sup>56</sup>. No es simplemente título. El Papa nos recuerda que el trabajo ha sido «muchas veces» objeto de la atención de la doctrina social de la Iglesia<sup>57</sup>, pero que quiere insistir precisamente para subrayar su centralidad<sup>58</sup>. Declara su intención de que el contenido responda al título, redactando un «documento cuyo tema principal es el trabajo humano»<sup>59</sup>. Describe el trabajo como «uno de esos aspectos, perenne y fundamental, siempre actual y que exige constantemente una renovada atención y un decidido testimonio»<sup>60</sup>. Todo ello porque «el valor fundamental del trabajo está unido con la dignidad de la persona humana»<sup>61</sup>, y «la Iglesia está convencida de que el trabajo constituye una dimensión fundamental de la existencia del hombre en la tierra»<sup>62</sup>, por lo que «el trabajo es una de las características que distingue al hombre del resto de las criaturas, cuya actividad, relacionada con el manténimiento de la vida, no puede llamarse trabajo»<sup>63</sup>.

54. LE n.º 1, 4.º; 2, 1.º; 3, 1.º, 2.º y 3.º; 5, 5.º; 6, 1.º y 3.º; 7, 1.º y 4.º; 9, 1.º y 2.º; 12, 2.º; 22, 1.º; 24, 1.º y 2.º; 25, 2.º; 26, 1.º y 2.º; 27, 1.º y 2.º.

55. LE n.º 1.

56. LE n.º 2.

57. LE n.º 3, 1.º; 2, 1.º; 3, 1.º.

58. LE n.º 3, 2.º.

59. LE n.º 14, 4.º.

60. LE n.º 1, 2.º.

61. LE n.º 23, 3.º.

62. LE n.º 4, 1.º.

63. LE n.º 1, 1.º.

Como consecuencia «el trabajo, en cuanto problema del hombre, ocupa el centro mismo de la «cuestión social», a la que durante los casi cien años transcurridos desde la publicación de la mencionada encíclica se dirigen de modo especial las enseñanzas de la Iglesia y las múltiples iniciativas relacionadas con su misión apostólica»<sup>64</sup>; «es, de alguna manera, un elemento fijo tanto de la vida social como de las enseñanzas de la Iglesia»<sup>65</sup>; «es uno de esos aspectos, perenne y fundamental siempre actual y que exige constantemente una renovada atención y un decidido testimonio»<sup>66</sup>, «cuyo análisis debería también ocupar un puesto central en toda la esfera de la vida social y económica, tanto en el ámbito de cada uno de los países, como en el más amplio de las relaciones internacionales e intercontinentales...»<sup>67</sup>. Y concluye «que el trabajo humano es una clave, quizá la clave esencial, de toda la cuestión social, si tratamos de verla verdaderamente desde el punto de vista del bien del hombre»<sup>68</sup>, porque «es necesario subrayar que el elemento constitutivo y a su vez la verificación más adecuada de un progreso, universal y proporcionado para todos, en el espíritu de justicia y paz, que la Iglesia proclama y por el que no cesa de orar al Padre de todos los hombres y de todos los pueblos, es precisamente la continua revalorización del trabajo humano, tanto bajo el aspecto de su finalidad objetiva, como bajo el aspecto de la dignidad del sujeto de todo trabajo, que es el hombre... Una verificación del progreso será el reconocimiento cada vez más maduro de la finalidad del trabajo y el respeto cada vez más universal de los derechos inherentes a él en conformidad con la dignidad del hombre, sujeto del trabajo»<sup>69</sup>.

Por otra parte la encíclica se extiende en la fundamentación de la dignidad del trabajo, en la prueba de su primado sobre el conglomerado de componentes del capital y los sistemas sociales, al igual que diversos institutos como la propiedad, los sindicatos y la misma educación, son enjuiciados a tenor de su aportación positiva o negativa frente a la dignidad del trabajo<sup>70</sup>.

La centralidad del hombre, característica de todo el complejo magisterio de Juan Pablo II, asume en esta encíclica la particularidad de considerar al hombre en su relación con la actividad laboral<sup>71</sup>. Si ya en otros documentos, por ejemplo en la *Gaudium et Spes*, el trabajo ocupaba un lugar privilegiado,

64. LE n.º 2, 1.º.

65. LE n.º 3, 1.º.

66. LE n.º 1, 2.º.

67. LE n.º 7, 4.º.

68. LE n.º 3, 2.º.

69. LE n.º 18, 4.º.

70. LE n.º 14, 20.

71. CAMACHO, I., «Desde dónde leer la *Laborem Exercens*»: *Proyección* 29 (1982) 124; AN-TOLI, M., «Reflexiones en torno a la *Laborem Exercens*»: *Anales Valentinus* (1982) 196-197.

la *Laborem Exercens* se centra en él como no lo ha hecho ningún documento anterior del Magisterio: «presenta explícitamente al trabajo como la óptica privilegiada para enjuiciar éticamente la vida económica y social. Queda claro, por tanto, que el trabajo no es un tema entre otros de los que contempla la Doctrina Social de la Iglesia al estudiar la vida socioeconómica, sino el que suministra la clave para interpretar y valorar todo lo que ocurre en ella»<sup>72</sup>. Mientras que la doctrina tradicional estudiaba el argumento del trabajo dentro de un capítulo más amplio, del que era como una consecuencia, la *Laborem Exercens* lo convierte en piedra de toque cuando se trata de dar una orientación acertada a toda la cuestión social. El capítulo del trabajo deja de ser un problema sectorial dentro de la cuestión social, para convertirse «en el hilo conductor que da nueva coherencia a la doctrina social y a la visión que la Iglesia ofrece de la sociedad. Nuevo hilo conductor —el trabajo— y nuevo entorno constituido por las coordenadas antropológicas que exigen que el trabajo no sea analizado en función de su rentabilidad económica, ni de su valor productivo, sino en su relación con el hombre. Lo que está en juego en el trabajo no es tanto el objeto producido, cuanto el sujeto que trabaja. El valor del trabajo está en las posibilidades de realización humana que ofrece al trabajador. Y no es que Juan Pablo II ignore la definición que da la *Rerum Novarum* del trabajo y que trasluce una concepción como utilitarista del trabajo, algo así como el medio de adquirir un cierto número de bienes y productos, como el medio de obtener una remuneración que permita hacer frente a las necesidades del hombre»<sup>73</sup>. Juan Pablo II ni ignora ni desautoriza tal perspectiva, sino que la encuadra debidamente subordinando la perspectiva del trabajo subsistencia y expiación a la del trabajo espacio, lugar y medio de afirmación del hombre, a la del trabajo como «dimensión fundamental de la existencia del hombre sobre la tierra»<sup>74</sup>.

La *Laborem Exercens* sitúa tan en el centro el problema del trabajo, que nos permite precisar cuál sea el nexo existente entre la *Populorum Progressio* y la *Laborem Exercens*. La *Populorum Progressio* sostiene que el nuevo nombre de la paz es el desarrollo y la *Laborem Exercens* continúa que el verdadero problema de la paz y del desarrollo consiste en el modo de «organizar el banco de trabajo» o en los diversos modos de producción según los diversos contextos sociales<sup>75</sup>.

72. CAMACHO, I., a.c. *Proyección* 29 (1982) 124.

73. LEDURE, Y., «L'encyclique de Jean-Paul II sur le travail humain»: *Nouvelle Revue Théologique* 105 (1983) 218-224; *Rerum Novarum* n.º 7.

74. LEDURE, Y., a.c. 218; ANTOLI, M., «Reflexiones en torno a la *Laborem Exercens*»: *Anales Valentinus* 8 (1982) 197, 201.

75. BASSETTI, «Responsabilità imprenditoriale e politica alla luce della «*Laborem Exercens*»: *Aggiornamenti Sociali* 33 (1982) 106.

Comunismo y *Laborem Exercens* coinciden en el enunciado del valor inigualable del trabajo humano, pero se establece entre ellos diferencias abismales en cuanto a la raíz de tal dignidad y en cuanto a los métodos idóneos para conseguir la eficacia y el respeto de dicha dignidad en la vida de cada día.

*Frente a la liberación colectiva marxista, la Laborem Exercens propone la liberación personalista (no individualista) cristiana*

El claro personalismo cristiano, que no individualismo, configura los trazos de la liberación del hombre. No basta la liberación «colectiva», obtenida mediante un actuar colectivo, ni es éste el aspecto fundamental de la verdadera liberación del hombre, ni son los mecanismos y determinismos naturales los artífices de la liberación humana. Liberación de la persona humana, sí, pero liberación personalista, de todos y cada uno de los hombres como seres intangibles y con finalidad propia, no sometibles a ninguna otra finalidad fuera de su tendencia al Creador. Los mecanismos y determinismos naturales deben tomarse en consideración, pero simplemente como indicadores del camino a lo largo del cual el hombre podrá expresar toda la riqueza de su ser personal<sup>76</sup>. Así Juan Pablo II integra, de alguna manera, la perspectiva marxista, pero ampliando horizontes y fijándola un nuevo objetivo, más fundamental y hasta teológico: hacer al hombre más hombre, más persona, es decir, imagen y semejanza de Dios, mediante un trabajo que, más allá de ser un hecho técnico, económico o funcional para la producción de cosas o utilidades, se convierte en la actuación concreta del hombre sobre lo creado, en espacio de autorrealización y respuesta a la vocación divina personal, porque el trabajo «humano no concierne solamente a la economía, sino que implica también, y ante todo, los valores personales»<sup>77</sup>.

*Frente a la valoración economicista-materialista del trabajo (Marx), la Laborem Exercens propone una valoración ética del mismo*

El marxismo denuncia el conflicto y ruptura de la unión coherente trabajo-capital, que reclama el primado del trabajo y se convierte en una nueva fase del economicismo materialista, que de ser exclusivamente práctico pasa a ser ideología o economicismo materialista científico. Por lo cual la *Laborem Exercens* sostiene que «es evidente que el materialismo, incluso en su forma dialéctica, no es capaz de ofrecer a la reflexión sobre el trabajo humano

76. LE n.º 9; LEDURE, Y., a.c. 223-234.

77. LE n.º 9 y 15; LEDURE, Y., a.c. 226, 227; GATTI, G., «Il lavoro umano. Guida a una lettura dell'enciclica *Laborem Exercens* di Giovanni Paolo II»: *Catechesi* (1982/9) 34.

bases suficientes y definitivas» para «establecer la primacía del hombre sobre el instrumento-capital»<sup>78</sup>.

Con ello está indicándonos la *Laborem Exercens* que la carencia de una recta antropología y del sentido del valor ético del trabajo fuerzan al marxismo a una interpretación dialéctica y paradójica del valor del trabajo. Paradójica, porque, para llegar a la conclusión de que el trabajo posee un valor inapreciable —por ser humano, decimos los cristianos—, porque para llegar a concluir que el trabajo humano no puede ser rebajado a la condición de mercancía, se ve obligado a afirmar lo contrario, es decir, que el trabajo tiene un precio, que es mercancía y que es justo tratarlo como tal. Y carece de alternativa posible mientras no encuentre otro punto de referencia distinto del que le ofrecen las estructuras sociales actuales sobre las categorías de «justo» e «injusto». De hecho Marx en *El Capital* considera justo el sistema basado en la equivalencia entre las mercancías que se intercambian y, como consecuencia de causas totalmente objetivas y económicas, también estima justo el trabajo asalariado.

Así, pues, Marx identifica rectamente una de las instituciones del mundo obrero: que el trabajo debe ser más valorado que cualquiera de los demás elementos que intervienen en la producción. Pero no acierta a demostrarla y fundamentarla convenientemente. Se le escapa la raíz última del inapreciable valor del trabajo que es su valor ético, tan subrayado en la encíclica sin género alguno de titubeos. Y tiene razón Marx: El trabajo humano supera en valor a cualquier otro elemento, actual o posible de producción, pero no por razones específicamente económicas, ni en virtud de una justicia de intercambio de mercancías, sino porque «el primer fundamento del valor del trabajo lo es el hombre mismo»<sup>79</sup>, porque «el hombre ante todo es sujeto y causa eficiente del proceso de producción»<sup>80</sup>.

No puede determinarse, pues, el valor del trabajo con los mismos criterios con que valoramos las mercancías; no puede intercambiarse con una mercancía. El salario debe hacer referencia a la dignidad del hombre, no ciertamente para pagarla, sino para garantizar a todo ser humano una existencia material verdaderamente humana.

El valor ético del trabajo es algo así como el riego sanguíneo que circula por toda la encíclica, transportando una corriente humanista que quisiera renovar el tejido social purificándolo de todo residuo economicista-materialista.

---

78. LE n.º 13; DOMÍNGUEZ, J., «Hombre y trabajo: el personalismo ético, principio de toda crítica. ¿Convergencia con la «nueva izquierda?»»: *Sal Terrae* 70 (1982) 48-50.

79. LE n.º 6.

80. LE n.º 13.

La realidad del valor ético del trabajo ha de admitirse sin género alguno de duda, afirma ya en la misma introducción la encíclica <sup>81</sup>.

El valor ético del trabajo no consiste en una serie de significados que arbitrariamente se le atribuyen. Es algo propio, es la realidad interna, la más profunda del trabajo. No radica en su aspecto factual de ser respuesta a la necesidad física que el hombre tiene de las cosas materiales y que va unida al instinto de conservación y a la lucha fatigosa por la vida, ya que éste es un elemento común con los animales por lo que bajo tal aspecto no puede «llamarse trabajo humano» <sup>82</sup>. Tampoco brota el valor ético del trabajo de los diversos contenidos técnicos que se le han adjudicado en el transcurso de la historia; ni es consecuencia de las interpretaciones ideologizadas, manipuladas con miras a la obtención de finalidades concretas. Algunas de estas ideologías elevan el trabajo al centro de su utopía revolucionaria o de una mística totalizante en la que el trabajo es la fuente de todos los valores, conocimientos y posibilidades de autorrealización humana. Otras, por el contrario, lo han convertido en un objeto de explotación económica que ignoraba —a veces hasta con insospechado cinismo— los más elementales derechos del hombre trabajador. En general tales ideologías carece de bases antropológicas <sup>83</sup>.

El valor ético del trabajo radica en la virtualidad significativa que posee en sí mismo y que aún espera una lectura apropiada y pormenorizada, y las circunstancias o entorno cambian, pero nunca admiten adiciones caprichosas de significados desde el exterior. Consiguientemente la encíclica no habla de un evangelio *para* el trabajo, para el mundo del trabajo, sino del evangelio *del* trabajo. En otras palabras, quiere evidenciar que el trabajo encierra en sí mismo elementos importantes del mensaje evangélico que piden ser descubiertos, interpretados y comunicados correctamente. No es el mundo del trabajo algo así como una actividad neutral que reciba colorido de la moralidad e intencionalidad con que la viva el agente, sino que es una realidad que grita al hombre el cómo debe vivirla, de manera que se haga cada vez más hombre, más humano <sup>84</sup>.

Por eso la reflexión cristiana abandona cualquier interpretación técnica o ideológica, para hacer su lectura desde la perspectiva de la significación huma-

---

81. LE n.º 5, 6, 9; AA.VV., *Laborem Exercens. L'enciclica sul lavoro nel commento di...* Città del Vaticano 1981, 169; AA.VV., *Il lavoro per l'uomo*, Città Nuova, Roma 1982, 9; CAMPANINI, G., «Lavoro e società nella Laborem Exercens»: *Rivista di Teologia Morale* (1981/52) 591.

82. LE, Introducción.

83. BUTTIGLIONE, R., o.c. 81-83; SPIAZZI, R., *L'enciclica sul lavoro Laborem Exercens, Massimo*, Milano 1981, 27.

84. SCHASCHING, J., «L'uomo e il lavoro nella Laborem Exercens»: *Rassegna di Teologia* 23 (1982) 8-9; LEDURE, Y., «L'encyclique de Jean-Paul II sur le travail humain»: *Nouvelle Revue*

na del trabajo <sup>85</sup>, desde su capacidad potencial de salvaguardar, promocionar y potenciar la dignidad del hombre, de todo hombre que realiza un trabajo, sea éste el que fuere. Hace su lectura en clave personalista. La visión antropológico-teológica, fundamentada en el mensaje estrictamente religioso de la Biblia —que describe al hombre como imagen y semejanza de Dios— domina a lo largo y ancho de la encíclica <sup>86</sup>. Se trata de un humanismo auténtico, sólo posible cuando se considera al hombre en todas sus dimensiones, también en la religiosa; un humanismo que no soporta la degradación del trabajo a la condición de simple objeto de economía porque la reflexión cristiana está convencida de que el trabajo constituye una realidad humana que, por más que se la quiera objetivar y hasta reducir a un objeto trabajado, sigue siendo una actividad humana, sigue siendo el hombre manifestándose y desarrollándose en el trabajo. La encíclica establece una como equivalencia entre el hombre y el trabajo, que expresa con el giro «hombre del trabajo» <sup>87</sup>.

A este respecto subraya Coste que «lo sugestivo a largo plazo, estimulante y fecundo de la encíclica no lo son los análisis de la sociedad contemporánea, aunque sean precisos, penetrantes y dignos de prestarles atención, ni tampoco las orientaciones prácticas, aunque interesantes y dignas de tomarse en consideración por los responsables del destino de la humanidad; sino el esfuerzo de reflexión sobre el hombre trabajador, o sobre el hombre en el trabajo, a la luz de la razón y de la fe; el haber subrayado el trabajo humano como dimensión constitutiva de la existencia humana y factor esencial de la construcción de la personalidad. Si se ignoran estas dimensiones del trabajo humano, la persona no logrará desarrollar sus capacidades humanas» <sup>88</sup>.

Tal lectura personalista del trabajo conduce a situar el valor ético del trabajo en todos aquellos elementos que manifiestan y realizan al ser humano, en todos aquellos elementos del trabajo que le convierten en prolongación de la persona humana que «actúa programada y razonablemente, como ser capaz de decidir por sí mismo y de realizarse a sí mismo» <sup>89</sup>, sobre todo en ese poder

Théologique 105 (1983) 223ss.; CAMACHO, I., «Laborem Exercens: ¿Qué sistema económico?»: *Proyección* 29 (1982) 201.

85. BUTTIGLIONE, R., *L'uomo e il lavoro. Riflessioni sull'enciclica Laborem Exercens*, CSEO, 23-24, 43; ROSA, M.B., «La lucha programada de clases»: AA.VV., *Juan Pablo II y la justicia social*, Razón y Fe, Madrid 1982, 62-3.

86. SEBASTIÁN AGUILAR, F., «Filosofía y teología del trabajo en la Laborem Exercens»: *Iglesia Viva* n.º 97-98 (1982) 38; OSES, J. M., «Reflexión crítica sobre el capitalismo»: *Iglesia Viva* n.º 97-98 (1982) 56; AA.VV., *Laborem Exercens. L'enciclica sul lavoro nel commento di...*, Città del Vaticano 1981, 582.

87. LE n.º 15, 16; AA.VV., *Il lavoro per l'uomo*, Città Nuova, Roma 1982, 45; SPIAZZI, R., *L'enciclica sul lavoro. Laborem Exercens*, Massimo, Milano 1981, 28.

88. COSTE, R., «Le travail et l'homme. L'encyclique Laborem Exercens»: *Esprit et Vie* 92 (1982) 35.

89. LE n.º 6.

de manifestar al hombre como el «que domina»<sup>90</sup>. Así F. Urbina subraya que «es característico de este escrito del Papa y de su pensamiento más profundo el articular de una manera esencial este concepto —«dignidad de la persona humana»— con el de «acción-trabajo»... La dignidad del hombre según Karol Wojtyła, está íntimamente determinada por su capacidad transcendental de crear y dominar su acción-trabajo y sus productos objetivos, entre ellos el capital. De esta estructura fenomenológico-ontológica se deduce, con una inferencia clara y patente el tema central de todo el texto: la primacía absoluta y relativa del trabajo sobre el capital»<sup>91</sup>.

¿Cuáles serán tales elementos? Dos son las fuentes de las que podemos deducirlos: La dignidad de la persona que ejecuta el trabajo y las finalidades profundamente éticas inscritas en el mismo trabajo<sup>92</sup>.

«No cabe duda alguna que el trabajo tiene un valor ético, el cual sin términos medios y directamente va unido al hecho de que quien lo realiza es una persona humana, un sujeto consciente y libre, es decir, un sujeto que decide de sí mismo. Esta verdad que constituye en cierto sentido el mismo fundamental y perenne meollo de la doctrina cristiana sobre la cuestión social, ha tenido un significado fundamental en la formulación de los problemas sociales en épocas enteras»<sup>93</sup>.

Se subraya la íntima unión existente entre el trabajo y la persona de quien procede, de manera que el trabajo es una acción personal, es un momento cualificado de la vida humana en el que participa todo el hombre, alma y cuerpo, independientemente de que sea un trabajo intelectual o manual, porque el trabajo no es solamente una actividad transitiva sino también inmanente, con efecto sobre el mismo hombre que lo realiza. Por ello subraya la encíclica la distinción entre el trabajo en sentido objetivo y el trabajo en sentido subjetivo<sup>94</sup>.

La consideración del trabajo como «acto de la persona» exige que se le

---

90. LE n.º 6; SEBASTIÁN AGUILAR, F., «Filosofía y teología del trabajo en la *Laborem Exercens*»: *Iglesia Viva* n.º 97-98 (1982) 40; AA.VV., *Il lavoro per l'uomo*, Città Nuova, Roma 1982, 8.

91. URBINA, F., «La dignidad del hombre» en el centro. Consecuencias económico-sociales»: *Sal Terrae* 70 (1982) 17-18, 21-22.

92. URBINA, F., a.c., 19; TALIERCIO, G., «Il primato dell'uomo nella *Laborem Exercens*»: *Palestra del Clero* 61 (1982) 174, nota 17; AA.VV., *Laborem Exercens. L'enciclica nel commento di...*, Città del Vaticano 1981, 170, 212-219, 247; AA.VV., «L'homme sujet du travail»: *La foi et le Temps* 13 (1983/1) 14; LE n.º 3 y 7.

93. LE n.º 16.

94. LE n.º 15; PIANA, G., «Le dimensioni antropologiche e spirituali del lavoro»: *Rivista di Teologia Morale* 13 (1981/52) 583; AA.VV., *Il lavoro per l'uomo*, Città Nuova, Roma 1982, 55-67; URBINA, F., a.c., 17.

extraiga de la categoría del «tener» y se le encuadre en la del «ser». No se orienta hacia el «tener más», sino hacia el «ser más» como ya habían indiciado Pablo VI en la *Populorum Progressio* y el mismo Juan Pablo II en la *Redemptor Hominis* <sup>95</sup>.

Desde la pertenencia del trabajo al orden del «ser» se comprende la equivocación de considerarlo fundamentalmente como un bien económico o subordinado a cualquier elemento económico, como ocurre en los dos sistemas dominantes, comunismo y capitalismo. Igualmente, de la pertenencia del trabajo al orden «del ser», nace la superioridad del mismo sobre las cosas, como una prolongación del primado del hombre sobre las cosas que está exigiendo que el capital sea reducido a su función de servidor, y no dominador, del trabajo, al tiempo que el trabajo se pone al servicio del hombre, puesto que el trabajo es para el hombre y no el hombre para el trabajo <sup>96</sup>.

El trabajo realiza diversas funciones desde la perspectiva de su unión con la persona de quien procede:

A. *Función manifestativa*: El trabajo «no es sólo un bien «útil» o «para disfrutar», sino un bien «digno», se decir, que corresponde a la dignidad del hombre, un bien que *expresa* esta dignidad y la aumenta...» <sup>97</sup>, puesto que «el trabajo es una de las características que distinguen al hombre del resto de las criaturas», de manera que «el trabajo lleva en sí un *signo particular del hombre y de la humanidad*, el signo de la persona activa en medio de una comunidad de personas; este signo determina su característica interior y constituye en cierto sentido su misma naturaleza» <sup>98</sup>. Y es que el trabajo manifiesta al hombre en cuanto que «como imagen y semejanza de Dios» «es una persona, es decir, un ser capaz de obrar de manera programada y racional, capaz de decidir por sí mismo» <sup>99</sup>, porque «el trabajo entendido como una actividad «transitiva», es de tal naturaleza que, empezando en el sujeto humano está dirigida hacia un objeto externo, que supone un dominio específico del hombre sobre la «tierra» y a la vez confirma y desarrolla este dominio» <sup>100</sup>. Una decisión que se oriente a la lucha contra «los diversos modos de usar el trabajo contra el hombre», como el convertirlo «en un medio de opresión» o de explotación del

95. URBINA, F., «La «dignidad del hombre» en el centro. Consecuencias económico-sociales»: *Sal Terrae* 70 (1982) 17-30.

96. LE n.º 6; CAMPANINI, G., «Lavoro e società nella *Laborem Exercens*»; *Rivista di Teologia Morale* 14 (1982/52) 594; BIANCHI, G.-SALVI, R., «La coscienza operaia «di fronte» alla *Laborem Exercens*»; *Rivista di Teologia Morale* 15 (1983) 215-216.

97. LE n.º 9, 3.º.

98. LE Introducción.

99. LE n.º 6, 2.º; 7, 2.º.

100. LE n.º 4, 3.º.

hombre del trabajo <sup>101</sup>. Una decisión que debe plasmarse en «pactos y acuerdos» de las diversas fuerzas sociales, tanto a nivel nacional como internacional, orientados por el criterio de conseguir que «el trabajo sea cada vez más humano» y que «el nivel de vida de los trabajadores en las sociedades presenten cada vez menos esas irritantes diferencias que son injustas y aptas para provocar incluso violentas reacciones» <sup>102</sup>. Para conseguirlo, tal decisión estará atenta a la «nueva manera con que presenta el desarrollo industrial el problema del trabajo humano» y se esforzará en que los «nuevos interrogantes» y los «contenidos y tensiones de carácter ético y ético-social» que presenta el desarrollo, sean solucionados según las exigencias del «sujeto propio del trabajo que sigue siendo el hombre» <sup>103</sup>. Igualmente provocará la solidaridad con los hombres del trabajo en la reivindicación de sus justos derechos <sup>104</sup> porque el «progreso debe llevarse a cabo mediante el hombre y por el hombre y debe producir frutos en el hombre» <sup>105</sup>.

Mas no se agotan aquí las potencialidades significativas del trabajo, porque «la situación general del hombre en el mundo contemporáneo, considerada y analizada en sus varios aspectos geográficos, de cultura y civilización, exige sin embargo que se descubran los *nuevos significados del trabajo humano* y que se formulen asimismo *los nuevos cometidos* que en este campo se brindan a cada hombre, a cada familia, a cada nación, a todo el género humano y, finalmente, a la misma Iglesia» <sup>106</sup>, y porque «el desarrollo de la civilización humana conlleva en este campo un enriquecimiento continuo» <sup>107</sup>, «una profundización del problema del trabajo que ha experimentado una continua puesta al día conservando siempre aquella base cristiana de verdad que podemos llamar perenne» <sup>108</sup>. Tales nuevos cometidos podemos concretarlos, de alguna manera en determinar más profundamente las formas actuales de injusticia, puesto que «un análisis completo de la situación del mundo contemporáneo ha puesto de manifiesto de modo todavía más profundo y más pleno el significado del análisis anterior de las injusticias sociales; y el significado que hoy se debe dar a los esfuerzos encaminados a construir la justicia sobre la tierra, no escondiendo con ello las estructuras injustas, sino exigiendo un exa-

---

101. LE n.º 9, 4.º; 1, 2.º.

102. LE n.º 18, 3.º.

103. LE n.º 5, 3.º y 6.º.

104. LE n.º 8, 3.º y 4.º.

105. LE n.º 18, 4.º.

106. LE n.º 2, 1.º.

107. LE n.º 8, 1.º.

108. LE n.º 3, 1.º.

men de las mismas y su transformación en una dimensión más universal»<sup>109</sup>, puesto que «la época reciente de la historia de la humanidad especialmente la de algunas sociedades, conlleva una justa afirmación de la técnica como coeficiente fundamental del progreso económico; pero al mismo tiempo, con esta afirmación han surgido y continúan surgiendo los interrogantes esenciales que se refieren al trabajo humano en relación con el sujeto, que es precisamente el hombre. Estos interrogantes encierran una carga particular de *contenidos y tensiones de carácter ético y ético-social*. Por ello constituyen un desafío continuo para múltiples instituciones, para los Estados y para los gobiernos, para los sistemas y las organizaciones internacionales; constituyen también un desafío para la Iglesia»<sup>110</sup>.

En el aparecer de nuevas formas de injusticia tienen que ver «las diversas formas de neocapitalismo o de colectivismo que se han desarrollado»... y «al mismo tiempo, sistemas ideológicos o de poder, así como nuevas relaciones surgidas a distintos niveles de la convivencia humana, han dejado perdurar *injusticias flagrantes o han provocado otras nuevas*»<sup>111</sup>, injusticias que podemos encontrar en «las condiciones de grupos sociales que... en los sistemas sociales y en las condiciones de vida que cambian, sufren una *«proletarización» efectiva* o, más aún, se encuentran ya realmente en la condición de «proletariado», la cual, aunque no es conocida todavía con este nombre, lo merece de hecho. En esa condición pueden encontrarse algunas categorías o grupos de la «inteligencia» trabajadora, especialmente cuando junto con el acceso cada vez más amplio a la instrucción, con el número cada vez más numeroso de personas que han conseguido un diploma por su preparación cultural, disminuye la demanda de su trabajo. *Tal desocupación de los intelectuales* tiene lugar o aumento cuando la instrucción accesible no está orientada hacia los tipos de empleo o de servicios requeridos por las verdaderas necesidades de la sociedad, o cuando el trabajo para el que se requiere instrucción, al menos profesional, es menos buscado o menos pagado que un trabajo manual. Es obvio que la instrucción de por sí constituye siempre un valor y un enriquecimiento importante de la persona humana; pero no obstante, algunos procesos de «proletarización» siguen siendo posibles independientemente de este hecho»<sup>112</sup>.

Así el trabajo considerado, no en lo que tiene de común con los animales como lucha por la vida<sup>113</sup>, sino en lo que encierra de específicamente humano,

---

109. LE n.º 2, 4.º; 5, 5.º.

110. LE n.º

111. LE n.º 8, 4.º.

112. LE n.º 8, 5.º.

113. LE, Introducción.

manifiesta lo más profundo de la persona, es decir, ser «imagen y semejanza de Dios», en cuanto que en él aparece como «el ser capaz de actuar de manera programada y racional», como «el que domina», como superior a las cosas y como sujeto, causa eficiente, verdadero artífice y creador del trabajo y nunca como instrumento <sup>114</sup>.

Este carácter manifestativo del trabajo parece ser el fundamento de todos los demás ya que «este signo constituye en cierta manera su misma naturaleza» <sup>115</sup>.

B. *Función creadora*: La encíclica sostiene, como una de las tesis pertenecientes al patrimonio cristiano, la del carácter positivo, creativo, educativo y meritorio del trabajo <sup>116</sup>. El trabajo no sólo transforma la naturaleza adaptándola a las propias necesidades, sino que *se realiza a sí mismo* como hombre, es más, en un cierto sentido, «*se hace más hombre*» <sup>117</sup>; «el trabajo no deja de ser un bien, de modo que el hombre se desarrolla mediante el amor al trabajo» <sup>118</sup>. Y es que el trabajo es, o debe ser, fuente de satisfacciones personales y estímulo para la creatividad y responsabilidad <sup>119</sup>, como «dimensión fundamental de la existencia humana, de la que la vida humana está hecha cada día, de la que *deriva* la propia dignidad específica» <sup>120</sup>. El trabajo en cuanto actividad transitiva y transformadora de las cosas, no se independiza ni se vuelve contra el hombre por sí mismo, sino que permanece íntimamente unido a la causa que lo produce sometiéndose a su servicio y en cuanto que la técnica está llamada a ser una aliada del hombre facilitando, acelerando y perfeccionando su trabajo <sup>121</sup>, de manera que el hombre sea cada vez más lo que está llamado a ser: sujeto eficiente, artífice y creador del trabajo <sup>122</sup> y escape a toda posible reducción a la condición de siervo de la máquina, de manera que si esto ocurriese sería obligado introducir las reformas adecuadas <sup>123</sup>.

Pero el trabajo también despliega su virtualidad creadora en la dirección

114. LE n.º 4, 5, 6 y 9; PIANA, G., «Le dimensioni antropologiche e spirituali del lavoro»: *Rivista di Teologia Morale* 13 (1981/52) 584; CAMPANINI, G., «Lavoro e società nella Laborem Exercens»: *Rivista di Teologia Morale* 13 (1981/52) 594; REINA, M., «Per una introduzione alla enciclica Laborem Exercens»: *Aggiornamenti Sociali* 32 (1981) 655-656.

115. LE, Introducción.

116. LE n.º 11, 1.º.

117. LE n.º 9, 11 y 23; 9, 3.º.

118. LE n.º 11, 1.º.

119. LE n.º 4; 5, 4.º.

120. LE n.º 1, 2.º.

121. LE n.º

122. LE n.º 5, 3.º, 4.º y 5.º; 6, 1.º, 2.º y 3.º; 7, 3.º; 8, 1.º, 2.º y 6.º; 9, 1.º; 12, 6.º; 13, 1.º; 18, 3.º; 17, 3.º, 20, 6.º; 22, 2.º; 23, 1.º.

123. LE n.º 5.

del aspecto social. El trabajo se mueve entre dos polos: persona-comunidad. El significado y aportación del trabajo al logro de la vocación individual de la persona, no permite que el trabajo se convierta en un instrumento al servicio de la propia afirmación y del apetito de poder sobre los demás, sino que exige ser utilizado como «un sistema de comunicación y diálogo entre los hombres para la construcción de una comunidad verdaderamente humana»<sup>124</sup>. De hecho «el trabajo aparece como una gran realidad, que ejerce un influjo fundamental sobre la formación, en sentido humano del mundo dado al hombre por el Creador y es una realidad estrechamente ligada al hombre como al propio sujeto y a su obrar racional»<sup>125</sup>.

Se trata de la virtualidad socializante del trabajo, que Tischner enuncia: «El trabajo es un elemento fundamental de la solidaridad de los hombres entre sí. El trabajo no debe separar a los hombres sino unirlos»<sup>125</sup> y que en la *Laborem Exercens* encuentra esta formulación: «El trabajo tiene una característica que, ante todo, une a los hombres y en esto consiste su fuerza social, la fuerza de constituir una comunidad»<sup>126</sup>.

El hombre jamás ha afrontado aisladamente la naturaleza, sino en colaboración con otros hombres en un trabajo dividido y compartido y en medio de un tejido de relaciones personales, justas o injustas, que, a su vez, condicionan a cada hombre. Porque el hombre que trabaja se encuentra con un conjunto de medios técnicos de producción, con una riqueza que le hacen consciente de que no los creó él mismo. Pronto reconocerá su dependencia de otros seres que le han legado el patrimonio de su trabajo, unido a la donación primaria que es la de la creación. Así el trabajo le pone en contacto con generaciones anteriores «como heredero de su trabajo», le abre a la responsabilidad «para con la familia, la sociedad etc. y desea que su fruto sirva a los demás»<sup>127</sup>.

De esta manera la responsabilidad que cada hombre despliega en su trabajo concreto, participa y se abre a la responsabilidad por el trabajo social, ya que su trabajo es un fragmento del trabajo colectivo y total mediante el cual los hombres dominan y se enseñorean de la tierra. Tal solidaridad se desarro-

---

124. BUTTIGLIONE, R., *L'uomo e il lavoro. Riflessioni sull'enciclica Laborem Exercens*, CSEO, Bologna 1982, 89-90; GOROSQUIETA, F., «La encíclica Laborem Exercens: ¿continuidad o profunda novedad?»: *Sal Terrae* 70 (1982) 5; CAMACHO, I., «desde dónde leer la Laborem Exercens»: *Proyección* 29 (1982) 129; REINA, M., «Per una introduzione alla enciclica Laborem Exercens»: *Aggiornamenti Sociali* 32 (1982) 656, 661; BIANCHI, G.-SALVI, R., «La coscienza operaia «di fronte» alla Laborem Exercens»: *Rivista di Teologia Morale* 15 (1983) 213 ss., LE n.º 11.

125. LE n.º 11, 1.º.

126. LE n.º 20; SHASCHING, J.L., *L'uomo e il lavoro nella Laborem Exercens*: *Rassegna di Teologia* 23 (1982) 5.

127. LE n.º 8, 10, 11, 12, 16; BUTTIGLIONE, R., o.c., 24, 85.

llará tanto más cuanto mayor sea la conciencia de trabajar el algo propio y en la medida en que la fidelidad y respeto a la verdad sea un valor que atrae y orienta en el trabajo, de manera que la donación recíproca que se hacen mutuamente unos trabajadores a otros estimula a respetar profundamente la humanidad de cada uno de ellos, tanto en las formas organizativas de la producción como en las relaciones con cualquiera de los instrumentos de trabajo sobre los que siempre debe predominar la dignidad humana de los trabajadores <sup>128</sup>.

La solidaridad entre los hombres del trabajo no es una pura teoría, sino una realidad profundamente sentida y unificante, como lo demuestra la reacción nacida en que el primer capitalismo agredió tal solidaridad. Esta agresión fue el desencadenante de un amplio y fuerte movimiento de solidaridad, que ha dado sus frutos a lo largo de los años conduciendo a cambios profundos, como reacción contra la degradación del hombre como sujeto del trabajo <sup>129</sup>.

Finalmente el trabajo nos abre a los creyentes a la transcendencia porque la primera fase del trabajo pone al hombre en relación con los recursos y con la riqueza de la naturaleza. Ve entonces el trabajo como reflejo de la misma acción del creador. Diríamos que la continúa en cuanto que desarrolla al hombre dándole satisfacción personal, estímulo para la creatividad y responsabilidad <sup>130</sup>.

Z. HERRERO

---

128. BUTTIGLIONE, R., o.c., 33-34, 123-124; AA.VV., *Laborem Exercens. L'enciclica sul lavoro nel commento di...*, Città del vaticano 1981, 135; AA.VV., *Il lavoro per l'uomo*, Città Nuova, Roma 1982, 55-67.

129. LE n.º 8 y 11; BUTTIGLIONE, R., o.c., 111, 113.

130. LE n.º 4, 5, 9, 10, 12.

# TEXTOS Y GLOSAS

---

## El nuevo Código de Derecho Canónico y algunos comentarios

### I. INTRODUCCIÓN

En 25 de enero de 1983 fue promulgado el nuevo *Código de Derecho Canónico* por el papa Juan Pablo II, mediante la Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae leges*, donde se hace ver una relación íntima entre el Concilio Vaticano II y el nuevo *Código* de la Iglesia latina. Conviene tener en cuenta que el papa Juan XXIII, al anunciar el Concilio Vaticano II el 25 de enero de 1959, propuso conjuntamente y como una consecuencia del Concilio la reforma del Código de Derecho Canónico, acontecimientos en los que «el Espíritu Santo nos irá guiando a lo largo del camino»<sup>1</sup>.

El mismo Concilio Vaticano II, en el *Decreto* sobre la formación sacerdotal, al señalar las coordenadas y pautas para la elaboración y explicación del nuevo *Derecho Canónico*, ordenó la siguiente: «téngase en cuenta en la exposición del *Derecho Canónico*, el misterio de la Iglesia, de acuerdo con la Constitución dogmática de la Iglesia»<sup>2</sup>.

Pablo VI, al poner en marcha los trabajos de la reforma legislativa, subrayó la necesidad de acomodarse «a una nueva aptitud, característica del Concilio Vaticano II, por la que se atribuye gran importancia al cuidado pastoral y a las nuevas necesidades del pueblo de Dios»<sup>3</sup>. Algunos años más tarde estableció que «la revisión del Código de Derecho Canónico no podía reducirse a una modificación simple, ni a un retoque del anterior, sino que conviene se convierta en un instrumento apropiado y acomodado en grado sumo a la vida de la Iglesia después de la celebración del Concilio Vaticano II»<sup>4</sup>.

- 
1. AAS, 51 (1959) 68-69.
  2. Decreto *Optatam totius*, n. 16.
  3. AAS, 57 (1965) 988.
  4. *Ibis.*, 79 (1977) 148.

El papa Juan Pablo II, al hacer la presentación del nuevo Código el día 3 de febrero de 1983, insiste en la importancia del Derecho en la Iglesia, procurando motivar su buena acogida y acatamiento voluntario por su talante pastoral y servicio de la justicia: «Animado por la caridad y orientado hacia la justicia el Derecho vive... Hoy, este libro que contiene el Código, fruto de profundos estudios, enriquecido por una amplitud tan inmensa de consultas y de colaboraciones, lo presento a vosotros y, en vuestra persona, lo entrego oficialmente a toda la Iglesia, repitiendo a cada uno el lema agustiniano: *Tolle, lege* <sup>5</sup>. Este nuevo Código se lo entrego a los pastores y a los fieles, a los jueces y a los oficiales de los tribunales eclesiásticos, a los religiosos y a las religiosas, a los misioneros y a las misioneras, como también a los estudiosos y a los cultivadores del *Derecho Canónico*» <sup>6</sup>.

El texto oficial del nuevo Código con sus siete libros y 1752 cánones fue promulgado en un número especial de *Acta Apostolicae Sedis* con la Constitución Apostólica y un prefacio en la Librería Editrice Vaticana <sup>7</sup>.

El Código de 1917 tenía cinco libros con 2414 cánones. Esto indica un notable esfuerzo por resumir a pesar de la nueva riqueza de contenido y mayor comprensión. El íter de los trabajos comenzaron propiamente el 28 de marzo del año 1963 al constituirse la Comisión para la reforma del Código con sus grupos de trabajo. La etapa preparatoria duró hasta 1965, en que comienza otra fase activa (1965-1972) con la elaboración del esquema o proyecto de *Ley Fundamental de la Iglesia* <sup>8</sup>.

Una vez establecido el orden sistemático de los siete libros en 1967 se distribuyó el trabajo en trece grupos de estudio, cuyo funcionamiento puede seguirse por la revista *Communicationes*, órgano oficial de la Comisión para la Reforma del Código a partir de 1969 <sup>9</sup>. Sigue luego una etapa propiamente legislativa (1973-1980) para la elaboración de los esquemas bajo el control de una Secretaría General, encargada de remitir los esquemas a consulta y recibir las observaciones, que se clasificaban en fichas y se discutían con honestidad científica, según testimonio del secretario Mons. Rosalio Castillo Lara, para su

5. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, VIII, 12, 29 (PL 32, 762).

6. JUAN PABLO II, «Discurso en la presentación del nuevo Código», *Ecclesia* del 19 de febrero de 1983, n.º 2.114, pp. 13-14. En la misma revista, a partir del 29 de enero de 1983, n. 2.111 hasta el 26 de marzo del mismo año, n. 2.119, se han ido publicando diversos comentarios sobre el nuevo Derecho Canónico.

7. AAS, 75 (1983) XXX + 317 p., Pars. II.

8. F. CAMPO, «Antecedentes de la Ley fundamental de la Iglesia», *Estudio Agustiniano*, 8 (1973) 449-488. Hay abundante bibliografía.

9. *Communicationes Pontificia Commisio Codicis Juris Canonici*, Roma 15 vol. 1969-1983.

posible incorporación y refacción del texto definitivo <sup>10</sup>. Apareció por fin el *Schema Codicis Juris Canonici* en 1980 bajo secreto para nueva consulta, iniciándose otra etapa conclusiva y decisiva (1981-1982) en la que se pasa de los 1728 cánones de 1980 a los 1752 definitivos <sup>11</sup>.

En esta larga andadura, como se nos dice en el «prefacio» han intervenido como miembros, consultores y otros colaboradores, de los 5 continentes y de 31 naciones, «105 padres cardenales, 77 arzobispos y obispos, 73 presbíteros seculares, 47 presbíteros religiosos, 3 religiosas y 12 laicos» <sup>12</sup>. Se trata de una obra bastante perfecta y bien elaborada con 2.160 reuniones de peritos y un total de 6.365 horas de trabajo, además del tiempo empleado en preparar el material previamente por cada uno de ellos. A esto hay que añadir la consulta a todos los obispos, universidades católicas y superiores mayores con sus asesores, que formularon más de 30.000 sugerencias u observaciones. El 22 de abril de 1982, el texto del nuevo Código fue presentado al papa Juan Pablo II y se esperaba su promulgación para la fiesta de Pentecostés; pero fue necesario un compás de espera por deseo del mismo papa, que quiso revisar detenidamente su contenido y dedicó sus vacaciones estivales en Castelgandolfo para examinarlo punto por punto durante 13 encuentros con un grupo de seis expertos, haciéndose algunas reformas a última hora como luego veremos <sup>13</sup>.

Se da previamente un esquema del contenido de los siete libros del Código para su mejor comprensión: 1.º *Normas generales* (cc. 1-203) se pasa de 86 cánones del Código de 1917 a 203, al incorporar nuevos cánones sobre el acto administrativo, los actos jurídicos, la potestad de régimen y los oficios eclesiásticos; 2.º *el pueblo de Dios* (cc. 204-746) comprende tres partes: 1.ª sobre los fieles en general; 2.ª sobre la constitución jerárquica de la Iglesia y 3.ª sobre los institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica; 3.ª *la función de enseñar* (cc. 747-833) para aplicar la Teología pastoralmente

10. R. CASTILLO LARA, «Estado actual de los trabajos de la Pontificia Comisión para la revisión del C. I. C.», *La Norma en el Derecho Canónico*, II, Pamplona, EUNSA, 1979, pp. 3-13; «Discurso per la solenne presentazione del nuovo Codice», *Ephemerides Juris Canonici*, 38 (1982) 196-203.

11. *Schema Codicis Juris Canonici* (Secretum) Librería Editrice Vaticana, 1980; luego apareció la *Relatio complectens synthesim animadversiones* etc. Typis Polyglottis Vaticanis 1981 y *Codex Iuris Canonici. Schema novissimum iusta placita Patrum Commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1982. Sobre la base del *Schema* de 1980 se inició una versión española en el Instituto Martín de Azpilcueta, Universidad de Navarra, que sirvió de base para la oficial. En Francia realizó un estudio B. FRANCK, *Vers un nouveau Droit canonique?* París, Cerf, 1983. Cf. *Estudio Agustiniano*, 18 (1973) 287.

12. AAS, 75 (1983) XXIV, Pars II.

13. *Ibid.*, pp. XVIII-XXX, donde se explica cómo se dejó aparcada la proyectada *Ley Fundamental de la Iglesia*, de la que se tomaron algunos cánones en 1982. Entre las supresiones de última hora figura el proceso contencioso-administrativo, lo referente al privilegio de la fe etc.

con el ministerio de la palabra, la actividad misionera, la educación católica, los instrumentos de comunicación social y especialmente los libros, a los que se añade en el título Vº y último de este libro, la profesión de fe; 4.º *la función de santificar* (cc. 834-1253) con una primera parte dedicada a los sacramentos, la 2.ª a los otros actos del culto divino y la 3.ª a los lugares y tiempos sagrados; 5.º *los bienes temporales de la Iglesia* (cc. 1254-1310) con el Derecho patrimonial, que comprende la adquisición de los bienes, su administración, la enajenación etc.; 6.º *las sanciones de la Iglesia* (cc. 1311-1399) con el Derecho penal de la Iglesia muy humanizado y puesto al día, reduciéndose notablemente las penas «*latae sententiae*»; 7.º *los procesos* (cc. 1400-1752) con una mejor tutela de los derechos de la persona y su legítima libertad, especialmente el derecho a la defensa.

El Código de Derecho Canónico ha sido bien acogido por la prensa católica, que halló eco favorable en diarios y publicaciones de otras confesiones religiosas y revistas con la dedicación de números extraordinarios. Como es normal siempre hay alguna voz discordante <sup>14</sup>.

En lengua castellana apareció el 19 de marzo de 1983 una traducción camuflada en forma de *Manual práctico* con el nuevo Derecho Canónico por el Pbro. José M.ª Piñero Carrión, que fue Presidente de la Asociación Española de Canonistas. Tiene prólogo y aprobación del arzobispo de Sevilla, Mons. Carlos Amigo Vallejo. Sobre este libro se formularon diversas críticas. Una de ellas puede verse en esta misma revista a manera de recensión <sup>15</sup>.

La primera traducción para los lectores de habla española, revisada por la Junta de Asuntos Jurídicos de la Conferencia Episcopal Española, se acabó de imprimir el 1 de junio de 1983, cuando ya la obra de J. M.ª Piñero había hecho una segunda edición. Esta edición bilingüe y oficial apareció en la Biblioteca de Autores Cristianos, minor, con prólogo del Pbro. Juan Sánchez y Sánchez e índices de materias por José Albitu, José Luis Legaza y Bartolomé Parera <sup>16</sup>.

La BAC ha preparado una edición bilingüe comentada por profesores de

---

14. En Alemania apareció el día 24 de enero de 1983 una aclaratoria de la Conferencia Episcopal Alemana en *Arbeitshilfen*, n. 31 con una presentación = «*Einführung* del profesor W. AY-MANS: «*Erklärung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz*», Bonn, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 24-1-1983, pp. 5-28. En España, además de *Ecclesia*, dedicaron números especiales *Vida Nueva* nn. 1363 y 1364 del 29 de enero y 6 de febrero de 1983. Junto con las Revistas de Derecho Canónico, algunas otras, como *Estudios Eclesiásticos*, n. 225, abril-junio de 1983 han dedicado un número monográfico al nuevo Código.

15. *Estudio Agustiniano*, 8 (1983) 288.

16. *Código de Derecho Canónico*, Edición bilingüe preparada por los profesores de las Facultades de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca y Universidad de Navarra, Madrid, BAC, 1983, 795 p.

la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca<sup>17</sup>. Se les adelantó algo en el tiempo la Universidad de Navarra al editar el Código de Derecho Canónico comentado por 28 especialistas<sup>18</sup>. Algunos de estos canonistas tomaron parte en la XVIII *Semana Española de Derecho Canónico* y en VIII *Simposio de Miembros de Tribunales Eclesiásticos*, que vamos a comentar a continuación, dando un resumen de sus ponencias y de los diálogos subsiguientes para hacer ver las principales innovaciones con su orientación pastoral, principios inspiradores, Teología subyacente, críticas, etc.

## II. XVIII SEMANA ESPAÑOLA DE DERECHO CANÓNICO

### 1.º *Orientación pastoral de la nueva codificación y sus principios*

Del 5 al 9 de abril se ha celebrado en Madrid, a través del Departamento de San Raimundo de Pañafort e Instituto de Ciencias Jurídicas del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, la XVIII Semana Española de Derecho Canónico con la asistencia de más de 150 canonistas.

El tema de la nueva codificación canónica despertó vivo interés y lógica expectación por la reciente promulgación del nuevo Código y las 16 intervenciones o ponencias anunciadas a cargo de especialistas con subsiguientes coloquios y participación de los asistentes.

Después de unas palabras de lógica ambientación y presentación de la Semana por parte de don Juan Sánchez, director del Departamento, comenzó su magistral disertación, Mons. Rosalio Castillo Lara, Pro-presidente de la Comisión Pontificia para la Revisión del Código de Derecho Canónico, obispo coadjutor de la diócesis de Trujillo, Venezuela, uno de los principales artífices del nuevo Código y probablemente el más cualificado para dar explicaciones sobre las reformas introducidas y la proyección pastoral del Derecho eclesialístico. Dio una visión de conjunto, haciendo un recorrido por los diversos libros, cuya estructura, dinámica y ordenación había expuesto anteriormente en la Universidad de Navarra, Pamplona, en octubre de 1976, con ocasión del III Congreso Internacional de Derecho Canónico<sup>19</sup>.

17. *Código de Derecho Canónico*. Edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad de Salamanca, J. L. Acebal, F. Aznar, L. de Echevarría, T. I. Jiménez-Urresti, J. Manzanares y J. Sánchez y Sánchez, con presentación de Mons. Antonio Innocenti e introducción histórica por A. García y García, Madrid, BAC, 1983, 984 p.

18. *Código de Derecho Canónico* edición anotada y bilingüe a cargo de Pedro Lombardía y Juan Ignacio Arrieta, formando parte del comité científico los profesores Tomás Rincón, Eloy Tejero y Juan Fornés, Pamplona, EUNSA, 1983, 1150 p.

19. R. CASTILLO LARA, «Estado actual de los trabajos»... pp. 3-13.

Explicó que las bases del nuevo Código están en el Concilio Vaticano II, en la legislación posconciliar y en la Teología con intervención de los obispos y consultas realizadas a todo el Episcopado y otros organismos oficiales, que se han preocupado constantemente por la proyección pastoral. Esto se ha de tener en cuenta, como clave imprescindible, para la correcta aplicación, junto con los principios de subsidiaridad, legalidad y equidad, como válvula de seguridad, sin perder nunca de vista que el fin principal del Derecho Canónico es la salvación de las almas por lo que la justicia se ha de dulcificar con la caridad.

La mayor sensibilidad pastoral se comprueba en la reducción de las penas canónicas, eliminación de impedimentos impeditivos y grandes logros especialmente en los libros tercero y cuarto, dedicados a la función docente y santificadora de la Iglesia, sobre la que se detuvo Mons. Castillo Lara, poniendo de relieve los sacramentos de la iniciación cristiana, facilitando su administración con una participación más consciente, activa y fructuosa por parte de los fieles.

Al ser preguntado sobre la posibilidad de comulgar los fieles más de una vez de acuerdo con el c. 917, precisó que sólo se permitía otra vez en el mismo día, dentro de una celebración eucarística en la que participe, además del caso del Viático fuera de la misa. Entra en vigencia el 27 de noviembre de 1983. No se puede aplicar antes lo favorable, ni lo desfavorable <sup>20</sup>.

a) *Las codificaciones y su impacto en la Iglesia a través de la historia*

El día 5 de abril, a las 5 de la tarde, comenzó a desarrollar su ponencia el profesor Antonio García y García de la Universidad Pontificia de Salamanca y fecundo historiador crítico, autor de un manual de *Historia del Derecho Canónico*, I, El primer milenio, Salamanca 1967.

Hizo una buena síntesis atendiendo a tres datos típicos: 1.º Condiciones en que surgen las colecciones; 2.º impacto u onda expansiva en los ambientes canónicos y jurídicos y 3.º lugar donde se encuentran esas fuentes para la utilización actual <sup>21</sup>.

Un conocimiento, al menos en líneas generales, de los ordenamientos de la Iglesia es necesario para captar su estructura y comprender la legislación vigente, especialmente el nuevo *Código* de 1983. En la primitiva Iglesia, desde el siglo I al III el derecho consuetudinario gozó de cierta prevalencia sobre el

---

20. J. MANZANARES, «Comienza la XVIII Semana de Derecho Canónico», *Ya* del 6 de abril de 1983, p. 32. Aparecieron otros comentarios en la prensa de esos días y en algunas revistas.

21. Parte de la ponencia de A. García y García aparece en la «introducción histórica» de la edición comentada de la BAC.

escrito, mientras que a partir del siglo IV prevalece la ley, Derecho escrito, sobre la costumbre, formándose colecciones canónicas, integradas por documentos conciliares y decretales de papas. Así aparece la colección de Dionisio Exiguus, que va a influir en otras colecciones, lo mismo que el *Codex* o *Corpus Juris Civilis de Justiniano*, colección de textos legales, en la que cada documento conservaba su propia peculiaridad.

Dada la falta de una ciencia jurídica desarrollada, surge lo apócrifo al lado de lo genuino, que se impone a través de colecciones como la *Hispana* durante la época visigótica, con movimientos de unidad jurídica externa y de signo universalista.

La ciencia canónica propiamente dicha comienza con el Decreto de Graciano, cuya labor supone un avance en la técnica, en la que se adaptan los métodos escolásticos a la exposición de materias canónicas, ensambladas sistemáticamente. Las Decretales de Gregorio IX, Bonifacio VIII, Clemente V, Extravagantes de Juan XXII y Extravagantes Comunes van a formar el *Corpus Juris Canonici*, editado oficialmente en 1582 con una onda expansiva y gran impacto en la Iglesia a pesar de sus deficiencias y con un ambiente histórico adverso. Hay abundancia de sínodos provinciales con una vigencia precaria y limitada a veces.

A partir de la codificación napoleónica, se impone una nueva orientación sistemática, que se quiso aplicar a la Iglesia católica, como se sugirió en el Concilio Vaticano I, llegándose a redactar algunos textos por particulares, como anteproyecto y manuales.

Dada la dispersión de textos y sobreabundante variedad de fuentes se hacía necesaria una codificación sistemática con mayor espiritualización como se hizo en el Código de Derecho Canónico de 1917, que tuvo buena acogida, aunque no fue bien entendido por los anglicanos.

La codificación iniciada en 1959 y concluida en 1983, según los principios del Concilio Vaticano II, se abre más con un abanico pastoral y ecumenista, que exige un estudio serio para que sea bien acogido.

#### b) *Sentido de la ley canónica a la luz del libro I «Normas generales»*

El día 5, a las 7 de la tarde, comenzó a exponer su ponencia el joven profesor de la Universidad de Navarra, Javier Otaduy Guerin, haciendo un análisis bastante completo de los diversos aspectos formales de la ley según los cc. 7-22. Hay una identidad sustancial con el Código de 1917 con nuevos matices de autovinculación de la ley, intersubjetividad y concreción para vincular la conducta humana. Se intentó incorporar el concepto de ley, dada por santo

Tomás <sup>22</sup>, que se rechazó a última hora porque no es el Código un lugar apto para dar definiciones. Las leyes obligan en virtud de la promulgación.

La nueva distribución de la materia del libro I, en 11 títulos, responde a una mejor sistematización y a una lógica jurídica adecuada. Se precisa por ejemplo el concepto de generalidad, como condición de la ley, con una contraposición o mejor distinción entre ley universal y particular, esta última para un territorio o sociedad, pudiendo ser general, si es para todos los fieles, o especial, si es para una clase de fieles. Así se entenderá mejor lo referente a los decretos y preceptos generales, que se equiparan a las leyes. Otros serán más bien normas, como la costumbre, que se equipara en su eficacia normativa a la ley. Se requiere menor tiempo para la prescripción de la costumbre que necesita aprobación del legislador, no del superior (c. 23). Aparece mejor perfilado el concepto de ley formal en el c. 29 con los decretos generales, la legislación delegada (c. 30) con los decretos ejecutivos y normas reglamentarias (cc. 31-33).

Se sientan los fundamentos de una jerarquía formal de normas canónicas para una nítida o más clara distinción de funciones y de órganos llamados a desempeñarlas habitualmente. A esto podían haber ayudado los tribunales administrativos, que no aparecen, aunque sí se permite el recurso y se menciona incluso en algunos cánones.

Aparece el acto administrativo singular clarificando la existencia de los rescriptos y otras normas singulares con quiebra del principio de la legalidad al admitirse la dispensa, que se justifica al atender pastoralmente a la salvación de las almas.

El Código de 1983 ofrece una ley marco, que necesita de concreciones, con un concepto reflejo de la ley y su tenor más directivo y general. Del *jus deductum* del Código de 1917 se pasa al *jus deductibile ad praxim* de 1983 para ser desarrollado legislativamente en instancias nacionales y locales de acuerdo con el principio de subsidiaridad, que dependerá de la sensibilidad de los obispos y superiores. Se da una ponderación de la responsabilidad legislativa de los obispos (cc. 391 y 392) con incidencias en la norma consuetudinaria.

Concluyó resaltando la función pastoral de la ley canónica, más flexible y cercana a las realidades sociales del pueblo de Dios con una mejor tutela de los derechos y deberes de los fieles.

---

22. SANTO TOMÁS, *Summa*, I-II, q. 90, a. 4.

c) *Eclesiología subyacente en el nuevo Codex de Derecho Canónico*

Este tema fue desarrollado por el profesor Teodoro Ignacio Jiménez Urresti, de la Universidad Pontificia de Salamanca, el día 6 de abril, a las 10 de la mañana. Comenzó con una referencia al *Codex* de 1917, elaborado bajo la influencia de una eclesiología tridentina y del Concilio Vaticano I, como dato subyacente, ya que la sacramentalidad y la eclesiología son inherentes al Derecho de la Iglesia, mientras que la Teología del Derecho, al igual que la Filosofía del Derecho, son precanónicos o metajurídicos, es decir, están colindando las fronteras del ordenamiento, como fundamentos del mismo.

En el Decreto *optatam totius* se establece: «que en la exposición del Derecho Canónico se ha de mirar al misterio de la Iglesia y de Cristo», que está detrás del Código y dentro de él místicamente<sup>23</sup>. El Código de 1917 era más bien jerárquico y juricista, mientras que el de 1983 se funda en la comunión del pueblo de Dios con una orientación más pastoralista. Aunque se admita la eclesiología del Concilio Vaticano II, esto se refleja sólo parcialmente y con un lenguaje y planteamientos propios. Hay una lógica y formulación jurídica. El Código no puede explicitar ni hacer concreciones de la Teología, sino que parte de sus conclusiones, como la sacramentalidad de la Iglesia, la comunión del pueblo de Dios mediante el bautismo, «que es común a todos los cristianos» como afirmó san Agustín<sup>24</sup>. Existe una comunión del papa con el Colegio Episcopal. Hay no pocos textos del Concilio Vaticano II y muchos cánones del Código de 1917 en el de 1983 por exigencias de fidelidad en la novedad, como clarificó el papa Juan Pablo II al promulgarlo.

La jerarquía de la Iglesia sigue estando formada por los obispos, los presbíteros y los diáconos con una cooperación y participación de los laicos en el ejercicio del régimen, con mayor libertad para asociarse.

Existen límites intrínsecos a toda formulación legal con algunas opciones del Código en materias discutibles y virtualidades del Concilio Vaticano II sin explicitar, apareciendo a veces recomendaciones. Quedan sin aclarar algunos puntos discutibles en el diálogo ecuménico. Lo mismo sucede en cuanto a las nuevas experiencias de la Iglesia con el mundo, porque aún no están bien desarrolladas o sin madurar.

El Derecho Canónico tiene su autonomía al margen de posibles posturas teológicas y morales, que no se pueden identificar con lo canónico. Después de pasar revista a algunos cánones sobre la sacramentalidad de toda potestad sagrada, la potenciación de la figura del obispo, la incardinación, la *potestad*

23. Decreto *Optatam totius*, n. 16.

24. S. AGUSTÍN, *De baptismo contra donatistas*, VI, 21, 37 y 35, 68 (PL 43, 210 y 219). Hay otros textos semejantes en sus obras.

de los superiores mayores y Capítulos de religiosos, terminó concluyendo que la «*ratio legis non cadit sub lege*», abriéndose luego un interesante coloquio.

d) *Técnica jurídica del nuevo Código según el Dr. Pedro Lombardía*

Esta ponencia fue desarrollada el día 6, a las 12 de la mañana, siguiendo un guión-resumen con este orden:

1) La experiencia de la codificación de 1917, que llenó un vacío legal según las orientaciones de san Pío X y Benedicto XV, procurando controlar la interpretación. Se dio un contraste con la tradición canónica anterior. Se procuró imitar la técnica civilista con un Codex en el que aparecen las leyes de la Iglesia, favoreciendo la centralización, la uniformidad y el tecnicismo.

2) *Idea de codificación* y materiales recopilados. El aspecto técnico y jurídico del Código en su reforma no fue un problema grave, aunque se agrandó en el proyecto de la *Lex Ecclesiae fundamentalis* por la imagen de la Iglesia y el tipo de organización eclesiástica, que se pretendía dar. Aquí se dividieron las opiniones, como puede verse en S. Kuttner y P. Gismondi, al querer potenciar las Iglesias locales. Existió una corriente conservadora dirigida a detener el movimiento postconciliar de búsqueda y de reforma, mientras por otra parte, al tener en cuenta los materiales del Concilio Vaticano II y las normas postconciliares, se favorece el reconocimiento de los derechos fundamentales, la colegialidad episcopal, la autonomía de las iglesias locales, el ecumenismo etc. El cardenal P. Felici tuvo una actitud conciliadora al reconocer que se podía conjugar la centralización con la descentralización dando una mayor apertura y participación a los laicos.

3) Innovaciones y opciones técnicas de fondo: se dan nuevos matices, exigidos por el nuevo orden de la Iglesia, como adelantó Juan XXIII. Se trataba de poner al día el Código de 1917 con algunas técnicas nuevas. Se han tenido en cuenta muchas de las observaciones formuladas respetando el principio directivo de la índole jurídica del Código. Se precisa el acto administrativo y se margina lo relativo al proceso administrativo, aunque aparecen algunas referencias diseminadas. Puede esto salir aparte, como apareció el mismo día 25 de enero de 1983 lo referente a las causas de los santos en la Constitución apostólica *Divinus perfectionis Magister*. ¿Por qué no se colocó en el Código? ¿Fue para seguir la planificación de reducción de cánones? <sup>25</sup>

4) Se trata de un Derecho al servicio de la libertad con distinción orgánica de funciones, como aparece en el c. 391, que exigirá serias reflexiones para

---

25. *Ecclesia*, n. 2.117 del 12 marzo de 1983, pp. 6-8.

su aplicación. Se deja al obispo la función ejecutiva ampliando el corsé jurídico. Quedan rúbricas, que podían haberse eliminado.

5) El nuevo Código da más acogida a la jurisprudencia. Se corrigen algunos defectos del Código de 1917. Queda aún pendiente el problema de la revisión de los actos administrativos, que se irá clarificando con la doctrina y la jurisprudencia. Sigue la *aequitas* como un principio de regulación para atemperar el rigor de la justicia con la caridad.

### 2.º *El laico: figura y misión en el nuevo Código. El Pueblo de Dios.*

Esta ponencia se le asignó a un laico, como es el Dr. Alfonso Prieto, profesor de Derecho Canónico en la Universidad de León, que comenzó su exposición el día 6, a las 5 de la tarde. Observó que podía aún seguir firmando como actual el trabajo titulado «Estatuto jurídico del laicado» publicado en *Dinámica jurídica postconciliar* (Salamanca 1969). No habrá más que hacerle algunos retoques y poner los números de los nuevos cánones.

El tema de los laicos tenía escaso relieve en el Código de 1917, donde se les dedicaban los cc. 682-683 además de los referentes a las asociaciones. A partir del Concilio Vaticano II, con la *Lumen gentium* cobra importancia el fiel cristiano como miembro del Pueblo de Dios. Ya se recogió esta doctrina en el proyecto de *Ley Fundamental de la Iglesia*. Hizo algunas precisiones técnicas sobre la palabra «laico» y los diferentes sentidos de «laos» en el mundo grecorromano y en la Sagrada Escritura con su condición y misión de vida secular. *Laos* es el pueblo escogido por el bautismo en contraposición a clérigo (*clerós*) con suerte, miembro de la jerarquía.

En el nuevo Derecho desaparece o se elimina lo de la reducción de algunos clérigos al estado laical. La potestad del laico le viene del bautismo, por lo que puede bautizar, catequizar etc. Además de sus derechos y deberes comunes a todos los cristianos (c. 224) tienen algunos propios según su condición, ya sea cada uno singularmente, ya sea en asociaciones (c. 225). Como padres tienen obligación gravísima de educar a sus hijos (c. 226) con libertad de opinión en asuntos temporales (c. 227). Pueden recibir de los pastores, si son idóneos, algunos cargos y oficios de los clérigos, así pueden ser peritos y consiliarios (c. 228) teniendo facultad para enseñar y predicar a excepción de la homilía (c. 229) pudiendo ser admitidos a los ministerios estables de lector y acólito, sin que tengan por ello derecho a sustento ni a remuneración (c. 230) aunque si lo ejercen permanentemente o por tiempo fijo pueden tener derecho a una remuneración proporcionada (c. 231).

Siguió un recorrido por diversos cánones haciendo ver la mayor participación de los laicos, que pueden en algunos casos presidir exequias, conforme el Ritual correspondiente, administrar algunos sacramentales, como asis-

tentes oficiales al matrimonio, por delegación extraordinaria (c. 1112). La homilía de la misa está reservada al sacerdote y al diácono (c. 767).

Por el bautismo el laico tiene una participación en la función profética, sacerdotal y real. Entre el llamado sacerdocio de los fieles y el sacerdocio ministerial hay no sólo una diferencia gradual sino también «in essentia», es decir, esencial<sup>26</sup>. A los laicos les corresponde por propia misión secular el obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos correctamente.

a) *Estatuto de los clérigos en el nuevo Código de Derecho Canónico*

El día 6 de abril, a las 7 de la tarde, hizo un breve resumen de su ponencia D. José María Piñero, que repartió un sumario, comenzando por el planteamiento del tema esparcido por todo el Código, aunque hay cuatro capítulos dedicados a sus derechos y obligaciones en el título II del libro II, donde se trata de su formación, incardinación, apostolado etc. terminando con la pérdida del estado clerical.

1) *Fundamentación sacramental del estado clerical*, que aparece en el c. 1008 con una triple graduación o misión: episcopado, presbiterado y diaconado (c. 1009). Hay funciones reservadas a los clérigos con una colaboración y corresponsabilidad de los laicos. Hay una consagración sacramental del clérigo, con una llamada a la santidad y perfección para el ministerio en la caridad pastoral (c. 276). Le obligan los consejos evangélicos (cc. 245, 273-275 y 277). Necesita de una vida espiritual para poder llevarla a los demás.

2) *Concepción comunitaria del estado clerical y su misión pastoral*. Hay un sentido comunitario del orden con incardinación en una comunidad, que puede ser una iglesia diocesana, un instituto religioso etc. Se precisan las relaciones entre los clérigos y el obispo, que no debe negar a sus sacerdotes con espíritu misionero ir a otras zonas del mundo más necesitadas que la diócesis de origen. Los presbíteros deben formar una fraternidad, no sólo a nivel teórico, sino también práctico o pastoral, con vida común, donde esto sea posible, derecho de asociación etc. Los clérigos deben admitir en su triple función o misión la colaboración de los seglares. Precisó también el oficio clerical y los ministerios más frecuentes.

3) *Presencia social del clero* para fomentar la paz, justicia y concordia entre los hombres (c. 287). Los sacerdotes y diáconos no permanentes no tomarán parte activa en los partidos políticos, ni en régimen de los sindicatos, salvo cuando a juicio de la autoridad eclesiástica, sea necesario para la defensa de

---

26. *Lumen gentium*, n. 10.

los derechos de la Iglesia o la promoción del bien común (c. 287 § 2). En el nuevo Código se precisa cuándo pueden actuar en cargos civiles o públicos, que se les recomienda no los ejerzan, lo mismo que gestiones económicas (cc. 285 y 289). Se manda usen el hábito según las normas de la Conferencia Episcopal y las legítimas costumbres (c. 284).

No tuvo tiempo para exponer toda su ponencia sobre la formación del clero, su estatuto patrimonial, penal y procesal, concluyendo con una referencia a un estatuto teológico-jurídico del clérigo, hacia lo que se tiende en el nuevo Código, que quiere guardar un equilibrio justo, nada fácil en la práctica, entre la estabilidad y la eficacia de los cargos eclesiásticos. En esta materia desempeñarán una función importante las Conferencias Episcopales y los consejos presbiterales para la unificación de criterios pastorales.

b) *Los institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica*

En una observación del P. Timoteo de Urquiri, CMF, se preguntó por qué no se había tenido una ponencia sobre los institutos de vida consagrada. El presidente, D. José M.<sup>a</sup> Piñero Carrión, contestó que no se había pensado ya que durante esa misma semana había una reunión especial de religiosos, donde se podía abordar el tema. Además, en las V Jornadas Informativas de Derecho Canónico, celebradas entre el 11 y 13 de junio de 1982, había presentado una ponencia sobre los Institutos seculares D. Cornelio Urtasún Irisarri, Consultor de la Pontificia Comisión para la revisión del Código y Consiliario del Instituto *Vita et Pax*. Al darse por aludido, D. Cornelio Urtasún, añadió que él apenas si tenía nada que añadir a su ponencia, que se había limitado ciertamente a los institutos seculares; pero con referencias a los Institutos de vida consagrada en general, cuyo esquema estaba bien elaborado el 2 de febrero de 1977 para ser enviado a consulta.

Se habían tenido en cuenta cuatro principios orientadores: 1.º Las normas jurídicas han de configurar los delineamientos de la vida religiosa-consagrada, sin tratar de ser exhaustivos ni de asfixiar con multitud de leyes; 2.º los cánones del Código han de procurar dejar a salvo las peculiaridades de cada familia religiosa, según el espíritu de su fundador; 3.º las normas generales han de ser suficientemente flexibles; 4.º principio de subsidiaridad en virtud del cual las Constituciones han de respetar y seguir las orientaciones del Código de Derecho Canónico y del Concilio Vaticano II, según lo pide el Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa <sup>27</sup>.

En opinión del consultor, D. Aurelio Urtasún, al ser sometido el esquema

---

27. Decreto *Perfectae caritatis*, n.º 4.

a los superiores de las Órdenes religiosas, fue necesaria una refundición para satisfacer a sus exigencias descendiendo a concreciones prácticas para salvaguardar sus carismas. Conviene observar que él no es religioso, aunque demuestre tener una profunda espiritualidad, por lo que no conoce bien el monacato y el espíritu de algunas órdenes religiosas y Congregaciones, a las que no se puede homologar con los institutos seculares, dejando algunos principios constitutivos sin precisar, aunque pudieran parecer accesorios especialmente para los que desconocen la vida religiosa y sus diversas formas. Ciertamente hay normas comunes, como aparece en el primer título de la parte tercera del libro II del Código; pero también debe haber normas especiales para los institutos religiosos y para los seculares según se hace ver en los otros dos títulos<sup>28</sup>. Siguen las Sociedades de vida apostólica (Sección 2.<sup>a</sup>).

Ambos institutos son definidos como «una forma estable de vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos etc.» (c. 573 § 1). Los fieles se consagran así totalmente a Dios por la profesión de los consejos evangélicos aceptados de alguna manera oficial por la Iglesia. Es posible la consagración también por los sacramentos y otros vínculos.

c) *Relevancia de la Iglesia particular y de la región eclesiástica*

Se encargó de esta ponencia el profesor Lamberto de Echeverría para el día 7, a las 10 de la mañana. Dado el enorme trabajo de los días anteriores para presentar la traducción del Código a la Conferencia Episcopal, no había tenido tiempo para pasar en limpio el desarrollo del tema, ni para ofrecer un guión-esquema. Sin embargo ofreció una visión bastante panorámica de la materia con gracia y erudición, comparando la situación de una diócesis antes del Concilio Vaticano II a la nueva situación canónica, con mayor acentuación de la colegialidad. La misma Curia Romana está más al servicio de las Iglesias particulares.

Hay estructuras dentro de la Iglesia que son de Derecho divino, como el Papado (Primado del obispo de Roma) y la graduación de obispos, presbíteros y diáconos. Estas mismas instituciones han evolucionado al lado de otras de origen eclesiástico, como las Provincias Eclesiásticas, los Arzobispados, los

---

28. D. J. ANDRÉS, «Innovationes in Parte II libri II, quae est De Institutis vitae consecratae et de societibus vitae apostolicae», *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 64 (1983) 5-72; *El Derecho de los religiosos*, Madrid, Publicaciones claretianas, 1983, 704 p. En la revista *Commentarium pro religiosis* y en *Claune* están saliendo artículos interesantes sobre la vida religiosa. Cf. P. MARTÍNEZ SASTRE, *Las religiosas en el nuevo Código de Derecho Canónico*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano, 1983, 168 p.; T. URQUIRI, «El nuevo Código de Derecho Canónico y las monjas de clausura», *Claune*, 63, (1983) 43-49.

Patriarcados y algunos otros títulos, que han llegado a estar vacíos de contenido.

El nuevo Código es más coherente con las Iglesias particulares, cuyo modelo es la diócesis (c. 368) con algunas figuras asimiladas como la prelatura personal, la territorial, vicariato apostólico etc. Se dan mayores facultades con una vuelta a los orígenes y dentro de una federación de Iglesias particulares mediante las Conferencias Episcopales y las regiones eclesiolásticas (343). Así tenemos actualmente el CELAM que es una Confederación de la América Latina. No hay tal unión en África porque hay diferencias notables entre el Norte, el Centro y el Sur viniendo a existir de hecho tres Áfricas.

Las prelaturas personales deben tener unos estatutos claros de relación y colaboración con los obispos y demás Iglesias particulares. Los Concilios particulares se quedan en el limbo, según expresión de D. Lamberto, que puso de relieve el concepto, fines y potestad de las Conferencias Episcopales, institución propia de nuestros tiempos para agrupar a los obispos de una nación o de un territorio determinado «organizando el apostolado, adaptado a cada tiempo y lugar» (c. 447).

En el proyecto de 1980 había más referencias a las Conferencias Episcopales, introduciéndose a última hora las infranacionales, «de modo que abarque sólo a los obispos de algunas Iglesias particulares de un territorio inferior a la nación, o que abarque a los prelados de Iglesias particulares situadas en diversas naciones» (c. 323). En estos casos, la Santa Sede tiene que oír a los obispos interesados y dar normas especiales. Parece ser que en esto intervino el Cardenal Jubany.

Se procura fomentar las relaciones de las Conferencias vecinas, principalmente entre las más cercanas entre sí, para promover y asegurar el mayor bien (c. 459). Esto se recomienda también entre las diócesis vecinas. Ya se da mayor amplitud en cuanto a las licencias ministeriales, que los obispos pueden limitar en sus diócesis como excepción. Lo que antes era regla pasa a ser excepción. Siguió un coloquio animado.

#### d) *Derecho sobre instituciones docentes en la nueva legislación*

Esta ponencia la expuso el Dr. José Giménez y Martínez de Carvajal, según estaba programado, el día 8 de abril, a las 5 de la tarde. Comenzó poniendo de relieve la novedad de que esta materia aparece en el libro III, dedicado a la función magisterial de la Iglesia, con 86 cánones, que permanecen guardando cierta similitud con el Código de 1917, aunque antes se dedicaba a *las cosas*, cuya parte cuarta trataba del «magisterio eclesiolástico».

Ha habido al mismo tiempo una mejor reorganización, al pasar lo referente a los seminarios al comienzo del libro II, poniendo en su lugar la función mi-

sionera de la Iglesia. Antes había 5 cánones introductorios en el Código de 1917 y ahora hay 9 cánones tomados del proyecto de *Ley Fundamental de la Iglesia*, cuyos cánones han sido distribuidos por todo el Código<sup>29</sup>. Algunos textos están tomados de la *Lumen gentium, Dei verbum etc.* «La Iglesia, a la que Cristo, el Señor, encomendó el depósito de la fe..., tiene el derecho y el deber de enseñar... haciendo uso de sus propios medios de comunicación social, e independiente de toda potestad humana» (c. 747 § 1). Se precisa lo que ha de creerse con fe divino-católica (c. 750) exigiendo la adhesión interna por parte de los fieles cristianos, bajo la guía del magisterio sagrado. Esto que algunos consideran como un derecho histórico, es además un *jus nativum* divino-natural, según se dice en el c. 747.

Después de tratar de la predicación de la Palabra de Dios (cc. 762-772) se trata de la catequesis, como un deber grave de los pastores de almas, para lograr una maduración en la fe, que ha de hacerse viva, explícita y operante (c. 773). El título segundo está dedicado a la acción misional y el III a la educación católica, que es el que más nos interesa, antes tratado en 12 cánones y ahora en 29 con una mejor sistemática y riqueza de contenido.

En los cánones introductorios se precisa el sujeto y objeto de la educación que ha de ser integral (cc. 793-795). Desaparecen los privilegios en esta materia estableciéndose: 1.º Libertad que tienen los padres para elegir escuela (cc. 797-798); 2.º El Estado debe reconocer esa libertad (c. 799); 3.º Se ha de procurar que los padres envíen sus hijos a escuelas, que tengan prevista la educación católica (c. 798). La Iglesia tiene el derecho de crear escuelas católicas de cualquier disciplina, género o grado (c. 800). El nombre de católica no lo llevará ninguna escuela o institución, aunque en realidad lo sea, sin consentimiento de la autoridad eclesiástica competente (cc. 803 § 3 y 808). Sobre las escuelas, Universidades e Institutos Superiores católicos hay capítulos y cánones especiales, donde se recogen las normas y doctrina del Vaticano II y documentos posteriores. Hay problemas prácticos, que se han de procurar solucionar mediante acuerdos. Los padres católicos deben hacer valer sus derechos.

### 3.º *Función de santificar de la Iglesia*

#### *Los principios inspiradores del nuevo Derecho sacramental.*

29. C. CORRAL, «La recepción de la proyectada *Ley Fundamental de la Iglesia* en el nuevo Código de Derecho Canónico»: *Estudios eclesiásticos*, 58 (1983) 137-161.

30. J. MANZANARES, «Nueva codificación del Derecho sacramental», *Causas matrimoniales y matrimonio canónico hoy en España*, La Coruña-Santiago de Compostela, Foro Gallego, 1977, pp. 77-107; «La función santificadora de la Iglesia», *Ecclesia*, n. 2.1.1115, del 26 de febrero de 1983, pp. 26-28.

El día 8, a las 10 de la mañana, comenzó el profesor Julio Manzanares<sup>30</sup> a exponer su ponencia con unas precisiones metodológicas, aclarando que no todo el Derecho sacramental se encuentra en el libro IV, porque parte se encuentra en el libro II al tratar del Pueblo de Dios.

Se limitó a los cánones generales sobre la función de santificar (cc. 834-939) con algunos otros sobre los sacramentos exponiendo las fuentes, su raíz teológica y las consecuencias pastorales.

La principal manifestación de la función santificadora de la Iglesia tiene lugar en la Liturgia, *en la que se unen culto y santificación como vertientes de una misma realidad*. Le sirve de base el Concilio Vaticano II y nos alerta contra el formulismo, para no marginar lo interno que es vital.

Toda la Iglesia, es decir, «el pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos», es sujeto de acción litúrgica, cada uno según su propia condición. Esto se toma en parte de lo que fue proyecto de la Ley Fundamental, que ha quedado aparcada. Los sacramentos son signos de fe y, como tales, la expresan y alimentan: por eso, su celebración presupone la fe y exige una acción pastoral, que la cultive y fortalezca. Se requiere un mínimo de fe y la debida preparación.

Los sacramentos son signos de unidad, pero de una unidad compatible con la legítima diversidad en su celebración; así pues, se abandona el principio de rígida centralización y se integra a los Obispos, individual o colegialmente según las materias, en su reglamentación para mejor conseguir la necesaria adaptación e inculcación o información, tal como aparece en el c. 838. Hay que tener en cuenta la diversidad de culturas y el principio de subsidiaridad.

El propósito conciliar de promover la restauración de la unidad y el diálogo ecuménico tiene su reflejo en la disciplina sacramental, dentro de los límites impuestos por la irrenunciable unidad entre comunión eclesial y comunidad sacramental, de acuerdo con el c. 844, según el cual, «los ministros católicos administran lícitamente los sacramentos sólo a los fieles católicos» con algunas excepciones, así pueden dichos fieles, cuando exista necesidad o utilidad espiritual, acudir a un ministro no católico en cuanto a la penitencia, Eucaristía y unción de los enfermos, si están imposibilitados para acudir a un ministro católico, evitando el peligro de error e indiferentismo, siempre que tengan esos sacramentos válidos las iglesias de esos ministros. Lo mismo pueden hacer los fieles orientales con los ministros católicos, cuando ellos lo pidan espontáneamente y estén dispuestos. Lo mismo se aplica a otros cristianos separados, siempre que reúnan las mismas condiciones, máxime en pe-

ligo de muerte o caso de necesidad grave, según se precisa en el mismo c. 844 § 5-6<sup>31</sup>.

Hay una mayor preocupación pastoral favoreciendo a los textos litúrgicos, a los que se remite para una mayor concreción normativa. Aunque predomine el nuevo Derecho y a él han de acomodarse en las pequeñas discordancias, no se resta importancia a los textos litúrgicos. Se procura una participación más consciente, activa y fructuosa por parte de los fieles.

Al dialogar se concretaron más algunas novedades de los seis cánones preliminares sobre el ministerio santificador y la liturgia, agentes de la función santificadora (sacerdocio ministerial y sacerdocio común de los fieles), relación entre culto y fe, la unidad en los sacramentos de la iniciación y su graduación. Puede invertirse pastoralmente el orden: confirmación y Eucaristía, como culmen, que puede ir antes, guardando la íntima relación existente con el c. 832 § 2.

a) *Algunas innovaciones sobre el bautismo, confirmación y Eucaristía*

Se volvió a incidir sobre temas desarrollados anteriormente por el ponente en las jornadas informativas sobre el nuevo Derecho el 11 de junio de 1982. Sobre el *bautismo* se destacó su sentido comunitario, la inserción del neófito en la comunidad, que debe ayudarle en su posterior educación en la fe; la ratificación reciente de la Sagrada Congregación para la Doctrina de Fe en favor de la opción del bautismo de niños, siempre que existan suficientes garantías de su posterior educación cristiana; la sensibilidad ecuménica y la simplificación de la disciplina sobre los padrinos.

Sobre la *confirmación* se han dado soluciones prácticas pastoralmente a dos problemas tradicionales en cuanto al ministro y la edad. Si hay necesidad, puede el obispo diocesano conceder facultad para administrarla a uno o varios presbíteros determinados (c. 884 § 1). Éstos pueden hacerse ayudar por otros presbíteros con causa grave para que también ellos la administren. Se ensancha notablemente la disciplina del Código de 1917 y la del Ritual de 1971. Fuera del peligro de muerte, se requiere para la licitud por parte de los confirmandos, tener uso de razón, estar suficientemente instruidos, dispuestos y capacitados para renovar las promesas del bautismo (c. 889 § 2). En cuanto a la edad de la discreción, se deja su determinación a las Conferencias Episcopales y a juicio del ministro si una causa grave aconseja otra cosa (c. 891).

---

31. J. L. SANTOS DIEZ, «Principios generales de la reforma del nuevo Código de Derecho Canónico», *Estudios eclesiológicos*, 58 (1983) 163-181, especialmente las pp. 175-177 sobre el ecumenismo.

La *Eucaristía*, «centro de la comunidad cristiana» está mejor articulada dentro de la unidad global del misterio, reconduciendo a este lugar la temática sobre la custodia y culto de la misma como misterio permanente. Estaba un poco dispersa esta disciplina. Se integran las normas sobre la concelebración, que es recomendada, con normas más flexibles. Se precisa el tema de los estipendios y la posibilidad de binar los días ordinarios, facultando a los fieles poder recibir de nuevo la Eucaristía, además del caso de Viático, si participan en otra celebración eucarística (c. 917). Sobre esto es necesaria una formación permanente.

b) *Las innovaciones de la disciplina sobre el sacramento de la penitencia*

Éste fue el tema de la ponencia del profesor José María Díaz Moreno, S.J., que comenzó su exposición el día 8 de abril, a las 7 de la tarde, precisando la estructuración externa de esta normativa, antes en el libro III y ahora en el libro IV del Código de 1983, título IV. Se ha reducido algo con un orden más sistemático.

En el c. 959, como introducción, se especifica lo que es este sacramento con la doctrina sobre la confesión y la absolución para reconciliarse con Dios y con la Iglesia de los pecados posteriores al bautismo. Ya no se ve el carácter judicial de antes según el c. 9 del Concilio de Trento. Se pone de relieve en primer lugar el perdón por parte de Dios y en segundo lugar la reconciliación con la Iglesia.

En el capítulo I se precisa de un modo vago otras formas de celebración, fijadas en el *Ordo Penitentiae* de 1972, insistiendo en que la confesión individual e íntegra de los pecados, constituye el modo ordinario de la reconciliación (c. 960). Se atiende más a las disposiciones de arrepentimiento por parte del penitente. Luego precisó el ponente las fases de elaboración partiendo de la instrucción *Sacramentum Penitentiae de 1972*<sup>32</sup>, que en 1975 se sintetizó en cuatro cánones. Luego se restringió lo referente a la absolución general, estableciendo los casos y procedimientos que debe seguirse al dar dicha absolución, como es el peligro de muerte y estado de necesidad con falta de sacerdotes, sobre lo que deben emitir su juicio los obispos o Conferencias Episcopales (c. 961). Para recibir válidamente la absolución sacramental varios a la vez, es necesario que el penitente, consciente de una falta grave o más, tenga intención de acusarse de ella, si es posible, y que se acuse de hecho antes de recibir la absolución general de nuevo, a no ser con justa causa (c. 963). Se

---

32. AAS, 64 (1972) 410-514.

restringe al obispo el juzgar sobre la absolución general para evitar abusos, que ya se estaban dando.

A última hora, entre los años 1980 y 1981, se precisa lo del lugar, insistiendo en que debe seguir siendo la Iglesia u oratorio con sede fija en un lugar visible y con reja separatoria, a juicio de la Conferencia Episcopal. Fuera del confesionario no debe administrarse a no ser con causa justa (c. 964). Se elimina la referencia a las mujeres del Código de 1917, aunque siguen algunas normas especiales para los confesores de monjas (c. 630).

En cuanto al ministro se establece que es sólo el sacerdote (c. 965) que debe tener además facultad o jurisdicción concedida por el mismo Derecho o por la autoridad competente. El Ordinario del lugar y el Prelado personal una vez que conceden las licencias, valen para todos los sitios, a no ser que un Ordinario se las restrinja o prive en su territorio o jurisdicción con causa y avisando a su Ordinario. Si las concede un superior mayor vale para los miembros de su Orden o Instituto religioso. Antes de concederse las facultades se exige idoneidad mediante examen o prueba. La licencia ha de constar por escrito (cc. 966-970). La absolución del cómplice en pecado contra sexto es nula a no ser en peligro de muerte (c. 977). En caso de error de hecho o de derecho suple la Iglesia (c. 126).

Se da mayor facilidad para confesar por intérprete, al que no le obliga el sigilo como al sacerdote confesor, sino el secreto, cuya violación puede llevar la excomunión (c. 1388).

El confesor impondrá penitencias saludables, en proporción a los pecados y condición del penitente (c. 1981). Sigue la obligación de especificar el número de los pecados, de confesarse por lo menos una vez al año al llegar a la discreción etc. Lo mismo insistiendo en no poder absolver al que ha denunciado de falsa sollicitación hasta que no haga la reparación debida (c. 982).

Las leyes de la penitencia nos permiten cierto margen discrecional al aplicarlas a la praxis, teniendo en cuenta la orientación y disciplina de la Iglesia, como sucede con lo referente a las monjas, sobre lo que el profesor Díaz Moreno, apenas si hizo mención, haciendo al final un resumen de las innovaciones. El coloquio fue bastante animado.

Se añade a continuación lo referente a confesores de religiosos, especialmente de monjas. El Ordinario del lugar está obligado a proporcionarles confesores dotados de conveniente madurez y demás cualidades, procurando proceder de común acuerdo con la comunidad interesada, para que las religiosas puedan confesarse dos veces al mes o con más frecuencia, si es posible.

Ya desde 1970, mientras se llevaba a cabo la revisión del Código, se permitió a las religiosas y novicios, a confesarse con cualquier sacerdote, aproba-

do para oír confesiones en el lugar, sin necesidad de una jurisdicción especial o nombramiento, como sucede con el confesor ordinario y extraordinario, que desaparece en teoría.

Según el c. 630 del Código de 1983, «los superiores (y superioras) dejen la debida libertad a sus miembros en cuanto al sacramento de la penitencia y la dirección de conciencia, salvo la disciplina» (630 § 1).

«Pongan a disposición de sus súbditos los confesores necesarios para que puedan confesarse frecuentemente» (c. 630 § 2).

«En los monasterios de monjas, en las casas de formación y en las comunidades laicales más numerosas habrá confesores ordinarios, aprobados por el Ordinario del lugar, previa consulta a la comunidad; pero sin obligación de acercarse a ellos» (c. 630 § 3). Se consideran numerosas las comunidades que tengan 30 miembros. Pueden ser menos. Ya antes se precisaba que los superiores no oyesen las confesiones de sus súbditos, a no ser que lo pidan ellos mismos voluntariamente (c. 630 § 4). Pueden libremente abrirles su conciencia (c. 630 § 5).

Las monjas pueden seguir teniendo además del confesor o confesores ordinarios el extraordinario, como se establece en las *Constituciones* de algunas monjas, como en las de las Agustinas de vida contemplativa, n. 106.

Los confesores y sacerdotes tienen obligación de atender siempre que se pida razonablemente (c. 664).

### c) *El sacramento del matrimonio: su concepción en el nuevo Derecho*

Alterando un poco el orden del programa, expuso esta ponencia el P. Luis Vela S.J., el día 9 de abril a las 10 de mañana. Por haber estado en una reunión de la Compañía en Salamanca, no había tenido tiempo de hacer un escrito y guión, llevando el tema en forma de fichas<sup>33</sup>.

Como es un tema sobre el que ha dado varias conferencias, comenzó insistiendo en que se trata de relaciones interpersonales con una riqueza y amplitud de contenido, que rebasan los límites de definiciones y fórmulas breves. No se puede aplicar el hilemorfismo o teoría de la materia y la forma al matrimonio, aunque se haya intentado hacer. En su opinión hay que seguir todavía en esta materia a san Agustín, del que dio algunas citas, incluso testimonios sobre él de autores modernos como el P. Armando Bandera OP.<sup>34</sup>

33. L. VELA, «Filosofía y Teología subyacentes en el nuevo Código», *Estudios eclesiológicos*, 58 (1983) 115-135, donde se reproduce o publica la ponencia, tratando del matrimonio en las pp. 127-135.

34. A. BANDERA, *La Iglesia misterio de comunión*, Salamanca, San Esteban 1965, p. 12.

Después de hacer una referencia al concepto de sacramento según el Concilio Vaticano II con una nueva Eclesiología, expuso el nuevo c. 1055, donde se define el matrimonio como una alianza conyugal, por la que un varón y una mujer constituyen entre sí una comunidad de toda su vida etc. «Por eso entre bautizados, no puede darse contrato matrimonial válido, sin que por eso mismo no sea sacramento» (c. 1055 § 2). Esta segunda parte ya estaba en el Código de 1917, c. 1012 § 2. Se trata de un *foedus* creador. Hay que tener en cuenta la gracia y la fe, ya que san Agustín se asustaría si se hablase de sacramento de matrimonio sin fe. No se identifica contrato y sacramento sino con el *conjugalis foedus inter baptizatos*. No hay sacramento del matrimonio si no hay bautismo y además fe, que crea en Cristo. A nivel eclesial es necesario un mínimo de fe con intención de hacer lo que hace la Iglesia o lo que hacen los cristianos, con capacidad para prestar el consentimiento y cumplir con las obligaciones.

El P. Vela, amigo de hacer disquisiciones jusfilosóficas y teológicas, precisó que a veces, aun estando bautizado, si falta la fe puede haber contrato jurídico; pero no hay sacramento. Tampoco bastaría la fe, si no están bautizados.

Lo difícil es medir o precisar la fe requerida. A las Conferencias Episcopales les corresponde dar criterios de orientación. En la cura pastoral previa al matrimonio se puede reavivar la fe, tener un compás de espera para madurar en la fe, como es necesario comprobar si hay amor y capacidad para el amor. A veces se declaran ateos y luego se detecta algo de fe. Si no hay fe, lo mejor es aconsejarles que se casen civilmente y luego verán si se recobra la fe y se celebra el matrimonio eclesiástico-sacramento.

La ponencia dio lugar a preguntas y respuestas de diversa índole teológica, como la de algunos que opinan que «no hay sacramento si no están los dos bautizados». Hay excepciones y está el *favor juris* como presunción de derecho en favor de la validez del matrimonio.

#### d) *Aportaciones del nuevo Código en torno al consentimiento matrimonial*

Desarrolló esta ponencia el Dr. Antonio Mostaza<sup>35</sup>, profesor de Derecho en la Universidad Complutense, al que presentó el profesor Rafael Navarro Valls, haciendo ver que se adelantaba su exposición del día 9 al día 8, a las 12 de la mañana, porque al día siguiente se le iba a rendir un homenaje con ocasión de su jubilación.

«Entre las novedades más importantes del nuevo Código, según el profe-

35. A. MOSTAZA, «El nuevo Derecho patrimonial de la Iglesia (libro V)», *Estudios eclesiásticos*, 58 (1983) 183-216. Se trata de un estudio bastante completo sobre un tema, que no se trató en la XVIII Semana Española de Derecho Canónico.

sor Mostaza, figuran sin duda alguna las concernientes al consentimiento matrimonial». La regulación jurídica de éste corresponde al concepto, que la Iglesia nos presenta en el Vaticano II, al subrayar la dimensión espiritual del matrimonio y reconocer el bien de los cónyuges, como un fin natural del mismo, al lado de la procreación y educación de la prole. Se amplía el objeto del consentimiento, el cual no se puede reducir ya al *jus in corpus*, ni siquiera parece posible delimitarlo en el marco de los tres clásicos bienes.

«El consentimiento matrimonial es el acto de la voluntad, por el que un varón y una mujer se entregan y se aceptan mutuamente para constituir un matrimonio, con una alianza irrevocable» (c. 1057 § 2). Todas las novedades del nuevo Código concernientes al consentimiento matrimonial se basan en el principio del bien de los cónyuges y vienen a ser traducciones jurídicas de la dimensión espiritual y personalística del matrimonio. Se actualiza así la doctrina de fray Basilio Ponce de León sobre el consentimiento y la incapacidad para contraer matrimonio de los que carecen de suficiente discreción de juicio acerca de las obligaciones esenciales del mismo (c. 1095, 2.º).

Se precisa el concepto de discreción de juicio y la necesidad de un conocimiento estimativo o crítico; pero ¿basta el conocimiento mínimo que se requiere para contraer matrimonio, según el c. 1096 § 1, o debe extenderse al objeto formal de dicho consentimiento (cc. 1055, 1056, 1057 § 2 y 1101)? Hay anomalías de la voluntad, que impiden la suficiente discreción de juicio.

Al tratar de la incapacidad para asumir las obligaciones del matrimonio, se preguntó: ¿es éste un nuevo capítulo de nulidad distinto de la suficiente discreción de juicio? Hay anomalías que impiden el cumplimiento de las obligaciones esenciales del matrimonio. Esto en parte ya se había clarificado con la jurisprudencia.

Resultó muy interesante su exposición sobre la eficacia invalidante del error doloso sobre una cualidad, que por su propia naturaleza puede perturbar el consorcio de la vida conyugal (c. 1098). Ya en tiempo de Basilio Ponce de León se declaró nulo un matrimonio por haber exigido la joven la pureza de sangre, cuando el otro cónyuge sabía que tenía sangre mora.

Se quita la condición de futuro (c. 1102 § 1). Se suprime el requisito de la injusticia en el miedo extrínseco etc. Esta y otras innovaciones fueron clarificadas por el ponente durante el diálogo.

#### e) *Efectos civiles del nuevo Código en España*

El día 9, a las 12 de la mañana, leyó su ponencia el Dr. Santiago Panizo, que comenzó por tratar de la historia de esta materia en España, el reconocimiento y problemática de los reenvíos de leyes de la Iglesia y de los Estados.

El valor del Código de Derecho Canónico depende de la recepción que se

haga, como sucedió con el Código de 1917 y el Concordato de 1953. Pasó luego a la Constitución de 1978 y los *Acuerdos*<sup>36</sup> entre la Iglesia y el Estado Español del 3 de enero de 1979. Se presentaban interrogantes nuevos a los que había que dar respuesta. A todo esto se une el cambio de política con unos principios democráticos y una secularización de la vida social. Se garantiza la libertad religiosa. Se delimitan los campos de mutua independencia, precisando algunas colaboraciones en beneficio de la persona humana.

Después de una larga introducción, comenzó a entrar en materia, diciendo que aún no se puede prever una incidencia directa del nuevo Código en lo civil; aunque de hecho se puede dar indirectamente en virtud de los Acuerdos. Hay cierta impermeabilidad por parte del Derecho civil, dejando un margen a la cooperación de acuerdo con el art. 16 de la *Constitución* dentro de la aconfesionalidad. Hay instituciones que exigen esa cooperación, como el matrimonio, la educación o enseñanza religiosa, obras asistenciales etc. Se necesita tener en cuenta las creencias religiosas, máxime las de los católicos, que son hoy por hoy mayoría.

Al promulgarse el 20 de julio de 1981, la llamada Ley de divorcio del 7 de julio de ese mismo año, se confirma lo que se preveía en la Constitución, artículo 32, la existencia de una institución matrimonial con diversidad de formas: civil y religiosa. «El consentimiento matrimonial podrá prestarse en la forma prevista por una confesión religiosa inscrita, en los términos acordados con el Estado o, en su defecto, autorizados por la legislación de éste» (art. 59 de la Ley del 7 de julio de 1981).

Artículo 60: «El matrimonio celebrado según las normas del Derecho Canónico o en cualquiera de las formas religiosas previstas en el artículo anterior produce efectos civiles. Para el pleno reconocimiento de los mismos se estará a lo dispuesto en el capítulo siguiente».

En adelante habrá que tener en cuenta lo dispuesto en el art. IV de la referida Ley, incorporada al Código Civil para el pleno reconocimiento de los efectos civiles y su inscripción en el Registro civil de acuerdo con el art. 61 y el 63, que dice: «la inscripción del matrimonio celebrado en España en forma religiosa se practicará con la simple presentación de la certificación de la Iglesia o confesión respectiva, que habrá de expresar las circunstancias exigidas por la legislación del Registro Civil». Está entre otros problemas el de la edad.

---

36. *Los Acuerdos entre la Iglesia y España*. Comentario patrocinado por las Universidades Pontificias Comillas (Madrid) y de Salamanca bajo la dirección de C. Corral y L. de Echeverría, Madrid, BAC, 1980, 816 p.

f) *Discurso de clausura de la XVIII Semana de Derecho Canónico*

El discurso de clausura estuvo a cargo del Emmo. Sr. Narciso Jubany Arnau, cardenal arzobispo de Barcelona, que ha sido miembro de la Comisión para la reforma del Código. Hizo ver cómo después de una larga andadura se había logrado una renovación necesaria, evocando especialmente al papa Pablo VI, al que le tocó la tarea de proseguir el trabajo apenas iniciado por su antecesor Juan XXIII, el papa de la intuición, al que siguió otro de reflexión, superando una etapa de crisis. Contrapuso la *Ecclesia juris* a la *Ecclesia caritatis*, cuya antinomia se salva en este nuevo Código, lo mismo que el juridicismo, según lo ha hecho ver Juan Pablo II al promulgarlo, y anteriormente Pablo VI el 27 de mayo de 1967: «La Iglesia siendo una comunidad no sólo espiritual, sino visible, orgánica, jerárquica, social u ordenada, necesita de una ley escrita y exige unos órganos adaptados que la promulguen y la hagan observar, no tanto por un mero ejercicio de la autoridad, como para la tutela de la esencia de la libertad, ora de los entes morales, ora de las personas físicas que constituyen la misma Iglesia»<sup>37</sup>.

En la nueva legislación de la Iglesia, según lo habían expuesto anteriormente algunos ponentes, se han protegido todos los carismas del Pueblo de Dios, como realidad comunitaria y jerárquica con un dinamismo y evolución pastoral. La Iglesia necesita de leyes como sociedad visible para salvaguardar el orden y la disciplina, uno de los elementos constitutivos de la comunión eclesial.

Dado lo avanzado de la hora, pues comenzó su disertación a la una de la mañana del día 9, algunos de los asistentes abandonaban la sala para regresar a tiempo a sus respectivos domicilios, mientras el conferenciante insistía en que ya eran las últimas palabras, que se fueron alargando, porque se quería hacer una recapitulación sobre las notas y actualidad del nuevo Código. Hizo ver que últimamente la dedicación a la pastoral no le permitía dedicarse de lleno al cultivo del Derecho, materia que le era familiar y por la que sentía gran predilección. Quería comunicar sus impresiones a los asistentes, para que ellos se hiciesen eco de los deseos de la Santa Sede y del Colegio Episcopal, haciendo una exposición más amplia y detallada a los demás sacerdotes, en los seminarios y Universidades, incluso entre los fieles a los que convendría explicar las innovaciones que les afectaba más directamente.

Que había que evitar la contestación y fomentar la colaboración de acuerdo con las nuevas normas, evitando posturas extremistas. Aunque no iban a faltar críticas, consideraba como un deber fundamental de todos conocer y

---

37. *Ecclesia*, n. 2.111 del 29 de enero de 1983, p. 9.

aceptar las nuevas leyes de la Iglesia para ponerlas en práctica. Sus palabras fueron bien acogidas y aplaudidas.

Presidió el acto D. Luis Martínez Sistach, nuevo Presidente de la Asociación Española de Canonistas, de la que es miembro el cardenal Jubany.

### III. VIII SIMPOSIO DE MIEMBROS DE TRIBUNALES ECLESIASTICOS

Con la asistencia de más de un centenar de especialistas en Derecho Canónico, abogados, auditores de la Rota, defensores del vínculo, jueces, provisoros de casi todas las diócesis españolas y profesores universitarios dieron comienzo las jornadas del VIII Simposio organizado por la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca desde el día 13 al 16 de septiembre de 1983.

Después de unas palabras de saludo por parte del rector, P. Juan Luis Acebal, a las 10 de la mañana del día 13, expuso la primera ponencia el Decano de la Facultad de Derecho, D. Teodoro Ignacio Jiménez Urresti sobre «Naturaleza institucional del matrimonio» para ambientar, haciendo referencia a la discusión entre la corriente contractualista e institucionalista en la década de 1950 a 1960. El Derecho civil y el eclesiástico marchan por caminos paralelos con influencias mutuas. El punto en que ambos se cruzan, es tan sólo aquel en que se trata de dar cumplimiento en el ordenamiento civil a las sentencias eclesiásticas sin que haya interferencias entre ambos Derechos. Hay principios inamovibles y otros variantes y flexibles especialmente en cuestiones de índole procesal. Así por ejemplo, observó el profesor Jiménez Urresti, en el Derecho Canónico es inamovible e incuestionable el principio de la indisolubilidad del matrimonio-sacramento, mientras que el Estado admite el divorcio civil. No han aumentado los conflictos, porque se haya reformada el Derecho de familia, ni las variaciones del Derecho Canónico afectan a las cuestiones básicas, que es necesario conocer, lo mismo que las de carácter marcadamente técnico.

#### 1.º *Novedades más significativas en el nuevo Derecho procesal canónico*

Éste fue el tema de la ponencia de Mons. José María Serrano, Auditor del Tribunal de la Rota Romana, al que se le impuso de antemano dada su competencia sin posibilidad de alternativa, como observó el ponente al iniciar su desarrollo, el mismo día 13 a las 12 de la mañana.

Por tratarse de novedades, hay que hacer un cotejo con el libro IV del Código de 1917 para ver las innovaciones del libro VII del Código de 1983, deteniéndonos en el análisis de las dos primeras partes de él, que pudiéramos considerar de alguna manera referidas a la jurisdicción contenciosa en general.

Al haber obtenido una copia de la ponencia, atención que se agradece a Mons. Serrano, se transcriben algunos párrafos, siguiendo el esquema de su autor.

a) *Aspectos formales y de fondo: extensión, sistemática y contenido*

Después de una lectura de la nueva legislación procesal se observa una notable reducción en el número de cánones ya que de los 643 cánones del Código de 1917 se ha pasado a casi la mitad (353). Queda fuera el proceso de canonización al que se hace una remisión y suplencia en el c. 1403. «Al lado de esta supresión pueden aducirse los nuevos institutos, que se han introducido, como son el procedimiento contencioso oral, la acción por resarcimiento de daños derivados del procedimiento penal y un cierto trámite de recurso administrativo; así como la clara inclusión, con carácter procesal, de algunas normas que antes figuraban entre los preceptos de índole sustantiva, como las causas de separación conyugal; o se regulaban por una legislación especial y complementaria, como los casos de dispensa de matrimonio rato y no consumado y las declaraciones de muerte presunta del cónyuge. Hay pues un intento logrado de clara simplificación».

«Y otro tanto cabe decir de una mejor y más correcta disposición sistemática. Comenzando desde la misma colocación del libro en la parte final del Código, dejando bien patente su carácter adjetivo e instrumental después de las leyes sustantivas, aun las de carácter penal que tal vez debieran su lugar postrero en la ley precedente más a su tradicional ubicación en las recopilaciones desde la división de Bernardo de Pavía que a su misma naturaleza odiosa».

El libro VII tiene cinco partes: 1.<sup>a</sup> de los juicios en general; 2.<sup>a</sup> del juicio contencioso; 3.<sup>a</sup> de algunos procesos especiales; 4.<sup>a</sup> del proceso penal y 5.<sup>a</sup> del procedimiento en los recursos administrativos y el traslado o remoción de párrocos con sus secciones, títulos, capítulos y artículos, mientras que en el libro IV del Código de 1917 los títulos tenían una numeración autónoma, continua e independiente de su pertenencia a diversas partes. La nueva redacción es mejor, más humana y funcional, sin que por ello pierda seguridad y seriedad.

«La misión del juez, como ministerio eclesial, se ha enriquecido con aportaciones notables, cual es una mayor vinculación al obispo, del que el magistrado canónico pasa a ser vicario, no menos que el ejecutivo; también es significativa la incorporación de los laicos a la administración de la justicia en la Iglesia».

Las llamadas garantías jurisdiccionales de las partes ocupan un lugar se-

ñalado en cualquier aproximación al tema procesal, que encuentra su razón de ser en la posibilidad de que todos puedan sentirse protegidos en el reconocimiento y defensa de sus derechos y todos puedan acceder a una defensa igual y legítima de ellos».

b) *Materia, estructura y actuación de la justicia eclesiástica*

La parte primera de nuestra legislación procesal, «en su introducción y en el primero de sus preceptos (c. 1400) ofrece ya vistosas novedades; pues rehuyendo la definición de juicio eclesiástico, peligrosas como cualquier otra en Derecho y más todavía en un Derecho que aún no ha tenido glosadores, reduce la materia del debate judicial canónico, excluyendo de él, al menos en la formulación de la ley común, en sentido objetivo, las antes llamadas causas de doble fuero y la razón de pecado en los delitos no recogidos en las normas canónicas (hasta falta la mención de las causas espirituales y las vinculadas a ellas) y en el aspecto subjetivo las que fueran promovidas por personas a quienes asistiera el célebre privilegio del fuero, canónico por supuesto». A continuación formuló el ponente alguna apreciación de conjunto, lamentando se hiciese una formulación del contencioso-administrativo en el canon-umbral, quedando luego silenciado, salvo alguna que otra excepción como el recurso ya existente a la Signatura Apostólica, cuya competencia ha experimentado alguna modificación.

«También el campo de la competencia de los Tribunales (diocesanos y regionales) ha experimentado algunas modificaciones que hacen ganar a las normas en simplicidad y practicidad». Se hizo alusión al fuero del obispo residencial, del actor y del contrato con un recuerdo nostálgico al fuero del peregrino romano, que ha desaparecido.

«Una más fácil nomenclatura y atribución de funciones aparece en lo referente a los Jueces. Hay un Vicario Judicial, al que pueden darse algunos Vicarios judiciales adjuntos o Vice-oficiales». El obispo nombra a los jueces diocesanos, que han dejado de ser sinodales y prosinodales. «La organización de Tribunales sanciona sin ambages la posibilidad de constitución de Tribunales regionales e interdiocesanos y determina con claridad la sucesión de instancias en los casos que pudieran resultar del todo nuevos en esta disciplina». Se da mucho más margen a la utilización del juez único en primera instancia, aun en aquellas causas para las que el Derecho prevé el Tribunal colegial, que será necesario en las sucesivas instancias.

En cuanto a los nombres de las partes, la primera modificación está en obsequio al uso vulgar de la palabra «reo», por lo que las partes han dejado de ser actor y reo para transformarse en actor o demandante y convenido o de-

mandado, de acuerdo con la clásica denominación castellana, llena de sentido y dignidad.

Se introduce la figura del abogado vinculado al Tribunal y retribuido por éste como ya sucede en el Tribunal de Aragón en Zaragoza; aunque también se admiten otros a instancia de parte, prohibiendo desviar causas de su competencia natural para trasladarlas en fraude de la ley, a un Tribunal más benévolo. Luego se clarificó lo referente a las acciones y excepciones con una mayor simplificación, estableciendo una limitación al plazo de 30 días como término de proposición de la acción reconventional.

c) *La dinámica del procedimiento contencioso canónico común*

De modo general se proponen dos tipos de procesos: el juicio contencioso ordinario y el nuevo proceso contencioso oral, que difieren tanto por el número y solemnidad de las formalidades como por la entidad de la materia que se somete. Como es natural, la ley regula antes y más ampliamente el juicio contencioso ordinario, que es más complejo, aunque, en teoría al menos, ambos tienen un rango común de legitimidad. Tal vez no hubiese estado de más un título introductorio, que los abarcara a ambos a semejanza del c. 1656 para establecer de modo genérico cuándo es procedente su utilización.

«Las intervenciones iniciales de las partes han adquirido una mayor importancia, que en cambio ha perdido la llamada *litis contestatio* especialmente en su aspecto formal». Uno de los supuestos de nulidad de la sentencia lo constituye el que no haya precedido al juicio una petición de parte o acusación del promotor de justicia, a pesar de la mayor iniciativa del Juez en establecer los términos de la controversia y la mayor facilidad en cambiarlos, aun en segunda instancia por adición de uno nuevo en las causas matrimoniales. Hay una norma especialmente acertada de remitir copia de la demanda al demandado con la citación, como lo hacía el benemérito Provisor de Valladolid, D. José Rodríguez, con gran conocimiento de esta materia.

Se da una abreviación de los pleitos fijando términos de perención a la mitad: «Un año de inactividad en el Tribunal de primera instancia y seis meses en el de apelación». Se da una mayor discreción del Juez en la admisión y práctica de las pruebas, dando preferencia a la prueba documental sobre la testifical. Se facilita la recusación de testigos y se simplifican los trámites de recusación. «Se da también un paso de avance hacia la publicidad, nunca incondicionada, de las pruebas en el procedimiento canónico, sugiriendo la presencia, como norma práctica, de los abogados o procuradores de la parte».

Se da mayor fuerza a la pericia privada, desapareciendo la presunción *iuris et de iure* y prevaleciendo la estimación moral del Juez en cada caso.

Después de dar una visión general sobre las llamadas causas incidenta-

les, se subrayó la novedad, ya vigente en el ordenamiento español, de que uno de los Jueces conserve su criterio disenciente después de la deliberación, pudiendo exigir que, en caso de darse apelación, sus conclusiones sean transmitidas al Tribunal Superior.

Dado el interés del tema, que no pudo desarrollar plenamente Mons. Serrano durante una hora, se le permitió completarlo después de la mesa redonda, en la que se trató de los Tribunales Interdiocesanos en España, concretamente de las experiencias de Zaragoza y Sevilla <sup>38</sup>.

Concluyó el ponente tratando de los remedios contra la sentencia y su ejecución, no sin antes exponer brevemente el nuevo proceso contencioso oral, no escrito y más breve. Se ha querido actualizar el proceso *sumario*, establecido en su día por la Decretal *Saepe* de Clemente V y que han recogido casi todos los Códices penales del mundo, incluso los comunistas con sus matices de inmediatez y oralidad <sup>39</sup>.

El ponente contestó a las preguntas formuladas con sencillez, claridad y pericia, haciendo agradable y asequible esta complicada materia, que exige serios estudios con reverente atención para llevarla a la práctica con responsabilidad, teniendo por guía a la justicia.

## 2. *Problemática de las sentencias y otros temas conexos*

El día 14 se trató de la ejecución de las sentencias eclesiásticas en el ordenamiento civil, tema que debió haber ocupado toda la jornada, aunque se dejó para la tarde a última hora. Antes se trató de otras materias conexas, como la «eticidad de la ley civil en una sociedad pluralista» por Mons. Juan García Failde, Decano del Tribunal de la Rota Romana, que insistió en la necesidad de una fundamentación de las leyes positivas en el Derecho natural, en la equidad, en la justicia social y en otros principios objetivos del orden, según la doctrina tradicional de la Iglesia y la Filosofía del Derecho. Se apoyó en textos de Santo Tomás y luego se hizo referencia a San Agustín, ante una objeción formulada, sobre los criterios de la valoración y cómo para san Agustín había un Derecho natural de contenido mudable, al observar a su propia naturaleza mudable, considerándose hoy justo, lo que en otros tiempos se puede juzgar como injusto: «No es verdad, como suele decirse, a saber, que lo que se hace una vez rectamente, nunca puede cambiar; porque, cambia la razón del tiem-

---

38. *Nota informativa sobre procesos de nulidad o dispensa del vínculo*, Zaragoza, Tribunal interdiocesano, 1982, 12 p.

39. CLEMENTE V, «*Saepe contingit*», *Clementinas* 5, 11, 2 (E. Friedberg, II, 1200).

po, lo que antes estaba hecho rectamente debe cambiarse, como lo exige la misma razón»<sup>40</sup>.

Ante este y otros textos de san Agustín, el ponente manifestó estar de acuerdo, lo mismo que en su punto de partida la interioridad y Dios, fundamento último de la idea de justicia y del Estado de Derecho con un *jus caritatis*. Acertadamente defiende Mons. García Failde que «no puede hacerse verdadera justicia sin caridad, porque la verdadera justicia presupone la equidad, que en el fondo se identifica con la caridad y porque es precisamente la caridad la que impele a darle a cada uno lo suyo; ni hacerse caridad sin verdadera justicia, porque lo que antes de nada exige la caridad es que a cada uno le demos lo que es suyo, para que luego podamos darle lo que es nuestro e incluso a nosotros mismos»<sup>41</sup>.

Aunque estuvo bien el desarrollo del tema, el ponente debió haber expuesto la materia de su competencia, complementando la parte del Derecho Procesal canónico con una valoración positiva y negativa, lo que quizás no hizo para no repetir lo que tiene publicado en algunas revistas.

Lo mismo podía decirse del tema desarrollado por D. Luis Gutiérrez, Vicario de Justicia en la Archidiócesis de Madrid-Alcalá sobre «la incapacidad para consentir en el matrimonio», al limitarse a diseñar una panorámica de conjunto sobre el texto legal y una interpretación puramente exegética dentro del contexto y de la trayectoria que ha seguido en la larga etapa de codificación, especialmente el c. 1095 sobre la carencia de juicio suficiente, el defecto de discreción de juicio y la *incapacitas asumendi*. Sobre esta materia recomendó la lectura de sus últimas publicaciones, que estaban a la venta.

#### a) *Ejecución de sentencias eclesiásticas en el ordenamiento español*

A las cinco de la tarde del día 14, comenzó la exposición de la «ejecución de sentencias eclesiásticas en el ordenamiento civil español» por el profesor Luis Portero Sánchez, haciendo ver que al lado de los cambios políticos se había operado una reforma jurídica en profundidad, mientras que en la Iglesia se habían establecido nuevos principios con el Concilio Vaticano II, que hicieron posibles los Acuerdos entre el Estado Español y la Iglesia en 1979, que entra-

---

40. S. AGUSTÍN, *Epístola CXXXVIII*, 1, 6 (PL 33, 526) Cf. L. VELA, «Existencialismo jurídico de San Agustín», *Estudios eclesiásticos*, 42 (1967) 481-507) y F. CAMPO DEL POZO, «Derecho natural de contenido mudable según san Agustín», *La Ciudad de Dios*, 183 (1970) 436-468.

41. J. J. GARCÍA FAILDE, «Una primera lectura del nuevo Código de Derecho Procesal Canónico», *Revista Española de Derecho Canónico*, 39 (1983) 146; «Reconocimiento en el orden civil de matrimonios celebrados según las normas del Derecho Canónico y sentencias eclesiásticas de nulidad matrimonial», *Revista Española de Derecho Canónico*, 38 (1982) 233-235.

ron en vigor el 4 de diciembre de ese mismo año, apareciendo en el *Boletín Oficial del Estado* el día 15 de diciembre <sup>42</sup>.

El Acuerdo sobre asuntos jurídicos fue el más complicado y el que dio origen a fuertes tensiones, especialmente el art. VI, n. 2, que dice así: «Los contrayentes, a tenor de las disposiciones del Derecho Canónico, podrán acudir a los tribunales eclesiásticos solicitando declaración de nulidad o pedir decisión pontificia sobre matrimonio rato y no consumado. A solicitud de cualquiera de las partes, dichas resoluciones eclesiásticas tendrán eficacia en el orden civil si *se declaran* ajustadas al Derecho del Estado en resolución dictada por el tribunal civil competente». Esto se repite en el art. 80 del Código Civil, limitándose a añadir «conforme a las condiciones a las que se refiere el art. 954 de la Ley de Enjuiciamiento civil». Se cambia también el sustantivo «tribunal» por «juez». La materia queda bastante complicada y ambigua, por lo que mientras para algunos se trata de una homologación y exequatur, para otros es «una resolución declarativa por parte del Tribunal de Estado». Según F. de A. Sancho Rebullida, no se trata de una revisión y homologación civil de fondo, de la resolución eclesiástica; pues el Juez civil no debe inquirir si la resolución canónica coincide o no con lo que hubiera recaído, por ejemplo, si se hubiesen aplicado los arts. 73-80 del Código Civil y Disposición Adicional Tercera de la Ley de 7 de julio de 1981 <sup>43</sup>. Según M. Albadalejo <sup>44</sup>, al que sigue A. García Cantero <sup>45</sup>, son posibles tres interpretaciones: 1.ª Sólo se ajusta al Derecho estatal aquella decisión o resolución que aplica un Derecho canónico idéntico al civil: 2.º para que se declaren civilmente eficaces es preciso que aquellas no violen, ni infrinjan el ordenamiento civil-matrimonial de España y 3.º que el ajuste se produzca a través de la conformidad con las normas procesales españolas. Sería pues ilícita la causa de nulidad canónica, cuya admisión vaya contra el Derecho español. Depende de la naturaleza jurídica de la homologación o ajuste. Lo cierto es que algunas nulidades, como la procedente de exclusión de sacramentalidad o indisolubilidad no puede ejecutarse. Se trata de un juicio analógico según el profesor Portero con un control legal y una homologación formal, por lo que el Juez puede pedir los autos. Se debe acudir a ca-

---

42. L. PORTERO SÁNCHEZ, «Reseña de Derecho del Estado sobre materias eclesiásticas», *Revista Española de Derecho Canónico*, 38 (1982) 377-385, especialmente las pp. 385-393, que tratan de jurisprudencia.

43. F. de A. SANCHO REBULLIDA, «Artículo 80», *Matrimonio y divorcio. Comentarios al nuevo Título IV del Código Civil*, Madrid 1982, pp. 500-504.

44. M. ALBADALEJO, *Curso de Derecho Civil IV. Derecho de Familia*, Barcelona 1982, pp. 109-110.

45. G. GARCÍA CANTERO, *Comentarios al Código Civil y Compilaciones Forales*, dirigidos por A. Albadalejo, I, 2.ª ed., Madrid 1982, pp. 254-255.

pítulos de nulidad admitidos por el Derecho español. La discusión fue animada y lógicamente controvertida.

Lógicamente esta materia es más asequible a los que conocen el Derecho civil, quedando algunas materias pendientes para estudio de la Comisión Mixta, que representa a la Iglesia y al Estado.

El día 15, a las 10 de la mañana, tuvo su ponencia D. Manuel Calvo Tojo, Provisor de la Archidiócesis de Santiago de Compostela, sobre «el error y dolo en el consentimiento matrimonial» (cc. 1096-1098) del Código de 1983, que cotejó con los (cc. 1081-1084) del Código de 1917, manifestando que se había dado un paso de avance al legislar lo que se venía haciendo en jurisprudencia, aunque había algunas imprecisiones terminológicas. Esta materia será objeto de estudios especiales, junto con el consentimiento, por su repercusión en la praxis judicial.

b) *El matrimonio canónico en el sistema matrimonial español*

Éste fue el título de la ponencia de la profesora María Elena Olmos Ortega, que anteriormente había abordado más ampliamente esta materia sobre el matrimonio canónico en el Código Civil de 1981<sup>46</sup>.

Comenzó la exposición el día 15, a las 12 de la mañana, con una introducción y visión panorámica sobre el concepto del sistema matrimonial con su perspectiva eclesial y civil desde el siglo XVI, deteniéndose en el sistema matrimonial español desde 1870 hasta la legislación vigente con sus oscilaciones de matrimonio civil obligatorio y subsidiario. El caso español es especial e híbrido<sup>47</sup>.

La ponente, con muy buena voluntad, defendió las formas de matrimonio según el art. 32 de la Constitución, como dos clases de matrimonio siguiendo a M. Albadalejo; pero en realidad se ha intentado seguir el sistema anglosajón, como opina el Dr. Luis Díez-Picazo, miembro del Tribunal Constitucional, para quien, después de los Acuerdos de 1979 y teniendo en cuenta la Constitución de 1978, ya no se trata de dos clases de matrimonio, sino de dos formas de prestación del consentimiento, con reconocimiento de los efectos civiles del matrimonio celebrado según las normas del Derecho Canónico<sup>48</sup>.

46. M. E. OLMOS ORTEGA, «El matrimonio canónico en el Código Civil de 1981», *Revista Española de Derecho Canónico*, 39 (1983) 43-78.

47. *Ibid.*, p. 66. Cf. V. REINA, «La eficacia civil de las resoluciones canónicas sobre nulidad y disolución de matrimonios», *Actualidad Jurídica*, 2 (1981) 31, donde se afirma que el sistema español es mezcla del facultativo de tipo latino y del anglosajón, como un *tertium genus*.

48. L. DIEZ PICAZO, «El sistema matrimonial y los Acuerdos entre la Santa Sede y el Estado Español», *Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para profesionales del Foro*, 4, Salamanca, 1980, pp. 24-25. Cf. F. CAMPO DEL POZO, «Causas matrimoniales a los nuevos Acuerdos de 1979», *Estudio Agustiniiano*, 14 (1979) 543-544.

Al analizar la Ley de 7 de julio de 1981 con sus arts. 49, 59, 60 y 61 llegó a preguntarse con preocupación: ¿Se están conculcando los Acuerdos de 1979? Aunque los Acuerdos tienen rango internacional según una decisión del Tribunal Constitucional, la Ley del 7 de julio los ha violado en parte. El art. 61, que es como un corolario del art. 60, reconoce que «el matrimonio produce efectos civiles desde su celebración. Para el pleno reconocimiento de los mismos será necesaria su inscripción en el Registro Civil». En su opinión, la Ley del 7 de julio de 1981 es ambigua, «puesto que admite varias lecturas de interpretación, siendo tan controvertida que da pie a sostener en un mismo artículo diferentes y contradictorias posiciones doctrinales», como sucede por ejemplo con el art. 80 y algunos otros del Código Civil español.

«En base al art. 60, es posible mantener que el matrimonio canónico sigue formando parte del ordenamiento español como una clase de matrimonio, distinta del civil, y no como una forma religiosa de celebración del matrimonio civil. Si bien esta afirmación debe matizarse por lo establecido en el art. 63, párrafo 2.º». Esta opinión no es compartida por los civilistas del Partido Socialista y otros como Luis Díez Picazo, que se formó con los agustinos.

*c) Algunas conclusiones de la Dra. María Elena Olmo Ortega*

Terminó su ponencia concluyendo que «se puede mantener, dada la prevalencia normativa del Acuerdo jurídico con la Ley modificadora civil, que el matrimonio canónico forma parte del sistema matrimonial español, como una clase de matrimonio, distinta del civil: matrimonio concordatario o matrimonio acordado». Esto originó algunas controversias durante el diálogo, en la que se le felicitó por estas y otras conclusiones como las que siguen:

«El matrimonio canónico goza de eficacia civil desde el momento de la celebración y así lo reconoce el Estado. Por tanto, aun sin inscripción este matrimonio tiene efectos civiles típicos de la institución matrimonial: existencia de un vínculo conyugal válido y por ello, otorgamiento del estado civil de casados y la matrimonialidad de los hijos habidos de esa unión».

«La inscripción únicamente constituye un medio de prueba o de publicidad frente al Estado y frente a la sociedad». Según el art. 61, párrafo 3.º «el matrimonio no inscrito no perjudicará los derechos adquiridos de buena fe por terceras personas».

«El ajuste al Derecho del Estado no significa en absoluto, identidad entre los capítulos de nulidad canónica y civil, ya que, si esto es así, no tendría sentido que se hiciera mención de la disolución pontificia sobre matrimonio rato y no consumado, pues ésta nunca podrá alcanzar efectos civiles por ser una figura típicamente canónica. Por ello, para que se declaren civilmente eficaces las sentencias y resoluciones eclesíásticas sólo se requiere que no se violen o

infrinjan el orden público matrimonial español». Como en la praxis ya ha habido algunos problemas, lo mejor es ampararse también en causales civiles.

«A tenor del art. 96 de la Constitución, el Acuerdo jurídico ha pasado a formar parte del ordenamiento español, por lo que no puede ser modificado por una ley meramente interna posterior en el tiempo. Así, en la Ley de 7 de julio de 1981, se da una palpable conculcación de dicho Acuerdo, que goza de plena eficacia en el ordenamiento estatal desde el momento que se publicó en el Boletín Oficial del Estado del 15 de diciembre de 1979, a tenor del art. 1.5. del Código Civil»<sup>49</sup>.

En opinión de la Dra. María Elena Olmos se dan clases de matrimonio: el canónico y el civil facultativo, en su modalidad latina o católica, cuando en opinión de otros se sigue el sistema anglosajón. Ambas opiniones procuran buscar apoyatura en la Constitución.

### 3. *Algunos procesos especiales y últimas ponencias del Simposio*

El último día del Simposio debió dedicarse a los procesos especiales en el nuevo Código, tema que fue precedido por una ponencia sobre «la nueva regulación de la forma canónica del matrimonio» por el profesor Federico R. Aznar Gil<sup>50</sup>, que comenzó a las 10 de la mañana del día 16 con una introducción, presentando y delimitando la cuestión, que tiene sus antecedentes en el capítulo *Tametsi*<sup>51</sup> del Concilio de Trento (1563) y en el Decreto *Ne temere*<sup>52</sup> del 2 de agosto de 1907. Esta doctrina ha pasado al Código de 1917 y al de 1983 con algunas innovaciones, como la delegación general por escrito incluso a laicos.

Están obligados a la forma canónica, si al menos uno de los contrayentes está bautizado en la Iglesia Católica o recibido en ella y no se ha apartado de ella por un acto formal (c. 1117).

En el momento de la celebración deben asistir el párroco o el Ordinario del lugar o un sacerdote o diácono, delegado por uno u otro, y dos testigos (c. 1116). Trató también de los matrimonios mixtos, del error común y del matrimonio secreto, que antes se denominaba «de conciencia», concluyendo que se ha producido un tímido avance con relación al Código de 1917. Llegó a considerar improcedente la conducta de los que se casan civilmente anun-

49. M. E. OLMOS ORTEGA, «El matrimonio canónico...», pp. 77-78.

50. F. R. AZNAR GIL, «La revisión de la forma canónica del matrimonio en el Concilio Vaticano II», *Revista Española de Derecho Canónico*, 38 (1982) 507-534; *El nuevo Derecho Matrimonial*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1983, pp. 319-350.

51. *Concilio de Trento*, Ses. XXIV, 11 de noviembre de 1563, *De reformatione matrimonii*, c. 1, 24.

52. AAS, 40 (1907) 525-530.

ciendo luego su matrimonio por la Iglesia. Se le observó que en algunos países como Venezuela, Francia, etc., es necesario casarse primero por lo civil y luego, si quieren, se pueden casar eclesiásticamente. El Provisor o Juez-Presidente del Tribunal Interdiocesano de Zaragoza, D. Antonio García Cerrada, que le felicitó como aragonés, manifestó que, en su opinión, era mejor una separación total entre matrimonio civil y eclesiástico. Se opuso la mayoría teniendo en cuenta la tradición hispana.

a) *Los procesos especiales en la nueva legislación canónica*

Éste fue el tema de la ponencia del Provisor de la Archidiócesis de Barcelona, D. Malaquías Zayas Cuerpo, que ofreció a los asistentes un esquema bastante completo. En esto hubo alguna deficiencia por parte de los organizadores, que lo reconocieron y se lamentaron de ello, pidiendo comprensión con algunas disculpas.

Comenzó haciendo unas consideraciones generales a las 12 de la mañana del día 16 de septiembre sobre simplificación, pragmatismo, algunas ambigüedades y potenciación de la figura del juez para establecer una conexión entre su ponencia y la de Mons. Serrano.

Observó que no todos los procesos están en el libro VII, así, lo referente a la dimisión de los religiosos está en el libro II, aunque para el modo de proceder en las pruebas y demás se haya de tener en cuenta el *íter* procesal.

Se formuló esta pregunta: ¿Quedan suficientemente diferenciados los campos, el judicial y el administrativo? En parte sí y en parte no. El proceso rato no consumado ahora se hace ante el tribunal, aunque sigue siendo administrativo, sin figurar entre los procesos administrativos del libro VII, parte V.

La parte III del libro VII trata de algunos procesos especiales, objeto de la ponencia, que siguió el orden del Código con sus tres títulos: 1.º dedicado a los procesos matrimoniales y subdividido éste en cuatro capítulos; 2.º dedicado a las causas de declaración de nulidad de la Sagrada Ordenación y 3.º de los modos de evitar los juicios; porque suele ser mejor un mal arreglo que un buen juicio.

Hizo una exposición sumaria de cada uno de estos seis o siete procesos especiales, porque entre los procesos matrimoniales se enumeran *cuatro*, pero el primero de estos para la declaración de nulidad matrimonial, bien puede subdividirse en dos: 1.º el ordinario y 2.º el documental. De aquí que sean propiamente cinco los procesos matrimoniales y siete en total los especiales.

Después de exponer el proceso ordinario de nulidad (cc. 1671-1685 y 1689-1691) y el proceso sumario o documental (cc. 1686-1988), trató de las causas de separación, que en España se suelen tramitar ante los tribunales ci-

viles, aunque pueden hacerse también ante los eclesiásticos sin que surtan efectos civiles.

El proceso de dispensa sobre «matrimonio rato y no consumado» aparece en los cc. 1697-1706, al que sigue el proceso de «presunción de muerte del cónyuge» (c. 1707) ordenado a adquirir el estado de libertad del cónyuge superviviente. Debía seguir el proceso en favor de la fe, que desapareció al hacerse la redacción definitiva, como ya se ha dicho.

Entre los procesos especiales no matrimoniales se enumeran dos: 1.º Proceso para la «declaración de nulidad de la Sagrada Ordenación» que aparece en los cc. 1708-1712 como de interés público, además del interés privado del clérigo, porque afecta al bien común. 2.º «Modos de evitar los juicios», donde se hace referencia enumerativa a procedimientos transaccionales, compromisos, juicios arbitrales, para los cuales se ofrecen tres vías procedimentales: 1.ª observándose la norma que eligieron las partes, o si éstas no eligieron alguna, 2.ª la que estableciere la Conferencia Episcopal, o bien 3.ª la establecida por la ley civil del lugar (cc. 1713-1716).

Sigue el proceso penal en la parte IV, llamado así porque se instruye para infligir o declarar las penas propias de los delitos. No se trató por quedar fuera del tema señalado, aunque se hizo alguna observación al grupo de cánones sobre el procedimiento administrativo, por el interés que ha suscitado este tema. También se hizo una ligera mención a los procesos de remoción y a la transferencia de párrocos, que aparece en la parte V del libro VII.

El diálogo fue bastante animado y se reconoció el progreso con la parte positiva del nuevo Código para una mejor administración de justicia con una orientación pastoral.

### *c) Última ponencia con clausura y algunas conclusiones prácticas*

A las cinco de la tarde del mismo día 16 comenzó la exposición de su ponencia el Provisor de la Diócesis de Salamanca, D. Antonio Reyes Calvo, sobre «la función del psicólogo en las causas de nulidad matrimonial» con bastante competencia en la materia, haciendo ver que en adelante habrá que tener en cuenta las aportaciones y adelantos de la psiquiatría y psicología para hacer una buena valoración jurídica. Del adelanto de las ciencias se está beneficiando el Derecho y la administración de la justicia, al tener un conocimiento más integral del hombre, de los estratos, funciones y su noética.

A partir de una conducta observable, hay repercusiones en cuanto a la pericia, que luego debe ser valorada por el juez sin invadir el terreno del perito y viceversa. El juez ha de ver el modo de proceder del perito y sus aportaciones para valorar bien con prudencia y dentro de su competencia. Se requiere

conocimiento de la medicina legal por parte de los jueces y de ciertos conocimientos jurídicos por parte de los peritos.

Al declarar la nulidad, el juez o el obispo pueden poner un *vetitum* o prohibición de nuevo matrimonio a una de las partes; pero el tribunal puede remover el *vetitum* con una pericia.

Si las conclusiones de la pericia se basan en hechos probados hay que ver la lógica y veracidad de los hechos para valorarlas correctamente.

Después de un animado coloquio, el Decano de la Facultad de Derecho Canónico, D. Teodoro I. Jiménez Urresti, dio las consabidas gracias a los asistentes y ponentes, alegrándose del enriquecimiento mutuo, que puede continuar en otros Simposios y Semanas de estudio.

Además de los esquemas, se consiguió fotocopia de algunas ponencias, que se prometió aparecerán próximamente y cuanto antes. Casi todos los asistentes regresaron con un mayor bagaje cultural y algunos libros más en su maleta o bolsa de viaje. A las gratas horas de reencuentro con antiguos amigos y condiscípulos o colegas, le siguió la nostalgia de tener que abandonar Salamanca con sus dos catedrales y Universidades, su plaza mayor y rincones inolvidables, donde hablan las piedras de arte, cultura y viejas historias.

Todos regresamos con nuestro nuevo *Código de Derecho Canónico* que sigue en lo sustancial al Concilio Vaticano II y su línea de continuidad con el anterior y la tradición canonística. No hay que olvidar que una buena ley produce buenos frutos, sólo si es bien aplicada con justicia y caridad. Su conocimiento puede convertirse en un medio eficaz para que la Iglesia y sus instituciones puedan perfeccionarse y cumplir mejor su misión de salvación en este mundo, como lo deseaba el papa Juan Pablo II al promulgarlo <sup>53</sup>.

Fernando CAMPO DEL POZO

---

53. Ibid., 75 (1983) XIII.

# **Ciencia y teoría**

## **En torno al 2.º Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias**

Entre los días 4 y 9 de abril de 1983 tuvo lugar en Oviedo la segunda reunión interdisciplinaria para el estudio de cuestiones clasificables bajo la rúbrica de la epistemología. En estos congresos, iniciados en 1982, si bien tienen lugar planteamientos de carácter general, se propone el tratamiento pormenorizado de dos disciplinas científicas (empleemos, para abreviar, la denominación tópica: una ciencia humana y otra física). De acuerdo con ese esquema organizativo, este Congreso estuvo dedicado en especial al análisis de la problemática investigadora y del estatuto teórico de la Historia y de la Biología.

La extensión del programa de sesiones, que se prolongaron durante más de ocho horas diarias a lo largo de toda la semana citada, y la densidad de muchas de las ponencias y debates celebrados, harían excesivamente prolija una crónica detallada. Para quien se halle interesado en esto último, creemos que nada mejor que remitirle a las Actas del Congreso, que pronto hará pública —parece ser que en dos volúmenes— la organización del mismo. El manejo del volumen del año 1982 \* nos ha permitido comprobar la fidelidad y completitud de la transcripción que de las sesiones contiene.

Así pues, vamos en lo que sigue a esbozar algunas reflexiones al hilo de una breve noticia de las distintas ponencias y coloquios celebrados. Salvas algunas referencias marginales, no nos detendremos en las comunicaciones: la brevedad impuesta a éstas, unida al hecho de que se hicieran simultáneamente en cuatro secciones, posibilitó que su número rondase el centenar, y ello justifica sobradamente la ausencia de mayores precisiones.

---

\* «Actas del primer Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias». Ediciones Pentalfa, Oviedo 1982.

Digamos también, para cerrar esta sumaria presentación, que la asistencia de congresistas — muy nutrida a pesar del agotador programa — dio un tono de seriedad y ánimo de trabajo a la reunión, lo que pudo apreciarse en las intervenciones habidas en los coloquios (si exceptuamos, claro está, las de los buscadores de fugaz lucimiento, inevitables en este tipo de reuniones, que no tienen empacho en reiterar sus «originales» tesis o sus monotemáticas fijaciones).

\* \* \*

1. Carlos París tuvo a su cargo, mediante una breve disertación, la presentación del Congreso, con el propósito de marcar el punto de enlace entre el presente y el anterior Congreso. La conmemoración, en curso, del primer centenario de la muerte de Marx y su coincidencia con el recién celebrado de la de Darwin, sirvieron al presentador para establecer un nexo — más metafórico que vigente, a nuestro entender — entre las pautas de desarrollo de las disciplinas históricas y biológicas.

A partir de ahí, París se movió en el vago terreno de los más frecuentados lugares comunes acerca de las relaciones entre ciencia y filosofía. La postulación de un necesario diálogo entre ambas formas de saber, la superación de los complejos de inferioridad de los filósofos ante el conocimiento científico, el carácter abierto de la reflexión filosófica (elaborando sus ideas en un ámbito gnoseológico siempre movedizo) son, en efecto, generalidades que, no por más repetidas, dejan de transitar a través de la indefinición y la inestabilidad. Aun reconociendo que el estatuto de la filosofía no puede, salvo a riesgo de un mimetismo estéril, equipararse con el de las ciencias, parece llegada la hora de abandonar las difusas enunciaciones de principios que tan poco aclaran: delimitar en alguna medida los campos gnoseológicos de ciencia y filosofía es tarea que, sin conllevar necesariamente la constricción de las respectivas investigaciones, resulta preferible a la engañosa situación que se produce cuando, tras un aparente armónico maridaje nos vemos abocados a un «totum revolutum» que pretende legitimar a cualquier especialista como intérprete de un supuesto saber universal.

El propósito meramente prologal de la exposición de Carlos París aclara, probablemente, el carácter un tanto tópico de la misma. Dos apuntes nos parecieron, sin embargo, muy relevantes. Por una parte, el requerimiento a filósofos y científicos para que superen sus mutuos recelos, que tantas veces se asemejan a un absurdo temor a ser colonizados por el otro, o a ser desposeídos del propio terreno y, con ello, de la exclusividad de su función. Por otra, el recuerdo a la ciencia (¿por qué no también a la filosofía?) de que su trabajo debe mantenerse atento al logro de su triple objetivo fundamental: vencer el hambre, la violencia, y la ignorancia. En el bien entendido de que no basta con atender sólo al último de estos frentes, como a menudo proponen algunas su-

puestamente incontaminadas teorías de la actividad intelectual, sino a los tres solidariamente.

Tras esta intervención inaugural, correspondió defender la primera ponencia del Congreso al biólogo español F. J. Ayala. Discípulo de Th. Dobzhansky, su labor experimental en los EE.UU. le ha conferido un notable prestigio, no sólo como investigador destacado en genética de poblaciones, sino además como científico preocupado por aquellas cuestiones epistemológicas que afectan al desenvolvimiento en su campo de trabajo. Ello hace innecesario justificar el que, en nuestra opinión, Ayala fuese figura central en este encuentro: lo elaborado de sus tesis, y el rigor de sus planteamientos, concitaron en su torno el interés de las reuniones, no sólo en la presentación de su ponencia sino siempre que intervino para formular exigencias metódico-experimentales o para explicitar sus propias posiciones en teoría de la ciencia.

El tema de la disertación de Ayala está vigente, en los últimos tiempos, entre los teóricos de la evolución, por cuanto plantea la nada secundaria cuestión de la continuidad o discontinuidad del proceso evolutivo. El asunto, al menos en la forma en que Ayala lo presenta, ofrece dos caras: se trata, efectivamente, de decidir si continúa siendo válida la tesis darwiniana acerca de la gradualidad evolutiva o si, por el contrario, debe hablarse de saltos en la evolución (lo que, en cierto modo, supone una recuperación de la hipótesis lamarkiana). Pero, de la resolución de este dilema, se sigue otra importante definición, la de los dominios entre dos enfoques científicos: el de la biología de poblaciones y el de la paleontología. Analicemos el núcleo de la disputa.

Según algunos paleontólogos (Gould, Stanley), la macroevolución, o evolución a escala geológica con sustitución de géneros y especies, obedece a un «tempo» peculiar que han explicado mediante la teoría de los equilibrios discontinuos o pautados. De acuerdo con ésta, las modificaciones morfológicas se producen de forma instantánea —teniendo presente que esos «instantes» geológicos, calculados mediante el análisis de los registros fósiles, pueden tener una duración de hasta cien mil años—; tras esos cortes bruscos, el fenotipo goza de una prolongada estabilidad. Como consecuencia de esta hipótesis se pretende que el estudio microevolutivo, atento a los lentos procesos de selección natural, deriva genética, etc., no ha de tener como objeto tanto a las especies como a los individuos. De ese modo, y frente a los que se considera reduccionismo de los darwinistas, la evolución a largo plazo no sería explicable mediante la simple extrapolación de los estudios microevolutivos —mutación de alelos, etc.—. La macroevolución sería, pues, ajena a la microevolución investigada desde la óptica neodarwinista.

La postura de Ayala, que adopta esta última perspectiva, la de la llamada teoría sintética de la evolución, cuestiona las conclusiones de los defensores

de la teoría de los equilibrios discontinuos. Digamos primero que para él, y respondiendo a la interrogante que da título a su ponencia, macro y microevolución son teorías compatibles, aun cuando no pueda derivarse una de la otra. La valoración de los equilibrios pautados debe hacerse en un doble plano: científico y epistemológico.

La contrastación empírica, con estudios de genética de poblaciones, falsa la tesis macroevolucionista, al menos por cuanto refiere a la estabilidad morfológica durante prolongadas etapas cronológicas. El elevadísimo número de generaciones que pueden sucederse durante uno de esos «instantes» geológicos permite afirmar, infiriendo a partir de pruebas experimentales realizadas en un número reducido de años, que la variación génica y la selección natural dan lugar de forma gradual a cambios morfológicos de relieve, no siendo éstos debidos solamente a saltos repentinos. En tal sentido, cabe situar los procesos microevolutivos en la base de los macroevolutivos. De ahí la compatibilidad de ambas teorías.

La consideración epistemológica que Ayala hace es más condescendiente con los macroevolucionistas, en tanto reconoce que —no pudiendo reducirse la macroevolución a la microevolución— aquella es autónoma en buena medida. El estudio de los fenómenos macroevolutivos ha de ser, por ello, independiente, dado que sus modelos explicativos no pueden ser tomados o extrapolados de los que dan razón de los hechos microevolutivos.

Señalemos que, tanto en su discurso como en el coloquio posterior, el ponente dejó traslucir no tanto una enemiga contra los paleontólogos cuanto una crítica severa de lo que considera pretensión inmotivadamente monopolizadora.

El profesor de Historia Antigua Julio Magnas abordó la delimitación de los conceptos de magia, superstición y religión durante la época que centra su labor investigadora. Si bien tales conceptos tienen una manifiesta relación, en ocasiones muy próxima, con las formas de conocer científico, el enfoque de Magnas no fue gnoseológico sino estrictamente histórico.

Ese enfoque vino justificado por su tesis de salida, de acuerdo con la cual esos términos no tienen una significación cerrada, sino dependiente de las coyunturas sociohistóricas concretas. Desde las sociedades primitivas y las politeístas hasta las sociedades con Estado monoteísta, la magia y la superstición tienen un sentido cambiante según las formas religiosas y sociales predominantes. El criterio de demarcación está, además, determinado en buena parte por el carácter privado u oficial de los cultos, prácticas y creencias: se considera religión solamente al credo público, mientras los credos privados son etiquetados (por el oficial) como mánticos o supersticiosos.

Obviamente, no puede hacerse una transposición de ese criterio —ema-

nado de un circunstanciado análisis de la Antigüedad— a nuestro tiempo, aunque resulta muy sugerente a la hora de conocer los condicionantes que segregan, hoy, las formas marginales del conocer frente a otras instituidas o socialmente asimiladas.

\* \* \*

2. La intervención del biólogo Álvarez Uría, ocupada de las relaciones entre su ciencia y la sociedad que la sustenta, estuvo orientada hacia la problemática de la deontología. La ética del científico es cuestión que, si bien puede hacer temer resonancias vanamente moralizantes, tiene la mayor importancia ante el alcance que obtienen los hallazgos y experimentos contemporáneos en las ciencias positivas.

Comenzó Álvarez Uría con una crítica, no por más conocida menos necesaria, de la situación de dominio que padece el mundo científico. La financiación de las investigaciones por grandes sociedades multinacionales, y el control de programas de aplicación tecnológica al servicio de la industria militar, son ataduras que, unidas al control de la información y al secreto que pesa sobre la inmensa mayoría de los descubrimientos, coartan considerablemente la libertad de los investigadores. Escapa de las manos de éstos no sólo el señalamiento de metas a su trabajo sino, y ello es eventualmente peor, el manejo de los resultados del mismo. No creemos que semejante crítica deba entenderse como una trasnochada reivindicación de acotar para los científicos todo lo relacionado con su actividad sino, más modestamente, de una petición de apertura y superación del oscurantismo que tantas irracionalidades ha amparado a menudo.

Ciertamente, no es nueva tal manipulación de los resultados de la investigación científica. Muy oportuna, a este respecto, fue la observación del ponente sobre la situación de crisis existente entre los estudios de la biología y su entorno social, desajuste que data ya de las primeras proyecciones públicas de la obra darwiniana y mendeliana (y de sobra elocuente la alusión a la utilización aberrante por el nazismo de la, crucial por lo demás, aportación de Mendel a la genética).

Como un ejemplo destacadísimo de lo que los logros en biología pueden representar, se citó el descubrimiento, hace ya una treintena de años, del ADN. Inmensas perspectivas de esperanza se han abierto, con él, para el conocimiento; pero al propio tiempo, ello hace albergar serios temores sobre las consecuencias que de su manipulación incontrolada puedan seguirse. No podemos omitir aquí la severa llamada de atención que conjuntamente hicieron Álvarez Uría y el profesor Santiago Gascón —presidente de esa sesión, y personalidad a la que tendremos ocasión de volver a referirnos—: la ausencia de una reglamentación rigurosa en las experimentaciones se manifiesta como

alarmante, sobre todo cuando se conocen algunos de los experimentos que en el campo de la ingeniería genética se están realizando.

La creación de monstruos es, ya, una posibilidad asequible en cualquier laboratorio medianamente dotado de elementos técnicos; las implicaciones morales del asunto son demasiado obvias para no reclamar, por sí solas, un control más responsable de esos ensayos pseudo-científicos.

La propuesta de Álvarez Uría no puede ser más coherente a la luz de estas consideraciones. Los científicos han de procurar, y la sociedad exigir, la ruptura de su cerrado círculo sólo para iniciados; pues aunque, por su propia naturaleza, las tareas científicas no pueden ser conocidas con profundidad por todos los integrantes de la sociedad, ésta debe en cuanto tal estar informada siempre de lo que sus científicos hacen —y ello no tanto en pro del muchas veces burocrático control de los presupuestos destinados a investigación, cuanto para saber la proyección que ésta tiene—. Los trabajadores de la ciencia deben comunicar a sus conciudadanos qué es lo que se conoce, y puede ser aplicado, y qué lo que no rebasa el carácter de mera hipótesis heurística.

La organización del Congreso programa, aparte de las ponencias y comunicaciones, una mesa redonda para ocuparse de cada una de las dos disciplinas a las que aquél se consagra. En la segunda jornada, de que estamos tratando, vinieron a coincidir la dedicada a la Biología —sobre la demarcación de las ciencias biológicas, desde la bioquímica hasta la ecología— y la dirigida a la Historia —acerca de los problemas metodológicos que presenta la investigación histórica—. A pesar de que, sobre papel, el contraste de criterios que pueden presentarse en actos de ese tipo promete ser fructífero, nos parece lo cierto que (aun teniendo en cuenta la gran altura teórica de los participantes) esas mesas redondas quedan reducidas a la enunciación de algunas generalidades y, a lo sumo, a la eventual espectacularidad de alguna disputa dialéctica entre quienes intervienen.

En la de Biología, dirigida por el bioquímico Santiago Gascón, intervinieron también el ecólogo Osvaldo A. Reig —profesor en Venezuela—, el ya mencionado genetista Francisco J. Ayala, y Gustavo Bueno como contrapunto desde la filosofía. Más que de cruce de las tesis respectivas, podemos hablar de la emisión en paralelo de las mismas, que resultaron corresponderse muy bien con los intereses del campo y el método de las áreas teóricas que cada cual cultiva.

S. Gascón defendió como primordial el papel de la bioquímica en el conjunto de las disciplinas biológicas. Apoyándose en el vertiginoso progreso que en ella se está produciendo, y no sin cierto tono de humor, anunció a los cultivadores de otras parcelas de la Biología —y aun de fuera de ella— que en un

plazo no muy dilatado la bioquímica las «engullirá» o convertirá en meros instrumentos suyos. El optimismo de su postura — que anecdóticamente ejemplifica su afirmación de que pronto los bioquímicos podrán hacer cosas tales como un riñón humano —, deja sentado, por encima de esa curiosa exageración de augurar que suyo será el reino de la ciencia, el rango cimentador que los datos y el lenguaje de la bioquímica tienen para toda la Biología.

La perspectiva reivindicada por O. Reig, que sería más ampliamente fundamentada en la ponencia que más adelante reseñaremos, es mucho más amplia o general. Tuvo él un señalado interés en protegerse de la calificación de «holismo», si bien razonó que la óptica ecológica ofrece moldes de explicación e interpretación imprescindibles en escalas de complejidad inferior.

F. J. Ayala mantuvo una posición conciliadora, postulando la necesidad de equilibrio entre las actitudes fuertemente reduccionistas y las resueltamente totalizadoras. Finalmente, G. Bueno metaforizó ingeniosamente sobre la ubicación epistemológica de los tres biólogos citados.

Pero, mucho más significativa que la breve exposición de cada uno de ellos, fue la polémica entablada en el coloquio subsiguiente sobre todo, como no podía por menos de esperarse dado lo drástico de sus posicionamientos, en torno a Santiago Gascón. Anticipemos que la suya se nos presenta como una postura a veces ingenua y, como ya hemos apuntado antes, teñida de un fuerte optimismo, que paradójicamente resulta más «metafísico» que científico. Y aclaremos que, al hablar de posible ingenuidad (o cretinismo, como llegó a sugerir Gustavo Bueno), no nos proponemos una descalificación absoluta: muy al contrario, el asunto nos parece de la máxima importancia y se encuentra en la raíz del sentido y la validez de las teorías de la ciencia, en general, y, en particular, de convenciones sobre ella como la que aquí estamos glosando.

Lo que entendemos como muy serio es que un científico, un bioquímico en este caso, pueda afirmar públicamente que, hasta su llegada a esta reunión filosófico-científica, desconocía que fuese, él mismo, un reduccionista; más aún, el propio vocablo carecía de particulares modulaciones para él. Si consideramos sería esta cuestión no es porque la actitud de Gascón revele una cierta irónica insolencia o una posible cerrazón a las cuestiones epistemológicas; ello, además de no ser cierto, no pasaría de ser un problema personal sin especial transcendencia. Lo que nos hace reflexionar de este asunto (en algún modo parangonable con la brusca pero meditada afirmación del físico García Velarde, en el Congreso de 1982, de que los científicos se desentienden generalmente de las pejiğeras metodológicas, ocupados como están por lograr el éxito en su investigación, aunque sea con «trampas»), es que puede estar ocurriendo una de estas dos cosas o, quizá peor, ambas al propio tiempo: 1.<sup>a</sup>)

Que los científicos, enfrascados como están en sus tareas investigadoras y ajenos a las complejas disquisiciones de los filósofos, estén creyendo cultivar una ciencia pura mientras que, en realidad, los métodos, los instrumentos técnicos, los programas de investigación, etc., resultan ser nada inocuos, con lo que tal ciencia es menos desinteresada de lo que se pretendía —y con lo que, por manejar un ejemplo ya citado, ser reduccionista o no serlo deja de ser un asunto intrascendente, o una mera curiosidad para aficionados a la terminología filosófica o a las florituras conceptuales—. 2.<sup>a</sup> Que los filósofos de la ciencia y todos los interesados en la epistemología se engolfen en la construcción de un grandioso edificio sobre la validez de las teorías, el carácter de las leyes, los métodos de contrastación empírica, etc., en tanto que, muy cerca de ellos, los practicantes efectivos de las ciencias dirigen su trabajo al margen de tan elaboradas directrices; con ello, el discurso epistemológico se convertiría en algo inane que, para mayor gravedad, se empeña en ignorar —acaso por triviales— los tozudos hechos en cuyo conocimiento continúan los científicos profundizando imparablemente.

Sin perjuicio de que reemprendamos más adelante esta reflexión, anotemos aquí que es el desarrollo en paralelo de esas dos situaciones, es decir, la coexistencia de dos actitudes (científica y filosófica) que se ignoran o contemplan mutuamente con cierto desdén, lo que confiere algún sentido a la colaboración efectiva entre especialistas de ambos campos. Pero no como una formalidad, sorda en el fondo a las tesis ajenas, sino como una tarea que se cuide tanto de limitar los excesos verbales de muchos filósofos —pagados de sí mismos y de una presunta posición imperial de su disciplina sobre los demás saberes—, como de superar el ingenuismo impresentable de bastantes científicos —encerrados en un cierto culto a lo positivo que rechaza acriticamente consideraciones de otro tipo—. Y superando, en cualquier caso, las deleznales cicaterías acerca de a quiénes corresponden tales o tales otros fragmentos de espacio teórico.

Las limitaciones que pesan sobre las mesas redondas, que anotábamos arriba, fueron más apreciables en la dedicada a la Historia, aun a pesar del reconocido prestigio de alguno de sus componentes. Fueron éstos Miguel Artoña, Gonzalo Bravo, Pilar García Jordán, y David Ruiz por los historiadores; y Camilo Cela Conde y F. Montero Moliner por los filósofos. Omitiremos, pues, una más amplia reseña.

\* \* \*

3. Otro bioquímico, Francisco Sobrino, abrió la tercera jornada del Congreso tratando, precisamente, de lo que había sido el tema de la mesa redonda sobre Biología: la dificultad para separar la bioquímica de otras áreas de la

Biología y aun determinadas subespecialidades de la Química, dado el carácter fronterero de todas ellas.

Al margen de las ejemplificaciones metodológicas de que se ocupó, entre las que resultó especialmente atractiva la de los ciclos inútiles que se dan en la naturaleza y que la Biología conoce, la intervención de Sobrino Beneyto puso de relieve un firme interés por las consideraciones filosóficas. Como antítesis de la primera de las dos actitudes antes enumeradas, proclamó su preocupación por los problemas epistemológicos, e incluso esbozó un intento de proyectar la teoría filosófica del cierre categorial de Gustavo Bueno a la Biología y desde la Biología.

Gustavo Bueno abordó, en la primera de sus dos ponencias en este Congreso, la significación de la verdad en la Biología. Es de justicia hacer aquí mención, siquiera rápidamente, del papel de principal animador que Bueno ha desempeñado en los dos Congresos celebrados hasta ahora. Él ha sido el gran inspirador de la idea que ha terminado cristalizando en estos encuentros. La conocida originalidad de su sistema, definitorio de la escuela filosófica de Oviedo, y sus dotes de excepcional polemista, explican la frecuencia y profundidad de su participación: no sólo en los momentos programados para su intervención, sino ante toda ponencia. Bueno interpela, rebate, puntualiza. Y casi siempre, en lo que pudiera malinterpretarse como afición a la auto-cita, defendiendo la validez de sus propias tesis y tratando (de modo a nuestro entender muy lícito) de mostrar la pertinencia de su enfoque epistemológico. Su personalidad y su pensamiento, siempre discutidos, son fundamentales a la hora de mantener a la teoría de las ciencias como tema básico, y de reclamar el necesario rigor y honradez intelectuales en su tratamiento.

El análisis de la noción de verdad exige una previa consideración sobre cuáles son sus significados más comunes. A este propósito, Bueno distingue cuatro acepciones fundamentales, sustentadas en cuatro líneas específicas en teoría de la ciencia: descripticismo, teoreticismo, adecuacionismo, y constructivismo. Lo que en realidad trata de demostrarse es que, siendo éste último el sentido más viable de la verdad, ha de ser la doctrina del cierre categorial —eje de su pensamiento— de donde se extraigan los principios que permitan definir lo que para la Biología debe entenderse por verdad.

La densidad característica de las exposiciones de Gustavo Bueno, precisado siempre a hacer nuevas disquisiciones o a explicitar matices nuevos, hace imprescindible un estudio más detenido de los puntos básicos de su intervención. Hemos de recordar, en todo caso, que el llamado cierre categorial constituye, en su complejidad, el criterio de demarcación, autonomía y cientificidad de las distintas disciplinas. En tal sentido, puede decirse que una rama del conocimiento tiene el carácter de ciencia —y puede, en consecuencia, in-

dependizarse de las demás— cuando dispone del preciso aparato categorial —conjunto de conceptos propios de una disciplina, y adecuados al objeto de su estudio— para cerrar con él su campo gnoseológico concreto.

Con carácter improvisado se prestó el conocido investigador Miguel Artola (quien, por cierto, es uno de los paladines en España de la rigorización del método histórico, al que se añaden resultados de concienzudos análisis matemáticos, económicos, etc.), a sustituir al ponente previsto. Por tal premura, hubo la breve intervención de Artola de ser esquemática lo que, aun no siendo ésa nuestra opinión, pareció a muchos como simplificación excesiva.

Tratando de elucidar el peso que sobre las investigaciones históricas tienen las teorías de la Historia de que se parte, Artola dividió los modos de abordar la Historia de acuerdo con los dos grandes tipos de teorías que las respaldan: las teorías por él llamadas «fuertes», y las «débiles». Ha de tenerse muy presente que tal fortaleza o debilidad no puede en momento alguno confundirse con validez/invalidéz, o con consistencia/inconsistencia de las tesis sobre situaciones históricas dadas.

Como teorías fuertes de la Historia, citó el ponente al cristianismo y al marxismo: ambas tienen, según él, una concepción del sentido del tiempo histórico, una catalogación de los principales agentes causales del devenir histórico, y un marco cognoscitivo general complejo en el que encuadrar los datos que puedan ir surgiendo en la investigación. Las escasas coincidencias conceptuales entre ambos ejemplos de teoría fuerte, la cristiana y la marxista, ponen bien en claro que de lo que se está hablando es de la adopción de unas claves interpretativas y metodológicas predeterminadas, y no del acierto de su aplicación —ni, mucho menos, de la idoneidad de ninguna de ellas—.

Menos patente resulta la caracterización de las teorías denominadas débiles, a las que acaso distinguiría el carecer de un patrón comprensivo general. Así, presuntamente, las primeras impondrían a los datos investigados la trabazón de la propia forma de entender, mientras las segundas estarían más prefiguradas por las relaciones entre los hechos históricos y menos por la ubicua proyección de sus leyes (anteriores a todo dato).

La división con la salvedad de esquematismo que hemos hecho, y que el propio Artola disculpó— resulta sugerente. Hay, sin embargo, dos objeciones posibles. En primer lugar, el significado conferido a las teorías fuertes en Historia parece emparentado con el condicionamiento ideológico de las actividades científicas; a este respecto, sería conveniente precisar cómo se entiende la presencia de las ideologías en el estudio histórico, que tantas veces se ha visto ideológicamente mediatizado. Por otra parte, y esta cuestión la entendemos como más radical, no queda suficientemente explicitado el criterio de separación entre la teoría fuerte y la débil; o, de otro modo, está por demostrar

hasta qué punto las teorías del tipo débil no están también provistas de muchos de los rasgos que definen a las «fuertes». Pues, más allá de la especial firmeza y persistencia a lo largo del tiempo de éstas últimas, se hace muy discutible que las llamadas «débiles» no estén similarmente mediatizadas: en último término, toda investigación se apoya en una teoría, y sólo parece cuestión de grado, entonces, el modo en que ésta determine a aquélla.

\* \* \*

4. El tratamiento de las formas que adoptan las teorías biológicas fue ensayado, desde una óptica filosófica, por Juan R. Álvarez Bautista. Desde el propio título de su exposición («Ontologías biológicas»), hasta el carácter denso de la misma, el lenguaje filosófico hizo más arduo su seguimiento, sobre todo para los «profanos», historiadores y biólogos en este caso; y eso que se remitió continuamente a investigaciones biológicas muy recientes. Pero esta dificultad, al menos por nuestra parte, para adentrarnos en el contenido de su ponencia, no es óbice para señalar que marcó un momento muy significativo en el Congreso, por cuanto abordó una cuestión candente: la determinación de las formas del pensamiento científico por las concepciones ontológicas que a ellas subyacen.

En primer término, se mantiene que —a pesar de la inocente y errónea apariencia, según la cual en el proceso de conocimiento científico interviene solamente el investigador y los hechos de que se ocupa— en el curso de la elaboración de teorías científicas se produce una sustitución que no puede desecharse como insignificante. Tal reemplazo, de fenómenos físicos o biológicos a nivel de realidad por constructos conceptuales a nivel de teoría, es importante en la medida en que, dependiendo de los elementos empleados para dichas construcciones, nos encontraremos con modos distintos de conocer la realidad biológica. Parece, así, que el tipo de teoría determina el carácter de ésta.

Junto a esto, lo más destacado en la exposición de Álvarez Bautista fue la clasificación de las ontologías biológicas en tres tipos básicos. Si el pensamiento biológico está, como hemos reseñado, bajo la marca de esos aparatos teóricos que tratan de los fenómenos, ocurrirá que los sistemas en Biología estén configurados por los distintos modos de conceptualización empleados. Así, y puesto que lo orgánico puede ser pensado con tres elementos mediadores diferentes, tenemos ontologías mediadas por signos o sistemas simbólicos (formalismos matemáticos), ontologías con la mediación de sujetos (como centros de representación o percepción), y, por último, ontologías mediadas por objetos (por estructuras físicas o químicas. Según se aborde la realidad biológica atendiendo a signos, sujetos u objetos, se revelará una u otra ontología.

Finalmente, y quizá como demostración de la complejidad del entramado que sustenta los sistemas científicos, biológicos aquí, el ponente señaló la vinculación existente entre esos tres tipos de ontologías y tres tipos de metodologías: las primeras suelen ir conectadas con metodologías sintácticas (asociadas al continuo geométrico), las segundas a métodos que podrían catalogarse como «sociológicos», y las terceras a metodologías físico-químicas (u objetivas).

Con todo lo dicho, y aunque como corolario pueda ser demasiado rápido o superficial, creemos que queda descalificada —por simplista o por ingenua tanto da, por inadecuada al fin y al cabo— la primera de las dos actitudes que valoramos a propósito de la mesa redonda sobre Biología: las formulaciones de la ciencia, aunque un barniz de depuración teórica pretenda presentarlas como absolutamente autónomas, se edifican sobre un terreno concreto para llegar al cual se ha optado —conscientemente o no, ésa es otra cuestión— en favor de una ontología y, añadimos nosotros, frecuentemente de unos valores. Una teoría de la realidad está, pues, sustentando las teorías científicas sobre los fenómenos particulares de esa realidad.

El argentino Osvaldo A. Reig, en sus varias intervenciones durante el Congreso, puso de manifiesto su conocimiento y preocupación por los problemas de la Biología y la Paleontología, no sólo desde un punto de vista técnico como especialista en ellas, sino sobre todo como epistemólogo; en esta faceta, fue notable el énfasis puesto en las relaciones entre ciencia y sociedad, haciendo ver que la actividad científica se encuadra en una praxis mucho más amplia.

Su ponencia trató de demostrar la necesidad de que se reúnan dos disciplinas que, en el ámbito de la Biología, se hallan hoy disgregadas: la genética y la ecología de poblaciones. Tales disciplinas no debieron, en verdad, separarse en ningún momento, como mantuvo Reig citando al mismo Ch. Darwin. El motivo de la indistinción que él postula se encuentra, básicamente, en el carácter idéntico o análogo, de los objetos de investigación de ambas ramas biológicas: las dos, en efecto, se ocupan de modos de articulación que exceden el nivel de los organismos, dado que éstos se integran en sistemas más amplios y, sobre todo, mucho más complejos.

Puesto que lo que pretenden ambos enfoques es dar razón de los agentes que intervienen en la transformación o en la estabilidad de las estructuras poblacionales, resulta obvio que no hay motivo alguno para una diversificación epistemológica, dado que la complementariedad de sus aportaciones hace inexcusable la presencia de ambos conjuntamente.

Reig, en suma, se manifestó contra la atomización, injustificada y estéril, de las investigaciones en Biología de poblaciones, ante las razones gnoseoló-

gicas que avalan la conveniencia del mutuo ajuste de modelos explicativos.

La imposibilidad de asistencia de Ramón Margalef, ecólogo español de prestigio internacional, y una de las personalidades que mayor expectación había despertado entre los congresistas, no impidió que se leyera la ponencia, que para el Congreso había preparado, sobre «Autoorganización en sistemas formados por componentes intercambiables y evolución de dichos componentes». Puesto que faltó el autor para presentar, el coloquio, los matices de su exposición, no entraremos en su comentario antes de una lectura detenida en las Actas. Citemos solamente las amenas y sugerentes analogías formuladas en torno a los modernos juegos infantiles, no incompatibles con un enorme rigor muy lejano de algunos recientes usos folklóricos de la Ecología; al lado de eso, el encomiable esfuerzo del zoólogo Anadón por clarificar en lo posible el contenido del escrito de Margalef.

\* \* \*

5. La penúltima jornada del Congreso acusó, sin duda, el cansancio producido por las apretadas sesiones de los cuatro días anteriores. Aunque desde puntos de vista innegablemente distintos tuvo, además, un tinte monotemático, al estar dedicada fundamentalmente a la Historia. A propósito de ésta, creemos obligado señalar que, a lo largo de este encuentro, se cuestionó escasamente su estatuto científico: probablemente ello hubiera conducido a enzarzarse en polémicas interminables, pero ese riesgo merecía ser corrido en aras del evidente interés de la cuestión. Lo que no resulta comprensible es que, acaso por aligerar, se obvie un asunto que, cuando menos, requiere alguna discusión y ensayo de definición.

El estudioso de la Historia contemporánea David Ruiz se ocupó del método histórico, atendiendo a la incidencia que sobre él tiene la concepción del tiempo que se adopte como punto de partida, según sea éste el tiempo de los positivistas, vinculado al pensamiento newtoniano, o aquél del que habla la moderna ciencia relativista. Las diferencias, que una y otra concepción presentan, inciden decisivamente en el establecimiento de relaciones entre el pasado y el presente. La tesis fuerte del ponente, según creímos entresacar de su críptico discurso, consistió en una reivindicación del papel de la dialéctica como hilo conductor de la ciencia histórica. La síntesis, concepto de tan honda raigambre dialéctica, tuvo un carácter progresivo en su momento —por lo menos contribuyendo al arrumbamiento del positivismo histórico— pero se ha convertido en algo estático, en la medida en que su aplicación se ha vuelto algo mecánico y carente de la componente crítica que encierra el pensamiento dialéctico. La difusa definición de los términos, y la ausencia de ejemplificaciones metodológicas, nos obligan a poner de algún modo entre paréntesis

este análisis, necesario por lo demás, de la metodología seguida por los historiadores.

El filósofo Fernando Montero hizo un brillante y detenido análisis del ámbito de aplicación de la Fenomenología husserliana a la Historia de la Filosofía. Entendemos que fue la suya una intervención desligada de la temática concreta que este Congreso se había propuesto como hilo conductor. En tal sentido, parece que, aun cuando el vetusto ideal fenomenológico de la Filosofía como ciencia estricta hubiera podido acaso cuadrar con lo tratado en otras ponencias precedentes, el método y el objeto de la Historia de la Filosofía distancian considerablemente a ésta de la Historia general de la que aquí se ha hablado en varias ocasiones.

Con todo, insistimos, Montero Moliner revisó críticamente la pretensión husserliana de apropiarse, para el conocimiento, del fenómeno en su nuda radicalidad, una vez desprendido de todas otras realidades concomitantes. A su entender, el ideal fenomenológico puro es, literalmente considerado, una utopía plena. La fenomenología puede ser admitida como método y actitud por los historiadores de lo filosófico, siempre y cuando se olvide toda pretensión transcendentalista, y se tenga presente la imposibilidad de esa aprehensión del fenómeno en puridad.

La incertidumbre que este análisis dejó abierta, al margen ya de la pertinencia de una profundización en el contexto de la Filosofía a la hora de historiarla, afecta a la raíz misma del tema: no está muy claro, en efecto, si podría seguir llamándose fenomenología a una línea investigadora que se viera desprovista de esos dos caracteres fundamentales, que surgen como inherentes al plan de Husserl.

Todo lo dicho en principio acerca de la ponencia de Gustavo Bueno sobre la Biología puede extenderse a su disertación sobre el finalismo en la Historia y, en particular, en el materialismo histórico. Recogiendo las palabras de Engels en el entierro de Marx, de acuerdo con las cuales éste sería el Darwin de la Historia, criticó Bueno el que — como consecuencia de la asunción de la tesis biológica que reduce el curso histórico a simple momento del proceso evolutivo— los materialistas y el mismo Marx excluyeran la noción de finalidad de sus estudios sobre la Historia. Con el propósito de superar esa limitación, propone una inversión del pensamiento marxiano, teniendo buen cuidado de no provocar con ello un nuevo regreso a Hegel, para así poder encajar coherentemente en el esquema del materialismo histórico esa idea de finalidad.

Eso requiere una relectura no dogmática del marxismo, una interpretación abierta del mismo que, no aferrándose a sus tesis literales, sea capaz de comprender que en nada se merma la grandeza de Marx (consistente en haber

sido el formulador del modo de producción como categoría principalísima) si se procede a dotar de nuevos contenidos semánticos a tal formulación. Esa redefinición podría hacerse, por analogía siquiera, a través de la consideración de lo que los complejos ecológicos representan en la Biología.

De esto modo, tomando al materialismo histórico como ciencia que cierra en la explicación del devenir en la historia, podría acoger en su marco la presencia de orientaciones finalistas (limpias, desde luego, de todo cariz sobrenaturalista o suprahumano): la alternancia de los modos de producción se vería así atribuida a la presencia de planes productivos, que quedarían de esa manera constituidos en fines del proceso, en líneas directrices del mismo.

\* \* \*

6. El conocido biólogo Faustino Cordón dictó la última conferencia en la que trató de la célula, su origen y evolución. La insistencia con que aludió a la dificultad de concentrar, en el reducido margen otorgado a una ponencia de esta índole, la gran extensión de la obra que prepara y la dilatada labor investigadora que ha debido desarrollar para ello, hace obligado aplazar cualquier consideración crítica —que podría resultar tan apresurada como injustificada—.

Lo que parece evidente, y vaya esto sin carga peyorativa alguna, es que la labor teórica y experimental emprendida por Faustino Cordón marcha, de forma tan solitaria como tenaz, al margen de las modas y de las más frecuentadas líneas de investigación de la Biología de nuestros días. Su confesado credo evolucionista persigue la verificación de su hipótesis de arranque: que es la alimentación, y todas las actividades animales orientadas a su procura, uno de los principales factores de la selección natural, causante, por ello, de la persistencia o extinción de las especies.

En su disertación, trató Cordón de fundamentar la tesis de que las características funcionales de los organismos animales complejos pueden hallarse, en una escala ciertamente menor, en los elementos microscópicos que componen ese gran agregado que es un organismo superior. De tal modo que la célula, como unidad biológica fundamental, estaría a su medida facultada para desarrollar los procesos que distinguen a los organismos complejos —que, junto con otras células, ella integra—. La célula estaría, según esto, dotada de facultades como, por ejemplo, la memoria o la conciencia.

Llevando esta reducción aún más allá, el ponente mantiene que no sólo la célula, sino los organismos proteoplásmicos (constructo insuficientemente definido pero que, en cualquier caso, se situaría a un nivel de complejidad inferior al de la propia célula), contienen en sí todos los fundamentos de lo que, por composición, habrán de llegar a ser los aludidos organismos complejos.

La exposición de Faustino Cordón fue seguida, durante el coloquio, de las únicas notas de acritud registradas en el Congreso. La mencionada inde-

pendencia de nuestro investigador de lo que pudiera considerarse como la ciencia biológica establecida, provocó firmes reacciones de escepticismo o de rechazo. Sin entrar a valorarla citemos, como expresivamente tajante, la advertencia del ya nombrado profesor Gascón a los congresistas, en el sentido de que el pensamiento de Cerdón no guarda relación alguna con la situación efectiva de la Biología contemporánea.

Con esto, y tras un coloquio general sobre la idea de Evolución en Historia y Biología en el que intervinieron la mayoría de los ponentes aquí referidos, y al que unió su voz Carmen Virgili —en su doble calidad de Secretaria de estado para la Investigación, y de geóloga— se clausuró el Congreso. Haría ya demasiado farragosa esta reseña una valoración final del mismo; ésta, ciertamente favorable, habría de incluir alguna glosa de por qué, en nuestra opinión, el tratamiento que mereció la Biología tuvo una apreciable mayor riqueza y rigor que el dado a la Historia.

Antes de terminar, queremos celebrar, no por cortesía sino por entender que es justo hacerlo así, el gran nivel que alcanzaron la mayoría de las comunicaciones a las que tuvimos oportunidad de asistir; muchas de ellas serían acreedoras de un mayor espacio, como ponencias quizá, en los Congresos que no dudamos habrán de seguir celebrándose en los años próximos. Recordamos, como comunicantes destacados, a Camilo Cela Conde, Julián Velarde, Juan Fuentes, Antonio G. Carlomán, y Santiago G. Escudero.

La consulta de las Actas del Congreso, como precioso material de trabajo, dará cuenta de lo mucho que omitieron estas líneas, redactadas más como comentario que como crónica.

JUAN Á. CANAL  
*Oviedo 1983*

# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

ARTOLA, A. M., *De la Revelación a la Inspiración*. Los Orígenes de la moderna Teología católica sobre la Inspiración bíblica. Universidad de Deusto, Bilbao 1983, 22,5 x 15,5 cm. 260 p.

Numerosos son los escritos del autor acerca de la «Controversia de Lovaina», en cuyo momento fueron condenadas por la Universidad de aquella ciudad tres proposiciones de Lessio referentes a la S. Escritura. Ha publicado, además, textos inéditos de Lessio sobre el tema. El libro es una exposición detallada de toda la controversia, así como de la verdadera posición del jesuita belga, a quien Artola saluda como el principal artífice de la moderna teología católica sobre la inspiración. Y su mérito fue, según Artola, separar revelación e inspiración. Esta doctrina de Lessio se estudia en el ambiente contemporáneo, es decir, teniendo en cuenta la doctrina de los contemporáneos, como Cano, Báñez, etc. La primera parte es más histórica. En ella se exponen las vicisitudes de la controversia de Lovaina. En la segunda se analiza la verdadera doctrina de Lessio; y finalmente en la tercera se examina la doctrina de la inspiración desde Lessio hasta el Card. Franzelin. Nos preguntamos si el autor no se deja llevar excesivamente por la admiración que siente hacia Lessio. Es verdad que separó revelación e inspiración, pero confundió inspiración e infalibilidad, que fue también un error funesto. Por lo mismo, quizá sea excesivo presentarle como el que abrió el camino de la crítica bíblica.— C. MIELGO.

NEGEV, A., *Tempel, Kirchen und Zisternen*. Ausgrabungen in der Wüste Negev. Die Kultur der Nabatäer. Calwer, Stuttgart 1983, 33,5 x 15,5 cm. 258 p. con fot.

El autor, conocido arqueólogo judío, ha dedicado gran parte de su vida a la exploración y excavación de diversas ciudades del Negueb, es decir del desierto al Sur de Bersheba. El libro constituye una historia de la cultura existente en esta región, desde el período calcolítico hasta la época bizantina. El Negueb adquiere importancia con los Nabateos que desde el s. IV a.C. construyen ciudades que controlan el comercio entre el Mediterráneo y el golfo Pérsico. En el período romano, los Nabateos se hacen labradores y construyen sistemas de riego admirables en una región poco propicia para ello. Convertidos al cristianismo florecen en esta región cristiandades fervorosas que han dejado grandes iglesias, cuyas ruinas hoy el viajero puede admirar. Este apogeo acaba con la invasión árabe. Las ciudades más importantes son Avdat, Mamphis, Elusa y Shibta. El libro contiene numerosas fotografías, muchas de ellas en color que ofrecen una imagen visual de esta cultura tan floreciente en una región totalmente inhóspita.— C. MIELGO.

RENDTORFF, R., *Das Alte Testament*. Eine Einführung. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1983, 22 x 14,5 cm. XII-323 p.

He aquí una introducción del A.T. breve, pero nueva; nueva en su concepción y en su contenido. El libro tiene tres partes. La primera parte es una historia sucinta de Israel; materia nueva

en una Introducción. Justifica el autor esta parte diciendo que los libros del A.T. nacieron en Israel en el curso de la Historia. Conocer, pues, la Historia de Israel es penetrar en el contenido de los libros del A.T. Y esto se hace en dos tiempos: primeramente se presenta la historia de Israel como los escritores del A.T. la ofrecen; luego se presenta la historia tal como ocurrió, o al menos lo que se piensa hoy sobre el particular. Por otra parte, la literatura de Israel no fue escrita en su mayor parte con una finalidad literaria, sino que brotó de la vida y de sus instituciones. De ahí que en la segunda parte ofrezca las instituciones y el ambiente vital que produjo los diferentes géneros literarios hoy presentes en los libros del A.T. Finalmente en la tercera parte se analizan los libros del A.T. singularmente: su composición, estructura, etc. Ésta es la parte más tradicional.

El autor es conocido por su posición referente a la composición del pentateuco. Es sabido que niega la existencia del J clásico, y cree que la primera redacción del pentateuco tuvo lugar por manos deuteronomísticas durante el destierro. Esta opinión la refleja en el libro. Y no sólo en este punto, sino también en otros muchos, el libro ofrece opiniones no trilladas ni comunes. De ahí que el libro revista cierto interés porque presenta la últimas sentencias suyas o ajenas referentes a los problemas de introducción del A. Testamento.— C. MIELGO.

EPSZTEIN, L., *La Justice sociale dans le Proche-Orient Ancien et le Peuple de la Bible*. Editions du Cerf, Paris 1983, 18,5 x 13,5 cm. 272 p.

La importancia que hoy revisten los problemas sociales ha empujado al autor hacia un tema muy extenso y particularmente difícil: la justicia social en el Oriente Antiguo y en el A. Testamento. Se divide la materia en tres partes. Primero se estudia el tema en los pueblos próximos a Israel; de hecho se trata de Egipto y de Mesopotamia. En este apartado se ofrecen las medidas, leyes, preocupaciones que estos pueblos antiguos tuvieron en materia social. La segunda parte tiene un carácter bibliográfico: se analiza lo que los autores han dicho sobre la justicia social en Israel: los exegetas, los sociólogos y los marxistas. Finalmente, en la tercera parte se presenta la doctrina de la Biblia: primeramente se presenta al nomadismo como fuente que explique el interés social del A. Testamento. Seguidamente se analiza la doctrina social de los profetas y del cuerpo legislativo del A. Testamento.

Se observa que el autor ha leído mucho, la bibliografía es amplísima, y las notas eruditas. Sin embargo, el libro carece de elaboración. El autor ofrece más bien lo que se ha dicho sobre el tema; no lo que él dice. Hubiese sido conveniente una elaboración más personal del tema.— C. MIELGO.

MARXSEN, W., *Introducción al Nuevo Testamento. Una iniciación a sus problemas*. Sígueme, Salamanca 1983, 21,5 x 13,5, 285 p.

Este texto de iniciación al N.T. del conocido exégeta alemán está escrito bajo el signo de la problematización. El autor trata de poner en claro cuál es la tarea específica de la ciencia de la Introducción al N.T. Al par que una introducción es una reflexión sobre la necesidad de esta ciencia para la exégesis. Por lo que atañe a la presentación de los escritos neotestamentarios, está hecha como un libro de lectura, pensando en el principiante, limitando la cantidad para obtener más claridad y tratando de adaptarse, incluso en la exposición, a las peculiaridades de cada escrito. Estas características la hacen recomendable para principiantes, así como de útil acompañante en el curso de los estudios bíblicos.— A. RODRÍGUEZ.

BORNKAMM, G., *Estudios sobre el Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca 1983, 21,5 x 13,5, 410 p.

Aparece en castellano esta recopilación de artículos ya clásicos del famoso profesor de Heidelberg. Es una selección de los *Gesammelte Aufsätze* en cuatro volúmenes de la edición alemana

(I. *El fin de la Ley*, II. *Estudios sobre la antigüedad y el cristianismo primitivo*, III y IV. *Historia y fe*). Es importante para estudiantes de teología y gente que reflexiona sobre los problemas planteados por la exégesis bíblica en nuestros días poder leer en la propia lengua las aportaciones hechas en distintos temas por uno de los más destacados exégetas alemanes.— A. RODRÍGUEZ.

KÄSEMANN, E., *El testamento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1983, 19 x 12, 173 p.

Este librito del crítico e independiente profesor de Tubinga, que, aparecido por primera vez en alemán hace 17 años, desencadenó una fuerte polémica, constituye el punto de arranque de muchas aportaciones actuales al estudio del evangelio de Juan. El autor parte de una preocupación que lo ha acompañado durante toda su vida académica: dar una respuesta a la pregunta sobre el lugar que ocupa en la historia del cristianismo primitivo el cuarto evangelio. Sólo en función de esta pregunta afronta los problemas teológicos, partiendo de la escatología tan peculiar del evangelio de Juan. Para ello estudia la cristología (c. 2), la eclesiología (c. 3) y la soteriología (c. 4). Todo, sin embargo, depende, según Käsemann, de la cristología. La conclusión histórica del autor es que el cuarto evangelio ha surgido en un ambiente del cristianismo del s. I lindante con lo herético y que su introducción en el canon se debe a un error histórico de la Iglesia. Todos estos elementos hacen interesante, también hoy, esta obra y muy útil su publicación en lengua castellana.— A. RODRÍGUEZ.

MUSSNER, F., *Tratado sobre los judíos*. Sígueme, Salamanca 1983, 21,5 x 13,5, 391 p.

Este libro del conocido exégeta alemán parte del escándalo de Auschwitz y, como consecuencia, del complejo de culpabilidad que todo buen alemán debe sufrir con respecto a los judíos. Por eso proponemos una lectura en clave psicoanalítica. De ese modo será más fácil comprender algunas de las afirmaciones que en él se hacen.

El libro está dividido en ocho capítulos. El primero, titulado «Esbozo de una teología cristiana del judaísmo», es una clara muestra de cómo un complejo puede imponer la lectura forzada de los textos bíblicos. En él se defienden tesis como éstas: la elección de Israel perdura con toda su validez hasta nuestros días: el Israel endurecido ante el evangelio conserva sus privilegios y tiene que permanecer como una comunidad salvífica al lado de la Iglesia; su endurecimiento es legítimo y tiene la función de que la salvación llegue a los gentiles; la salvación de Israel se producirá en la parusía, sin necesidad de una conversión previa a Cristo, por lo que la misión cristiana a Israel es una eventualidad cuestionable. El capítulo segundo presenta la «gran herencia creyente de Israel», que tiende a ceñirse sólo al AT. El capítulo tercero, «Jesús, el judío», habla del reciente descubrimiento del ser judío de Jesús hecho por judíos y cristianos. En el capítulo cuarto se trata el problema de «Pablo e Israel» y se hace decir a Pablo que el evangelio de salvación por la fe en Cristo es válido sólo para los cristianos, pero no para los judíos incrédulos: Dios salvará a Israel por un camino particular, que pasa, aparentemente, al lado del evangelio. El capítulo quinto trata de ser una «reparación teológica» en favor de los judíos, respondiendo a preguntas como: ¿quién es el culpable de la muerte de Jesús? En el capítulo sexto aparece un pequeño contrapeso, al estudiarse «lo que diferencia y separa» a los cristianos de los judíos, o sea, la fe en Jesús como Dios, que remonta a la propia conciencia de Jesús. El capítulo séptimo es una invitación dirigida a judíos y cristianos a considerar sus «tareas y metas comunes». El capítulo octavo es un «breve comentario a *Nostra aetate*, n.º 4», en el que introduce glosas de carácter tendencioso.— A. RODRÍGUEZ.

BROWN, R.E., *La communauté du disciple bien-aimé*. Cerf, Paris 1983, 21,5 x 13,5 225 p.

Al título general la traducción española de la editorial Sígueme añade: «Estudio de eclesiología juánica». Me parece interesante este subtítulo, porque indica muy bien los caminos por los

que discurre la investigación del P. Brown. Se trata de un estudio de eclesiología juánica, intentando, en la medida de lo posible, reconstruir la historia de una comunidad cristiana del siglo primero, tal y como nos la reflejan el evangelio y las cartas juánicas. Las condiciones históricas, en las que se desenvuelve esta comunidad, ayudan a comprender muy bien gran parte del contenido del evangelio y de las epístolas. Es una comunidad que se halla en lucha contra los judíos, contra los paganos e incluso contra otros cristianos. Este clima de lucha terminó por envenenar el ambiente interno de la misma comunidad, que conoce la guerra dentro de sus mismos muros. Al final, la comunidad se desintegra. Unos se van con los gnósticos, con los docetas, con los cerintianos y con los montanistas. Otros, el ala conservadora de la comunidad, se integra en la gran iglesia, de la que había estado, si no separada, sí distanciada.

Estamos ante un estudio estrictamente científico realizado por uno de los mejores especialistas en la literatura juánica. Su lectura contribuirá a valorar mucho mejor muchas afirmaciones tanto del evangelio como de las epístolas juánicas.— DOMÍNGUEZ, B.

HUARTE, J., *Evangelio y comunidad*. San Esteban, Salamanca 1983, 21,5 x 13,5, 311 p.

Estamos ante un estudio de teología paulina desde la perspectiva comunitaria. El autor trata de adentrarse, a través del estudio de las epístolas paulinas, «en la autocomprensión eclesial de la fe cristiana en las comunidades paulinas, siguiendo, en lo posible, la dinámica existencial de sus diferentes experiencias locales» (Pról. 13). Tres partes componen el estudio. En la primera, comienza por situarse en el ámbito del cristianismo actual, para remontarse luego hasta el proyecto comunitario de Pablo, «como una de las cristalizaciones teológicas válidas dentro de la tradición cristiana inaugurada por la comunidad de Jesús» (Pról. 13). En la segunda, intenta describir la vivencia cristiana de la fe en los núcleos comunitarios paulinos más significativos, «para desentrañar seguidamente los posibles rasgos de autocomprensión eclesial contenidos en tales experiencias comunitarias» (Pról. 13). En la tercera, se hace eco de las aportaciones paulinas con vistas a elaborar una teología de la comunidad cristiana.

Por sus raíces bíblicas, concretamente paulinas, en las que aparece siempre el hecho comunitario como dato primario, y por la trayectoria que está siguiendo o, al menos, intenta seguir el cristianismo moderno, este estudio puede y debe tener una gran resonancia. Escrito con estilo fácil, haciéndose eco en todo momento de las experiencias comunitarias actuales, puede colaborar decisivamente a la canalización del hecho comunitario como expresión de la fe en Jesús de Nazaret.— DOMÍNGUEZ, B.

DE MARGERIE, B., *Introduction à l'histoire de l'exégèse. T. II: Les premiers grands exégètes latins*.

T. III: *Saint Augustin*. Les éditions du Cerf. Paris 1983, 21 x 13,5, 200 y 208 p. respectivamente.

Los dos presentes volúmenes siguen la misma línea del T. I dedicado a los padres griegos y orientales del que nos ocupamos en el número anterior de esta misma revista (véase el fasc. 2, p. 275). Identidad de método, pero diversidad de autores obviamente. Los primeros grandes exégetas latinos que toma en consideración en el t. II son: Tertuliano, Hilario, Ambrosio y Jerónimo. Del primero de ellos, sintetiza en siete puntos sus principios hermenéuticos, que el autor considera como de equilibrio, que debe precisamente a los enemigos a quienes tuvo que oponerse: Marción y el judaísmo. El mérito fundamental de su exégesis la ve en el insistir a la vez en el sentido literal (que incluye su dimensión espiritual) y en el horizonte espiritual al que nos arrastra, lo que hace ver al lector en Cristo Jesús, Espíritu devenido cuerpo humano, el centro de las Escrituras. Como límites anota su excesiva dependencia de las palabras, su corporalismo, y el ser fluctuante y forzada. En Hilario destaca la búsqueda de la *ratio typica* que hace de los hechos evangélicos una *forma* del futuro; del *ordo intelligentiae* a través del mismo orden exterior; la relación entre el evangelio y Pablo y la dualidad *facta - dicta*. Un estilo de exégesis que es anterior a su descubrimiento

de Orígenes en el destierro a oriente, aunque haya podido sufrir luego influencias de él. Hilario es el exégeta del nacimiento eterno divino del hijo único, tanto como de su immanencia en el Padre y de su igualdad con él. La exégesis de Ambrosio la considera desde la trilogía *umbra, imago, veritas*: sombra anticotestamentaria, imagen neotestamentaria que tiende hacia la verdad eterna, presentando ejemplos de exégesis apologética, jurídica, operacional y ontológica. Su interpretación moral no podía quedar fuera de la consideración; una interpretación moral que no puede desvincularse del misterio, es decir, de la interpretación mística y cristológica. Respecto a Jerónimo examina con detenimiento la influencia que ha tenido sobre él el sueño en el desierto de Calcis. Su método de comentar las Escrituras aparece tributario de su temperamento, de su historia y de su formación intelectual clásica, a la vez que de sus convicciones doctrinales y eclesiales. Es el hombre de los análisis de detalle y de amplia erudición.

Agustín bien se merece un volumen aparte en la historia de la exégesis y el autor ha tenido el acierto de dedicárselo. En un primer momento nos descubre las etapas del camino personal de Agustín hacia el encuentro pleno con la Escritura, y su relación con la Iglesia y el modo de acercarse a ella de Agustín en cuanto exégeta. Más original es cuando se introduce en el comentario del l. XII de las Confesiones examinándolo desde el punto de vista de la polysemia, o multiplicidad de sentidos literales; el autor aboga por un *unipluralismo*, es decir, un solo sentido literal, pretendido por el autor sagrado, que a su vez admite una pluralidad de sentidos secundarios. Tesis que trata de explicar desde la filosofía del lenguaje actual. En una tercera parte como ya es habitual en él estudia algunos ejemplos prácticos de exégesis agustiniana sobre el A.T. (teofanías, salmo 21,2 y salmo 118) y sobre el N.T. (paternidad de José, el sermón de la Montaña y primera carta de San Juan: 1 Jn 4,8.16, entrando a considerar en este último caso el origen de la teología agustiniana sobre el Espíritu Santo, aventurándose incluso por una influencia de Orígenes).

La obra es interesante y útil en lo que trata, con frecuencia síntesis de los estudios anteriores, sobre todo en los aspectos más generales. Pero a la vez puede dejar al lector con hambre de más en lo que pasa por alto. Son las servidumbres de un método escogido al que el autor se mantiene fiel.— P. de LUIS.

## Teología

KUENG, H., *Ewiges Leben?* Piper, München 1982, 22 x 14, 327 p.

Lo último publicado por H. Küng ha sido esta escatología que, basada en un curso general dado en la universidad de Tubinga para el alumnado, ha reelaborado con vista a su publicación, encontrándose ya traducida a los principales idiomas. La obra se articula en tres niveles: el horizonte, la esperanza y las consecuencias. En la primera parte establece un diálogo con la medicina y psicología, la filosofía y la historia de las religiones. Se hace eco de las repercusiones que los temas del más allá tienen en las publicaciones realizadas para el gran público y recoge de una manera muy breve la argumentación ya aparecida en *Ser cristiano* y luego desarrollada en *Existe Dios* a propósito del problema del sentido de la vida, lo cual implica poseer un sentido de la muerte; así como la discusión con Feuerbach sobre el carácter ilusorio de la fe (tema éste polémico pues no está del todo clara la interpretación de Küng, cf. *Theolog Revue* 74 (1978) 356). La segunda unidad de la obra analiza la problemática específicamente exegética y teológica, haciendo asequibles al gran público los planteamientos exegéticos modernos sobre la resurrección de Jesús (planteamientos en los cuales tampoco coinciden todos los teólogos, cf. *Th. Revue* 79 (1983) 1-12); aprovecha para tocar el tema del infierno con un aire sugestivo o polémico, señalando las dificultades que implica su aceptación. La parte final de la obra se preocupa de los problemas pastorales de atención al moribundo, ética médica y eutanasia. La obra termina con un capítulo tratando de que no parezcan incompatibles, sino todo lo contrario, vida eterna y compromiso socio-político. El libro se lee con gusto, con esa facilidad y agilidad que caracteriza las obras de Küng; se le ha acusado de poner excesivamente el acento otra vez en la escatología individual, descuidando, por ejemplo, los

temas de teología de la esperanza etc., implicando todo ello una vuelta a cierto individualismo. No obstante, nunca debe olvidarse a qué público van dirigidas sus obras; el esfuerzo que Küng pone por hacer presentable la fe cristiana en los países de gran desarrollo económico y social es envidiable.— FERNANDO JOVEN.

CONSEJO ECUMÉNICO DE LAS IGLESIAS, *Bautismo, eucaristía, ministerio. Convergencias doctrinales en el seno del Consejo Ecuménico de las Iglesias*. Herder, Barcelona 1983, 19,5 x 12,5, 72 p.

Como fácilmente se puede intuir, se trata de un estudio ecuménico sobre el bautismo, la eucaristía y el ministerio. Estudio hecho por el Consejo Ecuménico de las Iglesias, a través de su comisión de Fe y Constitución. Los temas, con incidencias directas en el campo del ecumenismo, no pueden ser más sugestivos. La finalidad, que no es otra que buscar puntos de convergencia entre las Iglesias sobre los temas mencionados, marca muy bien las características de este trabajo. El lector no ha de esperar encontrar aquí una exposición teológica completa. El texto se interesa intencionadamente por aquellos aspectos del tema que están directa o indirectamente relacionados con los problemas del conocimiento mutuo conducentes a la unidad. Estamos, pues, ante textos escritos desde una óptica ecuménica. Y ello caracteriza su alcance y su limitación. Ellos pueden colaborar, y tal es su intencionalidad primera, a desbrozar el camino de la unidad. A nivel particular, pueden ayudar mucho a los estudiosos a superar prejuicios y a crear un clima de comprensión y acercamiento entre quienes pertenecen a confesiones cristianas diferentes. Es mucho más lo que une a los cristianos que lo que los separa.

La traducción es de María Colom de Llopis.— DOMÍNGUEZ, B.

QUACQUARELLI, A., *Lavoro e ascesi nel monachesimo prebenedettino del IV e V secolo*. (Quaderni de «*Vetera Christianorum*» 18), Bari 1982, 24 x 16, 167 p.

El presente libro nos ofrece una visión del monacato antiguo desde la óptica precisa de su relación con el trabajo manual, resultado del contacto directo con las fuentes. Consciente de que la tarea está aún por hacer, el autor ha dado los primeros pasos con pie firme, analizando los distintos «momentos» personales, cronológicos y geográficos del monacato en su doble versión eremítica y cenobítica. Salvo raras excepciones, algunas que se colocaron fuera de la ortodoxia como los mesalianos más radicales, el trabajo manual ocupa un lugar fundamental en las espiritualidad monástica, como medio para conseguir lo que el monje persigue: su unión con Dios y con Cristo y con los demás por el amor. Valores positivos y valores «negativos» del mismo trabajo le hacen imprescindible medio de perfección personal. Los matices cambian según las circunstancias, pero manteniendo la unidad en lo esencial. Si el eremita del desierto se preocupa de buscar su sustento personal y ejercitar la caridad, el cenobitismo tiene que ordenar esos mismos fines en el contexto de una vida en común; san Basilio añadirá a la organización cenobítica una fina sensibilidad por la justicia; san Agustín tratará combinarlo con el tiempo dedicado a la lectura y estudio de la escritura, acentuando fuertemente el sentido comunitario del mismo; Casiano insistirá en el alimento contemplativo en el mismo trabajo y en Siria se tratará de rebatir más práctica que teóricamente a los euquitas o acemetas que desligaban al monje del trabajo manual. El trabajo acaba con una especie de síntesis que recoge los resultados de la labor analítica precedente. Sin duda la teología del *ora et labora* es una realidad vivida en el monacato mucho antes de que S. Benito la propagase. Un detallado índice es de preciosa utilidad.— P. de LUIS

AURELIO PRUDENCIO, *Obras completas*. Edición bilingüe preparado por Alfonso Ortega e Isidoro Rodríguez. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1981, 20 c 13, 826 p.

Véase *Estudio Agustiniano* 17 (1982) 314.

RILEY, H. M., *Christian Initiation*. The Catholic University of America Press. Washington 1974, 23 x 16, 481 p.

El libro que presentamos apareció hace ya una década, como fruto de la invitación conciliar al estudio de las fuentes para revitalizar la celebración de los sacramentos, pero mantiene todavía plena actualidad. Con la vista puesta en la renovación de la catequesis bautismal, el autor ha emprendido un estudio comparativo de las catequesis mistagógicas de san Cirilo de Jerusalén, las obras *De sacramentis* y *De Mysteriis* de san Ambrosio, las Instrucciones de san Juan Crisóstomo y las Homilias bautismales de Teodoro de Mopsuestia; cuatro autores que pertenecen a una misma época grosso modo, pero que se localizan en distintos contextos geográficos y, parcialmente, tradiciones litúrgicas. El autor divide el estudio en tres partes correspondientes a los tres momentos de la celebración del bautismo: Rito de renuncia y profesión, Bautismo propiamente dicho y Ritos postbautismales. Primeramente estudia la catequesis de cada autor sobre cada uno de esos ritos y luego establece la comparación entre ellos. La obra se lleva adelante con gran claridad gracias a los esquemas que presenta al comienzo de cada apartado y que luego desarrolla. El método tiene el inconveniente de las frecuentes repeticiones: lo que primero ha tratado en el análisis directo de los textos, vuelve a repetirlo en la síntesis final y una vez más al establecer la comparación con los otros autores. Del estudio se desprende la unidad básica en la exposición del misterio celebrado, a pesar de las ligeras variantes en los ritos y la diversidad de matices en la interpretación de los mismos, que muchas veces derivan de circunstancias puramente externas como puede ser la localización geográfica: no es lo mismo estar en Jerusalén, lugar de la muerte y resurrección del Señor, que se celebra en el bautismo, que hallarse en Constantinopla, por ejemplo. Asimismo hay que destacar el esfuerzo por dar un significado concreto y preciso a cada uno de los ritos y, más en detalle, a cada una de sus partes. Ritos que, por otra parte, pudieron haber tenido orígenes paganos con un significado preciso en ese contexto, pero que fueron acomodados sin violencia alguna a la nueva situación o al nuevo servicio que ofrecían.— P. de LUIS.

FERLISI, G., *Il cammino agostiniano della conversione*. Quaderni di spiritualità agostiniana, 9. Roma 1983, 20 x 14, 187 p.

La proximidad del centenario de la conversión del obispo de Hipona es un estímulo para el estudio del tema de la conversión. Es lo que ha hecho o comenzado a hacer el P. G. Ferlisi, agustino descalzo. He hablado de «comenzado a hacer» porque tiene la intención de seguir con el tema en cuadernos posteriores. En el presente estudia en primer lugar el hecho de la conversión de Agustín desde el relato de las confesiones, para, luego, presentar la «lectura» que el santo ha hecho de la misma y concluir fijando los tres momentos característicos: la llamada de Cristo, la respuesta a esa llamada y la invocación a Cristo también; respuesta que se da en un triple momento: ético, de interiorización y sacramental. Esos tres momentos los encontrará, en la segunda parte del libro, en el análisis de varios sermones (46, 47, 17, 179, 184-196, denis 20, etc.) con distintos matices o con distinto orden, aunque a veces forzando un poco las conclusiones para adaptar el texto al esquema prefijado. Por último, recogiendo todos los datos que le han aportado los textos examinados, se detiene en el examen de cada uno de esos momentos. Después de la labor analítica, la sintética. Todo ello en un tono y espíritu de meditación, más que de estudio científico. Concluye el libro manifestando la presencia de ese triple momento de la conversión en el emblema de la Orden.— P. de LUIS.

*Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, dirigido por A. Di Berardino, OSA. Vol. I: AF, Marietti, Roma 1983, 24 x 17, 1411 p.

La fundación del Instituto Patristico Agustinianum no podía no repercutir en la potenciación de los estudios patristicos, que se traducirían en frutos editoriales. Después del III volumen de la Patrología iniciada y no concluida por el prof. Quasten, obra de colaboración entre los profesores

del Instituto, sale a la luz pública ahora otra obra también bajo el patronazgo del mismo Instituto e igualmente de colaboración, pero de mayor envergadura, en cuanto que ha requerido la colaboración de 167 especialistas de todas las partes del mundo y de las más variadas ramas relacionadas con la Patrología y la antigüedad cristiana, sin prejuicios de credos religiosos: el primer volumen, al que seguirán otros dos, del *Dizionario Patristico y de antigüedades cristianas*. El diccionario se presenta como obra de fácil y rápida consulta sobre cualquier personaje, doctrina corriente cultural, acontecimiento histórico o dato geográfico, elemento litúrgico o de espiritualidad, realidad artística o testimonio arqueológico. Brinda un primer contacto con la realidad buscada y facilita otro posterior mediante una cuidada y selecta bibliografía. Abarca un amplio período que va desde los orígenes del cristianismo hasta Beda (+ 735) para el occidente latino y Juan Damasceno (+ 749) para el oriente griego y épocas fundamentalmente idénticas para los demás espacios geográficos que abarca la patrología. Se ha procurado la máxima especialidad de forma que cuando era necesario se ha hecho una subdivisión de las voces para permitir la entrada al especialista de turno. Una obra que verdaderamente se necesitaba y cuya realización ha sido verdaderamente feliz. Sólo nos queda esperar que aparezcan pronto los otros dos volúmenes y la rápida aparición en castellano.— P. de LUIS.

SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*. Edición bilingüe en dos volúmenes preparado por José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, con introducción general de Manuel C. Díaz y Díaz. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1982, 20 x 13, 853 y 614 p. respectivamente.

Las Etimologías son, sin duda, la obra más célebre de S. Isidoro de Sevilla. Obra de no fácil lectura por distintos motivos, la BAC nos la presenta por primera vez en edición bilingüe. El texto latino es el de la edición de W. M. Lindsay, aparecida en 1911 en la *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, aunque con variantes que van desde la eliminación de erratas de imprenta o la uniformidad en la grafía, hasta la presentación de nuevo texto en base a las ediciones críticas de las fuentes ciertamente utilizadas por Isidoro, criterio válido en líneas generales, aunque no siempre, porque se trata de reproducir el texto isidoriano y no es dable pensar que la edición por él utilizada, directa o indirectamente, se corresponda con los resultados de una edición crítica. Es conocido el problema de las fuentes de las Etimologías y el trabajo de investigación que queda por realizar al respecto; los autores de la edición se han limitado a indicar en nota las seguras. De gran valor es la amplia introducción a cargo de M. Díaz y Díaz que en cinco capítulos nos traza un amplio panorama del estado presente de la investigación isidoriana. Tras analizar el contexto social, religioso, y, con particular esmero, el de la formación intelectual en que vivió, analiza la vida y obra literaria del obispo, corrigiendo, a veces, posturas personales defendidas con anterioridad, y mucho más detalladamente lo concerniente a las Etimologías, insistiendo de modo particular en combinar los datos, a primera vista contradictorios, que aportan las fuentes (ocasión de la obra, momento de la publicación, dedicatoria, título). Problema que él resuelve sirviéndose de criterios cronológicos y considerando la obra como un estudio en constante desarrollo, hasta el punto de quedar incluida. Especial atención le merece el problema de las fuentes y el método de su investigación. Finalmente un detallado estudio de la divulgación de su fama, primero como sabio y siglos más tarde como santo, y de su obra dentro y fuera de España, y de los juicios positivos y negativos sobre el santo obispo, para concluir con una caracterización propia. Introducción completa desde la perspectiva en que fue hecha: la de un filólogo historiador; pero se echa de menos la faceta teológica-pastoral que sin duda existió también en el santo obispo. La edición se completa con un índice general y otros particulares (nombres, lugares geográficos, botánicos, zoológicos, de piedras y metales, de términos griegos, de autores clásicos y lugares bíblicos tanto los citados en el cuerpo del texto como en las notas), todos muy detallados, que hacen la obra muy manejable. La presentación es clara, aunque con un cuerpo de letra quizá un tanto pequeño. Agradecemos a la BAC el que siga poniendo a disposición de estudiosos y no estudiosos los textos de los santos Padres.— P. de LUIS.

GONZÁLEZ MONTES, A., *La gracia y el tiempo*. Narcea, Madrid 1983, 13,5 x 21,5, 328 p.

La preocupación del autor con este libro es la de alcanzar una fe práctica que huya tanto de la inutilidad como del verbalismo. Se trata de una colección de ensayos nacidos al calor de esta práctica de la fe así como a su intelección. En cuanto a su estructuración podemos dividirlo en tres partes: la gracia en el tiempo, la Iglesia en el tiempo, y la fe y racionalidad en el tiempo. Es importante recalcar que, tanto en la estructura interna de cada parte como en su conjunto, es un trabajo muy coherente: no sólo obedece a una ordenación temática, sino también a una reelaboración de algunos de los ensayos y de sus notas. Y la reflexión profunda en cada tema ayuda a iluminar no pocas equivocaciones.— F. de CASTRO.

IMHOF, P., H. BIALLOWONS, (Hrgs.) *Karl Rahner Im Gespräch*. Kösel, München 1982, Band I und II, 20 x 13, 240 p. y 320 p.

Estos dos volúmenes recogen una serie de entrevistas importantes concedidas por Karl Rahner en diversos momentos, entre los años 1964 y 1982. En ellas se tratan los problemas más decisivos de la teología así como los temas cruciales de la actualidad del cristianismo. Con ello se consigue mostrar al gran teólogo K. Rahner con toda precisión y además recoger sus opiniones en los momentos más definitivos de la vida eclesial. K. Rahner cumple sus 80 años el 5 de marzo próximo. Su obra ha sido de un valor inapreciable para la renovación del pensamiento cristiano especialmente después que se publicara su escrito primero y más notable *Espíritu en el mundo*. Desde entonces se ha mantenido en todo momento vigilante de la vida cristiana en nuestro tiempo con aportaciones de extraordinario valor. Estos dos volúmenes precisan el contorno de su figura y vienen a culminar sus escritos de teología que ha tenido recientemente también un nuevo volumen. Hay que agradecer el esfuerzo editorial y el trabajo de precisión que se brinda al lector en estos dos volúmenes de entrevistas.— D. NATAL.

QIROZ MAGAÑA, A., *Eclesiología en la teología de la liberación*. Sígueme, Salamanca 1983, 23,5 x 13,5, 363 p.

De alguna manera la teología de la liberación está de moda. Es una teología que ha nacido al calor de la vida, en relación profunda con el entorno socio-económico de multitud de cristianos, que viven en una situación de marginación y explotación. Su embrujo se asienta en eso. Y, aunque tiene sus lagunas, no se puede poner en duda que es una de las formas de hacer teología más sugestiva. En ella la teología ha abandonado el sedentario remanso de las aulas y se ha lanzado a los polvorientos y difíciles caminos de la vida.

El libro, que ahora presento, trata, como lo indica su título, de presentarnos la eclesiología que se desprende los postulados de la teología de la liberación. La empresa es totalmente legítima y conlleva sus dificultades. Legítima, porque una teología de la liberación tiene que traducirse en visiones concretas de la Iglesia. Conlleva dificultades, porque la aventura es totalmente nueva. A pesar de todo, sí se puede afirmar que este estilo de teología conduce, como de la mano, a una visión de Iglesia mucho más cercana y mucho más humana. En los tratados sobre la Iglesia se ha caído con frecuencia en el inconveniente de la *glorificación de la Iglesia*. A ello ha conducido el olvido de que la Iglesia está compuesta de hombres pecadores y que es una realidad histórica. «Ella, más allá de todo larvado docetismo, se nos dice, es una magnitud histórica, es una comunidad de hombres que vive en determinadas configuraciones el don que le ha sido hecho y que ha de encarnar también en un esfuerzo histórico perseverante y fiel la respuesta que da a su propia vocación» (p. 245). La presente obra, debido al soporte teológico que tiene, es un antídoto a una eclesiología de gloria. Con ello nos hace mucho más cercano y comprensible el misterio de una Iglesia, que si es, con todo derecho, la esposa sin mancha ni arruga (cf. Ef 5,27), es también, en algún sentido, la *casta meretrix*, de la que habla el teólogo Urs Von Balthasar.— B. DOMÍNGUEZ.

AUER, J.-RATZINGER, J., *Kleine Katholische Dogmatik. Die Kirche-Das allgemeine Heilssakrament*, VIII., Pustet, Regensburg 1983, 12,5 x 19, 424 p.

Conocemos ya por otros volúmenes esta *Pequeña Dogmática* que tan bien ha sido recibida en todos los ambientes teológicos y las traducciones a varias lenguas es una garantía también de su importancia. En el presente volumen dedicado a la Iglesia, Auer y Ratzinger dos especialistas de fama ganada en el tema, nos presentan en sus líneas fundamentales el Misterio de la Iglesia desde la misma base de los fundamentos de revelación sobre el tema. Siguen una línea básicamente del Vaticano II en la *Lumen Gentium* y han sabido conjugar la precisión en la exposición teológica con la sencillez. De notar también es, el que junto a los temas clásicos, dedican la última parte a desarrollar la misión de la Iglesia en el mundo en línea con la Constitución *Gaudium et Spes* con un desarrollo que debería todavía seguir en estudios posteriores. Podemos decir que han conseguido los autores el objetivo propuesto por la colección de poder llegar al gran público preocupado por estos temas. Esperamos todavía los volúmenes siguientes.— C. MORÁN.

GORDAN, P., *Die Kirche Christi. Enttäuschung und Hoffnung*. Salzburger Hochschulwochen 1981. Styria, Graz-Wien-Köln 1982, 13 x 20,5, 356 p.

En el período comprendido entre el 27 de julio y el 8 de agosto de 1981, se desarrolló en la Universidad de Salzburgo el tema que sirve de título al presente volumen. Los autores, ponentes en la Semana, se preocupan de presentar toda la problemática actual en torno al tema de la Iglesia en su misterio y en su relación con el mundo y las realidades terrenas. Profesores de varias universidades alemanas y austríacas se dan cita en torno a esta problemática y abren coloquios donde los temas más conflictivos se ponen sobre la mesa. Lecciones que servirán a los cristianos de nuestro tiempo para formarse una idea lo más fiel posible de la misión de la Iglesia en el mundo y sus implicaciones pastorales.— C. MORÁN.

LATOURELLE, R., *Man and His Problems in the Light of Jesus Christ*. Alba-House, New York 1983, 14 x 20,5, 395 p.

El autor de la presente obra es suficientemente conocido por el público atraído por la literatura teológica, especialmente en el campo de teología Fundamental en su obra *Teología de la Revelación* que tantas ediciones ha tenido en los últimos tiempos. Una obra más nos brinda ahora Latourelle centrada básicamente en el tema de la antropología teológica, centrada toda ella en Cristo y analizada desde corrientes del pensamiento actual en autores como Pascal, Blondel, Teilhard, Vaticano II y Juan Pablo II. Intenta hacer una síntesis personal aplicada a problemas del hombre de hoy como son la alienación, la soledad, la investigación, el progreso, el pecado, la autonomía, la liberación, el sufrimiento y la muerte todos ellos a la luz del misterio de Cristo, recibiendo claridad desde esa perspectiva. Obra imprescindible para un tratamiento serio de toda esta problemática y que sin duda es fruto de una experiencia científica y pastoral nada comunes. Al alcance de todo el público por la sencillez de la exposición como sabe hacerlo el autor.— C. MORÁN.

PAUS, Ansgar, *Kultur als Auftrag Heute*. Salzburger Hochschulwochen 1980. Styria, Graz-Wien-Köln 1981, 13 x 20, 536 p.

De todos es conocida la problemática de nuestro tiempo en torno al tema Fe-Cultura. La obra que presenta Paus es una recopilación de lecciones dadas por varios autores en torno a este tema en Salzburgo, donde se tratan temas de incidencia de la fe en la cultura y viceversa, intentando presentar la identidad de la propia fe cristiana en la cultura, la ciencia, la política, pasando a analizar las consecuencias jurídicas y políticas recogiendo todo esto en una síntesis en torno al te-

ma de la historia y la salvación en la historia de la salvación. También los autores son conscientes de que no están tratando un tema nuevo haciendo un estudio del Evangelio y la cultura en la antigüedad y su incidencia en el Magisterio. Extienden el estudio en la línea de la cultura africana como influida por la cultura cristiana y la protesta de la juventud frente a la cultura, la comprensión de la mujer en las diversas culturas. Son temas de plena vigencia y los autores los tratan con competencia seria.— C. MORÁN.

VARIOS, *Communicatio Fidei*. Festschrift Eugen Biser. Pustet, Regensburg 1983, 17 x 24, 432 p.

Obra dedicada al prof. Biser en su 65 aniversario. El prof. Biser es profesor actualmente de la cátedra de Romano Guardini y Karl Rahner de la Universidad de Munchen donde desarrolla cursos de Cosmovisión cristiana y Filosofía de la Religión. Los autores amigos, colegas, alumnos del profesor desarrollan temas que de una u otra forma han sido analizados a través de sus trabajos por Biser, como puede ser la relación de la Iglesia con otras ideologías e instituciones. La función de la teología en el ámbito de la espiritualidad y sus relaciones con la Filosofía, la Sociología y la Medicina, uniendo todo esto con la proyección de la fe hacia la literatura y el arte en sus diversas manifestaciones, para concluir con manifestaciones personales de agradecimiento hacia el Profesor. De una forma u otra quedan plasmadas a través de estas colaboraciones, las ideas de Biser y dejan una impronta en la historia del pensamiento teológico rica en sugerencias para todos los que de una u otra manera realicen trabajos en esta dirección.— C. MORÁN.

GLADIGOW, B.-KIPPENBERG, H. G., *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. Kösel, München 1983, 13,5 x 22, 197 p.

En el marco del estudio de la ciencia de las religiones y de la religión en general existen aspectos que merecen una especial consideración por su transcendencia a la hora de llegar a ciertas conclusiones de tipo histórico, cultural, psicológico, sociológico e incluso fisiológico. Los autores del presente trabajo abordan toda esta temática desde diversas perspectivas, insistiendo cada uno en alguno de los aspectos arriba apuntados. Fruto de encuentros contrastados, donde cada cual ha presentado el resultado de sus investigaciones llegando al final a consecuencias prácticas, viendo claramente cómo lo religioso en el hombre depende de todos esos condicionamientos, sobre todo cuando se analiza a través de concreciones determinadas en cada cultura y personas o grupos de personas. Estudio enriquecedor para este campo que tanta tinta está haciendo correr en los últimos tiempos en el campo de las ciencias humanas.— C. MORÁN.

WIDMANN, P., *Thetische Theologie. Zur Wahrheit der Rede von Gott*. (Beiträge zur evangelischen Theologie, 91), Kaiser, München 1982, 22,5 x 15, 192 p.

Widmann pretende aproximarse a la manera en que se elabora el discurso teológico. La teología se realiza por medio de afirmaciones, tesis, de las cuales debe responder en el momento que se pregunta por la verdad de dichas afirmaciones, de ahí el subtítulo de la obra. Puesto que las proposiciones de la teología no son sólo proposiciones sobre la fe, sino proposiciones que al ser enunciadas por el creyente expresan su fe; la teología con ello no es una mera teoría del hablar sobre Dios, sino el mismo discurso sobre Dios. Objeto de la teología de la fe se identifican. Estas proposiciones están en problema permanente con las otras regiones del discurso humano y ante ellas debe dar razón de sus pretensiones, so pena de perder cualquier carácter de racionalidad, es decir, de capacidad comunicativa. El autor analiza diversas soluciones y sus resultados: Barth, Bultmann, Tillich, Pannenberg. En la segunda mitad de la obra trata de elaborar una respuesta que pueda considerarse válida. Libro de difícil lectura pero sin duda sugestivo.— FERNANDO JOVEN.

DALFERTH, I. U., *Religiöse Rede von Gott*. (Beiträge zur evangelischen Theologie, 87), Kaiser, München 1981, 22,5 x 15, 745 p.

Ciertamente el libro de Dalferth analiza exhaustivamente la problemática planteada sobre el lenguaje religioso. Quizá en ninguna otra rama del saber ocupe el análisis del lenguaje un lugar tan preponderante como en la teología, pues la teología por su objeto se nos hace expresable y alcanzable exclusivamente a través del lenguaje. Es juego del lenguaje. El autor se pregunta por el sentido de las expresiones religiosas: cuál es la semántica de dichas expresiones y cuál su relevancia pragmática y, sobre todo, por la justificación y fundamentación de su pretensión de verdad y de racionalidad del discurso y hecho religioso. En la introducción a la obra (125 pp.) desarrolla una historia de la problemática de la moderna filosofía del lenguaje, especialmente en lo concerniente a la teoría del significado. A lo largo de tres secciones elabora el núcleo de su pensamiento: el discurso, habla (*Rede*), el discurso religioso y el discurso religioso sobre Dios. El autor se decanta en su desarrollo hacia un análisis desde la teoría del habla y la problemática de la pragmática, hacia una concepción pragmática del significado. Al final se recoge una amplia bibliografía.— FERNANDO JOVEN.

MOLTMANN, J., *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*. Sígueme, Salamanca 1983, 23,5 x 13,5, 247 p.

No resulta fácil realizar una breve presentación de una obra de Moltmann. Todas son muy densas de contenido y de no fácil lectura. La presente obra no es una excepción. Se trata de un estudio del misterio trinitario, en el que se combinan historias y teologías. Nadie mejor que el mismo autor puede decirnos cuáles son sus intenciones y el alcance de la obra. «Mi objetivo es, en síntesis, estudiar dentro de un orden sistemático las relaciones existentes entre ciertas nociones y doctrinas trascendentales de la teología cristiana. La expresión 'aportaciones a la teología' significa que el autor no intenta elaborar un sistema o una dogmática» (Pról. 9).

Si no interpreto mal el contenido del libro, creo que Moltmann se aparta profundamente de la metodología clásica en los tratados sobre la Trinidad. En estos tratados han prevalecido más lo teórico que lo práctico, lo dogmático que la vida. Se han revestido con frecuencia de un lenguaje filosófico que ha velado y, en ocasiones, corrompido el dato revelado. Moltmann se fija, ante todo, en la revelación como historia de la salvación. Desde aquí intenta presentarnos una imagen de Dios, de la Trinidad menos dogmática, pero mucho más viva. Dios queda despojado de ciertos atributos, por ejemplo la impassibilidad, que se han presentado siempre como atributos incuestionables de la divinidad. El Dios de la revelación es el Dios cercano al hombre. Desde esta perspectiva, la obra de Moltmann, aunque densa y de no fácil intelección, resulta mucho más fluida que los teóricos y pesados tratados sobre la Trinidad.— B. DOMÍNGUEZ.

THURIAN, MAX., *El misterio de la Eucaristía*. Un enfoque ecuménico. Herder, Barcelona 1983, 12,2 x 19,8, 140 p.

Max Thurian nos muestra cómo las diversas confesiones cristianas arrancan de la misma fe. Siguiendo la historia de la fe y de la celebración comenta diversos textos de la Sagrada Escritura, de los Padres, tradiciones litúrgicas de los reformadores y de los concilios. No oculta las dificultades teológicas para hablar de un núcleo común de fe en las iglesias cristianas, pero aboga por un enfoque complementario. Igual que la Iglesia católica aprecia el bautismo de los no católicos, debía valorar la celebración de la cena eucarística de las Iglesias de la reforma. Éste es uno de los temas más importantes del ecumenismo en estos momentos.— J. ANTOLÍN.

SOLAGES, BRUNO DE, *Iniciación teológica para seculares*. Herder, Barcelona 1983, 12 x 20, 136 p.

Quizá la personalidad de Monseñor Solages no nos sea muy conocida, pero tenemos que reconocerle sus grandes aportaciones al esclarecimiento del hecho religioso y sus investigaciones personales a la vez que su gran sentido de animador e interlocutor, llevado a cabo a partir de una profunda y total identificación con la fe católica. Frente a este hombre que sabe comunicarse con múltiples ambientes, descubrimos también al hombre del silencio, de la meditación y del estudio. La obra sigue los pasos de su estimable amigo al que no se cansó de defender, Teilhard de Chardin. A Monseñor Solages se le recuerda popularmente como un especialista en ideas generales, y esto es lo que nos presenta en este sencillo libro, un balance rápido pero profundo de los objetivos, métodos y afirmaciones centrales de la teología. Su preocupación por este tema le lleva a mantener un interés por la búsqueda espiritual e intelectual. Ante un mundo plagado por la ciencia, nos invita a salvaguardar la fe, sin tener que renunciar a los valores que simboliza la ciencia.— J. NAVARRETE.

## Moral - Derecho

ARANGUREN, J. L., *Propuestas morales* (Cuadernos de Filosofía y Ensayo). Tecnos, Madrid 1983, 18 x 11, 119 p.

Es la reedición de *Lo que sabemos de moral*, aparecido por vez primera en 1967, sucesivas veces reeditado y ahora enriquecido en sus páginas sobre ética del marxismo y con un anexo sobre los nuevos enfoques de la moralidad. El librito está pensado como una introducción previa y elemental a los problemas éticos, que con tanta competencia ha estudiado a lo largo de su actividad docente Aranguren. El hombre es un ser estructuralmente moral, la vida es un quehacer. El autor en sus obras insiste en ello. Por otra parte se da una doble vertiente que Aranguren siempre intenta articular: el substrato existencial personalista de toda ética, la ética de la autenticidad personal y, en segundo lugar, la dimensión social de la moral, las relaciones entre ética y política. El libro es ameno y se lee con gusto, incluso las acotaciones que entre líneas se traslucen a propósito de la ética política existente en España en los sesenta, que hoy nos hacen gracia, pero que en aquel momento no hicieron tanta, de ello Aranguren es testigo cualificado.— FERNANDO JOVEN.

PFAFFEROTT, G., *Ethik und Hermeneutik. Mensch und Moral im Gefüge der Lebensform*. (Monographien zur philosophischen Forschung, 208), Verlag Anton Hain, Königstein/Ts 1981, 23 x 15,5, XIV-336 p.

*Ética y hermenéutica* es la tesis de habilitación del autor, presentada en 1980 en la universidad de Bonn. La obra consta de tres partes: prolegómenos para la constitución de una síntesis de ética y hermenéutica a partir de Kant y Dilthey; este apartado, introductorio, se elabora por medio de un diálogo con el pensamiento de Kant y Dilthey para llegar a una fundamentación ética. La segunda sección pretende el desarrollo de una fundamentación ética alternativa a partir de una perspectiva hermenéutica. La última sección habla de la hermenéutica como filosofía práctica. La ética, hermenéutica aboga por un análisis normativo de las formas de vida históricas, sin caer en un mero descriptivismo sino intentando superar cualquier tipo de relativismo histórico a través de algo común a todas las formas vitales y ésto lo realiza por medio del análisis del concepto de «vida buena» que actúa como principio de valoración oculto tras cada moralidad determinada.— FERNANDO JOVEN.

ÁLVAREZ TURIENZO, A., *El hombre y su soledad. Una introducción a la ética*, (Hermeneia 23). Sigueme, Salamanca 1983, 21, 5 x 13, 423 p.

«El propósito se centra en dejar que la soledad se haga presente en lo que es, en lo que ha sido en la vida; de ver su funcionalidad en el curso de la historia a través de la reflexión de los hombres extrañados de ser esa realidad tan singular que consiste en ser hombre». La obra viene a recordarnos el núcleo central de toda ética: el hombre que se construye, que es quehacer continuo y este quehacer se realiza desde la naturaleza y desde la socialización, pero también desde lo más profundo de cada uno de los sujetos, pues, nadie puede librar a nadie de esta tarea, de su sola tarea. Ética es aquello que el individuo hace con su soledad. El libro se estructura en dos partes: cómo se ha vivido la soledad a lo largo de la historia y lo que el hombre hace con la soledad; segunda parte que abre la problemática de una ética.— FERNANDO JOVEN.

DÍAZ, C., *El sujeto ético*. (Bitácora, 87), Narcea, Madrid 1983, 18 x 11, 269 p.

Si de alguna manera puede definirse a Carlos Díaz no cabe duda que es como personalista. A lo largo de su ya numerosa obra pública no abdica de defender al hombre, de privilegiar al sujeto con toda su dignidad, sujeto que se encuentra insertado, que se hace también simultáneamente en una relación permanente con la naturaleza y la sociedad. Frente a todas las posturas disolventes del sujeto, marxismo, Nietzsche, filosofía analítica, conductismo, aboga el autor en base a Chomsky y Piaget por la revaluación del sujeto, que a partir de Kant y Ortega nos debe llevar a reelaborar una perspectiva ética. La última parte del libro expone su postura más propia: el hombre como autonomía teónoma marca la línea conductora de su pensamiento; el carácter pleno de la eticidad subjetual y sustantiva radica en la consideración del hombre como autonomía teónoma, donde entra la relación hombre-Dios como autenticadora de un humanismo, pues humanismo pleno, nos dice, sólo será el capaz de vencer a la muerte. Un libro bonito de leer que termina con unas páginas claras y comprometidas a propósito del pacifismo.— FERNANDO JOVEN.

FOUCAULT, M., *La verdad y las formas jurídicas* (Hombre y Sociedad). Gedisa, Barcelona 1980, 20 x 13,5, 147 p.

El libro recoge cinco conferencias dictadas por M. Foucault en la Universidad Católica de Río de Janeiro en 1973. El autor desarrolla su trabajo con un triple propósito: en primer lugar realizar una investigación histórica, es decir, cómo se formaron dominios de saber a partir de las prácticas sociales; planteando el problema en forma crítica frente al simplismo del marxismo escolástico, intenta mostrar que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que hacen nacer formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. En segundo lugar se trata de una investigación metodológica: analizar el discurso humano no simplemente desde el aspecto sintáctico de construcción, sino como juego, a veces lucha, de posiciones enfrentadas. Por último pretende reelaborar la teoría del sujeto que continuamente se está constituyendo en el interior mismo de la historia.— FERNANDO JOVEN.

BUSSHOFF, H., *Politik-wissenschaft und das Problem der Freiheit*. Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1983, 21 x 14, 229 p.

Las obras del Dr. Busshoff son hitos que señalan puntualmente su andar personal en pos de una interpretación personal de la ciencia política y de una construcción sistemática de su amplio campo. El autor, había probado, en obras anteriores, sus vastos conocimientos en el campo de la historia de las ideas políticas como también su penetrante observación sobre los fundamentos en que han ido apoyándose las ideas políticas en las diversas etapas de la historia. En esta obra centra su reflexión, muy personal y constructiva, sobre un tema tan concreto como el de las relaciones existentes entre la política y la libertad. Toda la obra gira en torno a la libertad, considerada como

condición irrenunciable para la existencia tanto de una acción política como de una ciencia política. También es considerada como tema central de toda política.— Z. HERRERO.

BITTNER, R., *Moralisches Gebot oder Autonomie*. Verlag K. Alber, Freiburg-München 1983, 20,5 x 12,5 254 p.

Se trata del trabajo presentado para la obtención del título en filosofía social, podríamos decir. Forma parte de la colección «Filosofía práctica», a cuyo encuadramiento responde el contenido de la obra. Se centra sobre esa pregunta que frecuentemente se hace todo hombre medianamente reflexivo: ¿por qué debo yo obedecer a los preceptos morales? Precisa el sentido de la pregunta, elenca y expone las más variadas respuestas que ha dado y sigue dando la filosofía actual y dedica la mayor parte de la obra al estudio del pensamiento de Kant y a su interpretación del principio de autonomía en el obrar moral. Subraya el papel insustituible de la prudencia en el obrar moral.— Z. HERRERO.

CORBELLA MARGALEF, J., *Enciclopedia manual de la penitencia y de su Ritual*. Ediciones Etovisa, Barcelona, Apartado 23.180: vols. I, 1976, 23,5 x 17, 1181 p.; II, 1976, 23,5 x 17, 592 p.; III, 1976, 23,5 x 17, 200 p.; *Enciclopedia penitencial y de la vocación*, vol. V: *Doce vocaciones de nuestros difíciles tiempos*, 1980, 23,5 x 17, 255 p.; vol. VI: *La anti-vocación testimonial y la familia*, 1983, 24 x 17, 532 p.

La mejor presentación es la hecha por el autor en el primer volumen: «Este novismo «Manual de confesores» es libro de soluciones metodológicas más que un libro-denuncia. Jamás sería un libro de polémicas, sino constructivo, que procura impersonalizar en todo lo posible. No hay error que no tenga su parte de verdad y su parte de buena fe: amamos a los que yerran y hacen errar y les pedimos mil perdones y ofrecemos diálogo fraterno».

El primer volumen trata de las cualidades personales y conocimientos que le son necesarios al confesor para desempeñar eficazmente su labor. El segundo es un estudio detenido del nuevo Ritual de la Penitencia, con una decidida defensa de la penitencia individual y un prontuario para distinguir las penitencias comunitarias auténticas de aquellas otras penitencias comunitarias que él llama confesiones-expres. Un tercer volumen titulado «Hojas fosforescentes salvadoras» viene a completar los dos anteriores.

Los tres volúmenes responden a una inquietud vivamente sentida por el autor: «El método se centra en las «almas inmadura» y las «almas selectas». Que es lo más difícil y lo más trascendental. Otros muchos han escrito magistralmente sobre estos temas, incluso en los últimos tiempos: Lelotte, Beaudenom, Chanson, Poppe, Gaume, entre los franceses, siempre adelantados de los grandes aciertos y también de las grandes desviaciones. Meritísimos los italianos Frassinetti, Ciolli, Grazioli, Chiavarino, Macchi, Camilleri, Valentini, etc. Y los españoles Mach, Comerma, Francisco Luna, Alfonso Rey, etc. Todos ellos, incluso los santos preferentemente de estos tres sectores de la Catolicidad, y que nada o muy poco han escrito, no han enfocado nunca la totalidad de temas actuales y se han quedado en lo especulativo, sin bajar al diálogo vivo y puesto al día. Ello explica tanta desorientación, hasta en hombres muy competentes con ciencia de sólo libros». La problemática actualísima pocos la enfocan y poco».— Z. HERRERO.

CHIOSSONE, T., *Delitos contra la naturaleza y el ambiente*. Universidad central de Venezuela, Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas, Caracas 1982, 22 x 15, 176 p.

Se trata de una monografía sobre los delitos ecológicos en Venezuela con datos interesantes sobre su territorio y peculiaridades desde el tiempo de la Colonia con su protección ambiental y conservadora hasta los tiempos actuales. Al comentar la legislación vigente un tanto anacrónica y abstracta, propone un nuevo título del Código Penal o Ley especial, teniendo en cuenta la legislación comparada para defender mejor el patrimonio ambiental.

Su autor, benemérito profesor jubilado de la Universidad Central y Universidad Católica Andrés Bello, es un apasionado defensor de la naturaleza y el medio ambiente venezolano, rico y policromado. Aunque se puede discrepar de algunas de sus opiniones en cuanto a la tipificación de los delitos ecológicos, no cabe duda de que desea actualizar y revitalizar el Derecho Penal sobre esta materia, por lo que propone la creación de Juntas Defensoras del Patrimonio Ambiental con el carácter de Jurados de honor para salvaguardar los valores naturales y castigar a los infractores. La obra es digna de tenerse en cuenta para el futuro ecológico de las ciencias penales y criminológicas en beneficio del medio ambiente y de los recursos naturales renovables.— F. CAMPO.

HERVADA, J., *Introducción crítica al Derecho Natural*. EUNSA, Pamplona 1982, 21,5 x 14, 192 p.

La concepción del Derecho natural, herencia de la cultura antigua, especialmente del derecho Romano, ha sido muy criticada por el positivismo, que ha querido fundamentar la ciencia del Derecho en la formalidad legal, arropada con lenguaje jurídico hasta el punto de legitimar verdaderas y monstruosas injusticias y regímenes dictatoriales como el nazi-fascista y algunos otros de izquierda y de derecha. Esto ha llevado a no pocos jusfilósofos a una vuelta y revisión crítica del Derecho natural anclado en la conciencia, en la naturaleza humana y realidad social. Aquí está el éxito del profesor Javier Hervada, que parte como los romanos de la descripción de la realidad social, buscando el fundamento de lo jurídico en el ser humano. Toca otros temas conexos como las relaciones entre las normas jurídicas-naturales y las positivas. «El fundamento último de todo Derecho natural o positivo, es la personalidad humana, la condición personal del hombre» (p. 89). Admite también otros fundamentos metajurídicos, como la *Ley eterna* y Dios. Intenta distinguir la ciencia del Derecho natural de la Filosofía del Derecho, por lo que precisa su objeto y metodología para evitar confusiones como la introducida por Kant y seguida por los positivistas. El intento es bueno, pero puede resultar fallido, dada la conexión existente entre el Derecho natural y la axiología o estimativa jurídica, al estudiarse los valores, que están en la base del Derecho y aquellos criterios, «que servirían para distinguir el derecho justo del injusto, el derecho correcto del incorrecto» (p. 189). Ciertamente que el Derecho natural, en cuanto saber, es una ciencia de un hecho objetivo: lo justo natural. Hay que reconocer que entran también factores subjetivos, siguiendo en discusión la diferencia entre derecho objetivo y subjetivo. Al lado del concepto metafísico de naturaleza humana, como esencia inmutable, hay otro concepto de naturaleza, fenomenológico o empírico, como ya observó san Agustín: «mi naturaleza es mudable», de ahí que llegue a distinguir las distintas razones y los diversos ritmos de los tiempos, con un *Derecho natural de contenido mudable*, anticipándose a Stammler en cierta manera, y haciendo posible un entendimiento con el positivismo de Kelsen y el humanismo jusnaturalista-suprapositivo de Hans Welsen.

La labor de Javier Hervada no resulta inútil, sino fructífera, al tratar de superar al positivismo, tarea poco fácil, acotando unos primeros principios originarios e inmutables, a los que siguen otros subsiguientes, que deben ser reconocidos y que son verdaderos, justos y correctos, al margen de toda «arbitrariedad» legisladora.— F. CAMPO.

MARTÍNEZ SASTRE, P., *Las religiosas en el nuevo Código de Derecho Canónico*. Instituto Teológico Franciscano. Murcia 1983, 19 x 12, 167 p.

Entre la bibliografía posterior a la promulgación del Código y anterior a su entrada en vigencia, figura esta especie de breve manual práctico para las religiosas y religiosos. Sin llegar a ser un tratado de religiosos, aunque en parte lo es, va a prestar un valioso servicio por su contenido y forma asequible especialmente a las religiosas. Después de señalar el principio fundamental de la legislación canónica, que es el bien de las almas, (c. 1752) hace un recorrido por los siete libros del Código, deteniéndose un poco más en la parte III del libro II, donde se trata de los institutos de vida consagrada y de las sociedades de vida apostólica. Hay otros muchos cánones dentro del libro II, que afectan a las religiosas, como fieles del pueblo de Dios, con sus derechos y funciones

en la Iglesia. Se clarifica también lo referente a los bienes temporales, sanciones y procesos, concluyendo con un capítulo anexo, como apéndice, muy interesante, donde se precisa en 65 números las materias que deberán adaptarse a la nueva legislación y que se han de tener en cuenta al revisar las Constituciones, estatutos y reglamentos, lo mismo que los usos y costumbres. El P. Pedro de Fátima, nombre con el que se conoce en Murcia, ofrece en este pequeño libro una valiosa ayuda a las religiosas.— F. CAMPO.

F. R. AZNAR GIL, *El nuevo Derecho Matrimonial Canónico*. Universidad Pontificia, Salamanca 1983, 17 x 24, 442 p.

Antes de que entrase en vigencia el nuevo Código de Derecho Canónico, apareció esta obra, elaborada con metodología jurídica y un poco de prisa, aunque con rigor científico, para prestar una valiosa ayuda a sus alumnos en la Universidad Pontificia y a otros posibles lectores, sin pensar mucho en estos últimos y sin estudios monográficos previos, como observa acertadamente el profesor Juan Luis Acebal en el prólogo. Se sigue en la exposición el orden sistemático del Código, haciendo comentarios teóricos y prácticos con una bibliografía bastante completa. Hay aportaciones interesantes sobre la legislación posconciliar y documentos diocesanos españoles. Al final hay un capítulo dedicado a las «situaciones irregulares», resumen de un artículo sobre el mismo tema, donde aborda algunos aspectos pastorales, sociales y jurídicos con situaciones conflictivas, que se presentan, como es el caso de los divorciados y vueltos a casar, siendo católicos. Quedan parcialmente excluidos de la comunión eclesial, al estar privados de la comunión y otros sacramentos. No se les excluye de las asociaciones de fieles, siendo posible su inserción en la vida eclesial (p. 430). Al lado de estos y otros méritos, hay deficiencias, como lo referente a la legislación civil española, los textos en francés y sin traducir, sembrados un poco a boleo etc. De todos modos, se merece una felicitación, esperando la mejore en el futuro.— F. CAMPO.

BRAVO DAVILA, L. A., *La perspectiva clínica en la criminología contemporánea*. Universidad Central de Venezuela, Instituto de ciencias penales y criminológicas, Caracas 1982, 22 x 15, 79 p.

El avance de las ciencias naturales ha favorecido a la criminología, que se sigue preguntando ¿qué es el crimen? ¿Qué constituye la criminalidad y quién es en definitiva criminal? El autor procura dar respuesta provisional y de acuerdo con las diversas teorías. Según Durkheim, «el comportamiento social no lo reprobamos porque es delito, sino que es delito porque se reprueba». Esto que a veces ha sido verdad no se puede generalizar. Hay divergencias entre la escuela clásica y la positiva; pero también coincidencias al hablar de antijuricidad, culpabilidad y punibilidad. De ahí que haya que excogitar una posición crítica y metodológica, dada la complejidad de situaciones y de opiniones para conformar el modelo clínico y lograr la rehabilitación.

En el capítulo II aclara el concepto criminológico de delito, observando que siempre quedan algunos delitos de hecho impunes. Hay una naturaleza sociopolítica del delito con sus dificultades en la inter-acción social. Las consecuencias a que llega son aceptables y pueden servir de orientación y para ponerse al día en esta materia. Tiene abundante bibliografía y carece de índices analítico y de autores, lo que facilitaría su consulta.— F. CAMPO.

## Historia

RICHÉ, P., *La educación en la cristiandad antigua*. Herder, Barcelona 1983, 19 x 12, 174 p.

El título de esta versión castellana puede llevar a confusión; en efecto, la mente de no pocos se dirigirá espontáneamente a los cinco primeros siglos del cristianismo ante la expresión «anti-

güedad cristiana». La época estudiada, en cambio, comprende los siglos V-XI, que queda bien encuadrada en el título original francés; *De l'éducation antique à l'éducation chevaleresque*. El libro consta de dos partes bien definidas. En la primera expone con sencillez y brevedad los distintos momentos de la evolución de las escuelas en los siglos indicados: desde la escuela romana, cuya desaparición fue más lenta de lo que a veces se piensa, hasta la escuela cristiana en sus distintas modalidades: monásticas, parroquiales, episcopales; escuelas para laicos y escuelas para clérigos; los distintos métodos pedagógicos, a veces auténticas conquistas, y los distintos contenidos dentro de una unidad global. Analiza también las causas de los períodos de auténtico esplendor o de los de declino. La segunda la compone un dossier de 33 textos que fundamentan la parte expositiva anterior, todos ellos bien seleccionados, que permiten un primer contacto con las fuentes aun al no entendido en la materia. La obra concluye con algunos temas controvertidos.— P. de LUIS.

DUSSEL, ENRIQUE, D., *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Tomo I/1. Sígueme, Salamanca 1983, 24 x 17, 723 p.

La Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), a cuyo frente está Enrique D. Dussel, se propone ofrecernos —y aquí tenemos ya el primer volumen— una historia general de la Iglesia en lo que fuera el Nuevo Mundo.

Una obra que, como muy bien dice su director, tiene conciencia de sus limitaciones y es una cantera abierta en la roca de la realidad latinoamericana de la cual sólo hemos desprendido por ahora algunos bloques. Los próximos decenios, las futuras ediciones de esta historia general irán moldeando el material todavía rico en posibilidades que ahora comienza un grupo de estudiosos a presentar.

Un gran proyecto, pues, de la Historia de la Iglesia en América, que ha de reconstituir la vida de la Iglesia conforme a la metodología histórica, en un quehacer científico, y al mismo tiempo la reconstrucción del hecho histórico a la luz de la fe; lo que será un quehacer teológico.

Este primer volumen comprende desde unos «Prolegómenos» que sirven para aclarar el método a seguir y fijar los conceptos de una historia latinoamericana de la Iglesia y de una nueva historia, hasta la cristiandad colonial en la encrucijada, con el crecimiento y crisis del siglo XVIII.

Tras unos largos capítulos dedicados a la prehistoria y a la protohistoria, el autor estudia el modelo de cristiandad en el Nuevo Mundo, su evangelización, organización diocesana, concilios, clero y religiosos de las distintas Órdenes, así como también la vida diaria de aquella sociedad.

Este proyecto de la CEHILA piensa realizarse en espíritu ecuménico, con participación de católicos y protestantes. Y por el hecho de que se han de tener en cuenta en este magno estudio eclesial todas las realidades de la América Latina, se incluye también la vida de la Iglesia en Estados Unidos, Filipinas, Mozambique y Angola.

Finalmente, digamos que es una obra que se dirige no solamente a los eruditos, sino que quiere servir al hombre contemporáneo, al cristiano comprometido por su fe en la Iglesia, laico, estudiante, profesor, dirigente, campesino, obrero, presbíteros, pastores, religiosos..., y a todo aquel que se interrogue sobre la Iglesia de América.— T. APARICIO LÓPEZ.

BORGE MARTÍNEZ, T., *La revolución combate contra la teología de la muerte*. Discursos «cristianos» de un comandante Sandinista. Desclée de Brouwer, Bilbao 1983, 21 x 11,5, 96 p.

Este libro es una selección de discursos y fragmentos de diálogos, en los que este comandante sandinista habla explícitamente, a las claras y popularmente, de lo cristiano. Algunos se asombran y escandalizan de que uno de los fundadores del FSLN hable tanto del cristianismo y los cristianos, en cambio no se inmutan de lo que hacen los dirigentes cristianos de El Salvador y Guatemala. Todo nicaragüense tiene un substrato ético cultural cristiano, además Tomás Borge ha pasado muchísimos meses y años de sufrimientos, prisión, torturas que lejos de destruirle moralmente, lo humanizaron más, lo sensibilizaron más para la ternura, misericordia. A los asesinos y

torturadores de su esposa les dijo «mi venganza es el perdón». ¡Cuántos cristianos perdonamos a los enemigos! La historia juzgará lo nuevo que aportan estos discursos a la historia de las revoluciones y al cristianismo.— J. ANTOLÍN.

CEREZO BARREDO, M., y CABESTRERO, T., *Lo que hemos visto y oído*. Apuntes en la revolución de Nicaragua. Desclée de Brouwer, Bilbao 1983, 22,5 x 16,5, 149 p.

Los autores nos cuentan lo que han visto y oído. Cerezo con sus dibujos, aunque también escribe y Cabestrero con sus escritos. Lo cuentan en rasgos, en impresiones. Una serie de hechos, vivencias y experiencias, donde se oye la voz del pueblo y sus poetas, que son la memoria histórica de este pueblo de poetas cuyo proceso revolucionario ha triunfado. La revolución de Nicaragua esta mortalmente amenazada, pero está siendo un prodigioso laboratorio popular de futuro. Y lo que ha sucedido allí, lo que vive el pueblo, así como la suerte del proceso revolucionario interesa y afecta vitalmente a toda América Latina y a todo el mundo. Tal vez sea porque todos países del mundo necesitan una revolución; ya sabemos que toda auténtica revolución es de todos los revolucionarios, además es una revolución especial, pues en ninguna época de la historia tantos cristianos han participado a todos los niveles en una revolución movidos por su fe.— J. ANTOLÍN.

GÓMEZ CANEDO, L., *Los gallegos en América*. Entre el descubrimiento y la emancipación. Monte Casino, Zamora 1983, 24 x 16, 174 p.

La verdad es que los gallegos constituyen una de las comunidades hispánicas más numerosas que existen hoy en América. Pero existe, igualmente, la idea de que tal presencia e influjo fueron más bien débiles durante la época colonial. Pues bien, el autor de este libro nos va a demostrar que, siendo esto cierto en parte, la aportación de Galicia a América fue notable ya desde los primeros días de la conquista.

Lino Gómez Canedo es un franciscano, gallego ilustre, nacido el año 1908, discípulo del también fraile menor y famoso galleguista y americanista, P. Atanasio López, y del arzobispo Aldegunte; secretario en Roma del P. Ryzinski y doctorado en Historia con una brillante tesis sobre «Juan de Carvajal».

Un estudioso que ha recorrido los países americanos, ha realizado viajes por la Europa oriental, investigado en el Archivo de Indias y permanecido una larga temporada en Estados Unidos, Conferenciante y articulista erudito, ha cultivado al mismo tiempo, con rigor y con entusiasmo, los temas gallegos. Uno de ellos, el libro que aquí presentamos.

Él dice de su obra que «no son más que notas y apuntes» que, de manera ocasional, fue recogiendo a lo largo de muchos años con el vago propósito de escribir algún día la historia de los gallegos en América. Pero se trata de todo un libro y de un buen libro sobre *los gallegos en América*. Un libro sobre la aportación de Galicia —a muy distintos niveles— en lo que fueron nuestras colonias, comenzando por la pléyade de funcionarios distinguidos, entre gobernadores y corregidores, para terminar con la aportación en la industria y en el comercio.

Por todo lo cual, Gómez Canedo cumple perfectamente con su propósito: dar una idea general de lo que Galicia y los gallegos significaron en la historia del imperio español en América, y estimular con ello a otros estudiosos del tema para que ahonden en la investigación del mismo.— T. APARICIO LÓPEZ.

AGUIRRE ELORRIAGA, M., *El Abate de Pradt en la emancipación de Hispanoamérica (1800-1830)*. Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Caracas 1983, 24 x 15,5, 377 p.

Se trata de una reedición de la tesis doctoral del P. Manuel Aguirre S. J. sobre el Abate Dominique Defour de Pradt en sistema offset sobre el texto impreso en 1941 por la Universidad Gre-

goriana de Roma, donde el autor la había elaborado durante los años 1934-1937 bajo la dirección del P. Pedro Leturia S.J.

El haber estado el P. Aguirre en Venezuela antes y después de hacer sus investigaciones históricas sobre de Pradt, le sirvió para centrar mejor su tema y complementarlo. Más que una biografía es una exposición crítica y serie sobre la actividad y escritos del Abate de Pradt, de origen nobiliario y liberal, primero defensor de la monarquía y luego admirador de Napoleón. Asistió conjuntamente con Bolívar a la coronación del Emperador, que le propuso para obispo de Poitiers en 1804, siendo consagrado el 1 de febrero de 1805 por el papa Pío VII. Después de haber apoyado y justificado el secuestro del rey de España y de su hijo en Bayona, fue propuesto para arzobispo de Melinas, título con el que pasará a la historia sin haber llegado a tomar posesión, debido a la retención de bulas, a sus intrigas políticas y su actitud gálicana con los intentos de cisma a través de sus escritos como los *Cuatro Concordatos*, obra puesta en el *Índice* el 27 de noviembre de 1820. No menos heterodoxa fue su obra *Concordato de América con Roma* (París 1827), que fue reeditada después de su muerte con el *Antídoto al Congreso de Rastadt*, uno de sus primeros escritos, publicado en Hamburgo el año 1798 como anónimo, por lo que se le atribuyó falsamente a De Maistre. En el cap. XII de *Antídoto* se defiende la «mayoría de edad de las colonias» por lo que será citado en los escritos del agustino Diego Francisco Padilla y otros promotores de la independencia de Hispanoamérica, como Simón Bolívar, cuya amistad se procuró granjear el Abate de Pradt, según consta en sus cartas, sin conseguir incorporarle en su corriente cismático-gálicana, como sucedió con el español Juan Antonio Lorente y algunos otros de Hispanoamérica. Influyó incidentalmente en el Congreso de Angostura y en el ensayo de cisma de Guatemala. El Libertador se apartó definitivamente de él por el año de 1828, al tener en cuenta la raigambre católica de Hispanoamérica y demostrar su adhesión y fidelidad a la Santa Sede con el papa León XII. El mismo Abate de Pradt murió cristianamente en el seno de la Iglesia sin ver cumplidos sus sueños de las monarquías americanas. Todo esto aparece expuesto sistemáticamente en este libro dividido en cuatro partes: 1.ª La actuación política del Abate de Pradt en Europa; 2.ª su propaganda en favor de la emancipación americana; 3.ª su influjo en los orígenes del liberalismo político-religioso de Hispanoamérica y 4.ª el ocaso del político, del escritor y del hombre enigmático, cuya figura se clarifica a pesar de sus cambios e inconsecuencias dentro de la política, como su ideología monárquica y su apoyo a Napoleón, defendiendo luego la restauración borbónica. Sus escritos liberales y revolucionarios tuvieron bastante onda expansiva durante su vida en Hispanoamérica. Algo semejante ha sucedido con la obra del P. Manuel Aguirre a mediados del siglo XX en Venezuela, donde formó una generación de políticos, como el Dr. Rafael Caldera y otros dirigentes del COPEY.

La lectura de este libro resulta agradable por su estilo ágil, castizo y sencillo. Personalmente me ha hecho recordar la cálida acogida, que él dispensó a mi tesis doctoral en la revista SIC, porque figuraba como censor el P. Ignacio Arámburu, vasco como él y amigo íntimo desde que cursaron juntos sus estudios de Historia Eclesiástica en Roma. Al darle la triste noticia de su muerte en mayo de 1968, sus ojos se nublaron mientras se lamentaba de su desaparición, como una gran pérdida para la investigación histórica. Algo semejante sucedió con él en 1969, cuando estaba aún en plena capacidad de trabajo. La reedición de esta obra constituye un homenaje al Libertador en el bicentenario de su nacimiento y también al P. Manuel Aguirre, una de las mayores glorias de la Compañía de Jesús en Venezuela.— F. CAMPO.

CALVO MADRID, T., *La Villa de Baños (en la Ribera Arandina)*. Caja de Ahorros Municipal de Burgos 1981, 22 x 15, 176 p.

La Villa de Baños de «Valdearados» en la Meridad de Santo Domingo de Silos y Ribera Arandina tiene por su historia bastante completa y estupendamente presentada, gracias a la constancia y benemérita labor de uno de sus hijos predilectos, el P. Teodoro Calvo Madrid, agustino recoleto, a quien los títulos nobiliarios le hacen olvidarse del tradicional nombre de «Valdearados», tal como figura en viejas crónicas y en obras recientes de José Luis Argente Oliver, J. L. de Uribarri etc.

El libro está bien escrito y documentado. Se divide en cuatro partes: 1.ª Perfil geográfico humano; 2.ª historia del pasado románico, visigótico y reconquista hasta finales de la Edad Media; 3.ª su historia desde el siglo XVI hasta el XX y 4.ª Archivos y documentos con sus personajes ilustres, entre los que se destaca al P. Zacarías Martínez Núñez, agustino que fue obispo de Vitoria y arzobispo de Santiago, «como el más ilustre de sus hijos». Hay apéndices con vocabulario local, bibliografía, guía de la Villa de Baños con planos interesantes, imágenes, edificios etc. Su lectura resulta agradable y ayudará a conocer su pasado y a que el pueblo se reencuentre con sus tradiciones cristianas. Puede servir también para completar la historia de Castilla.— F. CAMPO.

APARICIO LÓPEZ, T., *Trece premios Nobel de literatura y otros ensayos*. Estudio Agustiniño, Valladolid 1983, 15 x 22, 370 p.

El P. Teófilo continúa una fecunda tarea de escritos y presentador de escritores. La presente obra sigue el camino de las anteriores, ya conocidas por el lector. Nos acerca ahora a pensadores tan importantes como Milosz, H. Böll, Camus, Beckett, Huxley y Tagore, entre otros. La tarea debe proseguir, pues la cosecha es generosa y no sería buena abandonarla en el camino. Cada uno debe poner en ello su afán y su esfuerzo. El autor está aportando sencillamente el suyo que no es poco.— D. NATAL.

CAMPOS, J., *Poemas de Barro*. Corona del Sur, Málaga 1982, 16 x 21, 88 p.

Sigue su tarea Javier Campos en la modelación de sus poemas. Los que hoy nos entrega son del barro unido con el espíritu que es el hombre. Podrían destacarse sin duda aquellos en los que nos muestra su credo y su miedo, la injusticia y la revolución, la risa y la muerte. Sin olvidar los del perdón y el pecado, la derrota, la resurrección y la nueva vida. Es bueno para la humanidad que todo creador siga creando. Felicidades, Javier.— D. NATAL.

## Filosofía

HELLER, A., *Aristóteles y el mundo antiguo* (Historia, Ciencia, Sociedad, 182). Península, Barcelona 1983, 20 x 13, 380 p.

Agnes Heller, discípula de Lukács, perteneciente a la escuela de Budapest y en la actualidad profesora en Australia, plantea en este trabajo la ética de Aristóteles entendida como moral social. La ética aristotélica, basada todavía en la moral comunitaria anterior expresa el conjunto de problemas de la comunidad de la polis en el Ática; pero, al mismo tiempo, refleja ya el cúmulo de sentimientos e ideas del hombre privado que constituirá el perfil dominante de la época helenística. En Aristóteles el hombre aparece como un ser que perfila la moral propia en lo social, en la medida en que como individuo posee un carácter social activo y teleológico. Tomando todo ello en su conjunto Aristóteles elabora la primera gran síntesis ética que según Heller se debe a la comprensión social del hombre como algo esencial e irreductible, y del papel y estructura de la teleología, incluida la teleología del trabajo. Libro sugestivo que nos abre perspectivas en el conocimiento de la ética griega y aristotélica en particular.— F. JOVEN.

MELLIZO, C., *Nueva Introducción a Francisco Sánchez «El Escéptico»*. Edic. Monte Casino, Zamora 1982, 19 x 11, 96 p.

Dos partes contiene este librito: *Vida*, la primera; *Obras*, la segunda. En la primera se ocupa el autor, casi en exclusiva, de la cuestión del lugar de su nacimiento: ¿nace Francisco Sánchez en

Tuy (España) o en Braga (Portugal)? Después de una cuidadosa y calurosa exposición, el autor concluye, que es Tuy y no Braga el lugar de origen de nuestro famoso escéptico.

En cuanto a la mentalidad filosófica, Sánchez es un crítico de la filosofía, rebelde a toda autoridad en este espacio del saber humano, y se merece un puesto entre los filósofos originarios de la modernidad del pensamiento filosófico en el s. XVI. Poco después de la composición de las obras principales de nuestro filósofo, aparecerá el *Novum Organon* de Bacon. Junto con Cusa, Campanella, Bruno y Vives propone alternativas a lo que hubiera podido ser un dogmatismo en las escuelas filosóficas medievales. De hecho, con su postura sobre el conocimiento en relación exclusivamente con la Naturaleza, deja a un lado toda lucubración intelectualista. El autor hace una breve síntesis, en unos temas concretos, que le hacen pensar que quizás habría que hablar de un Francisco Sánchez menos escéptico de lo que se le ha atribuido, y sí más crítico de muchas cosas que, sin duda, merecían una crítica; así como también en un iniciador de una postura científico-racionalista que va a imperar en todo el período de la filosofía moderna.— F. CASADO.

LOTZ, J. B., *La experiencia trascendental*. BAC. Madrid 1982, 20 x 12,5, 287 p.

El tema de la experiencia es básica en la vivencia cognoscitiva humana. La experiencia es lo que pone al hombre en contacto con todo lo que está ahí, comenzando por sí mismo trascendiéndose hasta el infinito. Lotz, filósofo, profesor en el instituto superior de filosofía de Múnchen y en la Gregoriana, ha estudiado el problema de la experiencia con amplitud y en profundidad. Una metafísica, a base de un pensamiento conceptual y argumentativo, ha existido siempre en la filosofía; ahora bien, ¿se podrá pensar, como alternativa, en una experiencia metafísica como se la pensaba Husserl? El autor va analizando la experiencia óptica en sus diversos aspectos o grados, tanto en su externidad como respecto del mismo sujeto cognoscente. A este propósito señalamos lo que, en una teoría crítica del conocimiento, se ha denominado la «conciencia funcional», como autoconciencia, que Lotz llama experiencia «concomitante» de sí mismo, absolutamente prerrequerida para cualquier posibilidad de una constatación de la existencia propia en una conciencia subsiguiente refleja posterior, que nos recuerda la «memoria Dei» agustiniana.

Según el autor, se perfilan como cuatro estadios dentro de la experiencia trascendental: la experiencia eidética de la esencia (c. IV), la experiencia onto-lógica del ser mismo (c. V), la experiencia metafísica de lo Absoluto (c. VI), y la experiencia religiosa del Dios que adoramos (c. VII). Termina este capítulo con un apartado sobre la relación entre la experiencia religiosa y la fe, representando ésta un descenso de Dios al hombre, que hace posible que el hombre ascienda con la experiencia a un contacto con Dios.

Unas consideraciones finales, objeto del c. VIII, cierran este libro.

Por supuesto esta obra requiere una lectura con pausa y reflexión adecuadas.— F. CASADO.

KOLAKOWSKI, L., *Falls es keinen Gott gibt*. Piper, München 1982, 22 x 14, 220 p.

En 1982 apareció en inglés bajo el título *Religion - If there is no God...* y la editorial Piper se aprestó a traducirlo al alemán. La obra se lee con gusto. A lo largo de sus páginas el autor va desarrollando las argumentaciones hechas en la filosofía a propósito del problema de Dios, las contraargumentaciones y, lo que es más válido, saca honradamente las consecuencias a que lleva una negación de Dios. El problema del mal y la teodicea inventada para solucionarlo; los pensadores y el Dios absoluto que proporciona la certeza del conocimiento y de la realidad; los místicos con su experiencia de Dios en el mundo y en sus personas constituyen el triple nivel de estudio que se da en la obra. El autor reconoce que negar la existencia de Dios conlleva conclusiones nihilistas en ética y en teoría del conocimiento, pero también repite machaconamente que no existe ningún plano de argumentación en el creyente que pueda ser equiparable a cualquier otra argumentación humana. Que la completa percepción del mundo descansa sobre la incomprensible confianza en una persona cuya existencia no puede ser fijada. Libro que hace pensar.— F. JOVEN.

HAHN, G., (Hrsg.), *Der Glaube der Denker und Dichter*. Kreuz, Stuttgart 1983, 11 x 20, 224 p.

Se trata de recoger un conjunto de textos básicos sobre la fe religiosa. En efecto, muchos aún tienen la impresión decimonónica de que no se puede ser un espíritu elevado o inteligente y tener ideas importantes y profundas sobre la religión. Estos escritos demuestran todo lo contrario. Se reúnen aquí un conjunto de grandes personajes incluidos científicos como Einstein que tienen una viva experiencia del problema de la religión, al menos como problema inquietante y profundo. El libro resulta no solamente interesante sino también bonito. Cada escrito va precedido de una pequeña biografía de su autor. Nombres como Schopenhauer, Newman, Eccles, Kolakowski, M. Buber, Tillich, etc. acuden a esta importante cita. Una obra de un valor incalculable pues hace pensar de verdad un problema que el hombre no puede tan fácilmente, como parece, obviar.— D. NATAL.

HARTSHORNE, Ch., *The divine relativity*. A social conception of God. Yale Univ. Press, Texas 1963, 13 x 20, 164 p.

El libro de Hartshorne que está escrito hace muchos años resulta de una actualidad impresionante. En efecto, al principio el lector no muy perito tiene la impresión de que está con el clásico libro de lenguaje sobre la religión; pero de repente, entre las páginas 45 y 55, el autor nos muestra todas sus consecuencias. En definitiva, esta lectura cambia todos los presupuestos sobre la religión usualmente utilizados en especial cuando se describe a Dios como absoluto, y cuando se trata de la autoridad incluido el liderazgo cristiano. Aquí está dicho todo cuando después dijeron aparatadamente los teólogos de la muerte de Dios pero con una sencillez y una lógica impresionante. El autor saca consecuencias más detalladas, a partir de la página 147. En resumen, me atrevo a decir que éste es uno de los mejores libros que hay sobre religión desde hace muchos años, su lectura hubiera resuelto muchos problemas a todos porque como muy bien dice el autor, los que refutan suelen perder el tiempo con los mismos problemas refutados. Sólo hay otro libro a mi parecer algo semejante por su modernidad a éste, es el de la comunicación de Dios de Delzant. Ambos suponen un corte total y un cambio cultural completo a cuanto se suele decir. Es como la teoría de la relatividad en la religión.— D. NATAL.

BROWN, H. L., *La nueva filosofía de la ciencia* (Filosofía y Ensayo). Tecnos, Madrid 1983, 21 x 13,5, 235 p.

La ciencia consiste en una serie de proyectos de investigación estructurados mediante presuposiciones previamente aceptadas sobre qué tipo de observaciones se han de hacer, cómo se han de tratar los problemas etc. El empirismo lógico, al que se le dedica la primera parte de la obra, es un intento de interpretar la ciencia en términos de una filosofía previamente aceptada; ante los fracasos en la resolución de problemas se modifica el programa y se propone una nueva filosofía de la ciencia que considera pertinentes además aspectos venidos desde la historia, la psicología, la sociología... La introducción de nuevas presuposiciones implica auténticas revoluciones que quizá no eliminan radicalmente lo anterior, sino que más bien lo modifican con un nuevo significado. En toda la segunda parte de la obra se destaca esta nueva concepción de la filosofía de la ciencia introducida a partir de Hanson y Kuhn. El libro es un gran manual introductorio a la historia reciente de la filosofía de la ciencia.— F. JOVEN.

PUTNAM, H., *Realism and reason*. Cambridge University Press. Cambridge 1983, 16 x 24, 312 p.

Se trata del volumen tercero de los papeles filosóficos de Putnam. Además se han publicado otros con el título de *Matemáticas, materia y método, e Inteligencia, lenguaje y realidad*. Inde-

pendientemente el autor ha publicado otro escrito sobre la fundamentación de la moral en la que está vivamente interesado. Ha sido pionero también del funcionalismo en filosofía. Discipulo de Quine y de Reichenbach, Putnam posee una gran preparación científica y matemática a la vez que filosófica. Es miembro de la Academia Británica y de la Americana. Este volumen se plantea diversos problemas que son puntos cruciales de la ciencia, la lógica y la matemática. Así por ejemplo: El tema sobre modelos y realidad, la posibilidad y la necesidad, la equivalencia, a lo analítico y lo apriórico, el conocimiento humano y la evolución, la mecánica cuántica y la observación, el historicismo, la lógica y la «vaguez». Es decir, entre la racionalidad y el mundo se intenta entrar en los problemas más discutidos y vivos del pensamiento actual. De esta manera el autor se muestra como un verdadero maestro de nuestro tiempo.— D. NATAL.

STRAWSON, P. F., *Ensayos lógico-lingüísticos* (Filosofía y Ensayo). Tecnos, Madrid 1983, 21 x 13,5, 283 p.

Strawson ocupa una posición señera dentro de la filosofía del lenguaje ordinario, en el presente volumen se ha recogido la traducción de doce de sus artículos sobre temas de filosofía del lenguaje. Entre ellos se encuentran el clásico *Sobre el referir* (1950) en el que mantiene posiciones opuestas a Russell sobre la teoría de las descripciones definidas. Igualmente se publica la traducción de *Significado y verdad* (1969) en el que analiza el conflicto establecido entre los teóricos de la intención comunicativa que señalan que no se pueden dar explicaciones adecuadas al concepto de significado sin hacer referencia a la posición por parte de los hablantes de intenciones; sin embargo los teóricos de la semántica formal defienden que el sistema de reglas semánticas y sintácticas, cuyo dominio constituye el conocimiento de un lenguaje, no es el sistema de reglas para comunicar; no es necesaria la pretensión de comunicación para tener competencia lingüística. Los tres últimos artículos: *Verdad*, *Un problema sobre la verdad* y *Verdad: una reconsideración de los puntos de vista de Austin* recogen las polémicas mantenidas con Austin. Nos felicitamos por la aparición de la traducción brillantemente realizada por dos especialistas, de un clásico de la moderna filosofía del lenguaje.— F. JOVEN.

LYONS, J., *Semantik*. Band II (Beck'sche Elementarbücher), C. H. Beck, München 1983, 22,5 x 14, 508 p.

Sin duda alguna Lyons es uno de los lingüistas actuales con mayor repercusión. En 1977 publicó una voluminosa *Semántica* en dos partes: la primera analiza temas semióticos, problemas planteados por la semántica conductista, concepciones formalistas de la semántica, problemas de referencia, sentido y denotación, así como temas de semántica estructural. Esta primera parte de la obra apareció en traducción alemana en 1980.

La segunda mitad, ahora publicada, desarrolla las relaciones entre semántica y gramática, el léxico, problemas contextuales, presuposiciones, la deixis, los modos y la modalidad. El libro es un trabajo completo y fundamental dentro de la semántica, tanto en su relación con la lingüística como sus facetas de semántica filosófica. Una obra exhaustiva de consulta imprescindible. En español apareció la obra traducida en su totalidad por Ramón Cerdá, publicada en un único volumen por la editorial Teide de Barcelona en 1980.— F. JOVEN.

ACHAM, K., *Philosophie der Sozialwissenschaften* (Handbuch Philosophie). Karl Alber, Freiburg i. Br. 1983, 21 x 13, 409 p.

La *Filosofía de las Ciencias sociales* es el tercer volumen aparecido de un total de dieciocho previstos como manuales en las diversas ramas de la filosofía. K. Acham divide la obra en siete partes: principales corrientes en la teoría de la ciencia en ciencias sociales. Aspectos ontológicos de las ciencias sociales (objeto, estructura y proceso). Aspectos gnoseológicos: la comprensión y

el perspectivismo de las interpretaciones; el problema del relativismo y de la objetividad. Aspectos lógicos: funciones de las teorías: como medios de exposición, explicación y validación; concepto de ley y tipos de leyes; modos de explicación: causal, funcional, teleológica. Aspectos axiológicos: relativismo de los valores, presuposición ética de la actividad científica. Aspectos metafísicos: antropología dialéctica, libertad, necesidad. Aspectos pragmáticos de las ciencias sociales: su instrumentalización. Si bien la filosofía, la metodología de las ciencias naturales (física etc.) ha sido profundamente analizada, la teoría y la metodología de las ciencias sociales no lo ha sido tanto y plantea problemas específicos. El libro de Acham es una buena contribución introductoria al problema. Al final se incluye una extensa bibliografía.— F. JOVEN.

BUNGE, M., *Controversias en física* (Cuadernos de Filosofía y Ensayo), Tecnos, Madrid 1983, 18 x 11, 252 p.

El libro recoge una recopilación de algunos de los artículos que Mario Bunge, filósofo y físico, ha publicado sobre temas físicos y sus repercusiones e implicaciones filosóficas, especialmente para el concepto de realidad. Los ensayos se centran principalmente en temas de teoría de la relatividad y de mecánica cuántica, con la pretensión de defender el realismo frente al subjetivismo, positivismo y convencionalismo. Bunge señala que las interpretaciones no realistas de las teorías físicas carecen de fundamento puesto que los investigadores en última instancia están empeñados en descubrir el mundo antes que en construirlo. Libro de interesante lectura, en ocasiones difíciles, que es necesario engarzar con las obras mayores del autor.— F. JOVEN.

## Espiritualidad

CAMPELO, MOISÉS M.<sup>a</sup>: *Agustín de Tagaste, un hombre en camino*. Estudio Agustiniiano 1983, 14 x 21, 382 p.

Según creo, esta biografía de San Agustín se hizo pensando en una película, razón por la cual se usa del diálogo como el vehículo de expresión tanto de los hechos de la biografía del santo como de sus ideas, y todo ello conducido por un hilo común en torno al cual se trenza toda la historia de la exposición ideológica de Agustín: la condición de buscador de la verdad. O, como hoy diríamos, de «seeker». Así que el eventual guión resultó ser un acierto en sí como libro, que se lee con facilidad, sostiene y agudiza la atención con un cierto «suspense» y tiene, además, un cierto «pathos» que no es el adobo literario, que podría darle la trama o la meditación y reflexión filosófica en una biografía novelada —siempre peligrosa, tanto desde el punto de vista literario como desde el histórico—, sino el de la verdad extraída muy directamente de un conocimiento y de una vivencia, muy larga sin duda, del autor con la personalidad y el pensamiento de san Agustín.

A mí me parece excelente, por lo demás, que en medio del movimiento y dinamismo, que prevalece en el libro y que hará fácil su lectura a quienes no se atreverían tan fácilmente a decidirse por leer una biografía de empaque erudito, se haga de vez en cuando un remanso para encararse con las ideas agustinianas. Así nada se traiciona de cuanto es fundamental para el entendimiento de la personalidad de San Agustín y se hace posible que su pensamiento nos interrogue ahora mismo. Yo creo que se haría un mal servicio a este libro presentándolo eventualmente como una «obra de divulgación». El que presente la forma que presenta no quiere decir sino que el autor sabe muy bien el tema sobre el que escribe, y, por lo tanto, puede explicarlo claramente. Y con simplicidad y pasión. O, como diría Ortega: es cortés con el lector y, a la vez, fiel en lo más complejo de ese tema: nada menos que san Agustín, un hombre tan obviamente moderno.

Y otra cosa añadiré, que me parece que califica altamente al libro: deja al lector con ganas de saber más sobre muchas cosas. Es decir: también le pone en camino.— J. JIMÉNEZ LOZANO.

GIORDANI, B., *Respuesta del hombre a la llamada de Dios*. Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1983, 21 x 15, 225 p.

El problema vocacional a la vez que de gran actualidad es sumamente complejo. Nadie sostiene hoy que la vocación sea sencillamente un don ni tampoco un simple resultado de las inclinaciones del hombre. Por esto, y apoyado en gran número de autores, B. Giordani, plantea el diálogo entre teología y ciencias psicosociológicas para el estudio de la vocación. La aportación de ambas es diferente, pero no por ello se oponen ni son incompatibles. El mismo título indica ya la doble dimensión que el autor plantea: dimensión humana (respuesta del hombre) y dimensión divina (llamada de Dios). De este modo se hace una síntesis armoniosa de ambas vertientes, con un estudio psicológico profundo del componente humano en la vocación.— M. A. LLAMAZARES.

RATZINGER, J., *El rostro de Dios*. Sigueme, Salamanca 1983, 18, 12, 117 p.

«El rostro de Dios» pretende ser una guía para la comprensión y profundización del año cristiano. El misterio salvífico es visto por la Iglesia desde diversos ángulos, todos ellos convergentes en el inabarcable misterio de una muerte que alcanza la vida: la vida de los hijos de Dios, para todo hombre.

Joseph Ratzinger recorre el año en una doble vertiente: desde una visión de esperanza sobre un futuro que ya ha comenzado y desde un intento de indagar en el Dios que se desvela y al mismo tiempo sigue siendo incomprensible. Todo ello tomando como punto de partida lecturas o festividades representativas de cada mes.— J. B. SORIANO.

SOELLE, D., *Leiden* (Themen der Theologie). Kreuz, Stuttgart, 4. Auf. 1978, 19,5 x 11,5, 223 p.

El libro de Dorothee Sölle ha sido ya diversas veces editado y sus reflexiones son sin duda actuales. Ante el tema del sufrimiento caben diversas opciones: o bien abdicar desesperanzados de la creencia en un Dios que permita tal situación, que deja a los inocentes sufrir sin razón, y caer así en una angustia que choca con el muro de lo absurdo e inexplicable; o bien, lanzar la mirada a los que sufren, a los que realmente están padeciendo el dolor y el sufrimiento y orientarse hacia una solidaridad humana y eso hacerlo desde la fe en Cristo. Una y otra posición anhelan la superación de la actual situación, pero lo que para el primero aparece como ilusión, para el segundo es esperanza. El mal permanece para ambos incomprensible y se debería cesar de considerar el mal como algo que sólo sucede en la actual situación de la humanidad. Lo que se pide es un compromiso concreto en la superación de las situaciones de injusticia, de compartir el dolor de los que sufren, aunque al final nos sigamos enfrentando con lo incomprensible.— F. JOVEN.

ACHARUPARAMBIL, D., *Espiritualidad hinduista*. BAC., Madrid 1982, 13 x 20, 289 p.

No resulta nada fácil hablar al hombre europeo de hoy —creyente o no creyente— inmerso en el neocapitalismo como caldo de cultivo, de la espiritualidad religiosa o de lo místico y gratuito, más concretamente en lo que atañe a este libro, la espiritualidad hinduista. El autor quiere mostrarnos como el hinduismo incorpora, vive y trasmite a los demás los más diversos descubrimientos de un pueblo que desde hace cuarenta siglos viene empleando tenazmente sus mejores energías en los caminos del espíritu. El hinduismo deja plena libertad y se adapta a las exigencias de cada persona, sea cual fuere su nivel de evolución interior. Las diversas escuelas del yoga y la institución del gurú cristalizan concretamente la adaptabilidad de la espiritualidad y mística hinduistas.

Daniel Acharuparambil realiza un estudio temático y no histórico, es decir, se tratan los principales temas que se refieren a la espiritualidad y mística hinduista. En los primeros capítulos se ofrece una descripción genérica del hinduismo y sus fuentes, se nos habla del pensamiento hinduista sobre Dios, el mundo y el hombre. A continuación se estudia la figura del gurú y de las

principales escuelas del yoga. Luego, la espiritualidad del Tantra, las diversas manifestaciones de la religiosidad popular y la escatología hinduista. Los últimos capítulos tratan del neo-hinduismo, esto es, el reformismo hinduista del siglo XIX y los grandes representantes del hinduismo contemporáneo, como Mahatma Gandhi. Él sigue presente con su mensaje de la no violencia —Ahimsā— aplicable en todos los campos de la vida humana y cotidiana. Una comprometida actitud de vida que exige una radical fe viva en Dios, un hombre que interpela... Éste es un libro que puede llevar a cualquier lector a profundizar de forma auténtica en su vida religiosa. A lo largo del mismo uno se va admirando paulatinamente de la profundidad y sentido de la espiritualidad del hombre hindú.— S. FIGUEROLA.

PRIETO, I., *Palabras para un amor*. Narcea, Madrid 1983, 13,5 x 21,5, 190 p.

El libro parte de la viva necesidad que el hombre de hoy siente de Dios. Cuando los argumentos de la razón humana no bastan para explicar el gran problema de Dios mismo, debemos recurrir a otros caminos: el camino del amor y de la vida, que «sólo puede andarse con el corazón». Tal es su enseñanza. Palabras para un amor es un hermoso compendio de los párrafos más íntimos que se han escrito sobre el amor de Dios. Palabras de S. Agustín, Karl Rahner, René Tillard, Jean Lafrance, Ignacio Larrañaga, etc. y que son, sin duda, una gran ayuda para el cristiano que quiere orar.— F. de CASTRO.

JUAN PABLO II, *Enseñanzas al pueblo de Dios*. BAC. Madrid 1982, 24 x 16, 594 p.

Este volumen es el primero de los dedicados a recoger las enseñanzas de Juan Pablo II durante el primer semestre del año 1981. Es precisamente en este semestre cuando tuvo lugar el atentado contra su vida, días en que evangelizó con el testimonio de su sangre. No obstante esta interrupción de su enseñanza teórica, este volumen, por sus características, equivale a los dos volúmenes que en los años anteriores recogían las enseñanzas de cada uno de los semestres. En este volumen la selección de textos ha prescindido de lo que pudiera ser solamente saludos o discursos de circunstancias por lo que la densidad de doctrina se equipara en este volumen a los volúmenes dobles de años anteriores.

La división del contenido es similar al de las otras publicaciones: alocuciones, catequesis, homilias, discursos, mensajes, etc. etc. Cuando aparezca el segundo volumen de 1981, tendremos allí un índice analítico adecuado de la doctrina expuesta. Inútil será decir que estos volúmenes nos proporcionan lo más auténtico de la enseñanza magisterial del Vicario de Cristo.— F. CASADO.

MOLTMANN, J., *La dignidad humana*. Sígueme, Salamanca 1983, 12 18, 80 p.

La dignidad del hombre es intangible. Moltmann hace revivir la idea fundamental de la humanidad y de la fe cristiana: El hombre, en su dignidad ante Dios y el mundo, es intocable y sagrado. Sólo se recuerda esa dignidad humana cuando se tiene esperanza en el hombre y su humanidad, y cuando uno no se resigna a la indiferencia, a la crueldad humana y a su inexcusable falta de humanidad. El autor trata de dar razón de esta esperanza en los hombres, y de aportar alguna luz sobre la necesidad de consagrarse a ello. En este ideal nos habla de los derechos humanos, de la educación, de la liberación de los opresores, y finalmente de la libertad y del Dios liberador —Teología de la liberación—. La libertad, a la luz de la esperanza cristiana en la resurrección, es la pasión creadora por lo posible, es decir, hacia el proyecto futuro. Un futuro reino de las posibilidades no sospechadas.

El que pretende hablar de la libertad, debe comenzar por la liberación —dice Moltmann—, y el que quiere la liberación debe escuchar en primer lugar el grito de las profundidades. De la boca de los hambrientos, de los prisioneros, de los impedidos, surge el grito de las profundidades hasta nuestros oídos y hasta nuestro corazón. En ellos está la clave de nuestra libertad. Dirá M. Lutero

King: ¡O llegamos juntos a la libertad o nunca la alcanzaremos! La mejor seguridad de la propia libertad es la liberación de los hombres que sufren bajo nuestro dominio y nuestra indiferencia.— S. FIGUEROLA.

TORRES, S., *Teología de la liberación y comunidades cristianas de base*. Sígueme, Salamanca 1982, 13 x 21, 254 p.

El presente libro recoge una serie de trabajos realizados por diversos teólogos, entre ellos Boff y Gustavo Gutiérrez, durante el IV Congreso Internacional Ecuménico de Teología de Sao Paulo-1980. Estos trabajos intentan reflexionar y sistematizar las vivencias de las comunidades cristianas en Latinoamérica dentro de la línea de la teología política o teología de la liberación. Los distintos trabajos pasan por el análisis de situaciones muy concretas dentro de la problemática latinoamericana: mecanismos de opresión, situaciones totalitarias, análisis de los sectores marginados de la sociedad, la iglesia de base etc.— P. MAZA.

OLIVIER CLEMENT, *El otro Sol*. Itinerario espiritual, Narcea, Madrid 1983, 21 x 13, 118 p.

El contenido de este libro lo podemos encontrar en el subtítulo: itinerario espiritual. El autor nos va narrando la trayectoria de su vida y los momentos más decisivos que han contribuido a formar la persona y personalidad del autor.

Su familia era socialista, aunque, debido a la influencia de Vladimir Lossky, entra a formar parte del cristianismo. Una vez que se considera cristiano, atendiendo a sus convicciones internas y al influjo de su ambiente familiar y social, se hace ortodoxo.

Nos habla en un tono de amistad, con una única finalidad: expresarnos cuáles son sus sentimientos y creencias, todo ello con una sinceridad abrumante. Este clima de sinceridad y de amistad hace que el lector considere el contenido de esta obra como algo propio.— M. OLAORTUA.

INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS RELIGIOSAS Y CATEQUÉTICAS DE MADRID,  
*Cuadernos de Oración* n.º 8, Narcea, Madrid 1983, 27 x 19, 31 p.

El número 8 de esta publicación, siguiendo la línea de su comienzo, intenta ofrecer un material amplio para favorecer y enriquecer la oración de aquellas personas que, en comunidad y en la intimidad, sienten la admiración y el asombro ante el misterio de Dios. Este número es de gran interés, ya que nos abre un camino para orar a partir de la naturaleza, lugar donde permanecen frescas todavía las huellas del Creador.

En su capítulo o apartado «Celebraciones», encontramos un estupendo esquema para la «Celebración a la salida del sol», (p. 24) de gran utilidad, especialmente para jóvenes con ocasión de retiros o convivencias.— J. B. SORIANO.

*Cuadernos de Oración*. Narcea, Madrid 1982, 27 x 19, 31 p.

La Editorial Narcea ha tenido el acierto de comenzar a publicar estos Cuadernos de Oración, que quieren facilitar a aquellos grupos que desean profundizar en su encuentro con Dios, los materiales adecuados. Y esto porque los grupos, en especial los que poseen una corta andadura, necesitan de una iniciación al uso de los símbolos, del espacio, de la experiencia de otros orantes...

La publicación, que consta de diez números mensuales, desea también ser un lugar de encuentro y comunicación entre estos grupos para el mutuo enriquecimiento. Por otro lado, presenta información sobre grupos, centros, cursillos y casas de oración.— J. B. SORIANO.

BONHOEFFER, D., *Resistencia y sumisión*. Sígueme, Salamanca 1983, 24 x 17, 288 p.

Nos encontramos frente a una obra un poco especial. No sólo se trata de mostrar la ideología del autor —Bonhoeffer es ya muy conocido ideológicamente— sino que, además de esta trayectoria del pensamiento del autor, podemos conocer sus propias experiencias y vivencias.

Esta obra es una recopilación de su correspondencia durante los dos años que estuvo detenido (1943-45). Sus cartas nos enseñan al Bonhoeffer que sufre, sueña, saca fuerzas de flaqueza para dar aliento a sus familiares y amigos, mientras que en su interior, está clamando por la justicia y la libertad; libertad que no llegará.

Esta obra que ya ha sido editada anteriormente, está provista de un comentario sustancialmente ampliado. Ofrece información sobre el contexto familiar, biográfico, histórico; descifra alusiones de la correspondencia y aporta el texto literal de los lugares de la Biblia y de algunos cantos citados. Durante la lectura, dada la gran densidad de las cartas, resulta agradable encontrarse con unas breves notas y poesías.— M. OLAORTUA.

MOLTMANN, J., *Experiencias de Dios*. Sígueme, Salamanca 1983, 12 x 18, 122 p.

A partir de una conferencia pronunciada por el mismo autor en 1979, se ha llegado a formar este libro. Comienza con el capítulo ¿por qué soy cristiano? Pregunta que no puede ser contestada sin mezclarla con algún tinte de su vida y de sus propios conocimientos. Lógicamente, son argumentos personales del autor, válidos para él, pero intransferibles a cualquier otra persona.

Para Moltmann, todo cristiano está llamado a la esperanza que, más que un sentimiento es un mandato. Sin esperanza no puede haber conversión. El hombre con su propia angustia participa de la angustia de Cristo: la de Getsemaní, la del Gólgota...

La teología de la experiencia mística nos habla únicamente del camino hacia la experiencia de Dios inexpresable e incommunicable; experiencia mística como realidad posible en nuestro mundo actual.— M. OLAORTUA.

HÄRING, B., *María Prototipo de la fe*. Herder, Barcelona 1983, 12 x 19,8, 154 p.

En este libro, Bernard Häring trata de dar un estímulo al culto a María, para actualizarla a los tiempos modernos.

En 31 meditaciones nos ofrece una visión de María en la vida de Jesús y en la fe del creyente a través de la historia de la Iglesia, presentándola como prototipo de la fe, ejemplo a imitar.— J. L. ANTOLÍN.

CANALS VIDAL, F., *San José. Patriarca del Pueblo de Dios*. PP. Carmelitas. Valladolid 1982, 20 x 13, 565 p.

La primera impresión que se recibe al hojear este libro que presentamos es la de sorpresa frente al intento de escribir toda una josefología como tratado de la conexión íntima de san José con el misterio revelado por Dios en Cristo, tan unido en la vida a José; sorpresa porque san José no parecería el personaje evangélico más adecuado para tal intento. Pero ahí está la realidad. El card. D. Marcelo, que prologa esta obra, señala el acierto que ha tenido el autor al «unir la piedad sencilla del pueblo de Dios con el rigor de la investigación más depurada» al «partir de la fe que el pueblo de Dios profesa a san José para encontrar las raíces de esa misma fe en las fuentes teológicas». O sea, que tendríamos en este caso una especie de aplicación de aquel principio de «lex orandi, lex credendi».

La obra consta de dos partes. En la primera se nos da como una doctrina josefológica como tratado sobre san José como esposo de María y según el *sensus fidei* del Pueblo de Dios y el magisterio eclesial, reconociéndole como protector de la Iglesia universal y en relación con el orden hipostático por su función paterna para con el Hijo de Dios. En la segunda parte se ofrecen una

serie de testimonios de la fe de la Iglesia y de los documentos del magisterio eclesiástico sobre san José a partir de Juan Pablo II hasta san Juan Crisóstomo.

Hay que felicitar al Dr. Canals por la obra, y al Centro de Investigaciones josefinas de los PP. Carmelitas de Valladolid que tanto hacen por el desarrollo de los estudios josefinos.— F. CASADO.

APARICIO LÓPEZ, T., *Una mujer mallorquina ejemplar, Sor Catalina Maura*. Estudio Agustiniiano, Valladolid 1983, 15,5 x 21,2, 209 p.

*Una mujer mallorquina ejemplar* es una nueva biografía de sor Catalina Maura, una religiosa agustina contemplativa de Palma, que se supo santificar, creciendo en su fidelidad al espíritu de la Regla de san Agustín, desde el silencio del claustro.

Es un libro interesante y atractivo, porque el P. Aparicio, con un rigor científico, ha sabido presentarnos nuevos datos de la vida de esta mallorquina ejemplar, ignorados en ediciones anteriores y ha sabido también, hacer actual a una mujer que vivió siglos atrás y que estaba un poco olvidada incluso en la tierra que la vio nacer.— J. L. ANTOLÍN.

SALVADOR Y CQNDÉ, J., *Enseñanzas de la Vida Espiritual*. —Cartas de Santa Catalina de Siena—. OPE. Caleruega 1983, 14 x 19, 328 p.

Santa Catalina de Siena es, junto con santa Teresa, una de las mujeres más importantes de la Iglesia. Su relación con el papado, los cardenales, obispos, sacerdotes, religiosos y príncipes de su tiempo es realmente sorprendente. En este volumen se recogen sus enseñanzas espirituales contenidas en una selección de cartas dirigidas a personas de estos estamentos. Se trata de un contenido espiritual, no de un tratado sistemático de espiritualidad. La Santa ofrece a quienes dirige sus cartas lo que ellos necesitan; así es como hay que considerar esta enseñanza espiritual. Inútil decir que esta doctora de la Iglesia, así declarada por Pablo VI en 1970 es una auténtica maestra de espiritualidad al hablarnos de actitudes, virtudes, servicios y opciones radicales que, expuestas según el uso del tiempo, llevan, sin embargo, el sello del espíritu de verdad.

Creemos que, al lector sin prejuicios modernistas, le pueden ser estas cartas de gran provecho espiritual.— F. CASADO.

QUOIST, M., *A corazón abierto*. Sígueme, Salamanca 1983, 18 x 12, 304 p.

Quoist siguiendo con su línea nos presenta un libro con diferentes pensamientos, reflexiones sobre diferentes cuestiones, oraciones, diálogos..., que ha ido anotando a lo largo de su vida. Este volumen no es un diario, no es autobiográfico, aunque tiene unas páginas dedicadas a esto. Pero sí que es cierto que el éxito del mismo radica en su sencillez. El libro no cuenta con una agrupación por temas o según cronologías..., sino que conforme lo que ha ido sintiendo nos lo ha ido expresando. Quoist nos brinda la ocasión de poder reflexionar sobre nuestra vida, empujándonos a buscar y seguir las huellas de Cristo.— J. NAVARRETE.

MORATIEL VILLA, F., *Recetas para una vida*. Desclee de Brouwer, Bilbao 1983, 16,5 x 12, 98 p.

Este librito de Félix-José nos muestra unos caminos o consejos para hacer esta vida más humana a través de unas ideas o pensamientos de fácil comprensión para cualquier persona que se preocupe de su vida. Nos muestra la esperanza para progresar y caminar en el sendero de la vida. Su estilo directo y sencillo pero a la vez con ideas interesantes, hacen que el lector se sienta atraído e intente llevar a la práctica dichos consejos.— DAVID A.

QUOIST, M., *Triunfo*. Herder, Barcelona 1983, 18 x 12, 273 p.

Siguiendo la trayectoria propia del autor nos encontramos nuevamente con otra obra de Quoist, la cual no es un tratado sobre la vida del hombre y del cristiano; sino que es un conjunto de reflexiones en torno a la formación humana y cristiana del hombre y del mundo. Por otra parte, hoy en día en que el triunfo es base fundamental de la actuación humana, es cuando el hombre siente más de cerca la necesidad de triunfar. Así el autor nos presenta el verdadero y completo éxito en la vida: el triunfo cristiano, y es por lo que tiene que contar por fuerza con el binomio hombre-estructura, ya que sin duda alguna éstas forman parte de nuestra sociedad, de la realidad espacio-tiempo. El libro tiene cuatro partes diferenciadas, aunque no fundamentales puesto que normalmente este autor no presenta una organización definida en sus obras.— J. NAVARRETE.

DIRKS, W., *Der singende Sotterer*. Autobiographische Texte. Koesel, Muenchen 1983, 13 x 20, 203 p.

El autor que es conocido al lector español por estudios sobre el cristianismo y los regímenes políticos es un gran periodista, a la vez que sociólogo y hombre de cristianismo. Se trata de una vida riquísima en contenidos y acontecimientos. Porque no es sólo un gran redactor literario, el autor, sino que es un hombre de vida. En efecto el escrito con ser una historia personal se convierte en una descripción de la vida más comprometida de la sociedad alemana y de la iglesia, especialmente la católica, en los últimos tiempos desde la juventud del autor. Solamente se puede decir que la obra es encantadora. Y que Dirks es un hombre que ha vivido los grandes momentos de su pueblo con gran honradez y entusiasmo. En cuanto a la Iglesia nada mejor que su postura crítica y amable, es un hombre que protesta y a la vez está agradecido, rara avis, todo un ejemplo.— D. NATAL.

FISCHLE-CARL, H., *Lust, als Steigerung des Daseins. Ueberwindung der Frustration*. Kreuz, Stuttgart 1980, 13 x 20, 158 p.

No es ningún secreto que gran parte de la humanidad actual ha perdido el gusto por la vida y se ha llegado al escepticismo primero y al cinismo después. ¿Cómo tratar esta situación? Tal vez muchos contratiempos han procedido de la frustración impuesta de la pobre vida humana por la sociedad de producción y consumo. Es necesario por tanto volver a tomar contacto con las fuentes elementales de la vida y del ser humano a fin de recuperarlo y salvarlo desde sus profundidades. A esta obra quiere llamar el escrito que presentamos y es hoy un deber de humanidad tratar de andar este camino sin caer en nuevos engaños perversores del placer y glorificadores del simple gozar como la nueva salvación. Así se llegará de nuevo al escepticismo. Solamente el verdadero gozo puede hacer que la vida sea realmente una experiencia gozosa. Así de sencillo y así de verdad.— D. NATAL.

MORATIEL, F. J., *Palabra viva*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1983, 21 x 13,5, 271 p.

En sus 103 capítulos, sí, 103, el autor nos ofrece otros tantos temas quizás alguno menos, no para ser leídos «de un tirón», sino para ser meditados, o como base en charlas, homilias y retiros. El sencillo vocabulario empleado en esta obra, está surcado por numerosas citas bíblicas que acercan al hombre de hoy a las Sagradas Escrituras que muchas veces nos dan la sensación de estar escritas para los humanos de hace dos milenios. Con este libro José Moratiel demuestra de una manera perfectamente encarnada que La Biblia sigue siendo Palabra viva.— M. M. BERJÓN.

MIETH, I., M. REIDEL, *El evangelio de Jesús*. Mis primeras lecturas. Herder, Barcelona 1982, 60 p.

Se trata de un pequeño librito pero que ha de ser un excelente instrumento pedagógico para la enseñanza religiosa a los niños en sus primeros años. En efecto, la necesidad de acomodar a la edad las enseñanzas es absolutamente ineludible. Aquí se ofrecen imágenes fácilmente comprensibles acompañadas de textos cortos que puedan ser entendidos por los niños en sus primeros años. Todos estos materiales merecen siempre una amable y amistosa bienvenida.— D. NATAL.

## Psicología - Pedagogía

*Diccionario de Ciencias de la Educación*. Edic. Rioduero. Madrid 1983, Vol. I, A-E; vol. II, F-O; vol. III, P-Z. 21 x 13,5, 468 p., 319 p., y 295 p.

Los alemanes están publicando una serie de diccionarios muy dignos de tenerse en cuenta (conocemos también el de filosofía que lleva ya varios volúmenes); aquí presentamos el *Diccionario de ciencias de la educación*, traducción del *Wörterbuch der Pädagogik* editado por Herder.

La novedad de esta versión española es estar adecuada a las exigencias del estado actual de la Pedagogía en España y en el mundo hispanoamericano. La traducción española ha cambiado el título de *Diccionario de Pedagogía* por el de *Diccionario de Ciencias de la Educación* a causa del enriquecimiento que ha experimentado este campo con nuevos espacios educativos, formas de educación, estilos, instituciones, fuerzas configurativas, sistemas de valores, agentes y comunidades educadoras, etc., a base de ciencias como la Psicología, la Ética, la Biología, la Estadística, la Cibernética, etc. etc.

Los tres volúmenes que integran este diccionario tienen la peculiaridad de que cada palabra explicada lleva a continuación su acervo de bibliografía preferentemente en alemán e inglés pero con la añadidura siempre de bibliografía también en castellano que será de gran utilidad para el investigador.— F. CASADO.

BLANCO, R., *La pedagogía de Paulo Freire*. Ideología y método de la educación liberadora. Zero Zyx, Madrid 1982, 21 x 13, 192 p.

Se trata del tercer trabajo que el autor dedica a la obra de Freire. También éste está recibiendo una gran acogida entre las organizaciones interesadas en los planteamientos de Freire y especialmente en el Brasil. La consigna de Freire «nadie se alfabetiza si no se concientiza» obliga a que la educación no lleve a sacarle principalmente la oreja al alumno. Se trata más bien de sacar a flote al hombre y su libertad. La transformación de la persona y su entorno según los caminos de la libertad, son en definitiva, el fin de todo auténtico aprender. Sin eso no se sabe nada. F. Muñoz Vitoria ha dicho en el país de este escrito: «El libro de Rogelio Blanco induce a una profundización en las ideas-fuerza que sustentan la obra del pedagogo brasileño y por ende, a practicar creadora y críticamente, su teoría, ya que el método de Freire no es algo acabado, sino inconcluso, en constante sometimiento a la crítica y evolutivo».— A. y D. NATAL.

DEMARET, A., *Etología y Psiquiatría*. Herder, Barcelona 1983, 14 x 22, 252 p.

Se recogen en este escrito diversas relaciones entre la etología y la psiquiatría. Aquellos procesos que los animales cumplen los sufren también los hombres en cierto modo. Por eso es siempre iluminadora la comparación entre la conducta animal y la humana. Este escrito nos muestra el valor de supervivencia y adaptación que tienen las enfermedades mentales más allá de su aparien-

cia inexplicable e infausta. Así se desmitifican y se nos hace ver que tales trastornos son simplemente un medio más de tantos como el hombre tiene para sobrevivir y desarrollar su destino.— D. NATAL.

RICHTER, H. E., *Alle redeten vom Friedem*. Rowohlt, Reinbek 1981, 19 x 12, 253 p.

RICHTER, H. E., *Zur Psychologie des Friedens*. Rowohlt, Reinbek 1982, 19 x 12, 321 p.

Que este mundo nuestro es cosa de psiquiatras, pocos se atreverán ya a dudarlo. Cuánto se habla de paz y qué número tan disparatado de guerras. La mayoría de los problemas se resuelven con amenazas, más o menos veladas. Pero además, todo el mundo sabe que estamos en un grave peligro de destrucción pero no se hace casi nada por evitarlo. ¿Habrà un deseo colectivo de suicidio en esta civilización? Éstas son preguntas que el autor se plantea y procura contestar. El hombre cada vez desarrolla más su complejo de dios todopoderoso, esperemos que un día no quede todo reducido a cenizas. El autor hace ver cuáles son los traumas que subyacen a todo este tramado diabólico en esta humanidad. A la vez reconoce que no todo lo puede resolver el psiquiatra como no es buen camino dar a la angustia droga o medicamentos sin cambiar el medio ambiente. Dos libros en la línea interesante que conocemos de Richter desde hace tiempo. Que esta labor no cese y la editorial siga brindando estas buenas obras. Es un bien para todos.— D. NATAL.

SEDAT, J., *¿Retorno a Lacan? La Nueva Controversia*. Gedisa, Barcelona 1982, 19 x 13, 275 p.

Lacan considerado como uno de los monstruos sagrados del psicoanálisis contemporáneo, dio lugar a su propia escuela que él mismo disolvería más tarde por estricta lógica freudiana y por la necesidad de atravesar el abismo. Diversos autores establecen ahora una nueva controversia que revela las incidencias políticas del psicoanálisis: «la conjunción de uno que habla *en su nombre* para decir lo que hay que decir, con varios dispuestos a oír lo prescriptivo que hay en su denotativo, es común al fascismo, al stalinismo y al totalitarismo en general» (271).— D. NATAL.

NOT, L., *Perspectives piagetienes*. Privat, Toulouse 1983, 24 x 16, 228 p.

Se resumen aquí los aspectos fundamentales del que quizá pueda ser considerado el mayor pedagogo de nuestros tiempos. Esta obra es un homenaje a Piaget que continúa su esfuerzo. Los temas son diversos tratados por distintos profesores de varias universidades, especialmente de la de Toulouse. Se insiste en la personalización, las estructuras del hombre, el juego, el lenguaje, la dialéctica y la epistemología, los métodos de enseñanza y otros muchos aspectos que sería prolijo enumerar pero que siguen los caminos iniciados por Piaget. Una buena labor ésta de ediciones Privat.— D. NATAL.

GARANTO, J., *Psicología del humor*. Herder, Barcelona 1983, 22 x 14, 205 p.

El autor ha recopilado y sintetizado todos los trabajos existentes sobre el tema, y los ha agrupado en cuatro puntos importantes: psicológico, fisiológico, y psicopatológico y antropológico, con lo que el resultado ha sido muy concreto. Pero quizá tengamos que decir que no esté aquí el principal mérito de esta obra, sino que éste radique en la interpretación que da acerca del humor, poniéndonoslo en el núcleo mismo de la personalidad. También distingue entre dos conceptos ambiguos como son humor y humorismo, considerando que el sentido del humor es la expresión más genuina de la integración de una personalidad, y aunque esto ya fue presentado por Allport y no representa gran novedad, sí que es cierto que ésta se encuentra en la justificación que aporta a la afirmación del otro psicólogo, ya que nos dice que el sentido del humor consiste en saber relativizar lo bueno y lo malo de la vida, incluyendo ambos en una realidad que los trasciende.— J. NAVARRETE.

CHEVALIER, R., *Psicogénesis, psicología y psicoterapia*, Herder, Barcelona 1983, 22 x 14, 170 p.

El libro de Chevalier no es una exposición sistemática con teorías dirigidas a los expertos, sino que viene a ser una especie de clases dirigidas a jóvenes y estudiantes interesados en el tema, pero de todas formas ello no quita para que el libro venga acompañado de gran número de citas que puede aproximarnos a un carácter más teórico. El verdadero éxito del libro no radica en las ideas que en él se exponen puesto que éstas son bastante antiguas sino en el ordenamiento y articulación actual con que han sido tratadas. Nos presenta el grado de conceptualización que se ha alcanzado ante el origen, evolución, desarrollo y crecimiento de la personalidad plena, es una psicología de la persona a partir de un modelo un tanto teórico del desarrollo normal de la personalidad, a partir del actual se van definiendo los distintos desórdenes psicológicos.— J. NAVARRETE.

ROWLANDS, P., *Wochenend-Eltern*. Kösel. München 1983, 20,5 x 12, 189 p.

Muchos problemas e interrogantes surgen cuando el padre o la madre, a causa de las separaciones, no llegan a convivir con sus hijos más que en los fines de semana, en los días festivos o en las vacaciones. ¿Cómo poder organizar estos encuentros de modo que para nadie puedan constituir una especie de trauma? ¿Cuáles pueden ser las situaciones a que pueden llegar los niños testigos de los conflictos conyugales? ¿Cómo los afectarán las nuevas relaciones y amistades? Y cuando se dan nuevos matrimonios, ¿cómo reaccionarán los niños ante madrastras, padrastros o nuevos hermanos que puedan ir llegando? El autor, experimentado en esta lides, ofrece en estas páginas apreciables informaciones y referencias que hacen, del contenido del libro, una lectura indispensable para padres divorciados o familias deshechas.— F. CASADO.

# ÍNDICE GENERAL

Volumen XVIII, 1983

## 1. ARTÍCULOS

CILLERUELO, L., <i>El cristocentrismo de San Agustín</i> .....	313-342
GUIJARRO, S., <i>El signo de Jonás</i> .....	39-50
HERRERO, Z., <i>La Laborem Exercens: Encíclica del diálogo y de la esperanza renovadores</i> .....	371-400
LANGA, P., <i>Análisis agustiniano de «crescite et multiplicamini» (Gen 1,28)</i> ....	3-38 y 147-176
LÓPEZ QUINTÁS, A., <i>La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis</i> .....	51-66
NATAL, D., <i>Pequeña Antropología de los votos</i> .....	177-233
NATAL, D., <i>El instinto territorial y su orientación</i> .....	343-370

## 2. TEXTOS Y GLOSAS

ALBARES, R., <i>III Seminario de Historia de la Filosofía Española</i> .....	235-266
CAMPO, F., <i>El Nuevo Código de Derecho Canónico y algunos comentarios</i> .....	401-438
CANAL, J. A., <i>Ciencia y Teoría. En torno al 2.º Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias</i> .....	439-454
CILLERUELO, L., <i>Sobre el principio y fundamento</i> .....	67-69
DÍAZ-TORTAJADA, A., <i>La condición del hombre en el mundo actual</i> .....	81-97
RODRÍGUEZ, L., <i>Manuscritos de las obras de S. Agustín</i> .....	267-269

## 3. BIBLIOGRAFÍA: RECENSIONES DE LIBROS

### SAGRADA ESCRITURA

ARTOLA, A., M., <i>De la Revelación a la Inspiración</i> .....	455
BENOIT, P., <i>Exégèse et Théologie IV</i> .....	275
BORNKAMM, G., <i>Estudios sobre el Nuevo Testamento</i> .....	456
BROWN, R. E., <i>La comunidad del discípulo amado (y en francés)</i> .....	272 y 457
COENEN, L., y Otros, <i>Diccionario teológico del N.T.</i> .....	271
DAUTZENBERG, G., y Otros, <i>Die Frau im Urchristentum</i> .....	271
DE MARGERIE, B., <i>Introduction à l'histoire de l'exégèse, t. I, II y III</i> , .....	275, 458
EPSZTEIN, L., <i>La Justice sociale dans le Proche-Orient Ancien et le Peuple de la Bible</i> ..	456
FRIEDRICH, G., <i>Die Verkündigung des Todes Jesu im N.T.</i> .....	273
GNILKA, J., <i>Der Philemonbrief</i> .....	274
HARNISCH, W., <i>Gleichnisse Jesu</i> .....	100
HENGEL, M., <i>Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo</i> .....	275
HUARTE, J., <i>Evangelio y comunidad</i> .....	458

KÄSEMANN, E., <i>El testamento de Jesús</i> .....	457
KIEFFER, R., <i>Foi et Justification a Antioche</i> .....	272
LOHFINK, G., <i>Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?</i> .....	273
LUEDEMANN, G., <i>Paulus und das Judentum</i> .....	272
MAIER, J., <i>Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike</i> .....	99
MANN, U., <i>Schöpfungsmythen</i> .....	99
MARXSEN, W., <i>Introducción al Nuevo Testamento</i> .....	456
MUSSNER, F., <i>Tratado sobre los judíos</i> .....	457
NEGEV, A., <i>Tempel, Kirchen und Zisternen</i> .....	455
RENDTORFF, R., <i>Das Alte Testament</i> .....	455
REVENTLOW, H. G., <i>Hauptprobleme der alttestamentliche Theologie im 20. Jahrhundert</i> .....	99
SCHUERMANN, H., <i>¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?</i> .....	101
SITARZ, E., <i>Biblische Basis-Bücher</i> .....	100
WILHELM, G., <i>Grudzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter</i> .....	274

## TEOLOGÍA

AUER, J. - RATZINGER, J., <i>Curso de teología dogmática. t. II</i> .....	105
AUER, J. - RATZINGER, J., <i>Kleine Katholische Dogmatik. t. VIII</i> .....	464
AURELIO PRUDENCIO, <i>Obras completas</i> .....	461
BEINERT, W., <i>Introducción a la teología</i> .....	103
BEYSCHLARG, K., <i>Grundriss der Dogmengeschichte. I. Gott und Welt</i> .....	276
BOFF, L. - BOFF, C., <i>Libertad y liberación</i> .....	107
BOHREN, R., <i>Prophetie und Seelsorge</i> .....	109
BUSCH, Ch., <i>Gemeinde gemeinsam entdecken</i> .....	278
CABESTRERO, T., <i>Ministro de Dios ministros del pueblo</i> .....	282
IIIª CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO <i>Puebla comunión y participación</i> .....	281
CONGAR, Y. M.-J., <i>El Espíritu Santo</i> .....	278
CONSEJO MUNDIAL DE LAS IGLESIAS, <i>Venga tu reino</i> .....	281
CONSEJO Ecum. de las Iglesias, <i>Bautismo, Eucaristía, Ministerio</i> .....	460
DALFERTH, I. U., <i>Religiose Rede von Gott</i> .....	466
DANIELOU, J., <i>Les origines du christianisme latin</i> .....	279
DE LUIS VIZCAINO, P., <i>Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín</i> .....	102
DÍEZ-ALEGRÍA, J. M. <sup>a</sup> , <i>La cara oculta del cristianismo</i> .....	282
DIZIONARIO PATRÍSTICO E DI ANTICITÀ CRISTIANE .....	462
DUBIED, P.-L., <i>L'Athéisme: Une maladie spirituelle?</i> .....	279
EICHER, P., (Hrgs.) <i>Das Evangelium des Friedens</i> .....	106
ECHEGARAY, H., <i>La práctica de Jesús</i> .....	106
ECHEVERRÍA, L., <i>Sucesor de Pedro</i> .....	103
FERLISI, G., <i>Il camino agostiniano della conversione</i> .....	461
GLADIGOW, B. - KIPPENBERG, H. G., <i>Neuè Ansätze in der Religionswissenschaft</i> ..	465
GONZÁLEZ CARVAJAL, L., <i>Ésta es mi fe</i> .....	281
GONZÁLEZ MONTES, A., <i>La gracia y el tiempo</i> .....	463
GORDAN P., <i>Die Kirche Christi</i> .....	464
GRAY, D. P., <i>Jésus le chemin de la liberté</i> .....	104
GRESHAKE, G., <i>Priester sein</i> .....	278
GÜLZOW, H., <i>Cyprian und Novatian</i> .....	280
HERDER (Verlag) <i>Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, 4, 15, 20, 22, 23, 27, 28, 29, 30</i> .....	101 y 277
HORN, S., <i>Glaube und Rechtfertigung nach den Konzilstheologen A. Vega</i> .....	279
IMHOF, P., H. BIALLOWONS, (Hrgs.) <i>Karl Rahner Im Gespräch</i> .....	463

KUENG, H., <i>Ewiges Leben?</i> .....	459
LATOURELLE, R., <i>Man and His Problems in the Light of J. Christ</i> .....	464
LOSSKY, V., <i>Teología mística de la Iglesia de oriente</i> .....	107
METZ, J. B., <i>Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile</i> .....	106
MOTLMANN, J., <i>Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios.</i> .....	466
PAUS, A., <i>Kultur als Auftrag Heute</i> .....	465
QUACQUARELLI, A., <i>Lavoro e asceti nel monachesimo prebenedettino</i> .....	460
QUIROZ MAGAÑA, A., <i>Eclesiología en la teología de la liberación</i> .....	463
RILEY, H. M., <i>Christian Initiation</i> .....	461
SAN ISIDORO de Sevilla, <i>Etimologías</i> .....	462
SCANNONE, J. C., <i>Teología de la libertación y praxis popular</i> .....	104
SCHNEIDER, Th., <i>Signos de la cercanía de Dios</i> .....	278
SCHREY, H. H., (Hrgs.) <i>Säkularisierung</i> .....	109
SÖLLE, D., <i>Politische Theologie. Aufrüstung tötet ohne auch Krieg</i> .....	105
SOLAGES, B., <i>Iniciación teológica para seglares</i> .....	467
THURIAN, M., <i>El misterio de la Eucaristía</i> .....	466
TILLARD, J.M.R., <i>L'Eveque de Rome</i> .....	104
TORRE, J. DE LA, <i>Cristianos en la sociedad política</i> .....	282
TROWITZSCH, M., <i>Verstehen und Freiheit</i> .....	108
VARIOS, AA., <i>Taufe, Eucharistie und Amt</i> .....	107
VARIOS, AA., <i>Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung</i> .....	108
VARIOS, AA., <i>Diccionario Teológico Interdisciplinar</i> .....	276
VARIOS, AA., <i>Universitas Theologia Ecclesia (II)</i> .....	277
VARIOS, AA., <i>Die Theologie und das Lehramt</i> .....	277
VARIOS, AA., <i>Communicatio Fidei</i> .....	465
VISSERT HOOFT, W. A., <i>Gottes Vaterschaft im Zeitalter der Emanzipation</i> .....	108
WAGNER, H., <i>Einführung in die Fundamentaltheologie</i> .....	103
WIDMANN, P., <i>Theitische Theologie</i> .....	465
WOJTYLA, K., <i>La renovación en sus fuentes</i> .....	280

## MORAL-DERECHO

ÁLVAREZ TURIENZO, A., <i>El hombre y su soledad</i> .....	468
ARANGUREN, J. L., <i>Propuestas morales</i> .....	467
AZNAR GIL, F.R., <i>El nuevo Derecho Matrimonial Canónico</i> .....	471
BERGALLI, R. I., <i>El pensamiento criminológico</i> .....	289
BILLINGS, E., y Otros, <i>Método Billings</i> .....	110
BITTNER, R., <i>Moralisches Gebot oder Autonomie</i> .....	469
BRAVO DAVILA, L.A., <i>La perspectiva clínica en la criminología contemporánea</i> .....	471
BUSSHOF, H., <i>Politik-wissenschaft und das Problem der Freiheit</i> .....	468
CORBELLA MARGALEF, J., <i>Enciclopedia manual de la penitencia</i> .....	469
CORBELLA MARGALEF, J., <i>Enciclopedia manual de la vocación</i> .....	111
CHIOSSONE, T., <i>Delitos contra la naturaleza y el ambiente</i> .....	470
DÍAZ, C., <i>El sujeto ético</i> .....	468
EGUREN, J.E., <i>Matrimonio cristiano, hoy</i> .....	288
FOUCAULT, M., <i>La verdad y las formas jurídicas</i> .....	468
FRANCK, B., <i>Vers un nouveau droit canonique?</i> .....	287
GICOVATE, M., <i>Los procesos de decriminalización</i> .....	112
GÜNZLER, C., (Hrgs.) <i>Ethik und Lebenswirklichkeit</i> .....	285
HERTZ, A., y Otros, <i>Handbuch der christlichen Ethik</i> .....	283
HERVADA, J., <i>Introducción crítica al Derecho Natural</i> .....	470
KRIELE, M., <i>Liberación e ilustración</i> .....	110
LORY, B., <i>La politique d'action sociale</i> .....	285

MAFFESOLI, M., <i>La violencia totalitaria</i> .....	110
MARTÍNEZ SASTRE, P., <i>Las religiosas en el Nuevo Código de Derecho Canónico</i> .....	471
OSBORN, E., <i>Ethical Patterns in early christian Thought</i> .....	283
PFÄFFEROTT, G., <i>Ethik und Hermeneutik. Mensch und Moral im Gefüge der Lebensform</i> .....	467
PIÑERO CARRIÓN, J. M. <sup>a</sup> , <i>Nuevo Código de Derecho Canónico</i> .....	288
RÚA, J. DE LA, <i>La Codificación Penal Latinoamericana</i> .....	113
RUBIO, J., <i>La utopía ética del estado justo de Platón a Rawls</i> .....	286
SIROVEC, S., <i>Ethik und Metaethik im jugoslawischen Marxismus</i> .....	286
VELLA, Ch. G., <i>Los centros de orientación familiar</i> .....	287
WELLMAN, C., <i>Morales y éticas</i> .....	284
WIEDEMANN, H. G., <i>Homo sexuelle Liebe</i> .....	111
YANNARAS, Ch., <i>La liberté de la morale</i> .....	284
YRURETA, G., <i>El indígena ante la ley penal</i> .....	113
ZIMMERMANN, M., <i>Structure sociale et Église</i> .....	112
ZIMMERMANN, M., <i>Couple libre</i> .....	286

## HISTORIA

AGUIRRE, M., <i>El abate de Pradt en la emancipación de Hispanoamérica</i> .....	474
APARICIO LÓPEZ, T., <i>Trece premios Nobel de literatura y otros ensayos</i> .....	475
BIENERT, W., <i>Martin Luther und die Juden</i> .....	296
BORGE MARTÍNEZ, T., <i>La revolución combate contra la teología de la muerte</i> .....	473
BUCKLEY, R., <i>Raíces tradicionales de la novela contemporánea en España</i> .....	129
CALVO MADRID, T., <i>La villa de Baños (en la Ribera Arandina)</i> .....	475
CAMPOS, J., <i>Nostalgia de la ausencia</i> .....	130
CAMPOS, J., <i>Poemas de barro</i> .....	475
CEREZO, M. y T. CABESTRERO, <i>Lo que hemos visto y oído</i> .....	473
CARRIER, D., <i>La estrategia de las negociaciones colectivas</i> .....	131
CHAUNU, P., <i>El pronóstico del futuro</i> .....	127
DIE WELT DER RELIGIONEN, 6: <i>Ise und Izumo</i> , 7: <i>Delphy</i> , 5: <i>Jerusam</i> , 8: <i>Der goldene Ring</i> .....	123
DUMONT, R., <i>¿Cuba socialista?</i> .....	298
DUSSEL, E., <i>Historia General de la Iglesia en América Latina</i> .....	472
GAIMÉS, L., <i>Testigos de la fe en la Iglesia de España</i> .....	125
GODIN, A., <i>Érasme lecteur d'Origene</i> .....	124
GÓMEZ CANEDO, L., <i>Los gallegos en América</i> .....	473
GOULET, J. G., <i>El universo social y religioso guajiro</i> .....	298
HASENCLEVER, W. D., <i>Grüne Zeiten</i> .....	297
JUAN DE LA CRUZ, S., <i>Poesía</i> . Edición de J. J. Lozano .....	300
KOLAKOWSKI, L., <i>Cristianos sin Iglesia</i> .....	298
LEÓN, A., <i>Sevilla</i> .....	299
LINARES, M., <i>Los fraudes en los alimentos</i> .....	131
LÓPEZ QUINTAS, A., <i>Análisis estético de obras literarias</i> .....	299
MALANOWSKI, W., GLOTZ, P., <i>Student heute</i> .....	128
MARTÍN HERNÁNDEZ, F., <i>España cristiana</i> .....	126
MILOSEVIC, D., <i>Der goldene Ring</i> .....	299
MOSTAZA, B., <i>Panorama de la poesía española en castellano</i> .....	128
NIENHAUS, V., <i>Islam und moderne Wirtschaft</i> .....	297
PLACES, E., <i>Eusèbe de Césarée commentateur</i> .....	125
PÉREZ ESQUIVEL, A., <i>Lucha no violenta por la paz</i> .....	297
RACHET, G. - OKAMURA, T., <i>Delphi</i> .....	299
RICHE, P., <i>La educación en la cristiandad antigua</i> .....	472
ROGMANN, H., <i>García Lorca</i> .....	129

SCHULTZ, H. J., (Hrs) <i>Liebhaber des Friedens</i> .....	128
STEINER, G., <i>Lenguaje y silencio</i> .....	129
VIDAL-NAQUET, P., <i>Formas de pensamiento y forma de sociedad en el mundo griego</i> ..	296
VILLEGAS, M., <i>La nueva cultura</i> .....	130
WALTHER, R., <i>Religion, Laïcité et socialisme</i> .....	126
ZIMMERMANN, M., <i>Au coeur du débat scolaire</i> .....	127

## FILOSOFÍA

ACHAM, K., <i>Philosophie der Sozialwissenschaften</i> .....	479
ALBERT, K., <i>Vom Kult zum Logos</i> .....	294
ALCORTA, J. I., <i>Cercanía temática a Sciacca</i> .....	296
AGUIRRE, A., <i>Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik</i> .....	291
BACON, F., <i>Neues organ der Wissenschaften</i> .....	116
BENTUÉ, A., <i>La cultura o Dios</i> .....	123
BRANDENSTEIN, B. F., <i>Problemas de una ética filosófica</i> .....	122
BRANDMUELLER, W., <i>Galilei und die Kirche oder Das Recht auf Irrtum</i> .....	116
BROWN, H. L., <i>La nueva filosofía de la ciencia</i> .....	477
BUNGE, M., <i>Controversias en física</i> .....	479
DAMERI, B., <i>Il vizio dell'Occidente e l'arte in Heidegger</i> .....	121
DERRIDA, J. - RICOEUR, P., <i>Philosophy in France today</i> .....	114
DUHM, D., <i>Aufbruch zur neuen Kultur</i> .....	115
EBELING, H., <i>Die ideale Sinndimension</i> .....	292
ENTRICH, M., <i>Albertus Magnus</i> .....	294
FEYERABEND, P., <i>Tratado contra el método</i> .....	119
FLOUCAT, Y., <i>Pour une philosophie chretienne</i> .....	290
FREIHERR, B., <i>Cuestiones fundamentales de filosofía</i> .....	118
GADAMER, H. G., <i>Platos dialektische Ethik</i> .....	290
GEYER, C. F., <i>Kritische Theorie</i> .....	292
GIANNINI, G., <i>L'ultimo Sciacca</i> .....	296
HABERMAS, J., <i>Conocimiento e interés</i> .....	291
HAHN, G., (Hrgs.) <i>Der Glaube der Denker und Dichter</i> .....	477
HARTSHORNE, Ch., <i>The divine relativity</i> .....	477
HELLER, A., <i>Aristóteles y el mundo antiguo</i> .....	475
ISASI, J. M., <i>Maurice Blondel. Una rigurosa fía de la religión</i> .....	295
JIMÉNEZ, J., <i>La estética como utopia antropológica. Bloch y Marcuse</i> .....	291
KAISER, P. - PETERS, S., <i>Evolutionstheorie und ethische Fragestellungen</i> .....	115
KALTEMARK, M., <i>La filosofía china</i> .....	289
KOLAKOWSKI, L., <i>Falls es keinen Gott gibt</i> .....	476
LEDESMA RAMOS, R., <i>La filosofía disciplina imperial</i> .....	293
LOTZ, J. B., <i>La experiencia transcendental</i> .....	476
LYONS, J., <i>Semantik. Band II</i> .....	478
MELCHIORRE, V., <i>Essere e parola</i> .....	295
MELLIZO, C., <i>Nueva introducción a Francisco Sánchez, el «escéptico»</i> .....	476
MOUNCE, H. O., <i>Introducción al «Tractatus» de Wittgenstein</i> .....	293
NAGY, L. V., <i>Modelle der Herrschaft</i> .....	121
PARKINSON, G. H. R., <i>Marx und Marxisms</i> .....	119
PELLETIER, K. R., <i>Unser Wissen vom Bewusstsein</i> .....	118
PIAGET, J., <i>Las formas elementales de la dialéctica</i> .....	115
PUTNAM, H., <i>Realism and reason</i> .....	478
RABADE, S., <i>Método y pensamiento en la modernidad</i> .....	293
REHN, R., <i>Der logos der Seele</i> .....	114
ITTER, J., GRÜNDER, K., <i>Historisches Wörterbuch der Philosophie</i> .....	113

SCHUESSLER, I., <i>Aristoteles. Philosophie und Wissenschaft</i> .....	289
SCRUTON, R., <i>Historia de la filosofía</i> .....	293
SPINOZA, B., <i>Tratado teológico político</i> .....	117
STEFFEN, U., <i>Jona und der Fisch</i> .....	122
STRAWSON, P. F., <i>Ensayos lógico-lingüísticos</i> .....	478
TISCHNER, J., <i>Der unmögliche Dialog</i> .....	119
TORREVEJANO, M., <i>Razón y Metafísica en Kant</i> .....	292
TRINCHER, K., <i>Natur und Geist</i> .....	116
TRIPODI, A. M., <i>La concezione della Storia nella filosofia dell'integralità</i> .....	122
VARIOS, AA., <i>L'Héritage de Kant</i> .....	117
VARGAS-MACHUCA, R., <i>El poder moral de la razón</i> .....	121
WARTOFSKY, M. W., <i>Feuerbach</i> .....	119
WEIL, E., <i>Philosophie et Réalité</i> .....	117
WELTE, B., <i>Filosofía de la religión</i> .....	294
WOJTYLA, K., <i>Persona y acción</i> .....	295

#### ESPIRITUALIDAD

ACHARUPARAMBIL, D., <i>Espiritualidad hinduista</i> .....	480
AGRESTI, G., <i>Elogio de la gratuidad</i> .....	305
ALONSO, S. M. <sup>a</sup> , <i>La utopía de la vida religiosa</i> .....	132
APARICIO LÓPEZ, T., <i>Una mujer mallorquina ejemplar, Sor Catalina Maura</i> .....	484
ARELLANO, T., <i>Manual del ejercitante</i> .....	135
ARRUPE, P., <i>La Iglesia de hoy y del futuro</i> .....	137
BARBERÁ, F. C., <i>Vivir en lo relativo</i> .....	137
BIANCHI, E., <i>Seguir a Cristo</i> .....	303
BONHOEFFER, D., <i>Resistencia y sumisión</i> .....	482
BONHOEFFER, D., <i>Vida en comunidad</i> .....	132
BONJORN, L., <i>Mi peregrinación por la tierra de los muertos</i> .....	306
BROWN, R. E., y Otros. <i>María en el Nuevo Testamento</i> .....	134
CABODEVILLA, J. M. <sup>a</sup> , <i>Consolación de la brevedad de la vida</i> .....	306
CALOGERO FERLISI, <i>L'inquieta avventura agostiniana in cerca di Dio</i> .....	300
CAMPELO, M., <i>Agustín de Tagaste, un hombre en camino</i> .....	479
CANALS VIDAL, F., <i>San José</i> .....	483
COLOMBÁS, G. M., <i>Colaciones. El espíritu de san Benito</i> .....	139
CHENIQUE, F., <i>El yoga espiritual de san Francisco de Asís</i> .....	138
DANIELOU, J., <i>Contemplación y crecimiento en la Iglesia</i> .....	136
DÍAZ ÁLVAREZ, F., <i>Mi luz y mi vida</i> .....	139
DIRKS, W., <i>Der singende Sotterer</i> .....	485
DUMOULIN, H., <i>Encuentro con el budismo</i> .....	138
FISCHLE-CARL, H., <i>Lust</i> .....	485
FRANCISCAO DE SALES, <i>Introducción a la vida devota</i> .....	301
GARCÍA MANZANEDO, V., <i>Carismo-Ministerio en el Concilio Vaticano II</i> .....	135
GARCÍA PAREDES, J., <i>La misión de la vida religiosa</i> .....	136
GIORDANI, B., <i>Respuesta del hombre a la llamada de Dios</i> .....	480
GUARDINI, R., <i>Cristianismo y sociedad</i> .....	305
HÄRING, B., <i>María. Prototipo de la fe</i> .....	483
HERBSTRIETH, W. (Hrgs.) <i>Gott allein. Teres von Avila heute</i> .....	301
HUECK DOHERTY, D., <i>Evangelio sin componendas</i> .....	304
INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS RELIGIOSAS Y C. <i>Cuadernos de oración,</i> n.º 8 .....	482
JIMÉNEZ DUQUE, B., <i>Llamada y existencia</i> .....	133
JUAN PABLO II, <i>Enseñanzas al pueblo de Dios, 1980, I</i> .....	300
JUAN PABLO II, <i>Enseñanzas al pueblo de Dios, 1982</i> .....	481

KIELHOLZ, P., <i>El médico no psiquiatra y sus pacientes depresivos</i> .....	306
KOSCIEŃNIAK, M. - MECHTENBERG, Th., <i>Der Kreuzweg des Maximilian Kolbe</i> ..	134
LAFRANCE, <i>El poder de la oración</i> .....	304
LETTMANN, <i>Auf dein Wort hin</i> .....	132
LÓPEZ, J., <i>Entrevista con la Madre Teresa de Jesús</i> .....	302
MECHTENBERG, T., <i>Llena de gracia. Medit. marianas</i> .....	302
MERINO SANTOS, L., <i>Hacia el año dos mil</i> .....	138
MEVES, Ch., <i>Salud psíquica y salvación bíblica</i> .....	305
MIETH, I., REIDEL, M., <i>El evangelio de Jesús</i> .....	485
MIQUEL, Dom, <i>Être moine</i> .....	133
MOLTMANN, J., <i>La dignidad humana</i> .....	481
MOLTMANN, J., <i>Experiencias de Dios</i> .....	483
MORATIEL VILLA, F., <i>Recetas para una vida</i> .....	484
MORATIEL, F., <i>Palabra vivia</i> .....	485
OLIVIER CLEMENT, <i>El otro Sol</i> .....	482
ORTEGA, J. L., <i>Una y otra Pascua</i> .....	134
OSVALDO TOSTI; Sch. P., ed., <i>S. Pompilio Maria Pirrotti</i> .....	300
QUOIST, M., <i>A corazón abierto</i> .....	484
QUOIST, M., <i>Triunfo</i> .....	484
PARENTE, P., <i>Sacerdozio tra cielo e terra</i> .....	302
PIKAZA, X., <i>Palabra de amor</i> .....	303
PIKAZA, X., <i>25 temas de oración</i> .....	136
PLANTINGA, T., <i>Learning to live with Evil</i> .....	303
PRIETO, I., <i>Palabras para un amor</i> .....	481
RAGUIN, Y., <i>La profundidad de Dios</i> .....	303
RAHNER, K., <i>Praxis des Glaubens</i> .....	305
RAMBLA, A., <i>La otra orilla, tierra de Dios</i> .....	304
RATZINGER, J., <i>El rostro de Dios</i> .....	480
SALVADOR Y CONDE, J., <i>Enseñanzas de la vida espiritual</i> .....	484
SOELLE, D., <i>Leiden</i> .....	480
TORRES, S., <i>Teología de la liberación y comunidades cristianas de base</i> .....	482
VARIOS, AA., <i>Nachfolge und Bergpredigt</i> .....	133
VIÑAS, T., <i>La amistad en la vida religiosa</i> .....	131
WILIMS, W., <i>Mit Gott im Spiel</i> .....	134
WOJTYLA, K., <i>Ejercicios espirituales para jóvenes</i> .....	302

#### PSICOLOGÍA-PEDAGOGÍA

ÁVILA, A., <i>La timidez</i> .....	143
BARZ, H., <i>Stichwort: Selbstverwirklichung</i> .....	307
BASSIS, H., <i>Maestros, ¿formar o transformar?</i> .....	309
BLANCO, R., <i>La pedagogía de Paulo Freire</i> .....	486
CHEVALIER, R., <i>Psicogénesis, psicología y psicoterapia</i> .....	487
DARWIN, Ch., <i>Ensayo sobre el instinto. Apunte biográfico de un niño</i> .....	307
DEMARET, A., <i>Etología y psiquiatría</i> .....	486
DE SANCTIS, F., <i>La giovinezza</i> .....	307
DICCIONARIO de CC. de la Educación .....	486
ECO, U., <i>Cómo se hace una tesis</i> .....	310
EYSENCK, H. J., <i>Enigmas de la psicología</i> .....	308
FONTANA, A., LOSCHI, J. A., <i>Sesión prolongada</i> .....	141
GARANTO, J., <i>Psicología del humor</i> .....	487
GENOVARD, C., CHICA, C., <i>Guía básica para psicólogos</i> .....	308
GIMENO, J., <i>La pedagogía por objetivos: obsesión por la eficiencia</i> .....	309
GROSSINGER, E., <i>Wege des Heilens</i> .....	140

HORER, S., <i>La sexualidad de las mujeres</i> .....	310
KOFMAN, S., <i>El enigma de la mujer</i> .....	142
LEITENBERG, H., <i>Modificación y terapia de conducta</i> .....	309
LODUCHOWSKI, H., <i>Participación y comunicación creativas</i> .....	141
LOEWEN, A., <i>Ansgt vor dem Leben</i> .....	139
LOOSLI-USTERI, M., <i>La ansiedad en la infancia</i> .....	308
MARLAND, M., <i>El arte de enseñar (técnica y organización del aula)</i> .....	309
MONEY, J., EHRHARDT, A., <i>Desarrollo de la sexualidad humana</i> .....	142
NOT, L., <i>Perspectives piagetienes</i> .....	487
PRIGENT, I., <i>La experiencia depresiva</i> .....	143
RICHTER, H. E., <i>Alle redeten vom Frieden</i> .....	486
RICHTER, H. E., <i>Zur Psychologie des Friedens</i> .....	486
ROWLANDS, P., <i>Wochenend-Eltern</i> .....	488
SAHAKIAN, W., <i>Historia y sistemas de psicología</i> .....	308
SCHILLING, J., <i>Der Jugendclub</i> .....	141
SEDAT, J., <i>¿Retorno a Lacan?</i> .....	487
TODT, E., <i>La motivación</i> .....	142
UNESCO (informe), <i>La juventud de los años ochenta</i> .....	307
WEHR, G., <i>Damaskus-Erlebnis</i> .....	140
ZINK, J., <i>Wie übt man Frieden?</i> .....	140



COLECCIÓN «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- H. ANDRÉS, *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*. Valladolid 1965.
- H. ANDRÉS, *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*. Valladolid 1968.
- T. APARICIO, *Misioneros y colonizadores agustinos en Filipinas*. Valladolid 1965.
- T. APARICIO, *La persecución religiosa y la Orden de S. Agustín en la independencia de Filipinas*. Valladolid 1973.
- T. APARICIO, *Padre Gregorio Suárez*. Valladolid 1975.
- I. ARAMBURU, *Fr. Diego de Zúñiga, OSA. (1536-1599)*. Valladolid 1961.
- I. ARAMBURU, *Fr. Juan Quijano, OSA. (1572-1635) y sus Memorias para la historia de la Provincia de Castilla*. Madrid 1963.
- I. ARAMBURU, *La Provincia de Castilla en los años (1505-1525)*. Valladolid 1965.
- I. ARAMBURU, *Las primitivas Constituciones de los agustinos*. Valladolid 1966.
- F. CALLE, *Yo en Cristo y Cristo en mí*. Madrid 1964.
- F. CAMPO, *Filosofía del derecho según S. Agustín*. Valladolid 1966.
- F. CASADO, *La teoría de la «Memoria Dei» en la tradición escolástica agustiniana*. Valladolid 1967.
- L. CILLERUELO, *Fr. Eustasio Esteban, Prior General de la Orden Agustiniiana (1860-1945)*. Valladolid 1957.
- L. CILLERUELO, *La espina en la frente* (novela sobre la vida de S. Rita). Valladolid 1960.
- L. CILLERUELO, *Las funciones de Cristo según San Agustín*. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *El monacato en S. Agustín*, 2.<sup>a</sup> ed. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *La prueba agustiniana de la existencia de Dios*. Valladolid, 1969.
- V. DEL FUEYO, *Los agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- M. DE LA PINTA, *La inquisición española*. Madrid 1948.
- M. DE LA PINTA, *Las cárceles inquisitoriales españolas*. Madrid 1949.
- M. DE LA PINTA, *Estudios de cultura española*. Madrid 1964.
- M. DE LA PINTA, *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
- M. DE LA PINTA, *Los caballeros de Azcoitia*. Madrid 1973.
- V. DÍAZ DE LA TUESTA, *El sistema esencial de la materia*. Valladolid 1968.
- V. DÍAZ DE LA TUESTA, *El programa de S. Agustín*. Valladolid 1971.

(Sigue en la segunda contraportada).

- A. ESPADA, *El cuerpo en la dialéctica de la creación*. Valladolid 1968.
- R. FLÓREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- L. GAGO, *Trayectoria histórica de la Escuela Agustiniiana*. Bogotá 1963.
- J. G. GAVIGÁN, *La vida monástica en el África septentrional desde San Agustín hasta la invasión islámica*. Valladolid 1960.
- C. GÓMEZ, *Exigencias personales de la noética agustiniana*. Madrid 1966.
- S. GONZÁLEZ, *La mística clásica española*. Bogotá 1955.
- Z. HERRERO, *La Penitencia y sus formas*. Valladolid 1972.
- C. MATEOS, *Uso e interpretación de Zac 9, 9-10 en el Nuevo Testamento*. Valladolid 1973.
- C. MATEOS, *Doctrina Inmaculista de Tomás de Strasbourg, OSA*. Valladolid 1975.
- M. MENÉNDEZ, *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de S. Agustín*. Valladolid 1964.
- M. MERINO, *Agustinos evangelizadores en Filipinas*. Madrid 1965.
- J. MORÁN, *La teoría del conocimiento en S. Agustín*. Valladolid 1961.
- J. MORÁN, *El hombre frente a Dios*. Valladolid 1963.
- J. MORÁN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en S. Agustín*. Valladolid 1964.
- J. MORÁN, *Toma y lee*. Valladolid 1966.
- J. MORÁN, *Esto es absurdo*. Valladolid 1967.
- J. MORÁN, *Sellados para la santidad*. Valladolid 1967.
- J. MORÁN, *La juventud nos despierta*. Valladolid 1969.
- J. OROZ, *El sacerdocio en la encrucijada*. Valladolid 1972.
- G. SUÁREZ, *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas*. Salamanca 1948.
- G. SUÁREZ, *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomista*. El Escorial 1949.
- I. RODRÍGUEZ, *Egidio Romano y el problema de la exención religiosa*. Madrid 1958.
- I. RODRÍGUEZ, *Gregorio Aglipay y los orígenes de la iglesia filipina independiente*. Madrid 1960.
- P. RODRÍGUEZ, *Tras las huellas de la vida*. Caracas 1972.
- P. RODRÍGUEZ, *La biodiferenciación molecular*. Caracas 1972.
- A. VILLAREJO, *Los agustinos en el Perú y en Bolivia*. Lima 1965.
- F. VILLARROEL, *Fr. Jerónimo Román. Historia del siglo de Oro*. Zamora 1974.
- P. DE LUIS VIZCAÍNO, *Los hechos de Jesús en la predicación de San Agustín*. Zamora 1983.