

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XVII



Fasc. 1

ENERO-ABRIL  
1982

---

---

## SUMARIO

	Págs.
<b>ARTÍCULOS</b>	
T. OLIVAR PONCELA, <i>Aproximación sistemática a la ética cristiana de la violencia revolucionaria</i> .....	3
L. CILLERUELO, <i>El cristocentrismo de San Agustín</i> .....	53
F. J. CAMPOS, <i>Vida y organización religiosa castellana en tiempos de Felipe II</i> .....	95
<b>TEXTOS Y GLOSAS</b>	
A. NATAL ÁLVAREZ, <i>Didáctica y contradidáctica de la filosofía</i> .....	135
Q. FERNÁNDEZ, <i>El Cálculo de la Pascua y nuestros calendarios</i> .....	141
<b>LIBROS</b> .....	147

---

---

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XVII



Fasc. 1

ENERO-ABRIL  
1982

## SUMARIO

	<u>Págs.</u>
<b>ARTÍCULOS</b>	
T. OLIVAR PONCELA, <i>Aproximación sistemática a la ética cristiana de la violencia revolucionaria</i> .....	3
L. CILLERUELO, <i>El cristocentrismo de San Agustín</i> .....	53
F. J. CAMPOS, <i>Vida y organización religiosa castellana en tiempos de Felipe II</i> .....	95
<b>TEXTOS Y GLOSAS</b>	
A. NATAL ÁLVAREZ, <i>Didáctica y contradidáctica de la filosofía</i> .....	135
Q. FERNÁNDEZ, <i>El Cálculo de la Pascua y nuestros calendarios</i> .....	141
<b>LIBROS</b> .....	147

**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 Agustiniiano  
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

# Aproximación sistemática a la ética cristiana de la violencia revolucionaria

## 1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Pretendo en esta primera parte delimitar la realidad sobre la cual voy a hacer el juicio moral y presentar las principales dificultades que ofrece esta realidad a la conciencia creyente.

El problema ético de la revolución lo formula H. Marcuse con el siguiente interrogante: ¿se puede justificar el recurso de la violencia como mediación para promover y establecer la libertad y dicha humanas? <sup>1</sup>.

La problematicidad ética y política de la violencia estriba en su ambigüedad. Éticamente el creyente se enfrenta con el hecho de que la violencia, con la que pretende construir un ordenamiento socio-político más justo y humano, desmantela valores al parecer tan absolutos e inalienables como la vida y la libertad humanas, aparte de que no parece compaginable por su función objetiva con el espíritu evangélico de las bienaventuranzas y con el mandamiento del amor. Políticamente su ambigüedad estriba en la complejidad que rodea al discernimiento de su oportunidad coyuntural o estratégica, tanto por lo que respecta a su puesta en marcha como por lo que se refiere a su efectividad o consecución de los objetivos de libertad y de justicia propuestos: ninguna revolución está asegurada, por inevitables imposiciones coyunturales, del riesgo de engendrar nuevas injusticias. Una revolución triunfante puede resultar tan inhumana como el orden injusto derrocado, y en este sentido resultarían ética y socio-políticamente inútiles, y por tanto inmorales, los «costos» humanos y sociales que la violencia revolucionaria acarrió.

Por ello conviene comenzar con una importante clarificación: las reflexiones y análisis de este trabajo versan sobre la eticidad de una forma concreta de la violencia: la violencia revolucionaria que intenta responder a una previa

---

1. Cfr. H. MARCUSE, *Ética de la revolución*, (Madrid 1970), p. 143.

«violencia institucionalizada» en un ordenamiento socio-político injusto dentro del marco de una revolución que por hipótesis persigue la implantación de un ordenamiento sociopolítico más justo. Parto, pues, del supuesto de que no debe plantear ningún problema de discernimiento ético tanto la cuestión de la «violencia establecida» en base a un ordenamiento socio-político injusto, como la de una «violencia revolucionaria» a la que se recurriese para la implantación de un ordenamiento socio-político más inhumano aún que el previamente «establecido».

El cuadro de las posibles hipótesis que hay que tener en cuenta puede formularse de la forma siguiente:

—posibilidad de arribar a una revolución de estructuras por medio de las técnicas y presiones de la no-violencia activa e inviabilidad de la violencia revolucionaria armada para llegar a dicha revolución de estructuras, que están implantadas en un ordenamiento socio-político injusto.

—la hipótesis contraria: posibilidad de llegar a la revolución de unas estructuras establecidas injustamente únicamente por medio de la violencia revolucionaria armada, al resultar inviables para tal finalidad las técnicas de la no-violencia activa.

—viabilidad tanto de la no-violencia activa como de la violencia revolucionaria armada para alcanzar la revolución estructural.

—imposibilidad, en una situación determinada, de la revolución de unas estructuras injustas por resultar inviables tanto la no-violencia activa como la violencia revolucionaria armada.

El discernimiento sobre las posibilidades e imposibilidades que realmente existan en una situación determinada está mediatizado por los análisis y cálculos científicos, pero no de una forma exclusiva, ya que nunca podrán desbancarse por completo la apuesta, la conjetura, la intuición y el riesgo, dado que la complejidad de las decisiones de tipo político nunca queda completamente acotada por los datos y factores científicamente compulsables. Todo proyecto revolucionario, con la consiguiente decisión por la violencia armada o por las técnicas no-violentas, conlleva un componente de riesgo, de apuesta y de conjetura que no puede ser completamente eliminado por el elemento científico que también implica.

Existe, por tanto, la posibilidad o hipótesis de que en función de la justicia y de la libertad se imponga en una situación determinada la necesidad impostergable de una revolución estructural y el recurso a la violencia armada como mediación suya. Ni desde la ciencia, ni desde la filosofía, ni desde la moral puede descartarse apriorísticamente el hecho de la violencia revolucionaria armada. Y cuando en una situación de «violencia estructural» su supresión implica una revolución, y en esta situación concreta ésta sólo puede ser mediatizada por vía violenta, es entonces cuando se plantea la cuestión de su discernimiento ético.

La reflexión ética sobre la violencia no debe limitarse a sus propios presupuestos, sino que también ha de tener en cuenta los elementos de juicio proce-

dentes de otras fuentes de discernimiento. En particular, la psicología puede clarificar hasta qué punto se da un componente de agresividad, instintiva o elaborada, que colorea y modela el encuentro interhumano, y en qué medida los instintos, instancias y estructuras del ser humano pueden ser moldeados para articular una convivencia socio-política más armoniosa. La historia puede constatar cuál ha sido exactamente la presencia y funcionalidad de lo violento en los hitos socio-históricos decisivos, en los grandes virajes del rumbo de la historia. Las ciencias socio-biológicas tienen también su palabra acerca de la presencia y magnitud de la lucha por la existencia en la raza humana, y de qué forma podría ser sublimada a una esfera de competitividad en la que no se dé la agresión mortal entre los hombres.

El ideal ético irrenunciable es la proscripción absoluta de lo violento en la sociabilidad humana. Ésta es la razón de que la no-violencia constituya un imperativo que apunta a una meta hacia la que debe tender toda la humanidad. Pero el nudo del problema estriba en que hoy por hoy la violencia impera y opera con gran extensión e intensidad, y que no hay más remedio que enfrentarse con ella, en ocasiones precisamente sin otra alternativa que el recurso a la misma violencia.

Condenar hoy sin más toda violencia «venga de donde venga» y hacer de esta universal reprobación un criterio práctico indiscriminado resultaría de una ambigüedad y tosquedad ética tan acrílicas como si antaño se hubiera condenado todo tipo de violencia bélica o de defensa personal sin discernir entre la parte agresora y la agredida. Por ello la labor de clarificación ética y socio-política sobre el problema que me he propuesto en este trabajo.

Una inicial reserva y suspicacia frente a todo recurso a la violencia resultan imprescindibles para desbancar desde el principio un laxismo que sería totalmente contraproducente en un asunto ética y socio-políticamente tan ambiguo y resbaladizo como el de la violencia. Por ello siempre que el tercer camino que supone la no-violencia (entre la violencia opresivo-represiva institucionalizada y la violencia liberadora) resulte viable y eficaz, de acuerdo con las características específicas de la situación concreta, debe optarse por él. Constituye, pues, un deber ético agotar todos los medios revolucionarios no-violentos, a pesar de los sacrificios y renunciaciones que supongan. Pero puede suceder que terminen por estrellarse con la resistencia represiva violenta de los poderes establecidos injustos. Si esta represión es de una magnitud masiva queda siempre para el no-violento el interrogante de si le es lícito dejar que dichos poderes ejerzan la represión sobre su prójimo, por no intentar impedirlo con otros medios, en este caso los violentos, si es que en aquella situación resultan los verdaderamente viables y eficaces. Ésta es la razón por la que la violencia revolucionaria puede constituirse en una eventual existencia del amor y de la solidaridad con los oprimidos <sup>2</sup>.

---

2. Cfr. R. MUÑOZ, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, (Salamanca 1974), pp. 201-2.

El abanico de las posibles calificaciones éticas sobre las tipologías de la violencia se alarga en una amplia gama. El recurso a la violencia aparece tanto más inexcusable e ilegítimo en la medida en que no se necesite realmente de ella porque se dispone de otros medios para conseguir los mismos fines. Adquiere también particular inmoralidad cuando se ejercita sobre seres indefensos o ajenos a la contienda en curso. La violencia del débil no puede ser tachada con la misma gravedad que la del poderoso, quien sin necesitarla para asegurar su dominio, la emplea gratuitamente en un acto más de abuso de su fuerza y poder. La violencia revolucionaria, cuando se desliza hacia el terrorismo estricto, entraña también un abuso agravante, sobre todo si atenta contra personas indefensas e inocentes.

Si la violencia gratuitamente represiva no puede reclamar prerrogativas o justificaciones éticas, tampoco la violencia revolucionaria queda legitimada o disculpada sin más simplemente porque quiere mediar en el establecimiento de un orden socio-político distinto. La posible justificación de la violencia no procede de un preferente derecho de lo ya instituido en un caso ni de lo aún por crear en el otro, sino del sistema de valores en el que se enmarca, ya sea éste actual o futuro. Ni el mero hecho de conservar ni tampoco el de trastocar poseen por sí mismos derecho a recurrir a la violencia, sino que todo depende de los contenidos concretos que se quieren conservar o proyectar. La violencia que se propone defender los intereses de los sectores opresivos dominantes es radicalmente distinta éticamente de la que se dirige a implantar o salvaguardar los valores relativos al proyecto de una sociedad más justa, libre y fraterna.

La crueldad en el ejercicio de la violencia, sea ésta del tipo que sea, es un componente que la constituye en radicalmente perversa. Nada puede excusar o atenuar la violencia realizada con ensañamiento, refinamiento y odio, y en este contexto merece particular condena todo tipo de tortura.

La violencia ejercida de forma directa sobre las personas humanas reviste un carácter que la diferencia notablemente de la que se verifica sobre las cosas. Los perjuicios materiales producidos sobre las cosas son cualitativamente distintos a los sufrimientos humanos, y particularmente a la pérdida de la vida humana <sup>3</sup>.

La violencia tiene, pues, una tipología que obliga al discernimiento a la hora de su enjuiciamiento ético. La condena indiscriminada de toda violencia puede expresar un noble ideal y anunciar un horizonte de esperanza para la humanidad, pero se sitúa al margen de la urgencia y peculiaridad de los problemas y situaciones concretos planteados en la actualidad. La violencia del que agrade no puede identificarse con la del que defiende. La violencia vindicativa, gratuita y cruel, es particularmente distinta a la que pretende mediar en la implantación de la libertad y de la justicia. La que instaura y man-

---

3. Cfr. A. FIERRO, *La fe contra el sistema*, (Estella 1972), pp. 233-7.

tiene un sistema de opresión y de represión no es comparable a la que intenta desmantelarlo para establecer otro distinto. Tampoco se puede colocar a idéntico nivel la violencia que se ejerce sobre las vidas humanas y la que se limita a las cosas. Pero particularmente resulta inmoral en cualquier hipótesis la tortura.

## 2. LA JUSTIFICACIÓN HISTÓRICA Y SOCIO-POLÍTICA DE LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA

En este segundo apartado pretendo tratar del presupuesto imprescindible para que pueda discutirse la validez ética de la violencia revolucionaria. Antes del juicio ético se requiere la justificación histórica y socio-política de la violencia revolucionaria. Esta necesidad histórica y socio-política es presupuesto de toda posible aceptación ética de la violencia revolucionaria.

La justificación y legitimación histórica y sociopolítica de la violencia revolucionaria se refiere a la verificación de su oportunidad y posibilidad socio-históricas. Éstas a su vez implican tanto la comprobación y compulsación científicas de las condiciones objetivas de la revolución, cuanto la apuesta seria sobre una probabilidad máxima de que la revolución cumplirá su función objetiva <sup>4</sup>. A este nivel la violencia revolucionaria se presenta como una opción técnica estratégico-táctica, cuyo discernimiento depende, no tanto del juicio ético, cuanto del juicio político. Pero no debe olvidarse que la racionalidad política interviene forzosamente en las concreciones éticas, y de esta forma una violencia revolucionaria políticamente irracional, también lo será éticamente, y por lo tanto inmoral <sup>5</sup>.

La justificación política de la violencia revolucionaria compete a los análisis sobre las condiciones objetivas de la realidad social, sobre los recursos y posibilidades disponibles y sobre los cálculos acerca de la «economía de la violencia». En la línea de las condiciones objetivas hay que compulsar el potencial represivo de que dispone el «sistema establecido», la cualificación de su injusticia y violencia institucionalizadas, el grado de concientización y de preparación de las masas, el tipo y magnitud de las barreras que habrá que solventar, los recursos disponibles para la implantación por vía violenta del

4. Cfr. M. USEROS, *Cristianos en la vida política*, (Salamanca 1971), pp. 200-1.

5. Conviene recordar aquí los tres niveles que para H. Assmann debe asumir la reflexión ético-teológica acerca de una cuestión socio-política:

—nivel de análisis social (instrumental analítico-dialéctico-estructural)

—nivel de opciones políticas (el análisis social no canaliza unilateralmente la opción política; se hace imprescindible la mediación ético-política, ya que la necesaria iluminación no proviene únicamente del análisis social)

—nivel estratégico-táctico. (Cfr. *Conciencia cristiana y situaciones extremas en el cambio social*, en AA. VV.: «Fe cristiana y cambio social en América Latina», (Salamanca 1973), p. 343.



nuevo ordenamiento socio-político. En la línea de la función objetiva de la violencia revolucionaria hay que verificar sus posibilidades efectivas y la garantía de que el ordenamiento socio-político parido por la revolución resultará mejor que el injustamente «establecido» que se pretende trastocar. Todos estos componentes analíticos que concurren en el cálculo socio-histórico acerca de la oportunidad y posibilidad socio-políticas de la violencia revolucionaria constituyen el elemento indispensable para que cualquier consideración acerca de su legitimidad ética no degeneren en el abstraccionismo estéril.

No sólo éticamente, sino también políticamente, el problema de la justificación del recurso a la violencia revolucionaria se plantea respecto a su carácter de mediación para la promoción y la implantación de la libertad, la justicia y la dicha humanas. Aquí subyace el supuesto de que se dan criterios racionales para determinar los recursos y posibilidades de libertad, de justicia y de dicha a disposición de una comunidad humana en una situación y momento socio-históricos específicos. Por ello todo movimiento revolucionario, para poder recabar derechos éticos, tiene que aportar estos criterios racionales que concreten las posibilidades reales de su oferta de libertad y justicia y la oportunidad y adecuación de sus medios para lograr estos fines. No toda violencia revolucionaria ha tenido, ni tiene por qué tener, idéntica funcionalidad socio-política y ética. Su censura o aprobación apriorísticas conducen únicamente a sancionar por igual todo cambio logrado por su mediación, tanto el que apuntase en una dirección liberadora como en una dirección aún más represiva y esclavizante de la persona humana.

Las revoluciones históricas habidas hasta ahora fueron movilizadas la mayoría de las veces en nombre de la libertad, o más exactamente de una mayor libertad para una mayor masa humana. Pero la libertad es un proceso socio-histórico que conlleva la alteración, e incluso la negación, de lo «establecido». La forma y el contenido de la libertad, en opinión de H. Marcuse<sup>6</sup>, van cambiando conforme al ritmo que van marcando los procesos de la historia y de las civilizaciones. Con todo, continuamente se mantiene una constante, y es el hecho de vivir en un estado de relativa esclavitud en relación con las posibilidades reales de la libertad que se dan en todo momento socio-histórico. La brecha entre la posibilidad real y la actualidad, entre lo racional y lo existente nunca ha sido colmada hasta el presente. Por ello la libertad es siempre liberación, esto es, transición de un escalón dado de libertad o de no-libertad a otro que se presenta como posible en el horizonte de las coyunturas socio-históricas, quebrantando y socavando de ordinario para ello las instituciones, estructuras e intereses «establecidos». Sin embargo, puede suceder que éstos no cedan voluntariamente. De aquí que la violencia revolucionaria pueda justificarse socio-políticamente como eficaz en cuanto que puede constituir una violencia necesaria para asegurar nuevos y superiores eslabones de

---

6. Cfr. H. MARCUSE, o.c., pp. 147-8.

libertad y de justicia frente a la resistencia violenta y represiva de las antiguas formas socio-políticas injustamente «establecidas».

De esta forma es como la ética de la revolución atestigua la colisión y el conflicto entre dos derechos socio-históricos: de un lado; el derecho de lo «existente y establecido»; de otro, el derecho de lo que «puede y debe ser» en cuanto que supone la disminución del dolor, de la miseria, de la injusticia y de la esclavitud, en base a unos criterios racionales e históricos para calcular las posibilidades reales del proyecto de una futura nueva sociedad.

Pero no debe olvidarse que cualquiera que sea la forma con la que se justifiquen ética y políticamente los medios violentos revolucionarios respecto a la probabilidad de arribar a una mayor libertad y justicia, y con ello, en consecuencia, a la eventualidad de violar derechos establecidos por el ordenamiento socio-político existente, incluido el mismo derecho a la vida, se dan modalidades de violencia que en ninguna hipótesis pueden resultar justificables, tales como la violencia arbitraria, la tortura, el terrorismo estricto, etc.

Pero también hay que tener presente el apunte de H. Marcuse: en la continuidad histórica las revoluciones van estableciendo su propio código ético, constituyéndose de esta forma y en base a sí mismas en fuente de nuevas normas, de nuevos sistemas de valores. De esta forma la implantación original de determinados valores y códigos éticos y jurídicos, actualmente aprobados y aceptados de forma general, incluyó en su momento constituyente la violencia revolucionaria (cfr. los derechos surgidos a raíz de la Revolución Francesa) <sup>7</sup>.

La violencia revolucionaria no constituye en sí misma un valor. Pero la represión y subyugación que incluye pueden estar en función de unos fines que no son únicamente de índole política, sino también ética: la mayor libertad, justicia y dicha posibles en un momento y situación determinados para la mayor masa humana posible.

Toda revolución se presenta en un primer momento como «ilegítima» en cuanto que quebranta el derecho de lo «existente». Pero la escala de lo ético va constantemente trascendiendo, por su exigencia imperativa y proyectiva, lo «establecido», y ello en virtud de la continuidad y dinámica históricas en la que tal estado de cosas se originó y configuró y por lo que todo estado de cosas es alterado y anulado por otros. Es en el marco de esta dinámica socio-histórica en el que puede situarse y presentarse el proyecto revolucionario con su oferta de mayor libertad y justicia en base a unos cálculos que rebasan lo «establecido», determinando los recursos y posibilidades disponibles y los medios racionales para utilizarlos. De esta forma lo revolucionario, por su misma función objetiva, puede ampliar el campo de la libertad y de la «humanitas», pese a los costos humanos y sociales que de ordinario supone: Aquí estriba su justificación socio-política e histórica. Pero ésta únicamente puede verificarse post factum. Sin embargo, a pesar de que la función socio-histórica y

---

7. Cfr. H. MARCUSE, o.c., p. 149.

ética de una revolución no pueda determinarse con exactitud a priori, la dirección a la que apunta (progresiva o regresiva) se puede vaticinar con la seguridad de una razonable probabilidad, y esto cada vez con mayor exactitud de cálculo en base a la perfección progresiva de los cada vez más afinados medios y recursos técnicos y científicos.

Toda revolución exige costos y sacrificios socio-humanos, pero se trata del tributo que hay que pagar a la Historia, ya que ésta en sus procesos supone el sacrificio de la dicha, la libertad y la vida humanas. Se trata de la «inmoralidad» misma de la Historia, y es por esto por lo que se hace imprescindible la distinción entre sacrificios y costos legítimos e ilegítimos para que pueda hablarse éticamente de todo este asunto.

Si en este problema pudiera uno mantenerse en lo abstracto y etéreo, difícilmente podrían justificarse los sacrificios y costos subyacentes a todo empeño revolucionario. Pero desde el momento en que en el terreno concreto y real de lo socio-histórico el sacrificio y la muerte son diariamente exigidos por la misma dinámica de los procesos socio-históricos, es en base a esta «aritmética inhumana» de la Historia, tal y como la llama H. Marcuse<sup>8</sup>, por la que pueden y deben plantearse los cálculos socio-históricos y los juicios éticos sobre la oportunidad y la posibilidad de un proyecto revolucionario, aunque implique sacrificios y costos socio-humanos.

Los recursos materiales y espirituales, las posibilidades disponibles, la medida de las necesidades vitales y no vitales satisfechas o insatisfechas constituyen el material empírico a disposición de los cálculos y análisis socio-históricos para determinar si los recursos y capacidades disponibles en una comunidad humana están siendo utilizados de la forma más justa y racional posible. Cuando estos cálculos y análisis constatan la existencia de estructuras e intereses que están reprimiendo y bloqueando las capacidades, recursos y posibilidades de libertad y justicia a disposición de esa sociedad, entonces el derrocamiento de dichas estructuras e intereses en favor del incremento del progreso hacia la libertad y la justicia puede presentarse como socio-históricamente justificable el movimiento socio-político que actúe en la dirección y sentido del cálculo y de los análisis. Esto tendrá que ser ratificado por el desarrollo efectivo de dicho movimiento y por la forma como conserva o rompa la relación entre los medios empleados y fines pretendidos, ya que

«...la relación entre medio y fin es el problema ético de la revolución. En cierto sentido el fin justifica los medios: cuando promueve demostrablemente el progreso humano en libertad. Este fin legítimo, el único fin legítimo, exige la creación de condiciones que faciliten y favorezcan su realización y la creación de estas condiciones puede justificar el sacrificio de víctimas como lo ha justificado a lo largo de toda la Historia. Pero esta relación entre medios y fin es

---

8. Cfr. H. MARCUSE, o.c., pp. 153-4.

dialéctica. El fin para que pueda ser alcanzado, tiene que estar operante y vivo en los medios represivos. También los sacrificios implican la violencia: la sociedad sin violencia queda como posibilidad de un escalón histórico aún por lograr»<sup>9</sup>.

### 3. CRITERIOS PARA ILUMINAR ÉTICAMENTE LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA

El criterio decisivo es el amor como imperativo absoluto de la ética, de donde se deriva la primacía ético-revolucionaria de la no-violencia. Esto es lo que me propongo desarrollar en este punto teniendo en cuenta también las imposiciones de las situaciones concretas que pueden relativizar esta opción prioritaria por la no-violencia.

En un principio la no-violencia resulta lo más connatural con la esencia de lo revolucionario, ya que toda acción revolucionaria auténtica quiere romper el «cerco de violencia», que articula los engranajes del «sistema establecido» injusto, presentando para ello una alternativa al mismo sistema injusto y no dentro de sus coordenadas.

Los fines revolucionarios tienen que cualificar la elección de los medios. La praxis no-violenta manifiesta un respeto y una valoración de la persona humana, que deben estar en la base de toda auténtica transformación revolucionaria radical. Esto no significa una renuncia a la eficacia, sino que no existe ética válida en el terreno de lo socio-político, sino que supone enmarcarla en un ámbito más comprensivo, que intenta abarcar a un tiempo las estructuras y las conciencias, de tal forma que la transformación estructural se arraigue en la estabilidad fundada en el consentimiento de las conciencias, y no en las eventualidades de la coerción. Y es que cuando la violencia alcanza su objetivo inmediato de hacer saltar las estructuras injustamente establecidas le falta aún la eficacia revolucionaria que se basa en la conversión de las conciencias.

La acción violenta se reviste de los modos que quiere combatir y se fundamenta en el principio de la victoria del más fuerte. Implica un riesgo de limitarse a invertir los papeles sin erradicar radicalmente el «estado de violencia» por lo que conlleva en sí misma componentes contrarrevolucionarios. La construcción de una sociedad plenamente nueva tiene que caracterizarse por la negación para sí misma de lo que niega para la «sociedad establecida» injusta (el reinado de la violencia) y por la afirmación para sí misma de lo que afirma para toda sociedad auténticamente humana (la implantación socio-histórica del amor y de la libertad)<sup>10</sup>.

Por otro lado, para un creyente la no-violencia encuentra unas profundas resonancias en el evangelio. Sin embargo, todo este asunto constituye un

---

9. Cfr. H. MARCUSE, o.c., p. 156.

10. Cfr. J. GIRARDI, *Amor cristiano y lucha de clases*, (Salamanca 1971), p. 67.

problema en el que la eficacia, por una parte, y la urgencia de unas determinadas situaciones saturadas de injusticia son unos límites más allá de los cuales las técnicas no-violentas podrían en el fondo camuflar o servir de pretexto para la cobardía, el conformismo o la hipocresía <sup>11</sup>.

Quiero decir que por más que la violencia constituya una deficiencia, esto no significa ya sin más la normatividad absoluta de la no-violencia. Si la alternativa se plantease siempre entre la violencia y la no-violencia, no habría ninguna duda sobre el particular. Pero puede que no sea así como se planteen histórica y situacionalmente los problemas concretos. La opción del creyente puede plantearse entre una violencia y otra violencia, entre la violencia opresiva institucionalizada y la violencia liberadora. El problema no radica entonces en elegir entre el bien y el mal, sino en optar entre dos deficiencias éticas: o la complicidad con la violencia institucionalizada o el compromiso con una violencia liberadora.

Son los análisis de las situaciones y coyunturas concretas los que deben dictar los caminos y métodos concretos de la lucha política que el creyente debe adoptar. Es a este nivel en el que la revolución puede aparecer como la solución para una situación determinada, y la violencia como la mediación adecuada. En una situación así es cierto que la violencia revolucionaria puede constituir una deficiencia, pero sus componentes causales deben buscarse en otros factores previos, más graves por definición, y de los que la revolución intenta la liberación por medio de la violencia, cuando no son posibles ni viables otros recursos.

Renunciar a pasar por el recurso a la violencia para lograr la transformación de una situación injusta que no puede obtenerse por otros medios puede equivaler al conformismo con la injusticia más grave por definición: la «estructuralmente opresiva». Por imposición de los mismos hechos hay situaciones en que la alternativa no se plantea entre la violencia y la paz, sino entre la complicidad con el «desorden establecido» o el compromiso por la acción viable para la transformación de la situación <sup>12</sup>.

Existen situaciones que pueden imponer el recurso a la violencia revolucionaria, lo cual puede traumatizar las conciencias movidas por el amor, cuya dinámica más auténtica ha resultado en parte violada. Pero es así como funciona la historia humana, y su movimiento puede exigir la revolución para una situación determinada, y la mediación de la violencia cuando ya no existen otras soluciones. Todo esto puede parecer un «compromiso» que empaña la pureza de los ideales revolucionarios, pero hay situaciones en que las soluciones éticas «puras» no son socio-históricamente posibles, ya que se presenta

---

11. Cfr. M. BLAISE, *Violencia liberadora y conciencia cristiana*, en AA.VV.: «La violencia de los pobres», (Barcelona 1968), pp. 139-40.

12. Cfr. F. BIOT, *Teología de las realidades políticas*. (Salamanca 1974), pp. 237-8.

la alternativa entre una solución de «compromiso» o la renuncia a toda solución.

Por otro lado, también la no-violencia constituye una deficiencia, bien por la presión que ejerce sobre las conciencias, bien porque en ocasiones deja subsistir la «violencia establecida» que combate. En este sentido se acorta la distancia entre la violencia liberadora y la no-violencia, ya que ambas, cada una a su nivel, resultan infieles al amor que las mueve.

La no-violencia constituye una subversión de todo tipo de violencias, en la medida en que pueda moverse en unas condiciones socio-históricas en las que pueda presentarse como una alternativa tal que toda violencia, sea del tipo que sea, quede totalmente desplazada. Para ello tiene que gozar de un potencial tal que pueda alterar el equilibrio y la relación de fuerzas. Con este fin, entre otros componentes, tiene que contar con una movilización de masas dispuestas a ponerla en práctica, ya que entonces toda pretensión de violencia se perderá en una masa que le opondrá una voluntad tal, que pondrá de manifiesto su inutilidad. Pero esta movilización masiva no siempre es socio-históricamente posible <sup>13</sup>.

La no-violencia en principio goza de toda prioridad en los planteamientos éticos y auténticamente revolucionarios. Por ello quienes deciden recurrir a la violencia revolucionaria, tienen que cargar con la prueba de la legitimación de su opción, la cual no puede presumirse, sino que tiene que fundamentarse seria y sólidamente con la presencia de una situación en la que se violan los más elementales derechos de la persona humana y con la imposibilidad e ineficacia manifiestas de otros recursos.

La originalidad de la no-violencia estriba en su repudio del recurso a la fuerza física destructiva y mortífera, incluso por las más urgentes razones de injusticia, como mediación para la solución de las situaciones injustas. Esta opción puede basarse en dos fundamentos:

a) En motivaciones ético-religiosas: para el creyente no-violento todo uso de la violencia mortífera es radicalmente incompatible con el principio evangélico del amor.

b) En motivaciones ético-políticas: el no-violento está persuadido de la ineficacia e inutilidad, a largo plazo, de los medios violentos para la resolución de las situaciones injustas. Por otro lado, los análisis de las situaciones concretas pueden ratificar científicamente, a nivel estratégico-táctico, esta convicción.

---

13. Cfr. B. DUCLOS, *Los cristianos en la violencia*, en AA.VV.: «La violencia de los pobres», pp. 95-127.

#### 4. DATOS DESDE LOS QUE SE PUEDE ILUMINAR EL PROBLEMA DE LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA: LA COHERENCIA CON LA TRADICIÓN

##### 4.1. *La referencia a Jesús de Nazareth*

El dilema que se le plantea al creyente comprometido en una causa revolucionaria es el siguiente: para seguir las huellas de Jesús de Nazareth debe tener ya a priori la preferencia por la no-violencia. Pero en el caso de que las imposiciones de los cálculos coyunturales y de los análisis científicos de la situación determinen como inevitable el recurso a la violencia, so pena de renunciar a la efectividad revolucionaria dada la acorazada resistencia de los poderes injustamente establecidos, ¿tienen que ser dichas imposiciones las que decidan en su opción?, ¿o debe ser la imitación literal de la conducta personal de Jesús de Nazareth, quien rehusó siempre, a pesar de todas las imposiciones, al empleo de una violencia mortífera? <sup>14</sup>.

En cualquiera de los dos casos el creyente parece correr el riesgo de una pérdida de identidad. En el primer supuesto parece arriesgarse a quebrantar su identidad de creyente. En el segundo a erosionar su identidad de revolucionario que actualmente está relacionada con la autonomía y consistencia de las mediaciones racionales y científicas mediatizadas por los análisis coyunturales y por los cálculos técnicos de posibilidades.

La actual «teología de la revolución» intenta mostrar cómo lo revolucionario goza de un título de legitimidad en la identidad creyente. Pero la opción por ello ha de pasar por unas imposiciones, que no estuvieron necesariamente presentes en el horizonte de las decisiones de Jesús de Nazareth. Estas imposiciones pueden imponer como inevitable, en determinadas circunstancias y bajo ciertas condiciones, el recurso a la violencia, si no se quiere renunciar a la eficacia revolucionaria, dadas las barreras que puede oponer al proyecto revolucionario el aparato defensivo del «sistema establecido» injusto.

---

14. Por lo que respecta al punto de la violencia debe tenerse por algo ya definitivamente adquirido entre los autores el hecho de la renuncia por parte de Jesús de Nazareth al empleo de la violencia mortífera. A título ilustrativo puede verse: J. COMBLIM, *Teología de la revolución*, (Bilbao 1973), p. 309; J. FOLLLET, *Reflexiones cristianas sobre la violencia*, en «Criterio», n. 1560, 1968, p. 873; O. LACOMBE, *Cristianos en la violencia del mundo*, en AA.VV.: «La violencia», (Bilbao 1969), pp. 263-302; A. TROCMÉ, *Gesú e la rivoluzione*, (Torino 1969); C. WIENER, en AA.VV.: «La violencia», (Bilbao 1969), pp. 134-5; J. e H. GOSS-MAYR, *Otra revolución*, (Barcelona 1970), p. 19; J. J. LASERRE, *Matar separa de Dios*, en H. e J. GOSS-MAYR, o.c., pp. 29-33; F. URBINA, *Violencia en el mundo y en la Iglesia*, (Barcelona 1970), pp. 87-8; O. CULLMANN, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, (Madrid 1971), pp. 19-24; R. COSTE, *Las comunidades políticas*, (Barcelona 1971), p. 324; B. HÄRING, *Violencia y no-violencia en el Sermón de la Montaña*, en AA.VV.: «La violencia de los cristianos», (Salamanca 1971), p. 57; J. M. DIEZ-ALEGRÍA, *Juicio cristiano de la violencia en relación con el progreso*, en AA.VV.: «La Teología al encuentro del progreso», (Bilbao 1973), p. 226-36; J. W. DOUGLAS, *La cruz de la no-violencia*, (Santander 1974); F. RAURELL, *Jesús y la violencia revolucionaria. Problemas de interpretación y transposición*, en «Estudios Franciscanos», 75, n. 350, 1974, p. 194.

Jesús de Nazareth se vio rodeado de unos condicionamientos determinados provenientes de la peculiaridad de su misión. En base a esta originalidad contextual Jesús rechazó todo recurso a la violencia mortífera como la actitud más coherente con el talante y los objetivos de su especial misión. Sin embargo, el contexto que rodea al creyente actual, los condicionamientos a los que se ve sometido, las imposiciones a las que debe atender, e incluso los objetivos inmediatos que persigue pueden no coincidir ni exacta ni necesariamente con los de Jesús de Nazareth. Entre estas imposiciones y condicionamientos puede figurar, en cuanto mediada por el análisis racional-político y los cálculos coyunturales sobre una situación determinada, la inevitabilidad del recurso a la violencia, si no se quiere renunciar, dada la peculiaridad de la situación, al logro de los objetivos revolucionarios que se intentan plasmar en la estructuración social concreta, y con los que el creyente intenta historificar las instancias de libertad y de justicia del mensaje de Jesús de Nazareth.

Estas reflexiones sugieren que la actitud personal de Jesús de Nazareth de «no-violencia», aunque a priori haya de adoptarse como una actitud paradigmática para el creyente, sin embargo no goza de una exclusividad tal que impida apodícticamente para todo creyente y en cualquier contexto todo recurso a la violencia revolucionaria.

Es lo que en el fondo afirma un autor de la ponderación y solera de R. Coste cuando dice:

«...concediendo una dirección dinámica a la no-violencia Cristo no ha querido prohibir a los cristianos recurrir a la legítima defensa por lo menos cuando ella parezca indispensable para proteger a los inocentes... Aquella persona que estuviese convencida en un caso determinado que el recurso a la contra-violencia era indispensable para impedir un crimen del que iba a ser víctima el prójimo, podría obrar en conciencia...<sup>15</sup>.

Jesús de Nazareth rehusó ejercer su mesianismo por vía de la coactividad política. Esto no implicó por su parte la abolición o el desprecio de lo político, sino más bien una profundización de su esencia, al despojarlo de toda mixtificación y al devolverle su verdadera autonomía, consistencia y secularidad.

Éste hecho suscita los siguientes interrogantes: ¿resulta coherente acudir primariamente a la instancia religiosa para buscar la solución a un problema, como el que aquí se analiza, que primariamente es de naturaleza socio-política, aunque para un creyente venga también mediado por la instancia religiosa que determina su vinculación a Jesús de Nazareth, quien, aunque adoptó una determinada postura frente a este problema, sin embargo no se lo planteó primaria y exactamente en los mismos términos políticos en que se lo formula el creyente actual?, ¿no habrá que acudir en primer lugar a la instancia socio-política, si se quiere respetar la consistencia y secularidad de lo político

---

• 15. R. COSTE, *Evangelio y política*, (Madrid 1969), pp. 190-1.



que el mismo Jesús de Nazareth quiso instaurar, para después dirigirse a la instancia religiosa y buscar en ella la mediación especial que habrá de determinar la forma específica de vivir un creyente la respuesta previa y autónomamente dictada por la instancia socio-política?

Otro problema lo constituye el hecho de que entre el dictamen de la instancia política y la mediación religiosa se diera una contradicción irreductible. En esta hipótesis el creyente perdería su identidad si secundara el dictamen de la instancia política, marginando y más aún contradiciendo las imposiciones de la mediación religiosa. Sin embargo, como se irá viendo a lo largo de este capítulo, bajo determinadas condiciones no se da esta contradicción irreductible entre un específico recurso a la violencia mortífera y el respeto de la mediación religiosa. Por lo menos esta contradicción no la vio la tradición de la moral católica en determinados casos, como ya se verá más adelante.

Jesús de Nazareth no aparece en el evangelio proponiendo una alternativa concreta a la estructuración socio-política en que vivió. Pero su preferencia por los pobres y marginados de la sociedad de su tiempo para edificar la nueva comunidad de salvación implica un fermento y exigencia de nuevas formas sociales, aunque Jesús no presentase el correspondiente programa político de tipo técnico. Por ello su actitud ante la violencia no viene determinada en primera instancia por la mediación política, sino por la religiosa. Sin embargo, el creyente actual comprometido en la transformación de la sociedad no puede prescindir de los dictámenes de la instancia política, y de aquí que su opción venga mediada por unas imposiciones con las que Jesús de Nazareth propiamente no contó. No parece, pues, que la actitud de Jesús de Nazareth pueda imponer al creyente, dado que éste es el nivel y alcance de lo religioso, más que un estilo y unas condiciones concretas de verificar el recurso a la violencia, que previamente le haya dictado la racionalidad socio-política. No parece, pues, que la actitud personal de Jesús de «no-violencia» pueda imponer para todo creyente y en cualquier contexto la renuncia inexcusable de cualquier recurso a la violencia revolucionaria.

Seguramente si Jesús hubiera secundado el camino de los zelotes, el cristianismo no habría sobrevivido como alternativa de liberación universal y trascendente. Si Jesús no se alineó con los guerrilleros de su tiempo no fue por táctica, sino por profundos principios.

Pero el creyente de hoy no sólo se mueve en el nivel ético-religioso de los principios, sino también en el político, en el que imperan las tácticas y las estrategias. Las posibles tensiones entre los dos niveles han de resolverse viendo y verificando las tácticas y estrategias políticas de acuerdo con las exigencias e imposiciones que dimanan de los principios ético-religiosos. Si las tácticas y estrategias políticas imponen el recurso a la violencia, habrá que hacerlo respetando los principios ético-religiosos que dimanan del paradigma que constituye para el creyente el hecho de Jesús de Nazareth, siempre que no se dé una contradicción irreductible entre ambos niveles, ya que si se diera, el creyente no podría secundar los dictámenes de la instancia política. Todo esto

es imprescindible tenerlo en cuenta para no caer en mixtificaciones que enturbien la autonomía, consistencia y secularidad de lo político.

Jesús de Nazareth polarizó toda su ética en el amor, como el principio supremo, configurador y dinamizador de todas las opciones. Este principio del amor fue el que le impuso la repulsa de la violencia mortífera y la adopción de la no-violencia como vía de su plasmación concreta.

Sin embargo, el descubrimiento cada vez más perfecto de la densidad dialéctica del amor, la complejidad creciente de las nuevas situaciones, los horizontes cada vez más amplios de las nuevas perspectivas y la racionalidad cada vez más conseguida de lo socio-político pueden llevar a la caracterización de determinadas modalidades de la violencia, incluso mortíferas, como mediaciones de la concretización vital del principio del amor y como vías posibilitadoras de un universo de amor entre todos los hombres. Por esta perspectiva se apunta a que el creyente, en razón del mismo principio del amor que empujó a Jesús de Nazareth a rehusar la violencia, pueda recurrir, en una determinada situación y bajo determinadas condiciones, a una eventual violencia, incluso armada. Lo que no puede dejar de hacer es amar. Por ello, en la hipótesis de una opción por la violencia mortífera, tiene que mantenerse ajeno a todo «espíritu de violencia», es decir, a todo odio sistemático, a todo talante vengativo, albergando dentro de sí anhelos de paz, de reconciliación, de disposición permanente al perdón, y estando presto a romper el «círculo vicioso» de la violencia tan pronto como le sea posible.

El Evangelio no es un código de máximas éticas, sino que más bien constituye una interpelación a la integración cada vez más lograda del creyente en el ámbito de Jesús de Nazareth. La Palabra de Dios invita a la vinculación con Jesús de Nazareth, pero deja un amplio margen discrecional para que cada creyente vaya descubriendo la forma de vivir dentro de dicha relación los nuevos problemas que van surgiendo en cada situación específica. Por esta razón Pablo declaró ilegítima la violencia por razones de venganza (Rom 12,19) pero vio como bueno que el magistrado llevase la espada por razones de ejecución de la justicia (Rom 13,4).

Sin embargo, hoy y en determinadas situaciones la violencia revolucionaria puede ser percibida por el creyente como la única mediación posible para la implantación de la justicia en el orden socio-político. Esto quiere decir que tanto la violencia como la no-violencia no tienen por sí mismas el rango de principios en el Nuevo Testamento, sino de instrumentos para la verificación de los principios supremos. Fue el principio del amor quien determinó la línea no-violenta de Jesús de Nazareth y fue el principio de la justicia el que hizo a Pablo legitimar una determinada modalidad de la violencia de acuerdo con el contexto en el que se movió el Apóstol. Y siguen siendo estos mismos principios como supremos y definitivos los que pueden legitimar, de acuerdo con el nuevo contexto en que se mueve el creyente actual, el recurso a la violencia revolucionaria como instrumento de su verificación e implantación en una determinada situación.

Considero que el problema de la violencia en su vertiente socio-política no tiene en el Evangelio una respuesta literal directa e inmediata. Es cierto que éste ofrece una línea concreta respecto al problema de la violencia, pero no directamente a un nivel propiamente político, ya que la opción de Jesús de Nazareth tiene una ligazón inmediata con su misión mesiánica. Por ello opino que no es legítimo exigir al Evangelio la presunción, de una vez por todas, de la determinación apodíctica del comportamiento de todo creyente para cualquier momento y situación, sobre todo en el problema que aquí se analiza en el que actualmente se encuentra condicionado por instancias que no estuvieron directamente presentes en el horizonte de las decisiones de Jesús de Nazareth, si bien la conducta de éste ofrece una línea, un estilo y un talante de comportamiento, cuyas imposiciones también tienen que mediar en la opción del creyente y en su verificación.

La liberación de toda forma de violencia pertenece a la esencia del hombre, pero ésta no informa por completo aún su existencia, y ésta última a su vez se encuentra a merced de las contradicciones y posibilidades de cada momento socio-histórico. La esencia habita en el futuro, y éste por ahora únicamente puede ser apropiado por vía utópica. Los análisis racionales y los cálculos científicos de las condiciones y posibilidades de cada momento y situación permiten fraguar los proyectos concretos, pero sin agotar el horizonte utópico. Ésta es la razón por la que ninguna revolución puede reivindicar la realización de la totalidad de lo posible.

Jesús de Nazareth desenmascaró la trama de violencia que empaña la existencia humana, y proclamó con su conducta la liberación de toda violencia como auténtica esencia de la condición humana. Los contenidos socio-históricos de la violencia que Jesús de Nazareth impugnó y sufrió no son idénticos a los que afligen al hombre actual, pero el Evangelio no se propone dar la formulación concreta de la violencia, sino su razón de fondo, del mismo modo que tampoco se propone programar la alternativa revolucionaria concreta que tiene que engendrar la nueva sociedad inmune a todo virus violento. Por ello constituye un error querer hacer desempeñar al Evangelio el papel de los análisis científicos por los que el hombre aprehende las causas de sus esclavitudes socio-históricas y proyecta las mediaciones de su eliminación. Pero también es un error la marginación de las instancias evangélicas a la pura interioridad del creyente.

Jesús de Nazareth no impugnó la violencia desde dentro de los engranajes políticos, sino que salió a su encuentro desde la instancia profética. No fue un artesano de la política, sino que se movió en el terreno que constituye el subsuelo y substrato de las coyunturas socio-históricas. Por ello exigir al Evangelio la competencia y responsabilidad de decidir por sí sólo y de forma técnica si una revolución concreta y en una determinada situación debe ser o no políticamente violenta, supondría actualmente, en el nivel alcanzado por la secularidad de lo político, utilizarlo para funciones que no son propiamente las suyas. Con todo, el Evangelio debe atravesar de alguna forma la articulación

de todo proyecto que hace el creyente, también el referente a la programación violenta o no de una revolución.

La seriedad de su Encarnación puso a Jesús de Nazareth, como a cualquier hombre, a merced de la violencia, haciendo particularmente de su muerte en cruz una requisitoria de las coordenadas violentas de este mundo.

Las bienaventuranzas evangélicas constituyen la revelación de la universalidad y posibilidad de la condición humana en cuanto situada más allá de sus condiciones socio-históricas de violencia. De aquí la constante situación de «suspensión» en que se encuentra el creyente de cara a todo programa político de liberación, ya que, a pesar del fervor con que se adhiere a él, nunca agotará la totalidad de las bienaventuranzas evangélicas.

Como el esfuerzo del creyente tiene que dirigirse a la construcción de un mundo distinto a éste, tan preñado de violencia, resulta acuciante para él la cuestión de la mediación por la que dicha construcción debe pasar. En este sentido la no-violencia es la mejor forma de acercar lo más posible al presente el futuro buscado. Pero no está exenta de riesgos. Uno de ellos es el de poder dejar libre el campo para el despliegue de la violencia opresora, que, quizá más que ninguna otra, es la que bloquea el avance hacia ese futuro. Para ello la no-violencia al menos tienen que sentirse solidaria con aquellos que, en su lucha contra la más flagrante de las violencias, la violencia opresora institucionalizada, no pueden renunciar a las imposiciones de lo político en una situación concreta, y se ven precisados a recurrir a la violencia revolucionaria para extirpar aquella otra violencia.

Las opciones políticas tienen como algo irrenunciable la eficacia socio-histórica y la referencia a las coyunturas concretas, con todas sus limitaciones e imposiciones, y por ello, sólo pueden remitirse a las bienaventuranzas evangélicas como al término profético último de una liberación humana que en primera instancia se ve precisada a adoptar las mediaciones que le impone la propia consistencia y autonomía de lo político. De esta forma es como la violencia revolucionaria es también para el creyente, antes que nada, un asunto socio-político, pero con una referencia también a lo profético y a lo evangélico, que tienen que mediar en las determinaciones de su verificación concreta y tienen que constituirse en fermento activo de su proceso de verificación.

La vía política de erradicación de la violencia tiene que ser la que se muestre más eficaz para este fin, y por ello la posibilidad de que pueda constituir la el mismo recurso eventual a una determinada modalidad de la violencia, para remover las condiciones estructurales y coyunturales que engendran, transmiten y propagan el imperio de la violencia. Esta vía se funda inmediatamente en las prospecciones que la razón humana efectúa sobre una determinada situación política. En esta primera instancia analítica lo político es autónomo de cara a las imposiciones de la fe. Pero la conciencia programática del creyente no se agota en los límites estrictos de la acción política, sino que superándolos, tiene que encaminarse hacia los horizontes últimos, que dotan de consistencia radical a toda transformación revolucionaria. Ésta es la razón de

que lo político para un creyente no pueda desentenderse por completo de la creencia. Es también la razón de que una actitud como la de la no-violencia, que es primordialmente de índole profético, tenga su carta de ciudadanía en lo político, pero sin poder forzar su consistencia y autonomía, sobre todo cuando las imposiciones de una situación determinada pueden exigir al creyente un aplazamiento de esa anticipación del futuro libre de toda violencia, que lleva en su seno la actitud de la no-violencia.

#### 4.2. *La tradición teológica*

La moral tradicional católica no ignoró el problema de la violencia. Lo abordó a propósito de ciertas cuestiones típicas, particularmente la de la guerra justa (violencia bélica), la de la legítima defensa frente a un agresor injusto (violencia interindividual), la de la pena de muerte (violencia jurídico-penal), la del tiranicidio. Sobre todos estos temas se fue elaborando no sólo un catálogo de principios básicos, sino también una detallada casuística, que determinaba al pormenor las directrices de actuación en cada circunstancia concreta. Para la moral tradicional hubiera resultado un despropósito la condenación y proscripción indiscriminada de toda forma de violencia. Disconforme en un principio con la eventualidad de la violencia, no tuvo más remedio que reconocer su licitud para determinadas situaciones y bajo concretas condiciones, cuando suponía la única forma posible de defenderse y de defender al prójimo frente a un previo ataque violento injustificado<sup>16</sup>.

La legitimidad que subyace a la violencia defensiva personal ante el injusto agresor ha sido la que fue suministrando el esquema normativo a las demás formas de violencia reconocidas como lícitas: la guerra defensiva o de resistencia frente al enemigo invasor, la insurrección frente al tirano, y la pena de muerte con las restantes medidas penales con las que la sociedad pretende disponer para defenderse de sus miembros considerados peligrosos. Todo este cuadro fue recibiendo en la vida socio-histórica de la Iglesia una hermenéutica y una praxis bastante holgadas, y así este esquema también funcionó para justificar las guerras de cruzadas y las campañas contra los herejes, en cuanto que se trataban de una violencia física para defenderse de unas previas «agresiones» de índole espiritual.

Actualmente el ilimitado potencial destructivo de las sofisticadas armas nucleares ha sometido a revisión, cuando no a contestación, la hasta ahora pretendida licitud de la guerra entre las naciones, de igual forma a que la acumulación en manos de los poderes públicos de eficaces medios de control ha hecho otro tanto con la de la pena de muerte. Cada vez es más patente que la

---

16. R. HECKEL, *El cristiano y el poder*, (Barcelona 1963), pp. 148-51 y G. HIGUERA, *¿Evolución o revolución?*, en «Sal Terrae», 56, n. 6, 1968, pp. 415-6, sintetizan muy bien los principios fundamentales, fijados por la moral clásica, que dicen relación al problema que se analiza aquí.

guerra, lejos de solucionar los conflictos, los agudiza hasta amenazar con destruirlo todo. Por otro lado, la autoridad, para mantener los niveles más elementales de convivencia, dispone de recursos más eficaces y menos atroces que la ejecución de los delincuentes. Por todo ello la ética actual cada vez parece más decidida a descartar ambos tipos de violencia de sus cuadros de licitud.

Con todo, respecto a la guerra justa, algunos como R. Coste<sup>17</sup> opinan que sus principios tradicionales pueden estirarse para encontrar aplicación y vigencia aún en las coyunturas actuales. R. Coste señala concretamente la eventualidad de la guerra civil revolucionaria en defensa de los derechos fundamentales de una población ante la violencia opresora de las esferas gubernamentales, dada la convencionalidad del instrumental bélico que de ordinario todavía se emplea en estos casos.

Es en la hipótesis de la guerra internacional donde el principio de la proporcionalidad plantea los mayores problemas, dada la calidad destructiva de los modernos arsenales nucleares, hasta el punto de que la mayoría ha relegado a los archivos la teoría de la «guerra justa».

Es cierto que en una especulación puramente teórica se puede concebir la hipótesis en la que el empleo de los modernos armamentos pudiera llevarse a cabo respetando los principios de la violencia bélica justa. Pero la posibilidad de una guerra atómica limitada entre naciones que disponen de armas nucleares es una peligrosa ilusión. Por ello la *Gaudium et Spes* no se limitó a exigir la atenuación de las crueldades de la guerra (n. 79), la condenación de la guerra total (n. 80) y de la carrera de armamentos (n. 81), sino que también proscribió la guerra como mediadora de los conflictos, urgiendo la acción a escala mundial para erradicarla por completo.

Santo Tomás consideró la posibilidad de una guerra entre Estados, pero no la de una guerra civil. Sus argumentos descansaban en una peculiar teoría filosófica sobre el Estado. Para la mentalidad de su tiempo únicamente cada Estado constituía la sociedad perfecta y completa. La guerra exterior entre dos sociedades perfectas no amenazaba de por sí a la unidad de la comunidad política del Estado, sino que más bien la robustecía. La guerra civil era la que escindía el almacén de la sociedad y la desintegraba. Por ello su ilicitud.

Para la conciencia del hombre contemporáneo la sociedad completa la constituye el universo habitado por el hombre. La guerra internacional se reviste en este esquema de las notas que la teoría tradicional atribuía a la sedición, en cuanto amenaza del equilibrio unificador de la sociedad internacional. Por ello, a partir de Pío XII, la Iglesia en su catequesis oficial ha encontrado cada vez más reparos para justificar cualquier tipo de guerra exterior entre los pueblos.

---

17. Cfr. R. COSTE, *El problema de la guerra justa*, en «Sacramentum mundi», (Barcelona 1973), pp. 346-8.

Sin embargo, el fondo de la teoría se está reintroduciendo, bajo nueva versión, por el camino de la guerrilla y de la guerra civil revolucionaria en las que pretenden encontrarse actualmente las instancias éticas que justificaban la violencia bélica para santo Tomás y la tradición moral<sup>18</sup>.

Pero hay que tener presente la advertencia que sobre este asunto formulan algunos: para ellos ni siquiera en la época de las armas convencionales resultó viable el discernimiento entre *bellum iustum* e *iniustum* a base de los principios fijados por la teoría sobre la «guerra justa». Y así para J. P. Riga<sup>19</sup> no existe evidencia concluyente de que la doctrina de la guerra justa haya tenido oportunidad de aplicación como instrumento éticamente iluminador de las decisiones políticas referentes a la guerra.

Por lo que respecta al principio en torno al derecho de insurrección enuncia las condiciones de su licitud en términos tan universalizantes, que en la práctica resulta muy difícil conjugar cuáles son las posibilidades concretas de su aplicación.

En el fondo su utilidad parece reducirse a la justificación de insurrecciones ya triunfantes y cuando ya se puede analizar su proceso «a posteriori». Pero esta doctrina no parece estar dotada de la capacidad suficiente para movilizar y legitimar una iniciativa propiamente revolucionaria, entre otras razones porque lo insurreccional no cuadra exactamente con lo revolucionario.

La problemática planteada por la insurrección y el tiranicidio encaja más bien en el contexto de la cultura y política grecorromanas y sus derivaciones. En dicho contexto se conciben como definitivas las estructuras socio-políticas. Lo que más se puede pretender modificar son las personas responsables del gobierno de un pueblo o, cuando mucho, las formas jurídicas de gobierno. Pero su fondo estructural resulta intocable. Por ello la sedición y el tiranicidio, para la doctrina tradicional, sólo pueden referirse a las personas que ocupan el poder o a la manera concreta de gobernar, pero no pueden afectar propiamente a un cambio estructural total, que es precisamente en lo que consiste la esencia de lo revolucionario.

Con todo, la doctrina tradicional sobre este punto es en sí misma coherente y, cuando menos, muestra cómo ya para la moral clásica una determinada violencia, incluso mortífera como el tiranicidio, podría ser legitimada en razón de las finalidades socio-políticas y éticas para las que se empleaba.

En la actualidad las tipificaciones de la violencia que se han ido agudizando y que con más seriedad y urgencia preocupan a nuestra época son las de la violencia represiva para mantener la violencia opresiva de los «sistemas establecidos» injustamente y la violencia revolucionaria empeñada en desmontar estos sistemas así articulados. Prácticamente puede afirmarse que el fenó-

18. Cfr. R. BOSCH, *La violencia y la no-violencia en el pensamiento de la Iglesia*, en S. GALILEA, M. OSEA, A. GAETO, *La vertiente política de la pastoral*, (Quito 1970), pp. 47-8.

19. Cfr. J. P. RIGA, *Iglesia y Revolución*, (Santander 1968), pp. 60-3.

meno de la violencia se encuentra de ordinario hoy polarizado en torno a la represión y a la revolución, y que es en este espacio en el que con mayor preferencia continúa abierto el debate ético sobre la violencia, sin que con ello quiera decirse que no se siguen dando episodios de delincuencia vulgar y de conflictos bélicos de corte más clásico.

La moral tradicional estaba montada sobre la tipología de dos modalidades de violencia, cualitativamente distintas: la violencia del que agrede (condenada) y la del que se defiende (permitida, si bien no siempre prescrita, en cuanto única forma de repeler el ataque y de preservar la propia integridad). Este esquema aún guarda aplicación para la actual polarización de la violencia en la tipología represiva-revolucionaria, y de hecho la mayoría de los autores continúa acudiendo a él cuando se trata de justificar el recurso a la violencia<sup>20</sup>. Yo por mi parte sí que tendré en cuenta este clásico principio de la «legítima defensa».

Al recordar los principios más clásicos de la tradición moral, no debe olvidarse que la ética no puede hacer abstracción de una objetividad en la que frecuentemente, y a pesar del propio sujeto, hay que optar por un valor ético en detrimento de otro, o hay que elegir el «mal menor» posible, o hay que renunciar a la pureza total de las acciones. A veces la bondad ética, dentro de una dinámica de la mayor autenticidad posible, tiene que conformarse con la provisionalidad, la limitación y la deficiencia. La Historia está jalonada de situaciones en las que los «conflictos de valores» van marcando el ritmo de perfeccionamiento de la praxis ética, hasta que llegue el momento de la consumación escatológica en la que desaparecerán los conflictos y deficiencias que constituyen la carga de nuestra actual condición humana. Pero toda ética que quiera anticiparse al final de los tiempos ha de resultar forzosamente inútil, por ahistórica.

La ética no debe hacer la más mínima concesión a la «violencia por la violencia» pero debe tratar de responder a la cuestión que plantea «la violencia por la justicia», porque en realidad la verdadera alternativa que se le plantea al creyente comprometido en una revolución auténtica no es en pro o en contra de la violencia, sino en pro o en contra de la justicia. Pero una vez que se ha optado por la justicia con toda radicalidad y seriedad, es cuando puede presentarse, en virtud de las imposiciones de la situación concreta, la opción por la violencia revolucionaria en cuanto posible mediación de la justicia, y,

---

20. Un ejemplo lo constituye el informe que se preparó para la Conferencia Episcopal Latinoamericana reunida en Medellín (Cfr. H. FESQUET, *Una Iglesia en trágica situación*, (Bilbao 1970), pp. 67-9).

También pueden verse: J. M. GONZÁLEZ-RUIZ, *El cristianismo y la revolución*, en «Surge», 25, 1967, pp. 486-7; G. VACCARI, *Teologia della rivoluzione*, (Milano 1969), p. 244; H. GOLLWITZER, *Die reichen christen und der arme Lazarus*, (Munich 1969), pp. 75-80; H. CHAIGNE, *Bogotá y la revolución necesaria*, en AA.VV.: «La fe, fuerza histórica», (Barcelona 1971), p. 186; E. CHIAVACCI, *Teología y revolución*, en AA.VV.: «Revolución», (Pamplona 1972), p. 190.



como tal, en cuanto instrumento relativizado. Y es entonces cuando para la clarificación ética de esta eventualidad se puede acudir a los principios de la tradición moral que resulten pertinentes.

## 5. VALORACIÓN ÉTICA DE LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA

F. D'hoogh <sup>21</sup> ha calificado de abstraccionista la doctrina tradicional que hablaba de la bondad o maldad intrínseca de determinados actos. Según los manuales estos actos venían determinados en sí mismos moralmente por su finis operis. Las circunstancias, las finalidades y las intencionalidades a lo más sólo podían aumentar o disminuir la previa cualificación ética que en sí mismo ya guardaba el acto. El principio fundamental en que se apoyaban estos razonamientos era: «bonum ex integra causa, malum es quocumque defectu». F. D'hoogh se pregunta si todo este montaje resulta viable en la práctica, ya que ante este mundo de disquisiciones no se puede evitar la impresión de encontrarse frente a una especie de alquimia moral.

En realidad lo que resulta intrínsecamente bueno, al margen de toda circunstancia, es el amor. En consecuencia, lo que es intrínsecamente malo es el desamor, el no-amor o el odio. Por ello no se puede pretender fijar la ética cristiana en un código de actos con una cualificación ética ya previamente determinada a priori por razón de sí mismos, con una pretendida objetividad que estuviera al margen de su vinculación o desvinculación con el amor. La ética cristiana debe consistir en la articulación del amor con un universo de relatividades por medio de una casuística que sólo tiene sentido en referencia a dicho amor. La reflexión moral ha de desarrollar esta estrategia del amor y la casuística debe trazar sus tácticas concretas.

Según el esquema tradicional de los manuales de moral el «no matarás» constituye un veto absoluto frente al que nadie puede arrogarse el derecho a decidir sobre la vida humana. Sin embargo, se permite «matar para defenderse». Con esta forma de razonar se está sugiriendo que existe algo que no encaja en todo este cuadro argumental, y que lo está poniendo en cuestionamiento y revisión <sup>22</sup>.

La definición de mal intrínseco, para que pueda darse, precisa del concurso de unos determinados componentes. Toda definición, si quiere ser rigurosa, tiene que estar acotada por unos límites estrechos, determinada por unas finalidades y esclarecida por unas distinciones.

El hecho de matar a una persona no constituye sin más un mal intrínseco,

---

21. Cfr. F. D'HOOGH, *Los actos morales particulares*, en AA.VV.: «El dinamismo de la moral cristiana», (Salamanca 1971), p. 234.

22. Cfr. F. D'HOOGH, *Los actos morales particulares*, en AA.VV.: «El dinamismo de la moral cristiana», (Salamanca 1971), pp. 234-5.

pero una determinada modalidad (el homicidio o asesinato) sí que es un mal intrínseco. Para que el matar sea un homicidio tiene que estar enmarcado en unas circunstancias concretas y motivado por unas intenciones determinadas. Si no se dan éstas, o existen otras muy distintas, el hecho de matar a una persona humana, puede no constituir un mal intrínseco, ya que se dan circunstancias (la legítima defensa) en las que se puede tener derecho a matar. El homicidio, en cuanto mal intrínseco, incluye una circunstancia y una finalidad, faltando las cuales, aún tratándose del mismo acto material de matar, este acto puede recibir otra cualificación ética muy distinta.

La bondad o maldad éticas de los actos humanos vienen mediatizadas (no digo determinadas) por el contexto y la intencionalidad en que se enmarcan <sup>23</sup>. El «finis operis», o lo que es lo mismo, la objetividad del acto, no puede ser pura y simplemente elaborado o deducido de la mera «fisis» del acto. Si se dice que el matar es en sí mismo, objetivamente, un mal intrínseco, no debe olvidarse que esta objetividad tiene que contar para ello con el concurso de un contexto, una finalidad y una intencionalidad, sin las cuales no puede ser cualificado de homicidio como tal, sino que tal vez de legítima defensa, y de esta forma poder ser juzgado desde claves éticas completamente distintas. Por ello una de las fuentes de la posible justificación de la violencia revolucionaria estriba en el peculiar contexto situacional en que se mueve y en sus finalidades y motivaciones concretas, aunque algunos de sus actos puedan ser exactamente los mismos, desde la perspectiva material, que los del homicidio, es decir, el hecho de dar muerte a una persona humana.

P. Knauer formula la siguiente tesis:

«El mal moral se realiza sólo en la causación o permisión de un mal físico no justificado por un 'motivo proporcionado'» <sup>24</sup>.

En el fondo se está queriendo decir lo mismo que santo Tomás cuando, a propósito del principio del doble efecto, afirmaba que nada impide que un solo acto tenga dos efectos, de los cuales uno solo es el pretendido y el otro resulta «per accidens» o «praeter intentionem» <sup>25</sup>.

En la actualidad este viejo principio tiende a ser formulado por algunos autores de la forma siguiente: el efecto malo de una acción personal puede permitirse, si no es querido en sí mismo, sino indirectamente y queda contrapensado por un «motivo proporcionado» <sup>26</sup>.

Esta formulación difiere de la de santo Tomás en más de un aspecto, si bien más desde un punto de vista formal que por lo que respecta a los conteni-

23. Cfr. F. D'HOOGH, o.c., pp. 237-8.

24. P. KNAUER, *El principio del «doble efecto» como norma universal de la moral*, en «Selecciones de Teología», 7, n. 27, 1968, p. 266.

25. Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q.64, a.7 in corpore.

26. Cfr. P. KNAUER, o.c., p. 268.

dos. Santo Tomás exigía que el acto fuese proporcionado a su fin, en tanto que en la actual formulación la exigencia fundamental se ha desplazado hacia la cuestión del «motivo proporcionado». Sin embargo, en el fondo, se trata de idéntica exigencia en la práctica, si ambas formulaciones se comprenden rectamente.

Dado que hoy todo el peso de la argumentación ética gira en torno a la cuestión del «motivo proporcionado», el problema decisivo radica en la determinación de la proporcionalidad del motivo para que el efecto de la acción, cuando se trata del efecto malo, no sea querido «directamente» tal y como exige el principio del doble efecto. Es un problema en el que se juega la objetividad de la ética de la violencia revolucionaria, ya que si el hecho de matar, que de ordinario conlleva la violencia revolucionaria, no tiene que ser algo querido ni buscado en sí mismo, sino en función de los fines marcados por el proyecto revolucionario, el problema central radica en determinar si dichas finalidades resultan ser en la situación concreta un «motivo proporcionado» para que los efectos de la violencia revolucionaria, entre los que puede encontrarse el hecho de matar, efectivamente no puedan ni deben ser considerados como «directamente» buscados y queridos desde la perspectiva ética.

En otras palabras: la cuestión central estriba en si los bienes de justicia y libertad que tiene que acarrear una revolución, cuando es auténtica, pueden justificar o no la permisión o causación de la violencia revolucionaria, entre cuyos componentes puede encontrarse el hecho de matar a la persona humana.

Tradicionalmente se ha catalogado a unos comportamientos de «intrínsecamente» malos. Otros estarían únicamente dotados de una malicia «extrínseca», y su permisión ética estaría en función de que se diera un «motivo proporcionado» para ponerlos en práctica. Sin éste resultarían igual y absolutamente prohibidos, y por tanto en el fondo vendrían a convertirse en «intrínsecamente» malos. El nudo de la cuestión radica, pues, en si se da o no un motivo proporcionado para la permisión o causación del mal «extrínseco».

Es decir, mientras únicamente se considere una acción en el marco de su fenomenología «externa», al margen de toda conformación socio-humana, resulta imposible determinar su eticidad. Sólo cuando consta si su motivo, intencionalidad o finalidad resultan proporcionados o no se puede llegar a una valoración ética. En concreto, el homicidio o asesinato es un mal «intrínseco», porque por definición constituye el acto de quitar la vida a otra persona sin que se dé un «motivo proporcionado». Si éste existe, aun tratándose de la misma acción fenomenológica, la valoración ética puede variar, y de esta forma la legítima defensa, aunque pueda implicar el hecho de matar, no constituye un mal ético, y también no puede constituirlo por extensión el hecho de la violencia revolucionaria, cuando sus motivaciones y finalidades resultan proporcionadas, ya que puede constituir una aplicación de la legítima defensa a nivel colectivo. El hecho de matar, pues, no es sin más un mal intrínseco. Es la existencia o no de un «motivo proporcionado» lo que lo

cualifica éticamente, y de esta forma es como la violencia revolucionaria, aunque implique el hecho de matar, si está arropada por un «motivo proporcionado», puede resultar éticamente justificable.

Son bien conocidas las argumentaciones morales tradicionales acerca de que las leyes naturales negativas obligan «semper et pro semper» (por ejemplo: «no matarás») en tanto que las afirmativas obligan «semper sed non pro semper» (por ejemplo: respetar la vida). Es decir, que en el caso de las leyes afirmativas un «motivo proporcionado» puede eximir de su obligatoriedad. Si éste no se da, ya que no es posible tal exención, la ley afirmativa funcionará como si en realidad fuera negativa. Pero esto quiere decir también que la ley negativa resulta contenida en la afirmativa, y que, por tanto, su aplicación está en función de la cuestión acerca del «motivo proporcionado».

Por otro lado siempre existe la obligación de que el mal permitido o causado en virtud del «motivo proporcionado» sea el menor posible, tal y como exige otro viejo principio moral. Es más, la obligación positiva es en toda hipótesis una llamada a la búsqueda continua de la solución mejor para cada situación concreta.

Así pues, la obligatoriedad que subyace a las leyes negativas, como la del «no matarás» que es la que aquí interesa, es la de una absoluta prohibición de permitir o causar el mal moral (la muerte) «directamente», es decir, sin que se dé una motivación proporcionada. El no cumplimiento justificado de una ley positiva como la de «respetar la vida» consiste en la permisión o causación de la muerte de forma «indirecta», en cuanto que se dio un «motivo proporcionado» para no respetar la vida humana <sup>27</sup>.

Pero en todo momento queda pendiente un interrogante: ¿cuándo el motivo de una acción, en este caso la de matar a una persona humana en la revolución, resulta «proporcionado»? Es decir, supuesto que la violencia revolucionaria brota de un motivo (los fines de la revolución, que por hipótesis tienen que constituir un bien, dada la situación en que se mueve la revolución, para que dicha violencia pueda verse legitimada), su motivación debe resultar «proporcionada». ¿Qué supone todo esto en concreto?

P. Knauer responde de la siguiente forma:

«...los bienes pretendidos deben ser proporcionados a los males que llevan consigo y predominar sobre ellos. Pero, ¿en qué sentido debemos establecer la comparación si se trata de bienes no cuantitativa, sino cualitativamente distintos, de valores entre sí inconmensurables, sin medida común?».

Esta comparación es sólo posible si primeramente constatamos cuál es la función que un valor desempeña respecto del otro valor. En el fondo lo que se ha de lograr es que la acción sea de tal modo «proporcionada» al valor pretendido, que éste pueda ser obtenido en la mayor medida posible, tenida en cuenta la totalidad del contexto real...» <sup>28</sup>.

27. Cfr. P. KNAUER, o.c., p. 269.

28. *Ibidem*, p. 270.

En toda revolución se da una estructura de pérdida y otra de ganancia desde la perspectiva ética. En este contexto, las acciones que conllevan deficiencias o males éticos pueden resultar legitimadas moralmente si guardan una razonable proporción entre los mínimos males posibles y los mayores bienes o provechos posibles. Para ello es decisivo que las consideraciones y los cálculos se enmarquen dentro del contexto total y en la forma más objetiva posible. La legitimidad ética estriba en este sentido en la mejor realización posible de los valores pretendidos dentro de la totalidad de la situación. Estas consideraciones se apartan en cierto sentido del estrecho rigorismo moral del principio que exige la búsqueda del mayor bien posible, y se acerca más a aquel principio que se conforma con que se permita el menor mal posible, todo ello dada la precariedad ética de la mayoría de las situaciones humanas que se plantean a las conciencias, sobre todo en un contexto tan conflictivo como el revolucionario.

En consecuencia,

«...tiene que haber una razón proporcionada que, teniendo en cuenta la existencia humana total, hace aceptable el acontecimiento del mal físico... En otras palabras, la moralidad del acto exige que éste sea proporcionado al valor que se pretende conseguir. Dentro de esta proporción los pasos intermedios participan de esta moralidad»<sup>29</sup>.

Es decir, que un acto con la misma fenomenología material puede recibir configuraciones ético-humanas distintas en función de las circunstancias, de la situación, de las finalidades, de la intencionalidad, en una palabra, del contexto total en el que se sitúa. De esta forma el mismo acto fenomenológico de matar a una persona humana puede recibir valoración ético-humana distinta según se trate de un homicidio, de un acto de justicia o de una legítima defensa (estas dos últimas posibilidades son las que pueden contemplar el hecho de matar que de ordinario implica la violencia revolucionaria). Así es como el mismo acto material puede constituir un acto éticamente distinto secundum speciem moralitatis en cada una de las hipótesis<sup>30</sup>.

Con todo lo dicho no se pretende afirmar que el fin justifique cualquier tipo de medios, pero sí que el fin «determina» el sentido ético y socio-humano de los medios. Si el fin puede ser la justicia, la libertad o la legítima defensa, como por hipótesis ha de acaecer en una auténtica revolución, el hecho de matar a una persona humana que puede implicar el medio de la violencia revolucionaria «participa» del sentido ético y socio-humano que tienen los fines, y de esta forma es como puede darse el «motivo proporcionado» que permita la puesta en marcha de una acción de este tipo. Por otro lado, tanto los medios

29. C. J. VAN DER POL, *El principio del doble efecto*, en Ch. E. Curran: «¿Principios absolutos en Teología Moral?», (Santander 1970), p. 199.

30. Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q.1, art. 3, a.3.

como los fines hay que encuadrarlos en todo su contexto socio-humano para poder determinar su eticidad. Los medios (y no hay que olvidar que la violencia revolucionaria tiene éticamente una estricta razón de mediación), como estadio intermedio del resultado final que se persigue, así como también los posibles «efectos indirectos» que puedan estar más o menos ligados a dicho resultado, adquieren su sentido propio y su valoración ética de toda la estructura global de la situación total, en la que también están implicados los fines.

Lo decisivo, pues, para determinar la eticidad radica en la totalidad de las interrelaciones socio-humanas. De esta forma es como tiene que abordarse un problema socio-político como el de la violencia revolucionaria<sup>31</sup>. El principio de que «el fin no justifica los medios» es una de las más fuertes objeciones que pueden presentarse al recurso a la violencia revolucionaria. Pero en el problema que aquí se analiza lo que en el fondo quiere significar es que el fin no puede justificar un mal intrínseco, ya que si el fin no pudiera justificar los medios, ¿qué otra cosa los podría justificar? Ya se ha hablado antes de cómo debe entenderse en todo este asunto la cuestión del «mal intrínseco». El hecho de matar a la persona humana no constituye sin más un mal intrínseco, ya que de lo contrario jamás la ética hubiera podido permitirlo en ninguna hipótesis, y no podría existir el capítulo moral de la legítima defensa. Se puede, pues, afirmar que el «fin justifica los medios» siempre que éstos no sean en sí mismos y por definición intrínsecamente inmorales. Dado que éste no es el caso de la violencia revolucionaria, ésta puede quedar justificada éticamente por los fines de la revolución, es decir, cuando exista un «motivo proporcionado» para emprenderla.

Uno de los problemas centrales es en todo momento el de la adecuada formulación de lo que constituye un «mal intrínseco». El homicidio lo es por su propia naturaleza, pero en la legítima defensa el mismo acto material de matar a la persona humana ya no hay que considerarlo como homicida, y, por extensión, otro tanto puede suceder en la violencia revolucionaria, ya que ésta puede ser una aplicación a nivel colectivo de la legítima defensa. De aquí que en la determinación de si el acto de matar a la persona humana resulta ser homicida, y como tal injustificable en cualquier hipótesis, además de la intencionalidad del agente tiene que intervenir también el contexto global de la situación. De esta forma un mismo acto material (el de matar a la persona humana) que en una situación y de acuerdo con una determinada finalidad e intencionalidad resulta ser homicida, y por tanto inmoral, en otro contexto (el revolucionario) y en virtud de otras intenciones y finalidades (las revolucionarias) puede resultar éticamente legitimado.

La clarificación de la cuestión acerca del mal intrínseco ha seguido un ritmo socio-histórico y sigue estando sometida a una determinación y concreción progresivas. En cierto modo va reflejando el grado de sensibilidad ética de ca-

---

31. Cfr. C.J. VAN DER POL, o.c., pp. 206-7.

da momento cultural de la humanidad. Las perspectivas sobre el contenido de una noción se van enriqueciendo a partir de una inacabada reflexión sobre las nuevas situaciones existenciales y sobre los contextos concretos. Es por esto por lo que una adecuada formulación del «mal intrínseco» no puede prescindir de un cierto «situacionismo». De esta forma se hace posible mantener la vigencia de las normas universales (como la del «no matarás»), pero a un tiempo se va tomando en serio la dinámica de la historia y la inexorable relativización que ella va imponiendo a las normas. El homicidio será inmoral, pero no todo acto de matar constituye sin más un homicidio, y por tanto no todo acto de matar es ya a priori éticamente injustificable <sup>32</sup>.

De esta forma en los ámbitos revolucionarios se ha ido llegando, a partir de las perspectivas éticas contempladas por la legítima defensa, a la justificación, en virtud de las finalidades revolucionarias, de las privaciones de vidas humanas, calificadas de inmorales por bloquear el impostergable cambio socio-político hacia la libertad y la justicia en una situación de injusticia y opresión insostenibles. El hecho de matar debe ser juzgado aquí en el marco de unas determinadas finalidades de libertad y de justicia pretendidas, y dentro del contexto de una serie de imposiciones estratégicas, de condiciones y de circunstancias.

Por otro lado, el fin es lo único que puede justificar los medios, siempre que éstos no sean un mal intrínseco, y el matar no lo es en sí mismo, a no ser que el contexto concreto lo configure como un homicidio. Son, pues, los fines de la revolución los que pueden justificar éticamente la mediación de la violencia revolucionaria. La justicia y la libertad pueden tornar en lícito lo que en otro contexto y bajo otras finalidades resultaría ilegítimo. La bondad o malicia de una acción no radica tanto en sí misma cuanto en la concurrencia de la totalidad de los factores que la integran, tales como los medios, las motivaciones, las finalidades, las intencionalidades y las consecuencias previsibles.

Un medio es ilícito cuando no se da un «motivo proporcionado» que justifique su puesta en marcha. Mientras se pretendan unos fines de una forma auténticamente proporcionada a dichos fines, los medios por los que pasa su verificación quedan «determinados» por dichos fines, a no ser que estos medios estén ya previamente determinados por sí mismos, por tratarse de «males intrínsecos». Por ello cuando se trata de «medios proporcionados» a los fines y que no sean en sí mismos «males intrínsecos», los males eventuales que de ellos puedan derivarse no se buscan de forma «directa», siempre que se procure que tales males sean los «menores posibles».

El principio de que «el fin no justifica los medios» debe aplicarse cuando el medio constituye en sí mismo ya una acción propia. Esto se conoce por el hecho de que dicho medio tiene ya previamente un motivo para sí mismo, independientemente de una posible ordenación para otro fin.

---

32. Cfr. F. D'HOOGH, o.c., pp. 241-9.

La violencia revolucionaria no tiene por qué tener su motivación en sí misma, sino en función de los fines de la revolución, y es en este nivel en el que debe determinarse la «proporcionalidad», y por tanto la legitimidad, del eventual recurso a ella.

Sin embargo, sucede que en la violencia revolucionaria la causación o permisión de los males precede de ordinario a la consecución de los fines revolucionarios. Pero esto no supone que la torne en ilícita, ya que si las motivaciones son «proporcionadas», no se buscarían dichos males de forma «directa», aunque su causación o permisión fuera físicamente inmediata.

Por lo tanto, un mismo medio (la violencia revolucionaria) puede, desde una perspectiva, conducir a la realización de unos valores (la libertad y justicia que pretende la revolución), y a un tiempo, desde otra perspectiva, implicar un mal (privar de la vida humana); si para la puesta en marcha de dichos medios se da un «motivo proporcionado» (como puede serlo la violencia e injusticia estructurales de la situación establecida y los fines de libertad y justicia que persigue la revolución) el mal que conlleva dicho medio queda fuera de la intencionalidad ética. Si no existe dicho «motivo proporcionado» es esta maldad la que determina la intencionalidad, como sucede en el caso del homicidio <sup>33</sup>.

La justificación de la violencia revolucionaria liberadora puede apoyarse en varios fundamentos. Uno de ellos lo constituye la constatación, por medio de análisis y cálculos tácticos y estratégicos, de la injusticia y violencia estructurales de un ordenamiento socio-político «establecido», en el que se perciben como inviables otros procedimientos de transformación radical, o bien porque no se dan (por ejemplo: cauces legales de presión democrática) o bien porque han sido ya agotados sin resultado alguno, o bien porque se consideran ineficaces (por ejemplo: una resistencia pasiva). En una situación así se concluye la violencia revolucionaria como una «legítima defensa» <sup>34</sup>, cuyos «costos» sociales y humanos no deben superar los sacrificios de la «violencia establecida» del sistema existente. De esta forma la violencia, que en pura abstracción puede representar un «mal», puede resultar aquí y ahora, en su modalidad revolucionaria liberadora, la única forma efectiva de verificar la «bondad» en una situación concreta, en cuanto única defensa socio-históricamente posible frente a un mal mayor que no se puede desterrar de otro modo. Los juicios y consideraciones sobre la violencia que se sitúan en la abstracción de las concreciones situacionales para determinar su legitimidad y eticidad, poco pueden iluminar las conciencias; son los juicios socio-históricos los que sitúan a la violencia revolucionaria en su contexto coyuntural, los que pueden dictaminar su legitimidad o ilicitud éticas a una conciencia que quiere comprometerse con las situaciones concretas.

---

33. Cfr. P. KNAUER, o.c., pp. 271-3.

34. Cfr. M. USEROS, o.c., pp. 198-9.



Otro de los fundamentos de la violencia revolucionaria se sitúa a nivel de las finalidades que se persiguen con este medio. Para que el recurso a la violencia revolucionaria aparezca en su legitimidad ética estos fines deben necesariamente constituir la superación real y efectiva de la injusticia y violencia estructurales del «sistema establecido» injusto con la consiguiente implantación de la mayor justicia y libertad posibles para la población. Aquí la justificación no depende tanto de la intencionalidad de los revolucionarios cuanto de la funcionalidad objetiva de la revolución y de la disponibilidad de recursos de todo tipo en la sociedad concreta.

Todo lo dicho no quiere significar que se puede justificar cualquier tipo de medios violentos. La moral católica habló siempre de «medios proporcionados» a la agresión que había que repeler, y la moral laica, por boca de H. Marcuse, habla de «medios racionales», cuya efectividad real tiene que encuadrarse dentro del marco de los objetivos fijados por la revolución<sup>35</sup>. En ninguna hipótesis, pues, pueden justificarse modalidades de la violencia que impliquen en sí mismas la negación intrínseca de las finalidades por las que se emprendió la revolución, tales como la violencia arbitraria, la crueldad, la tortura, el terrorismo indiscriminado, la muerte de inocentes, etc.

## 6. UN PUNTO CONFLICTIVO: EL AMOR UNIVERSAL

Si el amor en cristiano debe abarcar a todos los hombres sin excepción, ¿cómo le va a ser posible al creyente entrar en la lucha contra una determinada clase o categoría de ellos?, ¿puede converger en algún punto una ética socio-políticamente clasista con el universalismo del amor cristiano?

Comprometerse en la lucha revolucionaria implica la opción por unos hombres contra otros; para alistarse sinceramente con «los de abajo» hay que enfrentarse con «los de arriba». Éste es el angustioso problema que se le plantea a la conciencia del creyente cuando se decide a optar por la causa revolucionaria en una determinada situación, con una opción movilizadora por un amor que para no perder su integridad y autenticidad debe abrir sus brazos a todos los hombres.

La conflictividad, el antagonismo y la lucha entre las clases y los sectores socio-políticos, como ya han mostrado la sociología y la politología, es un hecho que se impone fenomenológicamente. Se trata de una imposición socio-histórica que es previa a todo tipo de consideración o valoración ética o religiosa: establecidas determinadas condiciones, componentes y contradicciones sociales (por ejemplo: la apropiación privada de los bienes frente a su producción colectiva) la conflictividad, el antagonismo y la lucha social se imponen como un hecho socio-político, y se constituyen en mecanismos dinámicos de la

---

35. Cfr. H. MARCUSE, o.c., p. 149.

evolución socio-histórica. En este contexto pueden constituirse también en una metodología de liberación para las clases y sectores oprimidos, en cuanto que la transformación radical de la estructuración socio-política que ha originado y alimenta una situación así de antagonismo y de conflictividad puede verse precisada a pasar por el enfrentamiento sistemático y solidario de las clases oprimidas contra las clases dominantes por la resistencia tenaz de estas últimas a dicha transformación. El antagonismo y la lucha entre las clases y sectores sociales expresa un estado o situación de desequilibrio o disfunción social y el método para desbloquearlo y solucionarlo: una imposición socio-histórica y una iniciativa adoptada.

Si el fenómeno se impone como un hecho socio-histórico la alternativa no radica en admitirlo o no, sino en la opción que se adopte. Negar el hecho o desentenderse de él es ya una forma de optar, una manera de favorecer los intereses de las clases y sectores dominantes. Por otro lado, dados estos componentes y componentes actuales de lo social, no se puede amar sinceramente a «los de abajo», sin alistarse con ellos, sin luchar a su lado.

Cuando el Evangelio ordena amar a los enemigos, no afirma que no se tengan o que no haya que enfrentarse a ellos. Hoy por hoy el amor a los que ocupan un lugar socio-político contrapuesto no puede estar al margen de la conflictividad, el antagonismo y la lucha. Estos resultan ser una exigencia de los actuales condicionamientos conflictivos de lo social. Y en un contexto socio-político así el amor cristiano con lo que no puede transigir es con el neutralismo. En palabras de J. Girardi:

«El cristiano debe amar a todos, pero no a todos del mismo modo, al oprimido se le ama defendiéndole y liberándole, al opresor combatiéndole y acusándole. El amor nos exige luchar para liberar a todos los que viven en una condición de pecado objetivo. La liberación de los pobres y de los ricos se realiza al mismo tiempo»<sup>36</sup>.

Según J. Cardonnel para vivir el gran mandamiento nuevo de amar fraterna-mente a los poderosos hay que entrar en la lucha que conduce a su desposesión, liberándoles del peso que les impide ser humanos. En este contexto:

«Tenemos que encontrar el gesto inédito, insólito de amar a los enemigos, es decir, a los opresores, a los explotadores. No hay gesto de amor a los enemigos más fuerte que aquel que quebrantará su situación privilegiada de élite para introducirles en la alegría inmensa de una condición común...»<sup>37</sup>.

Sin embargo, no debe olvidarse la constitucional ambigüedad de toda lucha humana. Hay, tanto a nivel psicológico como sociológico, una especie de lógica de la lucha, que tiende a gravitar hacia el odio, la venganza, o al me-

36. J. GIRARDI, *Amor cristiano y lucha de clases*, (Salamanca 1971), p. 57.

37. J. CARDONNEL, *A modo de conclusión*, en AA.VV.: «La violencia de los pobres», (Barcelona 1968), p. 248.

nos hacia la hostilidad interna, y que puede desencadenar rivalidades, resentimientos y agresividades desmesuradas, todo lo cual puede propiciar una moral sectaria dispuesta a bendecir cualquier medio.

Subyace, pues, a toda esta cuestión una cierta ambigüedad ética. El amor es lo radicalmente revolucionario. Él es el que dada la peculiaridad de la situación puede verse precisado a no poder prescindir del antagonismo y la lucha, pero es también el que debe juzgar la eticidad de dicha mediación. La distinción entre lucha y odio es teóricamente bastante clara, pero concretamente resulta psicosocialmente muy elástica y resbaladiza. Por ello, incluso en pleno fragor de la lucha revolucionaria, el creyente no debe abandonar o mitigar la capacidad de juzgar, criticar y hasta «contestar» los medios de que se vale. No con el fin de neutralizar la radicalidad de las reivindicaciones revolucionarias, sino para purificarlas, autenticarlas y vigorizarlas. Si la lucha sin amor es contrarrevolucionaria, un amor sin lucha, dada la condición conflictiva de nuestra actual situación, resultaría un «angelismo» enmascarante de la cobardía, el conformismo o el neutralismo.

Particularmente el creyente debe mantenerse crítico para no suponer apriorísticamente verificada siempre la «mala fe» del opresor, desdeñando de esta forma toda la posibilidad de su conversión, y para no buscar la posterior opresión del opresor y la radicalización paroxística de los antagonismos.

La distinción que debe tenerse siempre presente es la que se da entre lucha y odio, ya que no existe un nexo inevitable entre ambos. El creyente jamás podrá alistarse en una revolución que se reduzca a ser pura mediación del odio entre los hombres.

El amor es dinámico, transformador, porque no sólo reconoce y ama al hombre que existe, sino que lo hace creando a un tiempo el «hombre nuevo». Es, pues, un amor militante, comprometido, con un universalismo que implica, hoy por hoy, dada nuestra actual situación, la opción de clase, por la clase que lleve en su seno los intereses y esencias de toda la humanidad, y que, al liberarse a sí misma, libere a todo el mundo, haciendo así efectivo ese universalismo del amor cristiano.

La fraternidad humana que brota del amor y que tiene como último fundamento nuestra común condición de hijos de Dios, tiene que irse construyendo socio-históricamente. Pero la historia y la sociedad están cualificadas por la conflictividad. Una conflictividad dinamizada y caracterizada por un fenómeno central: la división de la humanidad en dominadores y dominados, en opresores y oprimidos, en los «de arriba» y los «de abajo», es decir, en clases, estratos y sectores sociales y políticos antagónicamente enfrentados. Una división que acarrea enfrentamientos, luchas, antagonismos y violencias.

La evolución, el alcance preciso, los matices, las variaciones, la intensidad de estos componentes de lo socio-político-económico son objeto de análisis de las ciencias sociales y políticas. No es un hecho que dependa de eventuales apreciaciones y opciones éticas ni religiosas.

En opinión de G. Gutiérrez<sup>38</sup> la exigencia evangélica de la implantación de una sociedad justa y fraterna, dadas estas condiciones objetivas sociales y políticas, no puede situarse al margen de las conflictividades, antagonismos y luchas. Negar o menospreciar esto ya está suponiendo en el fondo tomar partido por los sectores dominantes. La cuestión no radica en admitir o negar algo que se impone por sí mismo sino en la opción consciente y activa que hay que adoptar.

La universalidad del amor cristiano corre el riesgo de degenerar en el abstraccionismo y la complicidad con los estratos dominantes, cuando éstos están injustamente establecidos, si pretende prescindir de la historia y de sus procesos concretos, es decir, de la conflictividad y el antagonismo. Amar a todos los hombres no puede significar, dadas las condiciones objetivas de los actuales procesos socio-históricos, la huida de los enfrentamientos, para intentar buscar una armonía, que, hoy por hoy, aparte de ilusoria, resultaría hipócrita. El amor universal actualmente sólo puede ser el que, al solidarizarse con los oprimidos, se esfuerza a un tiempo y en el mismo proceso liberador por sacar a los opresores de su situación igualmente enajenada por su carácter de dominación, ambición y egoísmo.

Como manifiesta G. Gutiérrez:

«Se ama a los opresores liberándoles de su propia e inhumana situación de tales, liberándoles de ellos mismos. Pero a esto no se llega sino optando resueltamente por los oprimidos, es decir, combatiendo contra la clase opresora. Combatir real y eficazmente, no odiar; en esto consiste el reto, nuevo como el evangelio: amar a los enemigos. Nunca se pensó que esto fuese fácil, pero mientras se trataba de practicar una cierta dulzura de carácter, se predicaba sin dificultad. No se seguía el consejo, pero se le escuchaba sin inquietud. Hoy en el contexto de la lucha de clases, amar a los enemigos supone reconocer y aceptar que se tienen enemigos de clase y que hay que combatirlos. No se trata de no tener enemigos, sino de no excluirlos de nuestro amor. Pero el amor no suprime la calidad de enemigos que poseen los opresores, ni la radicalidad del combate contra ellos. El «amar a los enemigos», lejos de suavizar las tensiones, resulta así cuestionando el sistema y se convierte en una fórmula subversiva»<sup>39</sup>.

Para ser concreto y efectivo el amor universal tiene que encarnarse en el combate por la liberación de los oprimidos y dominados. Las actuales condiciones objetivas de lo sociopolítico imponen al amor una praxis de solidaridad con el hombre expoliado que lucha por lograr una vida de dignidad. El amor no puede hacer abstracción de este hombre, no puede aislarle de la clase y estrato social al que pertenece, sino que para historicarse tiene que adentrarse por los caminos de la solidaridad social, y en consecuencia, de los compo-

---

38. Cfr. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, (Salamanca 1972), p. 356.

39. G. GUTIÉRREZ, o.c., pp. 357-8.

nentes de ésta entre los cuales se encuentran la conflictividad y los antagonismos sociales. Inscribirse en ellos es, hoy por hoy, la mediación impuesta por las actuales condiciones de lo socio-político para la concreción social y la historificación de la universalidad del amor cristiano. A primera vista parece una paradoja, pero en realidad no lo es si todo este cuadro se le sitúa en el contexto de un mundo como el nuestro, conformado por una cultura dialéctica, en la que la reconciliación pasa por la superación de los antagonismos por mediación de la conflictividad.

Dentro de todo este contexto global es donde se le puede plantear al creyente el problema de la opción por la violencia revolucionaria. Una opción que depende formalmente del mismo tipo de razonamientos, que en otro lugar se vio a propósito de la opción por la no-violencia:

a) *Por motivaciones ético-religiosas*

No es completamente exacto que la violencia revolucionaria sea una «ultima ratio». Únicamente el amor es la «prima et ultima ratio». Pero su verificación socio-política tiene que pasar por la exigencia de la efectividad. En este nivel la violencia revolucionaria puede aparecer como mediación de esta eficacia para un amor que no quiera evadirse de las imposiciones insoslayables de un contexto preñado de conflictividad.

En su solidaridad con los oprimidos el amor no puede excluir apriorísticamente la eventualidad del recurso a la violencia revolucionaria, ya que ésta puede imponerse en virtud de las peculiaridades de la situación concreta como la única mediación real y efectiva para su liberación. En una situación así el amor, como único imperativo radical y absoluto de la ética cristiana, puede llevar al creyente, para su verificación socio-política, hasta la asunción de la violencia revolucionaria en el intento de dismantelar la violencia estructural del sistema establecido opresor.

Pero esta opción no puede absolutizarse, so pena de degenerar en el sectarismo ético. Otro tanto sucedería si se pretendiese hacer de la no-violencia un imperativo absoluto (humano o cristiano), con la consiguiente prohibición radical del recurso a la fuerza (incluido el ataque a la vida e integridad física de la persona humana). Estas absolutizaciones, aparte de distanciarse en el caso de la no-violencia de las enseñanzas tradicionales sobre la legítima defensa, etc., corresponderían a una concepción incorrecta de las ideas correlativas de valores «absolutos» y «relativos» en el ámbito ético. Como afirma J. Fuchs <sup>40</sup> únicamente el amor y la justicia son valores absolutos (*bona moralia*) que, en cuanto tales, en ninguna hipótesis pueden ser legítimamente violados. El uso de la fuerza, según Fuchs, implica una acción que viola un valor huma-

---

40. Cfr. F. FUCHS, *Aspectos morales del progreso humano*, en AA.VV.: «La teología al encuentro del progreso» (Bilbao 1973), pp. 197-8.

no relativo y que, por tanto, inflige un «malum physicum». Ni el mismo hecho de quitar la vida humana constituye en sí mismo un mal absoluto o intrínseco, ya que, de lo contrario, en ninguna hipótesis se podría matar ni dejar morir, lo cual no estaría en consonancia con la tradición moral. Sólo una correcta determinación de las ventajas, una exacta apreciación de los diversos valores y males incluidos en una acción hacen posible establecer una adecuada valoración moral de la misma. En la práctica, la teología moral siempre aplicó este criterio para decidir qué valores relevantes podrían justificar el hecho de dar muerte a la persona humana.

El Sermón de la Montaña no presenta la no-violencia como un imperativo absoluto, sino que consigna solamente como tal el amor y la justicia. En determinadas situaciones, en base al balance de valores y males (relativos) implicados, el amor y la justicia pueden exigir la renuncia a la violencia revolucionaria, pero la disposición para esta renuncia está ya implicada en las exigencias de amor y de justicia, ya que las formas concretas de comportamiento que prescribe el Sermón del monte deben entenderse más bien como «modelos éticos» tal y como pone de manifiesto su estilo hiperbólico de expresión.

La no-violencia encuentra en el evangelio unas resonancias, consonancias y sintonía que no puede pretender el recurso a la violencia, cualquiera que éste sea, pero también el mismo imperativo evangélico radical del amor puede impulsar a recurrir a la violencia revolucionaria. No porque ésta pueda ser jamás percibida o apreciada como un valor, pero sí como la única e impositiva solución socio-política para una situación concreta, en la que, por amor a ellos, se quiere liberar a los oprimidos. Constituye un deber ético para el creyente el hacer todos los posibles, y hasta los imposibles, (pero no se olvide que la política es el «arte de los posibles») para que progresivamente vaya resultando inútil todo recurso a la violencia. Pero, hoy por hoy, éste aún sigue constituyendo una posible mediación de la libertad y de la justicia para determinadas situaciones específicas.

b) *En base a los análisis científicos sobre las coyunturas socio-políticas*

La mediación de los análisis técnico-científicos puede determinar la conclusión de que en una situación concreta una revolución mediada por la violencia será capaz de dismantelar la «violencia institucionalizada» del sistema establecido injusto. Entonces la validez ética del recurso a la violencia exige también una cierta garantía de efectividad. Tiene que darse una cierta seguridad sobre la consecución e implantación de un ordenamiento socio-político más justo y libre.

La legitimidad ética de la opción por la violencia revolucionaria implica además que ésta se mueva en el marco de los valores que persigue la revolución, contando siempre con el recurso de los análisis científicos, cuya objetividad y rigurosidad tienen que discernir las posibilidades reales y la oportunidad conyuntural de la implantación en la sociedad de dichos valores.

Nunca deben desdeñarse los riesgos y las reservas que hay que mantener frente a todo eventual recurso a la violencia revolucionaria, dada la posible potencialidad de los arsenales represivos de que puedan disponer los poderes injustamente establecidos.

En definitiva, toda consideración teórica acerca de la violencia revolucionaria y de la no-violencia alberga sus buenas dosis de relativismo. La decisión por el testimonio no-violento así como la opción por un recurso legítimo a la violencia revolucionaria deben venir siempre mediadas entre otras cosas por los análisis científicos sobre las condiciones objetivas de las situaciones, sobre sus componentes coyunturales, y sobre lo que hic y nunc es éticamente fehaciente en cuanto que viene impuesto táctica y estratégicamente.

Cuando el creyente se ve precisado a optar sería y sinceramente por la violencia revolucionaria, su decisión no puede ser más dolorosa, amarga y torturante, porque se fragua y se verifica entre su amor para con los oprimidos y también para con los opresores. A ambos debe amar con la misma intensidad, pero no de la misma forma. Lo específicamente evangélico no es la no-violencia, sino el amor. Tampoco la violencia revolucionaria, cuando pueda gozar de una posible justificación, es lo antievangélico, sino el absentismo, el conformismo, la negligencia, la opresión, la explotación del hombre por el hombre, la violencia injusta.

## 7. ACTITUDES ÉTICAS A MANTENER EN LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA

### 7.1. *Evitar el «espíritu de violencia»*

El «espíritu de violencia», tal y como lo denomina J. M. Díez-Alegría <sup>41</sup>, es absolutamente incompatible con el «espíritu del amor cristiano». Pero no se puede identificar sin más con este «espíritu de violencia» todo recurso a la violencia revolucionaria, incluida la de tipo sangriento, aunque es clara la problematicidad radical para el creyente del recurso a acciones armadas contra otros hombres. Sin embargo, como se ha intentado clarificar líneas atrás, no se puede dictaminar a priori su imposibilidad e inviabilidad éticas y socio-políticas para todo tiempo y circunstancia. Resultaría, en consecuencia, desproporcionada la afirmación incondicional de que el creyente que ejerciera acciones de violencia revolucionaria ha cerrado ya categóricamente su corazón al prójimo, incluido el enemigo. Lo que sí debe afirmarse rotundamente es que todo aquel que recurra a la violencia revolucionaria, porque rehúye todo tipo de amor al prójimo, se ha situado fuera de la órbita del cristianismo.

Hay que reconocer la dificultad y problematicidad concretas de empare-

---

41. Cfr. J. M. DÍEZ-ALEGRÍA, *Juicio cristiano de la violencia en relación con el progreso*, en AA.VV.: «La Teología al encuentro del progreso» (Bilbao 1973), p. 151.

jar el amor a la violencia revolucionaria contra una persona humana, a la que se quiere reconocer como prójimo. Pero no es algo apriorísticamente imposible, ya que si la negación del recurso a la violencia revolucionaria de las armas implicase, dada la peculiaridad de la situación concreta, la complicidad, consciente o inconsciente, con otras modalidades de violencia, la «institucionalizada» por ejemplo, que también pueden ser sangrientas, resulta claro cómo puede darse un cerco de violencia ante el que el amor debe adoptar una postura consecuente con él mismo, una opción que tiene que ser liberadora, si bien para ello a veces puede resultar preciso que medie la violencia revolucionaria.

La violencia revolucionaria puede encontrar su legitimación en su carácter de único y viable recurso para terminar con un orden socio-político de «violencia institucionalizada». Sin embargo entonces debe procederse con la máxima economía posible de violencia, y debe preverse razonablemente la posibilidad concreta de arribar, por ese medio, a un ordenamiento socio-político más justo. Una empresa de revolución violenta que embarcase en una aventura desesperada, que concluyese con el fortalecimiento y recrudescimiento de la «violencia establecida» que se pretendía dismantelar, resulta ética y políticamente injustificable.

Esta posible licitud del recurso a la violencia revolucionaria para determinadas situaciones no legitima ya por ello todo tipo de actuaciones. En concreto, son absolutamente injustificables las acciones que traduzcan un «espíritu de violencia»: el odio a las personas, el desprecio a la dignidad de la persona, la pasión de venganza, el sadismo, la tortura, el terrorismo desencadenado e indiscriminado, la injusta opresión del prójimo (sea, o no, enemigo; sea, o no, culpable), la muerte directamente pretendida y perpetrada de inocentes, por más que se la considere un medio estratégicamente eficaz para un fin bueno en sí mismo, etc.

Si bien en el orden de las finalidades el recurso a la acción armada puede quedar justificado ética y políticamente para determinadas situaciones, los problemas más angustiosos se plantean a nivel de la ejecución concreta de la violencia revolucionaria. Es aquí donde, por su dialéctica interna, la violencia revolucionaria corre el riesgo de desembocar en un «espíritu de violencia» que arrastre a acciones inaceptables para una ética cristiana.

La violencia tiende a albergar en su seno una exigencia de continuidad. Propende a engendrar un hábito de simplificación que dificulta enormemente su autocontrol y autolimitación: tiende a simplificar las relaciones con el «otro» en una dinámica de negatividad. Tiende a continuarse y extenderse a sí misma, amplificándose en una escala difícil de frenar.

Esto no significa sin más, como advierte S. Windass <sup>42</sup>, que tenga que darse un vínculo absolutamente necesario entre todo tipo de recurso a la

---

42. Cfr. S. WINDASS, *El cristianismo frente a la violencia*, (Madrid 1971), p. 151.



violencia y el odio o «espíritu de violencia». Pero, con todo, la violencia en sí misma tiende a producir una reacción en cadena, con un incesante incremento de continuidad, hasta propender a desembocar en el odio o «espíritu de violencia».

No es que haya que divorciar el plano de los medios del de los fines para juzgar los medios éticamente al margen de toda consideración de los fines a los que pretenden dirigirse, ya que precisamente en esto radica la razón por la que no se pueden equiparar sin más la violencia de una revolución justa con la violencia de la contrarrevolución que pretende frenarla fortificando la «violencia estructural» contra la que se levantó la revolución.

Pero tampoco se pueden separar los fines de los medios, como si la justicia de los fines pretendidos o las injusticias que se combaten, pudiera legitimar el recurso a todo tipo de medios, sin más límite y medida que los que marcara la eficacia.

Existe una incidencia dialéctica entre los fines y los medios. La permanencia en una dialéctica de justicia a nivel de los fines tiene que revertir en la ejecución de los medios. Quien se dejase aprisionar por la dialéctica del «espíritu de violencia», o quien, obsesionado por la eficacia, llegase a extremos que desencadenasen la dialéctica del «espíritu de violencia», se encontraría en una situación existencial que inevitablemente incidirá en el plano de las finalidades, y de esta forma, en su concreción existencial y social, los impulsos finalísticos pueden terminar por perder su carácter de «dialéctica de justicia» con el que comenzaron a fraguarse. No se trata de adentrarse por los laberintos de la casuística en una cuestión tan compleja como ésta, pero sí que no deben perderse de vista determinados principios éticos irrenunciables, por más márgenes de elasticidad moral que haya que conceder a la peculiaridad de cada situación concreta.

Quien quiere un determinado fin, tiene que querer también los medios que éticamente conducen a él, para mantenerse en un ámbito de moralidad. La bondad ética del medio viene constituida por la inmanencia en él, al menos tendencialmente, del fin justo propuesto. A este respecto manifiesta R. Simón:

«Indudablemente el fin es inmanente a los medios, pero lo es a título de valor y no puede, por lo tanto, contentarse con cualquier medio sino sólo con el medio que esté situado en el dominio del valor. Hay, pues, una especie de inmanencia recíproca entre el fin y el medio y una connotación en el orden del valor entre uno y otro. Y esto es sumamente importante para el problema que nos ocupa, el de la violencia y el de la revolución. Porque si, desde el punto de vista cristiano, la apelación a la revolución violenta puede justificarse como último recurso para desenredar situaciones intolerables, sigue siendo verdad que, en el caso presente, la contradicción entre los medios y el fin hace «violencia» al fin...»<sup>43</sup>.

43. R. SIMÓN, *Violencia, Guerra y Paz*, en «El Ateísmo contemporáneo», v. 3, (Madrid 1971), p. 554.

Pero también hay que tener presente que la ineficacia del medio recaerá sobre su valor. Un medio ineficaz para el fin justo propuesto resulta muy ambiguo axiológicamente. Aquí puede radicar una de las debilidades de la no-violencia para determinadas situaciones, sin que con esto tampoco se pretenda convertir a la eficacia en el criterio principal de valoración ética.

En base a todos estos criterios hay que enfrentarse con el más agudo problema a nivel existencial: ¿es posible en concreto ética y políticamente el recurso a la violencia revolucionaria sangrienta, sin que se pierda el equilibrio dialéctico entre medios y fines, para que no degeneren en un «espíritu de violencia», que desencadenase toda una serie de acciones violentas injustas?

Hay que reconocer el peligro cierto y real, por más comprensible que pueda resultar a nivel existencial, de que la violencia revolucionaria sangrienta desemboque en una dialéctica injustificable de violencia o «espíritu de violencia». El posible amor apasionado por la libertad y la justicia no tiene que hacer perder la lucidez por lo que respecta a este peligro. De aquí que en la no-violencia el creyente encuentre en un principio la opción más connatural con el universo de su fe y con las motivaciones éticas de su compromiso socio-político. Sin embargo, a tenor de lo que hasta ahora se ha analizado, no puede negarse la posible legitimidad de una revolución violenta al servicio de la libertad y de la justicia.

El amor es el único imperativo absoluto para el creyente. Este amor debe traducirse en una praxis socio-política eficaz por la implantación de la justicia y la libertad entre los hombres. Esta praxis en determinadas situaciones puede verse precisada a ser mediatizada por la violencia. Es doloroso encararse con lo que realmente no se quiere realizar. La responsabilidad ética del creyente ante lo inhumano de la situación que ha movilizó la acción revolucionaria le exige la militancia en ella, en tanto que el amor incondicional que debe impulsarle le hace sentir una especie de repudio hacia la violencia a la que se ve precisado a recurrir en virtud del estado específico de la situación concreta. Esta especie de esquizofrenia interior y existencial debe impulsarle a salir cuanto antes de este estado de cosas. Asumir la violencia revolucionaria no quiere decir reconocerla como un valor, sino experimentar la contradicción desgarradora, galvanizada por el amor, de tener que recurrir a un medio de esta índole para la implantación de la libertad y de la justicia.

Tiene que tratarse de una violencia revolucionaria movilizó por el amor, nacida, controlada y dominada por el amor, amor al opresor, esclavo de su egoísmo y ambición, y amor al oprimido, deshumanizado por la opresión.

Teóricamente no constituye gran problema tratar el problema de una revolución movida por el amor, ¿pero resulta todo tan simple en la práctica?, ¿cómo lograr que la violencia revolucionaria se autodestruya cuando ya no sea precisa? A este nivel es donde la problematización de las cuestiones resulta angustiosa, ¿pero esto tiene que paralizar el compromiso por la libertad y la justicia?

Pueden darse situaciones, cuando la revolución violenta ya se haya desencadenado en virtud de análisis previos sobre la coyuntura concreta, en las que la alternativa para el creyente no radique ya en la opción por una praxis violenta o no-violenta, sino que la única decisión posible sea la de participar en la revolución violenta ya desencadenada, o la de desentenderse de ella, abogando así, al menos indirectamente, por la opresión e injusticia contra las que se ha levantado la revolución. Entonces la única alternativa está en optar o bien por la violencia de los opresores o bien por la de los oprimidos. Pretender abstenerse de la violencia en un contexto así puede suponer el favorecer la violencia ya «establecida».

Por otro lado el realismo, del que no tiene que desentenderse el planteamiento ético de cualquier problema socio-político, obliga a reconocer que las posibilidades de la no-violencia son muy problemáticas para determinadas situaciones, en las que un profetismo anárquico e individualista podría resultar contraproducente, y la no-violencia, por querer «conservar las manos limpias», en el fondo podría estar haciendo el juego a la «violencia institucionalizada» de un ordenamiento socio-político injusto, ya que la no-violencia, por moverse de ordinario en círculos minoritarios, todavía no presenta la suficiente eficacia como para constituir un medio de envergadura suficiente como para enfrentarse con posibilidades de éxito al enorme aparato opresivo-represivo de que suelen disponer en la actualidad los sistemas injustos establecidos. El futuro de la no-violencia depende de su capacidad para movilizar a grandes masas, a pueblos enteros, y esto resulta muy problemático cuando los controles represivos son gigantescos y no existe la cobertura de unas mínimas libertades públicas <sup>44</sup>.

Pero también es cierto que la ética de la violencia revolucionaria es una «ética de la angustia». Es la situación en que la conciencia se enfrenta a la complejidad de tener que optar entre dos o más males. La opción por la violencia revolucionaria es angustiosa para el creyente. Pero se dan situaciones en que resulta imposible huir del cerco de la violencia: o se opta por la violencia de los oprimidos, o se favorece, con una pretendida abstención la de los poderes opresores, aunque esto no se pueda desear directamente.

## 7.2 *La exigencia cristiana de la reconciliación en el corazón mismo de la revolución*

Quizá sea la reconciliación la praxis que más especifique la identidad del creyente en la revolución. El gesto que debe definir al cristiano es el de la fraternidad, el de la reconciliación, el de la aceptación del enemigo en el perdón, o al menos el de mantener viva la tensión por estas actitudes mientras la situación concreta no permita aún su efectiva verificación.

---

44. Cfr. J. M. DIEZ-ALEGRÍA, o.c., p. 244.

La oferta de la reconciliación, en medio de la refriega de la lucha revolucionaria, es imprescindible para mantener la identidad socio-política creyente. El amor revolucionario tiene que hacer todo lo posible por sanar las heridas y por unir las roturas que ocasionen los enfrentamientos y las luchas. Negarse desde un principio a tender la mano al adversario supondría incidir en la dialéctica o «espíritu de violencia», incompatible con el amor cristiano.

El amor revolucionario tiene que tender a la reconciliación universal y a la supresión de los antagonismos. Un amor auténticamente revolucionario tiene que ser reconciliador. No puede considerarse a priori irredentos a ninguna sociedad, ni a ninguna clase social ni a ninguna persona. Todos en principio pueden ser rescatados de su desamor y ganados para la reconciliación fraterna, antes de tener que plantearse el eventual recurso a la violencia revolucionaria en el caso de que se mostrara manifiesta su cerrazón a la conversión.

La reconciliación exige una capacidad de iniciativa y de creatividad generosas para trazar puentes de unidad y de concordia, gestos de fraternidad, incluso cuando los análisis sobre la situación socio-política concreta hubieran ya determinado la insoslayabilidad del recurso a la violencia revolucionaria.

Pero se desvirtúa el auténtico sentido de la reconciliación cuando se la confunde con una política de apaciguamiento de los antagonismos originados por los desequilibrios e injusticias socio-políticas, o cuando se la utiliza para «tranquilizar» a los oprimidos, o cuando se la adopta como tapadera para evitar la toma radical de postura frente a situaciones intolerables, ya que en un mundo todavía dividido el apaciguamiento no constituye un medio de reconciliación, sino una forma soterrada de prorrogar la dominación y opresión de unos hombres sobre otros.

Según J. Moltmann,

«Demostrar y practicar la liberación humana por la reconciliación de Dios significa mantener la llama de la esperanza en medio del odio que brota de toda reacción y revolución...»<sup>45</sup>.

La reconciliación tiene que verificarse en medio de una praxis liberadora. Implica de esta forma una dinámica de transformación. Toda transformación social que no conlleve la exigencia de la reconciliación corre el peligro de degenerar en el terrorismo y la dictadura. Es por la reconciliación por el punto por el que puede romperse la espiral o el círculo vicioso de la violencia. El amor reconciliador confía en la capacidad de conversión del enemigo y desconfía de la absolutización de las propias posiciones, posturas y opciones. El creyente debe luchar contra la injusticia y la opresión, pero a un tiempo debe ser inmune a la seducción del odio y del «espíritu de violencia».

La reconciliación implica el retorno a la armonía e igualdad entre las cla-

---

45. J. MOLTSMANN, *Dios reconcilia y hace libres*, en «Selecciones de Teología», 10, n. 38, 1971, p. 216.

ses sociales y las personas, que antes estuvieron unidas, o el esfuerzo por armonizar en un futuro a los que ahora se mueven en posiciones de desigualdad. Pero para que el oprimido se reconcilie con el opresor es preciso que éste abandone su posición de tal.

Toda auténtica revolución debe ser reconciliadora, al menos tendencialmente. Pero es en el transcurso del proceso y de las vicisitudes revolucionarias donde se plantean los problemas más agudos. Pretender en medio de fragor revolucionario una reconciliación absoluta podría suponer el escamotear la injusticia que se pretende combatir, establecer un maridaje entre la reconciliación con la opresión y la injusticia. Pero negar o abortar el grado de reconciliación posible en cada momento y situación supondría la absolutización de la violencia, la lucha y el antagonismo.

La violencia revolucionaria se mueve en una permanente ambigüedad. Intenta mediar en la reconstrucción de una humanidad reconciliada consigo misma, pero por medio del enfrentamiento y de la lucha. Por ello entre sus cálculos tiene que entrar el prevenir todas aquellas eventualidades que pudieran comprometer irremediablemente el futuro de reconciliación. Ésta es la razón por la que el creyente no puede odiar a su adversario, aunque tenga un arma en sus manos. Sin embargo, hay que reconocer que una revolución violenta en la que no se dé la más mínima concesión al odio es muy problemática, aunque no apriorísticamente imposible. Para ello el creyente tiene que estar siempre abierto y dispuesto al perdón y a la reconciliación con el enemigo, aunque para ello tenga que aceptar determinados «compromisos», una vez que se haya asegurado lo esencial de la justicia y de la libertad que se pretende.

### 7.3 *Discernimiento en el proceso revolucionario*

Cuando una corriente revolucionaria ha penetrado profundamente en la trama de un contexto socio-histórico, suele terminar por madurar y por exigir una ruptura radical. Y puede suceder que no logre imponerse de forma puramente pacífica en virtud de las resistencias de lo «establecido». Por ello puede no depender de las fuerzas revolucionarias la realización pacífica del cambio socio-político, sino de la resistencia o flexibilidad de lo «establecido» injustamente ante la transformación que se pretende.

Las revoluciones de ordinario no son puramente ciegas. Tienen sus propios dinamismos históricos y socio-políticos, pero entre sus componentes cuenta también la responsabilidad humana. Tanto en la fase previa a la explosión revolucionaria, como en los momentos de verificación y conclusión, la voluntad humana tiene su parte en el desarrollo de los acontecimientos <sup>46</sup>.

La revolución persigue la implantación de un nuevo poder. El pronóstico de K. Marx de que la revolución social superaría toda dominación y toda for-

---

46. Cfr. J. COMBLIN, *Teología de la revolución*, (Bilbao 1973), p. 346.

ma de poder comparables al papel que siempre desempeñó el Estado no parece todavía posible en un futuro más o menos previsible. La experiencia de las mismas revoluciones socialistas y comunistas verificadas hasta el presente así lo sugiere por el momento. Por lo tanto un nuevo poder tiene que hacerse cargo de las transformaciones programadas por la revolución. Esta necesidad del poder estatal es uno de los síntomas de los límites de toda revolución.

Ésta es la razón por la que ninguna causa revolucionaria puede exigir del creyente una adhesión sin reservas, ya que la distancia que suele establecerse entre el programa revolucionario inicial y el tal o cual Estado revolucionario que lo toma a su cargo impone en el creyente una capacidad de crítica y de reservas en su adhesión a la revolución.

No se puede hacer la revolución cuando se quiere. La falaz ilusión de muchos movimientos revolucionarios es pensar que se pueden forzar los procesos socio-históricos a golpes de voluntad. Las únicas revoluciones que pueden consumarse son las que ya se han venido largamente gestando y que han alcanzado un punto de madurez por contar con la concurrencia de un conjunto de factores favorables, tanto de orden objetivo como subjetivo. Los revolucionarios más geniales fueron unos oportunistas sagaces, que acertaron a descubrir, interpretar, manejar y combinar las fuerzas y factores que ya estaban movilizados. Por ello los planteamientos éticos tienen que moverse en el marco de un dilema: o «esta» revolución o ninguna. El creyente, como los demás, no puede esperar a que aparezca en el horizonte una revolución irreprochable y carente de riesgos para prestarle su adhesión, ya que la que solamente aparecerá será la que en aquel momento sea posible.

Ante el dilema deben sopesarse los pros y los contras: ¿merece esta revolución, que es la única ahora posible, los costos sociales y humanos que demanda? Si los costos son de envergadura, hay que tener en cuenta que una ocasión desdeñada no volverá de ordinario a presentarse ya en la historia.

También puede suceder que la revolución en concreto no pueda hacerse con los compañeros de lucha que el creyente quisiera. Por ello el creyente deberá hacer sus cálculos y previsiones acerca de quién o quiénes heredarán el poder político que la revolución dejará vacante para juzgar de la oportunidad y conveniencia de prestarles su apoyo para hacerse con él.

El recurso a un medio como la violencia revolucionaria sólo puede justificarse cuando se parte de una situación social y éticamente intolerable y se pretende arribar a un término de mayor justicia y libertad. Si el movimiento revolucionario no desemboca en un cambio fundamental de la situación, la revolución habrá pagado inútilmente un alto costo socio-humano, y se habrá sentado el germen de una nueva revolución o posiblemente de una contrarrevolución aún más represiva que el estado social anterior. Se aquí la importancia de fijar con claridad los objetivos finales y de no dejar que se disuelvan entre el polvo y los escombros del régimen derrocado. Constituye una fuerte tentación limitarse al desmantelamiento del régimen oprobioso, cuando en realidad la etapa reconstructiva es la fundamental de la revolución; la lucha

contra el régimen que se pretende destruir constituye el preámbulo para emprender la edificación de un ordenamiento socio-político más justo <sup>47</sup>.

El fervor revolucionario puede oscurecer fácilmente la visión clara de las cosas, y su carga pasional puede llegar a desequilibrar el sentido de la proporcionalidad. Por ello el combate revolucionario exige una especie de ascesis, de dominio sobre las zonas más inflamables del psiquismo humano para que el proceso revolucionario no se descauce, para que la revolución no vaya acumulando un saldo negativo que cada vez vaya comprometiendo más los principios y finalidades que la inspiran. Es necesario ir atemperando continuamente las tendencias a los extremismos, dado que la misma dinámica de la lucha suele inflamar los ánimos induciéndoles al unilateralismo.

La revolución encuentra su justificación en cuanto mediación para dismantelar una injusticia y desequilibrios sociales sumamente más graves a los males que pueda acarrear la explosión revolucionaria; en el fondo constituye una forma de repeler, en una situación determinada, una agresión camuflada en la «legalidad». Es solamente el tránsito hacia una nueva sociedad. Desvirtuar este sentido supone despojarla de su justificación.

Durante el período revolucionario a veces se impone la restricción de determinadas libertades y garantías constitucionales. El reordenamiento socio-político puede necesitar que el nuevo poder implantado invada zonas que en una situación normal no le competirían; pero la perpetuación de esta situación supondría el acercamiento o la inscripción en la dictadura o el paternalismo. Por ello el creyente tiene que mantenerse lúcido y crítico frente a toda exaltación de la violencia revolucionaria y de las medidas dictatoriales, que puede producir la intensidad con que se vive la lucha revolucionaria o la necesidad del poder revolucionario de gobernar durante un determinado tiempo sin controles ni oposición <sup>48</sup>.

¿Todo lo dicho quiere decir que el creyente no puede alistarse en un proceso revolucionario sin reticencias, vacilaciones, reservas y ambigüedades?

No se precisa la irreprochabilidad de una causa revolucionaria en todos sus aspectos para entregarse a ella con plenitud de compromiso por parte del creyente. Pero hay que reconocer que hasta el presente las grandes revoluciones no estuvieron exentas de su correspondiente dosis de fanatismo. Quizá no siempre a nivel de los dirigentes, pero sí a nivel de los agentes principales (jacobinos, comunistas, etc.). En este punto es donde el creyente puede individuar su identidad socio-política, poniéndose en guardia, en virtud de su «reserva escatológica», frente a todo intento de sacralizar o absolutizar los empeños revolucionarios, sean del tipo que sean.

A veces se quiere encontrar en la revolución el acto total y absoluto de la

---

47. Cfr. G. CLAPS, *El cristiano frente a la revolución violenta*, en «Mensaje», n. 115, 1962, p. 723.

48. Cfr. G. CLAPS, o.c., p. 724.

libertad y de la justicia. Sin embargo un acto de este tipo no existe. Solamente se da una cadena de actos limitados, tanto por lo que respecta a sus pretensiones como a su sentido, en el tiempo y en el espacio. Pero de esta limitación no hay que concluir su inutilidad, sino la provisionalidad, incertidumbre y precariedad de todo empeño humano, para saber optar, entre todo lo que se presenta como posible, lo mejor para cada momento y situación concretos. Aquí radica uno de los problemas de la opción del creyente. Ninguna acción o programa puede abarcar completamente todo lo «humano», pero no queda más remedio que optar por lo mejor posible en cada coyuntura concreta.

Toda revolución, como en general sucede con toda praxis socio-política, conlleva una cierta complicidad con la injusticia y el desorden, aunque pretenda el mayor grado posible de justicia y libertad. ¿Pero dónde situar los límites de esta complicidad más allá de los cuales comenzaría lo éticamente intolerable? Ya es bueno que este problema se plantee, ya que de ordinario tanto los revolucionarios como por su parte los contrarrevolucionarios, pretenden gozar de una «buena conciencia», cada uno desde su perspectiva. Por ello el creyente tiene que mostrarse autocrítico frente a la tentación del egocentrismo presuntuoso; frente al riesgo de implantar un nuevo dominio del hombre sobre el hombre, el creyente tiene que aportar la incesante impugnación de toda forma de dominación; frente a la tentación de justificar cualquier tipo de medios en aras de los fines, tiene que mostrarse sumamente escrupuloso en el posible recurso a la violencia o a la fuerza; frente a la tentación de estigmatizar al adversario como una personificación del mal, tiene que tender sus manos al enemigo en una oferta continua de reconciliación.

Una de las más evidentes tensiones es la que se plantea entre el programa revolucionario y las estrategias concretas que exige la conquista del poder político. Existe el riesgo de enfatizar estas estrategias, haciendo disminuir por otro lado la fuerza del programa revolucionario al que deben mediatizar. Una vez conquistado el poder político, éste puede hipertrofiarse en la obsesión por su consolidación, con el riesgo de mantener en la marginación al programa revolucionario original y con él a la revolución misma. Aquí puede radicar una de las contribuciones del creyente a la revolución, por su reserva frente a toda forma de poder: la defensa constante de la integridad del programa original.

#### 8. EL AMOR DE LA NO-VIOLENCIA Y LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA DEL AMOR

Lo que aquí se plantea es una alternativa de fondo: ¿el amor de la no-violencia o la violencia revolucionaria del amor por los oprimidos? Sin embargo, de esta forma no se plantea correctamente la cuestión, ya que la respuesta, a tenor de lo que hasta ahora se ha analizado, tiene que configurarse de una forma copulativa: tanto el amor de la no-violencia como la violencia revolucionaria del amor por los oprimidos constituyen dos actitudes éticas y dos recursos tácticos para el creyente.



La no-violencia encuentra unas claras resonancias y una sintonía diáfana con las instancias evangélicas: en un mundo como el nuestro, preñado de violencias, los no-violentos están vocacionados a testimoniar uno de los profetismos y actitudes que más necesita nuestra época. Pero con esto no se está negando toda posible eticidad a la violencia revolucionaria, cuando constituye la única mediación posible para arribar a condiciones socio-políticas más justas y libres en una determinada situación.

En un contexto socio-político concreto la no-violencia puede constituir la única opción ética válida por ser la estratégicamente más eficaz. En otro, la violencia revolucionaria puede imponerse como la única mediación estratégicamente eficaz de la libertad y de la justicia.

Unos creyentes pueden sentirse llamados al testimonio profético de no responder jamás con violencia sangrienta a la agresión de los opresores. Otros pueden verse convocados a ser testigos de la fuerza de la justicia y de la libertad contra las estructuras y personas opresoras.

Lo éticamente decisivo es que tanto una opción como la otra tengan en el amor su origen fontal para convertirse en su mediación vital y concreta. El imperativo del amor es tan absoluto para el creyente, que no puede reservar ninguna zona de su existencia al desamor, el odio, la venganza, el «espíritu de violencia», la negligencia, la indiferencia y el neutralismo. De esta forma quien opte por la no-violencia tiene que ser porque el amor le impide existencialmente asumir cualquier praxis de violencia sangrienta, aparte las pertinentes consideraciones y análisis estratégico-tácticos. Igualmente quien opte por la violencia revolucionaria, para que pueda ser validada éticamente, tiene que venir urgida por un amor por los oprimidos que le arrastre a asumir una realidad como la violencia revolucionaria, en cuanto que en la situación concreta constituye la única forma de liberar al oprimido y de rescatar de su situación al opresor. Lo que da coherencia ética a la actitud del creyente violento, lo que traba moralmente los hechos de su praxis revolucionaria, es la lógica de una actitud de amor y de entrega a la causa de la libertad y de la justicia, que puede terminar en el sacrificio de la propia vida.

Es clara la calidad ética del creyente que hace la oferta de su vida al renunciar a todo recurso a la violencia sangrienta, pero también puede existir una gran densidad ética en el creyente que, por amor a sus hermanos oprimidos, recurre a la violencia revolucionaria en una búsqueda honesta de la libertad y de la justicia, cuando no existe otra forma de implantarlas en una situación determinada.

La violencia constituye uno de los componentes de nuestro mundo. Entre sus múltiples manifestaciones se encuentra la «violencia estructural», perpetrada contra las víctimas de sistemas socio-políticos injustos y opresores. En esta situación la violencia revolucionaria puede resultar el «mal menor» y la respuesta ético-política a la violencia que condena estructuralmente a masas enteras a la miseria, la desesperación, la opresión e incluso la muerte.

No puede, pues, afirmarse que la única opción posible para el creyente sea la de la no-violencia. Pero sí que el recurso a la violencia revolucionaria exige una exacta apreciación de los fines que pretende mediatizar, un reconocimiento de los riesgos que le son inherentes, de la problematicidad de su control una vez puesta en rodaje, y una total escrupulosidad ética en su ejecución.

Como afirma J. M. González-Ruiz hay que desacralizar y desatanizar tanto el recurso a la violencia liberadora como la opción por la no-violencia <sup>49</sup>.

Los opresores y explotadores satanizan los métodos violentos creando fuertes «reflejos condicionados» en las mentes de los oprimidos, para que reaccionen frente a la violencia liberadora, como si se tratara de una amenaza para la «seguridad y el orden» de su existencia, garantizados por el statu quo, que en realidad los está oprimiendo y explotando. También los oprimidos corren el peligro de sacralizar los métodos revolucionarios violentos, absolutizándolos. Por ello el creyente tiene que desatanizar y desacralizar la violencia revolucionaria a puro medio funcional y relativo.

Pero también existe el peligro de sacralizar y satanizar los métodos no-violentos, y por ello el creyente tiene que reducirlos a la categoría de medios funcionales y relativos.

Las «personas de orden» tienden a diferenciar demasiado tajantemente la violencia que se ejerce desde el Poder (puede que injustamente), un Poder que de ordinario se constituyó por medio de la violencia, pero que se ha ido legitimando con el transcurso del tiempo, de la violencia que se ejerce desde la Oposición (puede que justamente). La primera, en cuanto que mantiene y apuntala el «orden establecido», tiende a ser considerada, por ese mero hecho y sin más disquisiciones éticas y socio-políticas, como legitimada; la segunda tiende a ser considerada como «subversiva» (en el sentido negativo) y, por tanto, como ilegítima.

Resulta que la mayoría de los regímenes políticos han sido introducidos por mediación de la violencia (de una guerra de independencia, de una guerra civil, de una revolución, etc.) y suele ser el transcurso del tiempo el encargado de legitimar aquella violencia fundacional. Por esta razón la ética tiene que juzgar la licitud de un régimen socio-político, violentamente implantado, en virtud de sus posteriores resultados de justicia y libertad. Son bien conocidos, por ejemplo, las violencias y horrores de la Revolución Francesa, y sin embargo hoy los hombres descubrimos en ella un progreso ético, histórico y socio-político para la humanidad, que la justifica y legitima, a pesar de su violencia constituyente.

---

49. Cfr. J. M. GONZÁLEZ-RUIZ, *Dios está en la base*, (Barcelona 2. 1973), pp. 197-8.

## 9. CONCLUSIÓN: EL AMOR INCONDICIONALMENTE Y HASTA EL FIN

El amor constituye un imperativo absoluto para el creyente. Pero este imperativo evangélico ha adquirido hoy nuevas dimensiones, frentes y perspectivas. La comprensión y vivencia actuales de las instancias evangélicas vienen condicionadas y mediatizadas por la marcha de lo socio-histórico, sin que esto suponga su reducción a un craso relativismo, sino la clara aceptación de su inscripción en la existencia humana concreta.

El creyente no puede gozar de sosiego mientras existan hombres que padezcan opresión. El amor no puede degenerar en algo etéreo o en un sentimentalismo estéril, sino que debe unirse a la lucha de los que combaten por su liberación, aunque ésta pueda venir mediatizada por la violencia revolucionaria. Igualmente hay que amar también a los que mantienen o propician la injusticia y la opresión, y para ello quizá la forma sea, cuando se niegan a la conversión voluntaria, la de enfrentarse a ellos para hacerlos abandonar su inhumana situación.

El mandato del amor es, pues, en el fondo el imperativo de transformar activamente toda situación en la que el hombre tenga que ser liberado de alguna alienación.

Éste es el reto para todo creyente comprometido en la lucha revolucionaria: combatir contra la injusticia y la opresión, incluso violentamente cuando la peculiaridad de la situación así lo exija, pero jamás con odio o con «espíritu de violencia», y siempre con la oferta constante de la reconciliación. En esto estriba el quid de la viabilidad ética y cristiana de la opción por la violencia revolucionaria.

Hoy el amor sólo puede cumplirse en su integridad si se adentra por los vericuetos de lo «público». Las actuales «teologías políticas» están denunciando las insuficiencias de los proyectos y tentativas de un amor que se reduzca a lo interpersonal y a lo íntimo en el contexto de una sociedad tan marcada por las divisiones y antagonismos como la nuestra<sup>50</sup>. El amor en estas teologías ya no tiene como destino prioritario el «tú» próximo, sino las colectividades socio-humanas: su verificación se lleva a cabo no tanto en la relación «corta» del «yo» con el «tú», sino en la relación «larga» para con las clases, los grupos y los pueblos, una relación que viene mediada estructuralmente y que se tramita en claves de justicia y de libertad<sup>51</sup>.

Este planteamiento político del amor evangélico constriñe a pasar de una praxis terapéutica de restañar heridas a otra de carácter preventivo para cortar las raíces últimas de los males que aquejan a la sociedad, a la política y a la economía.

---

50. Cfr. A. FIERRO, *El crepúsculo y la perseverancia*, (Salamanca 1973), p. 176.

51. Cfr. F. BIOT, *Teología de las realidades políticas*, (Salamanca 1974), p. 176.

De esta forma puede comprenderse la propuesta de A. Fierro:

«Cuando se apresta a cumplir un proyecto social y político, el amor evangélico, en cuanto voluntad de humanización, aparece como propulente revolucionario de primer orden»<sup>52</sup>.

Es en este contexto en el que la ética cristiana de la violencia revolucionaria puede aparecer como variante o como mediatización de la teología del amor socio-políticamente revolucionario. En el horizonte del amor cristiano la violencia revolucionaria se presenta, en palabras de R. Alves, como «opus alienum Dei», como expresión no íntegramente pura del amor, pero sí como «concesión que hace el amor a las contingencias e imperfecciones de la vida histórica»<sup>53</sup>.

A. Fierro, por su parte, manifiesta:

«En nuestra sociedad el conflicto de clases es una lucha esencial. De esta manera la caridad política llega a asumir la lucha de clases. Esto significa que el amor cristiano puede hacer suyo el análisis marxista de la realidad social y también el modelo operatorio de la praxis marxista; pero al mismo tiempo que rescata del desamor a la lucha de clases y la transforma en instrumento paradójico del amor. Precisamente una de las aportaciones de los cristianos a la lucha para la liberación de los oprimidos está en hacer de ella un acto de amor a la humanidad, a los hombres concretos, a los grupos humanos»<sup>54</sup>.

J. Cardonnel está persuadido de que, dadas las condiciones de nuestras sociedades, la lucha tiene que ser uno de los componentes o mediaciones del amor:

«No hay gesto de amor más fuerte a los enemigos que aquel que quebrantará su situación privilegiada de élite para introducirles en la alegría inmensa de una condición común».

«Para vivir el gran mandamiento nuevo de amar fraternalmente a los latifundistas sudamericanos tengo que entrar en la lucha que conduce a su desposesión»<sup>55</sup>.

J. Girardi es consciente de la paradoja que supone para el amor el verse precisado a recurrir a la violencia revolucionaria, pero lo considera insoslayable para determinadas situaciones:

«Ciertamente es terrible tener que matar por amor pero puede ser necesario»<sup>56</sup>.

52. A. FIERRO, *La fe contra el sistema*, (Estella 1972), pp. 52-3; Cfr. también J. B. METZ, *El problema de una «teología política»*, en «Concilium», n. 36, 1968, p. 398; G. VACCARI, o.c., p. 328.

53. R. ALVES, *Cristianismo, ¿opio o liberación?*, (Salamanca 1973), p. 275.

54. A. FIERRO, *El evangelio beligerante*, (Estella 1975), p. 276.

55. J. CARDONNEL, *Amor creador y revolución*, en AA.VV.: «La violencia de los pobres» (Barcelona 1968), p. 248.

56. J. GIRARDI, o.c., p. 71.

«...si de hecho la lucha sin amor se convierte en estéril y contrarrevolucionaria, el amor sin lucha de clases es ilusorio y enmascara el egoísmo y la pereza»<sup>57</sup>.

Todas estas consideraciones pueden ser contestadas desde la perspectiva de poder albergar un partidismo desintegrador de la universalidad inherente a la identidad del amor cristiano. J. Guichard se hace cargo de esta eventual objeción y responde de la forma siguiente:

«En contra de todas las apariencias, la estrategia revolucionaria, la lucha de clases abre una perspectiva de universalidad mientras que la estrategia reformista, de colaboración de clases, encierra dentro una lógica de división»<sup>58</sup>.

Lo que tiene que estar fuera de discusión es que el creyente, para no perder su identidad de tal, nunca puede excusarse de amar, no sólo al prójimo oprimido que lucha por su liberación, incluso con las armas en la mano, sino también al enemigo que ejerce la opresión, aunque tenga que enfrentarse a él.

La violencia revolucionaria tiene que buscar en todo momento su máxima «economía» posible. Si es que debe producirse por la obstinación y amurallamiento de los controles opresivos-represivos del sistema injustamente establecido y por las imposiciones socio-históricas de las situaciones concretas, debe estar humanizada al máximo, movilizadora siempre por el amor y jamás por el odio.

P. Freire afirma que

«...el contrario del amor no es, como muchas veces se piensa, el odio, sino el miedo de amar que es el miedo de ser libre. La mayor, la única prueba de amor verdadero que los oprimidos pueden dar a los opresores es retirarles, radicalmente, las condiciones objetivas que les dan el poder de oprimir, y no acomodarse, masoquísticamente, a la opresión. Solamente así, los que oprimen pueden humanizarse. Y esta tarea amorosa, que es política, revolucionaria, pertenece a los oprimidos. Los opresores, en cuanto clase que oprime, jamás liberan, así como jamás se liberan. Sólo la debilidad de los oprimidos es lo suficientemente fuerte para hacerlo».

«...Para mí, violento es el acto con que unos hombres o clases impiden a otros ser. Ahí está el desamor. Por el contrario, amoroso es el acto que busca anular esta prohibición. La violencia de los oprimidos no es violencia, sino respuesta legítima; es afirmación del ser que ya no teme la libertad y que sabe que ésta no es un presente, sino una conquista»<sup>59</sup>.

Tomás OLIVAR PONCELA

57. *Ibidem*, p. 59.

58. J. GUICHARD, *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas*, (Salamanca 1973), p. 117.

59. P. FREIRE, *Tercer Mundo y Teología. Carta a un joven teólogo*, en «Selecciones de Teología», 13, n. 50, 1974, p. 180.

# El cristocentrismo de San Agustín

## II. EL PERÍODO PLATONIZANTE

### I. LA FILOSOFÍA RELIGIOSA DE PLATÓN

Hay motivos para preguntarse si la filosofía de Platón es en el fondo un «misterio», en el sentido de las religiones místicas, o una religión filosófica. En efecto, parece que el objeto de esa filosofía es devolver al hombre (alma) a su estado primitivo, a la felicidad de una preexistencia mística, y precisamente ese era el mensaje de las religiones místicas. La unión del alma humana con el Bien Supremo, la *Énosis* es una reintegración al origen y condición divina originarios, según los mitos, que están ideados y concertados en ese sentido. Y eso es mística, no filosofía.

En la conclusión parenética de la *Politeia*, que introduce el gran mito escatológico, se presenta el quehacer filosófico como un «camino hacia arriba»<sup>1</sup>, para salvar el alma. Del mismo modo, en el *Téetos*, directamente y sin mitos, la filosofía es una «fuga al más allá»<sup>2</sup>. Przywara ha mostrado la coincidencia de los agustinismos materiales con las tensiones internas del mismo Platón<sup>3</sup>. Ahora bien, tales funciones y tendencias son usurpaciones de la filosofía a las religiones místicas, pero no son de competencia de la filosofía. Y no se trata sólo de salvar el alma después de la muerte, con una inmortalidad, como finalidad de la filosofía, sino que el mismo revestimiento mítico está ya tomado de los misterios o se planifica de acuerdo con ellos; de ese modo, también los medios de alcanzar la finalidad son de carácter religioso. El conocimiento filosófico más elevado es la contemplación la *Epópteia*, que es en cierto modo cúllica, ya que no se ajusta a una mera teoría. La contemplación de las Ideas se equipara a la contemplación de los misterios; y por lo mismo, la filosofía es ya una iniciación o consagración religiosa. Se cobra la impresión de que Platón, más bien que superar la religión por medio de la filosofía, espera a suplantarla, a constituir una religión o seudoreligión.

---

1. *Politeia*, 621 C.

2. *Téetos*, 176 A-B.

3. Cfr. E. PRZYWARA, *Augustinus. Dei Gestalt als Gefüge*, Leipzig 1934, 36s.

Hay una explicación plausible de esa actitud en el mismo ambiente filosófico de Platón. Adopta como punto de partida la tesis sofista del estado erecto del hombre y de su mirada hacia adelante (*Ánthropos*, igual a *Ano-Throps*), como definición propia del hombre <sup>4</sup>, porque muestra que, en oposición a los demás seres, está hecho para mirar al cielo y mirar hacia adelante, hacia el futuro. Pero Platón transforma la explicación, porque ha adoptado también la teoría astral del Oriente. Mirar al cielo y mirar hacia adelante son símbolos de la auténtica condición humana: el hombre está hecho para mirar a la trascendencia y a un futuro trascendente, más allá del mundo sensible. La vida filosófica se organiza para tomar la información y las normas de esa trascendencia, mediante una *anamnesia*. La vida filosófica es ya *Frónesis*, sabiduría, unidad de teoría y práctica. Es verdad que se promulga el *Chorismós*, el abismo o separación entre el mundo inteligible y el sensible, de manera que el hombre no puede contemplar las ideas; de ese modo, la función religiosa de la filosofía queda interceptada, condenada a ser escepticismo, gnosticismo o misticismo. Pero, por un lado, la trascendencia no es absoluta, ya que el alma perdió en su «caída» la visión de las ideas, pero no la memoria de las mismas, que ha de actualizarse en presencia de este mundo sensible, el cual sirve ya de «puente», para que se salve la condición religiosa del hombre <sup>5</sup>. El mundo es un Dios sensible, imagen del Dios inteligible <sup>6</sup>. Goza, pues, el hombre de una visión simbólica, sacramental del mundo; la contemplación de este mundo sensible, de su origen, belleza, grandeza, se convierte en medio de revelación y de entusiasmo religioso. Por otro lado, el recurso al misticismo no es ninguna contradicción, ya que daría pie a una mística filosófica, aunque vaya implícita en la teología astral del Oriente. Porque la *anamnesia* está concebida para salvar el abismo del *chorismós*, y es una explicación filosófica. El hombre contemplativo está ya desde su nacimiento orientado hacia la trascendencia, y si renuncia a la contemplación se asemeja a los animales inclinados hacia la tierra. El *homo erectus in coelum* y el *homo incurvatus in terram* se convierten en el tópico más frecuente e impresionante de los predicadores, no sólo de filosofía, sino también de moral y de religión.

A ese simbolismo fundamental corresponde un dualismo antropológico: cuerpo-alma, arriba-abajo, allende-aquende. El cuerpo, el «bajo» y el «aquende» quedan descalificados, frente a sus opuestos. Hay que rehuir todo lo sensible, porque ya no es el medio de comunicación del alma, sino la cárcel del alma, según las doctrinas de los pitagóricos y órficos. Por eso, se impone la necesidad de una *catarsis*, o purificación, que supone que la vida humana es un regreso al cielo, y que sólo el alma del filósofo se salva, ya que de otro mo-

4. Cfr. JENOFONTE, *Mem.* I, 4.

5. *Politeia* IX, 585 B; 586 B; *Symp.* 190 A y B; *Tim.* 90 A-B.

6. *Tim.* 92 C.

7. *Fedón*, 65 C.

do, se buscará la explicación de la *metempsychosis*. Estos son los motivos, por los cuales con frecuencia se sospecha de la actitud fundamental de Platón, situado entre la filosofía y la religión.

Sin embargo, a pesar de los motivos alegados, la respuesta ha de ser negativa. A pesar de la teoría del Eros, como puente hacia lo inteligible<sup>8</sup> y de la filosofía como encuentro de un «tú a tú»<sup>9</sup>, hay que buscar la pura contemplación, sin conexiones con lo práctico y lo sensible. A pesar de lo que se ha llamado platonismo del *Logos* (Ideas), se impone el platonismo del *Antropos*, pues se trata de encontrar las Ideas, pero dentro del alma misma. Hay que huir de todo lo sensible<sup>10</sup>. Lo que Platón llama divino es «noético», es humano. No sólo no pretende convertir la filosofía en un *Misterio*, sino que se opone a las religiones místicas. Inventó la palabra «teología» para oponerla a la «mitología»: el Theos, lo divino, ha de ser tratado y discutido en un *logos* en una especulación intelectual, y no es una mera visión sacramental. La auténtica iniciación o consagración del hombre es la misma filosofía, no la religión. La filosofía es el único camino de la inmortalidad. Tan sólo el alma de los filósofos se salva, libera, o regresa al *Tópos Noetós*, a la pura y perfecta contemplación del Ser o del Bien<sup>11</sup>. La religión mística y redentora queda suplantada por una elevación intelectual. No hay una revelación iniciada por la verdad objetiva (a pesar de lo que se indica en el *Hippias maior*<sup>12</sup>, una irrupción inesperada de la «luz de allende», sino un recogimiento del alma misma<sup>13</sup> que es autosalvación, mero conocimiento racional elevado, mero humanismo. La catarsis se limita a purificar el mismo conocimiento racional, a vaciar el alma de apegos y rutinas empíricas.

Tal respuesta negativa sería demasiado simplista, y quizá falsa, sino es matizada. Si todo fuese tan sencillo en Platón, no habría motivo de tantas discusiones. Pero, independientemente de las discusiones parciales y de detalle, los críticos suelen advertir que el proceso filosófico de Platón es en todo caso «reversible». Si Platón pudo convertir la religión en filosofía, también sería posible convertir la filosofía platónica en religión. Y ese fenómeno comienza a observarse en el mismo Platón, y en sus propios mitos. Si estaban tomados de la religión, podían ser interpretados «religiosamente». La teología astral del Oriente, recogida por el *Timeo* y por *Las Leyes*, dio enseguida lugar a la llamada religión cósmica del helenismo, que se verifica ya en Aristóteles. El mundo de las ideas pierde su independencia y es sustituido por números, por relaciones; las normas originarias son ya copias, imágenes y el kosmos posee ya su ley propia inmanente, que la hace divina, y eso es el panteísmo<sup>14</sup>. Pero

8. *Fedro*, 275 Dss.

9. *Epístola*, 341 CD.

10. *Fedón*, 65 C.

11. *Fedro*, 250 C.

12. A pesar de lo que se indica en el *Hippias maior*, 289 Css.

13. *Fedón*, 83 A.

14. ARISTÓTELES, *De Philos.* fr 13. Cfr. CICERÓN, *De natura Deor.* 2,95.



tampoco cabe simplificar, pues conjuntamente se mantiene la teología oriental del conocimiento de Dios, unido a la física y a la astronomía. Contemplación del cielo y conocimiento de Dios se corresponden y llegan a identificarse hasta «constituir, si así puede hablarse, una religión científica»<sup>15</sup>. Así, Aristóteles, atendándose a la postura última de Platón, trasmite a los estoicos un camino diferente del escepticismo, gnosticismo y misticismo, que hemos mencionado. Pero, al mantener ese tipo de filosofía; ¿no se trata en realidad de una mística?

Platón ofrece dos posibilidades o métodos de interpretación, que son dos caminos de acceso al Bien Supremo. El primero es efectivamente el de la dialéctica racional, que procede por inducción o deducción. Pero hay un segundo camino. Ya vimos que en el *Simposión* el Eros es el camino hacia la esfera de lo ideal: y aquí la filosofía se realiza en un «tú a tú»<sup>16</sup> en el que la «recta opinión» coincide con la verdad en sí: el alma, enloquecida por el deseo, y vaciada de lo sensible, goza o padece la intuición repentina e inefable del Bien Supremo. Es claro que este segundo método puede calificarse de «místico» en oposición al intelectual. Ese eros platónico es nada menos que la tendencia de todas las cosas al Bien Supremo, que en el hombre es *élan*, impulso y deseo de Dios, como traducirán los místicos. El eros nos revela nuestra deficiencia y actualiza la esperanza de lograr ese Bien Supremo. Ese «eros de Dios» late en todo amor concreto, como tendencia universal hacia la felicidad, verdad, unidad, como dirá S. Agustín. Es la intencionalidad objetiva y subjetiva, indefinida e ilimitada, del *Fecisti nos ad Te!* Por ese vínculo universal el platonismo puede ser siempre un misticismo.

No es, pues, extraño que muchos autores afirmen claramente que Platón es un místico. La *Anámnesis* es ya una mística por sí misma, puesto que supone que en la memoria están ya depositados los conocimientos latentes y sólo se trata de despertarlos, de cobrar consciencia de los mismos, actualizándolos; y esos conocimientos son divinos, inherentes a la misma naturaleza humana, no cobrados por la experiencia, ya que son anteriores a toda experiencia y creadores de la experiencia concreta y humana. Precisamente aquí se encuentra una grave objeción contra el misticismo de Platón, puesto que se admite que la «unión mística» ha de ser por necesidad «inconsciente», como afirmará Plotino. Pero tal objeción es fácil de solucionar: en efecto, aunque la anamnesis es una toma de consciencia, no se trata del hombre empírico: es el mismo conocimiento latente, que está depositado en nosotros el que emerge desde el inconsciente y de algún modo se hace consciente. Plotino mismo se ve obligado a confesar que su «encuentro místico y tenebroso» ha de ser consciente de algún modo, ya que es calificado de «unión transformante» y no transformaría nada, si el sujeto no percibiera la unión. No habla, en ese acto, el hombre sub-

15. A. J. FESTUPIERE, *Révélation...* II, 341.

16. *Fedro*, 275 Dss.

jetivo, sino el logos mismo, como se dirá más tarde. Y por eso los platónicos posteriores y los místicos, recurren a estos textos de Platón para justificar sus propias doctrinas. Recordemos cómo los platónicos milaneses, que dieron a Agustín los libros platónicos, identificaban el logos platónico con el del IV Evangelio. El mismo Platón había explicado <sup>17</sup> que ese ímpetu de conocimiento, es un relámpago, un fuego, como una chispa que de pronto hace su «aparición» en el alma anhelante <sup>18</sup>. Es, pues, fácil concluir que Platón es místico, o por lo menos, da pie a un par de tipos de mística, la intelectual y la amorosa.

Cabalmente por eso, Platón ha legado a los místicos una gran amenaza. Al buscar el lazo de unión entre el Uno y lo Múltiple, lo Uno aparece como medida externa con que se miden todas las cosas, así como nosotros aplicamos a las cosas el metro. Habría siempre distinción entre el Uno y lo Múltiple. Pero, por otro lado, Platón intenta colocar las cosas dentro de la Unidad, en una inmanencia perfecta; en cuyo caso desaparecen los límites y todo se sumerge en la unidad e inmanencia oceánica. No se trata sólo de panteísmo sino de la Suprema Unidad de la India.

En otro sentido, se habla también de la mística de Platón. En Grecia había una larga experiencia sobre los fenómenos de la religión de Dionisos: orgiasmo, manía, estados de posesión, locura de Hércules, bacanal de Lyssas, locura de Ajax, de Orestes, Ménades, bacantes, Gorgona, coribantismo. Las alusiones frecuentes de Platón a tales fenómenos hacen pensar. En el *Fedro*, el delirio de los Coribantes es colectivo y contagioso, como una posesión divina. La teoría de la inspiración poética en el *Ión*, que se compara a las propiedades del imán, es también una posesión divina. Filón de Alejandría, apoyándose en los textos platónicos, plantea la «inspiración mántica» de los profetas de Israel. El *Fedro* habla de un conocimiento por amor, que es manía divina, distinguiendo cuatro etapas: ascendentes: Afrodita, Musas, Apolo, Dionisos <sup>19</sup>. Los literatos tratan más bien de ocultar este aspecto místico del Helenismo, haciendo algunas críticas burlonas a la manera del *Eutyfrón*. Al parecer Platón se burla del orfismo, pero no revela en realidad sus propios sentimientos religiosos. Por eso dice S. Agustín: «con el pueblo admitían la religión, y en privado defendían otra doctrina diferente» <sup>20</sup>. Verdad es que la condenación de Sócrates obligaba a Platón a ser prudente. Pero de lo que no podemos dudar es de la influencia de Platón en la mística posterior y concretamente en S. Agustín.

Por sus orígenes, el platonismo abrigaba tendencias paradójicas: el primado de la inteligencia tiene que enfrentarse con un primado del amor; la esfera de lo objetivo e ideal tiene que enfrentarse con la esfera de lo subjetivo y

17. *Epístola VII*.

18. Cfr. H. SCHLOTTERMANN, *Mystik in der Religionen der Völker*, München 1958, 61.

19. Cfr. H. JEANMAIRE, *Dionisos. Histoire du culte de Bacchus*, París 1978, 109ss.

20. *De Vera Relig.* 1,1 PL. 34,123.

psicológico; el llamado platonismo del Logos tiene que enfrentarse con un platonismo del Antropos; el mundo inteligible se contrapone al mundo sensible; pero el mundo inteligible penetra el mundo sensible y éste aparece con revelación del mundo inteligible; el Dios inteligible se contrapone al Mundo, pero éste se convierte a su vez en un Dios Sensible (*Theós Aisthetós*); el dualismo alma y cuerpo parece abrir un abismo entre ambos, pero luego el cuerpo es no *soma*, sino *sema*, signo y revelación del espíritu; se crea una teología, que es un *orthós logos*, una ideología y un lenguaje racionalista acerca de lo divino, pero luego se exaltan el misterio incomprensible, el éxtasis, lo báquico, que arrastrará a Plotino hacia una inevitable «Teología Negativa».

En suma, Platón abandona la mitología y funda una teología, reduciendo el Olimpo al mundo inteligible o *Topos Noetós*. Además, la cosmología del *Timeo* y la teología astral de *Las Leyes* anunciaban en Platón un cambio, la religión cósmica del helenismo. El joven Aristóteles mantenía los primeros ideales de Platón, pero también en él se efectúa un cambio hacia una teología cósmica y astral, hacia una religión del cosmos y de los astros y esa herencia es la que recogen los estoicos. El *Dios sensible*, el mundo panteísta pasa al primer plano, mientras la mística inicial es relegada a un segundo plano. Pero como las sectas religiosas avanzan imponiendo métodos gnósticos y místicos, mientras la filosofía va cayendo en un escepticismo académico irremediable, Platón continúa siendo la fuente general de muchas tendencias encontradas. Platón ofrece textos y materiales para todas las escuelas y religiones. A ello contribuye la maravilla de su estilo y su talento de escritor agudo, gran poeta, gran erudito y gran conocedor por experiencia personal de la cultura de su tiempo. Subsiste siempre el concepto fundamental de filosofía religiosa: lo vivo y personal de Dios tiene que someterse a la norma racional, al racionalismo religioso. Pero queda siempre la puerta abierta para todas las tendencias místicas de la humanidad.

## II. LA FILOSOFÍA RELIGIOSA DE PLOTINO

Los motivos de ambigüedad de Platón se agravan en Plotino, puesto que acoge en su sistema la herencia del Oriente. Conocido es su viaje oriental, acompañando al ejército romano. Pero hay que tener en cuenta además el ambiente oriental de Alejandro, que era un paraíso del sincretismo:

«La metrópoli de la especulación helenística y religiosa fue durante mucho tiempo Alejandría. Aquí se realizó nuevamente la unión y mutua penetración de filosofía y religión mística. En este proceso tomaron parte de igual modo los paganos y los judíos, y un poco más tarde los cristianos. Las diferencias se suavizaron tanto que Flavio Vopisco en su *Epístola a Hadriano* da esta descripción del sincretismo: *illic qui Serapem colunt, christiani sunt et*

*devoti sunt Serapi, qui se cristiani episcopos dicunt; nemo illic Archisynagogus Iudeorum. nemo Samarites, nemo christianorum presbiter, non mathematicus, non haruspex, non aliptes»*<sup>21</sup>.

La ciudad estaba llena de santuarios, sectas, y clero especializado. Las agrupaciones de vida común, que se dedicaban a la contemplación, los terapeutas de vida conventual o cenobítica, las agrupaciones religiosas y cofradías de todo linaje, las tradiciones sacerdotales de los templos, todo ese patrimonio que nos revelan Filón, Apuleyo, los Escritos Herméticos, Clemente Alejandrino, etc., nos obligan a pensar en un mundo nuevo y en un hombre nuevo:

«De este modo apareció, sobre todo en Egipto, un nuevo tipo de hombre contemplativo, que difería tanto del filósofo de tradición helénica, como del practicante de las religiones. Una obra como la de Plotino no es inteligible, si la queremos reducir a la tradición griega, y es menos inteligible, si la vemos como un caso de las religiones místicas»<sup>22</sup>.

Ante el escepticismo reinante, la filosofía y la religión se hermanaban para ayudar al hombre a comprender su destino en este mundo. Se buscaba el sentido de la vida, adoptando posturas integrales. Los primeros monjes cristianos consideraban el monacato como una «filosofía», es decir, un modo de vivir que refleja un modo de pensar. Esto daba origen a un grave conflicto, ya que la filosofía tiende a considerar este mundo como perfecto y feliz, mientras que la religión tiende a considerarlo como lugar de destierro. Dicho conflicto implicaba graves riesgos, como se ve en la gnosis y en el origenismo. Justamente Plotino es un caso especial de ese conflicto y de ese riesgo. Las asociaciones de artistas y núcleos de tendencia internacional favorecían el sincretismo. Y aunque Roma miraba con suspicacia estas tendencias, ellas crecían contra viento y marea, favorecidas por la clandestinidad. Lo demuestra la creciente multiplicación de inscripciones, mosaicos, estatuas, y símbolos arqueológicos, que hallamos en todas partes por este tiempo. Los sacerdotes filósofos y los filósofos místicos servían de «puente». El florecimiento de la religión de Dionissos, favorecía un misticismo desenfrenado frente a la crisis religiosa, a la creación de grandes ciudades cosmopolitas, llenas de gentes desarraigadas de sus tradiciones locales. Se buscaba la «secta», como medio de comunicación, seguridad y urbanización. La Religión filosófica y la filosofía religiosa superaban y suplantaban los cultos y tradiciones locales, el espíritu tribal y nacionalista, para imponer un espíritu imperial. Y Alejandría es el caso más típico.

Así Plotino se mantiene fundamentalmente fiel al helenismo y a Platón, al imponer un modo humano de discurrir acerca de lo divino. Pero le ocurre lo

21. *Hist. Aug.* 19,8 2s. Cfr. A. WLOSOK, *Laktanz und die Philosophische Gnosis*, Heidelberg 1960, 48.

22. E. BREHIER, *La Filosofía de Plotino*, Buenos Aires 1953, 9.

mismo que a Platón. Las religiones místicas le parecen superstición: no escribió ningún *Eutyfrón*, aunque su desdén aparece en el modo de tratar a los gnósticos. Pero se entrega a la preocupación por el destino del alma y de la personalidad:

«Amelio, quien era muy exacto en los sacrificios, y quien celebraba celosamente la fiesta de la luna nueva, rogó un día a Plotino que asistiese con él a una ceremonia de ese género. Plotino le respondió: «A los dioses toca venir a mí, no a mí el ir a ellos». No pudimos comprender por qué decía estas palabras, en las que se traslucía tanto orgullo, y no nos atrevimos a preguntar la causa»<sup>23</sup>.

Es demasiado fácil decir que aquí se trata tan sólo de la omnipresencia de la Divinidad como en (*Enn.* VI, 5,4), y en ese sentido interpreta Bréhier la respuesta. Sin embargo, la admiración de Porfirio sería ridícula, en ese caso. Por lo menos, hay aquí una paradoja en la forma de expresarse. Lo que hallamos en el fondo es un politeísmo, semejante al que concebía Máximo de Madaura<sup>24</sup>, para oponerse a los gnósticos, a los cristianos y judíos: los dioses inteligibles están en todas partes, y sobre ellos está el Gran Rey, el Innominado, que manifiesta su Majestad precisamente en esa multiplicidad de dioses<sup>25</sup>. Habría que añadir que la experiencia religiosa de Plotino le empujaba a un misticismo «inmanente». No le interesa el culto religioso: «Dijo Platón que Dios no es exterior, sino interior a todos los seres, pero ellos lo ignoran»<sup>26</sup>. Es, pues, claro que se da en Plotino el conflicto filosófico-religioso, si tanto insiste en el destino del alma humana.

Ese conflicto se ve agravado por su «curiosidad». Porfirio cuenta que el maestro en su juventud se aficionó a la «filosofía bárbara» y a los fenómenos «extraordinarios». Cuando conoció a Ammonio Sacas, era ya de edad madura. El conflicto toma entonces una forma paradójica: por un lado, hay que atenerse al pensamiento puro, cortando toda conexión o relación con la práctica: religión, culto, ritos, apostolado, etc., son impedimentos de la contemplación, evasión y decaimiento. Así lo interpretan muchos autores, con excesiva precipitación. Porque Plotino distingue bien entre *praxis* (acción, fugaz, distracción) y *poiésis* (acción creadora, ímpetu de la misma contemplación). Con todo, la opinión que se tenía generalmente, era la del *otium philosophicum*<sup>27</sup>. Incluso aquí tendríamos ya otra raíz de conflictos teóricos y prácticos.

Pero el conflicto aparece mejor, si nos fijamos en el otro aspecto de la paradoja. Porque la contemplación parece vacía, formal y sin contenido: está

23. PORFIRIO, *Vida de Plotino*, X.

24. *Epístola*, 16,1 PL. 33,82.

25. *Enn.* II, 9,9.

26. *Enn.* VI, 9,7.

27. Cfr. *Epístola* 5 PL. 33,67.

reclamando un contenido, una afinidad entre el mundo inteligible y el sensible, por encima del pensamiento discursivo, lo mismo que en Platón: especialmente en un hombre «curioso», aficionado a la maravilla de la telepatía, ocultismo, encantamientos, estatuas mágicas, energías procedentes del «más allá», que sus discípulos transformarán en «teurgia». De ese modo, primero teníamos una contemplación que parecía una lucha contra lo sensible en pro de lo inteligible; y ahora tenemos un acercamiento tal entre ambos, que lo sensible está ya penetrado de inteligibilidad:

«Lo maravilloso se encuentra para Plotino en todo lo sensible. Sólo la costumbre nos impide verlo, así como el espectáculo constante del cielo estrellado hace que no admiremos ya su belleza. Toda la física de Plotino consiste en luchar contra el hábito, en despertar el adormecido sentido de lo maravilloso. En todas partes señala afinidades internas debidas a la acción del alma (del mundo), que laten bajo las apariencias»<sup>28</sup>.

Vemos aquí cuál es el origen de la *poiesis*, de la acción que es un impulso de la contemplación. Y vemos al mismo tiempo la base de la «contemplación sensorial», que hoy nos parece característica de las religiones orientales. Además, esa afinidad entre lo inteligible y lo sensible es recíproca, compenetración. Así como lo sensible queda penetrado de inteligibilidad, así lo inteligible queda sensibilizado:

«Así se explica el carácter sensual, cautivante, excitante, de la realidad inteligible. La contemplación de lo inteligible está en la misma línea de la contemplación de lo sensible: la continúa directamente, sin pasar por las ideas lógicamente encadenadas. No asciende de lo primero a lo segundo por un razonamiento o inducción, sino exclusivamente mediante una contemplación más recogida e intensa... El término que une lo sensible con lo inteligible, y que opone ambos campos al pensamiento discursivo es de nuevo y siempre la contemplación»<sup>29</sup>.

Generalmente hablamos de «pasar» de lo visible a lo inteligible, utilizando un lenguaje agustiniano, pensando en un movimiento dialéctico. Pero suele tratarse de una contemplación mística, o intuición habitual, que se va iluminando en la consciencia religiosa. Así el destino del alma sigue siempre aumentando la tensión del conflicto:

«Plotino se adhiere de todo corazón a la filosofía griega, pero los problemas que se plantea son problemas que la filosofía griega nunca se planteó, es decir, problemas propiamente religiosos. De ahí un esfuerzo por adaptar la filosofía griega a puntos de vista que no eran los suyos. Ensayo una transformación profunda del Helenismo, una especie de violencia hecha a la filosofía griega para hacerle decir lo que no estaba tal vez capacitada para decir»<sup>30</sup>.

28. E. BREHIER, *o.c.*, 17.

29. E. BREHIER, *o.c.*, 18s.

30. E. BREHIER, *o.c.*, 29.

Ese conflicto inicial impone otro conflicto consecuente. Por un lado se impone un mundo absolutamente perfecto, creado por la Inteligencia y ordenado y animado en todos sus detalles por el alma. Ese optimismo es tan palpable que Agustín, al leer a los platónicos, vio en ese optimismo el mejor medio de superar el maniqueísmo, proclamando que «el mal no existe». Agustín no percibía entonces el conflicto de que hablamos: ¿Cómo soslayar la angustia de un alma en este mundo de la experiencia cotidiana? Es preciso confesar que el hombre no se siente dirigido por la razón, sino gobernado por las pasiones y la libido. No es un Ulises filosófico, sino un Ulises histórico, engañado por las sirenas sensibles. Y de ahí es fácil concluir que la situación del alma en el mundo es «anormal», distorsionada<sup>31</sup>. Precisamente aquí encontraría S. Agustín un punto de divergencias, al considerar el dominio de la libido sobre la razón como una «pena» misteriosa<sup>32</sup>.

Carece de sentido preguntar si Plotino pretendía superar la religión mediante la filosofía o viceversa. Lo que pretendía era identificar ambas cosas. El destino del alma, salida de la Patria, es el volver a ella, y los medios de buscarla son los medios para alcanzarla. La paradoja consiste en que es víctima del conflicto, mientras busca la manera de superarlo.

¿Cómo puede hablar Plotino de anormalidad de la situación del alma, si carece de la experiencia de esa anormalidad? Mientras S. Agustín irá a buscar la respuesta en un «pecado original», que será cada vez más misterioso, Plotino procura mantener su lealtad a Platón y al platonismo. Piensa, pues, que en la contemplación intelectual tenemos ya alguna experiencia de lo que sería esa «normalidad» que nunca hemos comprobado ni visto. La contemplación nos da idea de un alma «normal»; por ende, el vicio, la anormalidad, son situaciones extrañas al alma misma «como la flema o la bilis son extrañas al cuerpo»<sup>33</sup>. Se supone, pues, en el alma humana un doble movimiento, ya hacia arriba, ya hacia abajo: esos movimientos son la contemplación y la libido. Brehier añade que no debemos considerar esos movimientos como cambios psicológicos, sino como verdaderas subidas y bajadas locales, según la física de aquel tiempo, como lo vemos en los «viajes del alma» en Séneca o Cicerón<sup>34</sup>.

Ya se ve por qué el problema del método de estudio no es neutral, pues siente prejuicio sobre los problemas materiales y formales, coordinando o subordinando religión y filosofía por cálculos o intereses especulativos. Sería fácil apoyarse en el concepto abstracto de «Procesión», para imponer un orden descendente y deductivo escolástico. Pero eso sería un abuso. La «procesión» no se reduce a monismo rígido ni a dualismo ontológico. Hay expansión necesaria del Principio hacia afuera; pero eso implica una negación, una alteridad:

31. *Enn.* IV, 8,3.

32. Cfr. *De Lib. Arb.* I, 11,22s PL. 32,1.233s.

33. *Enn.* I, 8,4.

34. E. BREHIER, *o.c.*, 51.

lo producido o engendrado, el hijo, no es ya el padre, sino otro, aunque no haya separación:

«Es preciso resistir a la tentación de adoptar en el estudio de la procesión un orden descendente. En el principio de toda generación hay un punto de arranque, como una separación del término derivado. Pero se trata de una condición previa. Lo esencial de la procesión es la conversión, en múltiples formas, del ser hacia su origen. Ahí se encuentra la synergia fecunda del engendrado y del engendrador. La procesión plotiniana es ante todo ascendente»<sup>35</sup>.

Plotino trata de arreglar el conflicto entre la religión y la filosofía mediante la libertad que permiten los métodos alegóricos y la exégesis espiritualista, acercando ambos puntos de partida:

«Plotino transforma la imagen mítica del destino del alma: lo que en el mito aparece como una serie de hechos localizados en diferentes lugares, tiende a transformarse en una serie de marchas necesarias, encuadradas en la estructura racional del universo. Pero, por otra parte y por un movimiento inverso, transforma la noción del saber y de la ciencia, que equivale a recogimiento interior: el acento recae mucho menos sobre los objetos de la ciencia, que sobre las modificaciones que el alma experimenta en su ascensión a través del mundo inteligible»<sup>36</sup>.

Este método se extiende a las relaciones del alma con el cuerpo, y al dualismo arriba-abajo, allende-aquende. Así queda abierta la puerta al misticismo. La inteligencia (*Nous*) no es sólo un sistema de nociones y de verdades, sino que es un universo, unificación de los seres en una divinidad, y al mismo tiempo intuición de esa unificación por parte del hombre. Y no es que Plotino intente separarse del helenismo, sino que inconscientemente adopta una postura nueva original.

Aparte de comenzar por lo sensible y concreto, tiene la genialidad de colocarlo todo dentro del «yo». De ese modo el espíritu experimenta el mundo en su propia actividad y en esa actividad experimenta la actividad absoluta y creadora del mundo. Es ya el creador del método psicológico en filosofía<sup>37</sup>. El hombre ignora la riqueza encerrada en su interior: si puede conocer objetos externos o extraños, es porque no son heterogéneos, sino homogéneos. Y no se trata de lo que hoy llamamos el inconsciente, sino de un consciente cósmico, percibido en la experiencia del éxtasis.

Al predicar la identidad del yo con el ser universal en la *ingressio*, parece que la consciencia individual desaparece, anegándose en el océano del ser. En el éxtasis, que parece la experiencia comprobatoria, se pierde la consciencia de

35. J. TROUILLARD, *La procession plotinienne*, París 1955, 5.

36. E. BREHIER, *o.c.*, 59.

37. Cfr. R. M. MOSSE-BASTIDE, *Bergson et Plotin*, París 1959, 34s.



la propia individualidad, y en cambio se cobra una consciencia clara de la propia condición divina. No desaparece del todo la consciencia, pues se habla de unión «transformante». Pero tampoco se trata de una simple explicación racional: tal experiencia espiritual supone una concepción de la consciencia y del yo extraños a la filosofía griega <sup>38</sup>.

Hoy se tiende a pensar que el origen de esa postura de Plotino está en los Upanishada. En ellos el Yo coincide con el Ser universal, el Atmán con el Brahmán. Tal consciencia se cobra, no por conocimiento discursivo, sino por intuición mística, experimental. Basta entrar del todo en sí mismo para encontrar a Dios, principio del universo. Hay, pues, contradicción en pensar que el éxtasis es del todo inconsciente, amoroso y tenebroso, ya que es experimental y consciente, transformante de la consciencia; si se le llama éxtasis, es por tratarse de una experiencia «extraordinaria», que deberá ser convenientemente preparada y acondicionada. Tal experiencia dura poco, pero esos momentos sirven de base para reunir dos puntos tan diferentes como son el universo racional y perfecto y el alma humana angustiada. Los filósofos contemporáneos de Plotino trataban de explicar la realidad por el Primer Principio, presentándolo también como satisfacción del corazón humano. Plotino aventaja a todos por su íntima relación con el hinduismo, y porque el eros platónico estaba también relacionado con el Oriente <sup>39</sup>.

Por ese recurso al yo, se atenúa la diferencia entre cristianismo y helenismo. Aunque se rechace la *praxis*, hay concordia entre la contemplación y la acción creadora (*poíesis*), y al mismo tiempo, Plotino se separa en eso de los orientales. Éstos ven lo particular en el conocimiento práctico y vulgar, mientras que perciben lo abstracto y universal en la intuición vital; por el contrario, en Plotino cada ente tiene su *logos* propio, su esencia individual. Por eso, en realidad en Plotino no desaparece nunca el yo: conserva siempre su originalidad, aunque se va identificando con los diferentes objetos. Participar en el Todo es una forma de la contemplación.

En ese sentido decimos que el yo coincide con el Ser Universal, pero Plotino introduce su propio modo de ver. Su experiencia del éxtasis es una realidad moral y espiritual que los orientales nunca tuvieron.

Por lo mismo, es preciso afrontar un nuevo problema que es la experiencia personal de Plotino, aparte su helenismo y su hinduismo. No sabemos mucho acerca de la religiosidad personal del gran filósofo, ya que Porfirio fue muy poco explícito. Pero vemos que frente a las creencias religiosas y populares del politeísmo, opone él el plan de las religiones místicas con sus acciones simbólicas (secreto, purificación, subida al templo, entrada al camerino, contemplación y escenas de entusiasmo) <sup>40</sup>. Sabemos que pidió y obtuvo la ini-

38. Cfr. E. BREHIER, o.c., 144.

39. *Enn.* VI, 7,34.

40. *Enn.* VI, 9.

ciación en la religión de Isis, como Apuleyo, en el Iseo del Campo de Marte, en Roma. En esa religión, la iniciación no termina en la contemplación de la imagen y de los símbolos, sino en una iluminación, en la contemplación simple de una luz. Algunos autores se preguntan si la Enneada VI, no será en el fondo, una trasposición filosófica de un misterio vivido por el autor <sup>41</sup>. Tal experiencia religiosa nos explicaría el acento cálido y vívido de su estilo.

Sin embargo, S. Agustín vio muy bien que, además de no aceptar un mediador entre Dios y los hombres, un Verbo Encarnado, Plotino y Porfirio acentuaban el orgullo humano: la iniciativa de la vida religiosa no pertenece a Dios sino al hombre: la oración es una concentración del alma, pero no una imploración <sup>42</sup>. «Soy un dios inmortal», dice Plotino <sup>43</sup>. Por eso Plotino, en oposición a S. Agustín, no reza nunca, o sea, se reza a sí mismo <sup>44</sup>.

¿Hay una preparación para el éxtasis, siendo «imprevisible»? Sí, en cierto modo: vaciando el alma de todo lo empírico. Porque entonces la tendencia universal hacia el Bien Absoluto provoca la irrupción de la luz. El amor y el bien se encuentran y se identifican. Si todo amante suspira por la unión con el amado, aquí se verifica ese ideal. Los místicos posteriores repiten ese lenguaje, aun cuando confiesan que tal experiencia es inefable.

Plotino entiende, y nos hace ver, que la trascendencia de Platón no excluye, sino que supone una inmanencia íntima y rigurosa. Es verdad que las «cosas» son diferentes de lo uno, pero no están separadas de ello o de él. Cada ser conserva su cordón umbilical perpetuo, que es su *apaex*, el piñón del embrague que lo une a la jerarquía superior, aun siendo distinta y diferente de ella. Así, por ejemplo, cada alma humana es distinta del alma universal, pero todas las almas se reúnen en ésta. Así se mantiene la pirámide platónica en orden ascendente y descendente. Cada ser aspira a reintegrarse en la jerarquía superior: eso es tender a la trascendencia, una voluntad de ir siempre «más allá». Por eso el éxtasis es la culminación, la realización de dicha tendencia o afán: un *élan* universal. Es verdad que el éxtasis es imprevisible, pues viene causado desde la trascendencia y no desde la misma tendencia humana, pero esa tendencia o aspiración lo motiva, lo prepara y en cierto modo lo revela. Porfirio afirma que Plotino logró tan sólo cuatro éxtasis y él tan sólo uno; y sin embargo, habla del éxtasis como si fuera el término o corona de un plan establecido y buscado cuidadosamente.

Los críticos insisten sin embargo en que Plotino se envuelve en una contradicción innegable. Porque él recurría a la mística como superación del dualismo objeto-sujeto, esto es, como superación de la relación cognoscitiva, que siempre es un dualismo. El éxtasis no se producirá por lo mismo en el terreno de la inteligencia, de la consciencia o de la luz, sino «más allá», en una

41. Cfr. R. M. MOSSE-BASTIDE, *o.c.*, 348.

42. Cfr. S. AGUSTÍN, *Confess.* VII, 20,26 PL. 32,746s.

43. *Enn.* IV, 7,10.

44. Cfr. J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin*, Paris 1933, 255.

zona tenebrosa y oscura, en la «noche» de que habla Filón de Alejandría. Es un abrazo amoroso e inconsciente en la oscuridad. Pero, en sentido contrario, vemos que el éxtasis anuncia una «unión transformante»: y no habría transformación del alma, de la consciencia, sino en el terreno del conocimiento. Si el éxtasis trascurriera como fenómeno inconsciente, ¿de qué serviría, pues pasaría desapercibido? Por consiguiente, la mística no puede ser tiniebla pura, sino conocimiento místico, percepción, modificación de la consciencia, visión. Luego en Plotino, con contradicción o sin ella, hay un conocimiento místico, que es culminación de su catarsis, término de su «regreso a la patria», aunque en este mundo y por breves instantes. En ese relámpago vemos la patria y nos vemos a nosotros mismos como ciudadanos de ella, como dioses.

Muchos autores convienen en atribuir a Plotino un especial «idealismo», en el que la filosofía y la religión se presentarían como campos complementarios, pero condicionados ya por ese idealismo personal. En este sentido, diríamos que Plotino es ante todo un gran filósofo. Pero es un filósofo profundamente «religioso». Veríamos que en el fondo pretende reunir el racionalismo griego con el misticismo hindú. Así nos explicaríamos por qué, independientemente del estilo literario, ha impuesto en la historia de la filosofía y de la religión, ese idealismo que han aprovechado a manos llenas tanto los filósofos como los místicos.

### III. LA RELIGIÓN FILOSÓFICA DE S. AGUSTÍN

Parece que el platonismo debía influir muy poco en el cristocentrismo de S. Agustín, ya que los platónicos ignoraban al Verbo Encarnado y nada querían saber de un Mediador o Redentor. Recordemos, sin embargo, que cuando Agustín leyó a los platónicos, tenía ya su concepto de Cristo, y que esa lectura influyó muy notablemente en todo su sistema mental. Y precisamente los dos puntos que más le impresionaron tienen relación con Cristo. Por un lado, mediante el método de la *ingressio* se convenció de la existencia de una verdad objetiva y subsistente, que superaba y eliminaba su materialismo maniqueo. Por otro lado, concretaba sus meditaciones sobre la «necesidad de la fe», al identificar el nous de Plotino con el Verbo-Cristo de S. Juan.

Es natural que encontrase dificultades profundas. ¿Cómo concordar la «inmutabilidad» del Verbo divino con la mutabilidad de la Encarnación? Esa dificultad fundamental da pie sin duda a una interminable discusión con sus amigos. Mientras Alipio se hace «apolinarista», estimando que el Verbo asumió tan sólo un cuerpo humano, Agustín se hace «fotiniiano», estimando que Cristo fue, no Dios, sino un doctor que participaba en grado superior en la sabiduría divina... Parece, pues, que no podía concebir una «unión hipostática»<sup>45</sup>. Después de convertirse, estima ya que es la misma Sabiduría divina la

45. *Confess.* VII, 19,25 PL. 32,746.

que viene a nosotros, asumiendo al hombre Cristo Jesús, como mediador, como sacramento visible y eficaz de la autoridad divina <sup>46</sup>. Vemos, pues, que la Encarnación juega ya un papel decisivo en la conversión de Agustín y que los platónicos influyen poderosamente en sus nuevos modos de ver <sup>47</sup>.

Naturalmente, la necesidad de la fe que le obligaba a renunciar a su ideal juvenil de una religión filosófica, fundada en el *intellige ut credas*, propio del maniqueísmo, le obliga también a renunciar formalmente a una teología platónica, fundada en el racionalismo. El «agustinismo formal» se apoya en el *crede ut intelligas*, como método previo. Pero la nueva postura no implica renunciar a toda «religión filosófica», sino tan sólo a una forma concreta de la misma. Agustín continúa, pues, creyendo que puede mantener esa religión filosófica, si bien dentro de unos límites determinados. La filosofía queda subordinada a la fe, pero sin conflicto alguno, ya que ambas son complementarias <sup>48</sup>. Y esa complementariedad va muy lejos, dada la gran libertad con que Agustín maneja la exégesis alegórica o espiritual tanto en el terreno de la fe como en el de la razón.

¿Podemos hablar de «cristocentrismo» en Agustín, especialmente durante este primer período de profunda influencia platónica? ¿Qué método seguiremos en nuestra investigación? Últimamente W. Geerlings <sup>49</sup> opta por un método descendente y escolástico, para concluir que en Agustín no se debe ni se puede hablar de cristocentrismo, sino de teocentrismo. Y alega:

a) Indebidamente se habla de cristocentrismo en los Padres, dada la helinización de la Iglesia. Para demostrar el cristocentrismo se recurre a los *Sermones*, a la predicación, no a los tratados y discusiones dogmáticos. Una cosa es la religiosidad y otra la doctrina científica. Y todo esto es más urgente en el caso de S. Agustín.

b) Cuando se recurre a los *Sermones* de S. Agustín, es fácil dejarse seducir por su encanto. Pero incluso en ellos es más importante el carácter teocéntrico que el cristocéntrico. Parte siempre del Dios, Uno y Trino, del Omnipotente, que es la raíz más profunda de su teología, para ir organizando la misma cristología.

c) De ahí brota la «inmensa melancolía» de Agustín. Porque, frente a la Omnipotencia divina, el hombre es un ser desvalido e impotente.

Geerlings va redondeando su cuadro mediante una serie de observaciones. No tiene en cuenta ni la situación de Agustín, ni el desarrollo de su pensamiento, ni la historia, ni la crítica. Se encierra en un escolasticismo. Di-

46. Cfr. W. MALLARD, «The Incarnation in Augustin's conversion»: *Rech. Aug.* 15 (1980) 80-98.

47. Cfr. A. PINCHERLE, «Les sources plotiniennes de l'Augustinisme»: *Aug. Mag.* III, 71-102.

48. *C. cad.* III, 20,43 PL. 32,957.

49. *Christus-Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Mainz 1978.

ferencia la religiosidad de la teología, como si fuesen dos «géneros literarios» diferentes, dos formas sin contenido. Amplía ilimitadamente el concepto de ejemplo, incluyendo en él la gracia, los sacramentos, el ejemplarismo, la educación, y hasta la redención. Según él, Agustín siempre dijo lo mismo, monóticamente, o en todo caso se limitó a acentuar algún aspecto especial. Además, en la Iglesia helenizada había decaído el interés por los problemas cristológicos: ese interés volvió a renovarse en el Concilio de Éfeso, pero eso aconteció un año después de la muerte de Agustín.

La mera opción de un tal método nos decepciona y hace suponer que la discusión con Geerlings será vana, pues se opone a los hechos y al método general de todo platonismo; no tiene en cuenta que S. Agustín es un caso especial tanto entre los platónicos, como entre los Padres. La facilidad con que Geerlings puede equivocarse aparece ya en su propio punto de partida, pues toma como fuente de la cristología agustiniana el *De Trinitate*. Pero ese punto de partida es ya falso, o discutible por un doble motivo. Algunos autores piensan que la doctrina del *De Trinitate* es «psicológica», no teológica<sup>50</sup>. En segundo lugar, el *De Trinitate* es una obra tardía relativamente, que Agustín escribió cuando ya estaba cansado de escribir acerca de la cristología. Ésta tiene gran importancia en su misma conversión.

En general, todos los críticos advierten que Agustín adopta siempre el punto de partida de su propia personalidad. En ese aspecto es más categórico que el mismo Descartes, pues no parte del «pensamiento en general», sino de «mi pensamiento». Ya en los *Soliloquios*, el *Noverim me, noverim Te* fija el orden o método del *Deum et animam scire cupio*<sup>51</sup>. En las *Confesiones* el «en sí» se termina por un «para mí»: *Quid mihi es? Quid Tibi sum ipse?*<sup>52</sup>; en el mismo libro se da la razón: *Quandiu peregrinor abs Te, mihi sum praesentior quam Tibi*<sup>53</sup>. Al escepticismo crítico de Agustín hay que añadir su postura ante la teología negativa del *Deus Absconditus*, de la ineptitud de las ideas y de las palabras para pensar en Dios o hablar de Dios, etc. En cambio, la cristología era un problema «eclesiástico» cotidiano.

Por ende, es necesario utilizar el método ascendente, genérico e histórico, partiendo de los datos concretos. Al leer a los platónicos, Agustín acepta la «espiritualidad» del Salvador y su inmutabilidad; halla dificultad para comprender cómo se pudo encarnar en las entrañas de una mujer. Busca, pues, algún tipo de «unión accidental», ya suponiendo que Cristo es un doctor privilegiado, que participa en la sabiduría subsistente, ya suponiendo que la sabiduría subsistente «asume» a un hombre para revelarse en él. El platonismo ignora el Verbo Encarnado, y algunos autores hacen notar que en este pri-

50. Cfr. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927.

51. *Solil.* II, 1,1 PL. 32,885.

52. *Confess.* I, 5,5, PL. 32,663.

53. *Confess.* X, 5,7 PL. 32,782.

mer período se observa en Agustín un cierto «docetismo». Pero el platonismo le ofrece la doctrina del *nous*, del *numen*, que descubre al hombre cuál es la verdad. Y esto es lo más importante, puesto que nos explica ya cuál es el método que Agustín adopta en su investigación. Ese método consiste en una retirada estratégica del mundo sensorial, para practicar lo que podemos calificar de *ingressio*. Como síntesis del pensamiento agustiniano y criterio para discutir sobre él aduzcamos el texto definitivo:

*«Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat Veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem? Cum ad seipsam Veritas non utique ratiocinans perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt ipsa sit»*<sup>54</sup>.

En su maniqueísmo, Agustín estaba acostumbrado a decir: «Cristo es el Camino, la Verdad y la Puerta», pero los platónicos le hacen ver por qué Cristo es el Camino, y por qué hay que comenzar por conocer el camino, el método. A esto no se opone el reproche que luego dirigirá Agustín a los filósofos, al decir *sed non noverunt viam!* Aquí se refiere Agustín a la «humildad» de la Encarnación, que los filósofos se niegan a reconocer. Pero hay otra forma de «camino», que es el camino filosófico, el método de la *ingressio* y Agustín lo aprendió en los platónicos. Es el principio de un cristocentrismo filosófico.

Por ese motivo, hay que rechazar la llamada «mística de S. Agustín», en este primer período, ya que sólo se trata de la *ingressio*. En efecto, los tres grandes textos que P. Courcelle presentaba para hablar de ensayos absurdos de «éxtasis» dialécticos, son simplemente un comentario al texto que hemos colocado aquí<sup>55</sup>.

Agustín parte, pues, como Lactancio, de un escepticismo crítico. El hombre, en su estado actual, es incapaz de descubrir cuál es la Verdad, o dónde está esa Verdad. Necesita la iluminación o revelación del numen. Para obtener esa revelación es indispensable retirarse del ruido y distracción de los sentidos, como repetía Plotino. Es necesaria una *catarsis* larga y ardua: sería temerario y absurdo que cualquiera recién convertido se pusiera a hacer ensayos de éxtasis, puesto que el éxtasis es imprevisible y sólo «desnudando el alma» de todo elemento empírico podemos de algún modo «preparar el éxtasis». Hay que colocar las cosas «dentro de sí».

La «catarsis» agustiniana, que se encierra en el *noli foras ire*, supera las exterioridades maniqueas, ayunos, asperezas, abstinencias, etc., y tiende a interiorizarse en formas cristianas, caridad y sus exigencias. Pero también le ayuda en esa labor el espiritualismo platónico. Agustín impone, sin embargo,

54. *De Vera Relig.* 39,72 PL. 34,154.

55. *Confess.* VII, 10,16; 17,23; 20,26 PL. 32,742,745,746; Cfr. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, París 1950, 157ss.

a Plotino y también a Descartes su experiencia personal. Cuando se habla del Yo, hay que evitar la ambigüedad: se trata de un yo empírico, estrictamente empírico, un mundo psicológico e inmanente y nada más. Es la primera experiencia personal e interna, que lógicamente precede a toda otra experiencia de un principio objetivo.

Ahora bien, la *ingressio* presupone ya la presencia y actividad de la verdad, una iluminación. Aunque la Verdad sea lógicamente posterior al Yo, nadie podría entrar dentro de sí, verse a sí mismo, enjuiciarse, sin la iluminación de la Verdad:

*«Admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea, duce Te; et potui, quoniam factus es adjutor meus»*<sup>56</sup>.

Son pues dos los principios del método que hacen posible la *ingressio*, el Yo y la Verdad, uno subjetivo y otro objetivo, diferentes, aunque inseparables. Agustín los llamará más tarde *Memoria Sui* y *Memoria Dei* y ambos principios responderán perfectamente a una metafísica relacional de la creación, en oposición a la metafísica objetivista y sustancial de los griegos en la que el objeto «mueve» al sujeto.

En Plotino constatábamos la compenetración entre lo inteligible y lo sensible. Agustín, como cristiano, mantiene con firmeza los valores del mundo, y está muy lejos de convertir el mundo en una «trasparencia»; el cristianismo le impone el apoyar los pies firmemente en el suelo, y vivir la vida real, no la de un *homo philosophicus*. Este mundo es la viña del Señor, no un espejo o lente para ver a Dios y sus valores trascendentales. Por eso surge también el conflicto en Agustín<sup>57</sup>. Aunque prescindiendo de la urgencia del apostolado cristiano, hallamos en Agustín un objetivismo básico y un objetivismo funcional, relacionados con el subjetivismo, «sentido literal del mundo». Es la base de la contemplación agustiniana, que dio pie a la «mística franciscana» y «mística teresiana», que tan admirablemente evoca S. Juan de la Cruz, corresponde a la *admonitio* de los platónicos, y a la «visión sacramental del mundo». Un espectáculo vulgar, una lucha de gallos, sirve a Agustín para desplegar esa visión que los platónicos le sugerían<sup>58</sup>. La Verdad, que Agustín identificará con Cristo, está siempre presente, y es nuestro lazarillo, para mostrarnos la Verdad objetiva y subsistente; ésta es también objeto de nuestra búsqueda: *qua non peragrant oculi amatum?*<sup>59</sup>. La Verdad no es sólo el principio iluminador, sino también el término de la mística: *qui aliud est Dei facies, quam ipsa Veritas?*<sup>60</sup>.

Ya se ve por qué Agustín tiene que aceptar una «teología natural», el

56. *Confess.* VII, 10,16 PL. 32,742.

57. *Epístola*, 2 PL. 33,63; *Epístola V*, PL. 33,67.

58. *De Ord.* I, 8,25 PL. 32,989.

59. *Id.*, *Ib.*

60. *Id.*, n.º 23.

hombre es: imagen de Dios, y las cosas son semejanzas de Dios, que imponen el diálogo. El lenguaje de Agustín supera al de Plotino por su sabor, colorido y plasticidad. Dios es luz y abrazo, voz y perfume, beso y aliento del hombre interior <sup>61</sup>; es fuente y sol, pan y vestido, casa y hogar, oro y plata, vida y campo, comida y bebida <sup>62</sup>.

Así se nos presenta una curiosa paradoja: toda palabra o idea es indigna de Dios; pero todas son útiles y necesarias para hablar de Dios, y por eso mismo la Biblia no temió aducir los antropomorfismos más vulgares. Dios se da a conocer por sus obras, y cuando entramos en nosotros mismos, entramos en la obra maestra de Dios. Se habla de una mística de los sentidos y de una mística natural, abierta al orden sobrenatural. El mal de los platónicos fue su orgullo, el haberse negado a glorificar a Dios, el cual según S. Pablo se les había manifestado <sup>63</sup>. Por otra parte, si esa teología natural queda disminuida, es por la quiebra del pecado original, que ahora nos impone las tres cautelas tradicionales que Agustín propagó y el Seudodionisio popularizó: negación, eminencia y exceso. Pero ese pecado original no interrumpió del todo el proceso de la teología natural, puesto que Adán y Eva conservaron las «reliquias de la imagen» <sup>64</sup>. Y por eso es necesaria la fe. Dios se ha escondido, pero nos lo ha hecho saber por su revelación. Y nos ha dejado su rastro para que lo busquemos.

El método ascendente y descendente de la «pirámide» platónica, y el método de las ascensiones de Plotino, tienen en Agustín una aplicación particular, pero segura. Al principio Agustín ignora tales métodos o no quiere utilizarlos <sup>65</sup>. Cuando se decide a emplear una escala, la presenta como una aventura, y la refiere a las «funciones del alma», que terminan en la visión escatológica de Dios en la vida futura, no en este mundo <sup>66</sup>. Las ascensiones aparecen por primera vez en el libro VI *De Musica* <sup>67</sup> y entonces se trata de ir buscando números hasta llegar a los números eternos. Finalmente, ese método platónico de las ascensiones aparece en el comentario que Agustín hace al coloquio que tuvo con su madre en Ostia Tiberina. Tal descripción pertenece a la época de las *Confesiones*, no a la del *De Quantitate animae*. Agustín supone pues que la visión de Dios es propia de la vida futura de los santos, de la visión beatífica. Supone al mismo tiempo que «anhelando con la boca del corazón la fuente divina, podemos recibir una aspersion, según nuestra capacidad» <sup>68</sup>. Y

---

61. *Confess.* X, 6,8 PL. 32,782.

62. *In Ps.* 134,3-7 PL. 1.743; *In Ps.* 36,12 col. 369; *De mor. Eccl.* I, 21,38 PL. 32,1.327.

63. Cfr. *Expos. quor. propos. ad Ep. ad Rom.* 3 y 4 PL. 35,2.063.

64. *De spiritu et littera*, 26,43-49 PL. 44,227-231.

65. *Solil.* I, 5,11 PL. 32,878.

66. *De Quant. animae*, 33,70 PL. 32,1.073.

67. *De Mus.* VI, 2,4 PL. 32,1.181.

68. *Confess.* IX, 10,23 PL. 32,774.



entonces vemos que el método de las ascensiones es una aplicación del método general, que se presentaba en el *De Vera Religione*:

«Perambulavimos gradatim omnia corporalia, et ipsum caelum... Et adhuc ascendebamus interius cogitando et loquendo, et mirando opera tua. Et venimus in mentes nostras. Et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis... Et remeavimus ad strepitum oris nostri. Dicebamus ergo...»<sup>69</sup>.

No se trata pues aquí de mística ni de éxtasis, sino de un diálogo espiritual y fervoroso, que provoca un *Momentum intelligentiae, cui suspiravimus*. En realidad, el comentario es de Agustín: *dicebam talia, etsi non isto modo et his verbis*<sup>70</sup>. Aquí la semejanza con Plotino no puede negarse.

Ya podemos ver que el mismo método platónico nos lleva a un cristocentrismo filosófico en Agustín, aunque en Plotino nos llevara a un teocentrismo. Porque lo que revela la *ingressio* es la Verdad, el *Nous-Verbum*, y en esta época el Verbo es la unificación del mundo, el Cristo mediador universal. Y de ahí no se pasa. Cuando el santo quiere presentar una «prueba filosófica de la existencia de Dios», sólo demuestra la existencia de la Verdad. En el *De Ordine* pretendía Agustín llegar a demostrar la perfección del mundo, gracias a la inteligencia creadora, como en Plotino «aunque cambia su plan, al ver que sus oyentes no le siguen y se contenta con exponer el «orden de los estudios». Estima que bastaría saber *quid sit unum, quantumque valeat*<sup>71</sup>. Se diría que pretende organizar una Enología platónica, en lugar de una Ontología aristotélica.

En efecto, aparte la explicación que en ese lugar nos da para hacernos ver que cada ente es un problema de unidad, nos hace ver que la unidad es el ser mismo, en su plena actividad y dentro del orden universal, un ser dinámico. La unidad inicial es ya la «energía de la forma», *vis formae*<sup>72</sup>. Es, pues, la «forma no formada» la que da unidad al universo: *Omnis forma ad regulam cogitur unitatis*<sup>73</sup>. La forma se manifiesta en leyes de cohesión, y homogeneización, que mantiene unidas las partes de un todo en un solo ser y lo lleva hasta su perfección específica, que es su unidad terminal e ideal. Por eso elimina todo lo extraño y se incorpora todo lo propio, constituyendo la unidad pura. La forma es, pues, alfa y omega de cada ente. El nous-inteligencia imprime o deposita en cada ente la unidad activa y concreta, ya que «en ella fueron creadas todas las cosas».

Las cosas fueron creadas por mediación del Verbo, y así todas ellas son «semejantes», en cuanto que reflejan el ejemplarismo divino. Fueron, pues,

69. *Confess.* IX, 10,24 PL. 32,774.

70. *Id., Ib.*

71. *De Ord.* II, 18,47 PL. 32,1.017.

72. *De Gen. ad litt. imp.* I, 10,32 PL. 34,233.

73. *De Ge. c. Manich.* I, 1,18 PL. 34,181.

creadas *per Verbum*. Pero el hombre además creado *ad Verbum*, y por eso no es sólo semejanza, sino también imagen de Dios, por el mero hecho de ser racional o inteligente, como Dios, como el Verbo. Y de este modo, una posible «mística de la unidad» o «mística de la forma» nos llevaría sin duda a una mística cristocéntrica, en la que Cristo es el Mediador que unifica a todo el cosmos, a toda la humanidad y a los hombres con Dios en su propio ser. Dar forma es reducir a la unidad. Por lo mismo el platonismo ofrece a Agustín una base filosófica, que le da confianza para organizar su ulterior cristocentrismo teológico y místico. Dios se revela, pero *in facie Jesuchristi* y Agustín repite que la *Facies* de Dios es la verdad, y de este modo todo coincide para preparar a Agustín una gran tarea de construcción dentro de un grandioso Cuerpo Místico.

También le ayuda el platonismo a redondear su idea de la «única religión verdadera» que es la verdadera religión <sup>74</sup>. Porque esa única religión es universal, una suerte de religión filosófica semejante a la de la Ilustración. Pero con una diferencia radical: la verdadera religión tiene como fundamento la fe, antes que la razón <sup>75</sup>. Mas puesto que entre la fe y la razón no hay conflicto alguno, ya que es la razón la que impone la necesidad de la fe, la «verdadera religión» es principalmente una postura «interior».

#### IV. EL DESARROLLO DE LA CRISTOLOGÍA

El interés de Agustín, al convertirse y después de convertido, se centraba en la cristología, no en una teología general sobre la omnipotencia divina. Parece que hasta el año 400 Agustín halla dificultades en explicar la «unión hipostática» y que a partir de ese año ya no halla dificultad alguna <sup>76</sup>. En todo caso, Agustín ve con toda claridad que Cristo es la clave que necesitaban el helenismo y el platonismo: le faltaba la autoridad divina, visible en Cristo, la leche de la fe para los niños, la medicina de la carne para curar el orgullo filosófico <sup>77</sup>. Cristo, como método de acceso a la Verdad, es el Camino, el sacramento de la divinidad, la visibilidad garantizada por Dios, el índice del numen que descubre a Proteo.

Se comprende el entusiasmo de Agustín, al profundizar en el concepto de «mediación» y enfrentarse con el problema de la trascendencia cualitativa de Dios, el cual habita en una luz inaccesible (*I Tim* 6,16). La fórmula maniquea

74. *De Vera Relig.* 1, 1 PL. 34,121.

75. *Id.*, *Ib.* 3,3.

76. T. van BAVEL. *Recherches sur la Christologie de S. Augustin*, Fribourg Schw 1954, 21.

77. *De Mor. Eccl.* 1, 2,2, PL. 32,1.311: *De Vera Relig.* 1 y 2 PL. 34,123-125; *Confess.* VII, 20,26 PL. 32,747.

del Cristo, Camino, Verdad y Puerta, vuelve a cobrar pleno sentido en una forma nueva y bíblica:

«Yo buscaba un camino que me diera energía suficiente para gozar de Ti; mas no pude hallarlo hasta que me abracé al Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, quien me llamaba y decía: Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Él era la comida, que yo no podía alcanzar, mezclada con la carne... para que tu Sabiduría amamantara a nuestra infancia...»<sup>78</sup>.

Todas las mediaciones que los judíos habían buscado, al volver del desierto, para salvar el *chorismós* entre el Dios trascendental y el mundo, las habían reunido los cristianos en Jesucristo. Pero el desarrollo de esa mediación universal exigía firmes convicciones filosóficas. Porque Cristo tenía que ser ahora el principio ejemplar de la creación y al mismo tiempo el principio ejecutivo (*Virtus et Sapientia Dei*). La fórmula de S. Juan *omnia per Ipsum facta sunt* reclamaba explicación racional, y a eso contribuía la doctrina del «ejemplarismo» que Agustín encontraba en Plotino, por su doctrina del *nous*. Al mismo tiempo, entiende Agustín que el Padre entrega en la Creación los planos de la misma al Hijo para los ejecute, como un padre de familia haría encomendando a su hijo la construcción de la casa familiar<sup>79</sup>. Es el principio de la creación, como es el principio que habla en nosotros, según interpreta a (Jo 8,25). En ambos aspectos imita Agustín a Plotino, dentro de una «creación».

Dice S. Pablo: *unus Deus, unus Mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus* (1 Tim 25). Algunos críticos (Scheel) acusan a Agustín de interpretar ese texto con excesivo rigor, como si sólo atendiera a la humanidad de Cristo. No es así, puesto que Agustín insiste en ambas naturalezas y en la misma persona: *neque per Ipsum liberaremur, nisi esset et Deus*<sup>80</sup>. La naturaleza divina no es mediadora, sino que es Dios. Tenemos un cristocentrismo cosmológico y antropológico. Si en Plotino la inteligencia explicaba el paso de lo Uno a lo Múltiple, en Agustín tenemos ya el ejemplarismo cristiano y al mismo tiempo el principio ejecutivo de una «creación»:

««*Omnia et unamquamque creaturam Patrem fecisse per Filium in dono Spiritus Sancti*»<sup>81</sup>.

De ese modo, aun descontadas las diferencias que introducen la generación del Hijo y la creación, Agustín mantiene la estructura racional del univèr-

78. *Confess.* VI, 18,24 PL. 32,745.

79. *De Gen. ad litt.* I, 1,16,56 PL. 34,241; Cfr. *Serm.* 126,6,8ss PL. 38,701ss; *Confess.* XI, 8,10 PL. 32,813.

80. *Enchir.* 108 PL. 40,282.

81. *De Vera Relig.* 7,13 PL. 34,129. Cfr. O. PERLER, *Der Nous bei Plotin und das Verbum bei Augustinus, als vorbildliche Ursache der Welt*, Freiburg Schw. 1931.

so, como aparece con insistencia en la cuestión de las ideas <sup>82</sup>. Y no sólo en cuanto al principio ejemplar, sino también en cuanto al principio ejecutivo o dinamismo creador de las ideas <sup>83</sup>. Realiza Agustín la misma operación que había realizado Plotino, a saber modificar la estructura racional del cosmos, y al mismo tiempo la condición del saber humano o ciencia humana. La fórmula «Dios y el alma exclusivamente» no significa reducción de los objetos del conocimiento, o de los mismos conocimientos, puesto que todo cabe dentro de Dios y del alma: significa la retirada estratégica al interior, ya que el saber es modificación del alma misma bajo la iluminación de Dios. Y así el Verbo, que era principio ejemplar y ejecutivo, es también el principio racional:

*«Sapientia... dicta est Imago, quia de Ipso est. Itaque etiam Filius recte dicitur Ex Ipso, caetera per Ipsum... Praecessit enim Forma omnium summe implens UNUM de quo est, ut caetera quae sunt, in quantum sunt, Uni similia per eam Formam fierent. Horum alia sic sunt per Ipsum, ut ad Ipsum etiam sint, ut omnis rationalis et intellectualis creatura... Alia sunt per Ipsum facta, ut non sint ad Ipsum»* <sup>84</sup>.

Por un lado tenemos así marcada la diferencia entre «imagen» y «semejanza» y por otro lado se nos explica el dinamismo de la unidad. Las cosas, mediante Cristo, proceden de la unidad, y mediante Cristo aspiran a su unidad originaria. A veces distingue Agustín entre un «principio sin principio», que es el Padre, y otro «principio con principio», que es el Hijo. Pero otras veces, temiendo quizá abusos del dualismo maniqueo, afirma que ambos principios son un solo principio, y a ello contribuye la fórmula tradicional: «El Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo» <sup>85</sup>. Es más, ya advertimos que el principio cognoscitivo es lógicamente anterior a toda realidad: *Ut igitur Veritas Modo gignitur, ita Modus veritate cognoscitur* <sup>86</sup>.

Vemos con qué facilidad surge la teoría del «Maestro Interior»: es la verdad trascendente que nos ilumina, Cristo, según la fórmula paulina, que Agustín adopta con el platonismo: *in interiore homine habitare Christum* <sup>87</sup>, y también la fórmula joannea: *Ego principium, qui et loquor vobis* (Jn 8,25) <sup>88</sup>. Entender significa ser iluminado:

*«De universis quae intelligimus non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsae menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur docet, qui in interiore homine habi-*

82. Cfr. *De Div. Quaest.* 83, q. 46 PL. 40,29s.

83. Cfr. Ch. BOYER, *Christianisme et Neoplatonisme dans la formation de S. Augustin*, París 1920.

84. *De Vera Relig.* 43,81s PL. 34,159.

85. Cfr. *De Gen. c. Man.* I, 2,4 PL. 34,175.

86. *De Beata Vita*, 4,34 PL. 32,976.

87. *De Magistro*, 2 PL. 32,1.195.

88. *Joh.* 8,25.

*tare dictus est Christus, id est, incommutabilis Dei Virtus atque Sapientia sempiterna; quam quidem omnis rationalis anima consulit»*<sup>89</sup>.

Esta participación en la luz divina, que llamamos «iluminación», ha dado motivo a tantas discusiones, precisamente porque es ya «mística», o entrada a las posibilidades de una mística de la iluminación, a los diferentes «Grados del Saber»<sup>90</sup>.

Si en la primera parte del método, la *ingressio*, es ya en Agustín muy original, no lo es menos en la segunda parte que es el paso a la *trascendencia*. Porque la entrada en sí mismo ya no es, como en Plotino, un descubrimiento o revelación de la propia divinidad, sino todo lo contrario; es la comprobación de que el mundo psicológico, con todo su empirismo, es «mudable», y no nos resuelve nada. Repetimos la misma experiencia del mundo externo, pues tanto nos da la visión sensorial como la imaginaria, ya que toda experiencia es por sí misma «interna», aunque se realice por medio de los sentidos:

*«In interiore homine habitat veritas. Non est ergo expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis»*<sup>91</sup>.

Aunque Agustín se refiere a los sentidos corporales, hay que extender la fórmula a los sentidos interiores, dada su teoría de la sensación: siempre se trata de «consultar a la verdad, que preside», pues sin eso no hay conocimiento alguno. No hay juicio afirmativo ni negativo.

Como es obvio, los términos inmanencia y trascendencia carecen de sentido, cuando hablamos de platonismo, ya que, a pesar del *Chorismós* platónico, nada existe fuera del mundo. El *topos noetós* es todavía «mundo», aunque inteligible. Otra cosa es la trascendencia cualitativa del cristianismo, acentuada en Agustín frente al maniqueísmo y al emanatismo platónico. Aquí la trascendencia es real y total, cualitativa, es Dios. La diferencia constitutiva o carácter específico de tal diferencia es el movimiento. De ese modo subsiste todavía una razón de semejanza con el platonismo: todo lo que es mudable pertenece a «este» mundo, y lo que no es mudable es Dios. ¿Pero, qué es Dios? Dios es la Verdad, puesto que «la Verdad es la cara de Dios». Luego se aplicará esto a todos los «valores»: Dios es el reino de los valores, o mejor un supervalor, que comprende a todos los valores. Se introduce una diferencia en la misma razón humana. Tenemos una «razón racionante», que pasa de un pensamiento a otro, que relaciona, compara, contrapone, afirma, niega, etc., y no es «trascendente». Hay que sobrepasarla, para llegar a la trascendencia, a la zona «eterna». Así nos deja Agustín abierta la puerta a la contemplación de que hablaba Plotino, a una mística de la contemplación, que (en oposición

89. *De Magistro*, 11,38 PL. 32,1.216.

90. J. MARITAIN. «De la sagesse augustinienne»: *Mélanges Augustiniennes* 1930, Rivière, 1931, 385-411.

91. *De Div. Quaest.* 83, q. 9 PL. 40,13.

a Plotino) irá unida y casi identificada con la acción, con el impulso creador <sup>92</sup>. Ya advertimos que la diferencia queda suavizada, puesto que Plotino admite con la contemplación una acción creadora *poiésis*, aunque desecha la *praxis*, como fuga de la contemplación. Así tenemos una nueva fuente del cristocentrismo, ya que Cristo es la unión de lo temporal y lo eterno, la eternidad que se revela en el tiempo.

## V. TEOLOGÍA CRISTOCÉNTRICA

Parece que el ideal de una «religión filosófica» terminará por renunciar a la mística en favor del intelectualismo <sup>93</sup>. Así sería, si damos de la mística una definición caprichosa, puesto que Agustín nunca renuncia a la colaboración con la filosofía. Pero hemos visto que el platonismo llegaba a un *Chorismós*, que solo daba opción al escepticismo, o bien a una superación más o menos creíble por métodos gnósticos o místicos. Por eso, el problema de Agustín tenía que ser muy profundo. En principio era imposible una racionalización total de la existencia, y mucho menos teniendo en cuenta su escepticismo crítico inicial. Y si la filosofía no puede explicar realmente la existencia; ¿acaso podría hacerlo la teología? ¿Qué hemos de entender entonces por teología? El problema es difícil, ya que una cosa es la revelación bíblica en su planteamiento histórico-crítico, y otra muy diferente la explicación de la Biblia conforme a ideologías filosóficas. Pero además, los métodos alegorizantes que utilizaba Agustín, siguiendo a S. Ambrosio, trasladaban los problemas sin resolverlos. Agustín comprende bien que una cosa es la fe, el «salto en la tiniebla», y otra una explicación más o menos discutible de los textos bíblicos o patristicos:

«Agustín conoce bien una precedencia de las razones (*ratio praecedit fidem*). Pero todas las razones que pueden conducir a la fe (los posteriores *praeambula fidei*) se concentran exclusivamente en el sacrificio, esto es, en el emerger y sumergirse de la investigación dentro de la fe. Este sacrificio culmina cuando la «evidencia» queda sacrificada en la fe, en un doble sentido: en su momento subjetivo, que es el acto en que la percepción real queda sacrificada a la fe en la autoridad, y en su momento objetivo, en el que el «en sí» de lo verdadero-bueno-bello, a través de todo lo fáctico y personal, queda sacrificado a lo fundamental personal y a lo fáctico e histórico personal, es decir, a la fe en la autoridad. Agustín define sin miramientos, como sentido de tales razones únicamente ese «salto adentro de la tiniebla de la fe». Toda la fundamentación histórica tiene como sentido propio el entender la palabra (del enviado de Dios), que nos impone el sacrificio (*intellige ut credas verbum*

92. Cfr. E. SCHERING, *Mystik und Tat*, München-Bassel 1959, 185s.

93. cfr. H. MEYER, «War Augustin ein Intellectualist oder ein Mystiker?»: *Aug. Mag.* III, 429-437.

*meum*)<sup>94</sup>. Y toda la fundamentación real tiene como sentido propio el comprender que este sacrificio es razonable: la precedencia de la fe a las razones es muy racional, puesto que ese orden es necesario frente a unos problemas demasiado altos, que el hombre no puede comprender<sup>95</sup>. Por ende, la intencionalidad de la precedencia de las razones (*Entelecheia. Ratio praecedat fidem*) es la precedencia de la fe. *fides praecedat rationem*). Se impone pues un estricto «así como»: en tanto la razón precede a la fe, en cuanto es ya *in fieri*, un *fides praecedat rationem*. Y así en tanto se mantiene el aspecto humano, en cuanto que está ordenado a la prioridad del aspecto divino: a la gracia libre»<sup>96</sup>.

Przywara sintetiza la obra completa de Agustín, ya que en este primer período el concepto de «fe» es deficiente, y queda demasiado subordinado a la razón, dado el escepticismo de Agustín: no era una *fides quaerens intellectum*, como en el medievo, sino un *intellectus quaerens fidem*, como si la fe fuera un salvavidas, o la leche que se da sólo a los niños. Por eso hemos ido explorando el camino hacia una «mística de la razón», que va ligada profundamente al platonismo, aun dentro del cristianismo. Pero ahora necesitamos ver otra perspectiva, que es una «mística de la fe», ya que la «mística de la razón», es una perpetua e inquieta búsqueda, que deja insatisfecho al hombre. Aquí veremos que el término «Cristo», como el término «Dios», cobra un carácter más específicamente agustiniano. Citaremos de nuevo a Przywara, que sintetiza bien el problema:

«El Dios de los católicos es un Dios iluminado por la faz de Cristo, cuyo cuerpo es la Iglesia. Es el Dios del agustiniano «Cabeza y Cuerpo, un Cristo». No es un Dios que, una vez se haya hecho visible en un pasado histórico; ni tampoco un Dios que, por su carácter social, se haga visible en la Iglesia; sino que es un Dios, que es visible en Cristo, porque y en tanto que Cristo vive en esa Iglesia; es un Dios que es visible en la Iglesia, porque y en tanto que ella es el Cristo viviente...».

Y Przywara concluye:

«Si ambos tipos de mística (el de ensimismamiento y el de enajenación) se dan en todas las religiones; ¿qué será una mística propiamente cristiana? La mística cristiana, en toda la riqueza de sus formas, es siempre, de un modo u otro y fundamentalmente, una mística de Cristo. La fórmula agustiniana «por Cristo hombre a Cristo Dios» abarca en realidad todas las direcciones de la mística de Cristo-niño, Cristo-esposo, Cristo-pasión, liturgia eucarística, hasta la mística de la noche de Dios en la faz de Cristo, tal y como la describe Juan en la Cruz»<sup>97</sup>.

94. *Serm.* 43,3,4-7 PL. 38,255s.

95. *Epistola*, 120,1,3 PL. 33,453.

96. E. PRZYWARA, *Augustinus. Dei Gestalt als Gefüge*, Leipzig 1934,40s.

97. E. PRZYWARA, *Ringgen der Gegenwart*, Ausburg 1929, I, 457 y 471.

Agustín no suele renunciar a sus teorías, a no ser cuando comprueba su falsedad o su peligrosidad. Por lo general, lo que hace es transformarlas y adaptarlas a su propio sistema general. Y esto acontece con la llamada «mística platónica», al comprobar la realidad del pecado original. Una cosa es el hombre antes del pecado, y otra después del pecado:

«*Ante peccatum irrigabat Deus creaturam fonte interiori, loquens in intellectum eius; ut non extrinsecus verba exciperet... sed fonte suo, hoc est, de intimis suis manante veritate satiaretur*»<sup>98</sup>.

En cambio, después del pecado es «necesaria» el agua exterior, la lluvia de la divina revelación, dirigida por el Verbo Encarnado, dentro de la visión sacramental del mundo:

«*Nam propter illam (pluviam veritatis) Dominus noster nubilum carnis nostrae dignatus est assumere, imbrem sancti Evangelii largissimum infudit... Videmus enim nunc in aenigmate, tanquam in nubilo saginam quaerentes; tunc autem facie ad faciem*»<sup>99</sup>.

La teología de Agustín se encuentra, pues, de pronto desamparada frente al problema del pecado original. El santo llega al sacerdocio y tiene que explicar a su modo las Epístolas de san Pablo. Entonces empieza a comprobar nuevos abismos. La *gratia Christi* comienza a cobrar un aspecto amenazador. Es claro que Agustín no renunciará a su filosofía y por lo mismo continuará desarrollando una «teología» un tanto libre. Pero los nuevos problemas le llevan más allá de toda comprobación racional, mientras la Biblia le obliga, cada día más, a atenerse a interpretaciones literales, histórico-críticas. Una *theologia viatorum* ya no puede ser el alegre alarde de las «razones teológicas», sino un batirse en retirada. Agustín siente lo que más tarde le obligó a exclamar: ¡Me venció la gracia! *Laboratum est pro libero arbitrio, sed vicit Dei gratia*<sup>100</sup>.

¿Pero, qué es la gracia? ¿Por qué dice Agustín que en esta contienda salió derrotado, sino porque comenzó a entrever un mundo nuevo, cuyos límites se perdían en el infinito? Pero ese mundo nuevo con sus límites es un mundo interior. Agustín comienza a interpretar su propia experiencia a una nueva luz. ¿Qué es eso que llamamos «libre albedrío» o capacidad de elegir?

«*Quis ego et qualis ego?... Et hoc erat totum: nolle quod volebam, et velle quod volebas. Sed ubi erat tam annoso tempore, et de quo imo altoque secreto evocatum est in momento liberum arbitrium meum?...*»<sup>101</sup>.

Naturalmente, podemos seguir hablando de «teología científica», ¿pero es eso realmente teología? Y no se trata sólo de ese problema de la gracia o del

98. *De Gen c. Manich.* II, 4,5 PL. 34,199.

99. *Ib.* II, 5,6 PL. 34,199.

100. *Retract.* II, 1,1 PL. 32,629.

101. *Confess.* IX.



pecado original, sino de todos los problemas a los que es preciso hacer frente. El donatismo, por ejemplo, plantea nuevos problemas. Dos iglesias rivales se disputan la autenticidad exclusiva de la verdadera religión, y es imposible que ambas tengan razón, aunque citen textos bíblicos a porfía. La tierra entera es herencia y posesión de Cristo, y la verdadera religión de Cristo sólo puede ser única, y ella hereda a Cristo. La cita de textos bíblicos y las disquisiciones teológicas no han podido acabar con el cisma, que sigue creando nuevos problemas. ¿Cómo una Iglesia cismática puede conservar la legitimidad de los sacramentos? ¿Cómo un pecador puede transmitir la gracia de Cristo, cuando lucha contra Cristo? Nuevas y grandes teorías comienzan a bullir en la mente del obispo de Hipona muy pronto. Claro que podemos seguir hablando de «teología», pero esta teología se sobrepasa a sí misma. En una palabra, estamos ya llamando filosofía y teología a lo que es realmente una «mística».

Pensemos ahora en el cambio que tiene que producirse en la predicación del santo. Tiene razón Geerlings en principio, al distinguir entre predicación y ciencia teológica. Pero en el caso de Agustín «sermón» no es un asunto de edificación y consolación, sino una lucha a vida o muerte; por eso cambia el fondo de la predicación. Agustín toma ahora como bases a S. Pablo y a S. Juan. ¿Pero esas doctrinas paulinas y joanneas son «teología» o son «mística»? Nosotros creemos que son místicas. Y, en el fondo, vemos que se trata de un cristocentrismo. Porque Agustín se centra de nuevo en Cristo, el cual no es sólo el *Camino* y la *Verdad*, sino que es también la *Vida*. Ésta será la nueva perspectiva. La predicación viene de tratados científicos. Con frecuencia en el «sermón» encuentra Agustín una fórmula exacta, precisa, clara, que no se le había ocurrido en el tratado. Los críticos confirman este punto de vista, pues con frecuencia prefieren citar fórmulas de los *Sermones* para demostraciones científicas, porque encuentran en esas expresiones cortantes y plásticas de los *Sermones*, la expresión definitiva y contundente de una doctrina. Es una experiencia que todos los profesores conocen: cuando hablan al público, parece que se les despeja el entendimiento para encontrar con su esfuerzo una fórmula definitiva de pensamiento.

Por lo demás, vemos algo curioso. Cuando Agustín comienza su obra pastoral, no toca para nada las doctrinas cristológicas, y en cambio hace gala de influencias platónicas y teorías filosóficas, como vemos en el *De sermone Domini in monte*. La religiosidad cristológica no aparece en la predicación. Por ende, si más tarde aparece en los *Sermones* un cristocentrismo ardiente, eso no se debe al «género literario» de la predicación, sino al ambiente dogmático de la batalla, entre dos iglesias, entre dos pueblos que combaten a vida o muerte. Y si la solución a tales contiendas es una teoría mística, sólo cabe esperar que hablemos de un cristocentrismo teológico, pero que es en realidad una «mística de Cristo». De hecho, por mucho que queramos «teologizar» la doctrina del «Cuerpo de Cristo», siempre terminaremos por hablar de un Cuerpo «Místico». No hay otra salida.

Antes citábamos el *De sermone Domini in monte*, libro de transición.

Trata el libro de la perfección moral, que no termina en una visión mística, sino en una santidad teológica y filosófica. El sábado de la contemplación queda relegado a la vida futura <sup>102</sup>. En realidad Agustín ya no cree en la perfección filosófica, y es mucho que esa perfección ayude a la luz interior <sup>103</sup>. Como si eso le pareciera excesivo, reduce la pureza del corazón a «ver el camino estrecho y la puerta angosta de la salvación» <sup>104</sup> y concluye:

*«Sapientiam, quae in solo Christo inveniri potest... cavendum est ne ipso nomine Christi ab haereticis vel... saeculi huius amatoribus decipiamur. Cognitione in hac vita viae prius quam ipsius possessionis est»* <sup>105</sup>.

Al terminarse este período, que culmina en las *Questiones ad Simplicianum*, suelen los críticos hablar de una reviviscencia del maniqueísmo. Algunos piensan en una «carrera truncada» a *lost future* <sup>106</sup>. Esto nos recuerda que Agustín tenía ya en su maniqueísmo una teoría del Salvador gnóstico, que era un Cristo Espiritual, un Cristo Místico. Parece pues que deberemos esperar una visión original de la doctrina paulina del Cuerpo Místico, que quizá ningún otro Padre hubiera podido organizar. Pero ¿significa eso una renuncia total al platonismo, o que en realidad se truncó la carrera de Agustín, mientras abandonaba el mundo «clásico», para ingresar en un mundo específicamente «cristiano»? ¿Acaso renunció Agustín a su ideal de la «religión filosófica»? Nadie puede creer seriamente en tal renuncia. Sin embargo, las circunstancias que iban planteando a Agustín los nuevos problemas eran tan urgentes, las modificaciones eran tan profundas que podemos ya preguntarnos si la obra de Agustín era teológica o era en realidad mística. Pongamos algún ejemplo. La doctrina del pecado original, al combinarse con el problema de la gracia actual y con las discusiones de los donatistas, obliga a profundizar el problema de la Encarnación, uniéndolo ya al de la redención y al de la resurrección. Agustín se pregunta: ¿Asumió de algún modo Cristo a la humanidad entera en su naturaleza humana, puesto que el hombre Jesús era asumido en la unión hipostática precisamente para salvar a los pecadores, *propter nos homines*? El pecado original incluyó a la humanidad entera, pues en Adán estaba la naturaleza entera. Y si ya S. Pablo establecía la comparación entre Adán y Cristo, era muy normal que Agustín tratase de profundizar esa relación. Así se plantea ese trueque del que nos habla mil veces:

*«Factus est particeps mortalitatis nostrae, ut nos participes faceret divinitatis suae»* <sup>107</sup>.

102. *De serm. Domini in monte*, I, 4,12 PL. 34,1.235.

103. *Ib.* II, 22,76 PL. 34,1.304.

104. *Ib.*, n.º 7.

105. *Ib.*, II, 25,82 y 21,71 PL. 34,1.506,1.508 y 1.302.

106. P. BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography*, London 1967, 146.

107. *De Civ. Dei*, XXI, 16 PL. 41,730.

En este caso, la unión con Dios toma un nuevo aspecto. No podemos recurrir a la emanación de la sustancia divina, sino que tenemos que contentarnos con una metafísica relacional, pues por la creación somos una relación subsistente. La *Énosis* tendrá que verificarse mediante Cristo. En tanto nos uniremos con Dios, en cuanto estemos unidos en Cristo. Este tema es objeto de la fe, pero aún para la fe constituye un «misterio», pues no tenemos medios para esclarecerlo por nuestras razones teológicas. Todavía, si nos mantuviéramos en un terreno abstracto, podríamos hablar de teología. Pero, si ahora comprendemos la lucha a vida o muerte que Agustín mantenía desde su cátedra frente a los donatistas, para explicar la circulación de la gracia y de la caridad, entenderemos eso mismo que nos dice Geerlings: los *Sermones* son quizá la prueba más científica del pensamiento de Agustín, precisamente porque reflejan su «religiosidad» y no sólo sus abstracciones más o menos escolásticas. Pero al mismo tiempo, se comprende el calor, la pasión, el corazón que pone Agustín en esa doctrina de Cristo. De este modo vemos que en realidad hemos sobrepasado los límites y métodos de la teología, y estamos enfrenados con un gran místico, que nos habla de un Cristo intuido en la experiencia de la vida individual y social de la Iglesia.

Lo mismo diríamos de la doctrina de la gracia. Agustín decía que ver a Dios es ver la sabiduría, puesto que Dios es la misma Sabiduría <sup>107bis</sup>. Puesto que no podemos ser «hijos naturales de Dios», seremos hijos «adoptivos», pero no con una adopción meramente legal y jurídica, sino con una adopción real, fundada en la misma naturaleza humana de Cristo, por la cual se nos trasmite la gracia:

*«Venit Unigenitus solvere peccata, quibus peccatis implicabamur, ne adoptaret nos propter impedimentum eorum: quos sibi fratres facere volebat ipse solvit et fecit cohaeredes... Noli mirari, o homo, quia efficeris filius per gratiam, quia nasceris ex Deo secundum Verbum eius. Prius ipsum Verbum voluit nasci ex homine»* <sup>108</sup>.

## VI. EL ÍNDICE SOTERIOLOGICO <sup>109</sup>

Es fácil establecer el sistema articulado o cuadro fundamental en que se nos presenta la soteriología de S. Agustín. Por ser Cristo (Verbo) el principio ejemplar y ejecutivo de la creación, aparece como principio cósmico y principio antropológico. Del mismo modo que se dice *omnia per Ipsum facta sunt*, se dirá: *omnes per Ipsum et ad Ipsum facti sumus*. Cristo es la *Imagen* y el hombre es imagen de la Imagen, como diría Filón alejandrino. En cuanto tal,

<sup>107bis</sup>. *In Jo. I, 18s PL. 35,1.388.*

<sup>108</sup>. *In Jo. II, 13-16 PL. 35,1.394s.*

<sup>109</sup>. B. STUDER, «Le Christ, nostre justice selon St. Augustin»: *Rech. August.* 15 (1980) 99, 143.

Cristo contiene todos los valores (bien, verdad, belleza, bondad, justicia, felicidad, unidad, etc.) y es esos valores en grado supremos <sup>110</sup>: *ut hoc principium impleat ac sit idipsum*.

Al sobrevenir la catástrofe del pecado original, el hombre cae en la «Misericordia». Su visión de los valores o visión de Dios queda rebajada a *memoria de Dios (ignorantia)*, y el orden natural queda rebajado a desorden del apetito (*libido*). Sin embargo, no se pierde enteramente la «imagen», pues queda esa «reliquia memorial», por la que es posible una restauración por parte del hombre. La fe nos dice que la iniciativa de esa restauración pertenece a Cristo, ya que a la creación corresponde la «recreación», y así diremos: *per Ipsum et ad Ipsum recreamur*. La recreación es una restauración, una formación o iluminación <sup>111</sup>. Pero ahora las funciones del Salvador gnóstico de los maniqueos, quedan superadas por la «Encarnación del Verbo», que implica una *kenosis*. Y el *oh felix culpa!* inicial, que representa la misión del Verbo al mundo, queda organizado, ya que Agustín estima que por la Encarnación Cristo es ya la triple función de la filosofía antigua: natural, moral y racional <sup>112</sup>. A esas funciones hay que añadir la sacramentología, puesto que la Encarnación representa ya un Sacramento fundamental; al subir Cristo al cielo, nos deja los sacramentos, los *signacula veritatis* <sup>113</sup>. En esos sacramentos, pocos en número, está contenida la «sociedad del pueblo cristiano, es decir, la sociedad de la muchedumbre libre bajo el único Dios» <sup>114</sup>.

Así Cristo es la forma por la que fuimos creados y es por la que somos re-  
formados y restaurados, o iluminados, participando en su unidad para alcanzar nuestra unidad ideal y nuestra unión con él.

Aún sin hablar por ahora de la *gratia Christi*, que nos obligaría a detenernos un tanto en S. Pablo, ya podemos comprender en qué sentido es Cristo Encarnado nuestra forma, nuestro principio ejemplar y ejecutivo. Es la doctrina y es el ejemplo. En este sentido es excelente el libro de Geerlings. Sin embargo, no debemos buscar en la «misericordia» de Dios una «causa» (*Grund*) de la Encarnación, sino sólo un motivo. Hay que mantener siempre el principio de la libertad divina, que no admite causas. Dios creó el mundo, *non quia bonus, sed quia voluit*, y de un modo semejante, *incarnatus est quia voluit* <sup>115</sup>. Por eso sólo podremos hablar de motivos o finalidades; *nulla causa fuit veniendi Christo Domino, nisi peccatores salvos facere* <sup>116</sup>. En tal sentido, la Encarnación podría llamarse *«theologia medicinalis»* <sup>117</sup>.

110. *De Vera Relig.* 36,66 PL. 34,151.

111. *De Vera Relig.* 12,24 PL. 34,132.

112. *De Vera Relig.* 16,30-33 PL. 34,134-136.

113. *Ib.*, n.º 33.

114. *Ib.*

115. *De Agone Christiano*, 11,12 PL. 40,297s.

116. *Serm.* 175, I, 1 PL. 38,954.

117. W. GEERLINGS, *Christus-Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Mainz 1978, 92.

La consecuencia obvia de Geerlings debería ser el cristocentrismo y no el teocentrismo. En primer lugar, porque el concepto de ejemplo en la tradición filosófica lleva a Agustín a Cristo. Agustín admite la fórmula clásica *sequere Deum*, como norma de moral, pero objeta: *quo pacto sequimur quem non videmus?*<sup>118</sup>. Dada la debilidad del hombre caído, tiene que refugiarse en la *opacitas auctoritatis*, en la fe cristiana, en un Verbo, pero Encarnado, que es el *suscepti hominis sacramento*<sup>119</sup> «Seguir a Dios» significa ahora escuchar a Cristo en el Evangelio<sup>120</sup> El *exemplum vitae* queda encuadrado en el sistema general. No hay Cristo-ejemplo sin el cristocentrismo, y Geerlings aduce los fundamentos de la *formatio-reformatio*.

En segundo lugar, Geerlings muestra constantemente en su libro que el concepto de «ejemplo» sobrepasa el aspecto moral, no sólo en cuanto va ligado al concepto de creación en Cristo y por Cristo, sino también en cuanto que ese ejemplo fundamental no es la simple humildad oral, sino la *Kenosis* de *Fil 2,7*. Aunque Agustín, siguiendo la norma antigua, amplía la noción de moral a toda virtud o rectitud, en realidad la *humilitas* es metafísica, y no moral. Sólo analógicamente podemos imitar la humildad de la Encarnación. Pero así el esquema de Agustín queda redondeado;

*«Quia anima per seipsam videre et tenere non posset... temporali dispensatione per creaturam mutabilem, sed tamen aeternis legibus servientem ad commemorationem primae suae perfectaeque naturae, partim singulis hominibus, partim vero ipsi hominum generi subvenitur»*<sup>121</sup>.

El desarrollo de la soteriología marcha en dos direcciones, la individual y la social, creando así dos tipos de mística filosófica y religiosa, la individual y la social. Todo el que se salva, o alcanza su unidad ideal, lo logra por Cristo; todos los que se salvaron, se salvan, o se salvarán (*Ecclesia ab Abel*), y constituyen el Cuerpo de Cristo, logran su reintegración por Cristo y en Cristo. Ulteriormente estudiaremos el problema de una mística social. Aquí nos limitamos a la mística individual, que es general en cuanto que es filosófica, y se funda en la doctrina de las *dos memorias* radicales.

No olvidemos, sin embargo, el sentido cristocentrista, al que queda ordenada esta mística individual en cierto modo. Agustín recuerda que muchos (platónicos), a la hora de «volver a Dios», cayeron en las redes de la teurgia teológica. Olvidaron la necesidad de un mediador verdadero (Dios y hombre), que es Cristo. La Encarnación se opone ahora a la teurgia, como antes se oponía al docetismo maniqueo. Y esto hace prorrumper a Agustín en uno de los textos más hermosos suyos:

*«Quomodo nos amasti, Pater bone!... Ille factus est subditus usque ad mortem crucis... pro nobis tibi victor et victima, et ideo victor quia victima... Po-*

118. *De Mor. Eccl.* I, 7,11 PL. 32,1.315.

119. *Ib.*, n.º 12.

120. *Ib.*, n.º 13.

121. *De Vera Relig.* 10,19.

*tuimus desperare de nobis, nisi (Verbum tuum) caro fieret et habitaret in nobis»*<sup>122</sup>.

La contrapartida que saca Agustín, aduciendo el texto paulino (*II Cor* 5,15) según el cual Cristo murió por todos, para que los que viven no vivan para sí, sino para él, nos devuelve a la subordinación de la mística individual. ¿Qué significa *Christo vivere*? El Cristo histórico está en el cielo, pero su Cuerpo Místico está en la tierra, y Cristo derramó su sangre, pagó el precio de la redención por ese Cuerpo. *Vivir para Cristo* es vivir al servicio de los hermanos, del prójimo. Por esa consideración, Agustín, que intentaba huir a refugiarse en algún desierto, se tranquiliza en medio de la persecución que está sufriendo, y se queda en Hipona a luchar y a ser el «remero de la Iglesia»:

*«Non calumnietur mihi superbi: quoniam cogito pretium meum, et manduco et bibo, et erogo, et pauper cupio saturari ex eo inter illos qui edunt et saturantur, et laudant Dominum, qui requirunt eum»*<sup>123</sup>.

De donde se deduce de nuevo que, si toda mística es radical y potencialmente cristiana, dentro de la única verdadera religión, toda mística individual es también social, en cuanto que está ordenada al Cuerpo de Cristo, a la humanidad, en la cual se va desarrollando, y a la que tiene que servir.

Aquí la dificultad consiste en que el platonismo empuja a Agustín hacia un primado de la inteligencia sobre el amor: *decimus hominem, quasi hominem, in comparatione hominis illius, quem Plato noverat!*<sup>124</sup>. Agustín debería eliminar todo lo temporal, mudable y vital, para mantenerse en el reino de las puras ideas. En cambio, el cristianismo le empujaba hacia lo vital y temporal, hacia lo concreto y personal. Es la libertad cristiana la que se va imponiendo; es la vida de Cristo, la Encarnación, que va del pesebre a la cruz, y que deja en este mundo una Iglesia, como una barquilla en medio del océano. Es claro que el primado del amor se va imponiendo cada día más en Agustín. ¿No llegará un momento en que el platonismo quede abandonado? ¿No terminará el «Verbo de Dios» por perder su reino de las puras ideas ante un Verbo Encarnado, histórico, que se revela en el *verbum oris*, en la palabra encarnada en la historia, y en la palabra encarnada en la Biblia del N.T.? Esa tendencia intelectualista y contemplativa, que Agustín transmitió a la Escolástica ¿No desaparecerá ante la otra tendencia voluntarista y afectiva, que con mayor frecuencia se califica de «agustiniana»?

En efecto, si el helenismo en general imponía un «objetivismo», el cristianismo orientaba hacia un subjetivismo. Agustín trata de llegar a un acuerdo, y reconoce la prioridad de lo objetivo en los valores: un objeto no es bello porque nos guste, sino que nos gusta porque es bello; un pecado es pecado,

122. *Confess.* X, 43,69 PL. 32,808.

123. *Confess.* X, 43,70 PL. 32,809s.

124. *Epístola* III, 1 PL. 33,54. *Epístola* II, col. 63.

aunque no lo reconozcamos, etc. Pero precisamente Agustín tiende a reforzar más y más el aspecto subjetivo, dando a la *intención* una importancia que no había tenido hasta él <sup>125</sup>. Se impone la reserva del juicio, ya que las tensiones agustinianas se daban también en Platón y en el platonismo <sup>126</sup>.

## VI. ¿MÍSTICA TEOCÉNTRICA?

Parece que este período de Agustín debiera llevarnos a una mística teocéntrica, como en el platonismo. Subsiste la tendencia racionalista, y la tendencia a reducir las cosas al interior. La Iglesia jerárquica pasa a segundo plano ante una Iglesia espiritual. Przywara ve en esta tendencia de Agustín el punto de partida del Maestro Eckhart y de la mística renana <sup>127</sup>.

El Verbo-Cristo, es, no sólo el comienzo o condición previa de todo conocimiento, sino también la verdad, el objeto de todo conocimiento. Incluso para ver a Dios y al alma necesitamos la iluminación de la verdad y corremos el riesgo de convertir el mundo en mera trasparencia para ver únicamente la verdad de las cosas.

Todo lo corpóreo, temporal, sensorial y subjetivo tiende a desaparecer ante lo objetivo e ideal. Aunque hablemos con Sciacca de «interioridad objetiva», la interioridad queda trascendida y sólo nos queda ese Reino ideal objetivo, el mundo de las ideas o Topos Noetós. La verdad es nuestra norma y sólo en ella conoceremos a Dios y al alma: *quasi vero possim haec* (Dios y el alma) nisi per illam (veritatem) cognoscere <sup>128</sup>. De ese modo construimos una geometría del espíritu, una geometría de la mística, a la que correspondería un Dios y un nombre geométricos. Y con ese sistema de leyes geométricas y matemáticas sólo podríamos construir una mística teocéntrica, atendiendo al Verbo divino, pero haciendo caso omiso de la Encarnación, o interpretando ésta también geoméricamente.

Nadie duda de que éste es uno de los rasgos de la doctrina de Agustín. Incluso en un libro como el XII De Genesi ad litt <sup>129</sup> dedicado especialmente a la mística, por el que Agustín es llamado «Príncipe de los Místicos» y el libro «el primer manual cristiano de mística», Agustín sólo se preocupa de la «visión objetiva» y en este sólo atiende al «mensaje». El acompañamiento psicológico, literario, imaginario y poético no le interesa. Las «moradas» del alma, con sus éxtasis, estados de consciencia, métodos de oración y recogimiento, experiencias personales y sociales, etc. son para él como las olas del mar o los

125. Cfr. J. ROHMER, *La finalité morale chez les théologiens, de S. Augustin a Duns Scot*, París 1938.

126. Cfr. E. PRZYWARA, *o.c.*, 36ss.

127. E. PRZYWARA, *o.c.*, 24.

128. *Solil.* I, 15,27 PL. 32,883.

129. *De Gen. ad litt.* PL. 34,453.

cambios del viento. No trascendemos lo sensible para verlo mejor a la luz de lo inteligible, sino que prescindimos de lo sensible, una vez que nos ha servido de vehículo, puente o trampolín para saltar a lo inteligible. La perfección consiste en vivir conforme a la verdad inmutable y no en la variabilidad incesante de las circunstancias personales o sociales. La existencia es un grandioso poema (*Carmen ineffabilis Modulatoris*), que nos interesa por su contexto, por su sentido, por su mensaje.

A pesar de esa tendencia platónica manifiesta, el cristianismo obliga a Agustín a afianzar cada día mejor los pies en la tierra. Por eso Przywara nos habla de una tensión, de una tendencia opuesta a la que acabamos de describir, y que obliga al santo a buscar continuamente un arreglo y una concordia. Nos colocamos así en una «tensión polar»: somos extranjeros en este mundo, el mundo es «una noche en una mala posada», pero este mundo es la creación divina, la casa del Padre, y tenemos que cuidarla. Dios es el «último fin», pero sólo lo alcanzan los que aquí logran el «penúltimo fin», la dura necesidad del trabajo y del apostolado. Por el método de las «ascensiones» parecía que Agustín nos llevaba a Dios, pero luego vemos que nos lleva a la escatología cristiana y nos avisa, que, aunque haya analogías y semejanzas de Dios, siempre son mayores las «desemejanzas». Nos habla de una Iglesia espiritual, pero nos llama a luchar por una Iglesia jerárquica y mundana, llena de manchas y arrugas. El principio cree que el cuerpo es la «cárcel del alma», pero pronto nos advierte que es el «templo de Dios». Al principio nos dice que sólo sabe una cosa, que «hay que huir de todo lo sensible», pero luego todo lo sensible queda tan espiritualizado que la carne es la revelación del espíritu y hasta corremos el riesgo platónico de ver el mundo como un Dios sensible. Al principio se hace tan optimista que «volatiliza el mal», pero luego un simple niño que muere sin el bautismo por culpa de sus padres, le arranca gritos entrañables de dolor. Al principio, el hombre toma posesión de su libertad y se siente creador a imagen y semejanza de Dios, pero luego este hombre un tanto prometeico, queda desconcertado, al ver que hace el mal que no quiere y no hace el bien que quiere. Los críticos hablarán de una palingenesia del maniqueísmo y Geerlings habla de la «inmensa melancolía», pero sólo se trata de un reajuste de cuentas, de un frenazo en la carrera platónica, de un arreglo o de una concordia.

En efecto, hay que renunciar al mundo, a sus pompas y vanidades, pero no a sus valores. En el camino de perfección se recupera lo que primero se abandonó con mayor pureza y eficacia. El *otium philosophicum* parecía renuncia a la acción, pero es sólo a la *praxis* frívola, mientras que la *poiesis*, la acción creadora de valores se hace responsable y entusiasta. El hombre, imagen de Dios, vuelve a sentirse creador en alto grado. La belleza de Babilonia ya no es irónica, sino que Cristo ampara todos los valores «encarnacionales». El hombre ya no es un palenque, en el que luchan dos principios antagónicos, sino que es libre, responsable ante Dios: aun después de revelada la gracia, la libertad humana se yergue, innegable como un misterio. La carne no es un es-



pantajo grotesco, pues el mismo Verbo se hizo carne. Y finalmente la «predicación» no un mero «género literario», sino que es la batalla decisiva y cotidiana, el equilibrio permanente entre dos tendencias que pueden ser extremistas y exclusivas, pero que deben mantenerse unidas y complementarias como una «historia del Cuerpo Místico». Y de este modo volvemos a encontrarnos con el mismo punto central de siempre: Cristo es el lazo de unión de todos los extremismos y tendencias. El cristocentrismo es la clave que permite a Agustín mantener el equilibrio y la unidad de su sistema y del pueblo cristiano. La unidad no es ya «lo uno», de Plotino, que engendra a la inteligencia-nous, sino la unidad que es «energía de la forma», inteligencia creadora y conservadora y que nos sirve incluso para interpretar la misma doctrina trinitaria en el *De Trinitate: Ad hanc regulam fidei direxi intentionem meam...*<sup>130</sup>.

Unos acusarán a Agustín de pesimista y otros de optimista, si se limitan a los extremos. El *Totus est tibi Deus* puede significar que todo el mundo es bueno para ti, y también que el mundo es mera transparencia para ti. Así como podemos hablar de una mística maniquea, podemos hablar de una mística platónica y teocéntrica. Pero si tomamos como punto de partida el «agustiniano formal», fundado en la fe, el cristocentrismo se impone en la misma conversión de Agustín. El valor de Cristo es su «misión» *propter nos homines*, la soteriología. Agustín lo expresa hablando del hombre caído en el pozo; un transeunte le pregunta a dónde iba, por qué cayó, etc. y el damnificado contesta: «lo que importa es que me saques». El Verbo en sí es objeto de infinitas especulaciones, pero hay que comenzar por identificarlo con Cristo para hacer ver que las especulaciones van orientadas hacia la antropología, por el método ascendente, de abajo arriba (teología desde abajo).

En realidad, sin Cristo no sería posible una teología cristiana: «de Dios yo puedo decir tan sólo lo que Él no es»<sup>131</sup>. «Si tu lo comprendes, eso no es Dios»<sup>132</sup>. Podemos hacer teología positiva gracias a Cristo. Sólo por el Verbo conocemos al Padre y sólo por Cristo conocemos la Trinidad cristiana. Y conocemos al mismo Verbo divino, gracias al Verbo Encarnado: *si nondum possumus videre Verbum Deum, audiamus Verbum Carnem, quia carnales facti sumus*<sup>133</sup>. El libro *De Trinitate*, aunque apoyado en la revelación y penetrado por ella revela una doctrina psicológica:

«Ése es el sentido que encierra la llamada teoría psicológica de la Trinidad en Agustín: presentimos una posibilidad de llegar a conocer la íntima vida divina a través de la humana... Pero la teología positiva se remite a una más elevada teología propiamente negativa. Dentro de ella los términos es, verdad, bondad, belleza, hoy, etc., sólo nos dejan percibir una máxima desemejan-

130. *De Trinit.* XV, 28,51 PL. 42,1.097s.

131. *In ps.* 85,12 PL. 36,1.090.

132. *Serm.* 117,3,5 PL. 38,663.

133. *Serm.* 117,10,16 PL. 38,670; *Serm.* 119,2,3, PL 38,674ss.

za, que se nos pierde en el misterio: todas esas grandes palabras, cuando se refieren a Dios, sólo dicen lo que Dios no es»<sup>134</sup>.

Necesitamos al Verbo Encarnado por nuestro pecado original. Pero podríamos convertirlo en un principio metafísico que nos permitiera unirnos con Dios. Por algo es el mediador, el enlace entre lo temporal y lo eterno, lo mortal y lo inmortal. Mediante este artificio volveríamos a reobrar el platonismo, el mundo perfecto, lleno de los vestigios de Dios, de las imágenes de la Trinidad: es la Trinidad del ser (ser, esencia, naturaleza), del saber (ser, saber, querer, memoria entendimiento y voluntad, etc.) y del mundo inteligible (verdad-bondad, belleza), dentro de un solo Dios<sup>135</sup>. Pero frente a esa tendencia platonizante surge siempre la teología del pecado original. Construimos una geometría, pero perdemos una realidad; logramos teofanías, pero perdemos el valor de las realidades terrenas; entonces un himno<sup>136</sup>, pero nos perdemos en una mística y teología negativas. Al lograr un teocentrismo, perderíamos el cristocentrismo y quedaríamos colgados del aire. No hay pues teocentrismo posible sino quizá como una consecuencia del cristocentrismo fundamental y radical.

## VII. LA CONCORDIA ENTRE PLATONISMO Y PROFETISMO

Como posible concordia podríamos acudir al Libro XII del De Genesi ad litteram (PL 34,453). En efecto, por un lado todo se funda en la revelación bíblica, de tal modo que en él se ha organizado el tratado *De Prophetia*, de los Escolásticos medievales. Y por otro lado las interpretaciones son filosóficas, tanto que no se necesita ni siquiera mencionar a Cristo, y se hace ostentación de una doctrina psicológica de la mística, digna de Sta. Teresa de Ávila. S. Pablo dice expresamente que ha sido arrebatado al tercer cielo, pero no explica cuál es ese cielo. No sabemos si es corporal (local) o espiritual, puesto que Pablo no sabe si fue arrebatado con cuerpo o sin cuerpo. En el sueño y en el éxtasis ocurren fenómenos semejantes. Y puesto que no es posible fijar la condición del objeto de conocimiento si no se sabe el modo u órgano de ese conocimiento, sólo le queda a Agustín el método de distinguir tres géneros de «visión», la corporal, la imaginaria y la intelectual.

Al reducirlo todo a «visión» se revela la tendencia intelectualista y platónica. Incluso se renuncia al «abrazo amoroso en la tiniebla», propio de la mística oriental de Plotino. Agustín se confirma en su opinión, puesto que S. Pablo narra ese «rpto», no para exponer fenómenos psicológicos, sino pa-

134. E. PRZYWARA, *o.c.*, 33.

135. Cfr. H. E. HENGSTENBERG, *Das Band zwischen Gott und Schöpfung*. Regensburg 1947.

136. *Solil.* I, 2 y 3 PL. 32,869.

ra anunciar que vio y oyó cosas «inefables». Así pues la finalidad de la mística es el «mensaje». Una mística sin mensaje carece de valor y de sentido, y por eso la mística es siempre un «conocimiento» si bien es un conocimiento místico <sup>137</sup>.

La tendencia platónica se observa también en los detalles. La visión sensorial, cuando tiene sentido, se identifica con la contemplación sensible, con una visión sacramental del mundo. Una simple lucha de gallos había servido a Agustín para ofrecernos un modelo magnífico de este tipo de contemplación sensible <sup>138</sup>. Es cierto que también los profetas de Israel partieron con frecuencia de estos fenómenos empíricos; gracias a que Agustín toma sus ejemplos de la Biblia tuvo tanta influencia en la mística posterior, sobre todo en la mística franciscana y teresiana. Pero la explicación racional da consistencia y sentido a los mismos fenómenos proféticos, logrando una concordia perfecta entre la fe y la razón.

La visión sacramental del mundo se extiende al mundo imaginario, ya que tanto los cuerpos como las imágenes, pertenecen al género «signo» o «sacramento». Por ende, aunque tienen ya un valor en sí mismos y no son mera transparencia para el sentido espiritual, quedan subordinados a ese sentido espiritual, que sólo puede dar la verdad, el maestro interior, al que hay que consultar siempre, pues preside todas las funciones mentales. Dicho de otro modo, toda esta investigación busca el sentido concreto de la «profecía bíblica», como caso «extraordinario», o experiencia extraordinaria, cuya iniciativa pertenece a Dios, causa última de tal experiencia (9,20). Por eso, la visión corporal se ordena a la imaginaria y ésta a la intelectual (11,22). Agustín aduce el ejemplo de la visión del Rey Baltasar (*Dan 5, 5-28*) y de S. Pedro (*Act 10, 10-28*), para demostrar que tanto la visión corporal como la imaginaria carecerían de sentido, si no sobreviene la función interpretativa o intelectual.

El santo se ve obligado a detenerse en el análisis psicológico, pues se encuentra con el problema de las causas de la visión, especialmente de la imaginaria. En la visión corporal, sólo podría sobrevenir la alucinación. Pero en la visión imaginaria puede darse una obsesión o idea fija (*nimia cogitationis intentio*), una enfermedad de la imaginación (*Phreneticis*), la presencia o posesión de un espíritu bueno o malo (*Commixtio*), y entonces el sujeto no acierta a distinguir la visión imaginaria de la sensorial, pues tiene los sentidos despiertos. El carácter propio del éxtasis, que por otra parte, es de igual género que el sueño, consiste en que los sentidos corporales queden separados de la atención del alma: *avertitur atque abripitur animi intentio a sensibus corporis* y por eso no hay visión corporal (12,25). Si la visión corporal y la imaginaria (ya en sueño, ya en éxtasis) carecen de interpretación o mensaje, hay que pen-

137. Cfr. C. ALBRECHT, *Das mystische Erkennen*, Bremen 1958; E. BENZ, *Die Vision. Erfahrungformen und Bilderwelt*, Stuttgart 1969.

138. Cfr. *De Ordine*, I, 8,25 PL. 32,989.

sar que son meras imaginaciones propias del sujeto y carecen de importancia: son mera psicología. El problema surge sólo cuando se supone que tales visiones tienen sentido, interpretación, mensaje. Entonces es preciso pensar en un espíritu (12,26). Es sin embargo difícil de admitir que en un éxtasis auténtico no se dé un mensaje que no signifique nada las imágenes o signos que se ven. No hay que pensar que el alma humana tenga poderes adivinatorios, pero sí podemos entender que el demonio o el ángel tiene medios para hacernos ver imágenes y para darles una interpretación. En todo caso, el problema de la discreción de espíritu es humanamente insoluble, puesto que el espíritu maligno puede transfigurarse en ángel de luz y crear en el hombre un ambiente interior de paz, armonía y serenidad para mejor seducir. Tal discreción de espíritus es pues sencillamente un don de Dios, como se evidencia en *1 Cor* 12,10. Fuera de esa iluminación sobrenatural, no hay otro criterio que estudiar el mensaje, y ver si contiene algo *contra bonos mores vel regulam fidei* (13 y 14). No hay criterio directo.

Nos sorprende la indiferencia con que Agustín considera estos problemas psicológicos, atento tan sólo al mensaje que trae la visión ¿Qué nos importa que alguien confunda una visión corporal con una imaginaria, o que confunda un sueño con un éxtasis, o una revelación con una enfermedad, o crea entender lo que no entiende sino lo que «opina»? Si el mensaje es verdadero, viene de Dios, pues consiste en una iluminación de la Verdad, y por lo mismo poco importa que Dios se sirva del mismo demonio para enviarnos un mensaje auténtico. En el caso contrario, ¿qué nos importan los testimonios y garantías, si el mensaje es falso o erróneo? Por lo mismo, el problema de las «causas» es importante en sí, pero de segunda importancia para nosotros. Los hombres son curiosos para estudiar estas visiones imaginarias, ya en sueños, ya en éxtasis, y en cambio apenas prestan atención a lo que viven en cada momento a saber: en cada momento el alma fabrica dentro de sí las imágenes que corresponden a lo que los sentidos van sintiendo, a la actividad ordinaria externa. Y eso no les sorprende, porque lo juzgan natural (18,39s). Otra vez vuelve a quedar descalificada la mística psicológica, en beneficio del mundo de la inteligencia, del mundo platónico. Y no es que el mismo Agustín carezca de esa curiosidad, que condena en los demás, sino que confiesa que el problema es demasiado oscuro, y no se siente capaz de resolverlo: más bien desafía a quien crea poderlo resolver. Y la prueba es que se detiene todo lo posible en profundizar los análisis: de hecho, nadie en la antigüedad llevó tan lejos los análisis psicológicos, por lo que ha sido siempre la fuente de los místicos cristianos, aún de aquellos que han seguido al Seudoarepagita, pero sin perder de vista a Agustín.

Un caso particular es el de la «inspiración» profética, como ocurre en el caso de Caifás (*Jn* 11,51), es decir, cuando se trata, no de la «atención del alma, o consciencia (*intentio*), sino de un oculto *instinto*. Pero aduce algunos ejemplos para demostrar que eso acontece en la experiencia cotidiana también, y por lo mismo el fenómeno es de la misma naturaleza, aunque la causa

sea diferente en cada caso (22, 45-49). Vemos que en el fondo, lo que interesa a Agustín es marcar bien los tres «mundos», que corresponden a las tres visiones, para poner de relieve el «mundo de la verdad», que es ya la visión beatífica, cuyas salpicaduras nos llegan:

*«Si ab istis rapiatur, ut in illam quasi regionem intellectualium vel inteligibilium subvehatur... Una ibi et tota virtus est amare quod videas, et summa felicitas habere quod amas. Ibi enim beata vita in fonte suo bibitur, inde aspergitur aliquid huic humanae vitae, ut in tentationibus huius saeculi, temperanter, fortiter, juste prudenterque vivatur. Propter illud quippe adipiscendum, ubi secura quies erit et ineffabilis visio veritatis, labor suscipitur, et continendi a voluptate, et sustinendi advertitates, et subveniendi indigentibus, et resistendi decipientibus. Ibi videtur claritas Domini, non per visionem significantem, sive corporalem, sicut visa est in monte Sina (Ex 19,15), sive spiritualem (imaginaria), sicut vidit Isaias (Is 6,1), vel Joannes in Apocalipsi: sed per speciem (26,54)».*

Me parece que no puede ser más transparente el pensamiento de Agustín, tal como se presenta en este texto. Podemos sustanciar sus conclusiones: a) hay una mística, de tipo tradicional y filosófico, diferente de la del Cuerpo Místico; b) esa mística va ligada a la visión beatífica como un anticipo o una *aspersio* de la misma; c) en esta vida es imposible la contemplación plotiniana, y es necesaria la acción, por obra de las cuatro virtudes morales que son virtudes de batalla y de riesgo (*operosae et laboriosae*); d) este texto es el mejor comentario al llamado «éxtasis de Ostia» y prueba que Agustín estaba preocupado por comprender cómo será la visión beatífica; e) la contemplación de la visión beatífica es el premio de la vida presente, pero es ya de presente el estímulo, el consuelo y la energía que hace torelable y agradable la batalla actual; f) La visión beatífica es visión, es decir, pertenece al orden intelectual, a la razón, que recobra su condición «normal», según el plan del Creador; g) La visión beatífica es «directa, sin intermedios ni signos «significantes», como en esta vida.

Aquí se pregunta Agustín si no sería posible esta visión beatífica en este mundo, puesto que la Biblia nos presenta el caso de Moisés, quien osó pedir a Dios esa visión. Puesto que en la respuesta de Yahvé se dice que nadie puede ver a Dios y vivir, Agustín concluye que si alguno «ve a Dios» en esa visión directa es, o bien porque está muerto en vida, o bien porque ha sido colocado en un estado y situación equivalente a la muerte, y entonces esto podría aplicarse al caso de S. Pablo (27,5). Es posible que Dios haya mostrado o revelado a S. Pablo, y quizá a Moisés el problema que preocupa a Agustín a saber, cómo será la vida futura de los santos, cómo será la visión beatífica (*cur non credamus...*), pero es una posibilidad, no una demostración pues en este mundo caminamos por la fe, no por la visión (2 Cor 5,6s). En el caso posible de que alguien logre en esta vida un momento de la visión beatífica, hay que distinguir que una cosa es el objeto de la visión y otra la luz que nos permite ver ese objeto. Puesto que la luz de toda visión intelectual es el mismo Dios-Verbo, resulta

una suerte de paradoja: por un lado, la Verdad es la «claridad de Dios» y esto significa que vemos a Dios mediante Dios, vemos la Luz mediante la Luz, pero por otro lado, la razón humana no sería capaz de sostener la vista de Dios; por eso Agustín da pie a las futuras discusiones sobre el *lumen gloriae, quo adiuta videt quidquid etiam in se intelligendo videt* (31,59). Por ende, aun en el caso de S. Pablo, este tenía necesidad del *lumen gloriae*, de esa *lux propria quaedam et sui generis, et profecto magna* (34,65). Agustín se inclina a creer que ese fue el caso de S. Pablo, el cual vio

*«ipsam Dei substantiam, Verbumque Deum per quod facta sunt omnia, in caritate Spiritus Sancti ineffabiliter valeat videre et audire: non incongruenter arbitramur et illu esse Apostolum raptum, et ibi fortasse esse paradysum omnibus meliorem, et si dici oportet, paradysum paradysorum (34,67)».*

Para terminar Agustín manifiesta una nueva preocupación. ¿Gozan realmente los bienaventurados de una «visión beatífica perfecta», de manera que la resurrección de los muertos no cambie para nada su situación? Parece que no lo cree o lo duda, puesto que afirma que la visión de los santos no es igual que la de los ángeles. ¿Y por qué? Porque el alma conserva el apetito natural de administrar su cuerpo, y ese apetito frena su tendencia beatífica, o quizá por alguna otra causa oculta. Lo cierto es que más bien puede decirse que hasta la resurrección de la carne los justos están en el «Seno de Abrahán», para diferenciarlo de algún modo de la visión definitiva, en que el alma recibirá de nuevo su cuerpo espiritualizado y quedará plenamente tranquila, igualada a los ángeles:

*«Perfectum habebit naturae suae modum, obediens et imperans, vivificata et vivificans, tan ineffabili facilitate, ut sit ei gloriae quod sarcinae fuit (35,68)».*

Nuestra última conclusión será pues, que en S. Agustín se da una mística cristiana, según la tradición filosófica o racionalista universal, procedente de la India y adaptada por el mismo Agustín al cristianismo. Y no se trata sólo del sarampión platónico de la primera época, puesto que duró poco, sino de la edad madura. Esta mística va asociada a la mística de la *Memoria Dei* que ya hemos estudiado (Cfr. Estudio Agustiniiano 1979). Es una mística puesta en concordancia con la teoría de la creación y su metafísica relacional, y juntamente con el apostolado cristiano y su concepto de la acción necesaria. En consecuencia, podríamos distribuirla en tres partes que serían tres partes de una mística general, a saber, mística de la felicidad, mística de la verdad y mística de la unidad, correspondiendo al esquema trinitario cristiano, y dentro de un método ascendente, esto es, comenzando por el Espíritu Santo, por el amor que nos lleva a la Verdad. Por lo mismo vemos que el *amor veri* del que tanto hablaba Agustín en su juventud, era en realidad su ideal más profundo.

A primera vista, esta mística es teocéntrica y difícilmente podría hablarse de cristocéntrica. Pero, si se reflexiona un poco, es ya fácil darse cuenta de la

articulación interna del sistema agustiniano. Esto es lo que veremos en otra ocasión. Aquí bastará recordar lo que hemos dicho acerca de Cristo como *Camino*. Él es quien nos introduce a la fe y constituye el agustinismo formal, el método. Es la autoridad visible, es la humildad acomodada a nuestra situación en el mundo. Por Él vamos a Él. Y vamos a Él, porque es también la *Verdad*. Es pues el maestro interior, es la luz, es el primer principio y el último fin, el Alfa y Omega, la energía que impulsa y el término en que descansa. Claro está, aquí no aparece todavía la amplitud y profundidad del cristocentrismo, porque nos falta aún enfrentarnos con el tercer aspecto de Cristo: es también la *Vida*, la gracia de la Encarnación, de la Redención y de la Resurrección, el Salvador del mundo. Tendremos que estudiar el significado de la misión del Hijo de Dios al mundo, su obra redentora, salvadora y revitalizadora (resurrección), y su obra en el mundo, en la constitución de un Reino-Iglesia, que es su Sacramento, como él es sacramento de la Divinidad, y en la formulación de los sacramentos, en especial en el de la Eucarística, el cual, además de ser el *sacrificum christianorum*, es el sacramento de la Iglesia, el sacramento en que comulgamos con Cristo, con el Cristo histórico y con el Cristo místico. Con Cristo y con su Iglesia, con la humanidad entera, en la visibilidad del pan y del vino. Y entonces comprenderemos lo que Agustín entiende cuando dice que Cristo es el Camino, la Verdad y la Vida.

LOPE CILLERUELO

## Vida y organización religiosa castellana en tiempos de Felipe II

Las Relaciones de los Pueblos de España ordenadas por Felipe II, o Relaciones topográficas como generalmente citan los que las han estudiado siguen siendo una fuente increíble de datos que nos pone en contacto directo con el último cuarto del siglo XVI <sup>1</sup>.

Desconocemos las causas del ostracismo a que los investigadores parecen que las han condenado, pero el olvido es un hecho real en las publicaciones especializadas. Somos conscientes de las dificultades técnicas a que debe enfrentarse el estudioso de estos manuscritos escorialenses: la letra procesal, el uso de abreviaturas y signos personales de cada escribano, la tinta corroída, la ortografía, la puntuación y el texto estragado no hacen fácil el encuentro con esta copiosa fuente de datos <sup>2</sup>.

---

1. Aunque pretendemos evitar caer en la concepción contractual de la historia porque su luz ha dejado de cegarnos aunque aún alumbre el camino para nuevos enfoques, no cabe duda que la cuantificación aporta datos objetivos que debe manejar el investigador, no como única clave, sino como una pieza más del complejo mundo de relaciones en las que se mueve el hombre, sujeto y protagonista concreto en cada periodo de devenir constante que es la vida y su historia. Desde el punto de vista del materialismo histórico, esta investigación sigue manteniendo en pie la doble dinámica contradictoria de hechos, por una parte, concretos, datos verificables, e ideas, por otra, que obedecen a una forma de ser y pensar que en no pocos momentos roza o se adentra en la conciencia colectiva y personal de las comunidades, nada o poco verificables desde la historia cuantitativa. Tampoco hay que olvidar que las relaciones económicas, socioculturales y geográficas condicionan de forma determinante para que estas gentes hayan dado una determinada respuesta de tipo religioso con muchos matices.

2. Ramón Paz, afirma: «La clase de letra empleada en las Relaciones es la procesal, en su gama más variada, y debida a distintos escribanos en cada caso: sus tomos nos ofrecen una diferencia de letras muy grande. El malogrado bibliotecario de El Escorial, P. Julián Zarco, en sus *Relaciones de la diócesis de Cuenca*, la calificó de pésima, y el P. Miguélez, en su catálogo, página 278, al referirse a las de Toledo afirmó que «eran las más difíciles y es-cabrosas», y efectivamente, en algunas la dificultad natural de esta clase de letra viene agravada por la mala conservación del papel, tinta corrosiva y otras circunstancias que ponen a prueba la paciencia del paleógrafo». VILÑAS Y MEY, C.-PAZ, R., *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Provincia de Madrid*, C.S.I.C. Madrid 1949, pág. XVI.



Las Relaciones conservadas en El Escorial son lo suficientemente abundantes para que los estudios que se basen en ellas sean verosímiles y permitan una total proximidad a la realidad que se estudie. No olvidemos que de Castilla la Nueva existen más de 600 Relaciones, es decir, más de seiscientos pueblos que contestaron a los cuestionarios que la administración de Felipe II remitió a ciudades, villas y aldeas de Castilla.

Entre los escasos estudiosos de estos manuscritos está el hispanista Noël Salomón <sup>3</sup>, que se ha acercado a ellas de forma sistemática para realizar un estudio estructural <sup>4</sup>. Nuestro respeto y nuestra admiración por los frutos obtenidos. Sin embargo, ha prescindido por completo del aspecto religioso en el amplio sentido de la palabra que es el que nosotros queremos rescatar. Algunas veces —las mínimas— rozaremos aspectos ya tratados por él para mejor comprender los temas que nosotros estudiamos y la forma en que inciden; en ocasiones indicamos ciertas inexactitudes o distracciones que el profesor francés tuvo, que es una forma de alertarnos a nosotros mismos o de enseñar a quien se enfrente en el futuro con estos documentos.

Es cierto que los interrogatorios remitidos a los gobernadores, corregidores, alcaldes de partido, concejos, etc. —en 1575 y 1578— están metódica y minuciosamente concebidos —57 y 45 preguntas, respectivamente— para obtener los datos que les interesan. Pero no cabe duda de que a fines del s. XVI el concepto de exactitud no es el que hoy exige la ciencia para operar con los datos y así nos encontramos con que una pregunta —diezmos, quién los cobra, n.º de ermitas, desde cuándo se guardan los votos, etc.— no siempre se contesta en la respuesta correspondiente y se hace más arriba o más abajo a propósito de cualquier tema afín. Para quien crea que el manuscrito facilita el trabajo porque en el margen izquierdo los escribamos ponían el número del epígrafe o pregunta a la que contestaban y se limite a leer y transcribir sólo esas respuestas, se quedará sin descubrir bastantes datos que también le interesan. Ésta es otra dificultad —y no de las más pequeñas— con que nos encontramos. Hay que leer y releer todo una y mil veces para entresacar los datos, fecha, cifras, nombres que vamos buscando. En su momento indicaremos abundantes ejemplos.

También conviene tener presente que los que responden al cuestionario son gente experta, con conocimiento —licenciados y bachilleres— cuando los hay, o viejos y personas sencillas de pueblo, en algún caso sin saber leer y escribir, con los consabidos recelos de que la administración real les pregunte tanto...; no dudamos de su veraz información <sup>5</sup>, pero hay que comprender es-

---

3. SALOMÓN, N., *La vida rural castellana en tiempos de Felipe II*. Planeta. Barcelona 1973, 427 págs.

4. *Ibid.*, pág. 15.

5. «Hemos recorrido metódicamente varias de las comarcas caminadas por los encuestados de Felipe II. Estas encuestas in situ nos han permitido constatar la exactitud de los datos geográficos consignados en las Relaciones. Lo que es más, por algunas de sus características (formas

ta situación sociológica para «entender» las respuestas, en el sentido de que son en ciertos temas más aproximativas que exactas, no porque deliberadamente oculten la verdad, sino porque se movían en un mundo de cálculos, tanteos, aproximaciones, más o menos, etc. que ellos conocían, aceptaban e interpretaban perfectamente, pero que a nosotros nos ocasiona bastantes complicaciones <sup>6</sup>.

En honor a la concisión y claridad hemos tratado de ajustarnos al manuscrito en todo, sólo que ordenando, clasificando y facilitando lo más posible los datos que manejamos y que ofrecemos. Para simplificar los cuadros hemos preferido el orden alfabético riguroso de pueblos sin tener en cuenta si son o no anejos, aldeas, lugares o alquerías de otros mayores y hemos suprimido de los cuadros aquellos pueblos que en las Relaciones no hay respuesta a la pregunta o tema que estudiamos.

Al estudiar la provincia de Ciudad Real nos hemos ajustado a los límites actuales y pueblos que comprende, tratando de facilitar más el uso de este estudio; por lo tanto hemos prescindido de aquellos pueblos que en el manuscrito figuran dentro del volumen de Ciudad Real, pero que en realidad no lo son y hemos incluido aquellos otros que figurando en otros volúmenes, sí pertenecen a esta provincia. En ambos casos han sido pocos y más que a reajustes administrativos posteriores <sup>7</sup>, sin duda, su ubicación en uno u otro volumen se debe a despiste del ordenador, encuadernador o subsecretario de turno <sup>8</sup>.

El número de pueblos consultados es aproximadamente de dos tercios del total y, salvo alguna notable ausencia —Alcázar de San Juan, Almagro, Ciudad Real o Valdepeñas— todas las grandes poblaciones están incluidas, lo que garantiza la validez de las conclusiones y de los totales. Además, aun de

---

de hábitat, tipos de cultivos, culto de imágenes, monumentos, etc.) los pueblos alejados de las grandes vías de comunicación no parecen presentar hoy un aspecto diferente del ofrecido a los encuestadores de Felipe II. Cuántas veces nos hemos sorprendido al encontrar la plaza de la iglesia, la fuente, la torre, la fiesta o los campos evocados por las Relaciones». *Ibid.*, pág. 15, nota 7.

6. «¿Qué valor tiene la información proporcionada por las Relaciones topográficas? Sin duda tanto, y no más que la de la mayoría de respuestas a muchos cuestionarios sociológicos o de opinión pública difundidos en nuestros días. El historiador debe en este caso —como el sociólogo en la actualidad— apreciar y sopesar la sinceridad de cada relato, evaluarlo de acuerdo con los criterios habituales de la crítica del testimonio». *Ibid.*, pág. 17.

7. MADOZ, P., *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar*. Imprenta del Dic. Geográfico. Madrid 1847, t. VI, págs. 421-422.

8. Esto nos obliga a la hora de citar a no poder referirnos al volumen de Ciudad Real. A los ocho gruesos volúmenes que forman los manuscritos de las Relaciones —referencias J 12 al 18 y L-II-4— daremos una cifra romana —I al VIII— para remitir a las relaciones en ellos contenidas. Empezamos este trabajo haciendo una relación de pueblos estudiados, con los nombres que figuran en las Relaciones, los que ostentan en la actualidad —en muchas ocasiones la diferencia estriba en corrupción fónica o gráfica— y la referencia del volumen y paginación del manuscrito, teniendo en cuenta que en algunos volúmenes existe paginación repetida. Para facilitar el sistema de citas y mantener la fidelidad científica, en cada caso concreto ya sólo indicaremos el pueblo, y el número del interrogatorio a que se refiere ese tema.

esas ciudades de las que no existen Relación, se pueden obtener algunos datos en otras de pueblos próximos a ellas.

A continuación transcribimos las preguntas de los dos interrogatorios sobre las que los pueblos respondieron y en las que basamos nuestro estudio. Omitimos el interrogatorio de Juan Páez de Castro, que sin duda fue sobre el que se elaboraron los dos posteriores, porque, además de no numerar las preguntas, a los concejos de Castilla la Nueva se remitieron los otros y a ellos se atuvieron.

### INTERROGATORIO

N.º de Pregunta		Texto de la Pregunta, según el cuestionario de 1575 y su referencia al de 1578.
1575	1578	
7	8	El señor o dueño del pueblo, si es el Rey, o de algún señor particular, o de alguna de las Órdenes de Santiago, Calatrava, Alcántara, o San Juan, o si es behetría, y por qué causa, y cuándo se enagenó de la corona real y vino a ser cuyo fuese, si de ello se tuviese noticia. (También la pregunta 12 de ambos cuestionarios insiste sobre el mismo tema).
11	11	La gobernación (eclesiástica), el Arzobispado, o Obispado, o Abadía y Arciprestazgo en que cae el dicho pueblo, cuya relación se hiciese, y las leguas que hay hasta el pueblo donde reside la catedral, o que es cabecera de su partido.
26	—	Lo que comúnmente suele cogerse de los diezmos y lo que valen.
39	2	Las casas y (ms. Número de) vecinos que al presente en el dicho pueblo hubiese.
43	36	Las justicias eclesiásticas que hay en el dicho pueblo y quién las posee. (Omitimos la referencia que hace a lo civil).
44	36	Los ministros de justicia eclesiástica que hubiese en el dicho pueblo (Omitimos la referencia que hace a lo civil).
47	—	Si el pueblo es de señorío, se diga si la jurisdicción es de señor o no, y las rentas y aprovechamientos, y los privilegios y preeminencias que los dichos señores o algunas otras personas particulares tuviesen en el dicho pueblo.
48	38-39	La Iglesia catedral, o colegial, que hubiese en el dicho pueblo, y las parroquias que hubiese, con alguna breve relación de las capillas y enterramientos, y donaciones señaladas que en ellas haya (ms. y la vocación dellas).
49	—	Las prebendas, calongias y dignidades que en la catedral y colegial hubiere, con alguna relación de lo que valen. (Aunque sea una pregunta de tema religioso, dada su concreción, no en-

<b>N.º de Pregunta</b>	<b>1575</b>	<b>1578</b>	<b>Texto de la Pregunta, según el cuestionario de 1575 y su referencia al de 1578.</b>
			contramos respuesta en estas relaciones de la provincia de Ciudad Real).
50	—		Y los arciprestazgos, beneficios curados y simples, con sus anejos y préstamos, que hubiese en las iglesias parroquiales, y lo que valen.
51	40		Las reliquias notables que en las dichas iglesias y pueblos hubiere; y las ermitas señaladas, y devocionarios de su jurisdicción y los milagros que en él se hubiesen hecho.
52	41		Las fiestas de guardar, y días de ayuno y de no comer carne, que en el pueblo se guarden por voto particular, demás de las de la Iglesia, y las causas y principios de ellas.
53	42		Los monasterios de frayles, monjas y beatas que hubiese en el pueblo y su tierra, con lo que se supiere de sus fundadores, y el número de religiosos y rentas que hubiese.
54	39		Los hospitales y obras pías que hay en el dicho pueblo, y las rentas que tienen, y lo que valen, con los instituidores de ellas.

#### PUEBLOS DE LA PROVINCIA DE CIUDAD REAL

<b>Nombre en las Relaciones</b>	<b>Nombre actual</b>	<b>Referencia Ms.</b>
Albaladejo	Idem.	III, 284-291v
Alcoba	Idem.	II, 24-27v; VII, 61
Alcolea de Almodóvar	Alcolea de Calatrava	III, 172-174
Alcubillas	Idem.	III, 326-330v
Alhambra	Idem.	III, 345-353
Almadén	Idem.	III, 194-199v
Almedina	Idem.	III, 332-336
Almodóvar del Campo	Idem.	III, 130-145v
Arenas	Arenas de San Juan	III, 24-33v
Argamasilla de Alba	Idem.	III, 85-98
Argamasilla	Argamasilla de Calatrava	III, 234-236v
Arroba	Arroba de los Montes	I, 571-574v. VII, 66
Ballesteros	Ballesteros de Calatrava	IV, 84-88
Bolaños	Bolaños de Calatrava	IV, 48-51v
Cabazarados	Idem.	III, 226-232v
Cadocos, Los	— <sup>9</sup>	I, 598-599v. VII, 62
Calzada	Calzada de Calatrava, La	IV, 116-132v
Campo de Criptana	Idem.	III, 729-737

9. Desconocemos esta aldea de Los Cadocos. Posiblemente haya cambiado de nombre, aunque nos inclinamos porque debía de tratarse de una quintería, ya que hablando de las casas y vecinos. dice: «...hav diez casas y nueve vecinos» (f. fol. 62).

<b>Nombre en las Relaciones</b>	<b>Nombre actual</b>	<b>Referencia Ms.</b>
Cañada del Moral	Cañada de Calatrava	III, 160-165
Caracuel	Caracuel de Calatrava	III, 208-210
Carrión de Calatrava	Idem.	IV, 194-198v
Castellar de Santiago de la Mata	Castellar de Santiago	III, 300-301
Castilseras	— <sup>10</sup>	III, 147-149v
Corral de Caracuel	Corral de Calatrava	III, 222-224
Cózar	Idem.	III, 323-325v
Chillón	Idem.	III, 39-49
Daimiel	Idem.	IV, 160-192v
Fuencaliente, La	Fuencaliente	III, 111-119
Fuenllana	Idem.	III, 302-305
Fuente el Fresno	Idem.	V, 323-325
Hernán Caballero	Fernancaballero	IV, 111-113v
Herencia	Idem.	III, 18-23v
Horcajo	Horcajo de los Montes	I, 600-603v
Hontanarejo de Arroba	Fontanarejo	I, 580-585v
Luciana	Idem.	III, 177-181
Malagón	Idem.	IV, 89-93
Manzanares	Idem.	IV, 152-158v
Membrilla, La	Membrilla	III, 275-282
Miguel Turra	Miguelturra	IV, 134-151v
Molinillo, El	Idem.	II, 16-23v
Montiel	Idem.	III, 262-273
Nava el Pino	Navalpino	I, 586-593
Navas de Esteva	Navas de Estena	II, 5-9v
Picón	Idem.	IV, 95-96
Piedrabuena	Idem.	III, 187-191
Pozuelos, Los	Pozuelos de Calatrava, Los	III, 153-159
Puebla del Príncipe	Idem.	III, 505-507
Puebla de Don Rodrigo	Idem.	III, 183-185v
Puertollano	Idem.	III, 166-171v
Retuerta	Retuerta del Bullaque	I, 578-579
Rostro, El	— <sup>11</sup>	I, 575-577v
Saceruela	Idem.	III, 200-207v
Santa Cruz de Mudela	Idem.	IV, 97-116v

10. También desconocemos esta villa de Castilseras. En la pregunta de las casas, dice: «...es ocho las casas de los vecinos», n.º 33; y el diezmo que pagan es una ínfima cantidad: «...suele valer el diezmo cincuenta y sesenta fanegas», n.º 26.

11. Lo mismo tenemos que decir de esta aldea de El Rostro. A la pregunta de las casas y vecinos, responden: «...hay en el dicho pueblo quince casas y hay al presente catorce vecinos», n.º 39. Estos tres pequeños núcleos no existen en la actualidad.

<b>Nombre en las Relaciones</b>	<b>Nombre actual</b>	<b>Referencia Ms.</b>
Socuéllamos	Idem.	III, 706-715
Solana, La	Idem.	III, 314-319v
Terrinches	Idem.	III, 379-391v
Tiratafuera	Tirteafuera	III, 212-220
Tomelloso	Idem.	V, 209-218v
Torre de Juan Abad, La	Idem.	III, 365-378
Torrenueva	Idem.	III, 308-312v
Valenzuela	Valenzuela de Calatrava	IV, 77-82
Villaharta	Villarta de San Juan	III, 14-17v
Villahermosa	Idem.	III, 292-298
Villamanrique	Idem.	II, 65-70v
Villamayor del C. de Calatrava	Villamayor de Calatrava	III, 150-152v
Villanueva de los Infantes	Idem.	III, 338-344
Villarrubia de los Ajos	Villarrubia de los Ojos	III, 674-691v
Viso del Marqués	Idem.	III, 240-248v

#### PROVINCIA DE CIUDAD REAL <sup>12</sup>

<b>Pueblo</b>	<b>Aldeas, Lugares, Anejos, Alquerías, etc.</b>
Alcoba	El Rostro.
Alhambra	Carrizosa.
Almadén	Alamillo, Gargantiel.
Almagro	Granátula.
Almodóvar del Campo	Avenojar, Brazatortas, Navacerrada, El Retamal, San Benito, Tirteafuera.
Arenas de San Juan	Villarta de San Juan.
Arroba de los Montes	Alcoba, Los Cadocos, Fontanarejo, Navalpino.
Chillón	Guadalmez.
Daimiel	Mortalaz.
Fuencaliente	Las Ventillas.
Malagón	Fuente el Fresno, Porcuna.
Miguelturra	Peralvillo Alto.
Molinillo, El	La Becedilla, Las Cojuelas.
Montiel	Cañamares, Santa Cruz de los Cáñamos, Torres.
Puertollano	Cabezarrubias del Puerto.
Saceruela	Valdemanco.
Socuéllamos	Tomelloso.
Marjaliza (Toledo)	El Molinillo, Retuerta (Ciudad Real).

12. No están todos los que son; únicamente recogemos aquellos que se citan en las Relaciones y que aportan datos para nuestro estudio.

Pretender hablar de la vida religiosa es un riesgo fuerte que asumimos, no porque nos guste especialmente este tipo de experiencias intensas, sino porque somos conscientes de que lo espiritual, que siempre ha sido el núcleo de toda religión, es difícilmente medible. Insistimos en esto por ser un punto de partida imprescindible para comprender cualquier cuadro o conclusiones.

Intentamos medir y cuantificar los datos de unas formas externas y determinadas de organización religiosa. El valor de superestructura dominante, alienante, coercitiva o influyente, habrá que dirimirlo con suma cautela, porque el crimen mayor del historiador es manipular los datos o extraer conclusiones precipitadas no previstas en los documentos que ha manejado.

Sin embargo, sin alterar los textos y sin ser infieles a la verdad, hay unos detalles, alusiones, explicaciones, justificaciones, etc., que permiten entrever posturas y actitudes que ponen luz a nuestras densas tinieblas, para que la evaluación del fenómeno religioso no sea ni tan arriesgado ni tan difícil.

No obstante y con honesta lealtad, que forma parte del cortejo de la verdad, siempre nos ha quedado una interrogación: ¿Sienten con sinceridad las afirmaciones de honda fe y profunda religiosidad que manifiestan? ¿Utilizan fórmulas religioso-sociales vacías de contenido e intencionalidad?

Responder a una instrucción, mandamiento o cédula del rey donde se hacen todo tipo de preguntas sobre el pueblo —habitantes, producción, diezmos, historia, personajes, hospitales, milagros, etc.— es uno de los lugares menos propicios al enfoque religioso de la redacción. De hecho, la inmensa mayoría responde más o menos escuetamente a lo que se les pregunta, aunque la redacción nos parezca a nosotros un buen ejemplo de recargamiento y complicación. Sin embargo, te encuentras con detalles, que para un buen observador son indicios de algo, como pueden ser los encabezamientos de las respuestas:

—«En el nombre de Dios Nuestro Señor, y de su Gloriosa Virgen y Madre» (Almodóvar del Campo, preámbulo).

—«En el nombre de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas, un solo Dios verdadero, que vive sin comienzo y reina sin fin Amén» (Calzada de Calatrava, preámbulo).

—«...año del Nacimiento de Nuestro Salvador Jesuchristo...» (Miguelturra, Navas de Estena, Socuéllamos, preámbulos).

O en algunas terminaciones:

—«...de todo lo cual se dé a Nuestro Señor la Gloria y honra...» (Almodóvar del Campo, n.º 59).

—«...año del Nacimiento de Nuestro Salvador Jesuchristo...» (Daimiel, n.º 54).

—«En el nombre de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo que son tres personas y un solo Dios verdadero, que vive y reina por siempre jamás y de la bienaventura Virgen Gloriosa Santa María, su madre, a quien tenemos por señora y abogada en todos nuestros hechos» (Villamayor de Calatrava, preámbulo).

Las cosechas del último lustro habían sido malas; hay relaciones donde dicen que en estos últimos años están recogiendo hasta la mitad y menos que antes. Es cierto que las tierras son débiles, flojas, finas, frías, malas, con peligros de alimañas y animales salvajes, pero:

—«...solía tener los años pasados dos mil fanegas de pan, este año de 1577 y 78 ha tenido de todo pan cuatrocientas fanegas por pecados nuestros...» (Bolaños de Calatrava, n.º 26).

—«En el dicho lugar es la gente pobre, y no vive de otra cosa más que de arar y coxer el pan que Dios les da» (Horcajo de los Montes, n.º 41).

La omnipotencia del tribunal de la Inquisición y sus efectos eran bien conocidos, por eso se esfuerzan en dejar bien claro el origen del linaje y la no mezcla de sangre:

—«...eran hombres antiguos y solariegos y que no eran de casta de moros ni de judíos ni de los nuevamente convertidos porque todo el pueblo e vecinos del los conocían a ellos y que los tenían por cristianos viejos y de solar conocidos...» (Navas de Estena, preámbulo).

—«...en esta villa no hay san benitos ni se halla haber penitenciados por el Santo Oficio» (Villahermosa, n.º 57).

—«...en una cosa hay grandes curiosidades de no casarse con personas que no sean de linaje de moros e judíos» (Villahermosa, n.º 57).

Se controla a los recién convertidos:

—«...e lista de moriscos e pasaportes que se dan a los dichos moriscos» (Torrenueva, n.º 44).

—«...los diez son cristianos nuevos de los del reino de Granada que en él aloxaron y entraron» (Alhambra, n.º 39).

A la hora de hablar de los vecinos, en muchas relaciones —veremos algunos casos— se señala perfectamente la distinción de cristiano viejo y los moriscos del reino de Granada.

También se alaba a las mujeres honradas y fieles:

—«...las mugeres se dan a trabajar ya sea por esa causa e más verdaderamente por ser virtuosas de hallar a lo menos en las principales virtudes de honestidad y en este particular es alabada esta villa de mugeres castas» (Villahermosa, n.º 57).

En sentido positivo se hace notar la actuación leal y buenas intenciones:

—«...la gente por la mayor parte es señalada sin hipocresías ni cumplimientos vanos, trátase mucha verdad entre todos en sus contrataciones» (Villahermosa, n.º 57).

La sobriedad a nivel humano también queda reflejada:

—«Todos los hombres en este pueblo son altos, sueltos, grandes sufridores de trabajos, son hombres de fuerzas, muy parcos en comer y beber y para todo hecho no son hábiles para letras, diestros en tirar una piedra, muy ligeros y derechos, no se ha visto hombre natural gordo» (Bolaños de Calatrava, n.º 37).



En la elección de cargos no se olvidan ciertos requisitos que deberán tener en cuenta los electores o los elegidos:

—«... nombra el Comendador —alcaldes ordinarios, regidores, etc.— don Gómez Manrique según Dios y en su conciencia» (Saceruela, n.º 43).

—«... se tiene en elegir alcalde en el estado de los Buenos Hombres» (Terrinches, n.º 44).

Pueblo	Señor del Pueblo	Rég. Jurisdiccional <sup>13</sup>	Vecinos <sup>14</sup>
Abenojar <sup>15</sup>	Orden de Calatrava	Maestrazgo	200
Agudo <sup>16</sup>	» » »	»	500
Alamillo <sup>17</sup>	» » »	»	13
Albaladejo	Orden de Santiago	»	300 <sup>18</sup>
Alcázar de San Juan <sup>19</sup>	Orden de San Juan	»	2000
Alcoba	Toledo <sup>20</sup>	Realengo	70

13. En el régimen jurisdiccional respetamos la terminología castellana clásica; nosotros sólo utilizamos:

*Realengo*: señorío del rey, es decir, comarcas que dependían de un modo directo de la potestad regia.

*Solariego*: señorío de nobles.

*Maestrazgo*: señorío de las órdenes militares. En algunos casos podría parecer o equipararse el señorío de Maestrazgo al de Abadengo (= señorío eclesiástico), pero cuando un territorio o pueblo pertenece a un monasterio —en nuestro caso, al sacro convento de Calatrava o Uclés— lo es como sede matriz de esas Órdenes Militares. Cfr. *Diccionario de Historia de España*. Revista de Occidente. Madrid 1969<sup>2</sup>, T. III, artículo «Señoríos», págs. 641-643. G. DE VALDEAVELIANO, L., *Curso de las Instituciones Españolas*. Revista de Occidente. Madrid 1973<sup>3</sup>, págs. 518-528.

14. Incluimos en nuestro estudio este apartado de población, tratado globalmente, para mejor acercarnos a la realidad, importancia e interés del pueblo y mejor comprender los datos religiosos que luego estudiaremos. Reconocemos el trabajoso desmenuzamiento que Noël Salomón hace en el capítulo de la población y el manejo de datos con vistas a clarificar el tema, pero lamentamos que no haya rebuscado con suficiente paciencia para rastrear datos de más localidades. Él maneja 67 y 69 pueblos —provincia de Ciudad Real— en el capítulo primero de su obra y en los apéndices finales, respectivamente, mientras que nosotros hemos obtenido datos de 89 localidades. También hemos apreciado que sólo en un caso —Daimiel— indica la presencia de moriscos del reino de Granada, cuando nosotros la hemos visto indicada en ocho pueblos, como oportunamente indicaremos.

15. Relaciones de Almodóvar del Campo, n.º 59; Luciana, n.º 54; Saceruela, n.º 56.

16. Relaciones de Saceruela, n.º 56. «El Comendador della don Fadrique de Toledo, hijo del Duque de Alba», Relaciones de Saceruela, n.º 15; Chillón, n.º 16.

17. Relaciones de Almadén, n.º 57.

18. «Habrán vecinos en la dicha villa con viudas y menores y con los moriscos que viven en esta villa que vinieron del reino de Granada hasta trescientos vecinos», n.º 39.

19. Relaciones de La Solana, n.º 56.

20. «Que son propios de Toledo, mas que no saben como», n.º 7. «Y esto es de los herederos de Toledo», n.º 26. Es una forma que encontraremos repetida para denominar pueblos de realengo. Obsérvese que en la provincia de Ciudad Real los pueblos pertenecientes de forma direc-

Pueblo	Señor del Pueblo	Rég. Jurisdiccional	Vecinos
Alcolea de Calatrava	Orden de Calatrava	Maestrazgo	184
Alcubillas	Orden de Santiago	»	130 <sup>21</sup>
Alhambra	» » »	»	200 <sup>22</sup>
Almadén	Orden de Calatrava	»	400
Almedina	Orden de Santiago	»	400
Almodóvar del Campo	Orden de Calatrava	»	800
Arenas de San Juan	Orden de San Juan <sup>23</sup>	»	180
Argamasilla de Alba	» » » » <sup>24</sup>	»	700
Argamasilla de Calatrava	Orden de Calatrava <sup>25</sup>	»	600
Arroba de los Montes	Toledo <sup>26</sup>	Realengo	120
Ballesteros de Calatrava	Orden de Calatrava	Maestrazgo	180
Becedilla, La <sup>27</sup>	Toledo	Realengo	6
Bolaños de Calatrava	Orden de Calatrava <sup>28</sup>	Maestrazgo	250
Brazatortas <sup>29</sup>	» » »	»	40
Cabezarados	» » »	»	70
Cabezarrubias del Puerto <sup>30</sup>	» » »	»	50
Cadocos, Los	El Rey <sup>31</sup>	Realengo	9
Calzada de Calatrava, La	Orden de Calatrava	Maestrazgo	700
Campo de Criptana	Orden de Santiago	»	1000
Cañada de Calatrava	Orden de Calatrava	»	90
Cañamares	Orden de Santiago	»	20

ta a la corona son casi todos de infima categoría. No olvidemos que por estas fechas de las Relaciones los Maestrazgos ya hacía años que estaban incorporados jurídicamente a la corona, pero es cierto que los señoríos —ahora se llaman Estados— siguen siendo poderosos territoriales y jurisdiccionalmente hablando. Prueba de que en el pueblo hay confusión, a modo de ejemplo, que hay más, vemos en las Relaciones de Castilseras: «...es de la Orden de Calatrava e la posee Su Majestad», n.º 7. En definitiva, el problema para las personas que responden al cuestionario de la administración es distinguir entre propiedad —del Rey— y posesión —de las Órdenes Militares, un noble, etc.—.

21. «Habrà vecinos entre menores y moriscos con los naturales hasta ciento e treinta vecinos», n.º 39.

22. «Tiene de presente doscientos vecinos (...) los ciento ochenta labradores (...) los ocho hijosdalgo y los diez son cristianos nuevos de los del reino de Granada que en el aloxaron y entraron», n.º 39.

23. «Tiene por señor y dueño de ella don Fernando de Toledo, prior de San Juan», n.º 7.

24. «Al presente es del Prior don Antonio de Toledo», n.º 7 y 12.

25. «Es Comendador don Antonio de Padilla, Presidente del Consejo de las Órdenes», n.º 7.

26. «Es de Toledo el dicho lugar», n.º 7.

27. Relaciones de El Molinillo, n.º 57.

28. «Es Comendador don Diego de Córdoba», Relaciones de Saceruela, n.º 56.

29. Relaciones de Almodóvar del Campo, n.º 57.

30. Relaciones de Puertollano, n.º 57.

31. Aquí explica algo más el sentido: «...de Su Majestad y montes de Toledo», n.º 7.

<b>Pueblo</b>	<b>Señor del Pueblo</b>	<b>Rég. Jurisdiccional</b>	<b>Vecinos</b>
Caracuel de Calatrava	Orden de Calatrava	»	50
Carrión de Calatrava	» • » »	»	440
Carrizosa	Orden de Santiago	»	?
Castellar de Santiago	» » »	»	370
Castilseras	Orden de Calatrava <sup>32</sup>	»	8
Ciudad Real <sup>33</sup>	El Rey <sup>34</sup>	Realengo	2500
Cojuelas, Las	Toledo	»	10
Corral de Calatrava	Orden de Calatrava <sup>36</sup>	Maestrazgo	334
Cózar	Orden de Santiago <sup>37</sup>	»	350
C'hillón	Señorío Laico <sup>38</sup>	Solariego	740
Daimiel	Orden de Calatrava	Maestrazgo	1997 <sup>39</sup>
Fernancaballero	Señorío Laico <sup>40</sup>	Solariego	250
Fontanarejo	Toledo <sup>41</sup>	Realengo	200
Fuencaliente	Orden de Calatrava <sup>42</sup>	Maestrazgo	120
Fuencaliente	Orden de Santiago	»	160
Fuente el Fresno <sup>43</sup>	Señorío Laico	Solariego	40
Gargantiel <sup>44</sup>	Orden de Calatrava	Maestrazgo	30
Granátula <sup>45</sup>	» » »	»	300
Guadalmez <sup>46</sup>	Señorío Laico	Solariego	60
Herencia	» »	»	500

32. «Es Comendador della don Antonio Manrique de Lara, hijo de don Juan Manrique de Lara», n.º 7.

33. Relaciones de Malagón, n.º 57.

34. «...Ciudad Real realengo». Relaciones de Almodóvar del Campo, n.º 43.

35. Relaciones de El Molinillo, n.º 57.

36. «El Comendador es don Gómez Manrique». Relaciones de Cabezarados, n.º 12.

37. «Es de Su Magestad por la Orden de Santiago», n.º 7. La redacción es suficientemente clara y no se presta a confusión. No sabemos las razones en que se basa el Profesor Salomón para incluirla entre los pueblos de realengo; además, cuando hablan de que han adquirido el título de Villa —antes era aldea de Montiel— en el año 1554 fue «...porque le sirvió (al rey) con un cuento e trescientos e cinco mil e ocho maravedís», n.º 3, pero no indica que adquiriese la emancipación de la Orden de Santiago y pasase a dependencia real de forma directa. Ya veremos en otras poblaciones cómo el rey ha cedido la posesión a un noble a cambio de una cantidad y queda bien reflejado en las respectivas Relaciones.

38. «Siempre la hemos visto tener y poseer al Duque de Segorbe y Cardona, Marqués de Comares», n.º 3 y 7.

39. «...en los cuales entran ciento veinte moriscos del reino de Granada», n.º 39.

40. «Es de la Ilustrísima Señora doña Iomar Pardo Tabera», n.º 7.

41. «El Señor de este pueblo es la ciudad de Toledo», n.º 7. «La tierra es de la ciudad de Toledo», n.º 47.

42. «...de la orden y caballería de Calatrava», n.º 7.

43. Relaciones de Malagón, n.º 57.

44. Relaciones de Almadén, n.º 57.

45. Relaciones de Calzada de Calatrava, n.º 59.

46. Se debe tratar sin duda de este pueblo por la descripción topográfica del contorno. En

Pueblo	Señor del Pueblo	Rég. Jurisdiccional	Vecinos
Horcajo de los Montes	Toledo <sup>48</sup>	Realengo	100
Luciana	Orden de Calatrava	Maestrazgo	73
Malagón	Señorío Laico <sup>49</sup>	Solariego	700
Manzanares	Orden de Calatrava	Maestrazgo	700
Membrilla	Orden de Santiago	»	1200 <sup>50</sup>
Mestanza <sup>51</sup>	Orden de Calatrava	»	300
Miguelturra	» »	»	400
Molinillo, El	Toledo <sup>52</sup>	Realengo	80
Montiel	Orden de Santiago <sup>53</sup>	Maestrazgo	300
Moral de Calatrava <sup>54</sup>	Orden de Calatrava	»	600
Navacerrada <sup>55</sup>	» »	»	30
Nalvapino	Toledo <sup>56</sup>	Realengo	60
Navas de Estena	El Rey <sup>57</sup>	»	48
Peralvillo Alto <sup>58</sup>	Orden de Calatrava	Maestrazgo	?
Picón	Señorío Laico <sup>59</sup>	Solariego	35
Piedrabuena	» » <sup>60</sup>	»	500

las Relaciones de Chillón lo encontramos citado de diferente forma: n.º 2: Palacios de Guadarniel; n.º 4: Guadarniel; n.º 10: Guardarniel, o de una alquería desaparecida.

47. «El señor de ella es don Fernando de Toledo, Viso-rey que es al presente Cataluña», n.º 4. «...es hijo del Duque de Alba», n.º 6. «...es de don Fernando de Toledo, Prior de San Juan», n.º 7.

48. «...es de Toledo agora, y que saben que el dicho lugar y su tierra fue enajenada por Toledo del Rey don Fernando, que ganó a Xaén», n.º 7.

49. «Es de doña Luisa de la Cerda, muger que fue de Arias Pardo de SAVEDRA, Mariscal de Castilla», n.º 6. «Comprola el señor Arias Pardo de Su Majestad del Emperador don Carlos que era de la Orden de Calatrava el año 1549», n.º 7. Obsérvese que buena parte de los pueblos de señorío laico (solariego) lo han conseguido los respectivos señores, adquiriendo los derechos y beneficios a la corona, relativamente pocos años antes de redactar las Relaciones.

50. «...demás de esto hay otras doscientas casas de moriscos de los del reino de Granada», n.º 39.

51. Relaciones de Calzada de Calatrava, n.º 59. Fuencaliente, n.º 57.

52. «...queste lugar es de Toledo y no saben otra cosa», n.º 7 y 47.

53. «...esta villa está fundada en el orden del Señor Santiago del Espada», n.º 12. El carácter bélico-militar dado al apóstol Santiago en las crónicas cristianas medievales vemos que aún persiste.

54. Relaciones de Manzanares, n.º 56.

55. Relaciones de Almodóvar del Campo, n.º 57.

56. «...es de Toledo... y que Toledo hace pagado a Su Majestad», n.º 7.

57. «...queste pueblo es del Rey nuestro señor y la jurisdicción de Toledo», n.º 7.

58. Relaciones de Miguelturra, n.º 51.

59. «...es señor de —//— la dicha villa Luis Alfonso de Estrada, vecino y regidor y fiel executor de Ciudad Real por venta que Su Majestad le hizo habrá doce años por el mes de abril que viene de este año», n.º 1. Relaciones de Picón, n.º 1.

60. «...al presente es esta villa de Alonso de Mesa estando en Indias y vecino de Toledo, porque habrá dos años poco más o menos que Su Majestad la mandó desmembrar de la Orden de Ca-

<b>Pueblo</b>	<b>Señor del Pueblo</b>	<b>Rég. Jurisdiccional</b>	<b>Vecinos</b>
Porcuna	» » <sup>61</sup>	»	200
Pozuelos de Calatrava, Los	Orden de Calatrava <sup>62</sup>	Maestrazgo	35
Puebla del Príncipe	Orden de Santiago	»	80-90 <sup>63</sup>
Puebla de Don Rodrigo	Orden de Calatrava <sup>64</sup>	»	80
Puertollano	» » »	»	1000
Retamal <sup>65</sup>	» » »	»	30
Retuerta del Bullaque	Toledo <sup>66</sup>	Realengo	80
Rostro, El	El Rey <sup>67</sup>	»	14
Saceruela	Orden de Calatrava	Maestrazgo	200 <sup>68</sup>
San Benito <sup>69</sup>	» » »	»	60
Santa Cruz de los Cañamos <sup>70</sup>	Orden de Santiago	»	25
Santa Cruz de Mudela	Señorío Laico <sup>71</sup>	Solariego	600
Socuéllamos	Orden de Santiago <sup>72</sup>	Maestrazgo	700
Solana, La	» » »	»	700
Terrinches	El Rey <sup>73</sup>	Realengo	150
Tirteafuera	Orden de Calatrava <sup>74</sup>	Maestrazgo	170 <sup>75</sup>

latrava cuya era y la vendió al dicho Alonso de Mesa», n.º 7. Relaciones de Almodóvar del Campo, n.º 59. Luciana, n.º 54. Picón, n.º 1.

61. «Es aldea de Malagón... y es de doña Luisa de la Cerda». Relaciones de Malagón, n.º 57. Piedrabuena, n.º 59.

62. «...es del rey y que señor ninguno no tiene parte en lo que es de la Orden de Calatrava», n.º 7.

63. Veremos que en algunos casos se cita como causa de despoblamiento la guerra de Granada: «...desde la guerra de Granada murieron en ella muchas personas desta villa, por esto se han ido a poblar y avecindar a las Alpujarras y reino de Granada», n.º 26. ¿No se estará aludiendo a un trasvase obligatorio de población de matiz político para buscar una pacificación forzosa y definitiva en la zona Alpujarreña? Estamos viendo que la presencia de moriscos en estos pueblos es abundante y notoria.

64. «...don Diego Hernández de Córdoba, Comendador», n.º 7.

65. Relaciones de Almodóvar del Campo, n.º 57.

66. «...este dicho lugar es aldea de Toledo y suya de la dicha cibdad», n.º 3 y 47.

67. «Dicen que es del Rey y montes de Toledo», n.º 7 y 47.

68. «...Otros tiempos ha tenido más población (...) la causa que desde la guerra de Granada quedó muy castada e pobre», n.º 39.

69. Relaciones de Almodóvar del Campo, n.º 57.

70. Relaciones de Montiel, n.º 56.

71. «...esta villa es de don Álvaro de Bazán, Marqués de Santa Cruz y solía ser Orden de Calatrava y que el año mil quinientos y treinta y nueve años la compró», n.º 7 y 47.

72. «...es de la Orden de la Caballería de Santiago», n.º 7. Como en el caso de Fuencaliente y Montiel —notas 42 y 53— aún persisten ciertas reminiscencias bélicas. El Comendador es el Marqués de Aguilar (Luis Hernández Manrique). Relaciones de Tomelloso, n.º 38.

73. «...es de Su Majestad Real (...) es Comendador Mayor della don Luis de Requesens», n.º 7 y 47.

74. Según hemos visto en las notas 20 y 62, un ejemplo más de confusión entre propiedad y posesión: «...el dicho lugar es de Su Majestad del rey Don Felipe, nuestro señor y que es de la Orden de Calatrava», n.º 7.

75. «...al presente hay en el dicho lugar ciento a setenta casas de vecinos del», n.º 39. La

Pueblo	Señor del Pueblo	Rég. Jurisdiccional	Vecinos
Tomelloso	Orden de Santiago <sup>76</sup>	»	80
Torre de Juan Abad, La	» » »	»	300
Torrenueva	» » »	»	507 <sup>77</sup>
Torres <sup>78</sup>	» » »	»	30
Valdemanco <sup>79</sup>	Orden de Calatrava	»	18
Valdepeñas <sup>80</sup>	» » »	»	1300
Valenzuela de Calatrava	Señorío Laico <sup>81</sup>	Solariego	160
Villahermosa	Orden de Santiago	Maestrazgo	500
Villamanrique	» » »	»	400 <sup>82</sup>
Villamayor	Orden de Calatrava	»	180
Villanueva de los Infantes	Orden de Santiago	»	1300 <sup>83</sup>
Villar del Pozo <sup>84</sup>	Orden de San Juan	»	30
Villarta de San Juan	» » » » <sup>85</sup>	»	80

pregunta 39 del cuestionario de 1575 es sobre el número de casas y vecinos. Invariablemente en casi todas las respuestas se asigna a un vecino por casa —cinco habitantes por casa y/o vecino— de aquí que en este caso hayamos equiparado esta cifra de casas con el número de vecinos.

76. «...el pueblo es de Su Majestad», n.º 7. Esta respuesta contundente puede ocasionar despiste o error. Tomelloso es aldea de Socuéllamos, y la villa de Socuéllamos se declara con idéntica rotundidad de la Orden de Santiago; además, tanto la villa como su aldea dependen eclesiásticamente del sacro convento de Uclés, sede general de la Orden. Relaciones de Socuéllamos, n.º 11, 43 y 50. Tomelloso, n.º 8, 11 y 36. También nos da el nombre del Comendador: «...es encomienda de don Luis Hernández Manrique, Marqués de Aguilar», n.º 8. Posiblemente la respuesta se deba al hecho de que jurídicamente los maestrazgos habían sido incorporados a la corona y los que responden al cuestionario no saben cómo distinguir esa doble dependencia. Hemos visto ejemplos al respecto en las notas 20, 62 y 74.

77. «...cuatrocientos e cuarenta ocho vecinos christianos viejos e cincuenta e nueve vecinos moriscos de los del reino de Granada», n.º 39.

78. Relaciones de Montiel, n.º 56.

79. Relaciones de Saceruela, n.º 21 y 39.

80. Relaciones de Daimiel, n.º 56. Manzanares, n.º 14 y 56. Santa Cruz de Mudela, n.º 16. La Solana, n.º 56.

81. «...la dicha villa es de Diego Alfonso, vecino de la villa de Almagro por venta que de ella le hizo la Majestad Real del rey don Felipe segundo (...) dada en el año de mil y quinientos y cincuenta y tres», n.º 7 y 47.

82. «...habrá cuatrocientos vecinos y eran los treinta moriscos del reino de Granada», n.º 39.

83. «...mil y trescientos vecinos, mil de christianos viejos y trescientos de moriscos seis más o menos», n.º 39.

84. «...es abadía de la Orden de San Juan, al presente la posee el Obispo de Malta». Relaciones de Ballesteros de Calatrava, n.º 54. Hoy no existe, posiblemente se uniría a Ballesteros como antes lo estuvo: «...y esta villa de Ballesteros y el dicho Villar como estaban juntos en aquel tiempo se decían los Villares», Ibid.

85. «...es del Prior de San Juan, don Fernando de Toledo», n.º 7. En estos casos —ya hemos visto algunos— se hace difícil distinguir cuando es propiedad personal o posesión aneja al cargo de Prior, Maestre, Comendador, etc.

Pueblo	Señor del Pueblo	Rég. Jurisdiccional	Vecinos
Villarrubia de los Ojos	Señorio Laico <sup>86</sup>	Solariego	500
Viso del Marqués	» » <sup>87</sup>	»	500

### Régimen jurisdiccional (resumen):

— Sobre 94 pueblos estudiados:

• Realengo:	14
• Maestrazgo	67
• Solariego:	13
<b>Total</b>	<b>94 pueblos</b>

### Régimen de población (resumen):

—sobre 91 pueblos estudiados:

- Vecinos: 32.811 (= 164.055 habitantes).
- Media de 360,5 vecinos/pueblos / = 1.802,5 habitantes/pueblo).
- Distribución de la población:

—por número de vecinos			
}	• de 1 a 99 vecinos:	34 pueblos	
	• de 100 a 499 »	31 »	
	• de 500 a 999 »	18 »	
	• de 1000 a ... »	8 »	
<b>Total</b>		<b>91 pueblos</b>	

—por régimen jurisdiccional			
}	• de Realengo:	3.447 vecinos	
	• de Maestrazgo	24.579 »	
	• de Solariego:	4.785 »	
<b>Total</b>		<b>32.811 vecinos</b>	

- por extracción religiosa
- cristianos viejos: 32.092 vecinos (= 160.460 habitantes).
  - cristianos nuevos: 719 vecinos (= 3.595 habitantes).
  - según estos datos —de Albaladejo y Alcubillas no indican n.º exacto— los cristianos nuevos representan el 2,3% de la población total.

86. «...era de la Orden de Calatrava e lo poseia Su Majestad con los otros pueblos della como administrador perpetuo de la dicha Orden hasta tanto que lo vendió al dicho don Diego Sarmiento, que esté en gloria, el cual le vendió por noventa e tantos mil ducados como parece por la carta de venta que al presente lo tiene e posee el dicho don Rodrigo Sarmiento (y de la Cerda), Conde de Salinas, e de Rivadeo su nieto, y que habrá que se anagenó de la Corona Real (...) veinte e quatro años», n.º 7, 12 y 47.

87. *Ibidem*

Pueblo	Dónde está la Gobernación Eclesiástica <sup>88</sup>	Dónde reside la Justicia Eclesiástica <sup>89</sup>
Albaladejo	Arzb. Toledo	30 leg. Vva. de los Infantes, Vic.
Alcoba	» »	16 » Puebla de Alcocer, Vic.
Alcolea de Calatrava	» »	17 » Ciudad Real, Vic.
Alcubillas	» »	25 » Vva. de los Infantes <sup>90</sup>
Alhambra	» »	24 » » » »
Almadén	» »	30 » Ciudad Real
Almedina	» »	30 » Vva. de los Infantes <sup>91</sup>
Almodóvar del Campo	» »	24 » Ciudad Real <sup>92</sup>

88. Respecto a la «Gobernación eclesiástica» se puede ver que todos los pueblos pertenecen a la poderosa mitra primada de Toledo, salvo Chillón, Campo de Criptana, Socuéllamos y su aldea de Tomelloso.

89. La «Justicia eclesiástica» presenta una compleja catalogación, posiblemente no exenta de errores. En las Relaciones no hay una neta distinción de oficios, funciones y matices. Las preguntas donde puede rastrearse esta cuestión son los números 11, 43 y 44; 11 y 36 de los interrogatorios de 1575 y 78, respectivamente, aunque, como hemos visto en otros casos, nos podemos encontrar respuestas a estas cuestiones en otras contestaciones. Tres conceptos suelen manejar casi con valor de sinónimo: Arcedianazgo, Arciprestazgo y Vicaría.

*Arcediano* (latín, archidiaconus = el primero o superior de los ministros —diáconos— de la Iglesia). En las catedrales fue la primera dignidad; entre sus funciones más importantes estaba presidir el cabildo. Era vicario nato del obispo, juez ordinario y provisor (con jurisdicción voluntaria y contenciosa), administrador de los bienes de la diócesis. Esta potestad que en su origen fue delegada, por uso y abuso pasó a ser ordinaria y perpetua, ocasionando grandes conflictos en las diócesis. El concilio de Trento cortó y limitó la jurisdicción del arcediano, creando la figura de Vicario General. No olvidemos que las Relaciones se están contestando apenas doce años después de terminada la magna asamblea católica, poco años para que la normativa conciliar haya penetrado en las anquilosadas estructuras eclesiásticas y en la cultura popular. Ésta pudiese ser una de las razones que dificulten la cuestión que tratamos. En algunos casos —Relaciones de Almodóvar del Campo, n.º 50— el cargo de arcediano recae en una persona civil, D. Pedro de Deza, presidente de la Chancillería de Granada.

*Arcipreste* (latín, archipresbyter = el primero de los presbíteros). Es una de las primeras dignidades de los cabildos catedralicios; entre sus funciones más importantes estaba hacer de vicario del obispo para presidir el presbiterio y las celebraciones donde no era imprescindible la presencia del obispo. También se extendían sus funciones a los sacerdotes y territorio de la diócesis. A éstos se les llamó «titulares» para distinguirlos de los «rurales o plebanos», que siendo simples sacerdotes se les encomendaba la inspección de parte del territorio diocesano, llamado arciprestazgo.

*Vicario*: juez eclesiástico nombrado por el prelado, que ejerce la jurisdicción ordinaria. Vicario foráneo el que ejerce esa jurisdicción en un partido, fuera de la capital de la diócesis. Ya hemos visto que es cargo de reciente creación; alguna noción deben tener algunas personas, porque al responder, ya citan: «vicaría de...» o «el vicario reside en...» y se refieren en estos casos a los llamados foráneos. Cfr. *Diccionario de Hª Eclesiástica de España*, C.S.I.C. Madrid 1972, t. II, artículo «Dignidades eclesiásticas», págs. 758-759.

90. No se cita la residencia de la justicia eclesiástica, pero el vicario del Campo de Montiel reside en Villanueva de los Infantes. Cfr. Relaciones de esa Villa, n.º 12, 43, 44 y 50. Al final de estas Relaciones se da un plano del Campo de Montiel y una relación de los pueblos que pertenecen a esa población. Cfr., n.º 56.

91. Ibid.

92. Sin embargo, esta villa es cabecera de jurisdicción. Cfr. n.º 43.



<b>Pueblo</b>	<b>Dónde está la Gobernación Eclesiástica</b>		<b>Dónde reside la Justicia Eclesiástica</b>
Arenas de San Juan	»	» 15	» Consuegra, Vic.
Argamasilla de Alba	»	» 20	» Alcázar de S. Juan, Vic.
Argamasilla de Calatrava	»	» 30	» Almodóvar del Campo
Arroba de los Montes	»	» 18	» ?
Ballesteros de Calatrava	»	» 20	» Calatrava, Arcip. <sup>93</sup>
Bolaños de Calatrava	»	» 20	» Ciudad Real, Vic.
Cabezarados	»	» 24	» ?
Cadocos, Los	»	» 14	» ?
Calzada de Calatrava	»	» 23	» ?
Campo de Criptana	O.Cuenca-C.Uclés	20 » <sup>94</sup>	» Convento de Uclés <sup>95</sup>
Cañada de Calatrava	Arzob. Toledo	21 »	» C. Real-Calatrava <sup>96</sup>
Caracuel de Calatrava	»	» 21	» » » <sup>97</sup>
Carrión de Calatrava	»	» 17	» ?
Castellar de Santiago	»	» ?	» Vva. de los Infantes, Vic.
Castilseras	»	» ?	» Almadén-Almodóvar <sup>98</sup>
Corral de Calatrava	»	» 20	» C. Real-Calatrava <sup>99</sup>
Cózar	»	» 27	» Vva. de los Infantes <sup>100</sup>
Chillón	Obis. Córdoba	18 » <sup>101</sup>	» Chillón, Vic.
Daimiel	Arzob. Toledo	18 »	» Ciudad Real, Vic. <sup>102</sup>

93. «...arciprestazgo de Calatrava», n.º 11. Siempre hacen relación a Calatrava como Orden militar y como división administrativa, religiosa y/o jurisdiccional. Al decir que pertenece al arciprestazgo de Calatrava sin duda se refiere a concepto administrativo-territorial, no a población, que debe ser Almagro como cabeza de partido al que pertenecía esta villa.

94. «Está en el obispado de Cuenca cuanto a inquisidores y bulas (...) para todo lo demás el Prior de Uclés», n.º 11.

95. «...Priorazgo de Uclés nullius Diocesis», n.º 12. «La justicia eclesiástica desta villa es el Prior de Uclés...», n.º 43 y 44.

96. «...cae esta villa en el arcedianazgo de Calatrava... y en Ciudad Real reside su vicario que es cabeza deste partido en lo eclesiástico», n.º 11.

97. «Esta villa cae en el arciprestazgo de Calatrava», n.º 11. «...la justicia eclesiástica está en Ciudad Real aunque con litigio con Calatrava», n.º 43. Aquí vemos un ejemplo de la dicotomía y colisiones de funciones.

98. «...sobre la jurisdicción (...//...) de la villa de Almodóvar e dicha villa de Almadén han sabido que se trae pleito e pende ante Su Majestad e señores de Consejo Real de las Órdenes», n.º 10.

99. «...arciprestazgo de Calatrava», n.º 11. «La justicia (...) eclesiástica está por posesión en Ciudad Real e haber su litigio contra la Orden de Calatrava», n.º 43. Civilmente pertenecía a Almodóvar del Campo, cfr. n.º 10. Es el mismo caso que con Caracuel de Calatrava y otros.

100. Véase la nota 90.

101. Puede sorprendernos a primera vista la dependencia de un pueblo de Ciudad real del obispado de Córdoba. Sólo a partir de las reformas administrativas del s. XIX, Chillón pasó a Ciudad Real. Cfr. MADRIZ P., *Diccionario*, o.c., pág. 422.

102. El vicario reside en Ciudad Real, cfr. n.º 11. Hay «un comisario del Santo Oficio de la

Pueblo	Dónde está la Goberna- ción Eclesiástica			Dónde reside la Justicia Eclesiástica		
Fernancaballero	»	»	15	»	»	»
Fontanarejo	»	»	17	»	Toledo.	
Fuencaliente	»	»	31	»	? <sup>103</sup>	
Fuenllana	»	»	27	»	Vva. de los Infantes <sup>104</sup>	
Herencia	»	»	14	»	Consuegra, Vic.	
Horcajo de los Montes	»	»	15	»	?	
Luciana	»	»	?	»	Ciudad Real, Vic.	
Malagón	»	»	14	»	» » »	
Manzanares	»	»	20	»	C. Real-Calatrava <sup>105</sup>	
Membrilla	»	»	20	»	Vva. de los Inf. Vic. <sup>106</sup>	
Miguelturra	»	»	18	»	Ciudad Real <sup>107</sup>	
Molinillo, El	»	»	9	»	Toledo	
Montiel	»	»	29	»	Montiel, Vic. <sup>108</sup>	
Navalpino	»	»	18	»	?	
Navas de Estena	»	»	12	»	Toledo	
Picón	»	»	?	»	Calatrava, Arced. <sup>109</sup>	

Inquisición de Toledo, que lo es al presente el rector de la iglesia parrochial de Señor Sant Pedro de esta villa», n.º 43.

103. Esta villa es Priorato de la Orden de Calatrava, cfr. n.º 12. Parece ser que la figura del Prior es de una importancia considerable por las prerrogativas y funciones prácticas que desempeña, pero los mismos vecinos que responden ya explican la anomalía o excepcionalidad de la situación: «...en cada año por el parecer y voto del Prior, que es de la dicha villa, nombra y señala alcaldes ordinarios y regidores y otros oficiales, los cuales por un año usan los dichos oficios sin proceder otra elección, salvo que dicho Prior los echa y señala de su propia voluntad a quien él quiere y le parece; lo cual es fuera de lo que en los otros pueblos se suele y acostumbra hacer en el elegir la justicia que gobierna a los pueblos de la Orden de Calatrava, de donde es la dicha villa». n.º 43.

104. Véase la nota 90.

105. «...es del arceprestazgo de Calatrava (...) e a Ciudad Real donde reside el Vicario eclesiástico», n.º 11.

106. «...antiguamente solía residir en esta Villa los Vicarios de la Vicaría del Campo de Montiel y siendo Vicario y cura desta villa el Bachiller Pedro Blázquez trocó el Beneficio curato que en esta villa tenía con el cura que a la sazón será de la villa de Montiel que yendo a servir el oficio de cura a la villa de Montiel se llevó el cargo de Vicario habrá setenta años y dende entonces los demás vicarios que han sido han residido en Montiel hasta ahora habrá dos años que residen en Villanueva de los Infantes», n.º 43.

107. Esta villa pertenece al priorato de Calatrava, cfr. n.º 12 y, como en casos arriba vistos —notas 97 y 99— tampoco está el asunto claro, pues «hay litis pendiente y pleito en Roma entre el Arzobispo de Toledo y la Orden de Calatrava», n.º 43. Sin embargo, para añadir un nuevo matiz oscurecedor, esa justicia es nombrada por el Rey, cfr. n.º 43.

108. «...esta villa con todo el partido del Campo de Montiel es una Vicaría e jugado eclesiástico», n.º 12. Téngase en cuenta lo que acabamos de ver en la nota 106. Hablando de los gobernadores civiles, dice: «residían en esta dicha villa», n.º 9, aunque ahora lo hace en Vva. de los Infantes, *ibid.* Véase la nota 90.

109. Es el mismo caso que Ballesteros de Calatrava, cfr. nota 93.

Pueblo	Dónde está la Goberna- ción Eclesiástica		Dónde reside la Justicia Eclesiástica
Piedrabuena	»	»	18 » ?
Pozuelos de Calatrava, Los	»	»	? » Ciudad Real, Vic. <sup>110</sup>
Puebla del Príncipe	»	»	30 » Vva. de los Infantes
Puebla de Don Rodrigo	»	»	20 » ?
Puertollano	»	»	24 » Ciudad Real, Vic.
Retuerta del Bullaque	»	»	10 » Puebla de Alcocer, Vic.
Rostro, El	»	»	14 » » » » »
Saceruela	»	»	22 » Ciudad Real, Arcip.
Santa Cruz de Mudela	»	»	25 » ?
Socuéllamos	Convento Uclés		11 » Convento de Uclés <sup>111</sup>
Solana, La	Arzob. Toledo		20 » Alcaraz, Arced. <sup>112</sup> .
Terrinches	»	»	20 » » » <sup>113</sup>
Tirteafuera	»	»	22 » ?
Tomelloso	Convento Uclés		14 » Convento de Uclés
Torre de Juan Abad, La	Arzob. Toledo		28 » <sup>114</sup> Alcaraz, Arced.
Torrenueva	»	»	26 » ?
Valenzuela de Calatrava	»	»	20 » Ciudad Real, Vic.
Villahermosa	»	»	28 » Vva. de los Infan. Vic. <sup>115</sup>
Villamanrique	»	»	30 » ?
Villamayor de Calatrava	»	»	23 » ?
Villanueva de los Infantes	»	»	27 » Vva. de los Infantes, Vic.
Villarta de San Juan	»	»	? » Consuegra, Vic.
Villarrubia de los Ojos	»	»	16 » C. Real o Toledo, Vic. <sup>116</sup>
Viso del Marqués	»	»	27 » ?

110. Ibid.

111. También hay un fiscal puesto por el Prior de Uclés que lleva cuenta del cumplimiento de las fiestas, cfr. n.º 43.

112. Sin embargo, la justicia eclesiástica debía ser la de Villanueva de los Infantes, por las razones apuntadas en la nota 90.

113. Ibid. «...y el Consejo de las Órdenes por orden del Capitulo General tiene puesto en este Campo de Montiel un Vicario el cual juzga y determina espiritual y liga e absuelve y del apelan para ante los Señores del Consejo de las Órdenes y otros apelan para el Convento de Uclés de cuyo Hábito e Orden es el dicho Vicario y otras veces para ante el Arzobispo de Toledo y traída a factoría hay litis entre el Arzobispo y su Provisor con el Vicario de Montiel en que dice el dicho Vicario que el Arzobispo de Toledo, no es su superior y así no obedece sus mandatos y ha habido e hay pleito sobre ello y se están por determinar esto cuanto a la Justicia Eclesiástica», n.º 43.

114. «...esta villa está en el Arzobispado de Toledo», n.º 11. «...el Priorato desta villa es del Convento de Uclés», n.º 12.

115. «...la jurisdicción eclesiástica que se administra en esta villa es por el Vicario del partido de Montiel el cual Vicario es de la Orden de Santiago, e la Justicia, de la Inquisición es de la ciudad de Murcia», n.º 43.

116. «...hay Vicario en la dicha ciudad (Toledo) y otro en Ciudad Real», n.º 11.

**Gobernación eclesiástica (resumen):**

— Sobre 67 pueblos estudiados:

• al arzobispado de Toledo pertenecen:	63 pueblos
• al obispado de Córdoba pertenecen:	1 »
• al convento de Uclés pertenecen:	2 »
• al obisp. Cuenca-C. Uclés pertenecen:	1 »
<b>Total</b>	<b>67 pueblos</b>

- El pueblo más distante está situado a 30 leguas (existen 6 pueblos).
- El pueblo menos distante está situado a 9 leguas (existe 1 pueblo).
- La media de distancia —con lo que tiene de irreal esta cifra— es de 20,9 leguas.

**Justicia eclesiástica (resumen):**

— Sobre 67 pueblos estudiados:

•Pertenecen	a Ciudad Real .....	13 pueblos
• »	a Villanueva de los Infantes .....	12 »
• »	a Puebla de Alcocer .....	3 »
• »	a Consuegra .....	3 »
• »	a Alcaraz .....	3 »
• »	al Convento de Uclés .....	3 »
• »	a Toledo .....	3 »
• »	a Calatrava .....	2 »
• »	a Alcázar de San Juan .....	1 »
• »	a Almodóvar del Campo .....	1 »
• »	a Chillón .....	1 »
• En litigio o duda	.....	6 »
• No contestan	.....	16 »
	<b>Total</b>	<b>167 pueblos</b>

<b>Pueblo</b>	<b>N.º de Iglesias y titulares <sup>117</sup></b>	<b>¿Es Parroquia?</b>
Albaladejo	—1 Santiago, n.º 48.	?
Alcoba	—1 Ntra. Sra. de la Consolación, n.º 48.	Sí
Alcolea de Calatrava	—1 Ntra. Sra. de la Asunción, n.º 48.	Sí

117. Se refiere a la Iglesia más importante —«mayor» se le llama en otras Relaciones— de las respectivas localidades y que suele ser la sede de la parroquia. Excluimos aquellas otras iglesias de Conventos o sedes de Cofradías y que no son parroquias aunque estén dedicadas al culto público. Estas excepciones son muy escasas en la provincia de Ciudad Real. A continuación del titular figura el número, que es el n.º de respuesta de las respectivas Relaciones.

Pueblo	N.º de Iglesias y titulares	¿Es Parroquia?
Alcubillas	—1 Sta. M <sup>a</sup> Magdalena, n.º 48.	Sí
Alhambra	—1 San Bartolomé, n.º 48.	Sí
Almadén	—1 Ntra. Sra. de la Estrella, n.º 48.	Sí
Almedina	—1 Nuestra Señora, n.º 48.	Sí
Almodóval del Campo	—1 Ntra. Sra. de la Estrella, n.º 48.	Sí
Arenas de San Juan	—1 Santa María, n.º 48.	Sí
Argamasilla de Alba	—1 San Juan <sup>118</sup> , n.º 48.	Sí
Argamasilla de Calatrava	—1 Ntra. Sra. La Mayor, n.º 48.	Sí
Arroba de los Montes	—1 Ntra. Sra. de la Asunción, n.º ?	?
Ballesteros de Calatrava	—1 Ntra. Sra. de la Visitación, n.º 48.	Sí
Bolaños de Calatrava	—1 Santiago <sup>119</sup> , n.º 48.	Sí
Cabezarados	—1 San Juan Bautista, n.º 48.	Sí
Cabezarrubias del Puerto	—1 San Gabriel <sup>120</sup> , n.º 57.	?
Calzada de Calatrava, La	—1 Sta. M <sup>a</sup> del Valle, n.º 48.	Sí
Campo de Criptana	—1 Sta. M <sup>a</sup> . de la Asunción, n.º 48.	Sí
Cañada de Calatrava	—1 Ntra. Sra. de la Concepción, n.º 48.	Sí
Cañamares	—1 Ntra. Sra. de los Mártires <sup>121</sup> , n.º 56.	Sí
Caracuel de Calatrava	—1 Ntra. Sra. de la Asunción, n.º 50.	Sí
Carrión de Calatrava	—1 ? <sup>122</sup> , n.º 48.	Sí
Castellar de Santiago	—1 Sta. Ana, n.º 48.	Sí
Corral de Calatrava	—1 ?, n.º 50.	Sí
Cózar	—1 San Vicente, n.º 48.	Sí
Chillón	—1 Stos. Juan Bpta. y Domingo Silos n.º 38.	Sí <sup>123</sup>
Daimiel	—1 Asunción de Sta. María, n.º 48.	Sí
	—1 San Pedro <sup>124</sup> , n.º 48.	Sí
Fernancaballero	—1 ?, n.º 50.	Sí
Fontanarejo	—1 Stos. Felipe y Santiago, n.º 48.	?

118. «...comenzó a edificar la iglesia del Señor San Juan que ahora se tiene y es parroquia y se va edificando», n.º 51.

119. «...advocación de Santiago Frater domini hala hecho el pueblo en treinta y seis años», n.º 48.

120. «...de cinco años a esta parte tiene cura, pila y sagrario», Relaciones de Puertollano, n.º 57.

121. «...e la cual dicha dehesa es Sabinar en el cual dicho lugar hay una iglesia parroquial (...) e hay cura de animas», Relaciones de Montiel, n.º 56.

122. «...tiene una iglesia suficiente para la dicha villa», n.º 48.

123. Puede llamar la atención que la titularidad de la parroquia esté compartida entre dos santos tan diferentes. Aquí se le da el título de «iglesia mayor parroquial», n.º 38.

124. Es el único caso en toda la provincia, según las Relaciones, de un pueblo con dos parroquias. «...doce años ha que se hizo otra parroquia que se dice del Señor San Pedro; no está acabada, que le falta más de la mitad del cuerpo della e la torre», n.º 48.

Pueblo	N.º de Iglesias y titulares	¿Es Parroquia?
Fuencaliente	—1 ? , n.º 48.	Sí
Fuencallana	—1 Sta. Catalina, n.º 48.	Sí
Fuente el Fresno	—1 ? <sup>125</sup> , n.º 57.	?
Herencia	—1 Ntra. Sra. de la Concepción, n.º 48.	Sí
Horcajo de los Montes	—1 Stos. Toribio o Antón <sup>125bis</sup> , n.º 48.	Sí
Luciana	—1 Sta. M <sup>a</sup> Egipcíaca, n.º 48.	?
Malagón	—1 Sta. M <sup>a</sup> Magdalena, n.º 48.	Sí
Manzanares	—1 Sta. M <sup>a</sup> de Altagracia, n.º 48.	Sí
Membrilla	—1 Santiago, n.º 48.	Sí
Molinillo, El	—1 San Sebastián, n.º 48.	Sí
Miguelturra	—1 Santiago el Mayor, n.º 48.	Sí
Montiel	—1 ?	(mayor) <sup>126</sup>
Navalpino	—1 ? <sup>127</sup> , n.º 48.	?
Navas de Estena	—1 ? <sup>128</sup> , n.º 37.	?
Picón	—1 San Sebastián, n.º 1.	Sí
Piedrabuena	—1 Ntra. Sra. de la Asunción, n.º 51.	Sí
Porcuna	—1 ? <sup>129</sup> , n.º 57.	Sí
Pozuelos de Calatr. Los	—1 San Sebastián, n.º 48.	No <sup>130</sup>
Puebla del Príncipe	—1 Sta. María, n.º 32.	Sí
Puebla de Don Rodrigo	—1 San Juan Bautista, n.º 49.	(mayor) <sup>131</sup>
Puertollano	—1 Ntra. Sra. de la Asunción <sup>132</sup> , n.º 48.	Sí
Retuerta del Bullaque	—1 San Bartolomé, n.º 48.	Sí

125. Relaciones de Malagón, n.º 57.

125 bis. También nos hemos encontrado con unas pocas líneas donde responden brevemente y de forma genérica —no pregunta a pregunta— al cuestionario. Aquí podemos ver que asignan como titular de la parroquia a Sa. Antón; en la actualidad es San Antón el titular. ¿Qué ocurre con Sto. Toribio? ¿Un lapsus, un error? Posiblemente se trate de una cotitularidad, poco frecuente, pero existen algunas; también podía ser el patrón, porque cuando se habla de las fiestas locales y los votos, dicen que guardan a Sto. Toribio «por devoción por ser su advocación del lugar», n.º 50.

126. «...a tres o cuatro tiros de arcabuz hay un cerro que se dice el cerro Sanjoulo (...) en la falda del fuerte hay una iglesia derribada con algunos edificios (...) solía ser iglesia mayor desta villa antiguamente e que podrá haber más de sesenta años que se pasó la dicha iglesia a la que agora está dentro desta villa de Montiel, n.º 36. Aunque no indica advocación ni categoría, se trata de la parroquia porque la otra iglesia derruida «solía ser iglesia mayor».

127. «...no hay más de una iglesia que agora se hace», n.º 48.

128. El orgullo local también existía ya y queda bien reflejado: «La iglesia catedral deste dicho lugar es aneja a la Santa Iglesia de Toledo», n.º 37.

129. Relaciones de Malagón, n.º 57.

130. «...no hay iglesia cathedral, ni parroquial ninguna sino una iglesia donde se dice misa y se administran los Santísimos Sacramentos», n.º 48.

131. «...iglesia Mayor», n.º 51. Vemos el título de iglesia mayor como equivalente de parroquia.

132. «...es una iglesia nueva y de una nave grande», n.º 48.

Pueblo	N.º de Iglesias y titulares	¿Es Parroquia?
Saceruela	—1 Ntra. Sra. de las Cruces, n.º 48.	Sí
San Benito	—1 ? <sup>133</sup> , n.º 57.	Sí
Sta. Cruz de los Cábanos	—1 San Bartolomé <sup>134</sup> , n.º 56.	?
Santa Cruz de Mudela	—1 Ntra. Sra. de la Asunción, n.º 48.	Sí
Socuéllamos	—1 ?, n.º 50.	Sí
Solana, La	—1 Sta. Catalina, n.º 52.	(mayor) <sup>135</sup>
Terrinches	—1 Santo Domingo, n.º 48 y 52.	Sí
Tirteafuera	—1 Sta. Catalina, n.º 48 y 50.	Sí
Tomelloso	—1 Ntra. Sra. de la Concepción, n.º 38.	Sí
Torre de Juan Abad, La	—1 Sta. M <sup>a</sup> de los Olmos, n.º 48.	Sí
Torrenueva	—1 Santiago, n.º 45.	Sí
Torres	—1 ? <sup>136</sup> , n.º 56.	?
Valdemanco	—1 ? <sup>137</sup> , n.º 21.	?
Valenzuela de Calatrava	—1 San Bartolomé <sup>138</sup> , n.º 48.	Sí
Villahermosa	—1 Santa María, n.º 48.	Sí
Villamanrique	—1 San Andrés, n.º 46.	Sí
Villamayor	—1 Ntra. Sra. de la Visitación, n.º 48.	Sí
Villanueva de los Infantes	—1 San Andrés, n.º 48.	Sí
Villarta de San Juan	—1 Sta. M <sup>a</sup> la Mayor, n.º 48.	Sí
Villarrubia de los Ojos	—1 Santa María, n.º 48.	No <sup>139</sup>
Viso del Marqués	—1 Ntra. Sra. del Valle, n.º 48.	Sí

133. Relaciones de Almodóvar del Campo, n.º 57.

134. Relaciones de Montiel, n.º 56.

135. «...iglesia mayor della», n.º 52. Nuevamente aparece iglesia mayor como sinónimo de parroquia.

136. Relaciones de Montiel, n.º 51.

137. «...no solía haber iglesia y de diez años a esta parte la hay, se dice misa todos los domingos e fiestas de guardar...». Relaciones de Saceruela, n.º 21.

138. «...al presente se va haciendo despacio por la poca renta que tiene», n.º 48.

139. «...no hay parroquias nongunas», n.º 48. No deja de sorprendernos esta contundente respuesta; posiblemente se trata de un error de interpretación, ya que la villa tiene 500 vecinos, cfr., n.º 39, y estamos viendo que pueblos mucho más pequeños responden a esta pregunta diciendo y dando a sí iglesia el título de parroquia.

**Iglesias parroquiales y sus advocaciones (resumen):**

—Sobre 72 pueblos estudiados, pero con 73 Iglesias, porque Daimiel posee dos parroquias:

• Con advocaciones Marianas:	29	Parroquias y/o iglesias
• » » Santos:	23	» »
• » » Santas:	7	» »
• » » Ángeles:	1	» »
• No contestan	13	
	<hr/>	
Total	73	parroquias y/o iglesias
• Son iglesias parroquiales:	60	
• No son iglesias parroquiales:	2	
• No contestan	11	
	<hr/>	
Total	73	

—Según sus advocaciones, tenemos:

• Advocaciones marianas:	—Asunción:	8	parroquias y/o iglesias
	—Concepción:	3	» »
	—Estrella:	2	» »
	—Mayor:	2	» »
	—Visitación:	2	» »
	—Valle:	2	» »
	—Consolación:	1	» »
	—Mártires:	1	» »
	—Altagracia:	1	» »
	—Olmos:	1	» »
	—Cruces:	1	» »
	—Sin especificar	5	» »
		<hr/>	
	Total	29	Parroquias y/o iglesias
• Advocaciones de santos:	—Apóstoles:	14	parroquias y/o iglesias
	—Mártires:	4	» »
	—Otros:	5	» »
		<hr/>	
	Total	23	parroquias y/o iglesias
• Advocaciones de santas:	—Mártires:	3	parroquias y/o iglesias
	—Penitentes:	2	» »
	—Otras:	2	» »
		<hr/>	
	Total	7	parroquias y/o iglesias
• Advocaciones de ángeles:	Arcángel:	1	parroquia y/o iglesia



<b>Pueblos</b>	<b>N.º de Ermitas y sus titulares</b> <sup>140</sup>
Albaladejo	—2 San Juan, San Sebastián, n.º 48.
Alcoba	—1 San Sebastián <sup>141</sup> , n.º 51.
Alcolea de Calatrava	—2 San Sebastián, Stos. Bartolomé y Antón <sup>142</sup> , n.º 51.
Alcubillas	—3 Ntra. Sra. de la Carrasca, San Ildefonso, San Sebastián, n.º 51.
Alhambra	—6 San Benito, Sta. Catalina; Sta. M <sup>a</sup> de las Flores, Ntra. Sra. de la Carrasca, San Antón, Ntra. Sra. de la Blanca <sup>143</sup> , n.º 51.
Almedina	—5 Sta. Magdalena <sup>144</sup> , San Cristóbal, San Nicasio, San Sebastián, Sta. Quiteria <sup>145</sup> , n.º 51.
Almodóvar del Campo	—9 Espíritu Santo, San Antón, San Sebastián, San Bartolomé, San Francisco, Santiago, Sta. Brígida estramuros, San Benito, Ntra. Sra. de la Bienvenida <sup>146</sup> , n.º 51.
Arenas de San Juan	—2 Concepción de Ntra Sra. <sup>147</sup> , Ntra Sra. de la Vega <sup>148</sup> , n.º 51.

140. El concepto de ermita en las Relaciones abarca genéricamente al edificio o construcción con fines piadosos y/o religioso-culturales, ubicado dentro de la población, en las cercanías o en lugares despoblados, pero siempre dentro del término respectivo; no se distingue entre santuario y capilla, ni por la importancia ni por la capacidad. No olvidemos que alguna de estas ermitas son las sedes habituales de los patronos de la población y, por tanto, edificios relativamente destacados. Muchas de ellas son también sedes de los titulares de Cofradías y hermandades de tipo religioso-asistencial o caritativo y donde celebran sus cultos y reuniones; en bastantes casos esas asociaciones se encargan del sostenimiento y reparación del edificio, con rentas casi siempre precarias o con limosnas populares. En algunos casos, hay ermitas que han surgido como respuesta y cumplimiento a un voto, por parte del oferente, que a veces dejó una pequeña renta para el sostenimiento; en otros, las ermitas proceden de aprovechar anteriores edificaciones, en nuestro caso, mezquitas árabes. Dentro de este apartado se incluyen las capillas de los castillos —Montiel y Montizón, en la Torre de Juan Abad—. Por último también incluimos, debidamente aclarado, a los Humilladeros, que eran cruces o una imagen religiosa colocada en las entradas de los pueblos o en cruces importantes de caminos y Los Calvarios, que eran caminos señalados con representaciones de los pasos de la pasión de Jesucristo, generalmente una cruz de manera o piedra; también se les llamaba «Via sacra» o «Via crucis».

141. Se incluyen en esta respuesta dos ermitas —Sta. Quiteria y San Juan— pertenecientes a dos anejos —Los Cadocos y El Rostro— que nosotros incluimos más adelante según el orden alfabético de pueblos, n.º 51.

142. «...de la renta della (...) reparan la dicha ermita...», n.º 51.

143. «...fuera della (villa) en su jurisdicción hay cuatro ermitas...», n.º 51.

144. «...la ermita de la Magdalena solía ser mezquita de moros porque ansí lo manifiesta su edificio», n.º 51.

145. «...fuera de la villa en la redonda del pueblo (hay) cuatro ermitas», n.º 51.

146. «...hay en ésta villa y derredor della algunas ermitas e iglesias», n.º 51.

147. «...al alinde de este pueblo a la salida del (...) está una ermita por acabar de tejar se dice la vocación de la Concepción de Nuestra Señora», n.º 51.

148. «...tendrá cada un año de renta hasta cincuenta fanegas de cebada e que estas tiene

<b>Pueblos</b>	<b>N.º de Ermitas y sus titulares</b>
Argamasilla de Alba	—3 Concepción de Ntra Sra. <sup>149</sup> , San Bartolomé, San Sebastián, n.º 51.
Argamasilla de Calatrava	—4 San Carito, Sta. Julita, Ntra. Sra. del Rosario, San Sebastián, n.º 51.
Arroba de los Montes	—2 San Sebastián, San Marcos, n.º 51.
Ballesteros de Calatrava	—3 San Sebastián, San Bartolomé, Ntra. Sra. de la Paz <sup>150</sup> , n.º 51.
Bolaños de Calatrava	—2 Sta. M <sup>a</sup> del Monte, Stos. Cosme y Damián, n.º 51.
Brazatorras	—1 ? <sup>151</sup> , n.º 57.
Cabezarados	—1 Ntra. Sra. de Finibus Terrae <sup>152</sup> , n.º 51.
Cadocos, Los	—1 Sta. Quiteria <sup>153</sup> , n.º 51.
Calzada de Calatrava, La	—9 San Juan Bautista <sup>154</sup> , San Sebastián, San Gregorio Nacianceno, San Blas, San Salvador <sup>155</sup> , San Juan, Ntra. Sra. de Valverde, Ntra. Sra. de la Alameda, San Andrés <sup>156</sup> , n.º 51.
Campo de Criptana	—6 Ntra. Sra. de Criptana, Ntra. Sra. de la Concepción, Stos. Sebastián y Cristóbal, Ntra. Sra. de Villajos, San Benito, Sta. Ana <sup>157</sup> , n.º 51.
Carrión de Calatrava	—6 De la Veracruz, San Sebastián, Sta. Quiteria, un Calvario, Ntra. Sra. de los Mártires, Ntra. Sra. de la Blanca <sup>158</sup> , n.º 51.
Castilseras	—1 ?, n.º 48.

cargo su Mayordomo de gastallas y reparar la ermita cuando es necesario», n.º 52. «...camino de Villaharta, media legua desta villa», n.º 51.

149. «...la dicha ermita de la Concepción está tornada a reedificar», n.º 51.

150. «...otra ermita que es de mucha devoción, que se dice Nuestra Señora de la Paz, está en Roldán, dehesa de la Encomienda», n.º 51.

151. «...a do dicen misa los domingo». Relaciones de Almodóvar del Campo, n.º 57.

152. «...una ermita dos tiros de ballesta desta villa», n.º 51. No deja de sorprendernos la originalidad de la advocación.

153. Relaciones de Alcoba, n.º 51.

154. «...la ermita del Señor San Juan Baptista que esta empezada a edificar», n.º 51.

155. «...ésta antiguamente dicen que fue la parroquial de esta villa», n.º 51.

156. «...en la dehesa de Castellanos está la ermita de señor San Juan y en la dehesa de la Sacristanía, está la ermita de Nuestra Señora de Valverde (...) y en la dehesa de Belbis está otra ermita, advocación de Nuestra Señora del Alameda y en cierta parte del término desta villa, que se nombra La Paloma está en Sierra Morena hay una ermita de la advocación de señor San Andrés», n.º 51.

157. «...junto al pueblo se hace otra de Señora Santa Ana», n.º 51.

158. «...una ermita de la cofradía de la Veracruz y cerca de ésta fuera de la dicha villa a doscientos pasos hay otra ermita del Señor San Sebastián a otros docientos pasos a la parte del norte está otra que se dice Santa Quiteria y cerca de esta ermita a cincuenta pasos de ella está un calvario...», n.º 51.

<b>Pueblos</b>	<b>N.º de Ermitas y sus titulares</b>
Gózar	—1 Sta. Crispina, n.º 52.
Chillón	—8 San Sebastián, Sta. Catalina, Sta. Brígida, Ntra. Sra. del Castillo, San Juan Bautista, Santiago, San Ildefonso, Sta. Marta, n.º 29 y 40.
Daimiel	—8 Dependientes de la parroquia de la Asunción: Ntra. Sra. de la Paz <sup>159</sup> , Sta. Quiteria, San Juan <sup>160</sup> , Sta. M <sup>a</sup> Magdalena, Sta. Ana <sup>161</sup> , San Marcos, San Bartolomé <sup>162</sup> , Ntra. Sra. de las Cruces <sup>163</sup> , n.º 51. —5 Dependientes de la parroquia de San Pedro: De la Veracruz <sup>164</sup> , San Antón, San Sebastián, San Roque <sup>165</sup> , Ntra. Sra. de Ureña <sup>166</sup> , n.º 51.
Fontanarejo	—2 Ntra. Sra. de la Consolación, San Sebastián <sup>167</sup> , n.º 51.
Fuencaliente	—3 San Sebastián, San Bernardo, San Benito, n.º 48.
Fuenllana	—4 San Salvador, Ntra. Sra. de la Concepción, San Sebastián, San Cristóbal, n.º 51.
Herencia	—2 Sta. Ana, San Bartolomé, n.º 51.
Luciana	—2 Sta. Ana, San Andrés <sup>168</sup> , n.º 51.
Malagón	—3 San Simón, San Sebastián <sup>169</sup> , Santiespiritu <sup>170</sup> , n.º 51.
Manzanares	—10 Ntra. Sra. de Gracia <sup>171</sup> , San Juan, San Sebastián, San Antón, Sta. Quiteria <sup>172</sup> , San Cristóbal, San

159. «...dícese por cosa cierta questa ermita se hizo en los años que en esta villa hubo gran pestilencia», n.º 51.

160. «...ques una casa que tenía por mezquita antiguamente los moros que vivieron en esta villa», n.º 51.

161. «...questará dos tiros de ballesta desta villa», n.º 51.

162. «...San Marcos y San Bartolomé están en el exido de Barajas», n.º 51.

163. «...dos leguas desta villa», n.º 51.

164. «...moderna, que no está acabada. Tiene una cofradía que los cofrades la han edificado y la acabaran en sus limosnas», n.º 51.

165. «...edificada de cuarenta años a esta parte», n.º 51.

166. «Todas estas ermitas tienen cofradías pobres que lo que gastan es de los bienes de los cofrades», n.º 51.

167. «...en el termino del dicho lugar», n.º 51.

168. «...en este termino hay dos ermitas», n.º 51.

169. «...tiene muy poca renta, sino es de las limosnas», n.º 51.

170. «...está dos leguas del pueblo muy buena y muy frecuentada de los pueblos comarcanos», n.º 51. También nos sorprende esta advocación por lo que tiene de profundidad en el misterio trinitario, ciertamente poco asequible para la mente sencilla, realista y práctica del campesino.

171. «...hay en esta iglesia vieja que solía ser la iglesia parroquial una ermita de Nuestra Señora de Gracia, donde acuden gran parte del pueblo por devoción particular que tienen», n.º 51.

172. «...hay asimismo otras cuatro ermitas dentro de la villa...», n.º 51.

Pueblos	N.º de Ermitas y sus titulares
	León <sup>173</sup> , San Marcos <sup>174</sup> , Ntra. Sra. de las Aventuras <sup>175</sup> , n.º 51 y 56.
Membrilla	—3 Nuestra Señora <sup>176</sup> , Santiago el Viejo, Sta. Ana, n.º 51.
Molinillo, El	—1 Ntra. Sra. del Milagro, n.º 51.
Miguelturra	—3 Ntra. Sra. de la Estrella, San Sebastián, un Calvario <sup>177</sup> , n.º 51.
Montiel	—5 Santiago <sup>178</sup> , Ntra. Sra. de los Mártires <sup>179</sup> , Ntra. Sra. de los Monasterios <sup>180</sup> , Santiago de la Espada, Ntra. Sra. de la Estrella <sup>181</sup> , n.º 33 y 55.
Navacerrada	—1 ? <sup>182</sup> , n.º 57.
Peralvillo Alto	—1 Sta. M <sup>a</sup> la Blanca <sup>183</sup> , n.º 51.
Picón	—1 San Salvador, n.º 1.
Piedrabuena	—4 Ntra. Sra. de la Antigua, San Sebastián, San Bartolomé, San Antón, (San Andrés) <sup>184</sup> , n.º 51.
Puebla del Príncipe	—2 Sta. M <sup>a</sup> de Mayrena, San Matías <sup>185</sup> , n.º 33.
Puebla de Don Rodrigo	—1 San Sebastián, n.º 52.
Puertollano	—8 San Sebastián, Sta. Ana de Henebro <sup>186</sup> , Ntra. Sra. de Gracia de la Veracruz, San Mateo, San Andrés, San Bernardo <sup>187</sup> , un Humilladero, n.º 51.
Retamal, El	—1 ? <sup>188</sup> , n.º 57.
Rostro, El	—1 San Juan <sup>189</sup> , n.º 51.

173. «...una legua desta villa hacia la parte del poniente (...) donde antiguamente se dice que hubo un pueblo que se decía Moratalaz», n.º 54.

174. «...en los terminos de ella» (hay tres ermitas), n.º 51.

175. «...a dos leguas de esta villa hacia el medio día hay una ermita de Aventuras, adonde antiguamente se dice que había un pueblo que se llamo Aventuras», n.º 56.

176. «...en la dicha villa y trasmuros della», n.º 51.

177. «...que está a la salida de esta dicha villa», n.º 51.

178. «...que está junto a esta villa», n.º 51.

179. «...está media legua poco más o menos desta villa», n.º 51.

180. «...está dos leguas desta villa», n.º 51.

181. Estas dos capillas están dentro del recinto del castillo, cfr. n.º 33.

182. Relaciones de Almodóvar del Campo, n.º 57.

183. Relaciones de Miguelturra, n.º 51.

184. «...San Andrés está fundado en término de Luciana y de esta villa», n.º 51. Nosotros lo hemos incluido en Luciana. Véase nota 168.

185. «...en el término desta villa», n.º 33.

186. «...son en las dos cumbres y sierras por donde se hace el puerto para entrar en la dicha villa viniendo de hacia Castilla», n.º 51.

187. «...está en una quintería que llaman las Hinojosas legua y media desta dicha villa», n.º 51.

188. Relaciones de Almodóvar del Campo, n.º 57.

189. Relaciones de Alcoba, n.º 51.

<b>Pueblos</b>	<b>N.º de Ermitas y sus titulares</b>
Saceruela	—4 San Sebastián, Sta. Lucía <sup>190</sup> , un Calvario <sup>191</sup> , San Gregorio Nacianceno <sup>192</sup> , n.º 51.
Santa Cruz de Mudela	—4 Ntra. Sra. de las Virtudes, San Sebastián, San Nicasio, San Marcos <sup>193</sup> , n.º 51 y 52.
Socuéllamos	—5 San Vicente <sup>194</sup> , San Cristóbal, San Sebastián <sup>195</sup> , San Bartolomé <sup>196</sup> , Sta. M <sup>a</sup> la Vieja <sup>197</sup> , n.º 50.
Solana, La	—4 La Asunción <sup>198</sup> , San Sebastián, San Antón <sup>199</sup> , Sta. Elena <sup>200</sup> , n.º 51 y 52.
Terrinches	—1 Ntra. Sra. de Luciana, n.º 51.
Tirteafuera	—2 San Sebastián <sup>201</sup> , Un Calvario, n.º 51.
Torre de Juan Abad, La	—6 Ntra. Sra. de la Vega <sup>202</sup> , San Pedro, San Miguel, Santiago, Sta. Bárbara <sup>203</sup> , Capilla del castillo de Montizón, n.º 33 y 51.
Torrenueva	—5 Santiago, San Juan, San Bartolomé, San Marcos, San Cristóbal, n.º 51.
Torres	—1 San Blas, n.º 56.
Valenzuela de Calatrava	—2 Ntra. Sra. de la Nava, San Agustín <sup>203</sup> , Santiago de Villamar <sup>205</sup> , n.º 51.
Villahermosa	—5 San Pedro, San Sebastián, San Agustín, un Clavario un Humilladero, n.º 51.
Villamayor de Calatrava	—4 San Miguel, San Benito, San Sebastián, Sta. Ana, n.º 48.
Villanueva de los Infantes	—1 San Cristóbal <sup>206</sup> , n.º 52.
Villarta de San Juan	—1 Ntra. Sra. de la Paz <sup>207</sup> , n.º 48.

190. «...ambas fuera deste pueblo», n.º 51.

191. «...más adelante cincuenta pasos» (de las anteriores), n.º 51.

192. «...abajo del dicho pueblo casi a un cuarto de legua está un sitio nombrado para ermita del Señor San Gregorio Nacianceno», n.º 51.

193. «...su ermita y cofradía dentro de la dicha villa», n.º 52.

194. «...dentro desta villa enmedio della», n.º 50.

195. «...junto a esta villa», n.º 50.

196. «...a una legua desta villa», n.º 50.

197. «...a dos leguas desta villa», n.º 50.

198. «...la dotaron de algunos bienes raíces», n.º 51.

199. «...Está de la dicha villa en cuarto de legua», n.º 52.

200. «...dos leguas de la dicha villa», n.º 52.

201. «...está como la sexta parte de legua del lugar», n.º 51.

202. «...media legua desta villa», n.º 51.

203. «...en esta villa», n.º 51.

204. «...a la orilla del pueblo», n.º 51.

205. «...la ermita está derribada y no hay más de unas paredes», n.º 51. Tomamos nota de ella pero no la incluimos para efectos de cuantificación y contabilidad.

206. «...fuera de la villa», n.º 52.

207. «...fuera del pueblo», n.º 48.

<b>Pueblos</b>	<b>N.º de Ermitas y sus titulares</b>
Villarrubia de los Ojos	—6 San Sebastián, San Juan, Ntra. Sra. del Rosario <sup>208</sup> , Ntra. Sra. del Pilar <sup>209</sup> , Ntra. Sra. de la Sierra, San Serbante, San Cristóbal <sup>210</sup> , n.º 51.
Viso del Marqués	—3 Santiago, San Sebastián, San Andrés <sup>211</sup> , n.º 51.

### Ermitas y titulares (resumen):

—Sobre 61 pueblos estudiados:

• Número de ermitas: 203:	• Advocaciones marianas:	47 ermitas
	• » santos:	111 »
	• » santas:	24 »
	• » Cristo:	3 »
	• » Espíritu Sto.	2 »
	• » varias	11 »
	• No contestan	5 »
	<hr/>	
	Total	203 ermitas

• Con una media de 3,3 ermitas/pueblo.

• Advocaciones marianas:

—Ntra. Sra. de la Concepción	4 ermitas
— » » de la Blanca	3 »
— » » de la Paz	3 »
— » » de la Carrasca	2 »
— » » de la Vega	2 »
— » » de la Gracia	2 »
— » » de la Estrella	2 »
— » » de los Mártires	2 »
— » » del Rosario	2 »
— » » de las Flores	1 »
— » » de la Bienvenida	1 »
— » » del Monte	1 »
— » » de Finibus Terrae	1 »
— » » de Valverde	1 »
— » » de la Alameda	1 »
— » » de Criptana	1 »

208. «...éstas están en el pueblo», n.º 51.

209. «...al presente está derribada», n.º 51. Por idénticos motivos que en la nota 205, tampoco la incluimos.

210. «...en el término desta villa», n.º 51.

211. «En la dicha villa ay tres ermitas fuera della», n.º 51.

— » » de Villajos .....	1	»
— » » del Castillo .....	1	»
— » » de las Cruces .....	1	»
— » » de Ureña .....	1	»
— » » de la Consolación .....	1	»
— » » de las Aventuras .....	1	»
— » » del Milagro .....	1	»
— » » de los Monasterios .....	1	»
— » » de la Antigua .....	1	»
— » » de Mairena .....	1	»
— » » de las Virtudes .....	1	»
— » » de la Asunción .....	1	»
— » » de Luciana .....	1	»
— » » de la Nava .....	1	»
— » » del Pilar .....	1	»
— » » de la Sierra .....	1	»
<hr/>		
Total	47	ermitas

• Advocaciones de santos:

— Apóstoles .....	30	ermitas
— Evangelistas .....	6	»
— Mártires .....	45	»
— Confesores Pontífices .....	3	»
— Doctores .....	4	»
— Confesores no Pontífices .....	8	»
— Monjes .....	6	»
— Desconocidos .....	1	»
— Cotitulares .....	3	»
<hr/>		
Total	106	ermitas

• Advocaciones de santas:

— Vírgenes mártires .....	11	ermitas
— Vírgenes .....	4	»
— Viudas .....	6	»
— Penitentes .....	2	»
<hr/>		
Total	23	ermitas

• Advocaciones varias:

— Ángeles .....	1	ermitas
— Veracruz .....	3	»
— Calvarios .....	4	»
— Humilladeros .....	2	»
<hr/>		
Total	10	ermitas

Pueblo	Capillas o Altares y su dotación <sup>212</sup>	Beneficios curatos y dotación <sup>213</sup>
Albaladejo	—No	—1 No saben
Alcoba	—No	—1 ? <sup>214</sup> .
Alcolea de Calatrava	—No	—1 35.000 mrs. <sup>215</sup> .
Alcubillas	—Sí ? <sup>216</sup>	—1 ? <sup>217</sup> .
Alhambra	—No	—1 25.000 mrs. <sup>218</sup> .
Almadén	—No	—1 ? <sup>219</sup> .
Almedina	— 3 —30.000 mrs. —40.000 mrs. —20 duc.	—1 25.000 mrs. <sup>220</sup> .
Almodóvar del Campo	—No	—1 200 duc. aprox. <sup>221</sup> .

212. A la devoción y el agradecimiento por favores materiales y/o espirituales obtenidos del cielo, ha seguido el cumplimiento de algún voto o promesa transformado en algo tangible; ya hemos visto que parte de las ermitas surgieron por este procedimiento. Con las capillas practicadas en las iglesias principales, mayores o parroquias, y los altares, ocurre otro tanto. Sin embargo, aquí entra en juego otro factor: esas capillas son en la mayoría de los casos lugar de enterramiento para los fundadores y su familia y un signo más de seguir mostrando desde la otra orilla de la existencia, el poder —político, religioso o económico— que les encumbró sobre los demás, especie de héroes mitológicos, sólo que ahora nos movemos en coordenadas históricas, verificables y, por tanto, su impacto es mayor, porque es más real. Además, las capillas y altares quedan dotados casi siempre con una renta material que los clérigos se encargarán de intercambiar en bienes espirituales —sufragios— en provecho de sus bienhechores.

213. Los «beneficios curatos» de estos pueblos no son excesivamente importantes por su cuantía; es más, en algunas ocasiones rayan la pobreza o la miseria y ya veremos cómo hablan de esta situación y cómo tratan de paliarla. En algún caso aislado, los titulares de los beneficios no residen en el lugar de los mismos, cosa denunciada en decenios anteriores —Sto. Tomás de Vva., Luterc— como uno de los peores males pastorales de la Iglesia y ahora recientemente cortada en el concilio de Trento —Sesión XIV, Documentos C.T., II, 481—. Como son pueblos generalmente con ingresos justos, y a veces escasos, no nos debe extrañar que parte del beneficio curazgo se abone en especie, o que las primicias sean un suplemento indispensable con el que hay que contar. Por último, también nos hemos encontrado con que la persona de un clérigo ostenta cargos civiles, elegido libremente por sus convecinos.

214. Está incluido en el beneficio de Arroba de los Montes, cfr. Relaciones de, —, n.º 50 y nota 225.

215. 10.000 de la Mesa Maestral, 5.000 del Gobernador y 2.000 de pie de altar, cfr. n.º 50.

216. «...hay el altar mayor e otros altares que los dellos son de particulares», n.º 48.

217. «...es a proveer a Su Majestad y al Convento de Uclés», n.º 49.

218. «...por se tan pobre ningun freile de la Orden de Santiago se quiere proveer en él», n.º 50.

219. «...es de la Orden de Calatrava», n.º 50.

220. «...es de la Orden de Santiago que tiene solamente el pie de altar que un año con otro con diez mil maravedís de ayuda que le da el comendador mayor desta villa valdrá veinte y cinco mil maravedís cada un año», n.º 50.

221. «...siempre ha sido y es de la dicha Orden de Calatrava y Su Majestad Real y los Señores de su Consejo de Órdenes nombran y presentan un freile religioso del convento de Calatrava (...) es Prior de Nuestra Señora Santa María de Mochuelos que es una iglesia antigua ya destruida (...) eso rentará con el Pontifical que su Majestad le da de sus rentas Maestrales y el pie de altar que lleva y recibe», n.º 50.



Pueblo	Capillas o Altares y su dotación	Beneficios curatos y dotación
Arenas de San Juan	—No	—1 300 a 400 duc. <sup>222</sup> .
Argamasilla de Alba	—1 Sin renta.	—1 300 duc.
Argamasilla de Calatrava	—1 Con renta <sup>223</sup> .	—1 200 duc. aprox. <sup>224</sup> .
Arroba de los Montes	—No	—1 400 duc. aprox. <sup>225</sup> .
Ballesteros de Calatrava	—1 Con renta <sup>226</sup>	—1 400 duc. aprox. <sup>227</sup> .
Bolaños de Calatrava	—No	—1 60.000 mrs. <sup>228</sup> .
Cabezarados	—No	—1 13.500 mrs. + pie altar <sup>229</sup> .
Calzada de Calatrava, La	—2 Con renta <sup>230</sup>	—1 2.000 mrs. <sup>231</sup> .
Campo de Criptana	—2 8 a 9.000 mrs. —Sí Con renta <sup>233</sup> .	—1 Más de 300 duc. <sup>232</sup> .
Cañada de Calatrava	—No	—1 20 duc. + 12.000 mrs. <sup>234</sup> .
Cañamares	—No	—1 15.000 mrs. <sup>235</sup> .
Caracuel de Calatrava	—No	—1 18.000 mrs.
Carrión de Calatrava	—No	—1 16.000 mrs. <sup>236</sup> .
Castellar de Santiago	—No	—1 Sin renta. 5.000 mrs. + el besamanos <sup>237</sup>
Corral de Calatrava	—No	—1 50.000 mrs. aprox. <sup>238</sup> .

222. «...sirve al presente fray Pedro Álvarez, prior de la dicha iglesia y del lugar de Villaharta», n.º 50.

223. No dice la cuantía de la renta, cfr. n.º 48.

224. Es «fray Juan de Quintanilla, prior desta villa», introducción.

225. «...paga de esto a los clérigos que tiene en los anejos de Hontanarejo (= Fontanarejo) y Navalpino y Alcoba», n.º 50.

226. No dice la cuantía de la renta, cfr. n.º 48.

227. «...este provee el Papa y el Arzobispo cada uno en sus meses», n.º 49.

228. «...pone la Orden de Calatrava subtragéronse del Arzobispado de Toledo en tiempo de frey Francisco Ximenes, Arzobispo de Toledo». n.º 50.

229. «... nombra el Comendador» (de Calatrava) (...) «...uno con otro valdrá como sesenta ducados cada año», n.º 50.

230. No dice la cuantía de la renta, cfr., n.º 48.

231. «...del convento del Orden de Calatrava», n.º 50.

232. «...proveelo el Prior de Uclés ha de ser del hábito de Santiago», n.º 49.

233. No dice la cuantía de la renta, cfr. n.º 49.

234. «...los veinte ducados son del pie de altar y los doce mil mrs. se los da de paga el Comendador de la villa», n.º 50.

235. Relaciones de Montiel, n.º 56.

236. «...es freile de Convento de Calatrava, tiene de partido de Su Majestad, nueve mil maravedís y siete mil maravedís de la Encomienda de esta villa en cada un año», n.º 12.

237. «...lo provee el Consejo de Órdenes y que la renta que tiene es ninguna porque solamente tiene el besamanos y cinco mil maravedís que se le da al cura desta villa de ayuda de costa los cuales le da Su Majestad», n.º 50.

238. «...vale veinte y ocho mil maravedís fuera de las utilidades de congrua que llegará a cincuenta mil maravedís», n.º 50.

Pueblo	Capillas o Altares y su dotación	Beneficios curatos y dotación
Cózar	—No	—1 Sin renta. 10.000 mrs. <sup>239</sup> .
Chillón	—Sí 400 duc. <sup>240</sup> .	—3 180.000 mrs. <sup>241</sup> .
	—Sí ?	
Daimiel	—No	—1 Asunción: 200 duc. aprox.
	—No	—1 S. Pedro: 50.000 mrs. aprox. <sup>242</sup> .
Fernancaballero	—No	—1 300 a 400 duc.
Fontanarejo	—No	—1 20.000 mrs. <sup>243</sup> .
Fuencaliente	—No	—1 700 duc. aprox. <sup>244</sup> .
Fuencallana	—No	—1 70.000 mrs.
Horcajo de los Montes	—No	—1 150 duc.
Luciana	—No	—1 16.000 mrs. + primicias <sup>245</sup> .
Malagón	—No	—1 50.000 mrs. <sup>246</sup> .
Manzanares	— 3 —2: Con renta	—1 ? <sup>248</sup> .
	—1: 500 duc. <sup>247</sup> .	
Membrilla	—No	—1 220 duc. <sup>249</sup> .

239. Esa cantidad es de «las oblaciones», cfr. n.º 48.

240. «...están cuatro servidores, capellanes servidores que ternan de renta estos cuatro cuatrocientos ducados y el rector que tiene cuidado de Sacramentar lleva de los diezmos una poca parte según el año acude y otras capellanías hay menores de que aquí no hacemos demostración, las cuales sirven clérigos estravagantes por título de parentesco de los fundadores de las dichas capellanías», n.º 38.

241. «...y los propietarios destes beneficios no residen en esta villa», n.º 38.

242. «...en la iglesia de Santa María hay un cura freile de la Orden de Calatrava (...) en la iglesia de Sant Pedro hay otro cura de la dicha Orden», n.º 50. La mesa Maestral les da ayuda a su costa, cfr. Ibid.

243. «...lo demás que será en más cantidad de cuatrocientos ducados lo lleva el cura de la dicha iglesia», n.º 49. Esta aldea está incluida como anejo de Arroba de los Montes, cfr. nota 225.

244. Esa cantidad se obtiene de los diezmos de La Fuencaliente y de su anejo de Las Ventillas, cfr., n.º 50.

245. «...los seis mil maravedís le da la Mesa Maestral y los cuatro mil la Encomienda de Bolaños y la de Piedrabuena y los otros seis mil le paga este concejo porque de otra manera no se puede sustentar ni hay quien lo sirva (...) y las primicias del pan que se coge y seis u ocho fanegas de trigo que se le llegan de renta de dos o tres hazas de tierra que tiene», n.º 50.

246. «...con las primicias que son suyas y de algunas tierras y censos», n.º 48.

247. No dice la cuantía de la renta; una, «renta bastante», otra, «hay renta para ello»; la tercera «se está haciendo al presente», cfr., n.º 48.

248. No dice la cuantía del beneficio curazgo.

249. «...tiene una casa en la plaza cerca de la iglesia donde vive el dicho cura («la mejor que hubiera en el pueblo», n.º 48) no tiene otra renta más que el besamano y enterramientos y cumplimiento de testamentos y seis maravedís de cada misa, por manera que la sexta parte de las misas que el testador manda en su testamento lleva la limosna y derecho dellas y no se dicen y el dicho curazgo es con cargo de animas y de presente lo tiene el licenciado Juan de Cuenca de la Orden de

Pueblo	Capillas o Altares y su dotación	Beneficios curatos y dotación
Miguelturra	—No	—1 Las primicias <sup>250</sup> .
Molinillo, El	—No	—1 Sin renta. Pie altar <sup>251</sup> .
Montiel	—No	—1 200 duc. <sup>252</sup> .
Navalpino	—No	—1 ? <sup>253</sup> .
Navas de Estena	—No	—1 30.000 mrs. <sup>254</sup> .
Picón	—No	—1 12.000 mrs + pie altar <sup>255</sup> .
Puebla del Príncipe	—2 Con renta <sup>256</sup> .	—1 ? <sup>257</sup> .
Puebla de Don Rodrigo	—No	—1 Sin renta. Las primicias <sup>258</sup> .
Puerto llano	— 1 ? <sup>259</sup>	—1 14.000 mrs. <sup>260</sup> .
Retuerta del Bullaque	—No	—1 450 duc. aprox. <sup>261</sup> .

Santiago arrendado en docientos y veinte ducados al Bachiller Ramírez y al Licenciado Frompo», n.º 50.

250. «...ciento y cincuenta fanegas de por mitad» (trigo y cebada), n.º 49.

251. «...no tiene otra renta sino es la parte de su novena y derechos de corrompimientos de sepulturas», n.º 48. Véase nota 261.

252. «...es freile de la dicha Orden (Santiago) que se llama el Bachiller Simón de Mudarra», n.º 12.

253. Está incluido en el beneficio de Arroba de los Montes, cfr. esas Relaciones, n.º 50 y nota 225.

254. «...el cura que provee en Toledo en el Consejo del Arzobispo», n.º 37.

255. «... nombra el señor (...) y el pie de altar que vale poco y casi nada», n.º 1.

256. «...una capellanía de ciertas tierras y una casa y un mesón y un palomar e una huerta y dos viñas», n.º 32. De la otra no dice la cuantía de la renta, cfr. *Ibid.*

257. No dice la cuantía del beneficio curazgo.

258. «...las primicias del pan que es muy poca cosa, que será hasta veinte fanegas de pan cada año», n.º 49, cfr. n.º 12. El cura de esta villa ostenta cargo civil por votación: «...hay un cura que eligen Justicia e Regimiento y vecinos desta villa por votos el que más tiene y se paga por los vecinos echando padrón entre ellos», n.º 50.

259. «...una capilla de la cofradía de la Caridad y de la vocación de Señor Santiago», n.º 48.

260. «...el rector y cura de la dicha iglesia es del Hábito de Calatrava y que la renta (...) que le dan cada año de la Mesa Maestral y Comendador y lo contingente de pie de altar (...) y que agora se dice que Su Majestad le ha aumentado a el dicho beneficio», n.º 50.

261. «...queste dicho lugar y el del Molinillo son anexos al lugar de Marjaliza (...) todos estos tres pueblos es un curato y que vandrán todos de renta al cura propio», n.º 50. En las Relaciones de Marjaliza (Toledo) leemos: «...sólo hay en este lugar un beneficio curado que es del cura propio deste lugar dos novenos de las rentas de diezmos de pan y vino y corderos cada un año (...) y demás desto tienen diezmo de pollos y lechones y primicias de pan y queso», n.º 50. En las mismas Relaciones, pregunta de diezmos, leemos: «...es pueblo y tierra de labranza por pan, aunque como es tierra fragosa por lo cual no acude el pan ni se coxe sino muy poco, y así mismo se coxe algún vino para bastecimiento de este pueblo, aunque es vino que no dura en buen estado más de hasta que entran los calores del verano y entonces se daña, y que se crían algunas ovejas y cabras aunque solamente en este lugar hay solas dos personas que tienen ovejas y otras dos que tienen cabras y en poca cantidad, y que en lo de los diezmos es cosa variable unos años arriendan los panes de este lugar en treinta y otros años en cuarenta cahices de pan por mitad trigo y cebada

Pueblo	Capillas o Altares y su dotación	Beneficios curatos y dotación
Saceruela	— 2 Con renta <sup>262</sup> .	—1 15.000 mrs. + pie altar <sup>263</sup> .
Santa Cruz de Muedela	—No	—1 200 fan. <sup>264</sup> .
Socuéllamos	—No	—1 25.000 mrs. <sup>265</sup> .
Terrinches	—No	—1 Sin renta <sup>266</sup> .
Tirteafuera	— 2 Con renta <sup>267</sup>	—1 23.000 mrs. <sup>268</sup> .
Tomelloso	— 1 ? <sup>269</sup>	—1 ? <sup>270</sup> .
Torre de Juan Abad, La	— 4 —1: 5.000 mrs. —1: 3.000 mrs. —2: Con rent. <sup>272</sup> .	—1 200 duc. aprox. <sup>271</sup> .
Torrenueva	— 2 ? <sup>273</sup>	—1 pie altar + otros <sup>274</sup> .

según la derecera de los años, y el diezmo del vino se arrienda comúnmente en treinta mill maravedís algunos años menos y otros años más, aunque poco más o menos, y los diezmos de corderos en seis mill maravedís poco más o menos comúnmente», n.º 26.

262. La de Sta. Ana está dotada de «un molino en la ribera dicha de Riofrio y tres colmenares en Sacerillas y entrambas Aguas y el Grajo y vive hoy día capellán en ella y tiene unas casas la propia Capellania muy buena en que el capellán vive», n.º 48. La otra capilla es de la Veracruz, pero no especifica su renta, cfr. Ibid.

263. «...de la Orden de San Pedro y le nombra el Comendador y con examen hecho por el Concejo de Órdenes (...) dende que Su Majestad hizo tasar el beneficio que habrá como cinco años en que paga el Comendador los doce mil maravedís e lo demás paga la Mesa Maestral», n.º 50.

264. «...provee el Marqués de esta dicha villa (...) tiene de renta dos tercias partes de las primicias del pan que pagan los vecinos de esta dicha villa (...) suelen valer y rentar cien fanegas de trigo y otras tantas de cebada el valor de las cuales comúnmente suele ser a diez reales el par de ellas», n.º 49.

265. «...la renta del cual es tan poca que por ser pobre le da en cada un año el Comendador al cura veinte e cinco mil maravedís de ayuda de costa», n.º 50. También se lleva la primicia del queso y la casa del Escusado, cfr. n.º 25 y 26.

266. «...el cura y los dos capellanes los cuales viven pobrememente porque no tienen sustento de su curato y capellania para más de sus personas», n.º 49. Causa extrañeza que en la pregunta de capillas respondan «no tiene ninguna capilla», n.º 48 y ahora hable de dos capellanes.

267. Para la iglesia y las capillas «se le han dado algunas cosas de ornamentos e tierras de limosnas conque sustenta su fábrica», n.º 48.

268. «...lo pone Su Majestad como Maestre y que le da de salario cinco mil maravedís cada un año de su Mesa Maestral y que goza del pie de altar que valdrá como hasta doce mil maravedís poco mas o menos y de una casa y ciertas tierras hasta treinta fanegas que valdrá todo un año con otro de aprovechamiento como seis mil maravedís poco más o menos», n.º 50.

269. No dice si tiene renta y la cuantía, cfr. n.º 39.

270. Es anejo de Socuéllamos «y la iglesia es tan pobre que por pleito le han compelido al cura desta villa (Socuéllamos) a que les de clérigo que les diga misa y administre los Sacramentos», cfr. Relaciones de Socuéllamos, n.º 50. Recordemos que el beneficio de Socuéllamos es tan poco que recibe una ayuda del Comendador, cfr. nota 265.

271. «...un cura es del hábito de Santiago y un capellán de la Orden de San Pedro», n.º 49.

272. No dice la cuantía de la renta, cfr. n.º 48.

273. No dice si tienen renta y la cuantía, cfr. n.º 50.

274. «...tiene unas casas donde vive el cura que es de la Orden de Santiago tiene dos quiño-

Pueblo	Capillas o Altares y su dotación	Beneficios curatos y dotación
Valenzuela de Calatrava	— 2 Con renta <sup>275</sup>	—1 30.000 mrs. <sup>276</sup> .
Villahermosa	— 3 ? <sup>277</sup>	—1 300 duc. <sup>278</sup> .
Villamanrique	— 2 Con renta <sup>279</sup>	—1. ? <sup>280</sup> .
Villamayor de Calatrava	—No	—1 ? <sup>281</sup>
Villanueva de los Infantes	— 4 1: Con renta <sup>282</sup> 3: Con renta <sup>284</sup> .	—1 50.000 mrs. <sup>283</sup> .
Villarta de San Juan	— 1 ? <sup>285</sup>	—1 130 duc.
Villarrubia de los Ojos	—No	—1 200 duc. aprox. <sup>286</sup> .
Viso del Marqués	— 1 ?	—1 40.000 mrs. <sup>287</sup> .

nes que cobran diez fanegas de cebada de sembradura y el pie de altar no sabe lo que vale y de cada enterramiento de cualquier pernosa hombre casado o mujer, o doncella se lleva de derechos cuatro reales y de personas pequeñas se lleva de derecho real y medio de cada un entierro y de una cofradía que se dice de la Asunción ocho ducados y de otra de la Concepción treinta e dos reales y de la cofradía de San Sebastián treinta e dos reales, cada un año lleva los dichos maravedís el cura de la dicha iglesia de derechos de unas vigiliás que se dicen por los cofrades difuntos, de todo lo cual que lleva de al sacristán de la iglesia el cuarto de todos estos derechos que es lo que le pertenece de su parte», n.º 50.

275. La de los Galindos, «tiene como ciento ochenta fanegas de tierras de sembradura de que le viene de renta el diezmo y terradgo de lo que en ellas se recoge que todas éstas las mandaron personas de esta villa difuntas, con carga de que les digan en cada un año memoria y así se hace»; la de las Animas, «tiene tierras y viñas pocas mandadas por personas difuntas en esta villa», n.º 48.

276. Incluido el pie de altar, cfr., n.º 50.

277. Son un altar y dos capillas; no dice si tienen renta y la cuantía, cfr., n.º 48.

278. «...se provee a un religioso de la Orden de Santiago», n.º 50.

279. Una capilla pertenece a la iglesia, no dice si está dotada; la otra, sí, pero no especifica la cuantía, cfr., n.º 46.

280. No dice la cuantía del beneficio curato.

281. «...ay un cura de la orden de San Pedro y nunca abido prior de la orden de Calatrava, y este cura nombra el comendador desta villa y el arzobispo della», n.º 50 y 12. No dice la cuantía del beneficio curato.

282. Esta capilla, que es de los Bustos, sería tiempo después —70 años— el lugar de enterramiento de D. Francisco de Quevedo y Villegas. Dotada «pobremente», n.º 48.

283. «Hay un cura de la orden de Santiago que es cura de la dicha Iglesia y Vicario del Campo de Montiel», n.º 50.

284. Son altares con dotación pequeña; uno de ellos tiene un real por misa y día, de limosna, cfr. n.º 48.

285. No dice si tiene renta y la cuantía, cfr. n.º 48.

286. «...lo pone el Conde de Salinas, que es el señor de la dicha villa (...) lleva el ofertorio y que al presente tiene una casa y un huerto, que se dice por cierto que es de la iglesia de la dicha villa y que los curas que han sido han tenido otras heredades que eran de la dicha iglesia y las han dejado a la dicha iglesia por ser suyas», n.º 49. «...solamente tiene el servicio della y lleva el ofertorio y las misas que se dicen por los difuntos», n.º 50.

287. «...lo pone el Marqués y le da 15.565 mrs. más el besamano y ofertorio y otras rentas. Valdrá todo 40.000 mrs. poco más o menos», n.º 50.

**Capillas/Altars (resumen):**

—Sobre 61 pueblos estudiados:

- Número de capillas y/o altares: 40, repartidos en 23 iglesias:

—Con renta en dinero: 9 { — 3 rentan: 920 ducados  
— 6 » 86.500 maravedises

—con renta en especie: 6 { —tierras de sembradura, viñas  
—2 casas, 1 huerta, 1 mesón, 1 molino  
—3 colmenares  
—ornamentos

—sin renta: 1

—no contestan: 24

Total 40

**Beneficios curatos y dotación (resumen):**

—Sobre 61 pueblos estudiados, con 64 beneficios, porque Chillón tiene tres beneficios y Daimiel dos:

A) con renta en dinero .....	41	beneficios
B) con renta en dinero + primicias o pié de altar .....	6	»
C) con renta en especie .....	2	»
D) sin renta fija .....	5	»
E) no responden .....	10	»
	<u>Total</u>	64 beneficios

A) Con renta en dinero: 41 beneficios:

- 22 rentan: 826.000 mrs. aprox.
- 18 » 5.150 á 5.350 duc. aprox.
- 1 » 2.000 rs.

Total 41

B) Con renta en dinero + primicias o pié de altar: 6 beneficios:

- 68.500 mrs.
- 28 duc.
- 64 rs.

(Hay otros ingresos por entierros difícilmente evaluables por no conservarse en las parroquias los libros de defunciones).

C) Con renta en especie: 2 beneficios:

- 75 fanegas de trigo
- 75 fanegas de cebada 1.500 rs.

## Totales:

• Maravedises:	894.500
• Ducados	5.178 a 5.378
• Reales	3.564

— La media por beneficio es de 13.976,5 mrs. + 80,9 a 84 duc. + 55, 6 rs.

— Intentando una reducción, según las equivalencias encontradas en las mismas Relaciones —1 ducado = 375 mrs.; 1 real = 34 mrs.— tendríamos aproximadamente que la media por beneficio curato es de 48.482,3 a 49.711,9 mrs., lo que significa que sólo un 47,5% de los dichos beneficios curatos se acercan a la media.

F. J. CAMPOS

# TEXTOS Y GLOSAS

---

## Didáctica y contradidáctica de la filosofía

«La severidad de la lógica, aplicada sin censura y con oportunidad, limó asperezas fanáticas, estableció concordias intelectuales y quién sabe hasta qué punto determinó voluntades en sentido progresivo».

FERRER I GUARDIA: «La Escuela Moderna».

«En materia de arte, de amor o de ideas creo poco eficaces anuncios y programas. Por lo que hace a las ideas, la razón de tal incredulidad es la siguiente: la meditación sobre un tema cualquiera, cuando es ella positiva y auténtica, aleja inevitablemente al meditador de la opinión recibida o ambiente, de lo que con más graves razones que cuanto ahora supongan ustedes, merece llamarse «opinión pública» o «vulgaridad». Todo esfuerzo intelectual que lo sea en rigor nos aleja solitarios de la costa común, y por rutas recónditas que precisamente descubre nuestro esfuerzo nos conduce a lugares replegados, nos sitúa sobre pensamientos insólitos. Son éstos el resultado de nuestra meditación».

ORTEGA Y GASSET: ¿Qué es Filosofía?».

¿Se puede enseñar filosofía?

En principio, debemos responder que sí, puesto que mi trabajo consiste en enseñar una asignatura denominada Filosofía.

No obstante, el sentido de la afirmación anterior debe ser convenientemente precisado.

La asignatura de Filosofía —C.O.U.— es un compendio de sistemas filosóficos desarrollados a través de los siglos. Nosotros enseñamos esta asignatura, y, por lo tanto, debemos concluir que la filosofía, como historia de los sistemas, sí se puede enseñar.

Ahora bien, la filosofía no es sólo un resultado; es, por encima de otras consideraciones, una actividad creadora, es filosofar: «Entre la búsqueda misma y su acabamiento, —nos dice Marcel—, existe un lazo que no puede romperse sin que el acabamiento pierda toda su realidad»<sup>1</sup>.

---

1. G. MARCEL, *Le Mystère de l'être*. Versión castellana de M<sup>a</sup>. Eugenia Valentí. Sudamericana. Buenos Aires 1964, pág. 17.



Para Husserl la filosofía es amor activo al saber. La creación rigurosa constituye la vertiente pregnante de la filosofía husserliana: «Desde sus comienzos, la filosofía pretendió ser una ciencia estricta, más aún, la ciencia que satisficiera las necesidades teóricas más profundas y haga posible, desde el punto de vista ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales. Esta pretensión fue sostenida en las diversas épocas de la historia con mayor o menor energía, pero jamás fue abandonada»<sup>2</sup>.

Para Husserl y para Ortega, la filosofía no se enseña. La filosofía brota de la reflexión profunda y rigurosa.

En este caso, más que hablar de didáctica de la filosofía, deberíamos tratar sobre la anti-didáctica o contradidáctica de la filosofía, ya que el amor al saber y la reflexión profunda no se enseñan, deben de brotar.

Considera Aristóteles que todos los hombres pueden ser amigos de la sabiduría. El hombre aristotélico —animal racional— «tiene naturalmente el deseo de saber»<sup>3</sup>.

Las deformaciones culturales pueden haber adormilado este deseo natural del hombre por saber. Lo normal es que nosotros tengamos que motivar al alumno para que se inicie en la actividad filosófica, para que brote en él la afición por la filosofía. En este caso no se enseña un resultado, sino que se induce a una actividad.

Las asignaturas de filosofía atienden, en parte, a la transmisión de un conjunto de conocimientos relativos a las concepciones del mundo, del hombre, de la lógica, ética, etc... Pero, ¿será posible que el alumno comprenda este compendio de conocimientos y creaciones mentales?

Naturalmente, no nos conformamos con que nuestros alumnos aprendan de memoria unos términos. Lo deseable es que los comprendan.

Para comprender el pensamiento es necesario pensar. La historia de la filosofía es también filosofía, es filosofía de la historia. El pensamiento no debe constituirse en caos, sino en cosmos.

El cometido de la asignatura de filosofía parece que es el de informar y formar. Informar de los conceptos fundamentales y de los filósofos que, dentro de unas circunstancias históricas, los han producido. Formar equivale a decir que los conceptos filosóficos deben producir en el alumno efectos constructivos y no caóticos. El hombre, por naturaleza, está abierto a la información. Frente a ella, el sujeto debe conservar su homeóstasis, por lo que responde aceptándola, rechazándola o neutralizándola.

La información juega un papel fundamental en la constitución de una persona equilibrada o desequilibrada.

Para conseguir una formación filosófica adecuada parece indispensable

---

2. E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Versión castellana de Elsa Tabernig. Nova. Buenos Aires 1969, pág. 43.

3. ARISTÓTELES, *Metafísica*. Espasa-Calpe 1972<sup>7</sup>, pág. 11.

que el alumno conozca un vocabulario filosófico suficiente. Sin este requisito, la comprensión es imposible y toda labor está condenada al fracaso.

El segundo paso consiste en saber comentar o entender un texto. Se precisa un encuadre histórico, discernir lo importante de lo accesorio, determinar influencias, etc. <sup>4</sup>.

El paso tercero es el iniciar a los estudiantes, en la lectura de los libros de los filósofos. Los textos fragmentarios son un camino para llegar a los textos completos, ya que un texto descontextualizado puede malinterpretarse. La labor hermenéutica requiere que dispongamos de los máximos datos posibles.

La condición sin la cual no puede ser formativa la información filosófica es la actitud crítica. La razón pone todo en tela de juicio (krino). De éste poner y ponerse en tela de juicio, nacerá la concepción del mundo y del hombre.

Entre todos los saberes, es el saber sobre el hombre (antropología) uno de los más atractivos para quien se acerca a la filosofía. Sócrates y los sofistas comenzaron este camino, Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, etc., son los últimos estudiosos. Antropología, Psicología y Sociología —estudios del hombre en cuanto racional y social— tienen el poder de interesar a quienes son neófitos en filosofía.

La enseñanza de la filosofía requiere el conocimiento previo del público discente: sus conocimientos, sus aptitudes y actitudes

El papel de la filosofía en el Bachillerato, en la Universidad o en el conjunto del saber, ha sido cuestionado por distintos autores y desde distintos medios.

Recordamos la polémica Bueno-Sacristán, el «Cuaderno Monográfico» sobre Filosofía de «Revista de Bachillerato», etc.

«En primer lugar, debe recordarse que los nuevos modelos reconocen unánimemente el carácter específico que como ciclo de estudios posee la enseñanza secundaria. No se trata de una tautología sin implicaciones prácticas. Concederle sustantividad al Bachillerato en razón no sólo de sus objetivos y contenidos, sino también de sus métodos y de su profesorado, implica distinguirlo tajantemente tanto de la enseñanza elemental como de la universitaria, rompiendo el viejo esquema de continuidad lineal» <sup>5</sup>.

La ley General de Educación en el art. 24 establece las Áreas educativas, creando también la figura del coordinador de área y convirtiendo al Vicedirector en coordinador de coordinadores. Con esta disposición (Real Decreto 264/1977) se permitía que la filosofía mostrase sus conexiones con las asignaturas de su misma área. Desde esta panorámica, se podría configurar una cierta interdisciplinariedad, al menos en algunos temas como la filosofía griega, el renacimiento, la ilustración, que podrían ser impartidos de forma conjunta o

---

4. H. ARNAU y OTROS, *Antología y comentario de textos de Filosofía*. Alhambra. Madrid 1981. Este libro, de reciente aparición, es una contribución valiosa al estudio de la filosofía.

5. R. SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA y OTROS, «El papel de la Filosofía en el Bachillerato». *Revista de Bachillerato*, N.º 12 octubre-diciembre, 1979, pág. 4.

relacionada por los profesores de Historia, Literatura, Arte, Física y Filosofía. También se podrían hacer seminarios que dieran a conocer esta unificación científica, o visión globalizante del saber.

«El papel de la filosofía en este marco general del nuevo B.U.P. viene definido en primer lugar por sus peculiares relaciones con las ciencias. No porque asumamos la creencia ideológica de que la filosofía es la matriz o el tronco genealógico del que toman su sabia todas las ciencias, sino porque ambas, filosofía y ciencias, encuentran su campo de actuación sobre un terreno común: la racionalidad. La filosofía no se dedicaría tanto a una labor previa de roturación de los campos científicos, cuanto a una reflexión «de segundo grado» sobre las categorías científicas ya constituidas, al objeto de otorgarles el sentido y significación, que internamente poseen en el campo más amplio de la cultura humana»<sup>6</sup>.

Si entendemos la filosofía como actividad de pensar rigurosamente o como amor al saber, deberemos buscar los motivos que inicien al alumno en esta nueva andadura. A este respecto, reseñamos las siguientes palabras: «La motivación en la enseñanza de la filosofía, particularmente durante el Bachillerato.

Hay tendencias humanas innatas que necesitan y deben ser estimuladas para poner en acción energías biopsíquicas del hombre, fundamentales en la labor educativa. La inclinación o tendencia a la «curiosidad», a la necesidad de «comprensión» y «autocomprensión», a la propia «autorrealización», son dinamismos comunes que cabe estimular ante todo nuevo campo cognoscitivo. A estos motivos de carácter impulsivo podemos añadir los motivos de carácter «direccional» que orientan los mecanismos precedentes en uno u otro sentido. Son motivos de tipo «afectivo» regulados por el binomio «agrado-desagrado» de tan enorme importancia en el adolescente y el joven»<sup>7</sup>.

La cuestión de la motivación es un verdadero caballo de batalla, de ella depende, en buena parte, el éxito de nuestra invitación a filosofar. Como decía Hull, «en el aprendizaje, la motivación es la palabra clave». Las conexiones de la filosofía con el mundo psicológico y social de los pensadores que la produjeron suele motivar al alumno. Igualmente, las relaciones que la filosofía puede tener con sus problemas concretos, siempre serán motivantes para él. No siempre la filosofía puede «consolarnos», ni siempre tendrá poder de «curar nuestras dolencias», pero, en ocasiones, el camino recorrido por algunos filósofos es bastante paralelo al que nosotros estamos recorriendo, lo que nos permite extraer una serie de enseñanzas. La filosofía puede ser un sistema de referencias para descubrir el trasfondo de las cosas o para orientarnos en el mundo.

---

6. Idem, pág. 6.

7. F. GOYENCHEA JUÁREZ, «La originalidad del saber filosófico y la motivación en la enseñanza de la filosofía», *Revista de Bachillerato*. N.º 12 octubre-diciembre, 1979, pág. 25.

«Ya es hora de que hagamos ética», claman los «nuevos filósofos» franceses. Es lógica esta insistencia, porque «en la ética el conocimiento de las cosas no se reduce a una mera especulación, sino que tiene por finalidad la ordenación de las acciones de nuestra voluntad. El estudio de las grandes líneas de la Filosofía moral, de las acciones humanas, del fin último del hombre, de la ley; de la conciencia moral, de los derechos y deberes y de la sociedad, es decisivo para la formación de nuestros escolares porque les enseña el camino a seguir para regular la conducta y cumplir con las exigencias de la humana naturaleza»<sup>8</sup>.

La fundamentación racional de la ética es una cuestión de gran trascendencia, porque la ética incide en el comportamiento real de la persona.

El lenguaje moral, la posibilidad de derivar «debe» de «es», constituye otro centro de interés al que no pocos autores — Hume, Hierro, Wittgenstein, Schlick, Stevenson, Toulmin, etc. — le han dedicado grandes atenciones.

Desde diversos medios se nos asegura, con diversas intenciones, que la filosofía ha muerto, pero ésta sobrevive a sus propios defenestradores. «Estas líneas, aunque pudiera parecerlo, no están dirigidas a ese género de filósofos especializados que siempre parecen extintos pero que jamás — para nuestra desgracia — desaparecen. No, no; apuntan directamente a personas normales para el noble quehacer de la meditación, por ello ni con vagos del pensamiento ni con pensamientos vagos han de ser mezclados, so pena de aburrimiento o de verse sumido en un profundo ridículo»<sup>9</sup>.

Châtelet es también muy radical: «No se trata de salvar la filosofía. Está muerta y no hay por qué devolver la vida a figuras de museo»<sup>10</sup>.

No todos los profesores de filosofía pensamos que estamos asistiendo a su entierro. Al revés, nos parece que la filosofía interesa cada vez más a las personas jóvenes. Esta opinión está fundamentada en la experiencia de nuestras clases, donde los alumnos muestran mucho más interés del que nosotros mostrábamos cuando éramos estudiantes de Bachillerato. Con todos los respetos a las distintas asignaturas, se puede afirmar que Filosofía, Literatura e Historia imantan el interés de nuestros estudiantes más que otras opciones.

«Cuadernos de Pedagogía» también defienden las posibilidades motivantes y sugestivas de la filosofía<sup>11</sup>.

En este intento de motivar al profano para que entre en el mundo de la filosofía, todos los recursos fecundos deben ser tenidos en cuenta. «La imaginación es el poder del hombre», comentará Ortega.

---

8. F. SEVILLA BENITO, *Didáctica de la Filosofía*, Ed. Ministerio de Educación. N.º 474.

9. C. PARIS, «La vergüenza de la filosofía». En *Coordinadas. Revista Universitaria de Cultura*. N.º 1. Santiago de Compostela, pág. 40.

10. F. CHÂTELET, *La filosofía de los profesores*. Fundamentos. Madrid 1971, pág. 18.

11. «La enseñanza de la Filosofía en el Bachillerato». En *Cuadernos de Pedagogía*, N.º 6 (1979).

Los márgenes de la filosofía pueden ser especialmente atractivos. En el Instituto en que doy clases, funciona un Seminario interdisciplinar sobre «Ciencia ficción». Profesores y alumnos son atraídos por esta novedad que, hasta el presente, está resultando motivadora. Las Ciencias Naturales, la Física, la Historia, la Filosofía, el Cine, concurren al esclarecimiento de esta ciencia que en el presente aún resulta ficticia, pero que en un futuro, no muy lejano, puede desplazar los paradigmas actuales.

La filosofía, a través del teatro o la novela, puede manifestarse de forma inquietante. El análisis de una novela de Camus puede ponernos en contacto con la médula del pensamiento existencialista. La lectura o representación de una obra de teatro marceliana puede inducir una profunda reflexión sobre el existencialismo y personalismo cristiano. La noticia aparecida en un periódico puede convertirse en un fascinante caso de moral.

Lo esotérico, lo curioso, puede motivar un estudio que nos lleve a reflexionadas conclusiones: «De acuerdo con ese rechazo de aspectos relativos al «Más allá» en la religión europea, los rastas manifiestan un respeto particular hacia el universo natural, al que consideran la auténtica manifestación de lo divino. La tierra ha de ser considerada una madre, y como tal protegida y preservada, no profanada y destruida»<sup>12</sup>.

Los mitos tienen un gran atractivo sobre el alumno. Los mitos impregnan los orígenes de la filosofía griega. Los mitos son como los pobres, que «siempre los tendremos con nosotros». Reflexionar a partir de la mitología puede resultar sumamente interesante. Se puede explicar a Platón a través del mito de la caverna o de las alegorías que él mismo propone. El hombre, en este caminar hacia la claridad, tiene el derecho de utilizar cualquier luz que ilumine sus pasos. La filosofía es para el hombre, y éste es «la medida de todas las cosas». No precisamos una filosofía perfecta, entre otras cosas porque no sería posible. Lo perfecto es la medida de los dioses, y «los dioses — dice el divino Platón — no buscan la sabiduría, la tienen».

ANTONIO NATAL  
I.N.B. Isabel la Católica  
Madrid 1981

---

12. U. SANTAMARÍA, «Los rastas: Profetas del presente». En *El viejo topo*, N.º 14 Extra, pág. 53. Sobre educación, ética y medio ambiente, ver «Perspectivas» —revista trimestral de educación, de la UNESCO—, N.º 4, 1978.

## El cálculo de la Pascua y nuestros calendarios\*

Satur y Alberto, dos de esos esforzados y sufridos labradores, siempre esperanzados de que con la nueva fase de la luna lleguen por fin las lluvias a esta tierra de Campos o Campos de tierra, habían oído decir que el Jueves Santo es el día de la luna llena. Apenas había concluido yo de explicarles que la luna llena puede caer en cualquier día de la Semana Santa, incluso el mismo día de Pascua, cuando llegó a mis manos el semanario de «Los Domingos de ABC» (12.IV.981), donde el profesor Fernando Martín Asín intenta explicar «cómo se fija la fecha de la Semana Santa» y algunas cosas que considera él peculiares de este año de 1981. Francamente, no me ha convencido su argumentación que me parece, más bien, una mala interpretación o tergiversación de las normas del concilio de Nicea (325) sobre la celebración de la Pascua.

El cálculo de la fecha de la Pascua de Resurrección, fundamentalmente, se reduce a concordar fechas del calendario lunar judío con las nuestras del calendario solar: en concreto, el día 14 del primer mes del año religioso judío con una fecha de principio de primavera, que en nuestros calendarios puede caer entre el 21 de marzo y el 18 de abril.

Porque sabemos, en primer lugar, que la Pascua fue instituida y proclamada por Moisés, de parte de Dios, para que los israelitas la celebrasen el catorce del mes primero, por la tarde, la víspera de su salida de Egipto (Ex 12; Núm 28,16; Lev 23,5); y en segundo lugar, que ese mes primero del calendario judío, cuyo día 15 salieron de Egipto, era al principio de la primavera, como nos advierte un esclarecedor testimonio del Deuteronomio (16,2): *«Guarda el mes de Abib celebrando la Pascua de Yahvé, tu Dios, porque precisamente en el mes de Abib te sacó Yahvé, tu Dios, de Egipto, de noche».*

En efecto, cuando los hebreros comienzan a sustituir el número ordinal de un mes por un nombre, al mes primero del año religioso le llamaron *Abib*,

---

\* Escrita hace ya varios meses la presente glosa a lo decretado en el concilio de Nicea del año 325 sobre la celebración de la Pascua —mal interpretado, a mi entender, por algunos expositores— pienso que es llegado el tiempo oportuno para su publicación, al iniciarse este nuevo año de 1982 en el que se cumplirá el cuarto centenario de la reforma gregoriana del calendario y su inmediata aplicación en España.

nombre tomado de los antiguos calendarios cananeos que significa «mes de las espigas», cuando en Palestina blanquean ya las cebadas y los trigos comienzan a echar la espiga. Por eso, en la Vulgata, y antes algunos griegos, tradujeron *Abib* por «el mes de los nuevos frutos, que es al principio de la primavera». De aquí se desprende una norma fundamental para hallar la correspondencia de esa luna decimocuarta del primer mes — *Abib* o *Nisán*, como se llamó después— del calendario judío con un día determinado de nuestro calendario: Ese mes lunar, cuya luna 14<sup>a</sup> no puede caer antes del equinoccio de primavera (21 de marzo), no podrá comenzar, por ende, antes del ocho de marzo, ni después del cinco de abril. Para averiguar, pues, a qué día de nuestros meses de marzo o abril corresponde esa luna 14<sup>a</sup>, bastará sumar trece días al día del novilunio entre el ocho de marzo y el cinco de abril. Así, si la luna nueva es el día 8 de marzo, luna 14<sup>a</sup> será el 21 (8 + 13); si el 5 de abril (5 + 13 = 18), luna 14<sup>a</sup> será el 18 de abril. El 21 de marzo y el 18 de abril son, pues, las dos fechas tope entre las que puede caer la Pascua judía. Ni antes, ni después.

PERO PARA LOS CRISTIANOS lo más pronto que puede caer la Pascua de Resurrección es el 22 de marzo, y lo más tarde el 25 de abril. ¿Por qué esta diferencia? Vamos a intentar explicarlo, alegando ejemplos de años próximos o lejanos que ayuden a su mejor comprensión.

Sabido es que Jesucristo murió el día de la Pascua judía, 14 de *Nisán*, que aquel año era viernes — como consta en varias partes del cap. XIX del Evangelio de San Juan — y que resucitó el domingo, por la mañana. Y es sabido igualmente que, para recordar la Resurrección, desde los primeros tiempos apostólicos los cristianos sustituyeron la celebración del sábado judío por la del domingo como día del Señor. Esta práctica fue unánime en toda la cristiandad. En lo que no hubo unanimidad fue en la fecha en la que debía celebrarse la Pascua cristiana: ¿el día de la luna decimocuarta, como los judíos o el domingo siguiente? La mayoría de las iglesias de la cristiandad había optado también por el domingo. Pero las iglesias de la provincia eclesiástica del Asia Menor la celebraban el día catorce de la luna del primer mes.

«Porque las iglesias de toda Asia — dice Eusebio HE. V, 23,1 — apoyándose en una tradición muy antigua, pensaban que era preciso guardar el decimocuarto día de la luna para la fiesta de la Pascua del Salvador, día en que se mandaba a los judíos sacrificar el cordero y en que, cayera en el día que cayera de la semana, era necesario a toda costa poner fin a los ayunos; mientras que las iglesias del resto del mundo guardaban el ayuno hasta el día de la Resurrección».

Y en la fuerte controversia que mantuvieron las iglesias del Asia con la de Roma en la última década del siglo II, cuando varios sínodos y reuniones de obispos decretaron que el misterio de la resurrección se celebrase solamente en domingo, los de Asia replicaban que era también tradición apostólica la costumbre suya de celebrar «como día de Pascua el de la luna decimocuarta» (*Ibidem*, cap. 24,6).

## LAS NORMAS DE NICEA (325)

A semejante controversia y, sobre todo, a la disparidad disciplinar que ella entrañaba procuró poner fin el concilio celebrado en Nicea el año 325, decretando para ello: 1.º *Que la Pascua se celebre el domingo siguiente a la luna decimocuarta del mes primero*; 2.º *Que el equinoccio de primavera es el día 21 de marzo*; y 3.º *Que si el día de la luna decimocuarta es domingo, la Pascua se celebrará el domingo siguiente «para no coincidir con los judíos».*

El primer mes del año religioso hebreo —ya queda indicado arriba— es el mes cuya luna 14ª cae el 21 de marzo o después de esta fecha. Y a esta fecha «convencional» del 21 de marzo como equinoccio de la primavera hemos de atenernos, a tenor de la segunda norma de Nicea, aunque el equinoccio astronómico y real pueda tener lugar también el 20 o hasta el 19 de marzo. El 21 de marzo fue la fecha en que tuvo lugar el equinoccio el año 325, el del concilio de Nicea.

## LOS CALENDARIOS JULIANO Y GREGORIANO

El emperador Julio César mandó reformar el calendario (47 a.C.) para restablecer el equinoccio de primavera en el día 25 de marzo, como en tiempos de Numa. Según este calendario, el año solar tenía 365 días y seis horas de duración. Esas seis horas, cada cuatro años, formaban un día más: los años bisiestos. Pero había un error en este cálculo: faltaban 11 minutos y 14 segundos para las seis horas. Debido a la acumulación de este error anual, cuando se celebró el concilio de Nicea, ocurrió el equinoccio de primavera el día que el calendario señalaba como 21 de marzo, el vez de 25; y en 1582 cuando el calendario señalaba como 11 de marzo, en vez del 21 que era la fecha fijada en Nicea.

Para corregir esta irregularidad, el papa Gregorio XIII mandó suprimir esos diez días erróneamente acumulados desde el concilio de Nicea y restablecer así el 21 de marzo como fecha del equinoccio de primavera. Los días suprimidos fueron los que median entre el 4 y el 15 de octubre del año 1582: del 4 se pasó al 15 (no al 5). Para no recaer en el error del calendario juliano, a partir del año 1600 sólo serán bisiestos los años centenarios divisibles por 400 (2.000 ó 2.400, por ejemplo; pero no lo han sido ni 1700 ni 1800 ni 1900) <sup>1</sup>.

1. Por eso, Sta. Teresa, que murió al anochecer del 4 de octubre, no se enterró hasta el 15. En esto consiste esencialmente la reforma gregoriana del calendario. Reforma que no ha sido aceptada todavía por la Iglesia Ortodoxa, lo que nos explica por qué no coincide exactamente la celebración de la Pascua entre cristianos orientales y occidentales. Ellos continúan usando el calendario juliano.

Tampoco el nuevo calendario mandado establecer por el Papa de acuerdo con las teorías del sabio matemático napolitano, Luis Lilio, fue aceptado inmediatamente en las naciones protestantes. En Inglaterra, por ejemplo, no fue admitido hasta 1752, año en que se introdujo el *New Style Calendar*, por lo que todas las fechas entre 1582 y 1752, en Inglaterra, se refieren forzosamente



## REGLA PARA CALCULAR EL DÍA DE LA PASCUA

Dicho esto, la regla para calcular el día de Pascua de un año cualquiera puede formularse así: Hállese por medio de las tablas de *epactas* (o por el calendario) el novilunio después del 7 de marzo; añádanse trece días y tendremos el día 14° de la luna del primer mes de los judíos. La Pascua será el domingo siguiente a ese día 14° de la luna. Algunos ejemplos históricos nos ayudarán a comprender mejor la aplicación de esta regla y su validez.

¿Qué día tuvo lugar la Pascua, por ejemplo, el año 1598? En la tabla de *epactas* veo que al año 1598 corresponde el n.º 23 de *epacta* (días que tenía la luna al comenzar el año). Por consiguiente los novilunios serán: 8 de enero, 6 de febrero, y 8 de marzo. Luna 14ª será (8 + 13) el 21 de marzo. Estamos en el primer mes. Como el 21 era sábado, la Pascua fue el día siguiente, 22 y domingo. Un año típico de lo más pronto que puede caer la Pascua para judíos y cristianos. Para los judíos podrá repetirse siempre que el novilunio sea el 8 de marzo. Pero la coincidencia de que el día 22 sea luna 15ª y domingo es mucho más rara. Desde la reforma gregoriana del calendario (1582) sólo sé que se haya dado cuatro años en 1598, 1693, 1761 y 1818. Y no volverá a suceder antes del siglo XXIII de la Era cristiana.

Avancemos un paso más. Supongamos que, habiendo sido el novilunio el 8 de marzo, el 21 fuese domingo —como sucedió los años 1655, 1723, y 1875—. Pues bien, esos años, «para no coincidir con los judíos», la Pascua se celebró el domingo siguiente, 28 de marzo. El caso de retrasar toda una semana la celebración de la Pascua «para no coincidir con los judíos», se dará siempre que la luna 14ª pascual sea domingo. Reciente está todavía el caso del año 1970, en el que «para no coincidir...» el día 22 de marzo, celebramos la Pascua el 29; y más reciente aún el de 1977 en el que, por la misma razón, se trasladó del 3 al 10 de abril.

Pero el más significativo de estos traslados, el que nos explica al mismo tiempo por qué lo más tarde que puede caer la Pascua es el 25 de abril, tuvo lugar el año 1943. Ese año el novilunio fue el 5 de abril —como este año de 1981 según el cómputo eclesiástico—; día 14° de la luna fue el 18, *domingo*; para no coincidir... etc.», la Pascua se celebró el 25 de abril. En cambio, este año de 1981, habiendo sido también el novilunio el 5 de abril por tener el mismo número 24 de *epacta* que el 1943, la Pascua se celebró seis días antes, el 19 de abril, porque la luna 14ª había sido el día anterior, *sábado*.

---

al calendario juliano. Y que es erróneo repetir típicamente, como estamos constantando lo hacen en España los diversos sectores de la radio y de la prensa: que Cervantes y Sakespeare murieron en el mismo día del 23 de abril 1616. Ya que, en 1616, cuando en España era 23 de abril en Inglaterra era todavía 13 de abril.

## LO PECULIAR DEL AÑO 1981

La exactitud de los ejemplos aducidos para la celebración de la Pascua en distintos años la puede comprobar el lector consultando cualquier tabla pas-cual, desde la reforma gregoriana hasta el año 2.000. Sin embargo, con el calendario de pared a la vista, cualquiera de mis lectores podrá objetar: el novilunio de abril de este año de 1981 no fue el día 5, como Vd. dice, sino el 4. Así es, en efecto. Añadiré más todavía: ni el de abril ni ninguno de los trece novilunios (este año de 1981 es año *embolismal*, de trece lunaciones) coincide con los correspondientes a la *epacta* 24 del calendario eclesiástico. Todos van una fecha adelantados. Por eso lo que interesa subrayar de cuanto se lleva dicho es que, para el cálculo de la Pascua, *hemos de atenernos a las normas del concilio de Nicea y a las reglas del calendario gregoriano*, aun cuando, como este año de 1981, las fechas del equinoccio y de los novilunios del calendario eclesiástico no se correspondan más que aproximadamente con los datos reales astronómicos. Así, el equinoccio de primavera tampoco fue el 21 de marzo, sino el 20, a las 17 horas y tres minutos. Y el plenilunio astronómico había tenido lugar dos horas antes: a las 15 h. 13 m. y 12 s. exactamente. Pero ni en las normas ni en las reglas se menciona para nada el plenilunio.

Con todo, tanto partiendo de los novilunios del calendario eclesiástico (7 de marzo y 5 de abril) como de los del calendario astronómico (6 y 4), la Pascua tenía que celebrarse el 19 de abril. No podía ser en marzo, porque en ambos casos la luna tenía ya más de catorce días el día del equinoccio. Tenía que ser, pues, en la lunación de abril y el domingo, día 19, porque, en ambos casos, ése es el domingo siguiente a la luna 14<sup>a</sup>.

Por no haber tenido en cuenta estas consideraciones, el profesor Martín Asín en su artículo mencionado, hace el cálculo a base de los datos astronómicos sobre el equinoccio y los novilunios, llegando a conclusiones que no pueden ser aceptadas como interpretación correcta de lo decretado en Nicea, sino como una interpretación coja o, hasta me atrevería a decirlo, una tergiversación. Como tales han de valorarse los asertos de que la Pascua podría haberse celebrado este año en marzo, de haber tenido lugar dos horas después el plenilunio; y, con mayor razón, la de que «resulta claramente que dicha Pascua de Resurrección tendría que haber sido el domingo 26, porque, efectivamente, también el día 19 es domingo». ¿No hemos demostrado que la fecha tope, la más tardía de la Pascua, no puede pasar del 25 de abril? ¿No lo confirman además las tablas pascuales? Y, ante el hecho de que la fecha fijada ha sido el 19 de abril, se pregunta todavía el profesor, insistiendo en lo del plenilunio en lugar de la luna 14<sup>a</sup>: «Entonces, ¿debemos pensar que cuando la luna llena siguiente al equinoccio caiga en domingo es ese día la Pascua o debemos saltar al siguiente? Ahí queda el punto dudoso».

Por supuesto que ni debemos saltar al domingo siguiente, ni el punto es dudoso. Sencillamente, que el día de referencia señalado en Nicea para saber qué domingo debemos celebrar la Pascua no fue el día de la luna llena, sino el día 14 de dicha lunación, el día de la Pascua judía; «*el domingo siguiente a la luna decimocuarta del mes primero*». No simplifiquemos tanto lo decretado

en Nicea diciendo que la Pascua debe celebrarse *el domingo siguiente a la primera luna llena que sigue al equinoccio de primavera*, porque semejante simplificación, además de enrevesada, es falsa, y complica el cálculo de la Pascua y se presta a malas interpretaciones. Es falsa porque se basaría en la falsa suposición de que el plenilunio es a los 14 días de la luna, cuando la luna sólo está en oposición el día 16, como nos confirman los datos astronómicos para esta lunación de abril: novilunio día 4, plenilunio día 19. Que se presta a malas interpretaciones, ahí está el artículo del profesor Martín para probarlo. Olvidémonos, pues, del plenilunio para no complicar más todavía el cálculo del día de la Pascua.

QUIRINO FERNÁNDEZ

# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

SUHL, A., *Der Philemonbrief*. Zürcher Bibelkommentare. Theologischer Verlag, Zürich 1981, 23 x 15, 41 p.

Son conocidas las características de esta serie de comentarios que unen el rigor científico con la exposición doctrinal y pastoral de los escritos que se comentan. El escrito más corto de todo el Nuevo Testamento recibe aquí un trato digno. En la introducción se trata de averiguar y exponer la situación del remitente (Pablo) y del que recibe la carta y de la persona de que se trata (Onésimo). Es natural que la atención se dirija hacia la esclavitud existente entonces y del pensamiento de Pablo sobre la misma. Todos los temas son tratados con amplitud y detenimiento.— C. MIELGO.

CARR, W., *Angels and Principalities*. The Background, meaning and development of the Pauline Phrase *hai archai kai hai exousiai*. (Society for New Testament Studies, 42). Cambridge University Press, Cambridge 1981, 22 x 15, XII-242 p.

El estudio trata de resolver el enigma que presenta la expresión paulina «principados y potestades», y naturalmente la angelología y demonología de S. Pablo. Primeramente expone el autor el ambiente helenista con sus religiones místicas, el auge de la Astrología, el interés por las potencias angélicas y demoníacas. Seguidamente estudia el mismo mundo de ideas en el judaísmo contemporáneo. La segunda parte —la más importante— es una exégesis de los lugares en que Pablo usa esta expresión: Colosenses (que el autor atribuye a Pablo), Efesios y las veces que esta expresión sale en Rom y Cor en contexto político. La última parte estudia el desarrollo posterior de la angelología y demonología en textos pospaulinos hasta Orígenes, naturalmente en los representantes más conspicuos. El autor prueba suficientemente que en tiempos de Pablo no había interés alguno por las potencias demoníacas ni el cristianismo tenía tampoco tendencia a presentar la victoria de Cristo como un triunfo sobre poderes enemigos. El cristianismo recibió del judaísmo la creencia en los ángeles y demonios. Pero se ponía el interés y el acento en los ángeles como medios de interpretar la actividad de Dios y de ensalzar el señorío de Yahvé. Pablo no tiene en este punto concepciones propias y al hablar en Col 2,15 del triunfo de Cristo, no lo presenta como si fuera el resultado de una batalla sobre potencias cósmicas, porque estos poderes no son enemigos de Dios. El texto de Ef 6,12 es especial, pero el autor prueba que este texto no formaba parte de la Carta. También es descaminado creer que Pablo tenía una concepción mitológica del poder político como si detrás de él hubiera ángeles y demonios.

El estudio es minucioso, detenido y lleno de erudición.— C. MIELGO.

LANG, B., (ed.), *Der Einzige Gott*. Die Geburt des biblischen monotheismus Kösel, München, 1981, 22 x 13, 149 p.

El libro se compone de tres artículos, cuyo tema común es el monoteísmo de Israel en la época del A. Testamento. El primer artículo es de Morton Smith y escribe sobre los partidos religiosos en la época real. Piensa el autor que la época real israelita es sincretista, o mejor politeísta.

La aceptación de un solo Dios, Yahvé, era una cosa exclusiva de un pequeño grupo. La masa del pueblo, las autoridades, los sacerdotes, etc. eran politeístas. Han sido los deuteronomistas los que han simplificado la visión retrospectivamente, cuando en el s. VI se implantó el monoteísmo.

B. Lang describe el movimiento de los partidarios de Yahvé y está fundamentalmente de acuerdo con Morton Smith, cuyas ideas expone con más detalles.

Por su parte H. Vorländer escribe sobre el nacimiento del monoteísmo en el destierro por obra del Deuterocanónico en medio del siglo VI, época en la que también en otras partes (Irán, Persia, etc.) se observa el mismo fenómeno. A pesar de la relativa novedad de la tesis (ya Wellhausen afirmaba algo parecido), los argumentos que aportan dejan menos puntos oscuros que otras hipótesis que presentan a Israel unificado en sus creencias desde antiguo. Esta nueva opinión lleva consigo la revisión de la fecha de muchos textos del A.T., revisión, por lo demás, que se está haciendo por otros motivos.— C. MIELGO.

GRELOT, P., *Les Poemes du Serviteur*. De la lecture critique a l'Herméneutique. Cerf, Paris 1981, 22 x 14, 282 p.

Los poemas del Siervo de Yahvé constituyen un objeto preferente de la investigación antio-testamentaria. Este libro presenta una novedad notable: no sólo hace un examen crítico de los textos, tomando sus opciones como crítico, sino que estudia también las diferentes lecturas que el texto ha tenido en la tradición judía y cristiana. En la primera parte hace un examen detallado de los cuatro poemas admitidos generalmente, a los cuales él añade uno nuevo: Is 55, 3-5. Todos estos textos tienen una fuente común y están escritos por la misma mano. Naturalmente uno espera la identificación del personaje a que se refieren los poemas. Para Grelot el personaje no puede ser un personaje del pasado ni del futuro ideal, sino del presente del autor; se decide por Zorobabel. No es totalmente nueva esta hipótesis. Había sido ya propuesta por Winckler y Sellin. Las dificultades a esta identificación son numerosas (el II Isaías será posexílico y escribiría en Palestina; de Zorobabel no sabemos apenas nada; en Is 49,3 el Siervo es llamado explícitamente Israel). Por lo demás, cualquier interpretación encuentra dificultades.

La aportación más notable del libro es el estudio de la interpretación de los poemas en el judaísmo y cristianismo. En el judaísmo es común la interpretación colectiva (LXX, Judaísmo palestino, Targum de Isaías). Todos estas interpretaciones prolongan el texto original y son lecturas actualizantes. También la lectura que hace el NT. individual, es una lectura actualizante. La última parte intenta conjugar hermenéutica y lectura crítica. Aboga por una hermenéutica que vaya más allá de una lectura crítica. Todo texto tiene y admite pluralidad de exégesis. Fiel será la exégesis que sea fiel al texto original, y respete sus coordenadas.— C. MIELGO.

HORBURY, W.-MCNEIL, B., *Suffering and Martyrdom in the New Testament*. Studies presented to G. M. Styler by the Cambridge New Testament Seminar. Cambridge University Press, Cambridge 1981, 22 x 14, XXI-217 p.

Como homenaje al profesor Styler, sus colegas han reunido una serie de trabajos en este libro, cuyo tema es importante. C.F.D. Moule en la introducción hace una exposición de cada artículo anotándolos con propias observaciones. El tema de todos los artículos es el Sufrimiento y en el Martirio en el NT. y en la literatura relacionada con el NT. Naturalmente no podía faltar una contribución sobre lo que enseñó Jesús sobre su muerte. Esto es lo que hace J. C. O'Neill, defendiendo que Jesús enseñó que su muerte sería vicaria. Los demás artículos estudian el tema en los textos del NT. donde se alude al sufrimiento de los cristianos: El Evangelio de Lucas y su presentación de la pasión del Señor como el martirio del justo; la persecución de los cristianos en Juan 15, 18-16,4, la interpretación de Col 1,24 sobre los sufrimientos de Pablo como complemento de la Pasión de Jesús, etc.

Termina el libro con unas reflexiones de N. Lash sobre el significado del martirio. Probablemente el tema del sufrimiento no encuentre una solución racional, pero los creyentes encuentran

en Cristo crucificado ejemplo, fuerza y dignidad y piensan que sus sufrimientos son creativos al igual que los de Cristo. Estas palabras de Moule pueden dar idea de lo interesante que es la lectura de este libro.— C. MIELGO.

## Teología

INSTITUTO PATRÍSTICO «AUGUSTINIANUM», *Patrología III: La edad de oro de la literatura patristica latina*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1981, 20 x 12, 790 p.

En un número anterior de esta revista (13 [1978] 574) presentábamos la edición original italiana de este III volumen de la *Patrología*, que completa así la obra del profesor J. Quasten. Si entonces fue un motivo de alegría, ahora la satisfacción es todavía mayor. Primero, por verla traducida a la lengua castellana, y luego porque aparece notablemente mejorada. Por una parte, se han colmado las lagunas originadas por las prisas de la edición italiana (Cromacio de Aquilea) y, por otra, se ha visto enriquecida con mayor número de autores, diez de los cuales pertenecientes a la península ibérica (Avito de Praga, Baquiario, Calcidio, Consencio, Olimpio, Pastor, Severo de Menorca, Siagrio, Toribio y Valeriano de Calahorra) y se ha puesto al día la bibliografía, aunque la distancia entre ambas ediciones sea sólo de tres años. Al mismo tiempo, se han corregido otros defectos de tipo más bien técnico y de corrección de pruebas; no obstante, aún se conservan algunos (*Pedro* en lugar de *Paulino* de Antioquía, en p. 323) y se originan otros (concilio de *Sárdica* en vez del de *Seleucia*, en p. 52). Por último, respecto a la edición italiana, se apunta otro mérito: los índices de referencias bíblicas y de autores modernos, además del analítico, por otra parte mucho más completo. Así, pues, esta edición sustituye a la original por ser más completa, más segura y de más fácil manejo.— P. de LUIS.

BURNS, J. P., *The Development of Augustine's Doctrine of operative Grace*. Études Augustiniennes, París 1980, 25 x 16, 190 p.

Que Agustín evolucionó en su pensamiento es algo que no admite dudas y que él mismo reconoce (Retract. Prol. 1). Cosa distinta es el alcance de esa evolución y si ha de entenderse en línea recta como mera explicitación y desarrollo de lo anterior o, al contrario, nos encontramos con líneas quebradas que muestran cambios de dirección y, a veces, de sentido. Aplicado al caso concreto de la gracia operativa, el problema ha sido estudiado con seriedad por nuestro autor. De acuerdo con los resultados obtenidos en su investigación, Agustín no solamente ha evolucionado, sino que ha cambiado, y de forma digna de consideración, en la manera de comprender las relaciones entre la libertad humana y la gracia divina en el proceso de salvación. De salvaguardar una cierta autonomía humana, apoyada en el deseo natural de Dios, el salto ha sido de consideración y no se puede hablar por tanto de simple desarrollo lineal, con variaciones de todo debidas a factores muy conyunturales y externos. Claro está, este cambio no se ha podido dar sin que contemporáneamente se hayan dado otros en la antropología teológica del santo, cambios que el autor estudia en sus distintas etapas.

Los resultados del estudio van todavía más allá. El cambio anotado se manifestó durante la controversia pelagiana y estaba plenamente asentado en el 417 y —en un estadio posterior— en el 427; pero es resultado de la teología de la controversia donatista, con la meditación, sobre la mediación eclesial y sacramental de la gracia en un contexto social y sobre la función de la caridad.

Lamentamos la ausencia de índices en la obra que la harían más manejable.— P. de LUIS.

ANDRESEN, C. (ed.), *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart*. II. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, 20 x 13, 367 p.

La magnitud de la bibliografía sobre él, prueba que Agustín continúa siendo el autor de la antigüedad cristiana más estudiado, el que más entra en diálogo con el hombre de hoy, lo que no

significa acuerdo o identidad de puntos de vista sobre diferentes problemas. Los estudios sobre el Santo toman multiplicidad de direcciones, pero hay siempre unos cuantos temas que focalizan más la atención de los estudiosos en un momento dado y es precisamente aquí donde se encuadra la obra que presentamos. Casi dos décadas después de la aparición del primero, C. Andresen saca a la luz pública un segundo volumen, que recoge lo que mejor se ha escrito sobre algunos de esos temas, que caen bajo los epígrafes: Teología bíblica, Ética social y Doctrina del pecado original, que firman estudiosos tan conocidos como R. Lorenz, P. Brown, R. A. Markus, U. Duchrow, J. Fernández, W. Simonis y P. Ricoeur. El mismo editor, en el capítulo introductorio, presenta una síntesis hermosa sobre los derroteros que ha tomado la investigación agustiniana desde el año 1960 al 1980. Completa el libro un conjunto de cuatro índices referidos a los dos volúmenes.— P. de LUIS.

RAHNER, K.-FRIES, H., *Theologie in Freiheit und Verantwortung*. Kösel, München 1981, 12 x 20, 173 p.

El presente estudio es una recopilación de artículos de autores cuya fama está presente en todos los que se dedican al estudio del hecho cristiano: Rahner, Fries, Welte, Eicher y Vorgrimler. La preocupación de estos autores es única: Dónde se encuentra la teología en sus diversas ramificaciones y qué soluciones se podrían ir presentando para las diversas cuestiones presentadas. Reflexiones que de no ser por los autores que las realizan, podríamos darles poca importancia, ya que son comunes en la teología actual. No obstante una vez más hará falta volver a las bases y seguir pensando en plantearse de nuevo los interrogantes que ellos nos muestran tanto sobre la fe oficial de la Iglesia y la fe real del pueblo, como la teología y la antropología, como sobre el problema de la verdad, el lenguaje y la historia, como sobre las dificultades que presenta la teología popular frente a las estructuras eclesiales, como sobre el problema de la autonomía de la teología. Son estas cuestiones que intentan responder los autores arriba indicados.— C. MORÁN.

WEGER, K.-H., *Der Mensch vor dem Anspruch Gottes*. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt. Styria, Graz-Wien-Köln 1981, 13,5 x 21, 248 p.

Preocupado el autor de insistir una vez más en las dimensiones de la antropología cristiana, frente a todas las corrientes del pensamiento que intentan anular la dimensión trascendente en el hombre o simplemente mistificarla, afronta el estudio básico para construir con métodos diferentes una teología fundamental con base antropológico-teológica. Interesantes son las aportaciones que presenta en torno a los críticos de la religión como pueden ser Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, con todo el Neopositivismo y el racionalismo crítico de última hora. Como respuesta a todos estos interrogantes presenta el autor una vez más las aportaciones de la filosofía cristiana frente a la racionalidad reinante insistiendo en la necesidad del encuentro entre Fe y Cultura, al igual que entre Fe y Ciencia si se quiere dar respuesta auténtica a las preocupaciones del hombre de nuestro mundo. Buenas reflexiones en torno a temas que por su misma densidad humana preocupan a lo cristiano, intentando abrir caminos nuevos capaces de guiar al hombre actual en medio de las múltiples ideologías que le asedian.— C. MORÁN.

SCHIWY, G., *Teilhard de Chardin. Sein Leben und seine Zeit. Band II: 1923-1955*. Kösel, München 1981, 13 x 21, 316 p.

El autor en este segundo volumen de su obra dedicada al P. Teilhard deja clara muestra de su competencia en el estudio de este personaje, figura clave para entender la evolución de la teología de los últimos tiempos. Centra el estudio de este volumen en el exilio en China con todas las connotaciones sociopolíticas, a la vez que se preocupa de seguir su trayectoria en la investigación

antropológica en su expedición por Asia Central. Pasa después a presentar el problema de la «nueva teología» desde varios frentes tanto en París, Roma y USA. Concluyendo con las facetas del Teilhard místico y escritor con la preocupación central de toda su vida en el crear una forma de creer que pudiera recoger todas las preocupaciones del futuro del hombre. Obra completa en todos los aspectos y que servirá no sólo para los especialistas en el tema, sino también para todos aquellos que de una u otra forma sienten preocupaciones antropológico-teológica en la marcha de la humanidad.— C. MORÁN.

BOFF, L., *Jesucristo el Liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. Sal Terrae, Santander 1980, 14 x 22, 280 p.

No se puede hablar hoy día acerca de Jesús con conceptos lejanos; de ahí el intento de situar a Jesús dentro de la totalidad de la vida humana tal como históricamente es vivida hoy.

En Cristo se ha iniciado ya el fin del mundo viejo y ha comenzado el Reino, el tiempo de la Liberación, el nuevo orden por el que hay que optar con una decisión radical. Jesucristo liberaliza la conciencia oprimida por la ley que esclaviza y no sirve al amor, y con su Resurrección realiza la utopía humana. Jesús es hombre perfecto y Dios perfecto: en él se reveló lo que de más divino hay en el hombre y lo que de más humano hay en Dios. Jesús es el ser-para-los demás, en una relación personal de total apertura hacia el Otro y los otros. Dios se hace hombre para que el hombre se haga Dios, y es que, Jesucristo, con su encarnación, nos toca en lo más íntimo de nuestra realidad humana. Nosotros estamos llamados a vivir su vida y a ser su sacramento, haciendo diáfana la presencia de Cristo en el mundo.

Leonardo Boff, aunque parte de su experiencia restringida sudamericana, trasciende las fronteras de América Latina y nos ofrece un Dios auténticamente humano y un hombre auténticamente divino frente al cual debemos confrontar nuestra propia existencia y sentirnos desafiados por su persona, su mensaje y el sentido de su comportamiento que es buscar el centro del hombre no en uno mismo sino en el otro y en Dios.— JOSÉ VIDAL GONZÁLEZ.

VARIOS, *Universitas Theologia Ecclesia (I)*. Volumen conmemorativo del Centenario de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto (Oña 1880-Bilbao 1980), Universidad de Deusto, Bilbao 1981, 15 x 22, 669 p.

En la trayectoria del pensamiento teológico español ocupa sin duda uno de los puestos más relevantes del saber teológico este Centro de teología del Norte de España ubicado en Deusto. La Dirección de la Facultad de Teología se ha preocupado de celebrar la efeméride del Centenario de dicha Facultad, pidiendo colaboraciones a diferentes personalidades del pensamiento español, realizando así una síntesis histórico-filosófico-teológica encuadrada en el marco de la concesión del título de Doctor Honoris causa de Zubiri, presentando en el frontispicio de la obra su conferencia en la inauguración del curso 1980-1981. También es de destacar en la obra la puesta en público de una forma crítica la persona y obra del patrólogo español profesor en dicha Facultad P. José Madoz, junto con reflexiones posteriores en torno al quehacer teológico y exegético en sus diversas vertientes. Hay que dejar constancia de la labor realizada por dicha Facultad a través de sus cien años de existencia y a pesar de las vicisitudes por las cuales ha tenido que pasar a través de la historia.— C. MORÁN.

GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Éste es el hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*. Sal Terrae; Santander 1980<sup>2</sup>, 21,5 x 13,7, 320 p.

Se nos presenta este libro como una recopilación de varios artículos del autor a partir de 1976. La intención fundamental que va latiendo a lo largo de su lectura es doble: cómo preguntar sobre Dios en un mundo secularizado, y profundizar en la genuina identidad cristiana. Para no



caer en mera filosofía, es esencial partir de la fe en Jesús como Hijo de Dios (analiza la riqueza de ese título cristológico). Jesús es la roca firme, el suelo donde puede echar sus raíces la liberación humana. Esta liberación viene a ser el contexto en el que se mueve toda la problemática y, por ello, G. Faus, aceptando críticamente a la Teología de la Liberación Latinoamericana, toma una actitud crítica de rechazo ante la Declaración de la Comisión Teológica Internacional (1976), denunciando intereses escondidos, falsas posturas o puntos de partida erróneos, y el anclaje en una visión de Iglesia que, más que buscar la defensa de los demás, busca la suya propia, tratando de mantener sus privilegios y seguridades, en vez de caminar por el desierto. Si la Iglesia quiere encarnar el rostro de Jesús y ser fiel al evangelio, debe entender su ministerio como servicio y ejercer la tarea profética de lucha por la justicia y la dignidad de toda persona. El ser cristiano incluye la lucha liberadora (envolviéndola y trascendiéndola a la vez) y exige, en una sociedad pagana como la nuestra, la opción por los más necesitados, los pobres.

Interesante obra, que trara de buscar un puesto para nuestra teología española en el ruedo teológico internacional. Con su envidiable equilibrio crítico, su visión clara de la realidad —y su buen humor—, González Faus ha clarificado el movimiento liberador frente a los contraataques de la teología (por llamarla así) conservadora. — JOSÉ VIDAL GONZÁLEZ.

PETERS, T. R., *Theologisch-politische Protokolle*. Kaiser.-Grünwald, Stuttgart 1981, 12 x 19, 268 p.

El editor Peters recoge aquí una serie de escritos sobre teología política que tienen un valor indudable de testimonio cristiano y teológico. Se van examinando las tareas de distintas organizaciones de ayuda y apoyo a la actividad evangelizadora y testimonial en distintos países, y las modificaciones que estas tareas concretas han llevado a la reflexión teológica y a las posiciones de los creyentes. Así vemos desfilar ante nuestros ojos la actividad de los creyentes en los diferentes lugares del mundo como Chile, Brasil, y las implicaciones que para la vivencia de los misterios cristianos tienen las actividades de los distintos grupos de la teología política. Los espacios latinoamericanos interesan de manera especial a esta teología política. Al español nativo le interesan, especialmente de esta obra, un escrito de J. Caldentey sobre las comunidades cristianas de base en Barcelona (Besós y zona del Maresme). Y también las consideraciones de R. Mate sobre cristianos por el socialismo y la relación creyentes-política en el momento actual.— D. NATAL.

RITSCHL, D., *Theologie in den Neuen Wealt*. Kaiser, München 1981, 13 x 21, 110 p.

Se trata de un estudio sobre la teología en América y Australia que se precede por una descripción de la influencia del empirismo y el pragmatismo en esta zona del pensamiento teológico. Luego se traza la influencia de la teología desde diversos países como es el caso de Alemania pero se examina especialmente el campo de Norteamérica y Australia. Así se va desde P. Tillich a la teología del proceso como J. Cobb influida por la filosofía de Whitehead. Pero sobre todo es la presencia constante de Dewey y la filosofía analítica, por otra parte, lo que indudablemente llena todo. Tampoco se olvida la Black theology y su crítica a la buena conciencia americana. Así se consigue un panorama que abarca también Australia y Nueva Zelanda, y que nos ofrece campos bastante olvidados aún en los tratados occidentales.— D. NATAL.

TRESMONTANT, C., *La crisis modernista*. Herder, Barcelona 1981, 14 x 21, 329 p.

Se ha dicho que los problemas no resueltos de forma clara y científica en la crisis modernista, son los que están día a día acuciando a la conciencia cristiana contemporánea. De aquí que estemos asistiendo en la literatura teológica a la aparición frecuente de estudios de todo tipo acerca de la así llamada «crisis modernista». Y es precisamente Tresmontant, especialista de fama conquistada en campo teológico, quien en esta obra nos muestra una vez más el origen del problema mo-

derlista, las causas y el estudio crítico de los autores y problemas que fueron apareciendo en el acontecer cristiano católico de finales del siglo pasado y primeros del presente, con una maestría a la cual estamos ya acostumbrados a encontrar en este autor. Entre los temas candentes nos presenta el encuentro entre la crítica bíblica y la teología, la teología y las filosofías alemanas y las ciencias empíricas y la teología. A todo ello sigue el estudio histórico crítico y respuestas del Magisterio en torno a toda esta problemática y posteriores influencias en autores de la así llamada «teología nueva». Obra al alcance del público cristiano especialista o no en temas teológicos. Damos la bienvenida a obras de esta clase que colaborarán a aclarar las dificultades con las cuales se encuentra el cristiano de nuestro tiempo.— C. MORÁN.

SÖLLE, D., *Das Recht ein anderer zu werden*. Kreuz, Stuttgart 1981, 12 x 19, 186 p.

Tenemos un libro más de D. Sölle escrito con el primor y la belleza espiritual que le es bien conocida junto a su capacidad de modernidad teológica. En efecto su escrito sintoniza con la problemática actual de una forma sugerente en extremo. Ya se trata de la Navidad y la humanidad, del pecado y la libertad, del ateísmo y la religiosidad, del cristianismo y el marxismo o de la propia identidad y la desprivatización de la oración. La teóloga alemana sabe sintonizar perfectamente con las necesidades del mundo actual y sus deseos irreprimibles de un cielo nuevo y una tierra nueva. Un libro que no es solamente para leer sino principalmente para vivir y amar con una fe renovada en un tiempo que necesita más que nunca de la esperanza verdadera.— D. NATAL.

LOCHET, L., *La salvación llega a los infiernos*. Sal Terrae, Colección Alcance, Santander 1980 11 x 17, 175 p.

Actualmente, hablar del infierno, es muy difícil; todo un reincidente despliegue sobre el tema, en épocas pasadas, ha causado que hoy el infierno resulte para muchos una idea ridícula. Pero lo cierto es que Jesús habló de él y que es parte de la doctrina cristiana, doctrina que no podemos presentar mutilada a nuestro antojo, o expresar tan sólo aquello que desea ser escuchado. *La salvación llega a los infiernos*, trata en profundidad el tema partiendo del enunciado del Símbolo: «...y bajó a los infiernos...», resaltando en su desarrollo la solidaridad de Jesús con los pecadores, al anunciar y realizar la noticia de la Salvación donde todo parecía imposible.— JOSÉ BERNARDO SORIANO.

VORGRIMLER, H., *El cristiano ante la muerte*. Herder, Barcelona 1981, 19,8 x 23,2, 164 p.

La cuestión de la muerte es un tema que siempre se ha tratado y se seguirá tratando. ¿Qué pasa después de la muerte? Vorgrimler, con su pequeño libro, quiere poner su grano de arena en este problema, y para ello nos presenta los intentos de comprender la muerte desde la fe y la postura no creyente ante la misma, haciendo una pequeña crítica de cada teoría. Como el título indica, la parte central está dedicada a la aportación de la interpretación cristiana de la muerte. Nos expone las teorías de los teólogos sobre el tema, pero como él dice, quizá nunca se puedan llevar a una síntesis categórica los datos fundamentales de los que debe ocuparse la reflexión cristiana sobre la muerte a partir de la palabra de Dios y de la revelación. Con todo, nos ayuda a quitar un poco el misterio con que se ha rodeado a la muerte, y nos enseña que la manera de morir viene acañada por la manera de vivir.

Algo muy positivo de este librito es la extensa bibliografía que sobre los diversos aspectos relacionados con la muerte aparece la final.— M. FUERTES.

URS Von BALTHASAR, H., *El complejo antirromano*. Biblioteca de Autores cristianos, Madrid 1981, 20 x 12, 374 p.

El título del libro es, sin duda, sugestivo y acertado y el contenido sigue siendo tan de actualidad como hace casi diez años, cuando fue escrito, tanto en la primera parte en que analiza el fenómeno que no es de nuestros días, sino de muchos siglos atrás, aunque, sobre todo a partir del Vaticano II, últimamente haya tomado una nueva virulencia en el interior de la misma Iglesia católica —éste sería quizá el dato más característico—; como en la segunda de carácter profundamente teológico-eclesial-petrino. Es cierto que en estos últimos años el material documentario se ha ampliado notablemente y haría posible el describir mejor los entornos y manifestaciones concretas de ese complejo, pero no por eso está desfasada la traducción del libro al castellano, primero, porque no han cambiado las raíces de las que surge el fenómeno ni las direcciones que toma, y, segundo, porque el gran valor del libro está en los análisis sobre la peculiaridad del ministerio de Pedro en la Iglesia, visto ya en el contexto de la vida terrena de Jesús, en la «constelación cristológica», y puesto en relación con otros «ministerios», como son el paulino, el joánico, y, claro está, el mariano. La obra está editada con el esmero propio de la editorial que lo publica.— P. de LUIS.

## Filosofía

CAMPELO, M. M<sup>a</sup>., *Conocer y pensar*. Introducción a la noética agustiniana. Estudio Agustiniano, Valladolid 1981, 17 x 24, 366 p.

Sobre la base científica de su tesis doctoral defendida en la Universidad de Barcelona, M. M<sup>a</sup>. Campelo nos ofrece un libro nuevo capaz de llegar al público sin la pesadez propia del trabajo puramente académico. Y esto es lo primero que sin duda el lector agradece. Pero además esta obra recoge la problemática de la memoria en S. Agustín tal como la formulara el P. Lope Cilleuelo en el congreso agustiniano de París en 1954 con las aportaciones y discusiones que han seguido posteriormente mediante un estímulo intelectual mutuo en distintos países como Francia (Madec), Italia (Ferlisi) entre otros. En este sentido el libro que presentamos es un remanso excelente de materiales inestimable que la paciencia y el interés dedicado del estudioso han sabido recoger. El autor, lógicamente, se define como integrante del grupo que los entendidos han dado en llamar la Escuela de Valladolid. La segunda parte de la obra contiene una aplicación actual de la psicología agustiniana. Así se abarca tanto el aspecto metafísico como el psicológico de la memoria en S. Agustín. Y cuando decimos memoria y recordar todo el mundo sabe que hablamos de lo más íntimo y profundo del hombre en relación a sí mismo, con su prójimo y con Dios. En definitiva de la verdad del corazón humano. Hay que felicitar al autor por su trabajo y a la Editorial Estudio Agustiniano por animar la publicación de estos estudios.— D. NATAL.

HABERMAS, J., *La reconstrucción del materialismo histórico*. Taurus, Madrid 1981, 14 x 21, 320 p.

El autor cada vez se ha dado a conocer más en nuestro país tanto por sus escritos como con su presencia personal a través de conferencias. Ha sido precisamente la editorial Taurus con la publicación de *Conocimiento e interés* la que ha hecho la contribución definitiva a este reconocimiento de Habermas. El más joven representante de la Escuela de Frankfurt siempre tiene tareas interesantes que ofrecer por eso la publicación de este volumen que presentamos debe saludarse como un nuevo éxito editorial. Uno de los artículos principales incide en la polémica sobre el marxismo y su reconstrucción en la sociedad moderna y tecnológica. Esto ya es importante por sí mismo. Pero todos los restantes escritos están llenos de sugerencias y de filosofía para nuestro mundo y nuestra sociedad. Esta obra confirma todo lo que ya sabíamos de Habermas y nos ofrece lo mejor y más interesante de su producción en los últimos años.— D. NATAL.

QUINTANILLA, M. A., *A favor de la razón*. Taurus, Madrid 1981, 14 x 21, 157 p.

Se trata de un conjunto de escritos del autor en torno al tema de la racionalidad en general y especialmente la científica. Quintanilla es bien conocido como un pensador inquieto, siempre con nuevos proyectos para la filosofía. En estos escritos sigue su camino y su labor filosófica. Quizá lo más importante son las aportaciones que continúan la línea de M. Bunge en distintos campos. En cuanto a los temas se refieren a racionalidad y moralidad, la tecnología y la razón, el marxismo, la religión y el racionalismo, y en definitiva la ya tradicional discusión materialismo o no. Quintanilla se define por «la materia también es crítica». Un libro pues para pensar, lleno de sugerencias y de ciencia. Cada escrito se acompaña de una bibliografía fundamental que hace más fáciles las cosas al lector para su orientación en el tema.— D. NATAL.

RICOEUR, P., *Hermeneutics & the Human Sciences*. Cambridge University Press, Cambridge 1981, 15 x 23, 314 p.

La obra de Paul Ricoeur cada vez adquiere más difusión puesto que su pensamiento abarca los problemas más decisivos de nuestro mundo. En esta obra se recogen escritos importantes de Paul Ricoeur a partir de 1970. Estos escritos han sido editados y traducidos por John B. Thompson que se ha dedicado al pensamiento de P. Ricoeur y conoce perfectamente su obra. En cuanto a los contenidos de este volumen la primera parte se refiere a la historia de la Hermenéutica, la segunda a la teoría de la interpretación y la tercera a la filosofía de la ciencia social. No hay duda que el pensamiento de Ricoeur cada vez es más reconocido como fundamental entre las corrientes del pensamiento actual, si se nos permite la expresión, porque es como un crisol del todo lo importante producido por la cultura filosófica de nuestro tiempo. Por eso la publicación en un solo volumen de estos escritos merece toda consideración.— D. NATAL.

THOMPSON, J. B., *Critical Hermeneutics*. A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas. Cambridge University Press, Cambridge 1981, 16 x 24, 257 p.

Acaso sea difícil encontrar en nuestro tiempo dos pensadores con tanto serenidad filosófica y con tanto aceptación en nuestro días como Habermas y Ricoeur. Ellos, en efecto, representan los momentos más decisivos del pensamiento actual. Especialmente en su aspecto renovador tanto para las corrientes post-fenomenológicas como para los últimos frankfurtianos y post-marxistas. En ambos casos se trata de una crítica constructiva, es decir que presenta auténticas alternativas a lo que se considera de un modo u otro anticuado sin perder por tanto lo valioso de la tradición marxista y no-marxista. Con esto es evidente que se está construyendo una nueva filosofía aunque no se ponga este nombre. La hermenéutica crítica es por tanto un nuevo método filosófico que tiene un futuro indudable. El libro está bien construido y el autor se ha dedicado con afán al tema. Por tanto los resultados son óptimos. Para los interesados en estos pensadores el libro de John B. Thompson será una ayuda excelente.— D. NATAL.

CLASTRES, P., *Investigaciones en antropología política*. Gedisa, Barcelona 1981, 13 x 20, 256 p.

La desaparición de Clastres supone para la Antropología una pérdida de valor incalculable, por eso es más de agradecer que podamos al menos acercarnos a sus escritos. Dotado de cualidades extraordinarias, investigador nato, independiente en sus apreciaciones es un gozo poder leer sus escritos. El que presentamos es un conjunto de experiencias sobre el terreno que discuten aspectos de antropología política como bien nos dice el título, donde se debate sobre el origen del Estado y se polemiza sobre la influencia de lo económico en lo político y su papel relativo frente al parecer de otros grupos y corrientes de pensamiento. En una línea que podemos llamar libertaria Clastres irritará a los tradicionales del cemento armado cuando dice: a estos marxistas se les ve ve-

nir. O cuando reduce a polvo la antropología de Godelier, o cuando polemiza su dogmatismo. Todo ello desde una investigación absolutamente rigurosa, sobre el terreno y sin concesiones de ninguna clase a la ideologización de los hechos. Un libro en definitiva que es para los lectores de castellano una verdadera delicia y de un valor que no se puede ensalzar bastante.— D. NATAL.

AUSTÍN, J. L., *Sentido y percepción*. Tecnos, Madrid 1981, 14 x 22, 158 p.

Las contribuciones inestimables de Austin a la filosofía del lenguaje y particularmente del lenguaje ordinario hace que toda publicación referente al tema sea siempre bienvenida pues nunca acabaremos de aclarar nuestro lenguaje. El escrito que presentamos entra en temas de una importancia incuestionable cuando nos preguntamos de verdad por el sentido y la seguridad de nuestras percepciones especialmente en relación a un supuesto atomismo lógico y sus pretendidas percepciones inmediatas inexpugnables. Lo mismo puede decirse sobre el análisis del problema de los *hechos* o las *cosas en sí* y su relación decisiva con el problema del significado. Nada digamos sobre la relación significado y uso en la vida etc. Discusiones frente a Ayer, Carnap, y similares. Dejemos aquí esta constatación: las oraciones en sí no son verdaderas ni falsas sino que dependen de las circunstancias en la que se emiten (p. 130). Un escrito de indudable interés para todos los interesados en filosofía analítica en un sentido u otro.— D. NATAL.

STRÖKER, E.-PUELLEN, K., *Wissenschaftstheorie der Naturwissenschaften*. Alber, München 1981, 13 x 20, 408 p.

Se trata de un escrito muy importante en torno a la teoría de la ciencia. La obra está hecha en colaboración por cuatro autores con conocimientos en ambos campos científicos y filosóficos como E. Ströker interesada en las matemáticas y encargada del archivo Husserl de Colonia. Se ofrece al lector un conjunto de temas sobre las más modernas teorías de la ciencia y una distribución ejemplar de clases para exposición de los temas a los interesados. La obra está perfectamente redactada con una pedagogía clara y muy apropiada. Al final se da una bibliografía que recoge las aportaciones más importantes de una manera científica al conjunto de temas abordado en el libro. La edición de Alber con la pulcritud de siempre.— D. NATAL.

BREUER, G., *Der sogenannte Mensch*. Kösel, München 1981, 14 x 22, 350 p.

Hace años el padre de la etología, K. Lorenz había escrito un libro sobre la agresión *el pretendido* mal, y ahora se nos presenta una obra *sobre el pretendido o así llamado Hombre*. Entonces a la luz de la sociobiología ¿puede decirse que el hombre es algo más que un animal un poco especial? Éstas son las preguntas que están tras este estudio que analiza la conducta animal y humana en sus diversos aspectos, genético, evolutivo, sociológico, ético, para establecer las semejanzas y las diferencias. Estudios como éstos contribuyen cada vez más a evitar la ingenuidad simple y a profundizar en el misterio del hombre y de la naturaleza.— D. NATAL.

STEFANI, M., *Dialettica Hegeliana e Filosofia dell'esistenza nell'interpretazione di Alois Naber*. Studio edit. di Cultura, Génova 1979, 24 x 17, 139 p.

La dialéctica hegeliana, en su verificación existencial, viene a constituir aquella definición que del movimiento en su sentido ontológico proponía Aristóteles diciendo que era un «actus entis in potentia quatenus in potentia» como tradujeron los escolásticos; es decir, que el ser es en todo momento en potencia más de lo que es en acto, siendo en todo momento en acto más que lo que era en el acto anterior, dependiendo siempre y en todo momento del Acto puro que, diríamos, bulle en la entraña misma del ser. Y es precisamente en esta tensión donde se origina la existencia.

El autor presenta en una *primera parte*, y en breve resumen, a Platón, Aristóteles y Kant bajo el título de *Estilos: el platónico* abarcando tres secciones —filosofía griega (hasta Platón); renovación neoplatónica (Plotino, Agustín, Scoto, Anselmo y Abelardo); filosofía del Renacimiento (Nicolás de Cusa, Bruno, Descartes, Spinoza y Leibniz)—; el *aristotélico* contempla dos secciones: la filosofía griega desde Aristóteles hasta su ocaso; la escolástica y su ocaso y Kant con su filosofía trascendental. La *parte segunda* es una exposición de la dialéctica hegeliana. Al autor le parece que el último Hegel parecería ser fatal para el sistema dialéctico hegeliano ante un dilema como el que sería destruir la noción del Absoluto que, sin embargo, Hegel quiere salvar si los particulares y singulares quedan asumidos por el Absoluto o, por otra parte, destruir la ley fundamental y la estructura dialéctica del pensamiento hegeliano, si no son asumidas las singularidades por el Absoluto. Pero entonces sucede lo que tenía que suceder: la aparición de un hiatus inaceptable en la relación primordial del uno con lo múltiple. En una *tercera parte* Naber analiza la filosofía existencialista, viendo cómo el existencialismo, primero biológico con Kierkegaard, luego ontológico con Heidegger, llega a una conclusión atea con Sartre.

Es interesante la interpretación del autor del pensamiento de estos grandes líderes de la filosofía occidental.— F. CASADO.

GARCÍA ESCUDERO, J., *Antología política de Balmes* (vols. I y II). BAC. Madrid 1981, 10 x 13, 538 y 413 p.

De Balmes dijo León XIII, nacido como él en el mismo año 1810, que sus escritos eran un tesoro inagotable de sabiduría práctica. Este tesoro es el que nos ofrece, en forma de antología, estos dos tomos de la BAC. Es necesario revalorizar lo que de auténtico hay en nuestros antecesores, sabiendo buscar las perlas entre los montones de derribo sin condenarlo todo como inútil por ser viejo, como acostumbran a hacer algunos inconscientes de los tiempos en que nos ha tocado vivir. No se pretende en esta obra consagrar mitos; sería lo más contrario al pensamiento de Balmes, que puso como fundamento de su sistema la objetividad de una realidad que él reconocía sometida a cambios. Con esta perspectiva ha de ser leída esta antología.

Los temas tocados, en otros tantos capítulos, son: El hombre, La época, La política, El estado, La Constitución, Las costumbres (en el vol. I); Las dos Españas, La historia, Cataluña y El mundo (en el vol. II). El autor ha procurado evitar lo que reconoce ser un peligro de las antologías, es decir, ha evitado presentar un pensamiento troceado, ofrecernos un cadáver del filósofo, fragmentarlo, terminando por tergiversarlo. Y lo hace dejando hablar largamente a Balmes y no hablando él.

Creemos que esta antología ofrecerá la ocasión de llegar a un cierto conocimiento de Balmes a todos aquellos que no han leído sus obras. Pensamos que la BAC ha hecho un buen servicio a las letras españolas.— F. CASADO.

HUBBELING, H. G., *Spinoza*. Herder, Barcelona 1981, 21,5 x 14, 161 p.

En una primera parte de este libro, su autor nos presenta la vida de Spinoza, cosa no fácil, ya que las fuentes existentes, o no son del todo fidedignas, o proporcionan pocas informaciones al respecto. Hubbeling se ha fijado en las fuentes que ofrecen más fe y nos da una sinopsis interesante, a veces con afirmaciones contrarias según las distintas fuentes aducidas. Las partes segunda y tercera se dedican a la exposición del pensamiento filosófico de Spinoza acerca de Dios y del hombre. El autor procura evitar las desviaciones a que ha habido lugar en la exposición del pensamiento spinoziano, matizando las expresiones. A pesar de todo, es evidente que al fallar el concepto judío-cristiano de creación en Spinoza, persista en él el panteísmo radical, naturalmente con todas las consecuencias que se derivan respecto de la acción creadora de Dios y de la naturaleza del hombre.

Creemos que el libro es interesante para una mejor comprensión de este filósofo.— F. CASADO.

MARCHAIS, P., *Les processus psychopathologiques de l'adulte*. —Nouvelle approche clinique en psychiatrie—. Privat, Toulouse 1981, 24 x 16, 376 p.

El estudio, tratamiento y prevención de las perturbaciones mentales se han hecho más urgentes en las últimas décadas. Los conocimientos psiquiátricos, la salud de los enfermos y una mejor eficacia terapéutica han revestido nuevos aspectos. Diversos factores, institucionales unos, como, por ej., la creación de más servicios en los centros psiquiátricos, socioculturales otros, como el influjo de las modernas condiciones de la existencia humana, el cambio de mentalidades, el desarrollo de toxicomanías, etc. etc. No hay que olvidar tampoco los factores terapéuticos, como el surgir de la psicofarmacología la generalización de las nociones sobre psicoanálisis, añadido a todo esto la importancia creciente de la reflexión teórica que ha permitido sobrepasar el empirismo tradicional. Todo esto ha influido en la renovación de los conocimientos psiquiátricos. El autor ha centrado su estudio sobre la psiquiatría del adulto, perturbaciones psíquicas individuales, sin ocuparse de las perturbaciones orgánicas o de los factores etiológicos que podrían ofrecer aspectos específicos.

La obra lleva como garantía ser una especie de síntesis de diversos trabajos epistemológicos metodológicos y clínicos, realizados por el autor a lo largo de una treintena de años a base de una práctica cotidiana en el ejercicio de la psiquiatría en el hospital general.— F. CASADO.

RUBBOLI, M., *Social Gospel*. —El movimiento del «Vangelo sociales negli USA. (1880-1920)»—. Claudiana, Torino 1980, 20,5 x 14,50, 239 p.

No cabe duda que el evangelio y el cristianismo todo —católico y protestante— han tenido que enfrentarse con el problema social de las injusticias provenientes de la existencia de la pobreza en el mundo y de las relaciones existentes de hecho entre los capitalismo y el proletariado. ¿Qué postura ha de tener un cristianismo social? ¿Como algo conservador no empeñado directamente en el cambio de las estructuras sociales? ¿O más bien ocupándose de la salvación del individuo? ¿Como movimiento radical, decididamente socialista en el contenido y en los métodos, identificables con lo que se ha llamado socialismo cristiano? ¿Como algo intermedio entre estas dos posturas, siendo algo reformista por una parte y moderado por otra, lo que se ha llamado el evangelio social? Massimo Rubboli ha estudiado el movimiento del evangelio social en las iglesias de EE.UU entre los años 1880 y 1920, siendo este libro el fruto de su trabajo. Creemos que, como historia del pasado, este libro puede ser una pauta en vistas al futuro. Las fuentes, recogidas al final de la obra, ofrecen un buen material de consulta.— F. CASADO.

## Moral-Derecho

WOJTYLA, K., *Liebe und Verantwortung*. Kösel, München 1981, 22 x 13,5, 268 p.

El respeto se impone a la hora de presentar un libro del entonces cardenal y hoy Papa. Por ello me parece más acertado reproducir la presentación que ya hiciera en su día, en 1968.

Es un libro que yo creo que todos apreciarán en líneas generales. Reúne una serie de análisis cuidados y llenos de reflexión sobre el amor, la castidad, el matrimonio, la procreación y la familia. Se nota un noble esfuerzo por asimilar lo mejor de la fenomenología moderna sobre todos estos puntos, como tratando de llevar su pensamiento a todos los hombres sin distinción alguna de credo. Se puede estar más o menos de acuerdo en la exposición general. La divergencia y división de lectores surgirá a la hora de las conclusiones y aplicación que hace de todo esto a los problemas matrimoniales concretos, particularmente al de la regulación. A algunos les pareciera que, en las aplicaciones prácticas que no en la exposición general, en la sexualidad no se ve más que la relación procreadora, o al menos que la coloca en primera línea subordinando a ella la misma relación personal entre los esposos.— Z. HERRERO.

MORITZ, H., *El futuro del amor*. Herder, Barcelona 1981, 20 x 12, 203 p.

El matrimonio Moritz expone las conclusiones a las que le han conducido su experiencia educadora, con los «jóvenes anormales» primero, y posteriormente la acumulada en la dirección del Centro educacional y de consulta familiar de Viena.

Privilegiando al método inductivo, va desarrollando una antropología del amor muy acorde con el pensamiento cristiano. Cautiva la convicción con que sostiene que sólo el amor posee la energía suficiente para liberar a los humanos tanto del creciente sexualismo como del puritanismo. Solamente el amor —liberado de toda adherencia espúrea— conduce a la aparición de lo que el hombre es: imagen y semejanza de un Dios, que es amor.

Pero el amor nunca renuncia a la encarnación y ésta expone a numerosos riesgos. De ahí la atención al desarrollo concreto del mismo, buscando afanosamente el camino que conduzca al triunfo.— Z. HERRERO.

CORDERO, J., *Ética y sociedad*. San Esteban. Salamanca 1981, 22 x 14, 283 p.

J. Cordero trata de responder, con toda rigurosidad y cerrando la puerta a cualquier intento de evasiva, a todos los interrogantes que se presenta a sí mismo como teórico de la ética, que reflexiona sobre la ética-vida, esa tarea que pesa sobre todo mortal y que consiste en «hacerse a sí mismo, como sujeto irrepensible, dentro de la dimensión social». Así la persona humana se convierte en el centro de toda reflexión ética, pero la persona humana que siendo individual es también ser social y encarnada. Por ello «la ética ha de hundir sus raíces lo más posible en la realidad humana», en la entraña de lo que pueda ser «la naturaleza humana» y que se «extienda por todo el campo de las realizaciones sociales de lo humano».

Por ello es como una obsesión el realismo, el «no construir una Ética en el aire, sino bien armada a sus anclajes en la concreta realidad humana en que se da lo moral, en la medida que, de hecho, se haga efectivo».

Especial atención merece el capítulo dedicado a las relaciones entre la ética y el positivismo científico. Son esclarecedoras sus reflexiones sobre el carácter científico de la ética y el sentido que ha de dársele frente a las exigencias y concepción que de la ciencia nos ofrece el positivismo.— Z. HERRERO.

VIDAL, M., SANTIDRIAN, P. R., *Ética comunitaria: Convivencia, sexualidad, familia*, vol. II, Paulinas, Madrid 1981, 24 x 17, 234 p.; vol. III, *Ética social y política*, Paulinas-Verbo Divino, Madrid 1981, 24 x 17, 266 p.

El conjunto de la obra constituye uno de los primeros esfuerzos por adaptar a las exigencias actuales la enseñanza ética. Se trata de hacer llegar al hombre de la calle la ética como vivencia y como ciencia. Consiguen una orientación pedagógica de gran altura y seriedad. Prestan notable ayuda los cuidados esquemas que permiten intuir más claramente la concatenación entre los diversos temas, que a su vez son completados con unos cuestionarios, como ayuda a la comprensión y retención de los términos claves utilizados en las diversas partes expositivas.

En cuanto al contenido puede decirse que es idéntico al de la *Moral de Actitudes* de Marciano Vidal. Pueden complementarse perfectamente ambas obras. Mientras estos volúmenes aventajan a la *Moral y Actitudes* en claridad y metodología, aquella puede servir al profesor que desee detenerse algo más y orientarse convenientemente a través de su rica y selecta bibliografía.

Sin duda alguna consigue ofrecer «un nuevo rostro de la ética», según el título dado por Marciano Vidal a otro de los resúmenes de su obra. Creo que, partiendo de los datos aquí presentados, el diálogo con los estudiantes se verá facilitado.— Z. HERRERO.



EYSENCK, H. J., y WILSON, G., *Psicología del sexo*. Herder, Barcelona 1981, 21,5 x 14, 266 p.

No pretende ser un estudio completo, sino considerar determinados problemas: hombre y mujer; la eterna diferencia, el sexo y la personalidad, fantasía y excitabilidad, galanteo y amor, el huido orgasmo, las nuevas terapias sexuales. Y lo hace con una finalidad concreta: la de «comunicar al lector —de una forma concisa y, presumiblemente, entretenida— lo que la ciencia puede decir sobre dichos temas». De esta manera quisiera llenar una laguna existente en la literatura destinada al gran público. La ciencia ha ido acumulando un considerable caudal de conocimientos que, de ordinario, no se ha expuesto de manera asequible al hombre de a pie. Pero tal intento de acercamiento a los profanos no quiere decir renuncia a los datos científicos, sino subrayar las implicaciones sociales que señalan tales adelantos.

Merece destacarse el equilibrio y seriedad con que conducen su estudio y que les permite concluir que «el acento unilateral sobre el sexo fisiológico, elemento característico tanto de nuestra cultura como de nuestros libros sobre el sexo, es un factor autodestructivo, que destruye además aquello que resulta propiamente humano en la relación entre los hombres y las mujeres».— Z. HERRERO.

HAAG, H., *El problema del mal*. Herder, Barcelona 1981, 22 x 14, 339 p.

El problema del mal, en sus múltiples manifestaciones, ha preocupado y sigue preocupando al hombre. Cada época se ha esforzado por comprenderlo elaborando sus propias teorías explicativas. Hasta el hombre bíblico ha cedido a ésta como necesidad. El cristiano sencillo ha adjudicado el mal al «demonio»; mal y diablo van inseparablemente unidos. Tal tesis resulta insostenible para muchos estudiosos. De aquí que H. Haag, no pudiendo negar la mortificante realidad del mal, busque afanosamente otra explicación. Con fidelidad, superando la aridez del trabajo, va analizando cuidadosamente tanto la mentalidad bíblica como la de los diversos pensadores cristianos a lo largo de las diversas épocas. Quisiera comprender el trasfondo en el que se apoyan los diversos intentos de explicación.

Aunque todo el trabajo trasparencia una gran madurez reflexiva, quisiera subrayar la importancia del capítulo dedicado al mal moral o pecado. Sus aportaciones son interesantes para responder a la inquietud dominante en tantos estudios actuales sobre el pecado. Es preciso prestarle atención a la hora de perfilar la impostación general del sentido bíblico del pecado, que, entre los cristianos, ha de matizar cualquiera otra concepción del pecado.— Z. HERRERO.

FREEMAN, H., SHERWOOD, C., *Investigación social y política social*. Tecnos, Madrid 1981, 23 x 15,5, 182 p.

El tema de la investigación social constituye el centro de esta obra, pero con una matización que conviene subrayar. Los autores se alinean decididamente entre aquellos que opinan «que el científico social debería dirigir su trabajo hacia la solución de los problemas sociales contemporáneos y que la mejora de los males de nuestra sociedad debería ser la fuerza motriz del trabajo de los investigadores sociales». Aunque sea una opinión discutible, la prefieren a la de aquellos otros para los que el cometido de las ciencias sociales «es simplemente el descubrimiento y la verificación de los principios de la conducta social, sean o no inmediatamente útiles a los programas destinados a perfeccionar la vida y las condiciones sociales».

Desde este punto de partida la investigación en política social «se refiere al uso de los métodos y descubrimiento de la investigación social en punto al desarrollo y realización de los esfuerzos comunitarios tendentes a perfeccionar el medio social y el influjo de los miembros de la comunidad y a mejorar sus vidas psicológicas y físicas».— Z. HERRERO.

TUROWSKI, L., *Ein Rechtsinstitut im Umbruch. Das neue Ehe und Familienrecht in katholischer Sicht. Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat.* Josef Knecht, Frankfurt 1981, 20,5 x 12,5 256 p.

El autor de este libro, como lo han hecho también Günter Kolz y Vicente Platz en libros de la misma colección, «Familia en la Iglesia etc.» se enfrenta con el complicado tema del matrimonio-sacramento e instituto social desde el punto de vista del *Derecho Canónico* y de la comunidad de la iglesia actualmente con el problema de los divorciados, los casados de nuevo, las uniones ilegales etc. Esto requiere una pastoral nueva, que debe ser tenida en cuenta por la reforma del Derecho canónico. Leopoldo Turowski proporciona ayuda y orientación a la luz de la legislación civil y canónica. Hay problemas como el de la legitimación de los hijos, reconocimiento de los naturales, limitación de la natalidad, la adopción etc. que ameritan soluciones más actuales. Se trata de proteger a la institución de la familia, como centro vital de la sociedad. Un debate ha llegado al hombre de la calle y es necesario tener ideas claras para orientar a la juventud y evitar los choques entre diversas edades y generaciones. Por lo menos es necesario conocer los principios fundamentales y el estado de la cuestión. Este libro está en la línea del Concilio Vaticano II y documentos posconciliares. Tiene abundante literatura especialmente alemana pp. 194-212 con seis apéndices referentes a las leyes, proyectos de reforma y las orientaciones de los Obispos alemanes.— F. CAMPO.

MORENO CATENA, V. M., *El secreto en la prueba de testigos del proceso penal.* Montecorvo, Madrid 1980, 24 x 15,5 372 p.

Según se aclara en el prólogo del catedrático de Derecho procesal, Faustino Gutiérrez-Alviz y Armario, se trata de una monografía, que fue presentada para la colación del doctorado sobre la incidencia del secreto o exención de declarar de que gozan algunas personas por razón de parentesco o secreto profesional, como se declara en la *Constitución* española de 1978, art. 24, 2 en la sección referente a los derechos humanos y las libertades públicas. Se trata de una necesidad personal, social y humana.

Se exponen los límites del secreto familiar, el derecho de defensa y el secreto del defensor, el secreto religioso y el de los funcionarios públicos para concluir con las perspectivas de *jure condendo*.

El secreto en general, que es tratado muy escuetamente por el autor, aparece en la vida de relación como el compromiso moral o legal de no manifestar las noticias o hechos conocidos en función del bien común. El tema es muy complejo porque intervienen diversas concepciones político-sociales y religiosas, siendo en este último punto donde se notan algunas deficiencias al no precisar bien lo que exige el derecho a la libertad religiosa. No recoge el contenido de la Ley orgánica de 5 de julio de 1980, por haber sido elaborado o terminado en 1979. Estas pequeñas deficiencias no le restan méritos y valor a esta obra bastante completa y bien documentada, que puede ayudar a solucionar algunos problemas actuales con sugerencias de cara al futuro.— F. CAMPO.

VÁZQUEZ IRUZUBIETA, C., *Régimen jurídico de la celebración y disolución del matrimonio* (Ley 30/1981, de 7 de julio). EDESA, Madrid 1981, 15 x 22, XVIII + 516 p.

Como el mismo título lo indica, se trata de una exposición de la *Ley del divorcio del 20 de julio de 1981*, enmarcada en las líneas del Derecho comparado, no sólo en el área europea-occidental, sino también de América, como Argentina, donde el autor ha sido magistrado y profesor. Ya de suyo la *Ley del divorcio* es conflictiva con la Iglesia y su doctrina. En el prólogo se dice que se escamotea de intento «el juicio crítico de la ideología de la ley, porque es asunto político que no nos atañe» (IX), luego no se cumple en materia religiosa con relación a la Iglesia y el matrimonio-sacramento, cuyo valor e indisolubilidad parece desconocer o no quiere reconocer en

la sociedad española con una mayoría católica. Parece estar un poco en plan de revancha secularizadora. Llega a citar cánones del Concilio de Trento por Alcubilla, lo que indica un desconocimiento de las fuentes canónicas, incluso del *Código de Derecho Canónico* de 1917 actualmente en revisión. Tiene incluso frases despectivas para los «teóricos del Derecho natural— que siguiendo, según él, a los *canonicistas* (debería decir *canonistas*)— están siempre vinculados a la tarea omnimoda de reventar las estructuras dentro de las que les ha tocado vivir» (p. 7). Esto es incorrecto, pues llega a ser más respetuoso con el sistema musulmán del Estado israelí con sus supuestos históricos (p. 11). Esto indica cierta incongruencia. Aunque se puede justificar legalmente el divorcio para solucionar algunos matrimonios rotos y problemas familiares de los que no tienen fe, no cabe duda de que se puede hacer también una valoración ética del matrimonio desde el punto de vista natural y del bien común de la sociedad española en favor de la indisolubilidad para los creyentes católicos, que pueden optar libremente por la forma religiosa. Lo mismo puede decirse de otras confesiones. El hecho de que se exija el Registro civil para el pleno reconocimiento de los efectos civiles, no quiere decir, como hace Carlos Vázquez Iruzebieta que «el Derecho español ha operado la completa secularización». Gracias a Dios no se ha llegado a eso aún y hay que evitarlo. Lo que se puede rechazar es la inscripción si no se han tenido en cuenta las prescripciones legales, como es no tener en cuenta los impedimentos civiles, capacidad etc. En esto tiene razón el autor; pero no al considerar al sistema anterior al año 1981 como «un sistema inadmisibles» y al actual «inaceptable por confuso» (p. 208). En este sentido va a prestar poca luz a la comisión mixta encargada de solucionar los conflictos entre *Acuerdos* y *Ley del divorcio*, más bien los crea. Por lo demás el libro está bien presentado y con buenos índices de materias que facilitan su utilización.— F. CAMPO.

LOTZ, J. B., *In jedem Menschen steckt ein atheist*. Knecht, Frankfurt am Main 1981, 19 x 12, 192 p.

El título es muy sugestivo. La historia de nuestro tiempo se encuentra en una situación con la que es necesario enfrentarse. Se trata de la existencia en la humanidad de millones de hombres que se reconocen como ateos o muestran, en público o en secreto, una apertura al ateísmo. Esta realidad nos plantea una serie de interrogantes: ¿cómo es posible tal evolución?; ¿es algo irresistible?; ¿se trata acaso de que los hombres han llegado a una mayoría de edad?; ¿es que se da una alucinación tal que la verdad se enfrenta a una ruptura consigo misma?; ¿es responsable el cristianismo del ateísmo hodierno? El libro que presentamos se cuestiona estos graves interrogantes y pretende dar una respuesta adecuada. Esto retrotrae la cuestión a las profundidades del hombre, y es ahí donde encontraremos la posibilidad y también la explicación de la vuelta al ateísmo. El problema es interesante, de actualidad, y es tratado con competencia.— F. CASADO.

ABOUHAMAD, G. M. de, BOCARANDA, J., ELICHIGUERRA, J., *Casación Penal, (Jurisprudencia)*. Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1977-1979, 28 x 16, 214, 238 y 256 p.

Se trata de una recopilación de sentencias penales de la Corte Suprema de Justicia desde 1977 hasta 1979 bajo la dirección de la abogada Guitta Mattar de Abouhamad con un grupo de especialistas, que han puesto notas sobre las decisiones contenidas en cada uno de los tres volúmenes. Son interesantes los comentarios de Juvenal Salcedo Cárdenas sobre «la sentencia penal», de Morella Nass sobre «la buena conducta predelictual como causa de atenuación en la jurisprudencia», de Javier Elichiguerra sobre «Juez natural y tribunales militares», de Alberto Arteaga Sánchez sobre «Extradición: concurso de solicitudes», de Juan José Bocaranda Espinosa, sobre «la esencia estructuralista de la parte motiva del fallo penal» y «el contenido y la significación de las pruebas en la fundamentación del recurso de forma» etc. Índices de materias facilitan su utilización. Al felicitar al equipo del Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas de la Universidad

Central de Caracas, que tuve la oportunidad de ver surgir, espero sigan completando esta obra con otros volúmenes para orientar a los profesores de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, profesionales del foro y estudiantes.— F. CAMPO.

BERISTAIN, A., BRAVO, L. A., CANESTRI, F., etc., *Anuario del Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas*, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1981, 22 x 15, 284 p.

Aparecen en este *Anuario*, que corresponde a los años 1976-1977 trabajos elaborados posteriormente, incluso por autores extranjeros, como el del profesor Antonio Beristain, catedrático de Derecho Penal en San Sebastián (España) sobre «Los jóvenes peligrosos en la nueva legislación penitenciaria española», que fue presentada en Hamburgo en 1979; sigue una memoria del Dr. Luis A. Bravo sobre «La perspectiva clínica en la criminología contemporánea», que presentó en 1977 para ascender a la categoría de profesor asistente en la Universidad Central; el profesor Francisco Canestri ofrece un bosquejo sobre «El desarrollo de la criminología en América Latina», Rosa del Olmo, «Índice bibliográfico de Criminología Latinoamericana», que inicialmente fue elaborado para una Bibliografía criminológica mundial bajo la coordinación de Manuel López Rey; Luis Eduardo Galvis Martínez, «El Mito de los testigos», que nos recuerda a los «ojitos de Dios» zulianos porque todo lo veían y oían a cambio de ser pagados; Argenis Riera Encinoza, «La dialéctica de la función policial en América Latina, Juvenal Salcelo Cárdenas, «La desestimación de la denuncia» y Gladys Irureta Lanza, «Dogmática y realidad», trabajo que fue presentado para optar a la categoría de profesor asistente en la Universidad Central de Venezuela. Todas estas colaboraciones están bien elaboradas y dan una visión panorámica de la situación actual de la criminología en Latinoamérica, especialmente en Venezuela, con referencias también a la legislación penitenciaria española.— F. CAMPO.

CHIOSSONE, T., MATTAR DE ABOUHAMD, G., JARAMILLO, M. A., y LEÓN, A. L., *Sanciones Penales y Administrativas en la Legislación Venezolana*. Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas, Universidad Central, Caracas 1980, 23 x 16, 582 p.

Se recogen en este volumen todas las normas, que contienen sanciones penales y administrativas, diseminadas en leyes especiales. Ya se había hecho esto parcialmente en obras como *Delitos innominados y Sanciones en Derecho Administrativo* por el profesor Tulio Chiossone, que ha puesto de relieve las características de la sanción administrativa: 1.º Solemnidad; 2.º Inconvertibilidad de la multa en arresto; 3.º Ejecución voluntaria de la sanción; 4.º Sanción administrativa, como obligación civil etc. Se establecen al mismo tiempo los principios fundamentales y se hace exégesis de los delitos y sanciones contenidos en las leyes especiales, que a veces resultan hoy anticuadas como la referente al delito de usura, donde se establece un tope o límite de un 12% de interés anual, mientras que de hecho actualmente se permite a los Bancos cobrar hasta un 17 y 18%. El trabajo está bien realizado en la Sección de Legislación y Jurisprudencia del Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas a cargo de la Dra. Guitta Mattar de Abouhamad y bajo la dirección del Dr. Alberto Arteaga Sánchez, que ha promovido ésta y otras publicaciones con sus índices analíticos y un *Anuario del Instituto*, producto de serias investigaciones.— F. CAMPO.

OTADUY GUERIN, J., *Un exponente de la legislación postconciliar. Los Directorios de la Santa Sede*. EUNSA, Pamplona 1980, 24,5 x 14,5, 268 p.

Con esta publicación se viene a llenar un vacío existente sobre los *Directorios*, que han abundado en la época postconciliar al Vaticano II como alternativa de las normas canónicas en fase de revisión. Responden, según observa Pedro Lombardía en el prólogo, a una actitud o necesidad

pastoral para dar solución a los problemas actuales, como «una opción intermedia entre el juridicismo y el total vacío normativo» (p. 12).

Se analizan seis *Directorios*, como expresión de la voluntad de la Santa Sede desde los presupuestos de la teoría general de la norma con una valoración de los datos ofrecidos según su relevancia jurídica, teniendo en cuenta su orientación pastoral, junto con otras ciencias como la psicología, la pedagogía y la sociología para acomodarse a los tiempos, lugares y personas según los temas tratados: Ecumenismo, Turismo, Instituciones Católicas, Catequesis, papel de los Obispos y Misas con niños. Aunque los *Directorios suelen hablar claro por sí mismos, son sometidos a un análisis para interrogarles y deducir de las premisas unas conclusiones doctrinales como la imperatividad de la norma canónica, la vinculación entre precepto y consejo, la voluntad de dar competencia a los Obispos y Conferencias Episcopales, la indeterminación de la norma, fuente de conflictos jurídicos; la concreción de la norma como condición de eficacia y obediencia; la generalidad de la norma como medio de asunción del jus singulare y de la aequitas* etc. Esto lleva a una nueva visión de la norma canónica, que crece en fundamentación doctrinal explícita para llegar a una delimitación funcional del *Directorio*, como síntesis de disposiciones jurídicas y exhortaciones pastorales con un contenido doctrinal, sin la connotación formal de la ley, a manera de *vademecum*. Concluye diciendo que los *Directorios* son «documentos capaces de reunir el total de las disposiciones jurídicas dictadas por el legislador en tiempos y desde distancias distintas pero sobre un área material importante y homogénea etc.» (p. 265). La investigación ha sido realizada con rigor científico como tesis doctoral con opiniones razonadas, que pueden aceptarse o discrepar de ellas. Carece de bibliografía y de índices analíticos o de materias, que facilitarían su consulta.— F. CAMPO.

## Historia

VELASCO BAYÓN, B., *Historia de Cuéllar*. Gráficas Andrés Martín, Valladolid 1981, 17 x 24, 704 p.

Cuéllar —se nos dice en varios lugares de esta importante obra— es villa cargada de historia. En ella, iglesias y casas señoriales, torres y escudos, murallas y castillo, constituyen el testimonio —escrito en piedra— de un pasado de esfuerzos y de gloria.

Cuéllar es villa importante de Segovia. Acaso la segunda población en importancia dentro de la provincia, orgullo de la misma por su historia, por su arte y por el permanente afán de progreso de sus mujeres y sus hombres.

Que Cuéllar tiene un pasado glorioso y un presente abierto al progreso, nos lo cuenta y describe brillantemente el P. Balbino Velasco, ilustre historiador e ilustre segoviano, en este libro rigurosamente histórico y magníficamente presentado.

El P. Velasco ha escrito su mejor obra cuando ha escrito la historia de Cuéllar. A su saber histórico y de concienzudo investigador, ha unido su amor a la patria chica que le vio nacer y no ha reparado en esfuerzos hasta conseguir que esta segunda edición de su libro resultara lo más perfecta y completa en su género.

Son más de setecientas páginas, bien apretadas, y que comienzan por una bella descripción del paisaje y pueblos segovianos partiendo de la ciudad del Acueducto, hasta encontrarse con «su Cuéllar» nativo.

Cuéllar en tiempos de los celtas, romanos y visigodos. Cuéllar en la Alta y Baja Edad Media, con la dinastía de los Trastámara, con su casa ducal de los Alburquerque y su célebre personaje don Beltrán de la Cueva.

Después, el arte, la economía, las instituciones civiles y benéficas, la presencia de Cuéllar en las Américas..., los tiempos modernos de la decadencia de la villa segoviana y la nueva era que se anuncia prometedora.

A todo ello, lo que no debe faltar en un buen libro de historia: las fuentes consultadas y la abundante bibliografía.

Y finalmente, unos apéndices sobre música popular y religiosa; un índice de nombres completo y una sección gráfica de «Cuéllar en la actualidad» y «obras de arte que pertenecieron a Cuéllar», con sus sesenta páginas largas de ilustraciones en colores y en blanco y negro y en las que se recogen fachadas mudéjares, retablos góticos, renacentistas y barrocos, imágenes y calvarios románicos y de otros estilos y hasta capillas y sepulcros que han ido a parar a otras ciudades españolas y a los museos neoyorquinos.— T. APARICIO LÓPEZ.

## Espiritualidad

LAUZERAL, P., *Teresa de Jesús, mujer y maestra*. Paulinas, Madrid 1981, 14 x 21, 400 p.

Este libro no se trata de una biografía más, en que se nos dé una fría enumeración de datos y fechas, sino que el autor ha querido ofrecernos una visión global del itinerario de una vida en todas sus dimensiones y variedad de matices. Se trata de ir contemplando los hechos que jalonan de una forma decisiva la vida de Teresa de Jesús, pero haciéndolo a la par con el pensamiento, vivencia y experiencia cristiana que marcó su existencia. La imagen que este libro nos ofrece de la Santa es una imagen equilibrada y completa: por un lado la Teresa viajera, fundadora y reformadora, inquieta... fiel a la tarea misionera-apostólica a que es invitado todo cristiano... y por otro lado la Teresa mística, que vive su espiritualidad en una línea de introspección y de interioridad, fiel a la tarea de reflexión y de contemplación a la que es llamado todo cristiano. Y estos dos aspectos, Teresa los une en su vida de un modo admirable. En resumen, es un libro que constituye un instrumento válido para poder conocer a Santa Teresa en toda la riqueza de su vida; escrito y estructurado sistemática y claramente, y con un material fotográfico que ayuda al lector a situarse en el contexto de la vida de Teresa. Creemos y esperamos que este libro contribuirá en gran manera a la divulgación y conocimiento de Santa Teresa en este cuarto centenario de su muerte.— PEDRO de PAZ.

DE LA MADRE DE DIOS, E., *Teresa de Jesús*. BAC, Madrid 1981, 12 x 20, 250 p.

El P. Efrén de la Madre de Dios (José M<sup>a</sup> Montalba) es doctor en teología y ha dedicado la mayor parte de su vida al estudio de Sta. Teresa. El presente libro es una biografía sencilla y popular, sin pretensiones de exhaustividad, que nos presenta a una mujer, la madre Teresa, cercana y humana, como un personaje perfectamente verosímil. El libro, sin embargo, es más que una biografía, es un tratado de espiritualidad, en el que la vida de la santa se nos revela como un testimonio de oración y amor a Dios. El relato resulta muy ameno, está contado en un estilo clásico que se apoya en la constante cita de testimonios de la época y textos de la propia santa, que en algunos capítulos dan la sensación de un reportaje en vivo. El libro aparece oportunamente con motivo de la conmemoración del año teresiano.— PEDRO MAZA.

VARIOS., *Testimonios cristianos*. Colección «Frontera». Ed. Mensajero, Bilbao 1981, 13 x 19, 214 p.

El libro nos presenta la experiencia de fe de una serie de personas bastante conocidas a nivel mundial. El modo de vivirla en cada uno de ellos es diferente. Unos la viven desde la luz, otros tratan de encontrar a Dios desde su vida de tinieblas, y son conscientes de que sólo quien vive la experiencia puede hablar de Dios y de la fe.

Se nos muestra una serie de experiencias, sin que cada uno pretenda tener la verdad absoluta acerca de Dios y tratan de explicarla de la manera más sencilla posible.

En el fondo, el libro pretende ser una invitación para seguir encontrando a Dios, en una sociedad consumista, que tan poco favorece la vivencia personal de Dios.— Fco. JAVIER FERNÁNDEZ.

COLOMBÁS, G. M., ESTRADE, M., GUERIN BETTS, P., LECHERCQ, J., etc. *Hacia una relectura de la Regla de San Benito*. XVI Semana de Estudios Monásticos, Studia Silensia VI, Abadía de Silos (Burgos) 1980, 23 x 16, 478 p.

Con motivo del XV Centenario del nacimiento de San Benito (480-1980) se ha reunido la gran familia benedictina (benedictinos confederados y las dos ramas cistercienses) en el monasterio de San Pelayo (Oviedo) para hacer una relectura de la Regla de San Benito en el siglo XX. En este volumen se recogen los trabajos de estas jornadas, como observa Fray Clemente de la Serna en el prólogo, con participación de especialistas, monjas y otras personas interesadas en las realidades monásticas. Hay 22 ponencias o trabajos de distinta índole, algunos con aportaciones valiosas y observaciones atinadas como los de Juan Leclercq, García M<sup>a</sup> Colombás, Antonio Linage Conde, Idefonso M. Gómez etc. Al tratar de la exposición de la Regla de San Benito se mira especialmente a su fuente principal la *Regula Magistri* con sus comentaristas posteriores. Quedan aún puntos sin aclarar sobre el por qué de algunas afinidades y diferencias entre ambas. En parte se hace en estos trabajos por la repercusión que ha tenido en otros tiempos o en la actualidad como son el *opus Dei* (la oración u oficio divino) y los trabajos de los monjes, lo mismo que los castigos de corporales. Esto último pudiera llamar mucho la atención hoy, junto con el gran humanismo de San Benito. Esto exige relecturas actualizadas. Aunque falta homogeneidad en las ponencias, abunda la riqueza de contenido al enfrentarse con problemas vitales, que sienten los monjes y monjas de hoy al interpretar la *Regla* de una manera o de otra, lo que ha sucedido a través de los siglos, dando origen al cister y a otras reformas como la realizada en España por Martín de Vargas en el siglo XIV con una repercusión que estudia Damián Yáñez Neira. No se trata de la influencia en las *Constituciones*, que deben ser reformadas de cara al futuro con relecturas como ésta de la Regla de San Benito. La lectura de esta obra interesa a todos los que viven esa Regla y los que desean conocer el carácter particular del monacato benedictino tanto en la teoría como en la praxis de ayer y de hoy. Este ensayo es meritorio y puede servir de estímulo para realizar otras nuevas lecturas con la vuelta a las fuentes, teniendo en cuenta también lo que la Iglesia pide hoy al monacato.— F. CAMPO.

NOCENT, A., *Celebrar a Jesucristo*. Introducción y Adviento. Sal Terrae, Santander 1981, 14 x 20, 167 p.

La obra que presentamos es la primera parte de una colección en siete volúmenes que recogen todo el año litúrgico en sus diversos ciclos y tiempos especiales sin olvidar tampoco el tiempo ordinario. Se trata de una síntesis que se echaba en falta durante los últimos años aunque ya se han publicado diversos homiliarios. Aquí se trata de algo más serio pues se explican también los diversos tiempos litúrgicos con sus distintas implicaciones litúrgico-teológico-pastorales. Este primer tomo es introductorio en general para dar a entender que la celebración no es simple recuerdo sino una presencia nueva de los misterios de Dios hoy mismo. En cuanto al Adviento se trata todo su significado así como todos sus contenidos leccionales en los distintos ciclos y de cada día. Se ofrece amplia documentación sobre la historia de la celebración y la Palabra usada en distintas épocas y lugares. Un libro lleno de esperanza, escrito primorosamente y que ofrece una profunda espiritual documentada según los conocimientos de nuestra época. Una obra que recomendamos a todos para que la liturgia tenga el puesto que realmente le corresponde.— D. NATAL.

NOCENT, A., *Celebrar a Jesucristo*. Navidad y Epifanía, Sal Terrae, Santander 1981, 14 x 20, 140 p.

Este libro representa un eslabón más de la cadena que constituye la obra «Celebrar a Jesucristo». Por lo tanto, este libro hay que encuadrarlo en el conjunto de la obra.

La obra consta de dos bloques fundamentales: Navidad y Epifanía. Por lo que se refiere a la Navidad, Adriant Nocent, su autor, comienza por hacer unas reflexiones sobre dicho tiempo.

Hay que distinguir si la Navidad es mero recuerdo o constituye un sacramento actualizado en nuestras vidas. Sigue el autor una catequización con dos ideas generales: a) Dios y hombre, Rey y Siervo. b) El sentido Pascual de la Navidad. El autor nos brinda también un conjunto de temas y lecturas propias del tiempo. Respecto a la Epifanía, Adrien Nocent se atiene al mismo esquema para desarrollarla: Ideas y reflexiones, para acabar con las lecturas propias del tiempo.— F. ROBLES.

NOCENT, A., *Celebrar a Jesucristo*. Cuaresma. Sal Terrae, Santander 1980, 14 x 20, 229 p.

Estamos ante un libro que significa un acercamiento a la teología de la Cuaresma para analizar con sinceridad si tiene la capacidad de afrontar nuestras preocupaciones actuales. Vamos a encontrar inicialmente unas reflexiones bíblico-litúrgicas sobre el tiempo de Cuaresma para seguir con la estructura y temas de este tiempo en los tres ciclos A, B, y C en los cinco primeros domingos junto a la organización de las celebraciones diarias y los últimos días de la Cuaresma. Se insistirá en los temas de la conversión, el pecado original, el ayuno, la limosna, la tentación de Cristo y la tentación del hombre, la fe, la reconciliación, etc., y todo su interesante y profundo sentido para nuestros días.— F. de CASTRO.

NOCENT, A., *Celebrar a Jesucristo*. Semana Santa y Tiempo Pascual. Sal Terrae, Santander 1981, 14 x 20, 270 p.

Para comenzar, debo aclarar, que es difícil emitir un juicio sobre este libro, en sí mismo. Es fundamental comprenderlo dentro de la colección en que se halla enmarcado. Dicha colección abarca todo el año litúrgico. Nos presenta la Semana Santa, la Pascua, como punto culminante de la vida cristiana. El autor, Adrien Nocent, ha captado la diferencia existente entre el tiempo y costumbres como en la interpretación y pensamiento de cada época, referente a lo que San Agustín llama «Triduo Sacro» y lo actualmente llamado «Triduo Pascual». Por lo tanto, en nuestro continuo renovar el Misterio de la Pasión, la Eucaristía, debemos «Resucitar» y renovarnos, alegres en la Esperanza. Asimismo, la Pascua, Fiesta de la Resurrección del Señor, quiere darnos un sentido de renovación, de apertura hacia la Luz, vivificada en Cristo Jesús. En definitiva, Cristo se ofrece como: Sacrificio, Sabiduría, Fuente de vida. Es una invitación a renacer del Agua y del Espíritu.— F. ROBLES.

NOCENT, A., *Celebrar a Jesucristo*. Tiempo ordinario. Domingos 2º al 21. Sal Terrae 1979, 14 x 20, 184 y 168 p.

Estos dos libros dedicados íntegramente a los domingos del tiempo Ordinario encierran en sí una gran teología de dicho espacio litúrgico. Se explica aquí exhaustivamente el contenido de las lecturas de este tiempo. El primer libro nos presenta objetivamente el día del Señor, junto con su teología, continúa con un análisis de las lecturas acerca de las Solemnidades en el tiempo ordinario para finalizar con la explicación de los domingos comprendidos entre el 2.º y el 8.º. El segundo libro se limita, pero no por ello es menos interesante, al análisis en profundidad de los domingos comprendidos entre el 9.º y el 21.º. Se analiza concienzudamente toda la palabra de Dios, en los tres ciclos, en un plano pastoral orientativo y didáctico.— F. ROBLES.

NOCENT, A., *Celebrar a Jesucristo*. Domingos 22-34. Sal Terrae, Santander 1979, 14 x 20, 168 p.

Esta obra pretende acercar al lector al sentido vivo de la Liturgia de la Iglesia, a través de sus Tiempos y en cada uno de los tres Ciclos, con el fin de ahondar tanto en su significado como en su vivencia. Por ello es una obra que abarcando aspectos muy diversos (exegéticos, históricos, teoló-



gicos, morales, espirituales y propiamente litúrgicos y celebrativos), se hace válida no sólo para la orientación de la pastoral, sino también para un seguimiento más estrecho y comprensivo de la Palabra de Dios por parte de cualquier cristiano. Este tomo VII, completa el ciclo de los domingos del tiempo Ordinario.— V. MAZA.

GUTIÉRREZ, G., *El pan de cada día*. La liturgia cotidiana de la palabra en los tiempos fuertes. Sal Terrae, Santander 1981, 14 x 20, 213 p.

Esta obra se vale de una serie de reflexiones sencillas, sin complicaciones técnicas, fácilmente accesibles a todo lector, para hacernos descubrir la Palabra de Dios como el alimento indispensable para el cotidiano caminar de todo cristiano. El autor se centra en torno a los Tiempos Fuertes de la Liturgia (Adviento, Navidad, Cuaresma y Pascua) desarrollándolos día por día. No pretende una profundización exhaustiva sino más bien un breve detenerse en el mensaje que Dios transmite al hombre de hoy.— V. MAZA.

FINKLER, P., *Cuando el hombre ora...* Paulinas, Madrid 1981, 14 x 25, 254 p.

Este libro intenta ser una iniciación práctica en la oración, es para todos los que quieren aprender a rezar mejor o renovar su entusiasmo y proseguir en una vida de oración ya comenzada. Una serie de métodos para orar tanto en la oración privada como en la comunitaria y al final nos habla un poco de la contemplación y la mística. Los mejores métodos y las técnicas psicológicas, como pueden ser, las técnicas de relax, dinámica de grupos, de postura y otras tomadas de las ciencias humanas y de oriente, son incapaces por sí solas de producir el objetivo primordial: la unión con Dios. Lo importante es que cada persona descubra su método, que podrá ser diverso de los que aparecen en este libro. La oración también tiene ciertas implicaciones psicológicas que ayudan al crecimiento del hombre con un todo trascendente. «El autor está convencido de que la persona que reza de verdad no sólo crece espiritualmente y valoriza de modo extraordinario su existencia como hijo de Dios, sino que se resguarda con extraña eficacia contra los formidables peligros de desintegración de la personalidad a los que está expuesto el hombre de hoy.— J. ANTOLÍN.

AA. VV., *«Abba, Padre Nuestro»*. Narcea, Madrid 1981, 15,5 x 21,4, 119 p.

Esta pequeña reflexión sobre la más bella de todas las oraciones consigue lo que nos dice Fernando Sebastián en la presentación: «...ofrecer de manera sobria y sencilla el contenido doctrinal de cada tema, buscando a la vez la forma de exponer ante los lectores las repercusiones y las experiencias de esta oración en el contexto real y actual de nuestra vida».

Sabemos que el Padre Nuestro es lo que identifica al cristianismo, podríamos decir «su carnet de identidad». Así, pues, al hacernos comprender esta «oración», nos muestran todo el mensaje que Jesús vino a traernos. Se trata de todo un programa de vida para el cristiano que quiere serlo de verdad, pues no se puede rezar el Padre Nuestro y quedarse con los brazos cruzados ante la situación de toda la humanidad.

Creo que han logrado con este libro una actualización del Padre Nuestro, ya que nos lo muestran con unas categorías que hoy son comprensibles para todos en la situación actual. Es un libro, además, que puede servir muy bien como material de catequesis para la comunidad cristiana, pues su lenguaje no es rebuscado y podemos entenderlo todos.— M. FUERTES.

BOFF, L.-UNCITI, M., *El hombre nuevo*. Narcea, Madrid 1981, 14 x 22, 168 p.

Con este escrito se intenta dar una orientación concreta y universal a la persona con el fin de conseguir llegar a una nueva imagen del hombre a partir de las figuras principales y las corrientes fundamentales de acción y de pensamiento que han configurado la historia actual. Así después de plantear una alternativa a la ideología científica actual se van exponiendo las diversas figuras del hombre ofrecidas por aquellos que han dicho algo a nuestra humanidad como Cristo y S. Pablo como exponentes del hombre nuevo. Seguidamente se presentan los rasgos del hombre en grandes líderes como Che Guevara, Mao, Gandhi, o pensadores como Garaudy, para continuar con grandes poetas como Miguel Hernández o León Felipe. Al cierre se añaden unas declaraciones de Monseñor Casaldáliga donde se reúnen el creyente y el revolucionario con un humanismo comprometido. Nos encontramos ante una obra bien escrita, bien presentada, que tiene una unidad indiscutible y es enormemente sugerente. La editorial Narcea se apunta un tanto importante en su quehacer de difusión cultural.— D. NATAL.

ROLHEISER, R., *El factor soledad*. Narcea, Madrid 1981, 14 x 22, 176 p.

Muchas veces en su vida la persona humana ha de enfrentarse al problema de la soledad. De hecho muchas actividades de distracción y de acción en nuestro mundo tienden a ocultar esta falla de la vida humana. Algún día todos nos llegamos a encontrar solos con nosotros mismos. Y entonces vienen los intentos de la huida de una forma u otra. La obra que presentamos trata de ofrecer un planteamiento serio e interesante de este difícil asunto. Primero se describen las razones y opiniones acerca de la soledad para pasar después a un enfoque cristiano del problema. En definitiva la soledad nos pone ante nosotros mismos y finalmente ante Dios y tenemos necesariamente que optar entre nuestra muerte en vivo o la comunión de la vida. Y nadie puede distraer el problema porque nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en su destino divino. Una obra que animará a muchos, ayudará a otros, y a todos nos invita a la comunión verdadera.— D. NATAL.

ANÓNIMO, *La nube del no-saber y El libro de la orientación particular*. Paulinas, Madrid 1981, 19 x 12, 278 p.

Ante la invasión de técnicas y prácticas orientales que buscan el crecimiento espiritual del hombre, aparecen estas dos obras, en un volumen, que nos hacen volver la vista a la riqueza espiritual del cristianismo occidental. El autor, anónimo inglés del siglo XIV, intenta introducirnos a la contemplación de Dios mediante la huida de palabras e imágenes, con el fin de introducirnos en esa *nube del no-saber* para llegar a Dios, y lo hace con un bello y profundo estilo. Su segunda obra, es ya fruto de una más madura experiencia.— JOSÉ BERNARDO SORIANO.

KOPP, S. B., Guru., *Metáfora de un psicoterapeuta*. Gedisa, Barcelona 1981, 12,5 x 19,5, 253 p.

En este libro Sheldon B. Kopp nos comunica el fruto de su experiencia y vida personal, de una vivencia primero como paciente y luego como terapeuta. Realiza un brillante análisis de la función del guru a lo largo de la historia; ya desde los tiempos prehistóricos hasta la actualidad, y nos da una hipótesis sobre el papel de éstos en el futuro. Siempre ha existido una mayoría que ha dependido de una minoría creativa, a la que recurren en busca de guías, líderes consejo, aliento, comprensión, confianza... —las respuestas pueden cambiar pero las preguntas son eternas—. Como nos dice Kopp, estas minorías creativas han hecho acto de presencia como guías espirituales, maestros, sabios, profetas, o más concretamente según la época; el chamán paleolítico, el taddick jasida, el maestro de la thora, el confesor, los padres cristianos del desierto, el maestro Zen oriental y los modernos psicoanalistas —que nos los va describiendo a lo largo del libro—. En un prin-

cipio pueden parecer muy diferentes, pero Kopp nos demuestra que en la medida que los conozcamos, podremos ver lo parecidos que son. Cada uno es el miembro más extraradonariamente humano de su comunidad; todos en su tiempo han cumplido parecida función: ayudar a comprender y a comprenderse, al cambio positivo de crecimiento y al desarrollo como persona.— S. FIGUEROLA.

AYAPE, E., *La Madre Gregoria Ayala y la Merced de Cali*. Artes gráficas, Augustinus. Villena, Madrid 1981, 12,5 x 19, 206 p.

Hace la presentación la Hna. María Dolores Belza con una Carta-Prólogo, donde se hace ver la importancia de esta semblanza, en la que «se describe con rasgos muy verídicos la figura espiritual de la Madre Gregoria». Se trata de una agustina de la Merced de Cali, convento incorporado a la Recolectión el 7 de agosto de 1932 y unido a la Congregación de Misioneras Agustinas Recolectas en 1955. La biografía está bien lograda con la mirada puesta en el proceso de canonización y en la divulgación popular. Es un descuido lamentable el que no se puedan identificar sus restos mortales, mezclados con los de otras religiosas en el osario de la comunidad.

Hay muchos datos y referencias históricas a los agustinos en Colombia, donde el P. Eugenio Ayape pasó una etapa brillante y fecunda de su vida. Tiene algunas deficiencias, por ejemplo afirma que la Provincia de Nuestra Señora de Gracia se formó «después de 1601» (p. 25) cuando fue ese mismo año precisamente en Cali. Se había autorizado antes y se confirmó después. Estas pequeñas deficiencias no restan valor a este libro, que esperamos tenga éxito y logre sus objetivos por lo que le felicitamos, agradeciendo el envío dedicado de un ejemplar. Obras como ésta pueden servir también para fomentar las vocaciones religiosas al presentar modelos de santidad de este siglo.— F. CAMPO.

## Psicología-Pedagogía

PUJADAS, J. M<sup>a</sup>., *Encuentros de promoción Juvenil*. Herder, Barcelona 1981, 12x 20, 385 p.

Los Encuentros de Promoción Juvenil han cuajado en más de diez países de América y Europa. Este libro nos refleja la experiencia de un Seminario durante tres años para vivirlos en tres días. Nos introduce en un sistema diferente de Pastoral Juvenil, más acorde con las necesidades del momento. Vienen a constituir el patrón de la vida para el muchacho. Es una obra de contenido místico para un ideal juvenil cristiano. Nos promueve al encuentro o diálogo vivencial consigo mismo, con la palabra de Dios descubriendo nuestra vocación y al encuentro con los demás abriéndonos las puertas y acercando las distancias para una mutua comprensión y confianza. Nos distingue dos aspectos fundamentales en la obra: la idea o ideología y metodología. Es el complemento indispensable para formadores catequistas y dirigentes de grupo.— J. NAVARRETE.

GRAUBARD, A., *Liberemos a los niños*. El movimiento de las Escuelas Libres. Gedisa, Barcelona 1981, 14 x 20, 325 p.

El libro nos plantea un tema de tanta importancia y de máxima actualidad en el mundo entero, como es el tema de la educación.

Tratados como la reforma educativa y el cambio social deben servirnos para que los niños aprendan mejor, para que no se cree en ellos miedos por la puesta en práctica de métodos de disciplina autoritarios, que tanto daño han hecho a los jóvenes.

Y esta esperanza en una enseñanza educativa mejor, es la que se nos muestra aquí, y que se

basa en las ideas de padres, profesores y alumnos, que pretenden mostrarnos una alternativa real frente al tipo de escuelas de nuestra sociedad, y que son llamadas «escuelas libres».

En este libro se trata de descubrir en qué consiste este fenómeno de las «escuelas libres», que quieren cambiar la educación, de una manera total.— Fco. JAVIER FERNÁNDEZ.

LEGRAND, L., *Por una política democrática de la educación*. Península, Barcelona 1981, 13 x 20, 287 p.

Se trata de un estudio sobre el problema de la educación en Francia pero el tema es claramente aplicable a cualquier otro país. Primero se describe los hechos: el fracaso escolar tan abundante en todas las etapas educativas. A continuación se expone la relación entre conocimientos e intereses: Es difícil encontrar la vocación personal profesional cuando las diferencias salariales son tan altas que el estudiante se fija primero en las remuneraciones que en las vocaciones. Esto además es una presión social y familiar constante. Por tanto la opción cultural o educativa es siempre una toma de posición metafísica y política (p. 195). Y dicho eso está dicho todo. Por tanto si se quiere cambiar la educación hay que cambiar todos los presupuestos, en caso contrario los intereses interfieren constantemente en la ciencia y viceversa como se ha visto en Francia en la llamada «guerra del francés», entre los técnicos y el Ministerio de educación o en el problema de las Matemáticas. Un libro por tanto para pensar y actuar en consecuencia pero sin esperar a que otros lo arreglen desde instancias elevadas, etc.— D. NATAL.

SNYDERS, G., *No es fácil amar a los hijos*. Gedisa, Barcelona 1981, 13 x 20, 336 p.

La obra que presentamos la consideramos muy especial. Hasta ahora se ha hablado del divorcio, hasta se ha permitido discutir el aborto, pero nunca se puso en cuestión la necesidad del amor a los hijos. Ahora bien, la marejada de fondo apunta exactamente este objetivo. No obstante, de momento, el tema se ha convertido en un tabú. Hay que tratar el asunto pero no se puede tratar pues está tabuizado. El autor se enfrenta al problema con todo rigor. Sobre las teorías de G. Mendel y Reich, pone al descubierto el sentimiento profundo de la relación entre amor, masoquismo y sadismo según había insinuado Freud. Solamente hoy día el tema se ha presentado con todo descaro. Se trata de un análisis lúcido y despiadado. Las bases de la familia, el amor filial, maternal o paternal se van a tierra decididamente. Pero la cosa no puede quedar así. El autor comienza un verdadero trabajo prometeico y de judokas en la segunda parte. Sobre los estudios de Bettelheim y Erikson, entre otros, consigue, tras una penosa tarea, volver a poner en pie el amor familiar. Era necesario correr ese riesgo para acabar con los temores ocultos tan generalizados en la actualidad. Este libro será una ayuda extraordinaria para todos, de una valentía inverosímil pues acepta todas las críticas que se hacen en nuestro mundo al problema. Y ofrece caminos de solución de un modo perfectamente científico.— D. NATAL.

MOSCOVICI, S., *Psicología de las minorías activas*. Morata, Madrid 1981, 14 x 20, 303 p.

Se trata de un estudio experimental y documentado sobre el papel de las minorías en el cambio social y su posibilidad de influencia en el mundo real. Hasta ahora se acostumbraba a entender que el papel de las minorías es serlo eternamente o plegarse a las mayorías con el fin de ejercer una influencia importante en el medio social. Esta obra cambia totalmente la perspectiva del problema: Las minorías cambian la sociedad sin necesidad de mimetizar a la mayoría, y su influencia es además de posible necesaria y enormemente estimulante. Entonces las minorías activas ya no tienen necesidad de resignarse a ser perennemente testimoniales pero siempre ajenas al medio social mayoritario. Este planteamiento se documenta científicamente con hechos que hacen de esta obra un testimonio de esperanza y aliento para el futuro de los pueblos.— D. NATAL.

BACHRACH, A. J., *Cómo investigar en psicología*. Morata, Madrid 1981, 21 x 13, 207 p.

Se trata de una obra de gran claridad y precisión, que acerca al lector al terreno de la investigación psicológica y consigue entusiasmarlo. Bachrach presenta la sistematización del estudio, haciendo tener muy en cuenta todos los niveles paralelos al campo de los procesos mentales de la persona. De esta forma se adquiere una visión de conjunto respecto a las formas de llevar a cabo la investigación.— JOSÉ BERNARDO SORIANO.

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 FUELLO, *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.

