

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XV

Fasc. 2



MAYO-AGOSTO  
1980

---

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

Págs.

- L. CILLERUELO, *Evolución del monacato agustiniano* ..... 171
- D. NATAL ÁLVAREZ, *Ante la ética de la fuerza o el tema de nuestro tiempo* ..... 199
- J.M. ERDOZAIN DE VICENTE, *La apertura a lo Absoluto y el problema de Dios* ..... 225
- A. MASDÍAS QUINTELA, *El azar y la finalidad (estudio antropológico)* ..... 247

### TEXTOS Y GLOSAS

- F. CAMPO DEL POZO, *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia* ..... 263
- F. CASADO, *El hombre, como «Memoria Dei», en el pensamiento de Paul Tillich* ..... 281

LIBROS ..... 293

---

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XV



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO  
1980

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

	Págs.
L. CILLERUELO, <i>Evolución del monacato agustiniano</i> .....	171
D. NATAL ÁLVAREZ, <i>Ante la ética de la fuerza o el tema de nuestro tiempo</i> .....	199
J.M. ERDOZAIN DE VICENTE, <i>La apertura a lo Absoluto y el problema de Dios</i> .....	225
A. MASDÍAS QUINTELA, <i>El azar y la finalidad (estudio antropológico)</i> .....	247

### TEXTOS Y GLOSAS

F. CAMPO DEL POZO, <i>Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia</i> .....	263
F. CASADO, <i>El hombre, como «Memoria Dei», en el pensamiento de Paul Tillich</i> .....	281

LIBROS .....	293
--------------	-----

**DIRECTOR:** Alfonso Garrido Sanz  
**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)

**SUBSCRIPCIÓN:**  
España: 600 ptas.  
Extranjero: 11 dólares USA  
Números sueltos: 300 ptas.

**CON LICENCIA ECLESIASTICA**

**Depósito Legal:** VA. 423 - 1966  
**Imprime:** Ediciones Montecasino - Ctra. Fuentesauco, km. 2 - Zamora

## Evolución del monacato agustiniano

El año 1944 me reuní en Valladolid con el P. César Vaca para planear un proyecto de comentario a la Regla de S. Agustín y a su monacato. Ambos habíamos sido encargados de explicar a los jóvenes ese tema, y nos encontramos ante la misma dificultad: ausencia de explicaciones adecuadas a la situación de nuestros jóvenes candidatos. Teníamos algunos comentarios antiguos insuficientes, pero necesitábamos conocer, por un lado el auténtico pensamiento de S. Agustín, y por otro lado actualizarlo, ajustarlo a las circunstancias actuales. Después de algunas reflexiones, tomamos la determinación de preparar dos ensayos: yo me encargaría de revisar las *Obras de S. Agustín*, de reunir los textos que pudieran explicar auténticamente su pensamiento. El P. César se encargaría de una *actualización*, esto es, de la traducción a un lenguaje moderno e interpretación moderna del pensamiento auténtico. Poco tiempo después fuimos cumpliendo nuestro propósito <sup>1</sup>, provocando el celo de otros autores, que vendrían a subsanar nuestras deficiencias. No podemos sentirnos defraudados ante el éxito de nuestra «provocación», ya que hoy tenemos una abundante literatura acerca de la Regla y del monacato de S. Agustín.

En tales materias nunca se llega al término. Por un lado, el pensamiento auténtico de S. Agustín necesita una continua revisión. Los especialistas se han ido inclinando hacia un Agustín hipotético, envuelto en una atmósfera de eternidad helénica, en un abstraccionismo clásico. De nada sirve advertir que el Santo se convirtió a los 32 años y que aún apenas tenía una formación cristiana, o que esa formación tardía fue lenta y progresiva. De nada sirve los descubrimientos actuales de los salmos e himnos maniqueos, de la religiosidad maniquea, o del «carácter» que imprime el Dualismo en sus adeptos: el Agustín auténtico queda siempre al margen, y en su lugar tenemos un Agustín clásico, un «agustinismo doctrinario», semejante al «agustinismo político» del siglo XIV. Nos encontramos con un neoplatónico incoloro e insípido, que amalgama doctrinas cristianas, tratando de insuflarles un espíritu helenista.

---

1. CILLERUELO, L., *El monacato de S. Agustín y su Regla*, Valladolid 1947; VACA, C., *La vida religiosa en S. Agustín*, I-II, Ávila 1948 y III, Madrid 1955.

En el aspecto monástico ese defecto se agrava por la simplificación que se realiza con la *Regula Augustini*. No se toman en serio las dificultades acerca de su autenticidad en sentido estricto, y se considera desmoralizador y derrotista a quien pretenda exponer tales dificultades. Considerando como un dogma la autenticidad, se pretende explicar el pensamiento agustiniano por la *Regula*, y no viceversa la *Regula* por el pensamiento agustiniano. El amargo resultado de esa táctica me lo ha revelado la comunicación de un especialista, que me escribe: «He ahí el ideal agustiniano con que tanto soñé; pero que en la realidad práctica tanto me decepcionó, que no puede menos de perder la fe en él».

Por otro lado, la situación ha cambiado desde el año 1944. La crisis del monacato se ha radicalizado. Hoy nos preguntamos si la vida religiosa misma tiene sentido y cuál es ese sentido. Distinguimos diferentes tipos de monacato y confesamos que el «agustiniano» es típico, característico.

Dos hermosos libros, aparecidos últimamente, con los que se cierra, por decirlo así, un «ciclo doctrinal», van a darnos ocasión para volver de nuevo sobre el auténtico pensamiento de S. Agustín y sobre el sentido concreto de su monacato<sup>2</sup>. El problema es radicalmente histórico, y sólo con un método histórico se puede plantear y resolver. Utilizamos el término «evolución» en su sentido obvio, para dar a entender que hay diferentes etapas o fases, pero no desligadas o rotas, sino ligadas y animadas por un espíritu fundamental y unitario, o por decirlo así, por una ley interna, que S. Agustín llamaría «razón seminal». Hoy esta tarea parece necesaria, una vez que el Vaticano II nos ha marcado la primera norma de una renovación de la vida religiosa: «fidelidad al carisma del Fundador»<sup>3</sup>. Si suponemos la autenticidad de la *Regula Augustini*, deberemos suponer también que S. Agustín es un Fundador, y que los llamados «agustinos» se deberán inspirar de un modo especial en el pensamiento del Santo, y dar muestras de una fidelidad inalterable y devota al Fundador, recogiendo su «carisma», si realmente desean merecer el título de «agustinos».

Otro tanto deberíamos decir del segundo problema, el problema de la «actualización» del pensamiento agustiniano, pero eso me incumbe a mí. Es claro que el Vaticano II marcó también la segunda pauta de la renovación de la vida religiosa, que es la «actualización», traducción al lenguaje moderno, a la ideología moderna, y una interpretación moderna<sup>4</sup>. En ese sentido debería reeditarse, «actualizado», el libro del P. César Vaca, ya que la situación ac-

---

2. MANRIQUE, A. y SALAS, A., *Evangelio y Comunidad. Raíces bíblicas de la Consagración a Dios en S. Agustín*, Madrid 1978. VERHEIJEN, L., *Nouvelle approche de la Règle de S. Augustin*, Abbaye de Bellefontaine 1980.

3. *Perfectae Caritatis*, 2. Cfr. TILLARD, J.M.R., «Le grandi legi del Rinnovamento della vita religiosa», en *Il Rinnovamento della Vita Religiosa*, Firenze 1968. Trad. del francés, 1967.

4. *Ibid.*

tual reclama imperiosamente esa «actualización». Valdría la pena de ensayar esa «actualización», ya que la crisis nos va llevando poco a poco a una situación semejante a la que S. Agustín contempló a la hora de convertirse. A mi juicio, el pensamiento agustiniano volverá pronto a jugar un papel decisivo en la batalla que el monacato actual tendrá que librar, si quiere sobrevivir. El monacato agustiniano no es en realidad un problema «monástico», sino un problema «eclesiológico», un problema de la Iglesia. El Papa actual repetía el 8 de marzo de este año de 1980: «sin las órdenes religiosas, la Iglesia no sería Iglesia». Esa declaración da la respuesta a las discusiones provocadas por el Vaticano II, a la distinción entre Jerarquía y Espíritu, entre Institución y formas temporales y coyunturales de la misma<sup>5</sup>. Justamente, ese pensamiento profundo parece corresponder al pensamiento agustiniano: una Iglesia de Cristo sin órdenes religiosas parece una utopía poética y empresarial, que pronto quedaría sometida a las leyes de la sociedad de consumo. Carecería de un principio de renovación, al vivir satisfecha de sí misma, sin su característica aspiración a lo perfecto, a un más allá, a una ambición misionera, erística, polémica, maternal. El espíritu de Agustín, siempre vivo en la Iglesia, será siempre una fuente de renovación, de evolución, de insatisfacción constitutiva: es una ley de evolución y desarrollo ulterior, ya que mantiene viva la denuncia maniquea: ¡«Cuidado con que la Iglesia se convierta en una organización de «semicristianos»!»

### *Primera etapa*

Las imposiciones de la sociología nos obligan hoy a considerar ante todo el contexto mediato e inmediato de cualquier fenómeno histórico, y por ende también del monacato. El contexto lejano está dado por el dualismo que reinaba en todo el mundo prácticamente por obra del helenismo y concretamente del gnosticismo filosófico y religioso. Muchos autores estiman que el monacato cristiano es un fenómeno específico independiente, nacido de la misma sustancia cristiana. Pero entonces no vemos por qué no surgió en los primeros tiempos del cristianismo, o por qué revistió determinadas características que eran conocidas en otras filosofías o misterios. Limitándonos al Occidente y en concreto al ambiente en que S. Agustín pudo pensar en un monacato, deberemos proceder analizando los hechos, antes que los argumentos.

---

5. «La vida religiosa no pertenece a la esencia de la Iglesia, si se considera a ésta en su estructura, en cuanto sociedad ordenada y jerárquica, instituida como tal por el Señor; pero pertenece inalienablemente a la Iglesia, cuando ésta es contemplada en el acto de responder a la llamada de su Señor, cuando realiza su misión, su bien común, o su finalidad de santidad; en breve, cuando vive eso que está llamada a ser». (CONGAR, Y., *Il Rinascimento...*, Prefazione, p. 14).

En la época en que Agustín se convirtió había ya ideado un *plan de vida común*, que nos conviene examinar, porque todavía no tenía ninguna influencia cristiana: se trataba de un ensayo sociológico, que sólo podía fundarse en una gnosis filosófica, que podremos identificar con el «Neopitagorismo y Maniqueísmo». El mismo Santo nos ha dejado una descripción del proyecto <sup>6</sup>.

Comienza Agustín su descripción, anunciando la motivación del proyecto. La turbulencia de la vida social resulta molesta y el grupo de amigos la detesta. Piensan en ella y discuten sobre ella, dando vueltas a un proyecto que ya tienen casi aprobado: separarse de la sociedad mundana, y vivir el ocio filosófico. Ese modo de hablar refleja la gnosis filosófica, animada desde antiguo por un platonismo fundamental, un dualismo antropológico de cuerpo y alma. Platón recoge la herencia órfica y pitagórica, y coloca el *telos* del hombre en la *theoría*, en la contemplación (*otium*). Los estoicos reorganizaron el platonismo dentro de su sistema inmanente, pero continuaron repitiendo los mismos términos, manteniendo su religión inmanente. Cicerón identifica la *vita beata* con la *similitudo Dei*, y realiza por sí mismo en este mundo el *telos*, el ideal del sabio <sup>7</sup>. Esa misma es la insistente postura de Séneca <sup>8</sup>. De ese modo, querían realizar los estoicos la apoteosis del mundo y del hombre. La admiración y la contemplación, como finalidad del hombre, no son sólo fenómenos psicológicos, sino el camino de la salvación <sup>9</sup>.

También la Academia, que Agustín, conoció, mantenía las tendencias edificantes de la tradición antropológica de Platón. Parece que el *Luculo*, de Cicerón, impresionó extraordinariamente a Agustín <sup>10</sup>. La contemplación es la terapéutica del alma; la Academia, al predicar el escepticismo, cultiva la *ironía* y en el fondo mantiene el ideal platónico <sup>11</sup>. Sin embargo, la «autarquía» estoica cobró entre los latinos un pesimismo indudable <sup>12</sup>. La idea de la muerte toma un papel decisivo, en cuanto reintegración a la naturaleza misteriosa <sup>13</sup>.

6. *Et multi amici agitaveramus animo, et colloquentes ac detestantes turbulentas humanae vitae molestias, pene iam firmaveramus, remoti a turbis otiose vivere; id otium sic moliti, ut...* (*Confess.* VI, 14,24 PL 32,731).

7. CICERÓN, *De natura deorum*, II, 78,154.

8. SÉNECA, *Ep.* 31,5; 9,3; 75,18; 53,11, etc.

9. CICERÓN, *De finibus*, 2,40; 5,11, etc.

10. CICERÓN, *Lucullus*, 2,6; 4,12; 5,15 etc.

11. S. AGUSTÍN, *Ep.* 1,1,3.

12. *Nos multa alligant, multa debilitant, diu in istis vitiis iacuimus, elui difficile est; non enim inquinati sumus sed infecti; ne ab alia imagine ad aliam transeamus, hoc quaeram, quod saepe mecum despicio, quid ita nos stultitia tam pertinaciter teneat?* (SÉNECA, *Ep.* 59,9; 65,10).

13. WLOSOK, A., *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg 1960, p. 44s. Wlosok recuerda que si Platón tomó de los Misterios su Filosofía, ese procedimiento era reversible. Fácilmente los Misterios podían utilizar a su vez la Filosofía de Platón para fines religiosos. *Ibid.*, p. 14 y 15. Tal podía ser el caso del maniqueo Agustín, al utilizar los elementos platónicos del estoicismo.

Tras esta ligera reflexión, podríamos concluir que Agustín y sus amigos constituían un cenáculo filosófico. Pero eso contradice al modo de ser del mismo Agustín y a la evolución de su existencia. Aunque el «proyecto de vida común» parezca una realización de las perspectivas del *Hortensio*, que invitó a Agustín a buscar «a Dios y la vida bienaventurada»<sup>14</sup>, desde el momento en que Agustín se hizo maniqueo, subordinó la filosofía a la religión<sup>15</sup>. Con todo derecho podemos calificar su postura de «gnosis filosófica». Rechaza la autarquía y la inmanencia de los estoicos, y acepta en absoluto la trascendencia religiosa y concretamente la trascendencia de la verdad, o la solución religiosa del problema gnoseológico. De ahí su inclinación al neopitagorismo, como veremos a continuación.

En efecto, Agustín apunta las bases en que había de asentar su fórmula de vida común: 1) comunidad de bienes; 2) cultivo de la amistad; 3) encomienda de la administración a dos magistrados<sup>16</sup>.

Verheijen se ha detenido a verificar la relación entre Agustín y Pitágoras en su último libro<sup>17</sup>. En un apartado que intitula «hacia la belleza espiritual», deja al margen los salmos e himnos maniqueos, que hablan continuamente de la belleza espiritual, y se fija en la relación que halla entre la doctrina de Pitágoras y los Diálogos de Casiciaco, especialmente en el sistema catártico y pedagógico de los pitagóricos<sup>18</sup>. Tras un cotejo muy erudito y excesivamente generoso, Verheijen concluye que el plan didáctico de Agustín procede de Pitágoras. Ninguna dificultad hay para negarlo, ya que consta explícitamente<sup>19</sup>; el interés está en la coincidencia de los tres elementos, que Agustín presenta, como bases de su «vida común», con las bases pitagóricas.

Verheijen se apoya en un artículo del P. Courcelle. Éste, muy cautamente, advierte: «esa fundación, tal como la enfocan nuestros amigos de origen maniqueo, ha podido ser influenciada por sus lecturas filosóficas: evoca sobre

14. *Liber exhortationem continet ad philosophiam, et... mutavit affectum meum, et ad Teipsum, Domine, mutavit praeces meas... Hoc solum me in tanta fragrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi. (Confess. III, 4,7s PL 32,685s).*

15. *Seducebamus et seducebamur... palam per doctrinas quas liberales vocant, occulte autem falso nomine religionis! (Confess. IV, 1,1 PL 32,693).* Sería ingenuo pensar que Agustín es un filósofo, a la manera de los griegos o de Cicerón y Séneca. Su filosofía es siempre «religiosa».

16. *Ut si quid habere possemus, conferremus in medium... Ut per amicitiae sinceritatem non esset aliud huius et aliud illius... esse posse decem ferme homines in eadem societate... Ut bini annui tanquam magistratus omnia necessaria curarent, caeteris quietis. (Confess. VI, 14,24 PL 32,731).*

17. VERHEIJEN, L., *Nouvelle Approche...* p. 201. Parece infantil dividir la *Regula* en dos partes: una, formada por tres palabras (*spiritalis pulchritudinis amatores* y otra por todo el resto. Parece asimismo sospechoso omitir la influencia neoplatónica en el carácter de la belleza, en los diálogos de Casiciaco. Pero está bien todo, para hacernos notar el carácter pitagórico, o la fuente pitagórica, en que Agustín se inspira, seguramente según las exposiciones de Varrón.

18. *De Ordine*, II, 20,53 PL 32,1020. Cfr. *Retract.* I, 3,3 PL 32,589.

19. *Ibid.* II, 20,54 PL 32,1020.

todo, a mi parecer, la vida pitagórica: evolucionaban hacia un neoplatonismo profundamente impregnado de pitagorismo»<sup>20</sup>. Por su parte, Verheijen se lamenta de la falta de estudios sobre la relación entre maniqueísmo y pitagorismo. Cita a Svoboda, el cual se remite a los *Acta Archelai*, 51 y 55 (PG. 10,1517 s y 1523 s, y se contenta con relacionar la *Regula* con el *De Ordine*, lo que parece excesivamente modesto<sup>21</sup>. Pero hace constar una interesante conclusión: «Esta lenta evolución ha tenido como consecuencia el traspaso de lo mejor de la ética clásica a la concepción monástica de S. Agustín»<sup>22</sup>. Pero quizá el problema es profundo.

Mientras Agustín y sus amigos planeaban una «vida común» en Milán, otro amigo de Agustín, Constancio, que había hospedado al africano en Roma, hizo un ensayo semejante con los «perfectos» maniqueos<sup>23</sup>. Constancio se comprometía a reunir en su casa y mantener a sus expensas a todos los perfectos que estuviesen dispuestos a vivir *secundum illa praecepta*. Los obispos, que deberían estimular el cumplimiento de tales preceptos, hicieron una oposición y obstrucción inesperadas. Sólo uno de ellos, rudo y áspero, pareció aceptar el rigorismo que convenía a su carácter. Constancio lo buscó y al fin logró comprometerlo. El obispo dio el ejemplo, y los maniqueos perfectos se sintieron obligados a vivir en común. Se redactó una *Regla, según la Epístola de Mani*<sup>24</sup>, en la que se contenían los preceptos taxativos de gobierno, de manera que el quebrantarlos significaba obrar «fuera de la ley»<sup>25</sup>. Todo esto lle-

20. COURCELLE, P., *Les Confessions de S. Augustin dans la tradition litteraire*, Paris 1963. Courcelle toma la precaución de mencionar el maniqueísmo; esa cautela parece lo más importante, para explicar por qué precisamente a este punto de amigos se les ocurrió un pitagorismo anacrónico. ¿Querían resucitar el pitagorismo, o querían otra cosa, buscando un interés religioso? Ese es el problema principal.

21. VERHEIJEN, I. c., p. 238. Sin incurrir en los excesos de Beausobre, el cual identifica al pitagorismo con el maniqueísmo, afirmando que Pitágoras era maniqueo, no debemos olvidar la relación del platonismo con el pitagorismo, y los avatares de esa relación, sobre todo en Alejandría. Si a eso añadimos el carácter dualista y «gnóstico» del maniqueísmo, adivinaremos la complejidad de las fuentes de Agustín, y al mismo tiempo el esfuerzo de síntesis que trataba de realizar a su llegada a Milán. Los *Acta Archelai* serían un simple ejemplo de una síntesis.

22. L. c., p. 240. Por lo demás, la relación de la *Regula* con Pitágoras y con la ética clásica no pasa de ser una mera posibilidad, ya que son tantas las doctrinas que hablan de hermosura espiritual, de la preferencia del amor al temor, y del bien común al particular.

23. *De mor. Eccl.* II, 20,74, PL 32,1376. Constancio era maniqueo y oyente, como Agustín. También dudaba de la moralidad de los «perfectos». Agustín contribuyó a desengañarle de las doctrinas dudosas. Cuando Agustín volvió a pasar por Roma, al año siguiente, Constancio le narró todo lo ocurrido. Pero ya estaba Agustín enterado del caso en Milán: *Eo enim res erupit, ut occulta esse non posset absentibus; et ego quidam postea Romae cum essem, omnia vera me audisse firmavi. Ibid.*, ¿Puede ser casual la coincidencia en el planteamiento, aunque Agustín en Milán se hubiese distanciado ya mucho del maniqueísmo?

24. *Proposita est vivendi regula de Manichaei Epistola. Ibid.*

25. *Praeter regulam. Ibid.* Agustín lo aplica principalmente a la vida común. El obispo obra *praeter regulam*, porque no se contenta con la mesa común y tiene comida particular, y dinero particular.

gó a oídos de Agustín y de sus amigos en Milán; y puesto que más tarde Agustín fue comprobando los hechos, no podemos pensar que se tratara de coincidencias casuales. Hay sin duda una dialógica y una suerte de causalidad en estos ensayos; esa dialógica corresponde al proceso que en esos momentos está padeciendo el mismo Agustín, como lo testifican las *Confesiones* en su modo de ir narrando los acontecimientos. Por eso dice muy bien Courcelle que se trata de una evolución, aunque no hacia el Neoplatonismo, sino hacia el Cristianismo <sup>26</sup>.

En suma, se trata de un «proceso de conversión», provocado por una dialógica espiritual, por la discordancia entre el ideal y la realidad. El contexto de las *Confesiones* no puede ser más claro. Todo el libro VI de las *Confesiones* está dedicado a ese tema. Agustín recuerda que ya no era ni maniqueo ni católico: acude a escuchar los sermones de S. Ambrosio, va aceptando la autoridad de la Biblia, considera su vida como una miseria, según se ve en el ejemplo del mendigo borracho, en el colorido religioso que da a sus lecturas de Cicerón, en las discusiones con sus amigos acerca del «género de vida» que debía emprender, en sus opiniones acerca del matrimonio, y del *telos* de la existencia humana <sup>27</sup>. Cabalmente el sentimiento religioso contribuye a dramatizar la situación de angustia. Esa es la diferencia entre estos hombres sinceros y los farisantes que utilizan la religión para hacer filosofías baratas <sup>28</sup>.

---

26. «Nuestros amigos ex-maniqueos están en trance de evolucionar hacia un neoplatonismo, impregnado de pitagorismo». Courcelle, *l.c.*

27. *Veneram in profundum maris. Confess.* VI, 1,1; *Dubitabam de illis omnibus et inveniri posse viam vitae minime putabam, Id. 2; ad quaerendum intentus, et ad disserendum inquietus erat animus meus, Id. 3; acrior cura rodebat intima mea... confundebam et convertebar, Id.4; Id credebam aliquando robustius, aliquando exilius, Id. 5; Inhiabam honoribus, lucris, conjugio; et Tu irridebas. Patiebar in eis cupiditatibus amarissimas difficultates... Quam misera erat anima mea! Id. 6.* Cuenta luego la vida de Alipio, y continúa la descripción de su estado de ánimo: *et ego maxime mirabar, satagens et recolens, quam longum tempus esset ab undevigesimo anno aetatis meae, quo fervere coeperam studio sapientiae... relinquere omnes vanarum cupiditatum spes inanes et insanias mendaces; et ecce jam tricenariam aetatem gerebam, in eodem luto haesitans aviditate fruendi praesentibus, fugientibus et dissipantibus me, dum dico: cras inveniam... Peréant omnia, et dimitamus haec vana et inania; conferamus nos ad solam inquisitionem veritatis. Vita haec misera est, mors incerta... Si subito obrepit, quomodo hinc exibimus?... Alternabant hi venti et impellebant huc atque illuc cor meum, Id. 11; Prohibebat me sane Alypius a uxore ducenda, Id. 12.* Así continúa con la escena de la vida común: «muchos amigos planeábamos...» *Id. 14.* Y al terminar la descripción, sigue: *Interea peccata mea multiplicabantur. Id. 15.* Concluye el Capítulo: *O tortuosas vias! Vae animae audaci quae speravit, si a te recessisset, se aliquid melius habituram! Versa et reversa in tergum, et in latera, et in ventrem, et dura sunt omnia; et Tu solus requies! Id. 16.* Al redactar sus *Confess.*, Agustín acentúa el colorido cristiano de sus recuerdos, pero refleja sin duda un estado de ánimo lleno de cansancio, fatiga, angustia, como preámbulos de una conversión que se ve venir. Y eso es suficiente, para comprender que el plan de vida común aprovechaba materiales filosóficos, pero para dedicarlos a un propósito religioso existencial. Para el contexto del «plan», cfr. *Confess.* VI, cap. 11 y 12, PL 32, 728-730. El suceso tuvo lugar inmediatamente antes de la lectura de los platónicos. *C. Acad.* II, 2,5.

Por lo mismo, hablamos de una primera etapa del monacato, ya que el sentido y valor de ese planteamiento viene dado por el contexto, por la dialógica interna, por la ley unitaria que se irá manifestando y desarrollando, aunque libremente, bajo el apremiante influjo de las circunstancias. Aceptamos plenamente la presentación filosófica, concretamente pitagórica, del «plan». Pero nos preguntamos si se trata de un «plan filosófico», y a eso respondemos que *no*: el aspecto filosófico es sólo el modo de plantear un problema religioso, de acuerdo con la tesis agustiniana de «hablar de artes liberales para introducir religión». Este planteamiento y solución es más claro en la relación de los *preceptos* con la hermosura espiritual, de la que tanto nos hablan los himnos y salmos maniqueos. Diremos pues que Constancio considera la «vida común» como un «orden» o *Regula*, en que se revela el valor filosófico de la moralidad o religiosidad maniquea. Agustín, a su vez, cansado de repetir durante once años *cras, cras y quandiu haec*, considera la «vida común» como un «orden» o *Regula*, en la que finalmente podrá realizar su consagración a la Sabiduría. Pero su sabiduría es religiosa. El pitagorismo se prestaba a esa interpretación. «Alipio me prohibía casarme, alegando que no podríamos vivir juntos, en un ocio seguro, en el amor de la sabiduría, como lo veníamos ansiando tanto tiempo hacía, si yo me casaba».

### *Segunda etapa*

La escena del «plan de vida común» tuvo lugar inmediatamente antes de la lectura de los platónicos<sup>29</sup>. Esta lectura le abrió nuevos horizontes. Le liberó del materialismo maniqueo, y le proporcionó una nueva visión del Universo, mediante un error: este consistía en creer que, según los platónicos, Dios, el Dios verdadero de los cristianos, es el principio del ser, del conocer y del gozar. Ese error era muy fácil, ya que leyó a los platónicos con ojos cristianos. Pero en definitiva, 1) la lectura no le convirtió en otro hombre; 2) tampoco le

---

yo gozaba de Dios, ni traía contento en el mundo». Sta. Teresa de Jesús, *Vida*, 8,1. William James, en su libro *The varieties of religious experience*, dedica hermosos capítulos a describir estos dolores del alma que cuadran muy bien a Agustín; concretamente, al tratar de enfocar el problema de la conversión, dice: «el caso de S. Agustín es clásico». Pero no se trata sólo del fenómeno aislado de la «conversión» sino de su preparación, de su dialógica, y de lo que el mismo William James llama «voluntad dividida», que es el punto aquí tratado. Nos recuerda que Agustín desde joven pedía a Dios una castidad que estaba rehusando, mostrando así su división interna. Y tanto James como Starbuck, al que él se remite, acentúan los preámbulos de la conversión como «convicción del pecado». También se remite James a Leuba, con la misma constatación: frente a los negociantes de la religión, que utilizan el templo para sus mercaderías, las almas «adoloridas» sienten la responsabilidad del «nobleza obliga» y cargan con ella. Como hay tantos que se llaman religiosos, y son tenderos de lucro y de palabras, Agustín se llamaba a sí mismo tendero de palabras y era profundamente religioso, místico.

29. C. *Acad.* II, 2,4 y 5 PL 32,921.

hizo un platónico auténtico, sino un manipulador del platonismo. Esas dos afirmaciones deberemos meditarlas para no incurrir en dos errores muy frecuentes entre nosotros. Después de la lectura de los platónicos, Agustín se sintió mejorado, engréido, pero no aliviado ni liberado <sup>30</sup>.

Como la situación angustiosa persistía, fue a consultar a Simpliciano sobre el género de vida que debía adoptar: en sus discusiones con los amigos se llegaba siempre a la conclusión de que «el género de vida» era imprescindible, si los proyectos sapienciales eran sinceros y no «veleidades platónicas». Agustín presenta a Simpliciano una alternativa entre una «vida secular» y una «vida sapiencial», que no se limita a la «vida filosófica», sino que implica un ascetismo comunitario: «Ya había oído yo de boca de la Verdad, que había eunucos que se habían mutilado por el Reino de los Cielos; pero la Verdad añadía: el que pueda comprender, comprenda (Mt 19,22). Ya había encontrado yo la perla preciosa, y tenía que venderlo todo para comprarla (Mt 13,46), pero ¡cavilaba!» <sup>31</sup>.

¿Qué solución ofreció Simpliciano? Al mencionar Agustín su lectura de los platónicos, Simpliciano desvió el diálogo hacia la conversión de Victorino, estimando sin duda que era el mejor modo de contestar a la demanda de Agustín. Podemos colegir que le consideró como otro Victorino, como un filósofo idealista, que cree que la religión es tan sólo un asunto de interioridad. Era pues preciso empujarle, como a Victorino, hacia la constatación de que son las «posturas externas» las que revelan realmente una postura «interna», que por sí misma puede ser una mera veleidad, o un método de engañarse a sí mismo <sup>32</sup>. Simpliciano logró su objetivo: la narración de Agustín refleja perfectamente la dialógica de la conversión de Victorino y de la habilidad de Simpliciano.

Agustín quedó, pues, convencido, dispuesto a imitar a Victorino, no sólo en los propósitos de renuncia que venía cultivando desde la lectura del Horstentio, sino también en la misma renuncia a la cátedra, que era su profesión, y le dejaba inerte frente a las contingencias futuras. Agustín refleja su intole-

---

30. *Garriebam quasi peritus... Non peritus sed periturus. Jam enim caeperam velle videri sapiens, plenus poena mea; et non flebam, insuper inflabar scientia. Confess. VII, 20,26 PL 32,747.*

31. *Confess. VIII, 1,1s. y 2,3s. PL 32,749s.* Agustín presenta su problema como «camino» o como «modo» de andar «en el camino del Señor». Pero más concretamente se refiere al matrimonio, sobre el que venía discutiendo con Alipio: ¿Matrimonio o celibato? Ese era el problema radical de la «conversión».

32. *Id. VIII, 2,3 PL 32,750.* «No creeré en tu cristianismo, mientras no te vea en la iglesia de Cristo». Cuando Ponticiano viene y le habla de los monjes, Agustín resume su situación: «Mi vida era normal, pero crecía la angustia y cada día suspiraba ante Ti; frecuentaba la iglesia cuanto me lo permitía el trabajo, cuya pesadumbre me abrumaba» (*Id. VIII, 6,13 PL 32,754.* Deseaba imitar a Victorino: *exarsi ad imitandum, Id. VIII, 5,10 PL 32,753.* Pero del dicho al hecho hay gran trecho.

rable situación consiguiente por medio del conflicto de las «dos voluntades» que le destrozan el alma, y que él identifica con la fórmula paulina de la lucha entre la carne y el espíritu (*Gal 5,17*), que tanto aireaban los maniqueos, y que él había utilizado sin duda tantas veces<sup>33</sup>.

La situación es todavía más angustiosa. Al quedar eliminada la confusión, al desaparecer la máscara: «Se había desvanecido la excusa, que yo solía aducir, a saber: que no renunciaba al siglo y me ponía a servir a Dios porque la percepción de la verdad era incierta. Ahí tenía ya la verdad, cierta, pero rehusaba tu milicia»<sup>34</sup>.

Después de la consulta con Simpliciano, y ante el ejemplo de Victorino que él desea seguir, Agustín se encuentra en una situación sumamente compleja. Opta por el celibato, por la renuncia al matrimonio, y también por la renuncia a la cátedra, lo cual significa una suerte de voto de pobreza. Él mismo nos dice que el dinero y los honores (esperaba ser nombrado Gobernador de una Provincia) ya no le interesaban. Sin embargo del dicho al hecho hay largo trecho, como lo demostraba su propia experiencia del *cras, cras*, y del *quamdiu haec?* Por otro lado, su situación intelectual era embarazosa. Se iba inclinando hacia el Cristianismo, pero se mantenía aún en sus raíces maniqueas. No podían satisfacerle las informaciones filosóficas latinas sobre el academicismo, epicureísmo y estoicismo, que en realidad eran evasiones consolatorias y edificantes, pero no garantizaban seguridad alguna. El platonismo le había entusiasmado, y le ofrecía inapreciables ventajas, pero corría el riesgo de apoyarse en una falsa confianza.

A pesar de todo eso, Agustín se convirtió. La información que le ofreciera Ponticiano acerca del monacato católico, fue un golpe decisivo. Pero debemos examinar el suceso con calma. Porque Agustín no se adscribió a ese tipo de monacato de los «indoctos que arrebatan el cielo»<sup>35</sup> sino que persiste en su «búsqueda de la sabiduría» en compañía de sus amigos<sup>36</sup>. En adelante se

33. *Confess.* VIII, 5,11 PL 32,753s. Es clara la presión de la herencia maniquea, ante la cual el platonismo es ineficaz.

34. La fórmula *militare tibi recusabam* (*Confess.* VIII, 5,11 PL 32,754) es un eco de la *militia caelestis* de las religiones místicas, y de todos los dualismos de influencia persa o irania; pero se relaciona concretamente con las fórmulas utilizadas por Apuleyo, con el cual se mantiene un cierto paralelismo: *Sedulis obsequiis, et religiosis ministeriis, et tenacibus castimoniis*, Apuleyo, *Metamorf.* XI, 6,767; *in eos quorum sibi vitas in servitium deae nostrae maiestas vindicavit.* *Id.* 15,783; *da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogaberis, teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi voluntarium.* *Id.* 15,784; *tamen religiosa formidine retardabar, quod enim sedulo percontaveram difficile religionis obsequium et castimontorum abstinentiam satis arduam cautoque circumspectam vitam, quae multis casibus subiacet, esse muniendam.* *Id.* 19,794. Agustín, que había dialogado con Fausto de Milevi, conocía sin duda la distinción entre «cristianos» y «semicristianos»: pensaba que de ser cristiano, tendría que serlo del todo. Mientras no lo fuera de verdad, se consideraría siempre como un «tendero de palabras» y mercader que utiliza el templo para negociar con mayor éxito.

35. *Confess.* VIII, 8,19 PL 32,757.

36. Es su norma: concordar la fe con la razón. *Confess.* VI, 10 y 11 PL 32,728s.

llama «siervo de Dios»; pero da ese mismo título a Simpliciano, sin ser monje <sup>37</sup>. Conoció y visitó los monasterios de Milán, pero él buscaba otra cosa diferente.

Reúne a sus amigos para deliberar, y en adelante utiliza el plural, no como plural de autor, sino como plural social, indicando un consenso colegiado para realizar un *votum et propositum nostrum* <sup>38</sup>. Los amigos estiman que el curso debe terminarse con regularidad, sin dar campanadas innecesarias; se aprovechan las vacaciones de las vendimias; se acepta el retiro de Casiciaco, como lugar de descanso provisional, y de preparación para el bautismo, pero el consejo lleva ya una orientación característica. Por un lado, lo que se busca es «la utilidad de la Iglesia» <sup>39</sup>. Por otro lado, queda consagrado el concepto de milicia: lo que esos amigos fundan es una milicia cristiana <sup>40</sup>.

La «búsqueda de la sabiduría» ya no tiene nada que ver con el Hortensio, sino que a lo sumo, se identifica con una *eudaimonia*, una búsqueda de la vida bienaventurada. Pero esta a su vez se identifica con una « semejanza de Dios », esto es, con una *pietas*, tal como la realizaban las religiones de misterios. Agustín continúa, pues, su tradición maniquea, pero en su nuevo ambiente cristiano. La gnosis, como revelación, prevalece; de hecho, Agustín habla del cristianismo en Casiciaco, como si se tratase de una religión de misterios <sup>41</sup>.

No insistiremos en el paralelismo entre Agustín y el Lucio del *Asno de Oro*, de Apuleyo <sup>42</sup>. Tampoco insistiremos en el carácter especial de la mística

37. *Id.* VIII, 1,1 PL 32,749.

38. *Id.* IX, 2,2 y 3 PL 32,764.

39. *Simul eramus, simul habitaturi placito sancto. Quaerebamus quisnam locus nos utilius haberet servientes Tibi: pariter remeabamus in Africam.* *Id.* IX, 8,17 PL 32,771.

40. *Id.* IX, 2,4 col. 765 y IX, 8,17 col. 771. Sólo quedan cuatro. Al hacer el proyecto de vida común, calculaba que podrían reunirse como unos diez amigos (*Confess.* VI, 14,24 col. 731) y ahora veía que en realidad sólo contaba con Alipio y Evodio.

41. *Doctrinarum oraculis editam.* *C. Acad.* I, 1,1 PL 32,905; *quem mysteria nobis tradunt Dei Filium.* *id.* II, 1,1 col. 919; *Numen aisti solum posse ostendere quid sit verum.* *Id.* III, 5,11 y 6,13 col. 940; *Qui divina mysteria tradiderunt.* *De Beata Vita*, I, 4 PL 32,961; *quam (philosophiam) sacra nostra meritissime detestantur.* *C. Acad.* III, 19,42 PL 32,956; *Patrem, Filium et Spiritum Sanctum docent veneranda mysteria,* *De Ordine*, II, 5,16 PL 32, 1002.

42. Isis es la Sabiduría, que ofrece la revelación y la providencia: *providentia mea inlucescit dies salutaris* (*Metamorph.* XI, 5,5; la «conversión» del asno en hombre implica un servicio religioso y militar: (*Id.* 6,25); *quo tutor sis atque munitior, da nomen sanctae huic militiae* (*Id.* 15); el servicio comprende tres partes: 1) *sedulis obsequiis*; 2) *religiosis ministeriis*; 3) *tenacibus castimoniis*; se trata pues de culto, ética y castidad perfecta; al *ordo monitionis* (XI, 6 y 7) sigue el *ordo reformationis* (*id.* XI,13). La «curiosidad» fue el principio de la ruina y la iluminación es el principio de la paz y el ara de la misericordia (*Id.* XI, 15). La *fortuna secunda* ocupa la plaza de la *fortuna infesta, caeca, nefaria*; se trata de un nuevo nacimiento (XI, 16). Es una pena que Agustín no nos haya detallado su experiencia de la catequesis cristiana en el aspecto cúllico. También Lucio sudaba antes de consagrarse definitivamente (XI, 19) y llega a establecer una norma que Agustín aceptará y comprenderá más tarde: *neque vocatus morari, nec non iussus festinare* (XI, 21). El día de la consagración se denomina *votum* y el sacrificio es llamado *obsequium*; el acto de la iniciación, con el baño, recuerda las ceremonias del bautismo; se le retiran los vestidos «profa-

racionalista, que Agustín parece adoptar; generalmente la llamamos «platónica», aunque no está de acuerdo ni con Platón ni con Plotino; parece una postura académica, en el sentido que Agustín toma del *Lucullus* de Cicerón: la duda metódica para combatir a los epicúreos y estoicos, y el saber esotérico, radicado en el platonismo, y centrado en los problemas de «Dios y del alma», como temática del platonismo del Imperio Romano <sup>43</sup>.

Al acabar las vacaciones de las vendimias, Agustín anuncia en Milán su retirada de la cátedra, alegando dos razones: que su salud precaria no le permitía continuar, y que se había determinado a servir a Dios <sup>44</sup>. Llegado el tiempo de bautizarse, volvió a Milán. Después de detallar tanto su conversión, nada nos dice de su bautismo ni de la guerra desencadenada por el tirano Máximo. Todo lo reduce a una frase: «juntos regresábamos al África. Y mientras estábamos en Ostia Tiberina, la madre murió» <sup>45</sup>. Se contenta con añadir: *multa praetereo, quia multum festino*. Eso es lo que nos sorprende, que tenga tanta prisa en una materia tan interesante, mientras se dedica a contarnos toda la vida de su santa madre. De sus recuerdos, al volver al África, no nos dice ni una palabra.

Sin embargo, no estamos mal informados. Sabemos, por ejemplo, lo que ocurrió cuando Agustín llegó al África. Pero antes de entrar en este terreno, necesitamos reflexionar sobre la idea de Agustín al proyectar su «monacato». Un «anacronismo» increíble se comete, al atribuir a Agustín ciertas teologías católicas, que él ignoraba en absoluto, cuando proyectó su nuevo género de vida, y que sólo mucho más tarde vinieron a florecer como revelaciones del monacato, y no como causas del mismo. Protestamos también contra el desatino que supone creer que Agustín es un hombre que nació en Milán o en Casiciaco, alegando que la lectura de los platónicos y la conversión al cristianismo, hicieron de él un «hombre nuevo». Al reflexionar sobre esto el biógrafo de san Agustín, Peter Brown, cita la fórmula francesa: *Plus ça change, plus c'est la même chose* <sup>46</sup>.

En efecto, la evolución de Agustín en profundidad es unitaria, y vale tanto para determinados momentos del pasado como del futuro de su existencia:

---

nos» y se le viste con un lienzo vulgar (*rudi linteo*). No podemos dudar de que Agustín conocía todo eso desde los bancos de la escuela, ya que Apuleyo era «un africano familiar a los africanos»; por otra parte, las *Confesiones* guardan un cierto paralelismo con las *metamorfosis*, *servatis servandis*. ¿Por qué Agustín no hace alusión a Apuleyo? Deducir de su silencio una ignorancia sería como creer que ignoraba el nombre de su concubina. En Agustín abundan esos silencios intencionados por razones religiosas, prudentes o personales. Pero hablar de «teología» cristiana sería un anacronismo, aunque por desgracia, se comete con excesiva frecuencia.

43. THEILER, W., *Gott und Seele im kaiserlichen Denken: Fondation Hardt, Entretiens*, III 1955, 65-91; FESTUGIÈRE, A.J., *La revelation d'Hermès Trimégiste*, II, Paris 1949, p. 341 ss.

44. *Confess.* IX, 5, 13 PL 32,769.

45. *Id.* IX, 8, 17 col. 771.

46. BROWN, P., *Augustine of Hippo*, London 1967, p. 111.

el punto más importante de esa existencia es el maniqueísmo, que ocupó la parte más sólida de su vida, desde los diecinueve años hasta los treinta y dos. Si eso no tiene importancia ¿qué puede tener importancia en la vida de un hombre? Por consiguiente, tenemos que considerar los escritos de Casiciaco como muestras de un método ya consustancial con Agustín: hablar de artes liberales para introducir problemas religiosos. El platonismo juega el mismo papel que había jugado el estoicismo ciceroniano, como almacén de materiales «útiles», para sus construcciones religiosas. Pero el desafío que planteó a su madre, al hacerse maniqueo continúa ahora floreciente: en el libro *De Ordinis*, expone doctrinas pitagóricas, como suele decirse; pero al final advierte que las buenas costumbres tienen un objetivo: hacerse escuchar por Dios. Y añade: «para que se cumplan nuestros deseos devotamente, te adjudicamos a ti, madre, principalmente este negocio; creo sin dudar que por tus oraciones Dios me ha infundido esta determinación de no anteponer, ni querer, ni pensar, ni amar cosa alguna sobre la búsqueda de la verdad; no dejo de creer que así como por tus méritos hemos deseado ese bien tan alto, por tus oraciones lo alcanzaremos»<sup>47</sup>. Esto significa que Agustín, aunque hable de «artes liberales» o de «filosofías», en el fondo hace teología, como M. Jourdain hablaba en prosa sin saberlo, según dice humorísticamente Peter Brown<sup>48</sup>. Pero se trata de «teología agustiniana» no de teologías cristianas concretas. El mismo Brown, en esa página, nos recuerda que la discusión acerca de la «vida bienaventurada» se termina por un himno a la Trinidad, cantado por Mónica, la cual sabía muy bien que ese himno era una «canción de guerra». También Le Blond nos ha hablado de «conversiones de san Agustín»<sup>49</sup>. Y todavía se queda corto en su visión; no profundiza bastante en la «evolución unitaria» de Agustín en el tiempo y en el espacio, desde la lectura del Hortensio, y quizá aún antes. Agustín dedica sus *entretiens* de Casiciaco a sus amigos Romano, Manlio Teodoro, Zenobio, y dirige una carta a Hermogeniano. Son los amigos de Milán, con los que ha sostenido discusiones filosóficas, y que quizá lamentan su ausencia: sin duda quiere demostrarles que sigue siendo el mismo, pero un poquito más aún de lo que ellos podían imaginar. Alipio no quería que se mencionase el nombre de Cristo, como luego Nebridio se molestará porque Agustín se deja arrastrar por la caridad cristiana. Todo eso indica que Agustín era más profundo de lo que sus amigos sospechaban; pero en su obstinación no se deja desviar de su ruta interior, de seguir su ley interior.

Agustín, convertido, era un cristiano especial. No era un «viejo cristiano», sino un «converso». Los viejos cristianos tenían que considerarle con cierto recelo: no era un cristiano como su madre, ni siquiera como Manlio

---

47. *De Ordine*, II, 20,52 PL 32,1010.- Ese alto bien es ya conocido: Dios y el alma. *Solil.* I, 2,7 PL 32,872.

48. BROWN, P., *l.c.*, p. 111.

49. LE BLOND, J.M., *Les conversions de St. Augustin*, Paris 1950.

Teodoro, o como el obispo Ambrosio; tampoco era un monje como los que rezaban y ayunaban en los monasterios italianos. Si de algo le servían sus lecturas platónicas, era para confirmarle de la excelencia de buscar la verdad y de la facilidad de encontrarla en el estudio, en la contemplación y en la religión entendida como un misterio (ética, culto y castidad). El mismo Agustín define su postura: «nunca me separaré de la autoridad de Cristo, pues no la hallo mayor. En cuanto a la razón, confío en que iré hallando en el platonismo doctrinas que no repugnen a nuestros misterios»<sup>50</sup>. Hallamos, pues, un sentido de continuidad y un propósito de continuidad, como dice Peter Brown, tanto más sorprendente cuanto que ya había oído hablar a Ponticiano acerca de los monjes en Oriente y en Occidente. Eso significa que él no es un «monje» como los otros, contentos con su ascetismo y en franca ruptura con el mundo clásico. Agustín, lejos de ver la necesidad de esa ruptura, se niega a participar en ella. Tampoco se identifica con el grupo neoplatónico de Milán, sino que es sólo fiel a sí mismo, a sus profundas raíces: «éstas sólo se revelarán diez años más tarde en las *Confesiones* de Agustín, obra de profunda autenticidad psicológica, más bien que en las obras formales y literarias del tiempo de su conversión. En estos escritos formales Agustín escribía como figura pública a otros hombres públicos; era un profesor retirado, y así alega su enfermedad como razón de su retiro... y pasa en silencio la escena del jardín de Milán. Y sin embargo, sólo en esa escena podemos adivinar la radical reorientación que se estaba produciendo en Agustín. Aquí se tocaban sus profundidades, que tenían escasa relación con su vida pública como hombre de letras: se trataba de la naturaleza de su dolorosa relación con las mujeres y, por cierto, su más íntima relación con su madre»<sup>51</sup>. Para no incurrir en contradicciones, diremos que ambas cosas son compatibles: una fidelidad a sí mismo que es ley, sentido y propósito de «continuidad», y una reorientación o reajuste de las perspectivas hacia Cristo, sin rupturas y sin gestos teatrales.

Agustín definirá su nueva situación como *christianae vitae otium*, y en ese sentido desarrolla Peter Brown la biografía del Santo. Esto es un nuevo error, que está en contradicción con la lucha encarnizada que Agustín declara al maniqueísmo, y del afán apostólico y misericordioso con que trata de desengañar a sus ex-correligionarios. También Brown se deja al fin engañar por el método de Agustín: en el mostrador, artes liberales, pero en la trastienda religión y teología. Y eso que advierte que algunos cristianos han reprendido a Agustín, estimando que ese método puede engañar a muchas gentes<sup>52</sup>.

---

50. «Sacris nostris» C. Acad. III, 20,43 PL 32,957. En el fondo tiene razón Brown, al calificar esa postura de «revolución» (BROWN, *l.c.*, p. 113).

51. BROWN, *l.c.*, p. 114.

52. *Me benevolentissime monuerunt ut communem loquendi consuetudinem non deserem.* De Gen. C. Manich. I, 1,1 PL 34,173.

Sólo así se comprenderá la estancia en Casiciaco. No se trata ya de una platonópolis, y tampoco de un «monasterio laico» de los que se estaban fundando en Occidente. El *otium liberale* era sólo aparente y circunstancial, provisional. Se discutía acerca de la *vita beata*, pero Alipio iba desde Casiciaco a la metrópoli andando sobre la nieve. Se discutía acerca del *Orden*, replicando a un poema de Zenobio, pero se rezaban los salmos con un fervor que hacía derramar a Agustín abundantes lágrimas. Agustín hacía los honores a la «Filosofía», pero pensaba en los maniqueos, y unas veces se encoraginaba contra ellos, y otras los compadecía: deseaba que estuvieran viendo su corazón cristiano. Casiciaco no tenía pues sentido ni valor en sí mismo, sino dentro de un plan futuro. Se vivía esperando. Los *competentes* volvieron a Milán, y se bautizaron en la noche del 24 al 25 de abril del año 387. Luego emprendieron el camino de vuelta, con la diligencia que se había llevado a la concubina de Agustín hacia el África. La guerra provocada por el tirano Máximo detuvo a los viajeros en Roma. En vano esperaron en Ostia Tiberina una ocasión para embarcarse. Mónica murió y los africanos (Agustín, Alipio, Evodio, quizá Nebridio, Adeodato, quizá Romaniano) tuvieron que esperar en Roma el fin de la guerra y la apertura del mar para regresar a Cartago. Sin embargo, ya aquí comenzó a revelarse el plan monástico de Agustín, una milicia al servicio y utilidad de la Iglesia, ordenada ante todo a combatir el maniqueísmo, símbolo de todas las herejías.

### *Tercera etapa*

La suerte estaba echada. Agustín, Alipio, Evodio, Adeodato, y en esperanza Nebridio, pertenecían ya al grupo de los «siervos de Dios». Tal denominación era un tanto genérica en una sociedad en que abundaban los tipos extravagantes de todo linaje, cínicos, maniqueos, egipcios, filósofos, monjes; pero el grupo era fácilmente identificado por otros. Nadie hubiera confundido al grupo con un cenáculo de filósofos, o con una partida de aventureros. En Ostia Tiberina Agustín acompañó a su madre hasta la tumba, y luego se retiró a Roma a esperar. Allí escribió un ensayo *Sobre la inmortalidad del alma* y otro *Sobre el crecimiento del alma*. Quería sacar partido de sus lecturas platónicas, pero no quedaba satisfecho del resultado<sup>53</sup>. Y no podía ser de otro modo, dada su falta de preparación en materias de fe religiosa y sus vacilaciones en los problemas fundamentales de la filosofía griega.

Pero entre tanto emprendió una empresa que nos revela su autenticidad y su identidad. Aparece ese Agustín auténtico, que el platonismo nunca pudo sustituir ni encubrir, ese Agustín que se revela en sus rasgos característicos, y

---

53. *Dixerunt haec quantum dicenda esse judicaverunt, magnae quaedam et incomparabiles animae, quas etiam vidisse ac videre ista credimus. De quant. Ant. 33,76.*

es el Agustín en lucha perpetua con el maniqueísmo. Ahora tenía motivos para ocuparse de él, pero hemos de agradecer y estudiar tales revelaciones. Por de pronto, en Roma volvió a ver a Constancio, el cual le había hospedado durante su anterior estancia en Roma. Más tarde nos dirá Agustín que se había convertido al cristianismo, quizá gracias al mismo Agustín. Lo cierto es que por Constancio pudo comprobar lo que ya había oído en Milán, a saber: que los maniqueos habían hecho también un ensayo de «vida común», y que ese ensayo había terminado en un rotundo fracaso, a pesar de que se había escrito para él una Regla según la Epístola de Mani <sup>54</sup>.

¿Qué razón movió a Agustín a escribir un libro de moral, y cuál es el auténtico carácter del mismo? Por de pronto, el libro no puede desligarse de la historia anterior de Agustín. Por el comienzo del libro, podemos saber que ha sido publicado algo más tarde, ya en África, cuando los lectores conocen otros libros en que Agustín refuta las objeciones maniqueas contra la Biblia. Cuando lo publica, tiene clara conciencia de que se trata de un argumento apologetico, tal como lo utilizaban los maniqueos: la castidad y la abstinencia demuestran la verdad de una doctrina. Agustín no discute el valor filosófico del argumento, sino la realidad de los hechos. ¿Dónde están la auténtica castidad y la auténtica abstinencia, y qué es lo que demuestran? Tal deberá ser el sentido y el valor del libro de Agustín. El libro tratará, pues, *de vita et moribus*, y ante todo del concepto exacto de «virtud». Podría estar escrito muy bien para Constancio, su bienhechor, en su camino hacia el cristianismo <sup>55</sup>.

---

54. *Dixi quae ipse compererim, cum in ea essem civitate ubi ista commissa sunt. Romae autem me absente quid gestum sit, totum longum est explicare. Dicam tamen brevi. Eo enim res reperit, ut occulta esse non posset (nobis) absentibus; et ego quidem postea Romae cum essem, omnia vera me audisse firmavi; quamvis tan familiaris et mihi probatus, qui praesens erat, ad rem pertulerat, ut omnino dubitare non possem. De Mor. Eccl. II, 20, 74 PL 32, 1376.* Los hechos que aquí se mencionan mantienen la continuidad de la autenticidad agustiniana. Estando Agustín en Roma infunde en su anfitrión Constancio cierta desconfianza hacia el maniqueísmo, y concretamente hacia el comportamiento de los «perfectos». Constancio los defiende, pero se molesta de que siempre le objeten los mismos abusos de sus electos. Cuando Agustín va a Milán, Constancio planea su ensayo de «vida común» en una *vivendi regula de Manichaei Epistola*. Comprobado el fracaso Constancio se desilusiona, da la razón a Agustín y le escribe a Milán, narrándole la pintoresca historia. Agustín cree a Constancio, pero probablemente ya había discutido con él el argumento «moral»: una doctrina debería poderse comprobar con la práctica. Y entonces el «plan de vida común», que proponen los africanos amigos de Agustín, del que ya hemos hablado, estaría bajo la influencia del maniqueísmo. Sin embargo, entretanto, Agustín se ha confirmado en su aprecio de la filosofía, y su propósito de combinar la razón con la fe (ese había sido su ideal maniqueo), se estabiliza juntamente. Quiere ser uno de los perfectos, un cristiano total, y no un «semicristiano» como llaman los maniqueos a los cristianos mundanos. El monacato viene a ofrecerle la visión exacta de lo que él desea. Al mismo tiempo, su «milicia cristiana» tiene ya un objetivo concreto: el maniqueísmo. Es preciso combatir el maniqueísmo que tanto le ha desilusionado. No se trata de combatirlo con iracundia y cólera sino sabiendo cuán fácil es caer en el error. Por eso, al volver a dialogar con Constancio, idea su libro *Sobre las costumbres de la Iglesia*.

55. *Sanari eos potius, si fieri potest, quam oppugnare volo. De Mor., I, 1, 2 PL 32, 1311.*

Por lo general pasamos frívolamente sobre ese libro, que es una de las claves para reconocer a Agustín. Consignemos, pues, ante todo, que su ideal es reunir en el hombre las dos fuentes de información, la fe y la razón, la autoridad y el libre examen. Durante muchos años él ha meditado sobre el problema del método y ha llegado a esa conclusión. Según el orden, la autoridad precede a la razón. Pero como los maniqueos piensan y hablan «contra el orden», Agustín se acomoda a su modo de ser y comienza por la razón. No nos interesa la discusión teórica de momento, a no ser por el concepto de *virtud* como *rectitud*. Pensaba Agustín que virtud es la rectitud de la mirada mental frente a su objetivo. Esa noción es griega, ya que supone que el vicio es un error; supone que se trata de un tiro al blanco, y el pecado es un fallo, un error (*amartano*); supone la metáfora de la visión, en la cual, la mirada debe ser dirigida rectamente al objeto, para verlo bien. Por lo mismo, todo depende ahora del «objeto». Desde el momento en que ese objeto es para Agustín el Dios verdadero, la mirada del alma debe dirigirse al Dios verdadero (intención), para que haya «virtud» auténtica; en otro caso hay desviación, vicio constitutivo, o vicio de construcción, error, fallo. Esto no significa una «reducción de todas las virtudes a la caridad», como suele decirse, ya que eso es absurdo. ¿No es absurdo decir que, según san Agustín, la limosna y la virginidad son la misma cosa? ¿No es absurdo decir, como lo hacía Rohmer, que para Agustín se trata de una moral de intención, es decir, que la blasfemia, la mentira, el asesinato, el adulterio, son buenos, si se hacen con buen intención? No. No se trata de eso.

Se trata ante todo del «objeto». Agustín juega noblemente la carta cristiana. La moral ya no pertenece para él a la física, como en Grecia, en que el alma es un objeto de la física y no existe una libertad auténtica. En Grecia, la mula que mata a un hombre de una coz comete un asesinato indiscutible. En el cristianismo nadie comete un asesinato, si no sabe lo que hace, o no puede evitarlo: el pecado supone libertad auténtica. Por lo mismo, la moral es arrancada de su campo «objetivista» hacia un terreno «subjetivista», por lo que toca al sujeto, que ahora es la persona libre y consciente. Pero eso no cambia en nada la moral llamada «objetiva», en la cual cada virtud se define por su «objeto formal»: Agustín respeta esa nomenclatura que encuentra en Cicerón y no piensa cambiarla para nada. Sólo que, teniendo en cuenta lo dicho, toda virtud auténtica tiene que reunir dos propiedades: 1) ser libre; 2) dirigirse al objeto verdadero. Tal es el sistema que Agustín comienza a desarrollar en este *Libro de las Costumbres*, al proponer la caridad como «común denominador» de todas las virtudes auténticas: rectitud verdadera <sup>56</sup>.

Agustín ha corregido a Cicerón en el *De Finibus bonorum*, al recurrir a la Biblia, que los maniqueos admiten: el fin de todos los bienes es el primer man-

---

56. *Sequere Deum... Sed quo pacto sequimur quem non videmus?... Ergo nobis illa opacitas auctoritatis occurrat. Ibid.* 1, 7,11 col. 1315. Cfr. 1, 2,3 col. 1311s.

damiento: amarás al Señor, tu Dios. También corrige Agustín el «modo de amar», pues hay que amar a Dios «con todo el corazón, alma y mente». De esta manera, queda ya fijada la orientación de la moral <sup>57</sup>.

Veamos ahora la información y el juicio que Agustín emite sobre el monacato que ha podido conocer, ya que pretende oponer un argumento cristiano al argumento maniqueo, basado en las costumbres. Mantiene viva la tensión maniquea entre la *libido* y la *virtud*. El argumento cristiano alega que entre los cristianos, se dan no sólo la castidad y la abstinencia, sino incluso el deleite de la soledad <sup>58</sup>.

Agustín comienza por los anacoretas de Egipto. Es claro que los maniqueos conocen los hechos, sin duda porque en los últimos años se ha hablado en Roma mucho acerca de esto; anteriormente Agustín nunca había oído hablar de los anacoretas de Egipto. Agustín celebra su vida angélica pero confiesa que muchos estiman que esos monjes han abandonado las cosas humanas más de lo conveniente. Destaca, pues, su oración y su ejemplo, como formas de apostolado. Pero si la vida de los anacoretas parece exceder nuestra capacidad de tolerancia, la vida de los cenobitas es un espejo terso. Aunque las fuentes de información pueden ser diferentes, tengamos bastante con las referencias de san Atanasio en su *Vida de Antonio*, en las Epístolas de san Jerónimo, que corrían por Roma, y en las informaciones directas de los monasterios milaneses y romanos, que en ese año daban no poco que hablar, en pro y en contra.

La vida cenobítica exige el desdén y el abandono, no del mundo, sino de los atractivos (*illecebrae*) del mundo, la vida común, casta y santa, la oración, la lectura, la discusión o diálogo. Esto, de entrada. Agustín llevado de su afán apologético, hace un resumen idealista de sus informaciones. Los cenobitas, no se envanecen con el orgullo, no discuten por pertinacia, no obran por envidia. Son modestos, verecundos, tranquilos, ordenan al Dios verdadero una vida llena de concordia y de fervor, como un don o sacrificio gratisimo que le ofrecen, pues de él recibieron la capacidad de vivir de ese modo. Nadie posee nada propio, nadie sirve de carga a otro. Con sus manos se ganan el sustento, sin que su mente se separe de Dios. Entregan las obras terminadas a los decanos o prepósitos (*denis praepositi*) para que nadie tenga que cuidarse de su

---

57. *Ad id omnia consilia nostra referenda. Bonorum summa, Deus nobis est. Deus est nobis Summum Bonum. Id. I, 8,13 col. 1316. Si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei, Id. Id. I, 15,25 col. 1322; Quadripartita virtus, ex ipsius amoris varios affectu dicitur. Ibid.* El amor añade pues un *affecto* especial, pero se conserva y mantiene siempre el «aspecto formal».

58. *Merito apud Te (Ecclesiam) visum est, quam sit sub Lege operatio vana, cum libido animum vastat et cohibetur penae metu, non amore virtutis obruitur. Merito tibi tan multi hospitales... usque adeo Dei amore flagrant, ut eos in summa continentia atque mundi huius incredibili contemptu etiam solitudo delectet. Ibid. 130, 64 col. 1337; Accipite, Manichaei, perfectorum christianorum... castitatem, mores et continentiam singularem. Id, I, 31,65 PL 32,1337.*

cuerpo, atendido por los prepósitos. Estos son los que ahora reemplazan a los administradores o magistrados pitagóricos. Los prepósitos a su vez, dan cuenta de su gestión al Padre, o Superior. Tenemos, pues, una organización paramilitar constituida por decurias, a cuyo frente hay un decano o Prepósito, y al frente del Monasterio hay un Padre. Hay además otros funcionarios específicos que también se llaman prepósitos, por estar al frente de las diferentes oficinas, librería, sastrería, zapatería, etc. El Superior o Padre deberá distinguirse no sólo por su santidad, sino también por su sabiduría, para atender a los monjes, ya que goza de la mayor autoridad, y ellos le obedecen con la mejor voluntad.

Se ayuna diariamente. Al fin del día se reúnen para escuchar la conferencia del Padre; quizá se reúnen unos tres mil para escuchar a cada Padre. Evidentemente se trata de Egipto, o del cercano Oriente. Luego toman el alimento conveniente, según la capacidad de cada uno. Sobra dinero para atender a lo necesario, pues se trabaja mucho y se come poco; pero ese dinero se distribuye a los indigentes, lo mismo que el sobrante de los productos que son enviados (sin duda por el Nilo) en naves a las regiones pobres.

Una descripción semejante revela el monacato femenino. Las monjas hacen los vestidos que utilizan los monjes, y éstos pagan con lo que las monjas necesitan para su alimentación. Del intercambio se encargan los ancianos mejor probados <sup>59</sup>.

La descripción, simplificada e idealizada, tiende a aceptar el desafío maniqueo, planteando el problema moral de un modo radical, y bien obligando al adversario a comprobar mil detalles en los que también los maniqueos saldrían perjudicados, por lo que más bien les conviene callar y aceptarlo todo sin discusión, reservándose tan sólo la «interpretación». Por lo mismo, Agustín busca especialmente la interpretación. Para ello, no se detiene en la descripción de los anacoretas y cenobitas, sino que continúa su descripción, tratando de presentar un problema «eclesiástico» o eclesiológico, que refleje «las costumbres de la Iglesia», de la que los monjes son un exponente de perfección. Hay que evitar, pues, dos defectos: 1) el pensar que las costumbres de los monjes no son un exponente de la perfección moral de la Iglesia, por lo que su inmoralidad sería inmoralidad de la misma Iglesia; 2) que la Iglesia no tiene otras buenas costumbres que las que exhiben estos individuos «profesionales de la santidad», por decirlo así.

Agustín aduce, pues, la experiencia de los obispos, presbíteros, diáconos y ministros de la Jerarquía. Estima que su virtud es más maravillosa y laudable, ya que florece en un ambiente mundano y difícil. No trabajan con los sanos sino con los enfermos, a los que desean curar. Es preciso tolerar la

---

59. *De Mor.*, I, 31,65-32,69 PL 32,1337-1339. Agustín no conoció los Diálogos de Sulpicio Severo.

pestilencia, antes de superarla. Mientras los monjes habitan allí donde se vive, estos agentes apostólicos viven donde se aprende a vivir.

Cuando Agustín termine su descripción, tomada sin duda de segunda mano, y dirigida contra las jactancias de los maniqueos, nos da cuenta de su experiencia personal. Parece extraño, que no nos hable de un «monasterio» sino de un «diversorio» en Milán. La razón parece ser que el término «monasterio» se usaba todavía para designar la celda de un monje (*monachos*), aunque estuviese construida junto a otras celdas semejantes de otros monjes. En ese mismo tiempo se generalizó el uso de la palabra para designar un «cenobio», mientras que antes el cenobio construido en los suburbios de una ciudad se llamaba «*diversorium*». San Jerónimo había estimado desdeñosamente que esos supuestos monjes eran seudomonjes. Agustín opina todo lo contrario, y ya vamos viendo por qué. «Yo vi un diversorio de santos en Milán. Eran numerosos, y los presidía un presbítero, varón óptimo y doctísimo. También he visitado en Roma muchos otros, en los que los Superiores con gravedad, prudencia y divina ciencia presiden a los que viven con ellos en la caridad, santidad y libertad cristianas. Nadie sirve de carga a otro. A imitación del Oriente y atentos a la autoridad del apóstol Pablo viven de su trabajo manual. Supe que muchos resisten ayunos increíbles, no según el ayuno usual (cenar a la puesta del sol) sino durante tres días arreo. Y eso mismo acontece con las mujeres... vírgenes y viudas, preparadas y capacitadas, no sólo para instituir y componer las costumbres, sino también para instruir las inteligencias<sup>60</sup>. Mientras san Jerónimo se burla de los que dicen *omnia munda mundis* (Tit 1,15), Agustín es uno de los que lo repiten y toman muy en serio. Porque ha realizado en el ascetismo la misma operación que ha realizado en la moral, a saber: todo depende del Objeto Último o Bien Sumo, al que tiene que ser dirigida la flecha de la intención humana, y todo depende de la libertad humana para que sea virtud lo que puede ser, como en el caso de los maniqueos (o de los romanos), un «espléndido vicio»<sup>61</sup>. El desdeñar el vino o la carne, como si fuesen «intrínsecamente malos», es calificado de estulticia, y celo indiscreto. La caridad es la que es mantenida y cantada, cultivada y honrada, como si fuese Dios mismo<sup>62</sup>.

Hay otras revelaciones significativas. El valor del argumento moral depende de la relación o conexión que exista entre las costumbres humanas y los principios que las animan. Por eso Agustín acepta el valor del argumento en sentido «positivo»: las «buenas» costumbres prueban la veracidad y fuerza de

60. *De Mor. Eccl.* I, 33,71 PL 32,1339s.

61. *Meminerunt omnia munda mundis et non quod intrat in os vestrum vos coinquinat, sed quod exit* (Mt 15,11). No se mira, pues, a la impureza de los alimentos, sino a la de la concupiscencia y al cuidado de la caridad fraterna: el virus que emponzoña moralmente la vida está, no en los alimentos, sino en el alma. También aquí los más fervorosos deberán adaptarse a los débiles. *Id.* I, 33,71 PL 32,1340s.

62. *Id.* I, 33,73 PL 32,1341.

una doctrina. Pero ¿qué decir de las «malas» costumbres, que son claras tanto entre los cristianos como entre los maniqueos? Por de pronto, hay que distinguir. Las costumbres «malas» tendrían el mismo sentido y valor que las «buenas», si se demostrase que son el resultado causado o motivado por las doctrinas y principios. Pero nada prueban, si precisamente van contra los principios y doctrinas. El cristianismo puede alegar que produce buenos cristianos: las costumbres de esos cristianos tienen valor y sentido. Pero si alguien se llama «cristiano» y obra contra los principios y doctrinas cristianas, tales costumbres nada prueban contra los principios y doctrinas cristianas. Lo mismo podría decirse del maniqueísmo, y eso es lo que pretende comprobar san Agustín. Pero entonces, aparece la originalidad del mismo Agustín: su monacato no puede concebirse sin el maniqueísmo, sin la crítica maniquea.

El cotejo o desafío se plantea en estos términos: he aquí lo que yo presento en los buenos cristianos, y concretamente en los cristianos llamados «perfectos»; criticadlo, si podéis, y comprobaréis «la diferencia entre un perfecto cristiano y un perfecto maniqueo, entre las sirenas de la superstición y el puerto de la religión»<sup>63</sup>. Tratándose de un desafío, es preciso escuchar al maniqueo que acusa a los cristianos: 1) hay gente que profesa el nombre de cristiano, pero no conoce ni muestra la virtualidad de su religión; 2) hay «cristianos» entregados a la libido, de manera que olvidaron lo que han prometido a Dios; 3) hay quienes adoran los sepulcros de los muertos (mártires) y las pinturas; 4) algunos cristianos renunciaron de pico a este siglo, pero viven oprimidos por su pesadumbre y gozosos de ello. No es extraño que haya cristianos malos en tan grande muchedumbre de gentes. Pero otra cosa son los maniqueos: no pueden mostrar cuántos «perfectos» de los suyos cumplen sus propios preceptos; pero además, los mismos preceptos son vanos, nocivos y sacrílegos<sup>64</sup>. Agustín acepta las acusaciones contra los cristianos, y por lo mismo no pertenece a esos cristianos rutinarios, que creen que todo va bien dentro de su religión. Agustín muestra aquí su afán reformista, revelando que desde la raíz de su ser es un reformador, aunque haya comenzado por sí mismo, y que su monacato es un ensayo de reforma. Sin ese rasgo fundamental, el monacato de Agustín no tiene ni sentido ni valor. Por eso hemos dicho que no puede ser comprendido sin el maniqueísmo y frente al maniqueísmo. Es un desafío con el maniqueísmo, aunque muchos detesten hasta el nombrar el maniqueísmo. Agustín en su maniqueísmo ha denunciado con frecuencia los vicios cristianos, y ahora no puede negar que existen, que son reales; tampoco puede callarse o aceptarlos como si fueran virtudes. Por honradez humana, se ve precisado a combatir a sus antiguos amigos y correligionarios, si no los puede convencer y convertir. Sin esto, nadie entenderá auténticamente a Agustín.

---

63. *Id.* I, 24,74 PL 32,1342.

64. *De Civ Dei.* XXII, 8,3 PL 41,762.

No terminan aquí las revelaciones significativas. Al fin Agustín se embarca y llega a Cartago, muy cambiado (*alii redivimus*), dispuesto a realizar su propósito, al frente de una *milicia christiana*, muy escasa, antes de «cerrarse el mar» el año 388. «La pequeña comunidad podía significar muchas cosas para mucha gente», desde luego. Pero quien pensara que se trataba de un cenáculo de filósofos, como dice Brown, o como piensa que decía Nebridio, se engañaría de medio a medio. En efecto, Agustín y Alipio se hospedan en Cartago, en su paso hacia Tagaste, en casa de Inocencio, un cristiano ejemplar <sup>64bis</sup>. Allí se encuentra con algunos personajes, entre los que cabe destacar a Aurelio, el futuro arzobispo de Cartago. Las conversaciones recaen sobre la reforma de la Iglesia, concretamente sobre los «vicios» que se observaban entre los cristianos y muy especialmente dentro del clero. Agustín podía aportar su experiencia, pero tenía mucho que aprender, e incluso encontraba una nueva visión de la situación cristiana en África, que anteriormente no le había interesado. Porque ahora *al enemigo número uno*, que era el maniqueísmo, se juntaba *el enemigo número dos*, que era el donatismo nacionalista. Preocupaba la falta de vocaciones clericales y la desorientación de los católicos. La «utilidad de la Iglesia», a cuya causa quería Agustín dedicar su pequeña milicia, tenía por delante una empresa gigantesca que parecía imposible <sup>65</sup>.

Agustín no renuncia a su empeño de concordar la fe con la ciencia, y por lo mismo mantiene su ideal. Habla de artes liberales, pero predica religión y teología. De ese modo, compone un «Pentateuco Antimaniqueo», como dice san Paulino de Nola. De momento el donatismo no aparece como enemigo declarado, pero la preparación y capacitación de Agustín está ya probada frente al maniqueísmo. Porque el donatismo cometerá el mismo error del maniqueísmo: acusar a los católicos de impuros y pecadores, aireando el argumento moral, buscando no la reforma, sino la condenación de los acusados. De ese modo, Agustín funda en Tagaste un auténtico *monasterio*, habitado por una comunidad de monjes. Esta comunidad se diferencia de la vida monástica que Agustín ha conocido en Italia y en la literatura por varias razones: 1) es una comunidad apostólica, es decir, no separada del mundo ni de la Iglesia, sino «al servicio y utilidad de la misma Iglesia; 2) es una milicia espiritual activa, que se ajusta al postulado anterior; 3) lejos de renunciar a la ciencia, trata de servir a la Iglesia conjugando la fe con la razón, y desarrollando ambas para practicar el apostolado que Agustín estima entonces ser el más oportuno o necesario: apostolado de la inteligencia, de la propaganda, de la acción y discusión intelectuales, de la pluma, de la controversia pública, de todo lo que pueda contribuir a la conversión del hereje o a su derrota; 4) es una orga-

---

65. *Ep.* 22 PL 33,90. Agustín tendrá que esperar aún algunos años para recordar a Aurelio las antiguas conversaciones sobre la reforma de la Iglesia, y para iniciar ese aspecto oficial de la reforma. Entretanto va a Tagaste, organiza un «diversorio», que ya se llamará monasterio, y vende el resto de sus posesiones, para servir enteramente a Dios.

nización de caridad; eso significa que está al servicio de los laicos, mientras estos se encargan de ofrecer a los monjes la ayuda material (*comercium caritatis*); 5) corre el peligro de descuidar el trabajo manual, por atender al trabajo intelectual y espiritual; 6) Agustín no sabe aún hasta dónde puede llegar la conexión o unión entre el monasterio y la Jerarquía eclesiástica, si bien el monasterio aspira a una reforma, y en ese sentido favorece todos los intentos de reforma de la Jerarquía <sup>66</sup>.

Es una puerilidad creer que Agustín se dedicaba a estudiar problemas «filosóficos», y que para ello vivía en una casa con los que se comprometían a servir a Dios, a fuerza de ayunos, oraciones, buenas obras de apostolado, meditando en la ley del Señor y consignando por escrito para los presentes y los ausentes lo que Dios le iba revelando en la meditación y en la oración, dedicándose a la predicación y a la escritura <sup>67</sup>, como dice Posidio. Sería un modo bien extraño de dedicarse a los problemas filosóficos, si leemos el «Pentateuco

---

66. El año 1961 publicó G. Folliet en la Colección *Studia Anselmiana* (*S. Martin et son temps*, Roma 1961, pp. 25-45) un artículo titulado *Aux origines de l'ascetisme et du cenobitisme africaine*. Después de los años transcurridos desde entonces, el artículo es todavía más sorprendente que en su aparición. No se sabe por qué en el título van unidos el ascetismo y el cenobitismo, siendo cosas tan diferentes; no se sabe por qué, para explicar un cenobitismo, hace falta explicar la historia de un ascetismo que se remonta a los orígenes de la humanidad; en África o en cualquiera otra parte; no se sabe por qué aparece un interés en demostrar que antes de Agustín hubo en África «monasterios», pues no hay prueba ninguna; no se sabe por qué se niega que Agustín fundase en Tagaste un «monasterio»; eso resulta poco serio, pues el mismo Folliet dice candorosamente: «tendremos una idea, lo más exacta posible de lo que era el ascetismo africano alrededor del año 390, antes de que Agustín estableciese su primer monasterio» (*l.c.* p. 34); no se sabe por qué se omiten todos los antecedentes de Agustín, el contexto de su fundación, y en cambio se dedica el interés a las vírgenes, viudas, continentes y ascetas; no se sabe por qué el autor se deja engañar por apariencias, hablando del *ocio filosófico* de Tagaste, mientras Nebridio protesta porque no se mantiene ese ocio, sino que Agustín se dedica al apostolado activo; no se sabe por qué no se precisa el significado del término *monasterio*, que de por sí significaba la celda de un asceta, mientras posteriormente pasó a significar un *cenobio*; no se sabe por qué Nebridio, como si fuese un desconocido, es presentado como «un siervo de Dios», que vive en castidad y continencia, (*Confess.* IX, 3,6) y no se dice que a pesar de su simpatía y del cariño que Agustín le profesaba, nunca se determinó a dejar su casa y seguir a Agustín a servir a Dios, pero «en el monasterio de Tagaste», y no en su casa; no se sabe por qué se afirma que sólo Agustín renunció a sus bienes, como si supiéramos que los demás no renunciaron, lo cual sería injurioso para Alipio, que en esta materia era más riguroso que Agustín mismo; aparte de que el retener cosas propias no era en ese tiempo ningún inconveniente, como lo vemos en S. Jerónimo, si se vivía con cierta independencia; no se sabe por qué se afirma que Agustín escribía sobre problemas «filosóficos», y no sobre problemas «religiosos»; no se sabe con qué derecho cuenta el autor para afirmar: «por tanto, reservaremos el término *monasterio* para designar la fundación de Hipona» (*Id.* p. 39); podía haber reservado ese término para la fundación de Cluny; no se sabe por qué el testimonio de Posidio es interpretado con tanta libertad: «Agustín, según Posidio, vivía dentro de la misma casa durante tres años con los que se habían unido a él y con ellos vivía para Dios, en ayunos, oraciones, y buenas obras, meditando de día y de noche en la ley del Señor». ¿No es eso lo que llamamos un monasterio? No se sabe por qué hay interés en interpretar a Agustín tan mal como a Posidio.

67. Posidio, *Vita Augustini*, 3, PL 32,36.

Antimaniqueo». Pero no es menos pueril pensar que Agustín se convirtió en monje precisamente en el mismo momento en que, a nuestro juicio, «dejó de serlo». Veamos. Había en Hipona un funcionario (*agens in rebus*), que había oído hablar de la fama y doctrina de Agustín, el cual vivía en Tagaste; declaró que desearía ver al Maestro y que estaría pronto a renunciar a la ambición y al atractivo del mundo, si pudiera oírle; se lo contaron al Santo, y éste fue a Hipona a ver al funcionario. Sin embargo, el funcionario dio largas al asunto. Y un día en que Agustín asistía de incógnito al culto, fue llevado al obispo. Agustín lloraba, pero no hubo remedio: fue ordenado de presbítero y entonces fundó un *monasterio* en un huerto que le cedió el obispo <sup>68</sup>. Esto es lo que cuenta sucintamente san Posidio. Gracias a Dios, tenemos una información más precisa.

Pero no perdamos la dirección profunda y principal. «La tensión entre católicos y maniqueos era particularmente aguda en África: ellos eran los «hereses» por excelencia. No es sorprendente que los libros de Agustín contra los maniqueos cobraran un sentido más decisivamente «eclesiástico» en su ambiente... Así, el hecho de que Agustín y sus amigos en Tagaste fueran exmaniqueos, que planteaban enérgicamente una solución para el problema maniqueo, debió cobrar extraordinaria importancia a los ojos de las autoridades de la iglesia africana» <sup>69</sup>.

La correspondencia con Nebridio toma un cariz fascinante, porque va abriendo un abismo entre ambos amigos. Nebridio se ha quedado estancado en el pasado y no se incorpora al mundo «nuevo»: quiere que Agustín hable de problemas filosóficos, pero Agustín se niega a satisfacer una «curiosidad» que ya considera como puerilidad. Hay platónicos, que se han incorporado ya al cristianismo: los hay, que se mantienen estancados en sus concupiscencias, los hay que en su «curiosidad» terminan por entregarse a la teurgia y otras extravagancias diabólicas propias del paganismo. Para Agustín el platonismo sólo es aceptable, si es preámbulo del cristianismo <sup>70</sup>. El libro *De Vera Religione* es un solemne mentís de Agustín a todo intento de interpretar la Casa de Tagaste como una Academia y no como un *Monasterio*, que es una *Ciudadela*.

Mantengamos sin embargo el término «evolución», ya que Agustín está evolucionando visiblemente. Sus afanes «contemplativos» y sapienciales van cediendo a las necesidades apostólicas. Si antes parecía un desarraigado, un perpetuo «emigrante», ahora va echando raíces en la tierra, asentando los pies vigorosamente en su suelo. Y en ese momento mueren dos de sus seres más

---

68. *Ibid.* La puerilidad consistiría en creer que Agustín fue a Hipona a reclutar un candidato para un monasterio que pensaba fundar quién sabe cuándo y quién sabe cómo, puesto que Agustín tomaba precauciones para no ser conocido o identificado.

69. BROWN, *l.c.*, p. 134.

70. *De Vera Relig.* 4,7 PL 34,126.

queridos: Nebridio y Adeodato. Agustín nada dice acerca de su dolor o de las reflexiones que la muerte de los suyos le despertó. Es claro que se había forjado quién sabe qué esperanzas sobre ambos, pero las dos esperanzas se agostaron de pronto sin sentido ni razón. ¿No sería esto un motivo para lanzarle a una vida más activa, a la acción directa? Algunos lo creen así <sup>71</sup>. Es curioso el cambio producido. Al principio Agustín estimaba que el visitar a Nebridio en Cartago era una traición a los que vivían con él <sup>72</sup>; «dos años más tarde, viaja hasta Hipona para reclutar a un candidato para un monasterio existente, y no para algún monasterio futuro, posible o futurible <sup>73</sup>. Agustín afirma luego que llevaba la intención de fundar un monasterio y que buscaba lugar para eso <sup>74</sup>. Esto parece crear alguna confusión que pudiera ser aprovechada para falsas interpretaciones. ¿Cómo hemos de concordar a Agustín con Posidio? El texto de Posidio es taxativo y no ofrece vacilación. En cambio el de Agustín, sí: podemos suponer que buscaba lugar para fundar un monasterio, y entonces hubiera visitado otros lugares y no sólo Hipona; a no ser que le hubieran secuestrado en su primera visita; podemos entender que visitó otros lugares, pues nos dice que sólo entraba en ciudades donde ya había obispo, por miedo a ser secuestrado; podemos creer a Agustín que dice que estaba buscando tiempo para estudiar más a fondo la Biblia, *ut nobis otium ad hoc negotium posset esse* <sup>75</sup>; o podemos suponer que Agustín, más tarde piensa en el monasterio del Huerto *consecutive*, esto es, tal como la fundación se efectuó, cuando él alegó que su «ausencia de Tagaste podía ser dañosa para la iglesia de Cristo y para la utilidad a los hermanos y consiervos» .

Esa última interpretación es la que preferimos. Consideramos, pues, que tienen razón los que traducen el pensamiento de Agustín, afirmando que el Santo quería fundar en Hipona «otro» monasterio. Sólo que esa palabra «otro» es ambigua: puede significar que era otro, igual que el de Tagaste. o bien otro diferente del de Tagaste. Mejor es esta última interpretación, ya que se fundaba con nuevas experiencias, con nuevos estudios de la Biblia, con nuevas conexiones con el pueblo, con el clero, con el obispo, con una nueva conciencia pastoral, y una nueva responsabilidad jerárquica.

¿Se convirtió Agustín en un monje presbítero? Es un modo de hablar, ya que presbiterado y monacato son cosas diferentes. Agustín no había pensado en esto, ni lo había pretendido: por lo mismo, quedaba fuera de su concepto de monacato. Sin embargo había ideado éste con tal amplitud y profundidad, que todas las circunstancias, como signos de los tiempos, podían contribuir a

---

71. BROWN, *l.c.*, p. 135.

72. *Hic sunt qui nec venire mecum queant, et quos deserere nefas putem. Ep. 10, I PL 33,74.*

73. S. Posidio, *Vita*, 3,3 PL 32,36.

74. *Serm. 355, 1s, PL 39,1569s.*

75. *Ep. 21,6 PL 33,90.*

modificar y orientar el «principio de evolución», o ley interna de ese monacato, hacia objetivos nuevos, siempre posibles. Deberemos, pues, decir que el ensayo del monacato agustiniano terminaba aquí: el monasterio del Huerto era una cierta «novedad». Pero, dado el concepto de milicia al servicio y utilidad de la Iglesia, dado el ideal de unir la fe con la razón, dado el carácter apolo-gético de la fundación, se abría delante de ese monacato un abanico de posi-bilidades, que las circunstancias deberían ir aplicando como auténtica volun-tad o voz de Dios. Y esto fue lo que realmente aconteció, al convertirse el *mo-nasterio* en *seminario* y palestra eclesiástica.

Ya desde el principio, Agustín había comunicado a Aurelio que una re-forma no puede afrontarse directamente con el pueblo, con la masa de los cristianos, sino con los dirigentes del pueblo. Por eso, la reforma directa de las costumbres se refería tan sólo a tres o cuatro «vicios», que los maniqueos solían echar en cara a los católicos. En cambio, tal reforma debía dirigirse al clero. Ahora bien, una serie de circunstancias hacía difícil la situación de ese clero y su eficacia pastoral. La Paz de Constantino había traído como conse-cuencia la incorporación a la Iglesia de una gran masa de paganos y concreta-mente de dirigentes políticos, cuya cristianización era demasiado superficial. El clero estaba por lo general mal reclutado y mal formado. El cisma donatis-ta traía como consecuencia una gran carencia de vocaciones y la triste necesi-dad de imponer la clericatura en formas tan extrañas como las que se usaron con el mismo Agustín. Era, pues, natural que Agustín se diera cuenta de que el monasterio podía ser la gran solución a muchos de estos problemas sociológi-cos, o científicos de la Iglesia. De un modo espontáneo, el monasterio estaba destinado a convertirse en seminario. Agustín fue ordenado en Hipona. Ali-pio en Tagaste; poco a poco, todos los viejos amigos de Agustín fueron orde-nados de presbíteros y luego consagrados como obispos. Ellos a su vez, funda-ron monasterios para reclutar y formar su clero <sup>76</sup>.

Este era el principio de una reforma a fondo. Agustín tuvo la pretensión de que el clero en su totalidad recibiese la influencia monástica, haciendo un fundamental «voto de pobreza», o algo semejante, que testificase ante el pueblo el desprendimiento y la sinceridad cristiana de los clérigos, empeñados en «seguir e imitar a Cristo». Los mismos obispos deberían solidarizarse con ese seguimiento de Cristo; de ese modo, la Iglesia podía mostrar al mundo su autenticidad e identidad cristianas. Una reforma tan profunda había de en-contrar una tal resistencia, que sólo mediante la fuerza de la vida monástica podría ser superada. La experiencia mostró en la misma diócesis de Hipona hasta dónde quería llegar Agustín.

Pero había otro punto, que Agustín puso de relieve desde el principio. El clero debía renunciar a su apetito de dominio, deponiendo los modos dema-

---

76. *Brev. Hipp.* II, 19, Mansi, III, 922,924.

siado humanos de ejercer la autoridad sobre el pueblo. Eso se lograría de dos modos. Ante todo, utilizando la Sagrada Escritura para mostrar al pueblo que se le impone la autoridad en nombre de Dios, y no en nombre del clero, eliminando así un clericalismo tan fácil como funesto. Y en segundo lugar, recurriendo al sistema de celebrar anualmente un Concilio «provincial», que se encargara de ir realizando la reforma de los vicios populares y de ir promoviendo la espiritualidad y el fervor cristianos. En todo caso, san Posidio testimonia que Agustín dejó la reforma en marcha: dejaba a la Iglesia un clero suficientísimo, y los monasterios llenos de hombres y mujeres continentes con sus correspondientes prepósitos <sup>77</sup>.

Consagrado Agustín obispo de Hipona, fundó en su propia casa un «presbiterio», que pudiera denominarse un «cabildo de canónigos regulares»: eso era un simple desarrollo de la idea agustiniana, que organiza la diócesis. De ese modo, Agustín hubiera llegado a la reforma total de la Iglesia.

Era natural que, si para su obra necesitaba «nuevas teologías», la experiencia pastoral le proporcionaba esas nuevas teologías. Desde un punto de vista filosófico, era inevitable que aplicase al monacato la *filosofía de la unidad*, que planteaba en el *De Genesi contra Manicheos*: «La reunión de las aguas en un lugar es su formación, ya que toda forma ha de atenerse a la ley de la unidad. Y lo que llamamos unidad, es la misma energía de la forma». A esa suprema ley de la unidad se acomodan *la ley de la verdad* y *la ley de la felicidad*. Y es notorio que la unidad se logra mediante la caridad, que es la fuerza vital, que anima los organismos vivos. De ese modo, se constituye una mística, que finalmente será una *Mística del Christus totus* y juntamente una *Mística de la Memoria Dei*. El cisma donatista obliga a configurar ese tipo de *mística agustiniana*. Pero, del mismo modo, podríamos hablar de una filosofía o teología de la caridad, o mejor de una mística de la caridad, como lo han hecho algunos comentaristas. Finalmente, podríamos hablar también de una teología de Pentecostés, poniendo de relieve la pobreza, la caridad y la unidad, bajo la acción del Espíritu Santo, como lo hacen otros comentaristas <sup>78</sup>.

Caben muchas posibilidades, además de las que coyunturalmente fueron surgiendo. Pero hay que tener en cuenta que esos tipos de «teologías del monacato» no caracterizan exclusivamente al monacato agustiniano, ya que surgieron más tarde, como fruto de la reflexión sobre ese monacato ya constituido. Por eso, los comentaristas advierten sin cesar que tales «teologías» no son propias de monjes, sino comunes a todos los cristianos. Y así tiene que ser, si concebimos el monacato como un principio de reforma dentro de cada diócesis, ordenado a la utilidad de la misma diócesis. Hay que advertir

---

77. S. Posidio, *Vita*, 31 PL 32,64.

78. S. Posidio, *Vita*, 5 PL 32,37.

también que, si bien pueden distinguirse varios tipos de «teologías del monacato», todas ellas no son sino aspectos de la teología de la Iglesia en general, como lo vienen demostrando estos comentaristas aludidos. Todo lo que nos ofrecen es común a los cristianos, pero sobre todo es común a todos los tipos de monacato, sin diferencia ninguna aparente. No pueden ser «definiciones» del monacato agustiniano. Son en realidad, desarrollos abstractos o dialécticos de la filosofía de Agustín.

Finalmente, sería mejor hablar de mística del monacato y no de teología del monacato. La razón es que no se trata aquí de especulaciones teológicas acerca del monacato, sino de experiencias vitalistas, existencialistas y coyunturales. La lucha con el maniqueísmo, con el donatismo y finalmente con el pelagianismo, impusieron a Agustín un modo de ver la «gracia divina», la acción de Dios en el mundo, la iniciativa sobrenatural en la reforma de la Iglesia, que el término «teología» parece descolorido y frío para expresar la hazaña de Agustín y el calor humano de su pensamiento reformista y «endiosado», o «entusiasta». Algunos han querido suavizar el término *mística* y nos han dicho que Agustín era, no místico sino «entusiasta». Puede pasar esa fórmula, si entendemos el término en su sentido etimológico. Quizá el término *entusiasmo*, endiosamiento, quiere decir todavía más que el término *mística*, cuando esta se queda en discusiones académicas.

He procurado aquí enfocar el problema de la evolución del monacato de Agustín desde su idea radical de la «perfección». Ese monacato queda abierto a un gran abanico de posibilidades que todavía no han sido ensayadas ni explotadas, pero que pueden serlo, si las circunstancias eclesíásticas lo demandan. Esa capacidad de soluciones da idea del grandioso proyecto de Agustín, y de la utilidad de su milicia cristiana para utilidad de la Iglesia, como problema eclesíástico general. Por eso, el problema agustiniano del monacato es hoy tan actual como en los tiempos del Santo. Tantos ensayos como hoy se planean deberán meditar ese modo de proceder de Agustín.

Sólo me queda referirme a un punto muy interesante; pero lo dejo, ya que lo he tratado en otra parte. Me refiero a la crisis radical que Agustín padeció en los comienzos de su episcopado: trató de fugarse a una soledad y de abandonar su puesto. Pero Cristo le dio la solución: «Cristo ha muerto por todos, para que los que viven no vivan para sí, sino para Aquel que murió por todos, por el *Christus totus*». Es otro tipo de mística, que Agustín, al superar esa crisis dejó consignado en una epístola maravillosa y célebre<sup>79</sup>. Esa es ya la mística del *Christus totus*, aplicada al monacato.

LOPE CILLERUELO

---

79. *Ep.* 48,1-4 PL 33,187.

# Ante la ética de la fuerza o el tema de nuestro tiempo

A los compañeros y amigos del equipo pastoral agustiniano de Móstoles, hostigados con pertinacia por la izquierda (especialmente por un concejal del PCE) mientras la derecha (presumiblemente la extrema derecha) les apedreaba y secuestraba el viejo coche de servicio parroquial y les motejaba con el clásico: «curas rojos no».

## 1. *La ética de la fuerza*

Ha sido Bernard Henry-Levy quien recientemente, al final de su escrito *La barbarie à visage humaine*, ha planteado el problema de la situación ética de nuestro tiempo al acusar de invalidez general e ineficacia final a los métodos usualmente socorridos en nuestro mundo por la paideia y las técnicas de transformación social actualmente vigentes con estas palabras: «Ya no tenemos política, ni lengua, ni recursos. No queda otra cosa que la ética y el deber moral»... «Ya es hora, acaso, de escribir tratados de moral»<sup>1</sup>. En definitiva, se ha llegado a una situación sin salida que Henry-Levy achaca a los políticos, necesitados, a su vez ahora, de una urgente desmitificación, tal como queda expuesto a lo largo de su última obra: *Le Testament de Dieu*<sup>2</sup>.

Se trataría fundamentalmente de liquidar con los mitos de la fuerza, y su valoración tan decisiva como medio de legitimación de la presencia humana interpersonal, especialmente en sus consecuencias institucionales. Para resumir el problema citaremos un texto elocuente de Jean Nabert: «La misma

---

1. B. HENRY-LEVY, *La barbarie à visage humaine*. Trad. castellana de E. Simons, Barcelona 1978, 186 y 192.

2. B. HENRY-LEVY, *Le Testament de Dieu*. Trad. italiana de F. Baldini, E. Cerutti y L. Rizzo, Milano 1979. Cito siempre por ella.

conclusión se desprende si se examina la repercusión del éxito en las conciencias que lo testimonian y que encuentran cierta dificultad para librarse del pensamiento de que una causa victoriosa en las luchas humanas no puede ser radicalmente mala o condenable. En el mismo vencedor, el triunfo tiende a recrear una buena conciencia, a sofocar los escrúpulos, tanto más que la situación y las otras conciencias se muestran dóciles de hecho y parecen ofrecerle una ratificación»<sup>3</sup>. Por tanto la norma es que el vencedor imponga sus propios y «mejores» criterios y objetivos. Ahora bien, en este caso el problema propiamente no se plantearía en torno a la bondad o maldad de una opción humana o social, se trataría simplemente de averiguar, con la mayor astucia posible, quién será el ganador para el futuro inmediato.

En tales circunstancias la política se opone a la moralidad como la ciencia a la ingenuidad. Con términos más claros y tajantes E. Levinas sentenciará: «Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa»<sup>4</sup>.

¿Nos atendremos a los hechos, a lo que, de hecho, *es* o apostaremos por lo que *debe ser*? No puede hablarse aquí de idealismo pues sabemos que cuando la aparición de una utopía se constituye en peligro social éste ocurre a causa de la eficacia de lo pretendidamente utópico. Por lo demás la eficacia tampoco constituye un verdadero criterio: «Nuestra protesta se dirige contra la idea de que, en las luchas históricas —incluso a nivel del ‘Espíritu Universal’— la victoria corresponderá irremisiblemente a la causa justa, entendiendo por ‘causa justa’ precisamente aquella que vencerá; con ello la afirmación de que ‘el futuro será de los justos’ se reduce a una mera tautología, pues el que decide quiénes son los justos es aquel a quien pertenecerá el futuro»<sup>5</sup>.

También en el momento actual ha conseguido gran simpatía la consigna de Max Stirner: Si puedes ser una cosa, y tienes fuerza para serla, debes serla; o transformada en guía para la acción inmediata se diría así: si puedes hacer una cosa y tienes fuerza para hacerla, debes hacerla. Con sus mismas palabras: «¿Aspiráis a la libertad? ¡Locos! Tened la fuerza, y la libertad vendrá»<sup>6</sup>. Así los oprimidos bendicen los métodos de sus opresores. Solamente lamentan no tenerlos aún a mano. Como se ve aquí el deber depende claramente de si se tiene o no se tiene la fuerza suficiente. No se hace por tanto pregunta alguna sobre los objetivos y su validez, el único problema es la viabilidad o no de la realización técnica del golpe, por así decirlo.

---

3. J. NABERT, *Eléments pour une Ethique*. Paris 1963, 43. Trad. mía.

4. E. LEVINAS, *Totalité et infini*. Trad. castellana de D. E. Gillot, Salamanca 1977, 47.

5. L. KOLAKOVSKY, *Der Mensch ohne Alternative*. Trad. castellana de A. P. Sánchez Pascual, Madrid 1970, 99.

6. M. STIRNER, *Der Einzige und sein Eigentum*. Trad. castellana de E. Subirats, Barcelona 1974, 2a., 131; también: 81, 114-115, 148, 169, 223.

Estamos en plena *razón instrumental pura*: Algo es razonable si resulta prácticamente factible. Nadie dudará que esta razón instrumental cumple plenamente y con toda ironía la definición de la política como «el arte de lo posible», que de este modo toma sobre sí un aire de cinismo incalificable<sup>7</sup>. La capacidad de dominación del mundo, de los hombres, de todas las cosas se instaure como criterio ético. Es la ideología de los hechos denunciada por T.W. Adorno<sup>8</sup>. Frente a ella el pensamiento crítico resulta ridículo mientras el relativismo demagógico se impone con el consumo: «El relativismo es materialismo vulgar, pensar estorba los negocios»<sup>9</sup>.

De ahí la enemiga mortal entre sociedad de consumo y razón teórica. No se trata de un sano anti-intelectualismo, como es frecuente suponer, es el anti-pensamiento mismo. Cuando la fuerza brutal, la fuerza de los hechos, de lo natural, ha conseguido anular o cautivar suavemente la racionalidad, la brutalidad campea por sus fueros hasta que por fin invade el pensamiento. Sartre lo había descrito así: «Si le proverbe dit: ‘mens agitat molem’, la bêtise sera moles installée dans la pensée; une pensée dominée par le corps, c’est-à dire par le nature»<sup>10</sup>.

Estamos ante la exterioridad monda y lironda, en el teatro de las máscaras y la vida elemental de la que nos previno Kierkegaard al escribir: «El hombre inmediato —en cuanto en la realidad puede darse una inmediatez totalmente desprovista de reflexión— no está más animicamente determinado y su Yo y él mismo no son más que un simple algo dentro del conjunto de la temporalidad y la mundanidad, en estrecha interdependencia con lo otro... y solamente teniendo una apariencia ilusoria de que haya algo eterno en él. De esta manera, el Yo se enlaza inmediatamente con lo otro, deseando, anhelando, gozando, etc., pero en definitiva siempre pasivo. Incluso cuando anhela, este Yo no es más que un dativo, como le pasa al niño que siempre está diciendo ‘para mí’. Este hombre no conoce otra dialéctica que la de lo agradable y lo desagradable, y sus conceptos favoritos son: dicha, desgracia y destino»<sup>11</sup>.

Como nos dice el mismo pensador esta situación es enormemente frágil y lleva fácilmente al cinismo. Es una existencia ensoñadora con despertares amargos, la equivocación de soñar por un querer ser absoluto sin sentido que deviene absoluto no-ser fallido en su fin y su objetividad por confusión de caminos. Son las máquinas deseantes a pleno rendimiento aplicadas en la propia destrucción.

7. D. SÖLLE, *Wählt das Leben*. Stuttgart 1980, 15.

8. T. W. ADORNO, *Crítica, cultura y sociedad*. Trad. castellana de M. Sacristán, Barcelona 1970, 78 y 29.

9. T. W. ADORNO, *Negative Dialektik*. Trad. castellana de J. M. Ripalda, Madrid 1975, 43.

10. J. P. SARTRE, «Sur la bêtise», un texte inédit de Jean Paul Sartre, *Magazine Littéraire*, 103-104 (1975) 32.

11. S. KIERKEGARD, *La enfermedad mortal*. Trad. castellana de Ed. Guadarrama, Madrid 1969, 110.

Tal es el ideal del hombre práctico normal de nuestro tiempo. Es la fuerza natural de cada medio interiorizada y propuesta como imperativo fundamental. En su base está la determinación de ser «como todo el mundo»: «Ainsi la bêtise est à expliquer à partir de la normale. Et comme la normale est normative, comme elle est fait et valeur en même temps, la bêtise est à la fois réalité du non-être et antivaleur»<sup>12</sup>. De este modo la alianza entre brutalidad y normalidad se presenta como ética dominante, o mejor aún, es ahora la única y verdadera realidad. Es la plenitud de *la falacia naturalista*<sup>13</sup> y la a-nomía perfecta, la vida desencantada de la ciudad sin ley<sup>14</sup>.

El discurso humano, en su sentido más propio de racionalidad, se convierte en un mero discurrir según la ley de los tiempos y los mundos imperantes. Y como lo que *es, debe ser*, sin otra posibilidad ni diferencia y viceversa, el hombre y su mundo han ganado una nueva divinidad pues la racionalidad, sustraída a la dialéctica finitud-infinitud, se diviniza y el hombre se carga de razón absoluta, de modo que ya nunca puede equivocarse ni puede fallar jamás: No hay posibilidad de reconocer errores y mucho menos pecados. El complejo de Dios queda así plenamente realizado<sup>15</sup>, en pacífica posesión de sí mismo, a no ser que otros semejantes se despierten con parecidas pretensiones, lo que no sería de extrañar, y los soñadores entrechoquen. Si eso ocurriera produciría dramáticamente la división del mundo del soñador entre los dominios de los objetos y los dominios de la conciencia ensoñada. Y de una forma más escandalosa aún el hombre comenzaría a preguntarse por lo falso y lo verdadero, y en definitiva, por el bien y por el mal.

Pero vayamos un poco más despacio... Aquí dejamos la palabra a Michael Novak:

1. «Le langage ordinaire est un langage d'objets: de lui, d'elle ou de cela»<sup>16</sup>.
2. «Le langage ordinaire est, en outre, d'un point de vue religieux, naturellement idolâtre»<sup>17</sup>.
3. «... le langage emprunté au monde des objets peut nous amener par erreur à penser que la conscience est comme la perception des sens ou que le 'monde' des sujets est une imitation du monde des objets»<sup>18</sup>.

12. J. P. SARTRE, «Sur la bêtise», 31-32.

13. E. HUSSERL, *Ideen*, I. Trad. francesa de P. Ricoeur, Paris 1950, 87-183. J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza*. Madrid 1977, 175 y ss. J. SEARLE, *Speech acts: An essay in the Philosophy of Language*. Trad. castellana de L. M. Valdés V. Madrid 1980, 138 y ss.

14. H. KÜNG, *Christ sein*. Trad. castellana de J. Ma. Bravo N. Madrid 1977, 42 y ss.

15. H. E. RICHTER, *Der Gotteskomplex*. Reinbek 1979. W. SCHMIDBAUER, *Alles oder nichts. Über die Destructivität von Idealen*. Reinbek 1980.

16. M. NOVAK, *Belief and Unbelief*. Trad. francesa de J. Chambert y D. Piveteau, Paris 1969, 92.

17. M. NOVAK, Idem, 93.

18. M. NOVAK, Idem, 143. Habermas lo dice así: «Mir scheint, dass die Frage nach dem on-

Así es como al buscar un sentido esperamos encontrar unas cosas. La racionalidad queda de antemano cosificada y cristalizada a la expectativa de una respuesta en cadena teórico-deductiva matematizable, o suspendida en el sueño utópico de un programa práctico total, definitivo y permanente. Y sin embargo, también aquí es posible rechazar los ídolos, volver la espalda a las ilusiones<sup>19</sup> y continuar fiel a un auténtico deseo de verdadera racionalidad más allá de todas las degradaciones, aun si éstas no son precisamente ni pequeñas ni poco frecuentes.

Si anotamos como muy importante en nuestro tiempo las propuestas del *realismo* y la *sinceridad*, no olvidaremos que aquél se convierte fácilmente en la máscara del cinismo; en alianza secreta con la destrucción de la vida, es la caída de la verdadera resistencia frente a la *insensibilidad*, la insolidaridad y la muerte<sup>20</sup>. La sinceridad termina por ser «une évacion loin de la question fondamentale»<sup>21</sup>. Tales sinceridades se revelan fácilmente como aceptación inmediata de los estados emocionales transitorios, de los datos brutos primarios de nuestra oferta y nuestra demanda cultural; y ya sabemos su destino cuando se toman por verdades inefables, autoevidentes, en vez de realizar su misión de señales presentadas a un parlamento instintivo preparado para la serenidad de las decisiones<sup>22</sup>.

En este asunto, para tocar solamente un aspecto del problema, el equívoco freudiano es muy fuerte. El psicólogo de Cambridge, James Moore, no cederá terreno alguno al respecto: «No hay ninguna duda que en la crisis actual del adolescente, la causa original no es en absoluto el rechazo, la represión de las fuerzas afectivas e instintivas (como era el caso hasta la última guerra) sino, por el contrario, un ‘dejar hacer’ en la educación del niño, inconcebible sólo hace algunos años»<sup>23</sup>.

Dentro del realismo y la sinceridad conviene recordar la problemática de *la propia realización* como una de las justificaciones más socorridas en nuestro tiempo. Citaremos a este respecto un texto amplio pero extraordinariamente elocuente: «En fin, puede que otras personas tomen sus designios

---

tologischen Status von Tatsachen überhaupt falsch gestellt ist: die Unterstellung, dass Tatsachen in *analoger* Weise ‘etwas sind’ wie Objekte, die wir erfahren oder behandeln, ist strenggenommen sinnlos»: J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt a. M. 1977, 4a. 385.

19. M. NOVAK, *Idem*, 155.

20. D. SÖLLE, *Wählt das Leben*, 15: «Das Leben wählen ist gerade die Fähigkeit, sich nicht abzufinden mir der selbstverständlichen Zerstörung von Leben, di uns umgibt, und mit dem selbstverständlichen *Zynismus*, der uns begleitet». Subrayado mío.

21. M. NOVAK, *Idem*, 165.

22. K. LORENZ, «El gran parlamento de los instintos». *Sobre la agresión: el pretendido mal*. Trad. castellana de Félix Blanco, Madrid 1971, la., 98-123.

23. M. LANCELOT, *Je veux regarder Dieu en face*. Vie, mort et résurrection des Hippies. Paris 1968, 273.

pragmáticos de la ciencia y de la comunidad humana, como los elementos más reales de la experiencia del hombre. Lo que cuenta para ellas es realizarse ellas mismas, acertar en una carrera honorable, ser lo mejor posible en su profesión, tener buenos amigos, comer bien y conseguir, por la acción política y social, que el mayor número posible de personas puedan tener estas mismas excelencias. En este caso, la igualdad de oportunidades, la franqueza, la justicia, la lucha contra la ignorancia y la enfermedad, la reforma del orden político, económico, social y familiar forman los ideales que rigen la vida. Pero, si lo pensamos bien, parece que para concretar tales designios y para hacer una elección juiciosa entre estos objetivos diversos, se necesita tener una visión sobre qué es propiamente el hombre. Y decidir qué es el hombre es recurrir a la conciencia original, a la penetración psicológica, al juicio crítico y a la fidelidad al deseo fundamental de ser racional»<sup>24</sup>.

Es preciso subrayar fuertemente la implicación, previa a toda decisión vital, de una imagen del hombre a realizar y de todo un esquema antropológico consecuente a la misma. Como dijera Keynes en economía, el que no cree seguir a ningún maestro se dirige siempre por el peor de todos; eso mismo ocurre en el planteamiento general de la vida. Esta necesita de la racionalidad tanto como el pensamiento pertenece a la vida. Por eso conviene ahora recordar unas palabras proféticas de Ortega: «La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida.

Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver y el palpar! ...al destronar la razón, cuidemos de ponerla en su lugar»<sup>25</sup>.

Esperamos que no hará falta insistir en lo inadecuado del pragmatismo utilitario como figura concreta del hombre meramente funcional y duramente industrial. Pero sí conviene saber claramente de su vinculación absoluta con el poder industrial y sus mecanismos productivos<sup>26</sup>. Aquí encuentra toda su verdad la antigua sabiduría que nos dice: «De donde tienen su origen los seres de allí les viene la corrupción, según el destino, pues se dan unos a otros retribución y pena por su injusticia según el orden del tiempo»<sup>27</sup>. Donde cree el hombre encontrar su salvación, su propia realización, de allí mismo recibe su destrucción. La sociedad industrial de nuestro tiempo lo comprueba cada día.

En definitiva, el realismo no se alcanza por un *experimentalismo* primario: «Le réel c'est donc ce qu'on atteint, non pas immédiatement par extraversion mais d'une manière indirecte par la réflexion»<sup>28</sup>.

---

24. M. NOVAK, *Idem*, 166.

25. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*. O. c. I., Madrid 1947, 1ª 253 y 254.

26. M. NOVAK, *Idem*, 168.

27. Primer texto crítico de la filosofía griega, obra de Anaximandro: G. S. KIRK, J. E. RAVEN, *The presocratic philosophers*. Trad. castellana de J. García Fernández, Madrid 1969, 169.

28. M. NOVAK, *Idem*, 169.

Con esto no se trata de hacer espiritismo sino de superar la brutalidad elemental que siempre tiende a volver por sus fueros tras los más extraños velos. La reflexión crítica nos protege contra la alucinación y la vana ilusión: «Nous nous protégeons contre les illusions, les hallucinations et les imaginations en soumettant à la réflexion critique ce que nous paraissions toucher, voir ou entendre»<sup>29</sup>. Ser fiel a la realidad es serlo a la inteligencia, a lo tangible en cuanto inteligible y viceversa; sólo la ideología brutal, formalista o materialista, exige adhesión creyente sin vida como forma suprema de destrucción. Así es como la racionalidad se vuelve estereotipo y se confunden las palabras con las cosas, los sistemas de información con la realidad, solamente aludida y siempre lejana al hombre mismo.

Por el contrario, la realidad más verdadera resulta casi siempre, al final, propiamente inabarcable, en cierto sentido misteriosa, en trance permanente de desvelamiento y a la vez oculta e inexpugnable a todas nuestras panoplias categoriales. Tal es la dialéctica del conocimiento humano: conocer, vivir, volver a conocer y volver a convivir.

Terminamos este pequeño rodeo con una importante advertencia de S. Kierkegaard al respecto: «La inmediatez... es algo enormemente frágil, y por eso cualquier 'quid nimis' que exija reflexión es capaz de llevar hasta la desesperación al hombre que tenga toda su vida en ella»<sup>30</sup>.

Para la irracionalidad *consumista* triunfante tampoco este resultado es demasiado dramático puesto que también el suicidio contribuye a rebajar el paro, y es una «pura y simple coincidencia» que al sujeto humano le vayan estas cosas. Las gallinas se suicidan menos... por ahora; quizá comiencen también pronto...

Entre tanto podemos repetir en alto, según suelen hacer los niños, para despistar y quizá para quitar el miedo, las grandes palabras del momento: autonomía, solidaridad, bien común, democracia (si se quiere), pobres, éxito, poder, amor, justicia, igualdad, partidos (que hay que tomar), lucha, libertad, pueblo, progreso, religión o ateísmo, pobres, vida y fiesta. De momento con estas pocas palabras basta para no hacer un repertorio demasiado amplio y poco memorizable.

## 2. *La situación actual*

A fin de evitar, de antemano, malentendidos conviene reconocer, de buen grado, los logros importantes de la humanidad; conseguidos por muy diversos

---

29. M. NOVAK, 170.

30. S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*. Trad. castellana de E. Guadarrama, Madrid 1969, 111.

métodos, medios o formas, no siempre igualmente dignos. Por esto, y para resumir, citaré el juicio del sociólogo P.L. Berger cuando dice: «Los críticos del capitalismo tienen razón al rechazar políticas que aceptan el hambre de hoy prometiendo la abundancia de mañana (y tienen razón al rechazar dicha promesa). Los críticos del socialismo tienen razón al rechazar políticas que aceptan el terror de hoy prometiendo el orden humano de mañana (y tienen razón, igualmente, en cuestionar la credibilidad de ese mañana)»<sup>31</sup>.

Para mayor claridad es necesario quizá añadir que: «En principio, es imposible ‘concientizar’ a nadie, porque todos andamos a tientas en el mismo nivel de conciencia, un nivel muy confuso, por cierto»<sup>32</sup>. Nadie negará tampoco la necesidad de nuevas mediaciones universales y concretas aunque esta última tarea atañe al parecer mucho más directamente a las labores de los técnicos<sup>33</sup>. Pero más allá de estos acuerdos tan generales, ¿qué hacer?

De entrada denunciar de nuevo el retorno de los brujos como un acontecimiento desorientador permanente. La brujería es el cultivo del vicio como virtud<sup>34</sup>, la ejemplarización de ésta como signo de lo malo y lo anti-humano. No es por causalidad que Susan Sontag haya podido escribir: «No lo disculpes —pedía a Larsen—. Respeta su opción y *no trates de hacer bueno lo que es malo. No interpretes nada. Lo más molesto de la sensibilidad moderna es su urgencia por excusarse y hacer que una cosa signifique otra*»<sup>35</sup>.

Esta con-fusión del bien y del mal en la conciencia contemporánea produce la *analgesia* de nuestra civilización fundada precisamente en una insensibilidad más originaria<sup>36</sup>. No hace falta acentuar más la pérdida de imaginación y la incapacidad para sentir a, y con, los otros aun los más próximos o simplemente prójimos.

Si nada es bueno ni nada es malo o todo es bueno y todo es malo como parecen querer demostrar o simplemente afirmar muchos, entonces todo es igual y por tanto no puede plantearse razón alguna de preferencia o decisión. Así llegamos directamente al *escepticismo* actual. La disolución de la conciencia ética de la humanidad hace imposible toda base de solidez permanente;

31. P. L. BERGER, *Pyramids of sacrifice*. Political Ethics and Social Change. Trad. castellana de J. García Abril. Santander 1979, 12. Original castellano subrayado.

32. P. L. BERGER, *Pyramids*, 12.

33. P. L. BERGER, *Pyramids*, 13.

34. E. F. SCHUMACHER, *Good Work*. Trad. alemana de K. A. Klewer, con el significativo título *Das Ende unserer Epoche*. Reinbek 1980, 51-52: «‘Heuchelei ist’ —Wie der Herzog de la Rochefoucauld vor dreihundert Jahren anmerkte— ‘die Huldigung des Lasters an die Tugend’. Man übersehe nicht die Bedeutung, die darin liegt, dass heute jegliches Gewaltherrschaftssystem als Demokratie ausgibt und man alle Eroberung als Befreiungen und alle Willkürakte als die Gerechtigkeit des Volkes hinstellt’».

35. S. SONTAG, *The benefactor*, Trad. castellana de edit. Lumen, Barcelona 1974, 124. Subrayado mio.

36. D. SÖLLE, *Sympathie*. Theologische-politische Traktate. Stuttgart 1978, 32.

nuestras venerables razones morales se han, al parecer, evaporado. *Se pasa de todo pero no se cree en nada* o se pasa de todo *porque* no se cree en nada. Las creencias, aun en el sentido fundamental orteguiano parecen disolverse. No hay aquí nada parecido a una 'santa indiferencia' manifestativa de una disponibilidad profunda y generosa para el amor servicial sino solamente un escepticismo supremo, muchas veces innominado, pero que muestra fácilmente su rostro de cinismo absoluto en los momentos más difíciles.

Puede decirse que el hombre de nuestro tiempo ha quedado desvocacionalizado, nadie le llama a nada, ni nadie llama a nadie; el paro, además de laboral, es metafísico. Si la vida tiene un sentido puede decirse que: «jamás se ha visto/ jamás se ha oído/ jamás se ha olido, ni tocado, ni saboreado/ jamás ha faltado pero/ jamás se ha oído mencionar;/ jamás se ha tenido idea de él/ jamás se ha soñado/ jamás se ha buscado/ jamás se ha ocultado,/ ¿es esto un problema?»<sup>37</sup>.

En esta situación debe adelantarse que el primer paso a dar, para ser *realistas y libres*, es guardarse de los encantadores que confunden la verdad con la victoria y el valor con lo vigente tras el paso de las fuerzas armadas, sean éstas de la clase que sean, y todo ello: «Significa aderire a valori che, per quanto scherniti e smentiti dall'innumerabile Fatto, continuano ancora a valere, a credere al loro sovrano Diritto. Significa stabilire che ci sono un Bene e un Male, non necessariamente in ogni luogo e in ogni tempo ma indipendentemente dal tempo e sia che il tempo ratifichi sia che no rarifichi la loro ostinazione a essere»<sup>38</sup>.

Por tanto el modo más actual de estar presente en la auténtica corriente de la historia de nuestro mundo es buscar este discernimiento. Esta es también, así lo esperamos, la verdadera filosofía de la historia. Como lo ha propuesto un personaje dialogante de L. Kolakovski: «Los valores morales permanentes que se han ido formando en el curso de la evolución humana son para nosotros el apoyo más firme cuando la realidad exige de nosotros una elección, que, a la postre, tiene carácter moral. En todo caso, tales valores son más dignos de confianza que toda filosofía de la historia. Esta es la razón por la que yo insisto definitivamente en mi opinión.

—¿Suceda lo que suceda?

—Suceda lo que suceda»<sup>39</sup>.

Este punto primero de nuestra reconsideración de la conciencia personal

37. Poema utilizado por el antipsiquiatra R. D. Laing, y citado por D. SÖLLE, *Wählt das Leben*, 35: «never saw it / never heard it / never smelt it, touched it or tasted it / never felt it / never heard it mentioned / / never had any idea of it / never dreamt of it / never wanted it / never missed it / is there a problem?».

38. B. HENRY-LEVY, *Le Testament*, 225. Puede verse sobre esta obra: J. GARCÍA ROCA, «Liberación y testamento de Dios», *Iglesia Viva*, 85 (1980) 43 y ss.

39. L. KOLAKOVSKY, *Der Mensch*, 76.

y social contemporánea parece resumirse y vertebrarse en la Nueva Filosofía, concretamente en estos enunciados de André Glucksmann: «La crítica del totalitarismo muestra una molesta tendencia a resumirse siempre en la crítica del totalitarismo ajeno:... *El totalitarismo son los demás*»<sup>40</sup>. Esta afirmación, utilizada por todos como disculpa, resume toda nuestra época y con estas cantinelas llevamos ya desgraciadamente muchos años, y aun siglos. Ya es hora de entonar el canto de la responsabilidad colectiva y solidaria.

La crítica barata, por ambos bandos, a la Nueva Filosofía nos hace pensar más aún en el valor de su independencia y la necesidad plena de su presencia actual. Como el cliché que más se ha corrido socialmente es el 'ideología de la nueva derecha' citaré a un personaje que si resultara sospechoso de tal proclividad habría que pensar en la mala fe de cualquier interlocutor aparentemente válido. Se trata de A. Negri y dice así: «Personalmente, no tengo nada que ver con los llamados 'nouveaux philosophes', pero debo manifestar que me siento un poco desconcertado cuando veo a representantes de los partidos históricos de la clase obrera, desde siempre atraídos por el binomio iluminismo/stalinismo productivo, ¡insultar a los jóvenes filósofos por haber denunciado esta conexión mistificante!»<sup>41</sup>.

La Nueva Filosofía es un grave interrogante a nuestra época al poner entre paréntesis su misma objetividad que pasa por ser el único mundo real. Esto no puede admitirlo el político, pues éste no puede dudar al tener gracia de Estado eficaz. Los poderes políticos son la fatalidad. Escuchemos a B. Henry-Levy: «¿De dónde procede, para comenzar, esta pregunta que formulo del modo más abrupto e inflexible: qué es exactamente la realidad y cuál es su estatuto político? Los políticos se abstienen justamente de hacerla. Viven en la certidumbre de que la realidad está poblada de *cosas*, de que estas cosas son *fósiles*, que estos fósiles son fragmentos, concreciones de la *naturaleza*, congelados y solidificados desde siempre; que por más que la Historia marque con sus zarpas y la pintarrajee con sus jeroglíficos, sigue lisa y lavada, vidriosa y cristalina, como un espejo sin azogue donde se refleja su voluntad; que no constituye, que no provoca problemas, por qué está ahí, ante ellos, en una muda interioridad, materia pasiva y letárgica que se ofrece a sus cálculos y se abre a sus proyectos. Esta es literalmente la '*Realpolitik*' esta creencia en la realidad, esta piedad para con el mundo, esta naturalización de su espacio»<sup>42</sup>.

---

40. A. GLUCKSMANN, *Les maîtres penseurs*. Trad. castellana de J. Jordá. Barcelona 1978, 233. Subrayado mío.

41. A. NEGRI, *Dominio y sabotaje*. Trad. castellana de J. S. Grau. Barcelona 1970, 40-41. De paso digamos que las acusaciones contra la Nueva Filosofía pueden volverse fácilmente contra sus creadores, F. SAVATER, *Panfleto contra el Todo*. Barcelona 1978, 185 ha visto la invalidez de algunas críticas. Para una crítica de la Nueva filosofía que raya a su vez en el lenguaje panfletario del que acusan a los Nuevos Filósofos puede verse: F. AUBRAL, DELCOURT, X., *Contre la nouvelle philosophie*. Trad. castellana de J. Mejía, México 1978.

42. B. HENRY-LEVY, *La barbarie*, 47-48.

La realidad propiamente no existe, sino que se produce constantemente por los dueños de la tecnología; por una parte se dice que hay que actuar según el interés objetivo de la realidad y por otra se modela la realidad en función de determinados intereses, ante el poder no hay ni metafísica ni fondo ni fundamento, ni realidad primigenia: «Porque el problema no reside en esto, es infinitamente más radical: el poder no se apropia el mundo, lo *engendra* constantemente en el conjunto de su dimensión. No *ex-propia* a los hombres sus moradas, *les fija residencia*, excava y fortifica sus nichos, donde, literalmente, arraigan. Lejos de desgarrar con malignidad la urdimbre de su tejido social, es el sastre que corta el paño de toda realidad. No es el mundo lo que él deshace, a reserva luego de volverlo a hacer, sino que, al contrario, lo hace sin referente y sin precedente. Esto es más difícil de pensar, el tema más arduo de un pesimismo consecuente; no se trata de *esta realidad* que roe y exfolia el Amo, sino de *la forma misma de la realidad* que él siempre engendra; si la realidad del capital, es como se sabe, desesperante, vano es achacar a otro sus propios sueños y esperanzas; lo propio del poder, en una sola palabra, consiste en su función, y en su vocación de modelar y recortar la realidad en cuanto tal»<sup>43</sup>.

La realidad entonces aparece como dada desde siempre mientras que todo cuanto parece propiamente originario es de hecho producto determinado de los poderes que pueblan el mundo y lo matrizan como ángeles invisibles pero siempre eficaces en sus labores. La fatalidad, el destino, el realismo es el nombre escondido de los poderes, de los políticos, de los príncipes rectores de este mundo. Ahora la naturaleza ya no es sino la realidad creada por la política presentada como eterna.

Por otra parte el revolucionarismo, como ha dicho Glucksmann, es ya una carrera más, «carrera de revolucionario profesional, carrera de político científico. La revolución se convierte en una ciencia: La ciencia del Estado, de la programación de una humanidad feliz incluso pese a ella»<sup>44</sup>. En esta situación: «Sólo el político escapará a la reprobación general, dado que él habrá tomado de los señores del pensar esta ciencia general de la reprobación que hace tabla rasa y autoriza a volver a empezar el mundo a partir de cero, arrancando las viejas ideas, los viejos prejuicios y las cabezas»<sup>45</sup>.

---

43. B. HENRY-LEVY, *La barbarie*, 50.

44. Por eso también la desconfianza con relación a los partidos es insuperable: «Podemos pensar sin un comité central en la cabeza». Son declaraciones del Nuevo Filósofo revolucionario A. GLUCKSMANN a Y. GENTIL-BIACHIS, *Vuelta*, 18 (1978) 49. En la misma línea están las últimas entrevistas de Sartre. También R. Bahro nos asegura: «Die Partei wird ihr Erstgeburtsrechts verlieren, wenn sie nicht in der Lage ist, sich und den Staat gründlich, d. h. sozial statt bürokratisch, zu erneuern»: R. BAHRO, *Die Alternative*. Zur Kritik des real existierenden Sozialismus. Reinbek 1980, 115.

45. A. GLUCKSMANN a Y. GENTIL-BIACHIS, *Vuelta*, 18 (1978) 49.

Es preciso anunciar de nuevo que el valor de las personas es insuperable: «el partido de los fusilados se ha convertido en el partido de los fusiladores» denunciaba Sartre <sup>46</sup>; o como ha dicho Henry-Levy la ética comienza cuando aceptamos el principio universal de que una vida es una vida y no se puede destruir con ningún pretexto ni afrentar su dignidad por ningún bien pretendidamente mayor, y que por tanto todo el que mata es ya un reaccionario <sup>47</sup>.

Si vamos al fondo de las cosas vemos cuán difícil es que una causa justa sea apoyada por su propio y verdadero valor. Así en el caso del Vietnam, al fin y a la postre, se presionaba, nos declaran meditativos algunos de los grandes protagonistas de aquellos tiempos «no sólo porque estuviéramos al lado de las víctimas sino porque estábamos al lado de los presuntos vencedores» <sup>48</sup>. De ahí el significado extraordinario de la vuelta actual a lo no brillante, a lo abandonado y pequeño, y por tanto poco utilizable y apenas nada rentable de cara a la opinión pública. Esta suele ocuparse de las injusticias apropiadas para rentar más poder a los distintos bloques, mientras se olvida fácilmente a los más marginados por su escasa rentabilidad en la correlación de fuerzas establecidas.

### 3. *El mundo que viene y ya está aquí*

En este momento surgen, en interacción dialéctica con el sistema, las nuevas generaciones que llegan en plan de triunfadores. Se ha prometido la felicidad universal, como corresponde a una economía de bienestar, pero este paraíso o no ha llegado del todo o es muy difícil y casi imposible de mantener. Esto ha desatado la envidia (Neid), la avaricia (Geiz) universal y la intemperancia (Unmäßigkeit) brutal del poder y la fuerza <sup>49</sup>.

Como máquinas deseantes los hombres de nuestro tiempo corren tras los fantasmas de la promesa, muy próxima a la realidad, pero en definitiva, fantástica, como el burro tras la zanahoria. De ahí que los ideales de la penúltima generación parezcan una burla cruel a la última. Esta reacciona, en principio, con un fuerte complejo de Sansón: «todos hemos de perecer para salvar a nuestro pueblo», que se resuelve en los años 70 como complejo de Noé, es: «la ética de la supervivencia como especie, el tinte ecologista que inevitablemente distingue a todos los movimientos y acciones en los que participan los jóve-

---

46. Citado por R. ROSSANDA, (Dossier Sartre), «Una vida espléndida», *El Viejo Topo*, 40 (1980) 38.

47. B. HENRY-LEVY, *Le Testament*, 235-236 y 179.

48. D. COHN-BENDIT, F. RENBERG, A. GLUCKSMANN. «La soledad del Vietnamita», *El viejo Topo*, 40 (1980) 38.

49. E. F. SCHUMACHER, *Good Work*, 48.

nes»<sup>50</sup>. Solamente esta nueva generación, siempre según ella misma, es auténtica y verdadera, no farsante ni hipócrita como las demás, y pertenece ya propiamente a los seres realmente humanos. Los anteriores y antepasados deben ser deshechados, dejados fuera del Arca.

En general, se trata de una generación bien alimentada y bien cuidada por sus antepasados, por lo que no es de extrañar su conciencia de superioridad: deben ser muy importantes pues fueron tan bien tratados. Al pasar de todo, se implican, de paso, en un juicio de valores ajenos. Al vivir ensimismados (son los Narcisos) no pueden conceder tampoco excesiva importancia al asunto. Lo que no obsta para que se muestren: «independientes e impositivos, difíciles de intimidar (puesto que les han servido tanto, sus vidas deben ser muy importantes y no serán tocadas), con tendencia a impresionar y a arrebañarse (formar rebaño y aprovecharse de todo), brillantes y hedonistas, fantasiosos y fantásticos, perfeccionistas buscan con constancia la propia satisfacción, manipuladores y oscilantes, con poco sentido de la culpa, necesitados de la aprobación ajena y encantadores, siempre adolescentes, bastante exhibicionistas, y en definitiva: «El narciso —concluye Lasch— es el consumidor por excelencia»<sup>51</sup>.

Se trataría también de una reacción de secreta venganza a la burla de la sociedad feliz: han crecido en un mundo que los alimentaba bien y cuidaba con esmero pero les ha metido en una vida sin demasiado sentido para ellos; por eso no comprenden a las otras generaciones y tienen miedo de intentarlo: «les es difícil aprender algo; por eso saben tan poco y muestran tanto resentimiento. Este resentimiento es comprensible; lo triste es su falta de coraje moral»<sup>52</sup>. Además, como ya anunciara Sartre: «diríase que, antes que una edad de la vida, la juventud fuera un fenómeno de clase, una *prórroga de irresponsabilidad* concedida a los hijos de papá, puesto que los obreros pasan sin transición de la adolescencia a ser hombres»<sup>53</sup>.

Aquí campa por sus fueros o mejor por sus desafueros el mundo de la fantasía frente a la necesidad urgente de esfuerzo; es un soñar en lugar de ser y hacer; la pimpante situación económica lo permite. Aquí se encuadra también la crisis del trabajo. Este ha dejado de ser un medio de salvación<sup>54</sup> pues ya no

50. A. de MIGUEL, *Los narcisos*. El radicalismo cultural de los jóvenes. Barcelona 1979, 2a., 26.

51. A. de MIGUEL, *Los narcisos*, 68-69 y 74.

52. P. GOODMAN, *New Reformation*. Trad. castellana de A. Abad. Barcelona 1976, 2a., 73-74.

53. J. P. SARTRE, «Materialismo y Revolución». *La República del silencio*. Trad. castellana de A. L. Bixio. Buenos Aires 1965, 2a, 89. Subrayado mío.

54. R. BAHRO, *Die Alternative*, 111: «Die Losung, dass die Arbeit eine Sache des Ruhms und der Ehre ist, verdeckt ebensowenig wie das Arbeitsethos des Protestantismus die grundlegende Tatsache, dass die industrielle Arbeit, wie sie bis heute vorherrscht, Zwangscharakter trägt». M. FERNÁNDEZ DEL RIESCO, «El Ethos calvinista y el capitalismo moderno», *Estudio Agustiniiano*, 15

es un medio de subsistencia. En el futuro no podrá separarse más el trabajo de la vocación; sin la vocacionalización de la vida el trabajo carece de sentido. El paro, en la línea salarial (poder de adquirir como consecuencia de un trabajo pagado) cada vez será más irreparable. La máquina se impone y sus dueños se concentran. De ahí la llamada a la gratuidad de la vida, tanto más escandalosa en su sentido material cuanto es un privilegio de pocos. El mismo robo se renueva como un hecho mágico de gratuidad: «El robo es quizá el medio más antiguo de evitar el trabajo, y la guerra rivaliza con la magia en sus esfuerzos en conseguir algo por nada, conseguir mujeres sin poseer atractivo personal, lograr poder sin poseer inteligencia y disfrutar de las recompensas de una labor continua y pesada sin haber levantado un dedo en el trabajo, o sin haber aprendido un solo conocimiento útil. Tentado por estas posibilidades, el cazador a medida que avanza la civilización se vuelve hacia la conquista sistemática: busca esclavos, botín y funda el estado político con el fin de asegurar y regular el tributo anual, imponiendo, en cambio, una pequeña porción de orden»<sup>55</sup>.

En nuestros días el hombre, más allá de la economía de bienestar, se pregunta por la calidad de la vida: «Es kommt auf die Qualität —und nicht die Quantität— des Lebens an»<sup>56</sup>. No se trata, por tanto de un progreso de simple crecimiento sino de saber cómo se puede cambiar el estilo de vida mismo. No basta crecer en cantidad, se debe crear una nueva sensibilidad, una nueva vida. Este paso no es posible sin otras dimensiones de relaciones humanas. No es suficiente ser útiles a los demás porque así estaríamos aún a nivel de mercancías.

Se impone la necesidad de compartir y convivir la vida como vocación personal y comunitaria y esto no será posible sin superar los dominios de la utilización del hombre por el hombre, donde cada persona adquiera una nueva significación, o mejor dicho, la vida de cada uno cobre verdadero significado. Pues la primera injusticia, de la que nacen todas las demás, es la carencia significativa humana, la presencia de un significado profundo en la vida de cada hombre. Como ha dicho A. Beguin: «No hay nada más pernicioso que lo que violenta el lenguaje, pues *la necesidad más honda de los hombres no es la justicia y el orden, sino la significación*»<sup>57</sup>. Cuando la injusticia aparece, ya había tiempo que el otro había dejado de significar algo para nosotros y se había convertido en un objeto manejable y rentable. El mundo del futuro de-

---

(1980) 50 y ss. A. GLUKSMANN, *Les maîtres*, 206, ha criticado duramente la militarización del trabajo en el marxismo.

55. L. MUMFORD, *Technics and Civilization*. Trad. castellana de Alianza edit., Madrid 1977, 2a., 100. Subrayado mío.

56. E. F. SCHUMACHER, *Good Work*, 171.

57. Citado por A. HESNARD, *De Freud à Lacan*. Trad. castellana de Eds. Mtz Roca. Barcelona 1976, 121. Subrayado mío.

berá ahondar la relación interpersonal, frente al proceso inconsciente de cosificación utilitaria, donde no sea posible la objetividad sin subjetividad ni la subjetividad sin sus medios apropiados: «Los objetos sin relación constituyen una realidad carente de sentido y las relaciones sin objeto un sentido carente de existencia»<sup>58</sup>. Tal debe ser la ley de toda «oikonomía» que pueda llamarse tal.

Solamente de este modo es posible llegar a una racionalidad concreta y a la vez universal, alejada de los intereses comunicantes y particularistas cerrados<sup>59</sup>, camino de una auténtica libertad solidaria. No solamente Habermas ha relacionado claramente las tres dimensiones de verdad, libertad y justicia, en la vida humana también en el cristianismo actual se renueva cada vez más el antiguo y primitivo sentido de la *comunió*n en cuanto implica también profunda *comunicación*, una profundidad que naturalmente, exige manifestarse. A este respecto es muy sugerente la comprensión del espíritu de Jesús como dinamismo fundamental de comunió)n y comunicaci3)n. Aquí me refiero especialmente el escrito de Delzant<sup>60</sup> que representa un panorama, en cierto sentido desconocido, y que asume la situaci3)n actual de la investigaci3)n humana tanto a nivel de pensamiento, en general, como en relaci3)n a los grupos más vivos del cristianismo actual, superado el espíritu reaccionario del progresismo y del conservadurismo en los años pasados.

Nace ahora de nuevo la posibilidad de una verdadera convivencia-comuni3)n-comunicaci3)n, digamos, si parece bien, en libertad y democracia, pero sin la insolencia y el individualismo que siempre las ha unido y también hundido, porque: «La libertà dell'uomo egoista e il riconoscimento di questa libertà è pero puittosto il riconoscimento dello *sfrenato* movimento degli elementi sipirituali e materiali che formano il contenuto della sua vita»<sup>61</sup>. Deberá surgir también una igualdad y una justicia pero no por una compulsión de seguridad que sería más bien la garantía segura del propio egoísmo<sup>62</sup> donde las relaciones comunitarias o ciudadanas permiten administrar al vecino en beneficio del hombre egoísta hijo de la Gran Niveladora e incapaz de percibir que: «al que le miden mal para que dé la talla no le hacen precisamente un favor ni le ascienden en modo alguno, aunque cierta interesada campechanía de cuartel esté pronta a verlo así»<sup>63</sup>.

Cuando el bien común y el egoísmo individualista entran en relaciones de

---

58. M. GODELIER, *Rationalité et irrationalité en économie*. Trad. castellana de N. Blanc, Madrid 1974, 4a., 354.

59. E. UREÑA, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*. Madrid 1978, 103 y 119.

60. A. DELZANT, *La communication de Dieu*. Paris 1978, 322 y 263 y ss.

61. K. MARX, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*. Trad. italiana de R. Panziere, Roma 1971, 77.

62. K. MARX, *La questione ebraica*, 73.

63. F. SAVATER, *Panfleto contra el Todo*. Barcelona 1978, 69.

confusión <sup>64</sup>, la justicia se transforma en la empresa de los justicieros y manifiesta únicamente el estado de embrutecimiento de las fuerzas rivales alimentadas por cada grupo impositivo. La lucha en favor de la vida se rebaja al combate suburbano y la alcaldada vulgar, mientras los presuntos revolucionarios caen en la tentación del poder por el poder y la razón de la fuerza. Poco a poco se llega al círculo infernal de la violencia según el esquema estímulo-respuesta implicativo de una vivencia mercantilizada y competitiva de la autorrealización <sup>65</sup>. Ésta unida a la ansiedad anticipatoria del éxito y la meritocracia avoca al desastre más rotundo de los hombres y los pueblos, porque aquí la meta a conseguir —un éxito inmediato espejeante— funciona como lugar teológico de salvación y como ésta no es posible en la desnuda exterioridad del hombre, éste se convierte en Sisifo desesperado y decididamente perdido.

Perdido el horizonte de la vida y su sentido el escepticismo subterráneo se introduce poco a poco en las raíces del hombre hasta manifestarse por el cinismo en un nihilismo oculto que teme decirse su propio nombre, como es lógico que ocurra en un mundo de bienestar en el que todos debemos estar bien. Entre tanto la confianza en el sentido de la vida se cambia en una fe beligerante por la contraposición, la autonomía individualista, el progreso que viene y el mundo que ha de venir, el contragolpe de paso para el poder, por los bienes abundantes y, en definitiva, por la fuerza biológica <sup>66</sup>. Fe, naturalmente, incrédula y escéptica. De estos engaños nefastos, bajo las mejores intenciones, está llena nuestra historia. El retorno actual de la bellocracia y el pimpante 'fascismo hedonista' <sup>67</sup> tan pujante nos hacen sospechar que no estamos tan lejos como parece del viejo racismo, abominado oficialmente pero glorificado constantemente por la vida de cada día.

Igualmente el recurso a las masas y al pueblo en todo tiempo y lugar sin distinción ni razón no deja de tener un resabio a dios de mayorías <sup>68</sup> y un sabor

---

64. F. SAVATER, *Panfleto*, 52 y ss.

65. V. FRANKL, *Man's Search for Meaning*. Trad. castellana de Diorki, Barcelona 1979, 109. La relación frustración-agresión tiene un libro histórico por su calidad, a saber: J. DOLLARD & R. S. SEARS, *Frustration and Aggression*. Yale 1957, 9a. Romper el círculo reactivo es hoy una clave fundamental para nuestra civilización a fin de superar la agresividad brutalizante de nuestro tiempo. Ello constituye en nuestros días un signo fundamental de inteligencia.

66. J. HABERMAS, *La teoría nihilista del conocimiento en Nietzsche*. Trad. castellana de C. García Trevijano y S. Cerra, Valencia 1977, 35.

67. A. BIRNBACHER & MEYER, K. M., *Was braucht der Mensch um glück zu sein*. München 1979, 16.

68. M. HORKHEIMER, *Zur Kritik der instrumentelle Vernunft.*, 38: «El principio de la mayoría en su forma de juicios generales sobre todo y cada una de las cosas —tal como se está imponiendo, gracias a las modernas técnicas de comunicación y a las votaciones de todo tipo— se ha convertido en una fuerza soberana a la que el pensamiento debe someterse. Es un nuevo Dios, no en el sentido en el que lo conocieron los pioneros de las grandes revoluciones, es decir, como una fuerza de oposición contra la injusticia existente, sino como una fuerza para resistir lo contestatario». Citado en M. HORKHEIMER, K. POPPER, H. MARCUSE, *A la búsqueda del sentido*. Salamanca 1976, 85. Subrayado mío.

amargo a las raíces de las fuerzas salvajes de la tierra y su conquista. Y aunque, por pudor, no se desentierre el hacha hay que ver cuán taimados y arteseros, como diría Nietzsche, se vuelven los hombres cuando les está vedado recurrir a la fuerza bruta en sus contiendas<sup>69</sup>. Los ídolos, por tanto esperan siempre a la puerta: «No tendrás otros Jeans fuera de mí»<sup>70</sup> nos dice nuestro mundo industrial.

Esta idolatría —liquidada la dialéctica interioridad y exterioridad— pone al hombre fuera de sí para la caza mágica de los otros con la teatralidad de la vida y sus máscaras como forma aparente de convivencia y estimación. Entonces surge el temor y el terror, la brutalidad y sus ordalías, la inseguridad universal hasta el embrutecimiento que confunde el poder de la voluntad con la voluntad de poder<sup>71</sup>. Semejantes trasvaloraciones han permitido a los saqueadores de la razón el maridaje de pensadores tan lúcidos como Nietzsche con la avidez de la walkirias y eso nos advierte de la conveniencia de ser dolorosamente claros para evitar mayores sufrimientos al presente, y también al futuro.

#### 4. *El espíritu de la resistencia*

Ha llegado el momento de preguntarnos por la forma de resistir a estos desafueros idolátricos, y, en definitiva, ¿qué hacer concretamente? Para empezar conviene aclarar el espíritu de la resistencia. Resistencia no es simple oposición ni principalmente oposición. Como renunciar es sobre todo *renuntiare*, anunciar de nuevo, resistencia es llamar otra vez, de nuevo, a una vida nueva. Resistencia, por tanto, es descubrir o ponerse en una nueva situación, *re-sistere*, elegir una nueva perspectiva y un nuevo modo de vida. En otro caso volveremos a las andadas porque: «no hay contrapoder que no sea una figura definitiva del Poder expulsado»<sup>72</sup> y, en esta línea, «toda metafísica es una política» oculta que atrae la violencia porque al tomar posiciones,

---

69. Nietzsche pensaba que nuestra moral es una creación del resentimiento y una interiorización perversa y reactiva de la venganza y la crueldad: F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*. Trad. castellana de A. Sánchez Pascual, Madrid 1979, 4a, 42, 43.

70. Este slogan publicitario resume según P. P. Pasolini el espíritu de la segunda revolución industrial y su trasmutación de valores. Citado por D. SÖLLE, *Wählt das Leben*, 19.

71. Tanto en Nietzsche como en su maestro Schopenhauer hay una ambigüedad soterrada y nunca aclarada entre voluntad y poder, fuerza y vida, espontaneidad y arbitrariedad, vitalidad y destructividad, fiesta y crueldad, etc., que problematiza todo su discurso filosófico. Puede verse al respecto: A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà è rappresentazione*. Trad. italiana de O. Chilesotti, Milano 1888, 80, 84, 140-141, etc. F. NIETZSCHE; *Zur Genealogie*, 6, 76: «Sin crueldad no hay fiesta: así lo enseña la más antigua, la más larga historia del hombre ¡y también en la pena hay muchos elementos festivos!». Parece como si Nietzsche al criticar la violencia brutal de su medio social hubiera quedado encantado por ella.

72. B. HENRY-LEVY, *La barbarie*, 25-26.

sobre todo posiciones ofensivas, se está invocando la guerra <sup>73</sup>, el enfrentamiento de las potencias teóricas y prácticas.

Por tanto la nueva re-situación no debe tener el carácter de trinchera aunque sí de compañía pero solamente en el sentido originario de acompañar y compañeros. Si realmente hemos de movilizarnos por un mundo nuevo debemos hacerlo como amigos y no como enemigos. Si cedemos a la dialéctica del estímulo y la respuesta, de la frustración y la agresión, habremos dejado de ser resistentes <sup>74</sup>. El hombre de la resistencia solamente puede dar una verdadera respuesta a su mundo si ésta *no es* una simple contestación *reactiva* antes bien se realiza como una postura *res-ponsable*, y esto quiere decir que responde y se compromete cada día de nuevo con la nueva vida. Una auténtica resistencia no puede ser nunca la pura continuación de un vacío existencial o social.

El espíritu de la resistencia exige también saber, con cierta clarividencia, que el asunto de la liberación es un largo camino, no va a resolverse probablemente ya mañana por la mañana, resistir no quiere decir, por lo general, conseguir un éxito claro de eficacia inmediata. El progreso continuo y seguro es una doctrina cardinal de la aristocracia del siglo XVIII pero al hombre de la resistencia nunca le debería parecer tan evidente que «el mundo por siempre y siempre continuar(i)á en la misma dirección, haciéndose más humano, más confortable, más pacífico» <sup>75</sup>.

Al mundo de la resistencia las revoluciones repentinas y sus chamanes le suenan a algo bastante ilusorio, en el mejor de los casos, cuando no llegan a ser sencillamente la entronización de la fuerza brutal. Y adviértase de paso que cambiar de amo no suele traer demasiada suerte pues *no hay poder que no ponga la mira en la Poder absoluto* <sup>76</sup>.

El hombre de la resistencia es una persona, no es un número en la masa, mejor o peor administrada, no es un mero ciudadano clasificado debidamente por la administración. Henry-Levy atribuye al genio del cristianismo el haber creado el principio de personalización <sup>77</sup>. En efecto, en el mundo antiguo el 'principio de individualización', como se le llamaba, no pasaba de ser algo accidental, del orden de la materia, de la física, lejos propiamente del mundo de

---

73. G. FUNKE, *Conferencias en Alcalá de Henares*. Julio de 1979, 2a. Conferencia. De próxima publicación.

74. V. FRANKL, *Man's Search for Meaning*, 123.

75. L. MUMFORD, *Technics and Civilization*, 201.

76. B. HENRY-LEVY, *La barbarie*, 134. Conviene no enredarse con el poder ni a nivel de discusión. Se ha dicho 'el poder corrompe', y 'la ausencia de poder más todavía' (Burlingham). Puede verse: CH. JAMBET, G. LARDREAU, *El Ángel*, Ontología de la Revolución. I. Trad. castellana de A. Cardin, Barcelona 1979, 28 y ss.

77. M. ALCALÁ, *La Ética de la Situación y Th. Steinbüchel*. Barcelona 1963, 183 y 193. B. HENRY-LEVY, *Le Testament*, 102 y ss.

la forma, de la valoración metafísica. Así el hombre, y la vida de cada hombre, se da como llamado, invitado, vocacionalizado <sup>78</sup>.

De aquí se sigue el principio de responsabilidad: El hombre no puede esconderse en el «culto de una Física», en la veneración de la fuerza, que es «lo contrario de la Ética» y es la «adoración del orden» <sup>79</sup>. El principio de responsabilidad se continúa con el principio de solidaridad: «*el solitario será siempre solidario*». Este hombre concreto es también la humanidad universal; no se puede ser solidario simplemente para no estar solo, ni se puede vivir encapsulado <sup>80</sup>. Es preciso personalizarse, pues solidaridad tampoco quiere decir complicidad, vocacionalizar la propia vida para ser realmente solidario.

Este hombre de la resistencia luchará por cruzar la frontera del escepticismo para estar plenamente presente en la historia de nuestro mundo pero no por la fuerza del poderoso ni por la atracción animal del grupo, el partido o la clase; ni por un sentido prefabricado del fin como si ya supiera en qué acabará la historia, sino más sencillamente:

1. Por el deseo de vivir en el Bien y no en el Mal, aun con la ambigüedad inherente a toda historia humana y su mundo concreto.

2. Porque el Bien se debe realizar en todo momento, en lo brillante y en lo anodino <sup>81</sup>.

3. Es necesario saber que no se controla el futuro. Por tanto «resistir quiere decir *ricominciare* a resistir y responder palmo a palmo al ‘dramatismo’ de la acción histórica que desanima únicamente a los apáticos y abúlicos de la prospectiva» <sup>82</sup>. Lo aparentemente pequeño no tiene por qué ser menos eficaz que lo grande, ni tampoco menos importante.

4. No se emprenderá nada que no sea digno de ser recommenzado con prontitud y siempre de nuevo <sup>83</sup>. Además no se olvidará que los medios dejan su huella en los fines; por tanto aquéllos deben ser dignos de éstos.

5. La verdad «es extraña al orden del político» <sup>84</sup>. Se considerará que cuando todo es política nada es ya propiamente política, por tanto la postura

78. M. CLAVEL, *Ce que je crois*. Trad. italiana de Ed. Città Nuova, Roma 1978, 205: «Al limite, no si dovrebbe dire che l'uomo riceve la Rivelazione, ma che l'uomo è rivelato». Como se revela la intimidad en el amor y el amor en la intimidad. M. CLAVEL, *Dieu est Dieu nom de Dieu*. Paris 1976, 225: L'homme ne sait, n'a su qu'il est ni qui il est que par Dieu, et plus précisément par le Christ. Et cette révélation est re-creation. L'homme nouveau du christianisme est L'homme retrouvé par-delà le Pêché. Et il n'y a pas, il n'y eut jamais, d'autre homme absolument universel et singulier que celui du christianisme.

79. B. HENRY-LEVY, *Le Testament*, 171-172.

80. B. HENRY-LEVY, *Le Testament*, 213. Aquí el autor cita literalmente a S. Agustín pero sin anotarlo, aunque le nombra al principio del cap. II. Puede verse también: O. NEGTE, «Die Abkapselung der Jugend». H. J. SCHULTZ (Hrsg.), *Einsamkeit*. Stuttgart 1980, 138 y ss.

81. B. HENRY-LEVY, *Le Testament*, 225 y 227.

82. B. HENRY-LEVY, *Idem*, 231.

83. B. HENRY-LEVY, *Idem*, 234.

84. B. HENRY-LEVY, *Idem*, 236 y ss.

del hombre de la resistencia no puede motejarse de dimisionaria; ¿acaso no pactó, en su día, el comunismo con el nazismo? La política, de por sí, no tiene garantía ética.

6. Por tanto, «sin teoría y sin partido revolucionario practicarás la resistencia»<sup>85</sup>. La teoría y la ideología se confunden mutuamente con facilidad. Además: «Los errores históricos de los hombres no son jamás tan aparentemente buenos y peligrosos como cuando están incorporados en una doctrina formal, capaz de ser expresada en un lema»<sup>86</sup>. Por otra parte el compromiso supone descomprometerse de muchas tácticas militantes de vía estrecha<sup>87</sup>.

¿Es esto una religión? No creo valga la pena enredarse en las consabidas peroratas sobre religión y ateísmo. Si Marx pudo decir que la religión «es el opio del pueblo», quizá fuera porque Marx entendía o sabía mucho de opios<sup>88</sup>, pero lo que nunca llegó a oler es que cuando desapareciera esa religión, que él llamó opio del pueblo, *el opio mismo sería la nueva religión*, pero ahora ya sin pueblo. Al matar toda religión muere el pueblo y su esperanza: «la bebida era aún la ‘manera más rápida de escapar de Manchester’. La religión dejó de ser para mucha gente el opio de los pobres; en realidad, las minas y las fábricas textiles carecían a menudo de los más sencillos elementos de la más antigua cultura cristiana. *Y hubiera sido más cierto decir que el opio se convirtió en la religión del pobre*»<sup>89</sup>.

Escuchemos a un gran sacerdote de esta nueva religión: *Le vrai Dieu n'est pas mort ni même égaré. Il nous attend simplement au tréfonds de notre esprit. Et seule, j'en suis convaincu, une spiritualité exacerbée, ou mieux, parce que plus rapide une drogue psychédélique peut nous conduire jusqu'à cet Infini Pouvoir*<sup>90</sup>.

Para el hombre de nuestros días esto es una evidencia: quien no va a las iglesias de antes es fácil que vaya a los fumaderos, a las capillas del alcohol y similares. El psicoledismo, más o menos vulgar, cumple precisamente a la perfección el programa de dotar al hombre de un Poder Infinito y traer ese poder del cielo a la tierra, como tanto ha reclamado el marxismo ante el Dios del

---

85. B. HENRY-LEVY, *Idem*, 239, y M. CLAVEL, *Dieu est Dieu*, 297: «*Révolution donc, sans idéologie ni tactique*».

86. L. MUMFORD, *Technics and Civilization*, 417.

87. J. ESTRUCH, «Creer no es comprometerse», *El Ciervo*, 345 (1979) 8-11.

88. B. HENRY-LEVY, «El marxismo, opio de los pueblos», *La barbarie*, 167-186.

89. L. MUMFORD, *Technics and Civilization*, 198. Algunos marxistas parecen comenzar a pensar: puesto que el opio religioso, como los pobres, siempre lo tendremos entre nosotros, procuremos que sea lo menos malo posible: C. LUPORINI, J. HROMADKA, *Partner von morgen?* Stuttgart 1968.

Añadamos de paso aquí que la idea de *pueblo* es una de las más irracionalmente glorificadas, quizá porque en él se incluye todo mundo: C. DIAZ, *El anarquismo*. Como fenómeno político-moral, Madrid 1978, 96 y ss. M. STIRNER, *Der Einzige*, 80 y 155.

90. M. LANCELOT, *Je veux*, 74.

cristianismo. Por desgracia en cuanto a ese 'Infini Pouvoir' se le convierte a la tierra totalmente en seguida se produce el Estado infinito y mortal como demuestra la historia. No en vano las leyendas orientales nos hablan de la orden de los asesinos (axixinos) animada por el hachis (axis).

El culto del hombre iniciado en la sala de fiestas, entre las nuevas luces, pasa a ser lucha de bandas ciudadanas y termina por la destrucción del rival en la zona suburbana o también más finamente en la gran *city* administrativa. Así el totalitarismo grupal, bajo el señuelo de la libertad, va a ser una carecterística fundamental y nada positiva de nuestra época. Nadie sospechaba ni podía augurar tanta persistencia a este 'cuba-libre' mezcla de revolución y coca-cola, producto netamente genuino de las nuevas técnicas del capital; pero ahí está: *Lo que la nueva generación realiza, es el escepticismo del capital, su nihilismo, no hay cosas, no hay personas, no hay fronteras, no hay saberes, no hay creencias, no hay razones para vivir o morir* <sup>91</sup>.

A Marx nunca le pasó por la cabeza que un día surgirían los hijos de K. Marx y Coca-cola —«Kinder von Marx und Coca-cola»— <sup>92</sup>, mezcla de *consumismo* y revolución que van gritando libertad con la coca-cola en mano <sup>93</sup>. Se trata de una generación ansiosa de casi todo, temerosa del fin del mundo, de ese mundo de su vivir y su gozar de apariencias infinitas. Es el afán de exprimir, antes de que todo acabe: «Vivir bien es la mejor venganza (Nobile)» <sup>94</sup>. El hombre convertido en ídolo tiene miedo de su fin. Un secreto terror de su falsa divinidad invade la idolatría con el escepticismo. He aquí el *desencanto* de nuestro tiempo. El fin de un mito persistente. Herida de muerte la nueva creencia, se sale a todo correr de sus capillas musicales psicodélicas a la desbandada, sin saber propiamente a dónde ir.

##### 5. *Propuestas para otro hombre*

Al *homo sapiens* le sustituyó el *homo faber*, ¿no hemos visto pasar nosotros o rondar al menos nuestras tierras al *homo ludens*? <sup>95</sup>. El evangelio del hombre de la fábrica, el trabajo, ni como esencia del hombre ni como auto-realización, ni siquiera en el tono moralizante en que lo predicaba Carlyle tiene credibilidad. Como creador del hombre siempre acaba con él. Al *homo faber* le ha matado la mina de donde salía todo menos el minero.

91. CH. JAMBET, G. LARDREAU, *El Angel*, 226.

92. R. OLTMANN, *Du hast keine Chance, aber nutze sie*. Eine Jugend steigt aus. Reinbek 1980, 27 y 87.

93. D. NATAL, «Jean Paul Sartre o la libertad frente a la brutalidad», *El Norte de Castilla*, 24-4-80, 20. El teórico anarquista Paul Goodmann ha analizado muy bien este asunto: o.c. en la nota 52.

94. A. de MIGUEL, *Los Narcisos*, 46.

95. J. HUIZINGA, *Homo Ludens*. Vom Ursprung der Kultur im Spiel. Reinbek 1956. Hay trad. castellana en Alianza Ed.

Entonces el trabajo será muy importante pero como realización de una vocación previa, no como confusión de vocación y profesión (Beruf) <sup>96</sup>. Por tanto a la buena nueva del trabajo le antepone la buena nueva de la vida, y la vida tiene un sentido y un contenido vocacional; sin vocación no hay calidad de vida, y, como había dicho G. Marañón *vocación y ética* marchan unidas. La política sin la ética, es el trabajo sin la vocación, destruye; y el hombre *político* sin ética no es propiamente hombre sino un ejemplar rapaz de la raza humana <sup>97</sup>.

Como dijo muy bien Camus en toda verdadera revolución hay siempre «una reivindicación del sentido de la vida <sup>98</sup>, mientras que en la algarabía políticológica encontramos la acción sin la vocación, la organización sin la relación humana, los hechos sin saber qué hacer, el consumo sin gusto ni horizonte alguno.

El *homo ludens* debería ser, según anunciara también Camus recogiendo una extraordinaria intuición de Nietzsche, «la 'inocencia y el olvido, un volver a empezar, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, el don sagrado de decir sí'. El mundo es divino porque es gratuito. Por eso es por lo que solamente el arte, a causa de su igual *gratuidad*, es capaz de aprehenderlo» <sup>99</sup>. Con este juego de la inocencia y la gratuidad se rompe el imperio matemático de la cuantificación progresista frente a la cualidad, sólo la gratuidad puede dejar atrás el mundo del mercantilismo y la explotación. Solamente la gratuidad es gratuita y tiene gracia. Más allá de la necesidad y el determinismo está el hombre nuevo de la gratuidad y la gracia: «Eso empero es la dimensión de la gracia, la que ya como dimensión está cerrada si la apertura del ser no está iluminada y en su iluminación cercana al hombre. *Tal vez consiste lo característico de esta época en el cierre de la dimensión de la gracia. Tal vez es ésta la única desgracia*» <sup>100</sup>.

La ausencia de la gratuidad, la imposición en todo de la compra-venta, el arrivismo del poder, es la característica del mundo mercantil que invade hasta los últimos resquicios de la intimidad humana. Por eso ante la gratuidad se tambalea el sistema sin mediación alguna de violencia. Pero, como ha descrito muy bien E. Tierno Galván para otros tiempos, la concepción pragmática del mundo vuelve o intenta volver siempre según estos presupuestos:

---

96. M. WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Trad. francesa de J. Chavy, Paris 1967, 2a., 83-90.

97. M. STIRNER, *Der Einzige*, 89.

98. A. CAMUS, *L'homme révolté*. 129. Citado por R. MUCCHIELI, *Le mythe de la cité idéale*. Paris 1960, 18.

99. A. CAMUS, *L'homme révolté*. Trad. castellana de L. Echávarri, Buenos Aires 1975, 8a., 72. Subrayados míos.

100. M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, Trad. castellana de R. G. Girardot, Madrid 1966, 2a., 53. Subrayados míos.

«a) Es necesario orden político y orden social para que 'triunfar' tenga sentido.

b) El triunfo es el resultado de la racionalización de nuestra conducta y del mundo.

c) Triunfar significa tener poder económico, poder social y poder político»<sup>101</sup>.

Mientras este substrato aparentemente necesario para la realización del hombre permanezca, el cambio de cualidad de vida no será viable. Consciente o inconscientemente se apoyan los mismos valores de la *polis* dominante, y por tanto el único objetivo es solamente llegar al poder, no cambiar la vida. Y hasta tal punto es así que cuando un hombre político hace un gesto ético no suele tener credibilidad.

El *homo faber* y su representante el político es industrioso, frío calculador, nunca gratuito, mientras el *homo ludens* es aparentemente utópico, generalmente generoso y, en lo posible, alegre. La utopía desesteriliza la norma de las cuantificaciones pero no se opone a la vida como vocación, a la creatividad permanente y es la universalidad en lo concreto. Su libertad no es arbitrariedad sino solidaridad, siempre cuidadosa. Así se origina una *nueva sensibilidad* no racionalista (*homo sapiens*) ni puramente empirista (*homo faber*).

No se busca aquí un simple crecimiento mayor<sup>102</sup>, se quiere descubrir de nuevo la vida y su propio sentido sin el cual todo se vuelve absurdo como se experimenta fácilmente en nuestros días: Una nueva forma de vivir y gozar la naturaleza, el mundo recuperado en la nueva sensibilidad por la liberación dialéctica recíproca de la persona humana y el mundo objetivo como había preconizado últimamente Marcuse<sup>103</sup>. Por ahí apuntan los mejores movimientos ecologistas y la «larga marcha a través de las instituciones» reunidos en R. Dutschke<sup>104</sup>.

Aquí cuentan definitivamente las relaciones interpersonales: «L'innamoramento è una rivoluzione»<sup>105</sup> para la animación profunda de una verdadera transformación y recreación de una límpida opinión pública en la línea de la nueva sensibilidad sin la cual ningún cambio será posible en el futuro. También es decisiva la práctica de un trabajo realmente humano pacificado y creativo como desarrollo de una vocación a las tareas de la teoría y de la praxis en la corriente de la vida, olvidados los tambores de la violencia<sup>106</sup>. Solamente

101. E. TIerno GALVAN, *Idealismo y pragmatismo en el s. XIX español*. Madrid 1977, 99.

102. G. ALTNER, *Leidenschaft für das Ganze*. Berlin 1980, 24.

103. H. MARCUSE, *Counterrevolution and Revolt*. Trad. alemana a cargo de A. Schmidt. Frankfurt a. M., 1973, 89.

104. R. DUTSCHKE, «Textos», *El Viejo Topo*, 41 (1980) 13.

105. .F. ALBERONI, *Innamoramento e Amore*. Nascita e sviluppo di una dirompente, lacerante, creativa forza rivoluzionaria. Milano 1979, 88.

106. J.-M. MULLER, *L'Évangile de la non-violence*. Paris 1969, 36.

así se posibilita una ética del apoyo mutuo <sup>107</sup> frente a la competitividad y la lucha que es la guerra de otros tiempos con ropajes civilizados, pero al fin y al cabo guerra, en la que —en el mejor de los casos— se sustituye el homicidio por el suicidio, la muerte por la destrucción.

En esta alternativa del juego creador al trabajo esclavizado, de la sencillez al consumo, de la gratuidad a la necesidad, de la ética a la política, no deben introducirse ya nunca más como virtudes del tiempo la irresponsabilidad, el aislamiento individualista, la complicidad aparentemente solidaria, ni tampoco la arbitrariedad <sup>108</sup> o la destructividad irracional tan socorridas en los últimos tiempos.

Si bien es cierto que las nuevas generaciones han incurrido más frecuentemente en estas contradicciones no lo es menos que han sabido ser muchas veces también sus mejores críticos. Digamos también en su descargo, que siempre se equivoca más quien está más comprometido con los problemas acuciantes. Y puede añadirse que la velocidad del cambio, el sentido de provisionalidad universal y el espíritu nómada planetario han propiciado la irreflexión más allá probablemente de las responsabilidades personales <sup>109</sup>.

El mundo abierto <sup>110</sup>, la economía de la incertidumbre <sup>111</sup>, la teoría de los juegos y la relatividad impuesta por la ciencia física se han fortalecido cada día <sup>112</sup>. Así el *in-formalismo* se ha configurado como la clave epistemológica de nuestro tiempo, donde por una parte se abre un gran espacio de libertad pero también un campo enorme de desorientación. La multiplicación insospechada de posibilidades y opciones a todos los niveles, especialmente en algunos grupos sociales que en principio tienden a generalizarse tiene en todo ello su parte notable de influencia <sup>113</sup>.

Puede decirse que ante esta avalancha neotécnica el hombre de nuestro tiempo no ha tenido aún capacidad ni habilidad suficiente para situarse activamente, en general, ni a nivel de información ni en punto a formación. La estrategia de la anticipación <sup>114</sup> no ha conseguido llegar a tiempo y la pragmática de la producción ha funcionado por encima de los hombres. Éstos han padecido la impresión y el desconcierto de andar a la deriva, de modo que aun los mejor dispuestos, si se nos pudiera incluir, hemos andado en luchas inúti-

---

107. C. DÍAZ, *El Anarquismo*, 43 y ss.

108. T. ROSZAK, *The making of a counter-culture*. Trad. castellana de edic. Kairós, Barcelona 1970, 30.

109. A. TOFFLER, *Future Shock*. Trad. castellana de J. Aleu, Barcelona 1973, 61 y 83.

110. U. ECO, *Opera aperta*. Trad. castellana de R. Berdagué, Barcelona 1979, 216.

111. K. H. BORCH, *La economía de la incertidumbre*. Trad. castellana de J. Melgar B., Madrid 1977.

112. K. HÜBNER, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*. Freiburg 1978, 147 y ss.

113. A. TOFFLER, *Future Shock*, 323 y ss.

114. A. TOFFLER, *Future Shock*, 585.

les y debemos decir aquellos versos preciosos de B. Brecht: «...Nosotros,/ que hemos querido preparar el terreno para la amabilidad,/ no pudimos ser amables»<sup>115</sup>.

Ahora las aguas parecen remansarse poco a poco y puede asegurarse, con precaución, que la serenidad se extiende suavemente. El hombre ha alcanzado nuevos horizontes y reemprende de nuevo su ruta con pasos cuidadosos en una perspectiva de nuevas claridades. La nueva humanidad más sencilla y humilde pero también más concreta y realista parece decidida para iniciar, aunque titubeante, nuevos caminos.

Si la nueva sensibilidad llega a imponerse con sus calidades tendremos un mundo con sentido de su vocación en vez del antiguo esclavo de sus afanes. El hombre alegre por los caminos de la libertad sustituirá a la tristeza de las imposiciones de lo siempre necesario. La creatividad podrá adelantar a la rutina y a la *acedia* siempre antigua y siempre nueva que hoy se llama pasotismo. Aparecerá un mundo sencillo y abierto en lugar de la avidez acaparadora dominante. Tendremos un hombre de vocaciones e invitación frente al hombre de la fuerza, una humanidad ética frente a la masificación política. Cuando esto pueda ocurrir, y deberá ser pronto si no queremos destruirnos más, nuestro mundo tendrá una vida nueva, de reconciliaciones entre interioridad y exterioridad, conciencia y naturaleza, de lo sublime y lo inferior, del infinito y lo finito...

Entre tanto hagamos lo que podamos con sentido solidario pero sin convertirnos en cómplices porque, como recordaremos siempre, los medios dejan su huella en los fines...

Domingo NATAL

115. Citado por E. BALDUCCI, «La ciudad del sol», *Iglesia Viva*, 85 (1980) 23.



# La apertura a lo absoluto y el problema de Dios

## INTRODUCCIÓN

El tema de Dios no es tan insólito que no pueda ser tratado como cualquier otro tema filosófico. Por el contrario, la importancia del problema de Dios es fundamental, debido a su especial incidencia en la existencia humana. En efecto, la posición del hombre en el Universo, el sentido de su vida, de sus afanes y de su historia, se hallan afectados por la actitud del hombre ante este problema.

Ante el problema de Dios pueden tomarse actitudes negativas, positivas y abstenciones; hay, incluso, quienes siguiendo el análisis filosófico del lenguaje, declaran a cualquier proposición sobre Dios como carente de sentido («unsinnig»), por no ser ni tautológicas ni empíricas; esta es la posición del Círculo de Viena y, en la actualidad, de A.J. Ayer, cuando afirma que la noción de una persona, cuyos atributos esenciales no son empíricos, no es ni siquiera una noción inteligible <sup>1</sup>.

Frente a esta pluralidad de posiciones, ha sido corriente por parte de la reflexión cristiana presentar las pruebas de la existencia de Dios como argumentos en sí mismos convincentes, al margen de toda relación con las actitudes vitales de los hombres.

No es el intento de estas páginas el plantear el problema de la validez de la estructura lógica de las pruebas, sino volver a reflexionar sobre su engarce con el momento prerreflexivo, espontáneo, vital; en otros términos, el engarce con la experiencia metafísica, como punto de partida de la reflexión filosófica. En el planteamiento racional del problema de Dios, se pueden destacar dos momentos fundamentales: el primero, la apertura del hombre a lo absoluto; el segundo, la determinación de lo absoluto.

---

1. AYER, A.J., *Language, Truth and Logic*. Victor Gollancz. London 1958, pp. 114-120.

El presente trabajo, partiendo de la experiencia integral del hombre, en la cual —si realmente no está mutilada— se nos da una «presencia virtual» de lo absoluto, quiere mostrar que esta presencia es la condición que posibilita el planteamiento del problema de Dios, en Maurice Blondel y en Xavier Zubiri.

El desarrollo del tema a estudiar consta de tres partes, trabadas entre sí:

1. Una delimitación de los diferentes saberes, para ver en qué ámbito de conocimiento es posible plantear el problema de Dios.
2. Análisis de las implicaciones de la experiencia metafísica, viendo si en ella viene dada una cierta apertura del hombre al ámbito de lo absoluto.
3. Los estudios concretos de M. Blondel y X. Zubiri, desde la perspectiva del problema planteado.

#### I. DELIMITACIÓN DE LOS DIFERENTES SABERES

Esta primera parte se propone deslindar los distintos campos del saber; ello tiene gran importancia de cara a encuadrar el problema de Dios en una reflexión de naturaleza metafísica, evitando posibles confusiones, entre el ámbito de problemas científicos y filosóficos.

La experiencia más común y universal de la vida humana descubre al hombre como un ser capaz de admiración <sup>2</sup>. Quiere entender el mundo en el cual está inserto; intenta, también, dominarlo, someterlo a su servicio, dando lugar, así, a la aparición de los diferentes saberes: mítico, religioso, filosófico, científico-positivo.

El hombre primitivo basaba su concepción de la realidad en una interpretación mítico-religiosa que partía de una consideración «sacralizada» del cosmos. Sin embargo, paulatinamente, la humanidad ha ido recuperando el campo ocupado por la mitología, siendo muy aleccionador, a este respecto, el «mito de Prometeo».

Unido al fenómeno de la «secularización del mundo», se ha dado un progresivo desarrollo de las ciencias particulares, que van saciando, dentro de sus respectivos campos, el apetito de inteligibilidad del hombre.

Según Albert Dondeyne <sup>3</sup>, las explicaciones científicas satisfacen de manera sorprendente las siguientes exigencias fundamentales de verdad y de certeza que mueven al hombre:

---

2. Un magnífico análisis del proceso de la admiración y de sus diversas fases puede encontrarse en P. CEREZO GALÁN, «La admiración como origen de la filosofía», en la Rev. *Convivium*, n. 15-16, Enero-Diciembre, pp. 3-32, Barcelona 1963.

3. DONDEYNE, A., *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo*, trad. de J. Martín Velasco. Ed. Guadarrama, Madrid 1963, p. 163.

—Exigencia, en primer lugar, de *objetividad*. Necesitamos un saber objetivo, que esté más allá de la mera opinión, y que llegue a las cosas tales como son realmente.

—Exigencia de *universalidad*. Buscamos un saber capaz de conseguir la aprobación de todos los hombres.

—Exigencia de *claridad*. El espíritu humano trata de ver claro en los datos de la experiencia, explicarlos, comprenderlos. Ahora bien, «comprender» significa tomar en conjunto, descubrir relaciones, reducir la diversidad de los datos a la unidad de un sistema de ideas y leyes lógicamente coherentes.

Los conocimientos científicos se basan en experiencias verificables y controlables. «En el método científico —escribe C. Bernard— se hacen experiencias para ver y probar, para verificar y controlar. El método experimental, en cuanto método científico, descansa enteramente sobre la verificación experimental de una hipótesis científica»<sup>4</sup>.

La ciencia positiva es perfectamente autónoma en su método, investigación y desarrollo. El peligro puede estar en confundir el horizonte del saber científico con el horizonte total de todo saber humano. A este fenómeno llamaba R. Le Senne la «detotalisation de la totalité», refiriéndose, con esa expresión, a la operación que consiste en pasar de la consideración de un todo, en el sentido más amplio, a la consideración de este todo privado de una de sus partes, sin dejar de atribuir al todo, así mutilado, el nombre y las propiedades del todo primitivo<sup>5</sup>.

El slogan del positivismo cientista «de que no hay otra verdad u otra inteligibilidad fuera de la verdad o inteligibilidad científica», cierra toda posibilidad a las relaciones metafísicas y al estudio de sus problemas.

Aun cuando es verdad que la ciencia trata de explicar algunas preguntas del hombre, sin embargo, cuando el hombre se pregunta por la realidad total, entre la cual se encuentra el propio ser existente, y por su sentido último, se sitúa fuera del campo de las ciencias positivas. Estas preguntas radicales acerca del sentido de todo cuanto existe, incluido el hombre, hacen referencia a realidades, que no pueden ser «cosificadas» como los objetos científicos. La posición de la ciencia es, necesariamente, neutral respecto a las afirmaciones filosóficas que trascienden el ámbito de lo verificable empíricamente. El estudio del mundo, del hombre y del origen de la totalidad son objeto de otro tipo de saber: el metafísico.

La dimensión metafísica, por consiguiente, aparece cuando el hombre, no habiéndose conformado su dinamismo cognoscitivo con las respuestas

---

4. BERNARD, C., *Introduction a l'étude de la médecine expérimentale*. Constant-Bourquin. Genève 1945, p. 409.

5. LE SENNE, R., *Obstacle et valeur*, Aubier, Paris 1934, p. 27.

causales inmediatas y coextensivas con los hechos observables, se pregunta por la significación radical de sí mismo, de las cosas y del Universo en su totalidad.

Según Ortega y Gasset, el físico renuncia a preguntarse por el Universo o por el origen de todo cuanto existe; pero, por el contrario, el hombre donde cada físico vive alojado no renuncia a poseer una noción completa del mundo, una idea integral del Universo. «Delicada o tosca, con nuestra anuencia o sin ella, se incorpora en el espíritu de cada cual esa fisonomía trascientífica del mundo y viene a gobernar nuestra existencia con más eficacia que la verdad científica»<sup>6</sup>.

Esta visión trascientífica supone que el hombre recupera el punto de vista de la integralidad de lo real, se distancia ante las cosas, para considerarlo todo como realidad y cuestionarse por su sentido, prescindiendo de su habitual consideración pragmática.

«La consideración filosófica de la realidad —afirma J.M. Isasi— va tras la implicación última que, a modo de condición de inteligibilidad plena, viene exigida por la experiencia integral de lo real»<sup>7</sup>.

De la diferencia indicada entre el saber científico y el metafísico se deriva que la noción de justificación o prueba filosófica sea muy distinta, en cuanto a su naturaleza y características, de una prueba científica. La prueba científica demuestra de modo experimental; de ahí su carácter necesitante, que constriñe a la razón y es la base de su universalidad. La prueba filosófica no prueba ni muestra en el sentido de verificaciones empíricas, pues no trata de realidades experimentables y mensurables. Por ello, sus afirmaciones, orientadas al descubrimiento de una razón suficiente del sentido de lo real, no se imponen con carácter necesitante a la razón humana. Lo cual no es señal de ausencia de razones, sino, más bien, de la naturaleza muy diversa de las mismas.

Las realidades científicas y metafísicas, al ser distintas, exigen del hombre distinto grado de asentimiento y certeza, lo cual está muy bien reflejado en la diferencia que J.H. Newman hace entre «asentimiento» e «inferencia»<sup>8</sup>.

José Gómez Caffarena<sup>9</sup> establece en el conocimiento, que siempre es interpretativo, tres niveles de «interpretación» de la realidad: interpretación perceptual, interpretación científica e interpretación metafísica o de sentido. Por lo tanto, la meta física, a diferencia de la física que es un saber parcial y

6. ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es Filosofía? Obras*, T. 7, p. 311.

7. ISASI, J.M., *Aproximación de la razón humana a Dios*, en Tercera Semana de Teología de la Universidad de Deusto, Bilbao 1968 p. 381.

8. NEWMAN, J.H., *El asentimiento religioso*. Herder, Barcelona 1960.

9. GÓMEZ CAFFARENA, J., «Metafísica Fundamental», en *Revista de Occidente*, Madrid 1969, pp. 423-436.

fenoménico, aspira a cuestionar la realidad total, en una regresión hasta el origen último, de lo real.

En las páginas siguientes, queremos analizar las implicaciones de la experiencia metafísica, en la que se vislumbra una apertura espontánea del hombre a lo «absoluto», como sentido de la realidad total.

## II. IMPLICACIONES DE LA EXPERIENCIA METAFÍSICA

En el hombre, en su relación con las cosas, descubrimos dos dimensiones complementarias: una adorante, de acercamiento fiducial al mundo; otra interrogante, que trata de desvelar el misterio de las realidades en que vive inserto.

A diferencia del animal, el hombre es un ser capaz de «admiración». La metafísica nace del asombro, entendido como actitud intelectual problematizadora de la existencia de los seres. «Nos encontramos —dice J. Gómez Caffarena— con el hecho de nuestro existir y de nuestro existir en el mundo; con el hecho, pues, del existir del mundo. Esto nos causa extrañeza. Nos sorprende, no nos es familiar en un sentido y el más profundo, aquello mismo que somos y en lo que estamos»<sup>10</sup>.

Aristóteles había afirmado, en la *Metafísica*, que «lo que en un principio movió a los hombres a hacer las primeras indagaciones filosóficas fue, como lo es hoy, la admiración»<sup>11</sup>.

Nos veníamos preguntando «cómo son las cosas», «qué utilidad» ofrecen, con intención de dominarlas intelectual y técnicamente. Hasta que un día las cosas, los entes concretos pierden sus formas y contornos y, tras esta «desencialización», descubrimos que «son» y que esta dimensión existencial es más radical que toda pregunta por el «cómo».

Esta «extrañeza» ante la existencia ha sido magistralmente descrita por Jean Paul Sartre: «Jamás había presentido, antes de estos últimos días, lo que quería decir 'existencia'. Era como los demás, como los que pasean a la orilla del mar con sus trajes de primavera. Decía como ellos: 'el mar es verde', 'aquel punto blanco es una gaviota'; pero no sentía que aquello existía, que la gaviota era una gaviota 'existente': de ordinario la existencia se oculta. Está ahí, alrededor de nosotros, en nosotros, ella es nosotros. Y, finalmente queda intocada (...). Y de golpe estaba allí clara como el día: la existencia se descubrió de improviso. Había perdido su apariencia de ofensiva categoría abstracta: era la materia misma de las cosas. Aquella raíz estaba amasada en la existencia. O más bien la raíz, las verjas del jardín, el césped ralo, todo se

10. GÓMEZ CAFFARENA, J., *op. cit.*, p. 260.

11. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I,2. Espasa-Calpe, Madrid 1960, p. 15.

había desvanecido; la diversidad de las cosas, su individualidad sólo era una apariencia, un barniz. Ese barniz se había fundido, quedaban masas monstruosas y blandas en desorden, desnudas con una desnudez espantosa y obscena (...); la existencia no es algo que se deja pensar de lejos: es preciso que nos invada bruscamente, que se detenga sobre nosotros»<sup>12</sup>.

Pero al mismo tiempo que captamos el existir aparece, también, la contingencia radical de nuestra existencia: «Éramos —prosigue Sartre— un montón de existencias incómodas, embarazadas por nosotros mismos, no teníamos la menor razón de estar ahí, ni unos ni otros; cada uno de los existentes, confuso, vagamente inquieto se sentía «demás» con respecto a los otros... Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí simplemente»<sup>13</sup>.

Descubrimos nuestra existencia como algo que no nos pertenece y que se nos escapa de las manos. Está colgada de la nada. Según Régis Jolivet<sup>4</sup>, «nosotros existimos, en efecto, pero por así decirlo sobre el borde la nada. De ahí se deriva que sin consistir por nosotros mismos, estamos como cogidos por el cuello (desde que tenemos conciencia de nuestra condición), por la «extrañeza» absoluta de la existencia. La metafísica consiste precisamente en este «por qué» que nace de la sorpresa, de decir de la manifestación de la nada y de la angustia que determina».

El hecho de que algo existe sin dar razón de sí es lo que mueve nuestro espíritu a preguntarse el «porqué» de todo y, de un modo radical, recogiendo la frase de Leibniz, por el «por qué hay algo y no más bien nada». Esta pregunta radical lleva al hombre más allá de cualquier experiencia concreta, le hace trascender toda la realidad abriéndole hacia la necesidad de una respuesta absoluta, que adecue el hecho con su razón de ser. Nuestro espíritu se abre espontáneamente a lo último, lo absoluto.

El problema fundamental que ahora se nos plantea consiste en saber si esta búsqueda de la luz última de las cosas que empuja nuestro espíritu incansablemente es una pregunta con sentido y si tiene o no una respuesta.

Las respuestas de la técnica y de las ciencias consideran el mundo como un hecho o un producto. Solamente tratan del ente, de lo que es, como apariencia o fenómeno: el hecho de ser no plantea al sabio ninguna cuestión. El mundo está ya ahí desde que el hombre se dispone a conocerlo y describirlo. «La ciencia —dice Jolivet— puede captar la génesis en el seno del mundo, pero la génesis del Todo es para ella un problema que no puede plantearse y que

---

12. SARTRE, J.P., *La Náusea*. Trad. de A. Bernárdez. Losada, Buenos Aires 1953, pp. 145-146.

13. SARTRE, J.P., *op. cit.*, pp. 146 y 149-150.

14. JOLIVET, R., *El hombre metafísico*. Trad. de L. Medrano. Casal i Vall, Andorra 1959, p. 15.

nunca podrá resolver. La solución, si es posible, solamente puede incumbir a una Razón capaz de trascender el Todo, es decir, a la metafísica»<sup>15</sup>.

La pregunta radical por el fundamento de la totalidad no es, pues, respondible en el nivel científico-técnico. Tiene una ambición de totalidad, que envuelve la existencia entera, la propia, la de la comunidad y la de la Historia. Llega hasta el «por qué todo» y «para qué todo».

El hecho de que el hombre se pregunte por la razón de lo real es, a mi juicio, señal de que está convencido de que lo real está traspasado por un «logos» o razón que lo hace inteligible. Por otra parte, indica la confianza que tiene de que esa razón de lo real puede ser descubierta por la inteligencia.

Según J. Manzana, «todo filósofo en cuanto intenta dar razón de lo real, vive en la convicción de la adecuación o correspondencia entre lo «real a razonar» y la razón cognoscente que debe «dar razón» de ello: entre la razón razonante y la razón razonada o lo real como razón»<sup>16</sup>.

La búsqueda de la razón suficiente de nuestra existencia-en-el-mundo es una exigencia de la «apertura» del espíritu, que por encima del nivel científico-positivo se abre a la explicación absoluta y última de lo existente, convencido de encontrar un «sentido» radical.

Ante la posible dualidad de opción sentido-absurdo, son varios los filósofos que, en nuestros días, proclaman al hombre como absurdo y su dimensión inquisitiva radical como una frustración. Sin embargo, a mi juicio, esta posición negativa es más teórica que vivencial, ya que en el plano vital mismo vemos que no nos vivimos como absurdos; vivir es ir proclamando constantemente que tenemos sentido. Esta opción de sentido, connatural al hombre, está en la base de nuestras disposiciones, expectativas, proyectos, y del dinamismo cognoscitivo del hombre, abierto a la razón última de todo.

En síntesis, podemos decir que en estas reflexiones sobre la experiencia metafísica hemos visto cómo el hombre se descubre con extrañeza como ser con las cosas, amenazado por la nada. La finitud con que la existencia se le presenta le impulsa a trascender las respuestas acotadas y parciales de las ciencias en busca de lo «último».

«Aplicado al ejercicio metafísico natural y espontáneo del hombre —dice Jolivet— el análisis descubre en su origen una aspiración, una necesidad, una exigencia que se puede caracterizar con las palabras de «infinito» y «absoluto». Colocado o lanzado a un mundo que le abrumba por su inmensidad, sin satisfacerle, y delante del cual experimenta sentimientos de sorpresa, admiración e inquietud, el hombre aparece animado por una necesidad de infinito, que le empuja o lo atrae constantemente más allá de lo que ve, capta o imagi-

15. JOLIVET, R., *op. cit.*, p. 85.

16. MANZANA, J., «La vida de la razón y la afirmación de Dios» en *Tercera Semana de Teología de la Universidad de Deusto*, Bilbao 1969.

na, sin término preciso. Pero en este sentido, el infinito no es tanto el término de un movimiento sin fin hacia el futuro siempre abierto, cuanto el poder de hallar como insuficiente, precaria y limitada toda realización todo valor que se nos dé»<sup>17</sup>.

Esta apertura radical a lo absoluto es el fundamento que hace posible todo ulterior planteamiento del problema de Dios. En las restantes páginas del trabajo podremos ahondar en las reflexiones realizadas, mediante el análisis del pensamiento de dos filósofos contemporáneos: Maurice Blondel y Xavier Zubiri. Es común a ambos el descubrimiento de la apertura del hombre a lo absoluto en el análisis de su existencia y de su acción.

### III. EL DINAMISMO DE LA ACCIÓN HUMANA EN MAURICE BLONDEL

La obra filosófica de M. Blondel es un testimonio de primera fila en lo que respecta al problema que estamos estudiando sobre la apertura del hombre a lo absoluto. Su pensamiento, de difícil comprensión, ha sido criticado como intento más «apologético» que filosófico. Es recientemente cuando va adquiriendo su merecida estima este pensador que, a mi juicio, ha sido uno de los pioneros y de los autores más importantes de nuestro tiempo sobre las relaciones filosofía-cristianismo. Nuestro objetivo, al acercarnos a este autor, consiste en analizar, a grandes rasgos, su original aportación al tema que venimos tratando.

#### *Intención*

La intención de la obra de M. Blondel ha sido elaborar una filosofía que, en su mismo movimiento autónomo, se abriera espontáneamente al cristianismo. El vínculo que quería establecer entre filosofía y cristianismo, debía asegurar la autonomía de aquélla y la trascendencia de éste. Tal era el propósito de su célebre tesis «L'Action», publicada en 1893.

Para entender bien esta obra, «L'Action», es necesario situarla, previamente, en el ambiente filosófico-cultural de la época. Por una parte, tenemos el positivismo de Renan y de Taine, que rechazan toda metafísica. Por otra parte, en el campo cristiano, aparece una corriente defensora de una religión sin dogmas ni revelación, que abocará en el Modernismo.

«L'Action» ha sido una fuerte crítica contra este ambiente cultural. Trata de superar las objeciones que parten de prejuicios, que consideran lo sobrenatural como algo que está de más. Quiere mostrar cómo una filosofía, verdaderamente fiel a su propia autonomía, lejos de cerrarse sobre sí misma, está llamada a abrirse a una trascendencia.

---

17. JOLIVET, R., *op. cit.*, p. 17-18.

Ante las ya mencionadas acusaciones de «apologeta», afirmará Blondel que no se trata de apologética sino de una verdadera filosofía, llevada hasta el final. Simplemente ha intentado, como filósofo y creyente, un esfuerzo filosófico para mostrar la compatibilidad entre filosofía y cristianismo.

Blondel es consciente de la dificultad que presenta lo sobrenatural cristiano para el pensamiento filosófico inmanentista de su época: «El pensamiento moderno —dice— con su celosa susceptibilidad considera la noción de inmanencia como la condición misma de la filosofía; es decir, que si entre las ideas reinantes hay un resultado al que se adhiere como a un progreso indudable, es a la idea muy justa, en el fondo, de que nada puede entrar en el hombre que no salga de él y que no corresponda, de alguna manera, a una necesidad de expansión, y que ni como hecho histórico, ni como enseñanza tradicional, ni como obligación sobreañadida desde fuera, existe para él ninguna verdad que cuente, ningún precepto admisible, que no sea, de alguna manera, autónomo y autóctono. Ahora bien, por otra parte, nada hay cristiano y católico más que lo sobrenatural; es decir, que le es imposible al hombre sacar de sí mismo aquello que, no obstante, se pretende imponer a su pensamiento y a su voluntad»<sup>18</sup>.

En el texto citado vemos cómo lo sobrenatural cristiano se opone al pensamiento filosófico inmanentista, en cuanto que no es algo encontrado o sacado de nosotros mismos, sino recibido desde una realidad trascendente; además este don gratuito se presenta como obligatorio para el destinatario en orden a su salvación: «Sin embargo —afirma— esto que parece constituir una dificultad incompatible es lo que permite precisamente el encuentro. Si las exigencias de la Revelación son fundadas, —aún no lo sabemos, es una hipótesis—, no puede decirse que nosotros estemos completamente en nosotros; y de esta exigencia, de esta insuficiencia es preciso que haya «huella» en el hombre y «eco» en la filosofía más autónoma»<sup>19</sup>.

Según H. Bouillard, a la obligación notificada desde el exterior ha de corresponder una necesidad íntima, una esfera esencial de la persona: «Si le es necesario al hombre —escribe H. Bouillard— para su salvación acoger lo sobrenatural anunciado por la predicación cristiana, es preciso que esta necesidad esté de alguna manera inscrita en el ser; y si se halla en él inscrita, el hombre que reflexiona sobre el ser del hombre, el filósofo, podrá descubrirla, manifestarla. Al hacerlo así, mostrará que el cristianismo concierne a todo hombre»<sup>20</sup>.

---

18. BLONDEL, M., *Lettres sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, reimpresas en «*Les premières écrits de M. Blondel*», Paris 1956, p. 34. La paginación mencionada en este trabajo se refiere a esta reimpresión de «*Lettres*».

19. *Ibid.*, p. 36.

20. BOUILLARD, H., *La lógica de la fe*. Taurus, Madrid 1966, p. 202.

Buscar esta huella en el hombre y este «eco» ha sido el trabajo de M. Blondel; tal demostración la intentó mediante el estudio de la acción humana. «La lógica de la acción —afirma Bouillard— que invita al hombre a desplegar su actividad en el terreno del mundo, le invita también a abrirse al don de una vida más alta, o si se encierra en sí mismo a condenarse»<sup>21</sup>.

El estudio de la acción es muy poco habitual en su época. Supone una vuelta a lo concreto, oponiéndose a las otras tendencias filosóficas, excesivamente intelectualistas y abstractas. Toda su filosofía para afirmar la apertura del hombre a lo absoluto parte del análisis de la acción humana.

### *Acción e inadecuación*

¿Qué es la acción para Blondel? Por «acción» entiende aquello que abarca *el movimiento total de la vida humana*, es decir, las tres dimensiones fundamentales del hombre: el pensamiento, la acción y el ser del hombre. Es un error interpretar la filosofía de la acción blondeliana como una filosofía de la voluntad, propia de la psicología. «L'Action» es, por el contrario, una metafísica, una ontología.

Al estudiar las actividades del hombre, a veces, las separamos por necesidades pedagógicas, aunque en el hombre forman una estrechísima unidad. Blondel desarrolla en su Trilogía «La Pensée, L'Action y L'Être», desarrolla distintas vías de estudio del dinamismo humano, pero estas vías hay que entenderlas como una unidad fundamental encerrada en el concepto de acción, que abarca el movimiento total del dinamismo del ser humano. La acción es el modo específico del ser del hombre como ser dinámico.

Comprobando que actuamos continuamente, que realizamos nuestra vida a través de distintas esferas de actividad, Blondel se pregunta: «¿Tiene la vida humana un sentido y el hombre un destino?»<sup>22</sup>. Ésta es la pregunta capital. De la respuesta a esta pregunta depende la apertura a una posible trascendencia o la cerrazón en el absurdo.

Si existe una respuesta, ésta debe estar implicada en el dinamismo humano. Hemos de situarnos en la acción misma y ver hacia dónde apuntan sus implicaciones más profundas. Se trata de ver si en estas implicaciones hay una razón suficiente o si, por el contrario, se aboca a la negación de todo sentido. En frase de Blondel, se trata de percibir «lo que es inevitable y necesario en el despliegue total de la acción humana»<sup>23</sup>.

Al analizar el dinamismo de la acción, describe Blondel la acción humana

21. *Ibid.*, p. 219.

22. BLONDEL, M., *L'Action* (1893). (Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique). P.U.F. Paris 1950, p. VII.

23. *Ibid.*, p. 475.

como una serie de «ondas concéntricas» a través de las cuales el hombre se va realizando como individuo, persona, ser interpersonal (familia, sociedad, humanidad).

Pero en el análisis de toda realización particular descubre Blondel una inadecuación entre la «volonté voulante» y la «volonté voulue»: «La volonté voulante ne se satisfait, ne se recouvre elle même en aucun: elle s'expérimente supérieure à chacun de ses termes convoités, plus ample que tous»<sup>24</sup>.

En cada una de las actividades humanas se ve una desproporción, una inadecuación entre el impulso del querer y el término de la acción, entre la «volonté voulante» y la «volonté voulue». Según J. Gómez Caffarena, «el análisis de la acción nos descubre que el hombre siempre va más allá de su objeto presente. La tendencia radical es llamada por Blondel la «volonté voulante» y la acción actual la «volonté voulue». Precisamente todo el juego del dinamismo humano es entonces para él el conato de la «volonté voulue» por adaptarse a alcanzar el anticipo que proyecta la «volonté voulante»<sup>25</sup>.

La inadecuación entre las dos tendencias nos testimonia vivencialmente la *inexplicabilidad e insuficiencia radical del hombre* en sí mismo, en cuanto circunscrito al orden natural. En el hombre hay una exigencia de expansión dinámica; está empujado a crear la familia, la sociedad, la humanidad. Sin embargo, en este orden natural no encuentra el hombre su plena satisfacción ni el descanso final de su dinamismo.

#### *Opción: el «único necesario»*

¿Cómo se puede explicar coherentemente el sentido de este dinamismo del hombre que se trasciende indefinidamente a sí mismo? El perfeccionamiento de las tendencias radicales del hombre no puede realizarse sino abriéndose a otra acción distinta a la suya que lo posibilite y lo explique. Descubrimos, así, en el dinamismo de nuestra acción la necesidad del «único necesario», punto de partida y meta final de nuestro dinamismo. Ante este ser necesario, implicado en nuestra actividad, es necesario «optar». No se trata de imposición, sino de «consentimiento». La opción es un punto fundamental en la filosofía blondeliana: o el hombre se cierra sobre sí mismo como dueño absoluto, o se entrega al orden de lo necesario, más o menos oscuramente, presente en el dinamismo de su acción.

Si el hombre quiere bastarse sin la realidad de lo necesario, limitando su aspiración a las realidades que encuentra a su alcance, contradice el dinamismo radical de su actividad: es la muerte de la acción. Por consiguiente, la úni-

24. *Ibid.*, p. 315.

25. GÓMEZ CAFFARENA, J., *op. cit.*, p. 198.

ca actitud lógica que cabe al hombre es reconocer que sólo con sus fuerzas no puede alcanzar la explicación suficiente de sí mismo y de la realidad total, y que necesita abrirse a la realidad del «único necesario».

M. F. Sciacca personaliza la realidad blondeliana del «único necesario» en Dios: «El desnivel permanente —dice Sciacca— entre la «volonté voulante» y la acción realizada deja siempre insatisfecha la primera y la constriñe a ir más allá. Ninguna acción y ni siquiera la totalidad de los objetos, colman la distancia entre las dos voluntades. Solamente Dios puede llenar el abismo entre la «volonté voulante» y la «volonté voulue», entre lo que el hombre quiere ser y lo que de hecho es, entre su aspiración infinita y su pobreza actual. Nuestra sed de plenitud y de totalidad nos fuerza a llegar a ser lo que no podemos ser por nosotros mismos. En nosotros hay una deficiencia esencial, metafísicamente necesaria, y la aspiración invencible a la realidad absoluta, a Dios, inaccesible en orden a la naturaleza, se ofrece a nosotros en un orden sobrenatural»<sup>26</sup>.

Blondel llama a la realidad del «único necesario» «lo sobrenatural». Sin embargo, conviene decir que en la génesis de la idea de lo sobrenatural se dan diversas etapas. En este contexto, en el cual hemos visto el dinamismo de nuestra actividad abrirse a la realidad absoluta como principio y fin de su perfeccionamiento, no se habla, aún, de lo sobrenatural bajo una forma específicamente cristiana.

La criatura busca la comunión con Dios Creador. Pero le es imposible; depende de la iniciativa de Dios, que se hace presente en el dinamismo de la acción humana. Sin este descubrimiento de la presencia divina en nuestro dinamismo no podríamos preguntarnos por su existencia.

Según H. Bouillard, «lo que Blondel ve surgir en la dialéctica de la acción humana es la idea de un sobrenatural aún indeterminado, es decir, de lo infinito y de lo absoluto que todo hombre oscuramente desea, sabiendo que no puede dárselo él mismo. En una forma u otra, esa idea debe surgir en todo hombre, aún ignorante del cristianismo. Es en él la piedra angular y el punto de inserción del orden sobrenatural cristiano. Constituye, podría decirse, el «a priori» gracias al cual podrá reconocerlo y recibirlo»<sup>27</sup>.

Esta idea descubierta en todo hombre, idea de lo divino, de lo infinito, queda aún indeterminada. Requiere, por consiguiente, una determinación. En la 5.<sup>a</sup> y última parte de *L'Action* aparece propiamente el concepto específicamente cristiano de lo sobrenatural, considerado como lo «absolutamente imposible y absolutamente necesario al hombre»<sup>28</sup>.

---

26. SCIACCA, M.F., *La Filosofía, hoy*. Trad. de Matons y de Ruiz Cuevas. Miracle, Barcelona 1956, pp. 39-40.

27. BOUILLARD, H., *op. cit.*, p. 215.

28. BLONDEL, M., *L'Action* (1893), p. 338.

Blondel va a examinar si la noción cristiana de lo sobrenatural puede ser la determinación de la relación del hombre con lo absoluto. Tiene derecho, como filósofo, a confrontar la enseñanza cristiana con las aspiraciones humanas: «es legítimo —afirma Blondel— elevar la investigación hasta el punto en que sentimos que debemos desear íntimamente algo análogo a lo que desde fuera nos proponen los dogmas. Es legítimo confrontar estos dogmas con las profundas exigencias de la voluntad y descubrir en ellos la imagen de nuestras necesidades reales y la respuesta esperada. Es legítimo aceptarlas a título de hipótesis»<sup>29</sup>. «No se trata —prosigue Blondel— de reconstruir racionalmente el orden sobrenatural, ya que es ilegítimo pretender descubrir por la sola razón lo que es necesario que sea revelado para ser conocido... En esta reflexión no es necesario admitir la verdad del dogma, sino que partiendo de lo sobrenatural como hipótesis, se trata de ver si esta hipótesis se acopla ciertamente a las profundas exigencias del dinamismo de nuestra actividad inexplicable desde sí mismo. Es legítimo llevar la búsqueda filosófica hasta descubrir el «vacío» que deja el dinamismo de la acción, la necesidad de algo análogo a aquello que los dogmas nos proponen desde fuera»<sup>30</sup>.

Si en esta búsqueda vemos que la aceptación de lo sobrenatural es la condición imprescindible para el perfeccionamiento y acabamiento de la acción humana, entonces la idea de lo sobrenatural, examinada al inicio como mera hipótesis, aparecerá en adelante como una hipótesis necesaria. Blondel muestra, pues, que los diversos aspectos de la Revelación y, en consecuencia, la necesidad de la fe y de la práctica religiosa parecen llamadas por la dialéctica de la acción humana: «En efecto —afirma— hay un infinito presente en todos nuestros actos voluntarios, y a este infinito no podemos por nuestros propios medios darle cabida en nuestra reflexión, ni reproducirle por nuestro esfuerzo humano»<sup>31</sup>.

Aquí termina el cometido de la tarea de la filosofía blondeliana. La filosofía no puede abocar en lo sobrenatural como su continuación, sino que sólo es misión suya mostrar su posibilidad racional o necesidad hipotética. La religión, merced al sobrenatural, tratará de colmar el vacío dejado abierto por la filosofía. Lo sobrenatural es un don divino del todo gratuito.

La segunda noción de lo sobrenatural es una determinación de la primera. Pero el filósofo, según hemos dicho, no tiene acceso al sentido formal de la noción cristiana, más que pasando por la idea indeterminada que surge en todo hombre. «La filosofía no considera lo sobrenatural —dice Blondel— sino en tanto en cuanto su noción es inmanente a nosotros»<sup>32</sup>. La aceptación de lo

---

29. BLONDEL, M., *L'Action* (1893), p. 391.

30. *Ibid.*, p. 391.

31. *Ibid.*, p. 418.

32. BLONDEL, M., *Lettres*, pp. 86-87.

sobrenatural no corresponde a la filosofía sino a la fe. La filosofía se detiene en los umbrales, no puede suplantar la acción divina.

«*Lo necesario en lo contingente*»

Como hemos dicho anteriormente, Blondel parte del análisis de la acción humana, entendiendo por tal el movimiento total de la vida, que incluye el pensamiento, la voluntad y el ser mismo del hombre. Se sirve para ello del método de la *inmanencia*, que consiste en «poner en ecuación, en la conciencia misma, lo que parece que pensamos, queremos y hacemos con lo que hacemos, queremos y pensamos en la realidad: de tal suerte que, en las negaciones facticias o en los fines artificialmente queridos se reencuentran de nuevo las afirmaciones profundas y las necesidades incoercibles que aquellas implican»<sup>33</sup>.

«La acción humana —escribe J.M. Isasi— en cualquiera de sus formas presenta una perfecta inadecuación entre la «volonté voulante» y la «volonté voulue». Es decir, cuantas veces la acción humana, en cualquiera de sus manifestaciones, logra llegar hasta un punto, el horizonte de esa acción y de ese dinamismo se aleja de nuevo. No hay adecuación posible dentro de la experiencia humana entre lo alcanzado, lo conseguido y ese término misterioso que de nuevo reaparece más lejos»<sup>34</sup>.

«En nuestro conocimiento, en nuestra acción —dice Blondel—, subsiste siempre una desproporción constante entre el objeto y el pensamiento, entre la obra y la voluntad. Sin cesar el ideal concebido es sobrepasado por la operación real, y sin cesar la realidad obtenida es sobrepasada por un ideal siempre renaciente»<sup>35</sup>.

Las exigencias de la voluntad sobrepasan, sin cesar, la insuficiencia que presenta el orden natural. Éste le lleva al hombre a plantearse finalmente la cuestión de la inevitable trascendencia de la acción humana. Surge la idea de la necesidad del único necesario e inaccesible. Afirmar esta apertura del hombre a la pregunta por el significado último del dinamismo de su actividad, es lo mismo que afirmar que, de alguna forma, lo absoluto, necesario para el conocimiento ulterior de Dios, está presente en el hombre por el simple ejercicio de sus facultades humanas.

Ante esta dimensión natural de la búsqueda de la explicación última, surgida en la entraña misma de nuestra existencia dinámica, se le ofrece al hombre una alternativa ante la que es necesario *optar*: el hombre, o se cierra

---

33. *Ibid.*, p. 39.

34. ISASI, J.M., *op. cit.*, p. 383.

35. BLONDEL, M., *L'Action* (1893), pp. 344-345.

sobre sí mismo absolutizándose o se entrega al orden divino más o menos oscuramente revelado en su conciencia. Blondel plasma este dilema fundamental, en una frase tan expresiva como sintética: «ser dios sin Dios o contra Dios, ser dios con Dios y por Dios»<sup>36</sup>.

Esta apertura del hombre a lo absoluto, es busca del sentido último o de la adecuación entre el hecho del dinamismo y su razón suficiente, es la que hace posible plantear el tema de Dios, como condición de inteligibilidad del hecho de nuestro dinamismo. Tanto el conocimiento espontáneo como el conocimiento filosófico de Dios, suponen la dimensión humana de apertura al absoluto último, fundamento de nuestra existencia y de la de las cosas.

Esta apertura del espíritu, inserta en la experiencia metafísica, es admitida tanto por metafísicos teístas como ateos: supone una opción común, la opción del sentido, de que no nos vivimos como absurdo, de que cada hecho tiene su razón suficiente que hay que buscar. Las posiciones se diversifican sobre todo a la hora de explicar ese absoluto: como un absoluto trascendente, personal y creador, o como absolutos intramundanos (humanidad, naturaleza, materia, progreso...). «Si no creéis en el Espíritu —dice F. Brunetière—, creeréis en la materia o en los espíritus por añadidura»<sup>37</sup>. El hombre no puede prescindir jamás de un absoluto y el verdadero problema se reduce a definir correctamente la naturaleza y el contenido de ese absoluto que la razón no deja de reclamar y buscar.

En resumen, no podemos acceder al descubrimiento de la existencia de algo necesario a partir de lo contingente, si eso necesario no está ya dado de alguna forma en lo contingente. «En lugar de buscar lo necesario fuera de lo contingente —dice Blondel— como un término ulterior, lo encontramos en lo contingente mismo como una realidad ya presente. En lugar de convertirlo en un soporte trascendente y exterior, descubro que es inmanente al corazón mismo de todo lo que existe. En lugar de probar simplemente la posibilidad de que lo contingente se afirme en sí sólo, se prueba la imposibilidad de negar lo necesario que lo fundamenta»<sup>38</sup>.

Ahora bien, analizando lo contingente en la actividad humana, hemos encontrado algo que le supera y le trasciende; el problema de Dios consistirá en explicitar qué es ese algo absoluto que trasciende lo contingente. En esta búsqueda de lo absoluto, corremos el riesgo de optar por absolutos relativos. La actitud del filósofo es sintetizada por san Agustín en esta humilde súplica: «Que al buscarte a ti nadie me salga al encuentro en vez de ti»<sup>39</sup>.

A continuación analizaremos algunos aspectos del pensamiento filosófico de Xavier Zubiri, en lo que respecta al tema que nos ocupa.

36. *Ibid.*, p. 356.

37. BRUNETIÈRE, F., *Discours de Combat*. T. III, Paris 1908, p. 309.

38. BLONDEL, M., *L'Action* (1893), p. 343.

39. AGUSTÍN, *Soliloquios*, i, l.c. 1.

## IV. EL PROBLEMA DE DIOS EN X. ZUBIRI

No es el objetivo de este trabajo realizar un estudio comparativo entre M. Blondel y X. Zubiri. Se han tenido especialmente en cuenta estos dos filósofos por su original aportación al tema que nos ocupa, sobre la apertura de lo absoluto como condición de posibilidad del tema de Dios. Sin embargo, el planteamiento de X. Zubiri es muy similar al de Blondel: en vez del análisis de la acción, Zubiri realiza una descripción exhaustiva de la existencia humana para llegar, igualmente, a la conclusión de que su ser no se puede cerrar en su mis- midad, sino que necesariamente está abocado a la trascendencia.

Queremos realizar este estudio, basándonos en el artículo de Zubiri, titu- lado «En torno al problema de Dios», recogido en su obra «Naturaleza, histo- ria, Dios».

1. *El problema de Dios, un pseudoproblema.**El problema del mundo externo:*

Zubiri inicia su trabajo sobre el tema de Dios con una referencia al problema del mundo externo. La existencia del mundo externo comienza a ser problemática desde que la orientación idealista se aparta de la realidad como dato inmediato y plantea la famosa «cuestión de puente»: ¿Cómo llegar desde una conciencia amurallada a admitir racionalmente la realidad del mundo ex- terno? Las distintas posiciones retrotraen el problema al análisis de la subjetivi- dad misma del sujeto: ¿es éste un ser amurallado o no?

Zubiri, recogiendo el pensamiento de una parte de la Fenomenología y Filosofía de la Existencia, define al hombre como «apertura» a las cosas: «No es que el sujeto exista —afirma Zubiri— y que además haya cosas, sino que ser sujeto consiste en estar abierto a las cosas. La exterioridad del mundo no es un simple factum sino la estructura ontológica formal del sujeto huma- no»<sup>40</sup>.

La existencia del mundo exterior no es algo que le adviene al hombre des- de fuera sino desde sí mismo: el sí mismo no es estar encerrado en sí, sino estar abierto a las cosas; lo que el sujeto pone con esta apertura es precisamente la «apertura» y, por tanto, la «exterioridad», por lo cual es posible que haya co- sas externas al sujeto y entren en él. Esta «posición» es el ser mismo del hombre. Sin cosas, pues, el hombre no sería nada<sup>41</sup>.

Por lo tanto, para Zubiri, el mundo externo lejos de ser un problema para el sujeto, es un pseudoproblema, una cuestión mal planteada, puesto que el mundo externo no es un hecho añadido, sino «un constitutivo formal y neces- sario del ser humano en cuanto tal»<sup>42</sup>.

40. ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*. Edit. Nacional, Madrid 1963, P. 365.

41. *Ibid.*, p. 365.

42. *Ibid.*, p. 365.

*El problema de Dios:*

Ha comenzado Zubiri planteando el problema del mundo externo para mostrarnos su similitud con el problema de Dios. Muchos pensadores parten, en el problema de Dios, de que el hombre y las cosas son «substantes» y «substantivas»; de suerte que, si hay Dios, lo habrá además de estas cosas substantes. Y apelan a demostraciones racionales, al sentimiento o a la evidencia. Pero, cualquiera de estas tres posiciones suponen:

- que la «sustantividad» de las cosas exige que se demuestre que, además de ellas existe Dios;
- según esta consideración, Dios sería un «añadido» a la existencia del hombre y del mundo, y nuestro problema sería: ¿cómo llegar a él?

Frente a estas posiciones, se pregunta Zubiri: «¿Son el sentimiento o el conocimiento, o cualquier otra facultad el «organon» para entrar en relación con Dios? ¿No será que no es asunto de ningún «organon» porque el ser mismo del hombre es constitutivamente un ser en Dios? ¿Qué sentido tiene en tal caso una demostración de la existencia de Dios?»<sup>43</sup>. Y, a continuación, Zubiri da la respuesta a su pregunta anterior: La cuestión acerca de Dios se retrotrae así a una cuestión acerca del hombre. Y la posibilidad filosófica de su conocimiento consistirá en descubrir lo que es el ser humano, para mostrarnos cómo no es necesario salir fuera de nosotros para buscar a Dios, ya que el hombre es esencialmente un ser en Dios y Dios está planteado en el hombre por el mero hecho de ser hombre<sup>44</sup>.

2. *Fenomenología de la existencia humana*

Zubiri, recogiendo el pensamiento de la Fenomenología Existencial, analiza algunos aspectos de la existencia humana, dentro de la cual la cuestión de Dios está ya planteada.

—El hombre se encuentra implantado en la existencia. Existencia (existere) significa el modo de ser el hombre: «sistit extra causas», está fuera de las causas que aquí son las cosas. Los demás seres «son», pero no «existen»; «existere» quiere decir que el hombre es un ser abierto a lo real<sup>45</sup>.

El estar implantado en la existencia conlleva para el hombre una «misión»: tener que realizarse como hombre. El realizarse del hombre existiendo es su esencia. En el Existencialismo, sabemos, la existencia precede a la esencia.

43. *Ibid.*, p. 367.

44. *Ibid.*, p. 368-369.

45. *Ibid.*, p. 370.

—El hombre recibe la existencia como algo «impuesto» a él. Y esto que le impone la existencia es lo que le impulsa a vivir, a hacer su ser con las cosas. Pero, el hombre para existir y realizarse como tal se encuentra apoyado «a tergo», en algo de donde le viene la vida misma <sup>46</sup>.

La vida del hombre es un don gratuito, en el sentido de que es un ser, que consiste ontológicamente en estar apoyado. Su nihilidad ontológica es radical.

—El hombre al existir con las cosas, no se encuentra sólo con cosas que hay, sino que descubre que hay que hacerse. Además de las cosas, «hay también lo que hace que haya».

Zubiri nos está describiendo el ser del hombre, desde una perspectiva más ontológica que moral. Sin embargo la obligación moral depende de la religación ontológica, o, con otros términos, la moral como contenido, se apoya en la situación estructuralmente moral del hombre <sup>47</sup>.

El hombre, en el fondo de su ser, está religado a lo que hace que haya. De ahí se deriva la obligación a existir. Zubiri describe la situación del hombre como religación que nos vincula a algo que nos hace ser: «estamos obligados a existir porque previamente estamos religados a lo que nos hace existir» <sup>48</sup>.

Si algo nos hace ser, estamos religados en el nivel ontológico. Y la religación nos hace patente lo que pudiéramos llamar la «fundamentalidad» de la existencia humana, entendiéndolo por fundamento aquello que es raíz y apoyo a la vez.

—Pero como existir es existir con las cosas, con los otros, con el mundo, este «con» pertenece al ser mismo del hombre, no es algo añadido. Por lo tanto, si el ser del hombre es un ser religado y, además, un ser con las cosas, estas mismas cosas están religadas a su vez en el ser religado del hombre: «Lo que religa a la existencia religa con ella al mundo entero. La religación no es algo que afecta exclusivamente al hombre, a diferencia y separadamente de las cosas, sino a una con todas ellas» <sup>49</sup>.

Todas las cosas están religadas a Dios; pero sólo el hombre es un ser consciente de ello, sólo él es religioso y su ser religioso es la actualización y el reconocimiento de que su ser es un ser religado: «La existencia humana, pues, no solamente está arrojada entre las cosas, sino religada por su raíz. La religación (religión en su sentido fundamental) es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, la religación o religión no es algo que simplemente se tiene o no se tiene, el hombre no tiene religión, sino que consiste «velis nolis» en religión o religación» <sup>50</sup>.

46. *Ibid.*, p. 371.

47. Cfr. J.L. LÓPEZ ARANGUREN, «Ética», *Revista de Occidente*, Madrid 1958, pp. 63-77.

48. ZUBIRI, X., *op. cit.*, p. 372.

49. *Ibid.*, p. 373.

50. *Ibid.*, p. 373.

Por lo tanto, el problema de Dios no se le plantea al hombre desde fuera, independientemente de su ser de hombre, sino que el ser mismo del hombre se manifiesta como religado y apunta hacia lo que hace al hombre ser; y el hombre, quiera o no es religación o religión.

En estos textos se puede apreciar la actitud de Zubiri respecto al problema de Dios. En realidad es un pseudoproblema o un problema mal planteado, porque no se trata de llegar racionalmente a Dios como realidad extrínseca a nosotros. Solamente es posible plantearse el conocimiento de Dios y la justificación de su existencia, cuando se ha descubierto, previamente, que el hombre está abierto o religado a lo necesario. Aún no sabemos qué sea la realidad de lo necesario o absoluto, pero podemos afirmar que la dimensión de lo absoluto está inmersa en el ser del hombre.

«Afirmar esta apertura del hombre es lo mismo que afirmar que de alguna manera está dado lo absoluto en el hombre por el simple ejercicio de sus facultades humanas»<sup>51</sup>.

Para Zubiri éste es el hecho más radical porque constituye el fenómeno metafísico. Si un hombre por cualquier razón que fuera no estuviera suficientemente abierto a esta radical gratuidad de la totalidad de lo existente, se hallaría en una situación semejante a la del animal. El animal ve hechos en su facticidad opaca sin preguntarse por el sentido de lo que ve; pero el hombre, por ser espíritu y por el simple ejercicio de sus facultades, está abierto a ese abismo del ser. El ser es el quehacer del espíritu humano.

El dato de que estamos implantados en el ser y de que nuestra existencia está religada a la realidad de lo «fundante» es un dato originario y previo al planteamiento del problema de Dios: «La religación no nos coloca ante la realidad precisa de un Dios, pero abre ante nosotros el ámbito de la *«deidad»*. La deidad se nos muestra como simple correlato de la religación. En la religación estamos fundados; y la deidad es «lo fundante» en cuanto tal. Lo que nos religa nos religa bajo esa forma especial que consiste en apoyarnos haciéndonos ser»<sup>52</sup>.

El descubrimiento del ámbito de la deidad, como correlato de la religación, es el principio mismo de todo ulterior conocimiento racional de Dios. La deidad es el carácter según el cual se le muestra al hombre todo lo real. Ahora bien aún no se nos dice nada acerca de qué sea la deidad como carácter último de la realidad. Lo único que sabemos es que vistas las cosas desde esta perspectiva, aparecen como reflejando ese carácter de realidad y reflejándose ellas en él. Esto es lo que constituye justamente un enigma, que fuerza a la inteligencia a un estadio ulterior: a saber qué es la deidad. La búsqueda de este

---

51. *Ibid.*, p. 373.

52. *Ibid.*, p. 375.

«qué es la deidad» será la justificación racional o filosófica del conocimiento de Dios: «La deidad es el título de un ámbito que la razón tendrá que precisar justamente porque no sabe por simple intuición lo que es ni si tiene existencia objetiva como ente. Por su religación el hombre se ve forzado a poner en juego su inteligencia para precisar y justificar la índole de Dios como realidad. Pero la razón no lo haría si previamente la estructura ontológica de su persona, la religación, no instalara a la inteligencia por el mero hecho de existir personal y religadamente en el ámbito de la deidad. La religación no nos coloca ante la realidad precisa de un Dios, pero abre ante nosotros el ámbito de la deidad»<sup>53</sup>.

En el análisis del descubrimiento intelectual de Dios presenta Zubiri tres momentos progresivos: la deidad o presencia de lo absoluto, la realidad divina como causa primera de lo real, y Dios como realidad personal y libre. Cada uno de estos tres momentos se apoya en el anterior y conduce por interna necesidad al siguiente. El primero de ellos, la deidad, no es demostrativo sino simplemente mostrativo. Y es en él donde se inscriben las demostraciones de los otros momentos. En síntesis, podemos decir que, según Zubiri, previamente a todo proceso demostrativo como forma de acceso al conocimiento de Dios, es preciso que el hombre se descubra, como ser religado, abierto a este ámbito de la deidad, es decir, de la realidad fundante en cuanto tal.

#### V. REFLEXIONES FINALES

En el presente trabajo, hemos partido del hecho de nuestra existencia en el conjunto de la realidad total del universo. Ante la menesterosidad óptica de la realidad y de su problemática existencia, se vislumbra en nosotros el ámbito de lo absoluto como razón suficientemente explicativa de todo lo real. Esto lo lleva a cabo el hombre de forma espontánea. Por ello afirma Meyerson que el hombre hace metafísica como respira, sin pensar en ello.

Los análisis de Blondel y de Zubiri en los que aparece la apertura del espíritu a la realidad del «único necesario» y del «ámbito de la deidad», no son sino distintas formas de sugerir las exigencias de absoluto captadas en la pregunta del «por qué» radical explicativo de nuestra existencia y de la totalidad de lo real.

Sin tratar expresamente de buscarlas, encontramos algunas semejanzas notables entre M. Blondel y X. Zubiri:

Zubiri, partiendo del análisis de la existencia humana, juntamente con la de las cosas, la descubre «religada», es decir, abierta a la realidad de «lo fundante».

---

53. *Ibid.*, p. 375.

Blondel parte del dinamismo del ser humano, en su triple dimensión de pensamiento, actividad y ser, y encuentra en el «único necesario» el principio y acabamiento de ese dinamismo.

Se puede apreciar la similitud existente entre el concepto blondeliano de acción, como movimiento total de la vida humana, y el concepto de existencia de Zubiri, cercano al pensamiento existencialista.

Por los análisis de ambos pensadores, vemos cómo a Dios no se le encuentra al término de una progresión racional. No es un problema a resolver, ni un dato al que queramos llegar. En opinión de G. Marcel, es un «misterio» en el que estamos envueltos.

«El problema de Dios —dice Zubiri— está ya planteado en el hombre por el mero hecho de hallarse éste implantado en la existencia. Y la misma idea aparece concisamente expresada en la siguiente frase de Blondel: «En lugar de buscar lo necesario fuera de lo contingente como un término ulterior, lo encontramos en lo contingente mismo como una realidad ya presente».

El cometido de la reflexión filosófica o prueba racional de Dios consistirá en hacer refleja esta presencia de lo absoluto —descubierta aún confusamente— en el ser mismo del hombre. La filosofía no es ruptura con la vida prerreflexiva anterior, antes al contrario, para ser fiel a sí misma ha de alimentarse de la experiencia integral humana, en la que nos descubrimos «constitutivamente religados» o desfundamentados, y abiertos, por lo tanto, a lo fundante y necesario.

La búsqueda de lo absoluto surgida en el hecho mismo de sentirnos «arrojados» a la existencia, está en la base de todas las formas de conocimiento de Dios, tanto religioso como filosófico. Así, las mismas manifestaciones religiosas de los diversos pueblos —desde la más remota antigüedad— no son sino concretizaciones de esa ansia de absoluto, captada por el hombre en mero hecho de su existir.

El conocimiento filosófico de Dios no es demostración racional de un absoluto extrínseco a nosotros, sino la explicitación racional del «por qué» radical planteado en la experiencia metafísica, al sorprendernos existiendo.

Si nos preguntamos por la existencia de ese absoluto es porque de alguna manera es realidad presente en nosotros. Según afirma Pascal, a Dios no le buscaríamos, si no le hubiéramos encontrado antes de alguna manera.

J.M. ERDOZAIN DE VICENTE



# El azar y la finalidad

## (Estudio antropológico)

El empirismo moderno reanuda los ataques contra el principio de causalidad, pero hay muchos filósofos que lo consideran como evidente e irreducible a todo otro principio. De todas formas hay que decir que el principio de causalidad debe ser reducido a la percepción del ser.

Los científicos modernos cuando niegan el que se dé una rigurosa causalidad en la naturaleza, quieren significar con esas palabras que no se da un «determinismo riguroso».

Los científicos de los siglos XIX y XX también dieron su opinión sobre el azar aunque originariamente todas esas ideas procedan de Aristóteles, Boecio, santo Tomás y otros.

La ruptura más radical con la visión mecanicista del mundo sustentada por la ciencia de nuestra época la representa la teoría de la sincronicidad debida a Jung Pauli, aunque varios físicos marcharon por ese camino.

Las teorías clásicas sobre la percepción extrasensorial propuesta por Carington, Tyrel, Hardy y otros eran variaciones sobre un mismo tema. Los biólogos han tomado interés por las potencialidades de la materia viva en cuanto a edificar formas de complejidad superior que presentan la unidad en la diversidad sobre un nivel más alto. Este interés lo comparte el profesor Rodríguez Villanueva con las últimas teorías aparecidas. Aquí nos paramos a analizar la de Oparin defendida, al parecer por gran parte de los biólogos y que en síntesis viene a decir que la vida se originó por azar.

### 1. *El empirismo, el azar y el principio de causalidad*

Los filósofos modernos mostraron escasa inclinación a ocuparse del problema del azar, pero el empirismo moderno, que en más de un punto depende del nominalismo, reanudará los ataques de éste contra el principio de causalidad.

Juan Locke (1632-1704), que recibió una formación nominalista, conservó, sin embargo, el principio de causalidad en esta forma: de nada no deviene

nada, *ex nihilo nihil fit* <sup>1</sup>. Pero David Hume (1711-1776) llevó el empirismo hasta el extremo y negó que los principios universales pudieran ser leyes objetivas necesarias. Rechazó especialmente el principio de causalidad <sup>2</sup>.

Según Hume la experiencia nos muestra hechos sucesivos, no causas que produzcan efectos. Por otra parte, nos formamos de la causa y del efecto representaciones distintas y, por tanto, separables; ¿por qué, pues, sería contradictorio que éste existiera sin aquélla? Es preciso, sin embargo, explicar cómo llegan los hombres a admitir el principio de causalidad.

La explicación es de orden psicológico: dos hechos que se suceden regularmente nos producen la costumbre de verlos juntos; tan pronto como vemos uno, esperamos otro, y traducimos esta impresión diciendo que el uno lleva consigo el otro, que el primero causa el segundo.

El principio de causalidad tiene, pues, un carácter de necesidad, pero de orden psicológico. Indudablemente con esto no se explica por qué no todas las sucesiones son consideradas como series causales (por ejemplo, el día sucede a la noche, sin ser efecto de ella). Pero lo cierto es que la teoría de Hume fue recogida por los empiristas del siglo XIX, especialmente por John Stuart Mill <sup>3</sup>.

J. Stuart Mill (1806-1873) en la primera edición del *A System of Logic Raciocinative and inductive* escribe:

Un acontecimiento que sucede por azar podría describirse mejor como una coincidencia de la cual no tenemos fundamento para inferir una uniformidad... Los hechos casualmente juntados son separadamente efectos de causas... pero de causas diferentes, de causas no unidas por una ley <sup>4</sup>.

En el criticismo de Kant, el principio de causalidad recibió una significación nueva: fue declarado necesario, con necesidad subjetiva, porque es una forma a priori del pensamiento. Esta explicación ha sido aceptada por numerosos filósofos.

Henry Bergson no atribuye al principio de causalidad más que una necesidad subjetiva de orden pragmático. Es un principio concebido por la inteligencia. Ahora bien, ésta no se detiene en el conocimiento adecuado de la realidad porque es movida por los intereses de la vida y persigue fines útiles.

Para guiar la acción, la inteligencia inmoviliza y fracciona, en sus representaciones y en sus ideas, el deslizamiento perpetuo de la vida y de toda realidad, y se vale de diversos procedimientos, especialmente del principio de causalidad, para darnos una apariencia de actividad y de vida.

---

1. LOCKE, J., *Essay II*, 26,1.

2. HUME, D., *Treatise of human Nature I*, 3, sec. 3.

3. STUART MILL, J., *System of logic ratiocinative and inductive I*, I, c. 3 §§ 6,7,8, Londres 1843.

4. STUART MILL, J., *System of logic ratiocinative and inductive*, Logmans-Green, Londres 1947, 1.3 c.17& 2, p. 345.

Los neoescolásticos han estado siempre de acuerdo en admitir la necesidad absoluta del principio de causalidad, pero van por caminos divergentes, tan pronto como se trata de justificar su modo de ver.

Estas divergencias se han manifestado en numerosas controversias, que tuvieron lugar especialmente a consecuencia de una comunicación de Amédée de Margerie (1825-1905) al Congreso Científico Internacional de los Católicos, celebrado en París en 1888; posteriormente en torno a un artículo de Jacq. Laminne (1864-1924) aparecido en 1912 en la *Revue Néoscolastique de Philosophie*, de Lovaina <sup>5</sup>; asimismo, después de 1915, con ocasión de una obra de Gaspar Isencrahe (1844-1921), que ponía en duda el valor del principio de causalidad <sup>6</sup>. Esta última controversia se desarrolló principalmente en Alemania, aunque naturalmente también repercutió en otros países.

Son numerosos los que consideran el principio de causalidad como inmediatamente evidente e irreductible a todo otro principio. En este caso, la explicación de la realidad reposa en un doble fundamento, el principio de contradicción (o el de identidad) y el principio de causalidad: mientras que éste puede ser negado sin contradicción formal, el primero no puede ser rechazado sin arruinar totalmente el edificio intelectual y, por consiguiente, el principio de causalidad <sup>7</sup>.

Jos. Geysler (1869) apela al método fenomenológico para resolver este problema. A la luz de la conciencia, vemos «surgir» en nosotros actos de inteligencia y de voluntad. Reflexionando sobre estos hechos concretos (y sin hacer un análisis de conceptos), podemos percibir, según Geysler, el *vínculo esencial*: pertenece a la esencia de «lo que comienza» a encontrarse en relación de dependencia frente a una causa, de suerte que es imposible comenzar a ser si no es dependiendo de una causa <sup>8</sup>.

¿Cómo enjuiciar estas diferencias? ¿Cómo enjuiciar estas diferentes opiniones?

No es posible fundamentar la necesidad absoluta del principio de causalidad sobre una base puramente inductiva. Sin embargo, es cierto que su justificación no puede establecerse más que en conexión con la experiencia, porque sólo en una experiencia que nos pone en contacto con el «ser» concreto y real percibimos el valor de ser; ahora bien, este valor de ser es el alma de toda ver-

5. RAEYMAEKER, L., *Filosofía del ser* (versión de María Dolores Mouton y Valentín García Yebra), B.H.F., Gredos, Madrid 1961 (2.ª ed. revisada), p. 289.

6. ISENCRAHE, G., *Ueber die Grundlegung eines bundigen kosmologischen Gottesbeweises*, Kempten, Munich 1915.

7. Esta opinión es sostenida por Lorenz Fuetscher (1894-1935), Pedro Descoqs (1877-1946), J. de Vries, etc.

8. La descripción fenomenológica de Geysler se refiere a la actividad espiritual e inmanente del hombre, que no se debe confundir con la causalidad (externa). Como la actividad humana es siempre a la vez transitiva e inmanente, implica siempre este factor de causalidad.

dad absoluta, y, por consiguiente, también el principio de causalidad debe ser reducido a la percepción del ser.

La tesis que pretende que este principio no puede deducirse del principio de identidad o de contradicción es verdadera en el caso de que uno quiera atenerse al plano de los conceptos «abstractos». En efecto, la definición abstracta de la *quididad* específica o genérica (por ejemplo, el hombre es un animal racional) está, por decirlo así, cerrada, en el sentido de que no menciona ningún otro ser.

Todo ser está determinado en su naturaleza; por consiguiente lo está también en su actividad, cuyo principio substancial es la naturaleza. Si la acción está determinada, el efecto lo estará también. Esto quiere decir que la acción está determinada en sí misma, en razón de su orientación a un término determinado. Este término es, pues, la razón de la acción.

El efecto no es, pues, únicamente el término final, el «remate» de la operación; es, sobre todo, el término que hay que alcanzar, la meta final; la operación apunta a él, lo persigue, tiende a él, y no está determinada en sí misma sino en virtud de este fin, al cual está ordenada y por el cual es atraída: la operación depende del fin; la eficiencia encuentra su razón, su sentido, en la meta perseguida. La finalidad, el influjo del fin sobre la operación, es un elemento esencial de la causalidad: *quidquid agit, agit propter finem* <sup>9</sup>.

La ley de la finalidad va unida a la de la eficiencia; una y otra anuncian aspectos de una misma actividad causal. El efecto es un producto, depende de la operación; pero la operación tiende al efecto, se refiere a él, y, por consiguiente, depende de él. Hay un influjo recíproco del efecto sobre la causa (en el orden de la finalidad) y de la causa sobre el efecto (en el orden de la eficiencia). La una no se da sin el otro: no hay eficiencia sin finalidad, ni finalidad sin eficiencia. Este influjo recíproco conjuntamente forman la relación causal.

Toda causalidad material se apoya necesariamente en una actividad intelectual que la ordena y guía: *intellectus est ordinare*. El mundo material postula una o varias inteligencias que orienten sus operaciones hacia un fin determinado.

El hombre, en cuanto que es espiritual y subsistente, conoce y persigue su propio bien; tiende a un bien que le es personal. Por otra parte, el hombre es material, forma parte del universo. Pero, gracias a su actividad espiritual, posee cierto dominio de su cuerpo, lo cual le permite ejercer una acción personal sobre las cosas circundantes.

A la finalidad interna de las cosas viene a añadirse, de esta manera, una

---

9. GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Le réalisme du principe de finalité*, Bibliot. franç. de phil. 2<sup>e</sup> série, Paris 1932, pp. 95-121.

finalidad externa, que se apoya en la primera, pues la utiliza, y está vinculada a una finalidad interna personal.

Muchas veces, cuando los científicos modernos niegan el principio de causalidad o la existencia de causas, tienen para ellos esas expresiones distinto significado del que se da en la filosofía tradicional. Unas veces toman por Principio de Causalidad el que se pudiera llamar *principio del determinismo* y se enuncia: *En las mismas condiciones, las mismas causas producen los mismos efectos.*

Otras veces toman por principio de previsibilidad, para el que Heisenberg propone el enunciado: *Si de un sistema aislado se conoce el estado presente en todos sus detalles, es posible calcular el estado futuro.*

Cuando niegan que se dé una rigurosa causalidad en la naturaleza, quieren significar con esas palabras que no se da un «determinismo riguroso». La confusión nace de la manera de hablar. Ellos de hecho admiten la existencia de causas en los fenómenos, y las buscan con estudios e investigaciones, aunque tal vez no hablen explícitamente de ellas.

El tema del azar está de moda por la controversia acerca del sentido del principio de indeterminación de Heisenberg sobre la imposibilidad de conocer la trayectoria de los electrones: unos lo consideran válido sólo si se refiere al estado actual de la ciencia; otros lo interpretan como un límite intrínsecamente insuperable para el conocimiento científico; otros, en fin, le dan un alcance ontológico, manteniendo que es la realidad misma la que en su extracto es indeterminada. Monod se adhiere a estos últimos, hablando de *azar esencial*.

## 2. Los científicos del siglo XIX y XX y el azar

En español, el azar, la casualidad, el acaso, resultan casi siempre sinónimos entre sí. Con frecuencia se lee en la prensa, a propósito de un incendio, que el siniestro parece casual, queriendo indicar así que no ha sido intencionado. Tal es la manera corriente de hablar.

Se oye con frecuencia la palabra azar en los labios de los jugadores o de los que ponen su esperanza en un billete de la lotería: he tenido suerte, es una feliz casualidad, exclama el ganador. Y esto significa solamente que el resultado que le llena de satisfacción no podía ser ni querido con eficacia ni previsto con seguridad.

El científico, según F. Gregoire, reserva en general la palabra azar para aquellos sucesos que son el resultado de la unión de muchísimos determinismos muy complejos y cuyo tipo es la salida de un número de la lotería o en la ruleta. Esos sucesos cuyas causas no son todas conocidas o bien desconocidas, o son tan múltiples que desbordan nuestra posibilidad de abarcarlas, se dicen que están regidos por el azar.

En parecidos términos dice Borel:

La característica de los fenómenos que llamamos fortuitos, o debidos al azar, es la de depender de causas demasiado complejas para que podamos conocerlas y estudiarlas <sup>10</sup>.

Para Laplace, el azar es tan sólo una palabra que encubre nuestra ignorancia.

Cien años más tarde H. Poincaré reproduciría la misma idea, al recoger el sentir de los científicos contemporáneos suyos, de su época, en aquella frase:

El azar no es más que la medida de nuestra ignorancia <sup>11</sup>.

Para Poincaré como para Laplace el verdadero azar no existe: si en ciertos fenómenos hay un azar aparente, esta apariencia es debida, ya a nuestra impotencia para resolver un problema demasiado arduo para las fuerzas de nuestro espíritu, ya a nuestra ignorancia de los datos necesarios para su solución. Así, pues, el término azar designaría simplemente la resultante de procesos muy numerosos, muy complejos, muy mal conocidos... para que se la pueda calcular de antemano.

A partir del siglo XIX abundaron los análisis sobre el concepto de azar y así vemos que Charles Sanders Peirce (1839-1914) considera el tychismo (afirmación del azar) como una de las grandes categorías cosmológicas, junto al synechismo (afirmación de la continuidad) y el agapismo (afirmación de la evolución) <sup>12</sup>.

El tychismo, o tiquismo castellanizándolo, es la doctrina que resulta de una de las tres grandes categorías cosmológicas: la categoría del azar. Esta categoría está relacionada con la categoría metafísica que se refiere a los modos de existencia, particularmente al modo llamado justamente así, «azar».

Peirce admite, o postula, un «puro azar», el azar engendra, a su entender, hábitos y regularidades. Ello se debe probablemente a que hay continuidad, por lo menos «continuidad evolutiva». Por eso Peirce estima que el tiquismo no es en modo alguno incompatible con el sinequismo, antes bien, se halla estrictamente correlacionado con él.

En un sentido más general el tiquismo es la doctrina o, más ampliamente, la actitud filosófica que prefiere un mundo «espontáneo» y en constante «cre-

10. BOREL, E., *Le hasard*, F. alcan, Paris 1932, p. 7.

11. POINCARÉ, H., *Ciencia y método* (trad. de M. García Miranda), Espasa-Calpe, Buenos Aires 1944, p. 56.

12. PEIRCE, C.S., *The Doctrine of Chances*, Popular Science Monthly (marzo 1878), reimp. en *Chance, Love and Logic*, 1923, ed. M.R. Cohen, pp. 61-81.

cimiento» a un mundo «determinado» y «terminado». Es la actitud que, junto a Peirce, mantuvieron Bergson<sup>13</sup> y William James<sup>14</sup>.

Antoine Agustin Cournot (1801-1877) ha mantenido una doctrina sobre el azar semejante a la aristotélica. Según Cournot hay dos tipos de series causales: las solidarias, que expresan el orden, y las independientes entre sí, que expresan el azar:

Los acontecimientos producidos por la combinación o coincidencia de otros acontecimientos pertenecientes a series independientes son los que se llaman acontecimientos fortuitos o resultados del azar<sup>15</sup>.

¿Qué es el azar para Cournot?:

Ningún fenómeno o suceso es producido sin causa<sup>16</sup>.

El clásico ejemplo de la teja que cae sobre un transeúnte aparece en su obra *Materialisme, Vitalisme, Rationalisme*. Se lo aplica a sí mismo, que iba a cumplir en el momento de la publicación setenta y cuatro años:

Una teja cae de un tejado, sea que yo pase, sea que no pase por la calle; no hay ninguna conexión, ninguna solidaridad, ninguna dependencia entre las causas que determinan la caída de la teja y las que me han hecho salir de mi casa para llevar una carta al correo. La teja me cae sobre la cabeza, y he ahí al viejo lógico puesto definitivamente fuera de servicio: es un encuentro fortuito que tiene lugar por azar...

Los hechos que suceden por azar o por combinación fortuita, bien lejos de eliminar la idea de casualidad, bien lejos de ser efectos sin causa, exigen para su producción el concurso de varias causas. El carácter de fortuito deriva sólo del carácter de independencia de las causas concurrentes<sup>17</sup>.

La independencia de que habla Cournot es la ausencia de relaciones que muestren en una de las series las causas o la razón de la otra. La serie de sucesos que constituye la caída de la teja no tiene por consecuencia ninguno de los

---

13. BERGSON, H., *La evolución creadora* (trad. de M.<sup>a</sup> Luisa Pérez Torres de la ed. or. *L'évolution créatrice* en Presses Universitaires de France, Paris 1969), col. Austral, Espasa-Calpe, Madrid 1973, cap. III, pp. 170-239.

14. JAMES, W., Carta a Bergson del 13 de junio de 1907 (*The Selected Letters of William James*, ed. Elizabeth Hardwick, 1961, pp. 237-238).

15. COURNOT, A., *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, Hachette, Paris 1922, n. 30, pp. 37-38.

16. COURNOT, A., *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, Hachette, Paris 1843, n. 39, p. 71.

17. COURNOT, A., *Materialisme, Vitalisme, Rationalisme*, Hachette, Paris 1923, sec. 4 & 3, p. 222.

detalles del paseo del viejo lógico, e inversamente el paseo no envuelve consigo ninguna condición para la caída de la teja. Según Cournot:

lo que hay de fundamental y de categórico en la noción del azar es la idea de la independencia o de la solidaridad entre diversas series de causas <sup>18</sup>.

Claro está que además se distingue en el azar otro elemento el cual es positivo y es el concurso o el encuentro de tales series de causas, es decir, la interferencia, la intersección de ellas.

Los modernos presentan como de Cournot toda esta concepción del azar, pero parece que ya en 1714 Juan de la Placette nos habla de esta concepción y más atrás tenemos a san Francisco de Sales el cual ya escribía en el año 1616:

Estos casos fortuitos resultan por la concurrencia de varias causas que, sin tener un enlace natural unas con otras, produce cada una su efecto particular, de tal manera, que de su encuentro nace otro efecto de otra naturaleza, al cual, sin que se haya podido preverlo, todas estas causas diferentes han contribuido <sup>19</sup>.

En realidad todas estas ideas originariamente proceden de Aristóteles, prolongando la tradición peripatética Boecio, santo Tomás y tantos otros, y reproducen la fórmula y el ejemplo mismo propuestos por el Estagirita.

Por consiguiente, las ideas de Cournot se encuentran implícitas substancialmente en Aristóteles; pero Cournot las declara más, las presenta con brillantez y las elabora según el gusto moderno.

El azar parece implicar los siguientes elementos:

- 1) Hay causas o series causales relativamente independientes.
- 2) Tiene lugar un encuentro de ellas.
- 3) Sin que lo pretendan o algún hombre lo provoque.
- 4) En el lenguaje ordinario sólo se habla de causalidad cuando el resultado nos interesa o nos llama la atención; es algo que parece pretendido y preparado sin haberlo sido. Es decir, es una casualidad y no una causalidad.

Émile Boutroux (1845-1921) encuentra una insuficiencia radical en la afirmación del determinismo absoluto expresado en las leyes de la conservación de la substancia y de la energía.

La descripción reflexiva de lo real muestra la existencia de diversas capas ontológicamente irreductibles y muestra, además, la contingencia de cada capa respecto a la anterior <sup>20</sup>.

18. COURNOT, A., *Essai sur les fondements...* op. cit. p. 41.

19. SALES, San Francisco, *Traité de l'amour de Dieu*, 1. 2 c. 3.

20. SCIACCA, M.F., *La filosofía hoy* (trad. de Claudio Matons Rossi y Juan José Ruiz Cuevas de *La Filosofía oggi*, Ed. Luis Miracle, Barcelona 1961, tomo I, p. 68.

La conciencia es, pues, contingente con respecto a la vida; la vida, con respecto a la materia; la materia, con respecto a los géneros; los géneros, con respecto al ser; el ser, con respecto a la necesidad relativa; ésta, con respecto a la necesidad absoluta.

Según Émile Borel (1871-1956), la necesidad y el determinismo pueden ser afirmados de la realidad globalmente, pero no de las realidades en particular; cuanto más particular es una realidad, tanto más azarosa es. El azar puede tratarse mediante leyes estadísticas que tienden a convertirse, pero sin jamás lograrlo, en *leyes absolutas*. Borel indica que las leyes deterministas expresan *el estado más probable* <sup>21</sup>.

Borel decía que el azar es lo que está fuera de toda regla, de toda ley:

La experiencia de cada día nos enseña a desconfiar de las leyes a las cuales se pretenden someter los sucesos fortuitos. Sin embargo en una serie de pruebas repetidas un gran número de veces en las mismas condiciones, cada uno de los sucesos posibles se presenta con una frecuencia relativa que viene a ser igual a su probabilidad; la aproximación crece ordinariamente al crecer el número de pruebas <sup>22</sup>.

El teorema de Bernouilli es un reflejo de la ley del azar.

Por último para François Meyer, el universo en estado corpuscular, que obedece a leyes estadísticas de la mecánica cuántica, representa *el estado de menor probabilidad*; el universo formado representa *el estado de mayor probabilidad* <sup>23</sup>.

A comienzos de este siglo, Lord Rutherford y el gran físico danés Niels Bohr concibieron un modelo de átomo inquietantemente simple, consistente en un sistema solar en miniatura; los electrones de carga negativa circulaban como planetas en torno a un núcleo positivamente cargado. Pero este modelo chocó con una paradoja tras otra: los electrones no se comportaban como los planetas; saltaban de una órbita a otra sin atravesar espacios intermedios, cual si la Tierra se transfiriera súbitamente a la órbita de Marte sin realizar viaje alguno. Las órbitas en sí, por otra parte, no eran trayectorias lineales, sino senderos amplios y difusos, y no tenía sentido preguntarse, por ejemplo, en qué punto de su órbita se encontraba el electrón del átomo de hidrógeno en un momento determinado del tiempo. Estaba en toda partes por igual.

De Broglie proclamó que el electrón es a la vez corpúsculo y vibración. Este dualismo, básico para la física moderna, fue denominado por Bohr, Principio de Complementariedad, y la escuela fundada por Bohr *Escuela de*

---

21. BOREL, E., *Le hasard*, Alcan, Paris 1932 (traducción española *El azar*, 1948).

22. BOREL, E., *Le hasard*, *op. cit.*, p. 214.

23. MEYER, F., *L'accélération évolutive*, 1947 y *Problématique de l'évolution*, 1954.

*Copenhague* que convirtió a la complementariedad en una especie de credo. Heisenberg comentó:

El concepto de complementariedad pretende describir una situación en la que podemos considerar a un mismo acontecimiento a través de dos marcos de referencia distintos. Estos dos marcos de referencia se excluyen mutuamente, pero también se complementan <sup>24</sup>.

La teoría de Adrian Dobbs contiene refinamientos que toman en cuenta la imprevisibilidad e indeterminación del futuro en la física cuántica. La flecha del tiempo, avanzando en una segunda dimensión temporal, atraviesa un mundo probabilístico, no ya determinístico; y se parece más al frente de una ola que a la afilada punta de una flecha.

El interés mayor de la hipótesis de Dobbs radica en su intento de desarrollar una explicación física de la telepatía y la precognición más sofisticada que otras hipótesis.

En cuanto a la precognición, el quid de la cuestión radica en que la anticipación de los acontecimientos futuros actúa en la segunda dimensión temporal, donde las *probabilidades objetivas* juegan el mismo papel que las relaciones causales en la física clásica.

Dobbs utiliza el término pre-visión en lugar de precognición; lo hace para indicar que no se refiere a la profecía sino a la percepción de los factores probabilísticos existentes en un sistema, que le predisponen hacia un determinado estado futuro. El sujeto recibe información sobre estos factores a través de hipotéticos mensajeros que Dobbs denomina psitrones y que operarían en su segunda dimensión temporal.

El concepto de Dobbs sobre el psitrón es, de hecho un producto final de las tendencias actuales de la teoría cuántica y la investigación cerebral. La masa del psitrón es imaginaria (en el sentido matemático), y por lo tanto, conforme a la teoría de la relatividad, puede desplazarse más rápido que la luz, indefinidamente, sin pérdida de su momento imaginario <sup>25</sup>.

Dobbs no aborda directamente el problema mente-cuerpo; presupone que ciertos procesos cerebrales dan lugar a ciertos estados de conciencia; lo que ocurriría tanto cuando los procesos cerebrales en cuestión son inducidos por percepciones extrasensoriales como cuando responden a una sensación común.

La distancia espacial que debe recorrer el psitrón es insignificante. Llegamos así a la paradójica conclusión de que las teorías físicas como las de Adrian Dobbs, por ingeniosas que fueran, explicarían tan sólo el elemento «extra» de

---

24. HEISENBERG, W., *Der Teil und das Ganze*, München 1969, p. 113.

25. KOESTLER, A., *Las ratas del azar* (trad. de Rolando Hanglin), Ed. Kairós, Barcelona 1974, pp. 98-99.

la percepción extrasensorial; sin desvelar el misterio básico de la percepción ordinaria sensorial.

La conciliación entre los mundos conceptuales de la parapsicología y la física moderna supone un paso importante hacia la demolición de la máxima superstición de nuestra era: el universo de relojería materialista concebido por la física del siglo XIX.

La ruptura más radical con la visión mecanicista del mundo sustentada por la ciencia de nuestra época, la representa la teoría de la sincronicidad, debida a Jung-Pauli.

Existió un precursor cuyas ideas ejercieron considerable influencia sobre Jung: el biólogo austriaco Paul Kammerer, que se suicidó en 1926 a los cuarenta y cinco años. Era lamarckiano y suponía que las habilidades y progresos físicos obtenidos por los padres eran hereditarios para sus descendientes.

Kammerer desarrolla su idea central de que con la causalidad coexiste un principio no-causal operante en el universo, que tiende a la unidad. Kammerer estaba particularmente interesado en las series temporales de acontecimientos recurrentes; veía en ellas unos procesos cíclicos que se propagaban como olas a lo largo del eje temporal en el continuum espacio-tiempo. Los ciclos pueden originarse en factores causales, por ejemplo movimientos planetarios, o ser modelados por la serialidad, tal como las rachas afortunadas de los jugadores. Al final de su libro Kammerer expresa su creencia de que la serialidad es

ubicua y continua en la vida, la naturaleza y el cosmos. Es el cordón umbilical que conecta pensamiento, sentimiento, ciencia y arte, con el útero del universo que les dio a luz <sup>26</sup>.

Otro gran físico cuyos pensamientos marchaban en la misma dirección fue Wolfgang Pauli, que había previsto la existencia del neutrino. Pauli compartía la creencia de Kammerer y Jung sobre los factores no-causales y no-físicos que operan en la naturaleza. Jung desarrolla su colaboración con Pauli y escriben un tratado *La Sincronicidad*: un principio de conexión a-causal, publicado en un mismo volumen con el ensayo de Pauli sobre Kepler. Evidentemente esto tenía un significado simbólico: uno de los más grandes físicos del siglo unía fuerzas con uno de los mayores psicólogos. El resultado fue un estimulante ejercicio de especulación heterodoxa.

El tratado de Jung parte de su concepto de *sincronicidad*. Lo define como *ocurrencia simultánea de dos acontecimientos significativos, pero no conectados causalmente*. Repetición casi literal de la definición de Kammerer de *serialidad* como *una recurrencia de cosas o acontecimientos iguales o similares en el tiempo o en el espacio*.

---

26. KAMMERER, P., *Das Gesetz der Serie*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart-Berlin 1919, p. 456.

Kammerer se constriñó a las analogías e ingenuos términos físicos, dejando de lado a la ESP (percepción extrasensorial) y las explicaciones mentalísticas, mientras que Jung se inclinó por el extremo opuesto, intentando explicar todos los fenómenos que no respondían a los términos de la causalidad física como manifestación de la mente inconsciente:

La sincronía es un fenómeno que parece conectarse esencialmente con las condiciones psíquicas; es decir, con unos procesos propios del inconsciente <sup>27</sup>.

Kammerer y Jung intentando deshacerse de las cadenas causales de la ciencia materialista, se enredan con su propia terminología, postulando un principio a-causal y luego intentando explicarlo en términos pseudocausales. Pauli reaccionó destronando la materia, la energía y la causalidad.

La revolucionaria propuesta de Pauli radicaba en extender el principio de los acontecimientos no-causales de la microfísica a la macrofísica intentando, al unir sus fuerzas a las de Jung, elaborar alguna teoría macrofísica capaz de explicar los fenómenos paranormales. El intento se frustró por culpa de tradiciones profundamente grabadas en el pensamiento occidental, que se remonta a la época de los griegos.

Como Kammerer, Jung cayó una y otra vez en espúreas explicaciones causales destinadas a poner en funcionamiento su principio a-causal. La gramática del lenguaje griego sobre el cosmos, según Sidney Hook, desbarató los afanes de Kammerer y Jung, junto a los de otros que se habían embarcado en empresas similares. La literatura de la parapsicología está llena de esperanzadas teorías que, de hecho, nacieron destinadas al fracaso.

Entre los psicólogos, Freud —una vez que se convenció de la realidad del contacto telepático entre paciente y analista— teorizó que la ESP era un método arcaico de comunicación entre los individuos, suplantado posteriormente por el medio más eficaz de la comunicación sensorial.

Entre los biólogos, sir Alister Hardy propuso una notable teoría: las actividades altamente evolucionadas y coordinadas de algunos animales inferiores, como los foraminíferos, sólo podrían ser explicadas por una suerte de mente grupal en la cual cada individuo compartiría *una impronta psíquica*.

Entre los filósofos, los profesores Broad y Price han presentado estimulantes hipótesis mentalísticas.

Últimamente, entre los matemáticos, G. Spencer Brown propuso una intrigante teoría que pretendía explicar los nada fortuitos resultados en los ex-

---

27. JUNG, C.G., *The Structure and Dynamics of the Psyche*, Collected Works, vol. VIII, tr. Hull, R.F.C., London 1960, p. 511.

perimentos adivinatorios de naipes, cuestionando la validez del propio concepto de casualidad.

Spencer Brown declaró que, reuniendo pares de números dígitos al azar, en los cuales el primero simbolizaba a la adivinanza y el segundo al naipe-objeto, había obtenido un número de aciertos significativamente más alto que la expectativa normal. Sin embargo no dio a publicidad sus tabulaciones, y en ningún momento declaró que sus resultados pudieran compararse, en magnitud a los promedios astronómicamente superiores a las probabilidades obtenidas por los experimentadores en ESP.

Spencer Brown admitió que los experimentos en ESP habían sido *bien concebidos y rigurosamente controlados* y aceptó los resultados como válidos, pero señaló que indicaban cierta anomalía en el propio concepto del azar. Aunque no elaboró su tesis sobre la naturaleza de esta presunta anomalía, que explicaría el número desproporcionadamente alto de aciertos en los experimentos ESP, sus ideas registran una aguda semejanza con el concepto de serialidad presentado por Kammerer. La ley de las series es, en realidad, recíproca al concepto de azar <sup>28</sup>.

Tanto Kammerer como Jung postulan un principio a-causal que consideran de importancia igual al de causalidad en el destino del hombre y el mundo en general.

Podemos preguntarnos para qué sirve esa agencia a-causal. La «utilidad» de la causalidad es algo que conocemos bastante bien: poner orden y estabilidad en un universo que, de otro modo, resultaría caótico e imprevisible. Causalidad significa ley y orden. Pero ¿qué significa el escarabajo de oro (*Cetonia aurata*) que Jung vio en su ventana precisamente cuando un paciente le relataba un sueño en el cual le entregaban un escarabajo de oro?

Desde la antigüedad hasta el siglo XVIII, los hombres tenían una respuesta pronta a esta pregunta en términos de *influencias, simpatías y correspondencias*.

Las constelaciones planetarias gobernaban el carácter y el destino del hombre; el macrocosmos se reflejaba en el microcosmos; todo estaba ligado, no por causas mecánicas, sino por afinidades ocultas. La doctrina de la *simpatía* de todas las cosas se remonta a Hipócrates quien dijo: *Existe un humor común, un aliento común; todas las cosas están en simpatía* <sup>29</sup>.

Este concepto se presenta como una suerte de Leit-motiv a través de las enseñanzas de los pitagóricos, los neoplatónicos y los filósofos del Renacimiento. El dualismo de la causalidad y la *simpatía* a-causal fue limpiamente sintetizado por el platónico Pico della Mirándola <sup>30</sup>.

28. Ver a KOESTLER, A., *Las raíces del azar*, op. cit., p. 141.

29. Cita de KOESTLER, A., *Las raíces del azar*, op. cit. p. 148.

30. MIRÁNDOLA, Pico della, *Opera omnia*, Basle 1557, p. 40 f.

El concepto pitagórico de armonía de las esferas, revivido por los isabelinos y la filosofía subyacente en los afanes astrólogos y alquimistas, pueden considerarse como variaciones sobre un mismo tema: las coincidencias significativas son manifestaciones de un orden universal omnicompreensivo.

En los escritos de Kepler esta concepción se refleja en su forma más pura. La capacidad del alma humana para actuar como resonante cósmico tenía para Kepler, así como para Pico, un aspecto místico y otro causal: afirmaba la conexión del alma con el *anima mundi*, pero al mismo tiempo estaba sujeta a estrictas leyes geométricas.

Un siglo después Leibniz desarrolló su inmensamente influyente sistema filosófico, centrado en el concepto de la mónada. A su juicio las *mónadas* eran *los átomos mismos de la naturaleza*; pero contrariamente a los átomos materiales de Demócrito, suponían entidades espirituales, cada una de ellas un microcosmos o espejo del universo en miniatura. Las *mónadas* no actúan directamente entre sí, *carecen de ventanas por las cuales podría entrar o salir alguna cosa*, pero cada una está de «acuerdo» o «correspondencia» con todas las otras en virtud de una *armonía preestablecida*<sup>31</sup>.

Sólo en el siglo XVIII, alboreando la revolución newtoniana, fue entronizada la causalidad como regente absoluta de mente y materia; en las primera décadas del siglo XX la destronarían, como consecuencia de la revolución en la física.

Aún en el siglo XVIII Arthur Schopenhauer, quien ejerció gran influencia sobre Freud y Jung, proclamó que la causalidad física era uno de los rectores del mundo; el otro era una entidad metafísica, una suerte de conciencia universal, comparada con la cual la conciencia individual suponía una especie de sueño, contrapuesto al estado de vigilia.

Las teorías clásicas sobre la ESP propuestas por Carington, Tyrel, Hardy y otros eran variaciones sobre un mismo tema: el éter psíquico, o mente grupal, o inconsciente colectivo, operando como fondo subterráneo del que se alimentaban las mentes individuales, y a través del cual se comunicaban. El concepto dominante es la Unidad en la Diversidad: todo es Uno, y el Uno lo es todo.

Este aliento penetra los escritos de los místicos cristianos y constituye la piedra basal del budismo y el taoísmo. Establece los paralelos de latitud de que se hablaba en el globo de Schopenhauer, y conecta la coincidencia con un esquema universal de las cosas. Según Jung, todas las prácticas adivinatorias, desde la observación de las hojas de té hasta los complejos métodos oraculares

---

31. LEIBNIZ, G., *Monadologie* n. 14 (tomo VI), Berlín 1885, p. 607, y Loc. cit. n. 7,10,11,15, pp. 607-609.

Véase también *Monadología* (traducción de Manuel Fuentes Benot), B.I.F., Aguilar, Buenos Aires 1964 (3.ª ed.) pp. 27 (n. 7), 29 (n. 11), 44-45 (n. 51) en especial.

del I Ching, se basan en la idea de que los acontecimientos casuales son misterios menores que pueden utilizarse como indicadores con respecto al gran misterio central.

O sea, la *Sincronía* y la *Serialidad* son derivados modernos de la creencia arquetípica en la unidad fundamental de todas las cosas, superior a la causalidad mecánica.

Y efectivamente esto es así, pues podríamos comparar la evolución científica de los últimos ciento cincuenta años con un vasto sistema fluvial, donde un afluente tributario tras otro resulta devorado por la corriente principal, unificándose todos ellos en un único y anchuroso delta.

Los constituyentes últimos del universo, energía y masa, partícula y vibración, se presentaron entonces como aspectos diferentes de un mismo proceso básico, la llamada *unicidad fundamental*. Whitehead sintetizó la situación en forma llamativa <sup>32</sup>.

El progreso de la ciencia hacia una unidad fundamental, visible en amplia perspectiva, brinda también una analogía positiva entre el concepto de unicidad de los pitagóricos y sus descendientes, incluyendo a Kammerer y Jung, e incluso nos permite adquirir cierta tolerancia en cuanto a la obsesión de Kammerer con la idea de una *atracción cuasi-gravitacional entre las entidades afines, la simbiosis, la periodicidad, la afinidad* y demás.

Si Kammerer rechazó la telepatía fue sólo porque creía que aquélla establecía un misterio menor, innecesario, en relación con fenómenos que formaban parte del misterio mayor de la serialidad: la correlación universal de las cosas, su integración en una matriz universal.

Debemos hallar una unidad final compartida por el físico, el místico y el parapsicólogo; una unidad que sólo se alcanzaría a través de la diversidad, en un giro superior del espiral.

También entre los biólogos ha revivido el interés por las potencialidades de la materia viva, en cuanto a edificar formas de complejidad superior que presentan la unidad-en-la diversidad sobre un nivel más alto: en otras palabras, el interés por los poderes integradores de la vida, concepto que contrasta con la concepción de la evolución a base de mutaciones casuales.

En último análisis el azar ¿no sería sencillamente lo que no comprendo? La ventaja que podemos ver en la denominación de *azar* es que uno no se limita a lo antropomórfico y, en definitiva, confesamos mejor lo que no comprendemos.

El mundo vivo, tal y como lo contemplamos, incluida la raza humana, es

---

32. WHITENEAD, A.N., *Nature and Life*, Cambridge 1934, p. 181.

el producto de azares filtrados por una selección. Pero quien dice selección dice prohibición. La vida tal y como se manifiesta y organiza prohíbe en cierto modo a otra cosa reproducirse... ¡Curiosa combinación de un azar que termina en algo que prohíbe el azar!... La vida y su desarrollo ¿estarían acaso dotados en cierto modo de intencionalidad? Efectivamente tenemos que evocar una idea de intencionalidad: proyecto, deseo...

El desarrollo de las ciencias modernas nos da una visión particularmente penetrante e interrogativa sobre el mundo, el mundo viviente y el hombre, y en el plano estrictamente científico la significación de este prodigioso conjunto se nos escapa totalmente. Declarar que este sentido, por escapársenos, no existe, es lo propio incluso de una gestión intelectual indebida llamada simplemente extrapolación.

Tras la experiencia del límite de las ciencias es posible otra cosa. No es por no comprender yo por lo que la cuestión desaparece, sino que es entonces cuando queda abierto a un posible inexplorable no puede ser, de orden del «saber». ¿No sería acaso en él donde aparece entonces, entre la bruma luminosa de la incertidumbre fundamental, el orden de la fe y del amor?

Antonio MASDIAS QUINTELA

# TEXTOS Y GLOSAS

---

## Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia II. Simposio Internacional de Teología celebrado en Pamplona

### I. INTRODUCCIÓN

En el II Simposio Internacional de Teología, que se celebró en Pamplona, con sede en la Universidad de Navarra, el 9 al 11 de abril de 1980, se trató del matrimonio y la familia cristiana, sus cuestiones fundamentales, para reflexionar sobre el tema de la próxima Asamblea del Sínodo de Obispos.

Canonistas y teólogos de España y del extranjero se dieron cita para establecer un diálogo apasionante, interdisciplinar y pastoralista sobre el matrimonio y la familia anticipándose al Sínodo de Obispos, que se celebrará en Roma durante el mes de octubre para tratar el mismo tema con este título: «Misión de la familia cristiana en el mundo contemporáneo»<sup>1</sup>.

No es la primera vez que la Iglesia habla de la familia y del matrimonio, que se encuentra actualmente en crisis, hoy, tal vez, más que nunca por el confusiónismo de valores religiosos, la fiebre divorcista y la propaganda subversiva de películas y de revistas pornográficas. Estos hechos exigen, como observaron algunos participantes, citando al Concilio Vaticano II, una información urgente, a la luz del Evangelio y de la experiencia humana «para guiar a los fieles e iluminar a todos los hombres en la búsqueda de una solución a tantos y tan complejos problemas»<sup>2</sup>.

---

1. *L'Osservatore Romano*, edición semanal, del 1 de julio de 1979. Estando en prensa este trabajo, se celebró en Roma el Sínodo de Obispos desde el 26 de septiembre hasta el 25 de octubre.

2. *Concilio Vaticano II*, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 46. En adelante se citará con las siglas GS, que aparecerán en el texto.

a) *El hecho social del matrimonio, su complejidad y postura cristiana*

El matrimonio es un fenómeno o instituto social tan antiguo como el hombre, el cual se une a la mujer en comunidad de vida para tener hijos y formar una familia. Se trata de un hecho hétéro-sexual fundamentalmente humano, porque pertenece a la misma naturaleza del hombre, que siente la necesidad de complementarse con la mujer, como seres unisexuados.

Este hecho social del matrimonio es, además de humano, religioso y jurídico, por lo que está presente en la Teología, en el Derecho natural, en el Derecho canónico y en los Derechos civiles de todos los países del mundo. Su carácter de relación interpersonal, como algo vital e interdisciplinar, hace que no pueda reducirse fácilmente a esquemas, ni a formulaciones abstractas del Derecho, de la Teología o la Moral.

La importancia de este evento y su problemática desde el punto de vista cristiano fueron puestos de relieve por el Ilmo. Sr. D. José María Casciano, Decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, y por el Excmo. Sr. D. José M.<sup>a</sup> Cirarda, Arzobispo de Pamplona y Vicepresidente de la Conferencia Episcopal Española, en el acto de apertura a las 10 de la mañana del día 9 de abril. Los cristianos no pueden desconocer la sacramentalidad del matrimonio y sus propiedades.

b) *Pronunciamientos del Episcopado Español y proyecto de divorcio*

El día 24 de noviembre de 1979 se hizo pública la *Instrucción del Episcopado Español sobre el divorcio*, que contiene orientaciones clarificadoras y complementarias de algunos documentos anteriores sobre el mismo tema, uno de mayo de 1977 y otro de junio de 1979. Aunque las coordenadas son las mismas, en el último se puntualiza mejor. Se insiste en la indisolubilidad del matrimonio y se respeta la justa autonomía de la autoridad civil. No se admite el divorcio, como un derecho de la persona humana, sino como un supuesto remedio a un mal social. Se exhorta finalmente a una política de protección eficaz de la familia como célula de la sociedad.

Al ser ratificados los *Acuerdos* entre la Iglesia y el Estado en España el 4 de diciembre de 1979, se inicia una nueva etapa o singladura, en la que las causas de separación pasan a los tribunales civiles. Sin embargo, a finales de 1979, fueron introducidas muchas causas de separación ante los tribunales eclesiásticos pensando en el divorcio y porque así les resultaba más barato el procedimiento.

En el *Boletín Oficial* del día 5 de enero fue publicado un *Decreto* del Consejo de Ministros, por el que dispone, entre otras cosas, que «los procedimientos de separación conyugal, cualquiera que sea la forma de celebración del matrimonio, se decidirán y sustanciarán por los jueces de Primera Instan-

cia, con arreglo a las normas de procedimiento establecidas en la Ley de Enjuiciamiento Civil para los incidentes, con la única salvedad de que el período común para la proposición y práctica de prueba será de treinta días. El Ministerio Fiscal no intervendrá, a menos que existan hijos menores o incapacitados».

Según el art. 91 del *Proyecto de Ley de divorcio*, «son causas de divorcio: 1.<sup>a</sup> el cese efectivo de la convivencia conyugal durante, al menos, dos años ininterrumpidos desde la admisión de la demanda de separación fundada en haber incurrido un cónyuge en causa legal, siempre que el divorcio sea pedido por el otro, una vez firme la resolución estimatoria de la demanda»

2.<sup>a</sup> El cese efectivo de la convivencia conyugal durante, al menos, dos años ininterrumpidos desde la admisión de la demanda de separación formulada por ambos cónyuges o por uno de ellos y consentida por el otro, siempre que el divorcio sea pedido por ambos, una vez firme la resolución judicial de separación.

3.<sup>a</sup> El cese efectivo de la convivencia conyugal durante, al menos, cuatro años ininterrumpidos: a) desde que se consienta libremente por ambos cónyuges la separación de hecho; b) desde la firmeza de la separación conyugal, o c) cuando quien pide el divorcio acredita que, al iniciarse la separación de hecho, el otro estaba incurrido en causa legal de separación».

Artículo 92. «El juez podrá denegar el divorcio si ocasiona perjuicios graves a los hijos o al otro cónyuge».

Frente a la crisis divorcista hay que hacer resaltar la indisolubilidad del matrimonio y sus propiedades con una pastoral de conjunto <sup>3</sup>.

## II. LA FAMILIA CRISTIANA POR MONS. JOSEF TOMKO, CUESTIONES ANTE EL SÍNODO DE OBISPOS DE 1980

A las 10,45 de la mañana del día 9, después de oír unas palabras pronunciadas por el Excmo. Sr. D. Alfonso Nieto, Rector Magnífico de la Universidad de Navarra, comenzó su conferencia Mons. Joset Tomko, arzobispo titular de Doclea y secretario general del Sínodo de Obispos de 1980 diciendo:

«La familia se encuentra hoy sin duda en el ojo del cíclope». La crisis de la civilización occidental incide sobre la familia en todas sus formas y en todas las fases de su crecimiento. Se trata de una crisis de valores tan fundamentales, que de ellos depende la suerte de la civilización, la de la sociedad humana y el destino del hombre mismo.

3. F. CAMPO DEL POZO, «Causas matrimoniales y los Nuevos Acuerdos de 1979», *Estudio Agustiniano* 14(1979) 451-564. Actualmente hay varios proyectos de *Ley de divorcio* con diversidad de opiniones entre UCD, PSOE, PCE y CD. Cf. ABC, domingo 19-X-1980, p. 38.

Pero, ¿cuáles son los valores fundamentales, universalmente válidos y estables del matrimonio? ¿Cómo fijarlos y cómo establecerlos ante la pluralidad de planteamientos sociológicos, psicológicos o jurídicos del matrimonio y la familia?

Son interrogantes que la misma Iglesia de Dios se vuelve a plantear para deducir con mayor intensidad la propia tarea pastoral y la de la familia. Con este preciso fin se reunirá en el mes de octubre el Sínodo de los Obispos. En este mismo ámbito se sitúa nuestro Simposio Internacional e Interdisciplinar.

a) *Un camino para la visión unitaria cristiana del matrimonio*

El mejor punto de partida para abordar la teología del matrimonio es la historia de la salvación, o lo que es lo mismo, el misterio de Cristo Salvador. La Iglesia hoy no ha de hacer otra cosa que lo que hicieron Cristo y los Apóstoles: anunciar y hacer redescubrir la grandeza de la estructura y de la misión que el Creador ha asignado «desde el principio» al matrimonio y a la familia, y que el Redentor ha restaurado de modo todavía más admirable.

Cristo vuelve a proclamar los valores primordiales de la creación y Pablo anuncia el misterio escondido del plan salvífico de Dios y lo aplica al marido y a la mujer apelando igualmente al relato de la creación.

La unidad entre el hombre y la mujer querida por Dios desde el principio es un «gran misterio que se aplica a Cristo y a la Iglesia». *Todo matrimonio humano*, el amor conyugal, prefiguraba el amor de Dios por la humanidad, la unión íntima de Cristo con la humanidad y especialmente con la Iglesia. Este es el primer nivel —matrimonio como realidad humana— en la visión del matrimonio. El segundo nivel, insinuado en Ephes. 5,23-30, presenta el matrimonio no ya como figura y símbolo de la unión de Cristo y la humanidad, sino que para los cristianos es una realidad santificante, una participación real en la unión de Cristo-Iglesia. Nos encontramos en el plano del matrimonio-sacramento.

b) *Certezas y problemas en torno al matrimonio*

1. *«Desde los orígenes»*

En el relato del Génesis (1,26-28) sobre la creación del hombre aparecen algunos valores fundamentales del matrimonio:

Dios crea al hombre formándolo *a su imagen*: inteligente, libre, capaz de *amar* y de *dar*.

*La dualidad de sexos* es querida por Dios: para que sean juntos imagen de Dios y fuente de vida. Existe, pues, entre ellos una complementariedad que va más allá del nivel físico. Esta dualidad de sexos está al *servicio de la fecundidad y del amor personal*.

La diversidad entre el hombre y la mujer llama a uno y otra a complementarse en ese don mutuo y continuo que es el amor y que requiere una *comunidad*

*de vida*. Es tal la unión realizada entre ellos que, de alguna manera, vienen a convertirse en un solo ser. Una unión tan profunda necesariamente es *irrevocable e indisoluble*.

Esa unión conyugal es *obra de Dios*; es él quien ha concebido el matrimonio, le ha dado su estructura fundamental y le ha fijado las vías de realización.

## 2. *Matrimonio «en el Señor»*

Cristo recurre a su autoridad mesiánica para restituir al matrimonio su santidad primordial, que consiste en la unidad e indisolubilidad. Por encima de toda casuística se refiere a la voluntad del Creador y repropone el tema de la castidad y de la fidelidad conyugal en el corazón mismo del hombre.

San Pablo encuadra el matrimonio en el «gran misterio» escondido por los siglos en Dios y que consiste en la voluntad divina de salvar a los hombres, de elevarlos hasta hacerlos hijos de Dios, de incorporarlos a Cristo, de hacerlos miembros del Cuerpo Místico. En este contexto, Pablo ve en *cada* matrimonio un símbolo de la unión entre Cristo y la Iglesia; pero los esposos cristianos no sólo la significan, sino que participan del misterio de unidad y de amor fecundo que hay entre Cristo y la Iglesia. El matrimonio cristiano es *instrumento* de santificación, más allá que signo; es lo que llamamos *sacramento*; éste perfecciona la institución de la creación: el sacramento no es algo por encima, o junto al matrimonio, sino que es, precisamente, el matrimonio mismo, y como tal es, para quien lo vive integrado en la realidad del Cuerpo Místico, un sacramento.

### c) *Perspectivas de aplicación pastoral*

#### 1. *Apertura a Dios mediante Cristo; apertura al hombre, mediante el amor*

La nueva realidad surgida cuando dos bautizados se casan significa, en primer lugar, *el potenciamiento de todos los valores auténticamente humanos*: fortalecimiento de la indisolubilidad, sublimación de la fidelidad hasta la muerte, consagración de la fecundidad corporal y espiritual. Pero es además algo especialmente sobrenatural, sacramental; supone una relación con Cristo que sólo los esposos tienen; se instaura entre ellos un *estado* de amor en que cada uno está dispuesto a dar la vida por el otro. El matrimonio es así un estado, una vocación.

#### 2. *Apertura a la Iglesia, Cuerpo Místico*

Los esposos cristianos generan los hijos destinados a ser miembros del Cuerpo de Cristo e hijos de Dios; los modelan en el espíritu y en la fe; a través de ellos la Iglesia crece y se renueva: son el *seminario* de la Iglesia. La familia es así la «pequeña Iglesia» que participa y actúa, en su campo específico, el misterio de la «grande Iglesia».

### 3. *Apertura a los sacramentos*

El matrimonio cristiano no se limita a entrar en la salvación, a convertirse en objeto de santificación, sino que es, a su vez, instrumento de santificación. De ahí que la vida sacramental adquiera nuevas resonancias en el ámbito singular de la vida matrimonial: a) Bautismo, b) Eucaristía. El *sacerdocio* real, común a todos los fieles, encuentra también, en un alto grado, su realización en el matrimonio.

### 4. *Apertura al misterio pascual*

El amor de Cristo a su Iglesia alcanza su suprema expresión en la cruz. El matrimonio cristiano es una participación en ese amor sacrificado. La cruz está en la base del amor y es una componente necesaria del amor matrimonial

#### d) *Conclusión*

El próximo Sínodo deberá examinar, a la luz de la doctrina de la Iglesia, las diversas tareas de la familia tal como hoy se plantean: en relación a la transmisión de la vida, a la educación de los hijos, a la santificación de la vida familiar y a la ordenación de la sociedad, para hacerla más humana, es decir, más conforme al proyecto divino que Cristo nos ha revelado.

Junto a estos grandes temas, algunos han sugerido como objeto de estudio cuestiones muy debatidas y sentidas en la actualidad. Se trata, en unas ocasiones, de puntos más doctrinales que prácticos, y, en otras, de asuntos que entrañan una especial dificultad pastoral; entre estos últimos se encuentran: 1) «*Uniones libres*» y «*matrimonio a prueba*»; 2) *El matrimonio de bautizados no creyentes*; 3) *La pastoral de divorciados que han contraído nuevo matrimonio*.

## III. EL MATRIMONIO EN EL MISTERIO DE CRISTO

A continuación, a las 12 de la mañana, inició su disertación el arzobispo de Valladolid, Mons. José Delicado Baeza, quien nos facilitó un resumen de su conferencia.

El Papa Juan Pablo II en el discurso al Consejo de la Secretaría General del Sínodo (23-II-80) nos ofrece tres puntos que servirán de referencia en el tema que nos ocupa. Señala, en primer lugar, al matrimonio como primera forma de la familia; el sentido profundo del matrimonio es ser alianza y amor, signo de la alianza de Cristo con su Iglesia y reflejo del amor trinitario. Precisa a continuación cómo la familia ha de ser considerada como institución cuyo sentido más profundo es el de ser una realidad que trasciende la voluntad de los individuos, los proyectos espontáneos de las parejas, las decisiones de los organís-

mos sociales y gubernamentales; indica por último que es necesario prestar una particular atención a la preparación para el amor y el matrimonio.

a) *El matrimonio en el horizonte histórico y sociológico*

La concepción que tiene el hombre de sí mismo condiciona la del matrimonio y la de la familia, y esto cambia en el correr del tiempo. En este mundo cambiante, el matrimonio y la familia parecen particularmente expuestos: estabilidad, independencia, condicionamientos socio-económicos, valores morales, función educadora... El relato de Aldous Huxley nos pone en guardia sobre algunos de los peligros que acechan a la familia; y Harvey Cox en *la seducción del espíritu* habla de la familia nuclear como un residuo de la sociedad tecnológica, y sentencia: «No parece que este tipo de familia tenga demasiado éxito. Ha llegado el momento de que dejemos de hablar de ella como si fuera 'sagrada' de alguna forma... La familia nuclear, como cualquier otra institución humana, ni es sagrada ni es eterna. Es una forma, entre muchas, de organizar la vida humana».

El Vaticano II enseña que el bienestar de la persona y de la sociedad depende en gran parte de la salud moral de la familia. Y si la situación actual presenta no pocas deficiencias (GS 47) la historia nos muestra que la institución familiar ha podido superar todas las crisis de civilización (GS 7).

1. *La familia en la historia de la salvación*

En el antiguo Israel la concepción de la familia va pasando, desde la indiferenciación con la concepción que de ella tienen los pueblos vecinos como célula esencial del clan, tribu o pueblo y como respuesta a las necesidades fundamentales del hombre, hasta convertirse en núcleo del pueblo prometido y ámbito educativo de las esperanzas mesiánicas, de la revelación de Dios y de la fidelidad a la alianza.

Jesús nos enseña que el lugar del individuo y de la familia es el Reino, esa realidad superior que da consistencia y sentido a todas las cosas. Él, que nace y vive en una familia y no elude ninguna de sus condiciones, nos revela nuestra pertenencia a otra familia en la que aquella adquiere su razón de ser: la del Padre que está en los cielos; ésta es la única que puede exigir una educación total e incondicionada (Lc 2,49; Mt 12, 48-50; 10,37; Mc 1,19-20; 10,29). La familia privada no se pierde o disuelve en la universal: encuentra en ella su sentido y su más alto grado de densidad. La familia natural es reflejo de esta gran familia universal, el terreno de aprendizaje de las costumbres que en ella deben reinar (Rom 8,14-16; Ef 5,22-32; Col 3,18ss).

2. *El matrimonio realidad humana y sagrada*

La familia tiene en la base el matrimonio, y éste, que se deriva de la naturaleza del hombre, es también un don original que proviene de Dios; él apare-

ce como autor del matrimonio y la familia en el paraíso (Gn 1,27-28; 2,18-24). Su obra predilecta: hombre y mujer, dos mitades en un mismo ser — ¡el hombre! — que se complementan mutuamente. La sexualidad, natural y humana, es un don de Dios y la unión de hombre y mujer, querida por Dios, es en cierto sentido sagrada. El Nuevo Testamento profundiza en este carácter sagrado del matrimonio e interioriza las exigencias de la fidelidad y del amor (Mt 5,27-28). Ese carácter sagrado es el que S. Pablo realza al hablar de que el matrimonio ha de realizarse «en el Señor» y cuando lo describe como un gran misterio que refleja el amor de Cristo a los hombres: el matrimonio es cauce del amor redentor de Dios manifestado en su Hijo y el amor con que los esposos se aman tiene su fuente en el amor de Jesús mismo.

#### b) *La sacramentalidad del matrimonio cristiano*

La Iglesia distingue el matrimonio de las demás relaciones interhumanas, pues lo hace no sólo ocasión en que actúa la gracia sino, en cierto sentido, fuente y causa de santificación: le atribuye una naturaleza propiamente sacramental.

El matrimonio es un sacramento: se nos ofrece como algo misterioso que sólo puede alcanzar nuestra fe, que está relacionado con el misterio mismo de Dios: imagen de la unidad en la distinción de personas. Es un acto de Cristo, realizado en su iglesia, que introduce a los esposos en su misterio pascual y es imagen de la unión entre Cristo y su Iglesia. Cristo mismo entra a formar parte de la alianza conyugal y consagra esa relación interpersonal.

#### 1. *Reflexión sobre la sacramentalidad*

Por el carácter interno y dinámico de la vida bautismal, la alianza matrimonial no puede estar ya separada de Cristo, es una alianza «en el Señor». Pretender una unión conyugal que no signifique esto sería imposible incoherencia para el bautizado. Así, si el bautizado quiere responder a las exigencias de su fe, tiene que comprender que no hay matrimonio válido para él si no es el sacramental. Esa unión es indisoluble, pues de la mutua entrega surge un vínculo sagrado que no depende de la decisión humana (GS 48). El matrimonio se convierte en acontecimiento, es una institución reconocida jurídicamente en la Iglesia y en la sociedad. Este proceso dinámico del matrimonio en dependencia del Dios Creador y Redentor deja sin sentido los planteamientos del amor libre o el pretexto de que sobra lo institucional cuando hay amor verdadero.

#### 2. *El amor conyugal*

El amor conyugal, aunque se ordena a la procreación, tiene un valor sustantivo en sí mismo, no sólo un valor instrumental (GS 50). Es éste un amor en

Cristo. Supone una penetración de Dios en la vida humana con sus elementos carnales y espirituales: santifica todo el amor de los esposos. La donación mutua, cuando es genuina, es laudable, meritoria y santificadora. Cuando más amor tenga el cónyuge por su consorte, más se acercará a Cristo, y cuanto más se acerque a Cristo, más se unirán entre sí los esposos.

c) *Espiritualidad conyugal*

Esta espiritualidad brota de la mutua comunión y de la gracia del sacramento. Dios quiere que los esposos se amen, que sean fecundos y santos compartiendo la vida en todas sus dimensiones. Se trata de una comunión sacramental pero también de una tarea, de un proceso que va del conocimiento a la comunicación y al diálogo, y de la comunicación a la comunión. El diálogo de la comunión es el alma de la espiritualidad conyugal. Todo lo que ayude a esta comunión en el orden físico, psíquico, moral y espiritual, ayuda a construir la vida familiar.

El verdadero amor conyugal dice «siempre» y dice también «entrega total». Un amor a prueba o experimental, vacilante y calculador es falso e hipócrita. El uno para el otro y el «para siempre» son las condiciones indispensables del verdadero amor conyugal.

d) *Apertura a la comunidad conyugal*

La primera apertura es a los hijos mediante la procreación y educación. El vivir en Cristo como «forma mentis» de cada miembro de la comunidad familiar crea en el hogar cristiano un ámbito, una vida íntima, una especie de relaciones excepcionales, una como iglesia doméstica (Col 3,12-21).

Pero este «vivir en Cristo» hace además que la familia se sitúe en el espacio más amplio del Reino de Dios al que debe subordinarse y de cuya caridad se nutre; la hace un hogar abierto a la Iglesia universal, fomentando los valores de solidaridad, colaboración, ayuda y compromiso social apostólico».

Al felicitarle después de la conferencia, en presencia de Mons. José M.<sup>a</sup> Cirarda, comentamos cómo precisamente en la diócesis de Valladolid se estaban poniendo en práctica algunas de las orientaciones de esta disertación con reflexiones conjuntas en el Consejo Presbiteral, que había elaborado en su sesión plenaria del 4 al 5 de junio de 1979 un *Directorio pastoral de preparación al matrimonio* con el fin de organizar cursos prematrimoniales en algunas parroquias mediante equipos de novios y grupos de matrimonios, bien planificados para acoger a las parejas y capacitarlas en un clima de diálogo, sinceridad y amistad<sup>4</sup>.

---

4. *Directorio pastoral de preparación y celebración del matrimonio* (Valladolid 1979), n. 36, p. 6.

#### IV. POSICIÓN DE LA FAMILIA CRISTIANA EN LA SOCIEDAD ACTUAL

El día 10 por la mañana se tuvieron tres ponencias, la primera a cargo del profesor D. Antón Ziegenaus, Ordinario de Teología Dogmática en la Universidad de Augsburgo sobre «Hombre y mujer creó: para una determinación teológica de la antropología matrimonial» y la segunda por el profesor Pedro Juan Viladrich, Ordinario de Derecho Matrimonial Canónico en la Universidad de Navarra, sobre «Derechos y deberes de la familia en la sociedad civil y en la Iglesia», haciendo ver que la familia es un reto, pero también una ocasión de reencuentro amoroso entre padres e hijos en su entorno social de acuerdo con el plan y horizonte de Dios, como última realización del destino humano. La tercera ponencia la tuvo el profesor D. Jean Marie Aubert, Ordinario de Teología de la Universidad de Estrasburgo. Como la que más nos interesa es la del profesor Viladrich, damos a continuación un resumen de ella.

##### a) *La familia célula fundamental y natural de la sociedad humana*

La intervención del profesor Viladrich se centró precisamente en este punto, profundizando sobre el papel esencial de la familia como principio nuclear y como célula natural de la sociedad humana. En la medida en que al hombre de nuestro tiempo se le haga patente el sentido y la función de la familia, en esa misma medida puede descubrir, con una sorprendente fuerza crítica, los rasgos con frecuencia contranaturales e inhumanos de las actuales estructuras sociales. En otras palabras, recuperada la identidad de la familia, como núcleo natural y primero de la convivencia humana, la familia se convierte en un terrible bisturí para la disección de esta sociedad tan artificialmente contranatural y despersonalizante en la que vivimos

Con la familia y sus derechos ocurre algo semejante al trato que recibe la persona y los derechos humanos. Todos los grandes textos jurídicos, internacionales y constitucionales, consagran el reconocimiento de los derechos fundamentales del hombre, pero nunca, como en nuestra época, esos derechos son tan frecuentemente violados <sup>5</sup>.

Un debate de urgencia ha llegado al hombre de la calle y es necesario tener ideas claras o por lo menos conocer los principios fundamentales y el estado de la cuestión. Se impone una reflexión sobre los hechos a la luz del Evangelio con una crítica constructiva desde la fe, que se nutre también leyendo la historia y escrutando los signos de los tiempos y los problemas de cada época.

Pensemos que no es la mera propagación de la especie lo que explica la

---

5. P.J. VILLADRICH, *Teoría de los derechos fundamentales del fiel. Presupuestos críticos* (Pamplona 1969) 404 pp.

existencia de la familia, porque el hombre es mucho más que un número socialmente rentable, es una persona humana y sólo en su dimensión personal encuentra su identidad y su dignidad.

b) *La familia como hábitat natural para hacer y vivir como personas*

Pues bien, si lo que importa no es reproducir números, sino generar personas, entonces no vale cualquier estructura reproductiva. Es en este sentido en el que se habla de la familia como célula natural. Porque el hábitat natural para que cada irrepensible hombre sea concebido como corresponde a su dignidad de persona, sea gestado, alumbrado, arropado y educado con amor, y sea acompañado hasta una muerte también personal o digna de su condición, éste hábitat natural es sin más la familia. Y así la podemos definir como el *hábitat natural para nacer, vivir y morir como personas*.

Basta que cualquier lector, mirando la sociedad en la que vive, —consciente de la delincuencia juvenil, del desamparo de la infancia abandonada o maltratada, del aborto, de las separaciones entre los padres, de la explotación económica de los niños y los adolescentes, de la carestía y mínimo espacio de las viviendas, de la alienación materialista de la jerarquía de valores, del abandono de nuestros ancianos, de la eutanasia o la soledad inhumana de la muerte para muchos hombres de la tercera edad—, pueda darse cuenta hasta qué punto extremo vivimos *contrafamiliarmente*, hasta qué punto la política de los gobiernos es deprimente en materia familiar, y hasta qué punto todos no nos esforzamos en nuestras propias «familias» para que sean el hábitat natural donde cada irrepensible persona humana haya sido concebida, gestada, alumbrada, educada y acompañada en su crecer hasta la misma muerte con el trato de solidaridad y amor que exige la dignidad de ser persona. Por eso una mayor conciencia de la familia sobre sí misma, nos convierte *la familia en terrible lente crítica de nuestra deshumanizada sociedad actual*.

c) *En su opinión, ¿dónde empieza, y dónde termina, la tarea educativa de la familia?*

A esta pregunta contestó el profesor Viladrich con larga disertación: —Muchos padres tendemos a reducir la educación casi a los resultados de nuestros hijos en el colegio: matemáticas, lengua, ciencias naturales, idiomas, etc. Y sin embargo, esa dimensión es la menos esencial y, por tanto, menos familiar de la educación del hombre como persona. *La educación es aquel proceso de mejora de toda persona en captación de la verdad, el bien y la belleza para, luego, vivirse en consonancia con lo descubierto*. La familia es el primer y más natural encuentro de todo nuevo ser que viene al mundo con la verdad, el bien y la belleza y con la necesidad de realizarse en congruencia con ello, ha de ocurrir en el nido familiar. Sus padres son sus primeros maestros y educadores.

Observemos con qué frecuencia sólo valoramos la vertiente socialmente útil o rentable de la verdad, el bien o la belleza. No queremos tanto que nuestros hijos sean personas que se educan para encontrarse seriamente con la verdad, el bien y la belleza, cuanto que nuestros hijos sean preparados en el colegio y más tarde en las Facultades y Centros profesionales para aquella concreta y reducida captación de la verdad, el bien y la belleza que llamamos «poseer un oficio rentable». Confundimos el objeto de la educación, con aquella parte de la verdad, el bien y la belleza que «pueda dar dinero», que sirva para una colocación rentable o socialmente prestigiosa. Y así, desde la cuna, los educamos estúpidamente para convertirse en sujetos de producción, en sujetos rentables, en números útiles. No los hacemos personas, los reducimos, como se dice ahora, a «currantes».

¿Dónde empieza y dónde termina la educación en la familia? Para un hijo, sus padres le están educando desde la concepción hasta la muerte: todo acto familiar o educa o deforma. Educa un determinado modo de ser concebido: aquel amor que exige la dignidad del ser personal que anuncia su palpitar en el vientre materno. Y deforma esa misma concepción si está animalizada, o egoísticamente vivida o, incluso, rechazada por los padres. Y así hasta saber vivir en familia la muerte, que es otro esencial momento familiar. Los psicólogos y psiquiatras especializados en la infancia saben hasta qué punto la familia es la única escuela para el amor, el matrimonio y la futura familia que fundarán los hijos. Y es escuela muy difícilmente reemplazable, cuando ha faltado o ha sido un cruel desastre. Pero también el proceso educativo afecta a los padres. Éstos educan, y al hacerlo también se educan a sí mismos. La interacción es recíproca. Es el hijo quien nos hace padres y son los padres quienes nos hacen hijos. De ahí que los padres hacen familia ya mucho antes de la concepción y nunca dejan de ser testimonio educante para sus hijos.

#### d) *Función educativa de la familia*

La familia debe redescubrirse como el primer y más natural hábitat educativo, pero también como el hábitat más permanente: *su función de enseñar, las más de las veces con el ejemplo vivido y no con el sermón teórico, a todo nuevo hijo a ser «mejor persona» dura toda la vida.*

Luego añadió: —En la familia cristiana, en el cristiano, hay —actualmente— una actitud pasiva: ¿no debería analizar críticamente las ideas que le ofrece su ambiente? Y si lo hace, ¿cómo puede o debe transformar esa crítica en acción?

Me temo que, además de cierta pasividad, los cristianos estén también desconcertados. Este desconcierto quizás venga producido, de una parte, por el confusionismo ideológico de nuestra época y no pocas familias corren el riesgo de sentir que han perdido la identidad: la serena clarividencia de distinguir lo esencial y permanente de aquello que es sólo la moda de cada siglo y la

firmeza de que sabe qué es y a dónde debe encaminarse como familia. De otra parte, también a todos afecta una especie de sensación de impotencia, resultado de no hallar los medios eficaces de transformar la sociedad, de no ver cómo traducir en acción las propias convicciones familiares. Pero este es justamente el reto que el inmediato siglo XXI hace al cristianismo: la demostración no teórica sino hecha vida cotidiana, de que el «para siempre del amor matrimonial», la unión familiar, la entrega absoluta de lo mejor de las energías personales a la profundidad vital y permanencia comprometida de los lazos familiares, la autenticidad del amor entre padres e hijos, producen en quienes lo viven y en su entorno social una personificación efectiva, un reencuentro con el nivel de grandeza que le es posible al hombre dentro de la Iglesia de Dios, donde aparece prefigurado el matrimonio humano en el amor de Cristo con su Iglesia y con toda la humanidad.

Las sesiones de trabajo por la tarde del día 10 resultaron interesantes y provechosas bajo la dirección del profesor D. Eloy Tejero, como moderador <sup>6</sup>.

## V. MATRIMONIO Y FAMILIA: CUESTIONES PASTORALES

Hoy partimos de una imagen concreta del matrimonio, con sus orígenes revelados y una terminología bastante bien elaborada, susceptible de perfeccionamiento y de mayor profundización en algunos de sus aspectos canónicos y teológicos; pero donde aparecen mayores novedades y problemas complejos es en la parte pastoral. Así, últimamente se han clarificado los requisitos básicos para la relación interpersonal y la comunidad de vida, sin los cuales no existe o no es posible el matrimonio. El Concilio Vaticano II y el nuevo esquema o proyecto de reforma del Derecho matrimonial proporcionan orientaciones luminosas con un enmarque eminentemente pastoral, que ayudan a despertar y estimular la conciencia y responsabilidad de todos los cristianos, especialmente para los esposos y los que se preparan en cursos prematrimoniales <sup>7</sup>.

### a) *Cuestiones pastorales relacionadas con el matrimonio y la familia*

A las 10,30 de la mañana del día 11 inició su conferencia el profesor Pedro Rodríguez, Ordinario de Teología dogmática especial de la Universidad de Navarra, sobre «matrimonio y familia: cuestiones pastorales».

Comenzó aclarando que los problemas no provienen del hecho de que la

---

6. E. TEJERO, *El matrimonio misterio y signo*, s. XIV-XVI, (Pamplona 1971) 566 pp. Intervinieron también como moderadores los profesores Augusto Sarmiento y Teodoro López de la Universidad de Navarra.

7. *Communications* 9 (1977) 131-132 y 137-146; 10 (1978) 86-107.

doctrina no esté clara, sino de que hace falta lograr lo que el Papa ha llamado «fortificar las convicciones de los cristianos». El problema pastoral central, que tiene la Iglesia de cara el Sínodo, es doble: clarificar y transmitir el auténtico sentido del matrimonio y de la familia. La clarificación es necesaria, porque en la conciencia de muchos creyentes y de algunos sacerdotes, no está muy claro cuál es ese auténtico sentido. Es grande la presión en contra del auténtico sentido humano y cristiano del matrimonio.

En su opinión, el problema central es el del amor conyugal, que se apoya, en primera instancia, en una tendencia que arranca de la diferenciación sexual y se hace personal y electiva. Así se promete compartir la totalidad de las vidas de las dos personas concretas. Por lo tanto, están excluidas las demás. En otras palabras, estamos hablando de *unidad* matrimonial. Y, además, las demás personas están excluidas *para siempre*; me refiero, por lo tanto, a la insolubilidad.

b) *Unión personal y electiva, sellada en la alianza matrimonial*

Sobre esto añadió: —Lo que es tendencia se transforma en un acto de la voluntad: «quiero». Este quiero se expresa de forma solemne y comprometedora en el sí de la alianza matrimonial: *quiero querer*.

—Pero, errar es humano. Ese compromiso «para siempre», ¿podría resultar una «equivocación», algún tiempo después?

—El «me he equivocado» es un estado de ánimo. Desde el momento en que se ha elegido, se trata de un *amor debido*, comprometido. El amor es batalla, que cuesta, pero hay un compromiso y de él nace la fidelidad y la insolubilidad. La base de un amor comprometido está en el concepto de «una, con uno, para siempre». Al amor hay que cuidarlo, defenderlo. Cuando falla el sentimiento, la afectividad, parece el fin de todo. Pero amor conyugal no es sentimiento, es tarea exigente, que cuenta con la ayuda de Dios incluso para recuperar el sentimiento.

—Pero, ¿cómo se puede obligar a amar? Parece un contrasentido...

—Hay gente que contrapone amor y deber. Identifican el amor con la mera espontaneidad. Ésta es una concepción infantil que iguala «me apetece» con «amor». Hoy en día se ha estado dando por todas partes una idea materialista del amor. Pero, ¿hay algo más amable que el amor? Cuando se nos manda amar, lo que se nos dice, en definitiva, es que ése es el amor más digno de nosotros: en el caso del matrimonio, el cónyuge. Amar para un período de tiempo no es amar. Cuando el amor se compromete, es con exclusividad y para siempre. Lleva en su seno la fidelidad. Lo grande del hombre es que en él se da el sentimiento asumido por la voluntad: tanto en el amor divino, como en el humano.

c) *Hay crisis.- ¿En qué medida repercute todo esto en los pastores?*

Es necesario la comunión y uniformidad sustancial en la doctrina de los pastores y guías de almas para lograr mayor eficacia. La que está en crisis es, por supuesto, la familia cristiana pero a esto hay que añadir las ideas confusas sostenidas por algunos heterodoxos, que hacen ambiguo el sentido de la vida familiar.

Algunas de las preguntas y respuestas anteriores nos fueron facilitadas por la Sra. Dña. Elica Brajnovic de Leahy y por el profesor José Ignacio Saranyana, de la oficina de prensa del II Simposio Internacional de Teología.

Según recoge Elica B. de Leahy, en opinión del profesor Pedro Rodríguez, muchos matrimonios cristianos han dejado de oír hablar de lo que es el verdadero matrimonio y el auténtico amor conyugal. Y por eso se han llenado de confusión. De ahí la urgencia de clarificar el tema con una predicación constante y consistente.

Al Sínodo le toca afianzar la doctrina, recordar algunos valores fundamentales que han caído en el olvido entre no muchos sacerdotes y teólogos, proponiendo las nuevas orientaciones pastorales con un lenguaje actual y eficaz.

## VI. BALANCE POSITIVO DEL II SIMPOSIO INTERNACIONAL DE TEOLOGÍA

Después de tres días de conferencias y sesiones de trabajo, los participantes no llegaron a elaborar una relación de conclusiones, como suele hacerse en estos simposios y deseaban algunos, porque la materia era demasiado prolija y no se podía abarcar todos los temas discutidos desde una perspectiva teológica, canónica, pastoral y moral-educativa.

De todas formas el balance fue muy positivo por la amplia información respaldada por la valía de los ponentes y la colaboración de las Facultades de Teología, Derecho Canónico e Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Navarra <sup>8</sup>.

Como ha observado José Ignacio Saranyana, al hacer el balance del II Simposio Internacional, se pueden resumir en dos las ideas o enseñanzas fundamentales: 1.ª la dimensión apostólica de la familia y 2.ª el matrimonio entendido como camino de santidad <sup>9</sup>.

---

8. El tema «La familia y la tarea educativa» fue desarrollado el día 11 de abril a las 12 de la mañana por el profesor Víctor García Hoz, Director del Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Complutense (Madrid). Se recibieron numerosas comunicaciones de distintos profesores de Alemania, Bélgica, Francia, Italia, España y Suiza. Cf. *Palabra*, 177 (1980) 9-10.

9. J.I. SARANYANA, «Balance del II Simposio Internacional de Teología», *Ecclesia* del 26 de abril, n. 1979 (1980) 21.

a) *Dimensión apostólica de la familia*

Esta idea viene dada por el tema de la próxima Asamblea del Sínodo de Obispos sobre *la misión de la familia cristiana en el mundo contemporáneo*, donde se pone de relieve que el sacramento del matrimonio confiere una particular fisonomía a la familia configurándola como estructura pastoral con una auténtica sensibilización vivida dentro del pueblo de Dios en sus diversas condiciones de existencia.

Dentro de la familia aparecen especiales obligaciones apostólicas de los cónyuges entre sí y de éstos hacia los hijos, que deben amar y obedecer a sus padres, ayudándoles en la tarea familiar con sus proyecciones parroquiales, diocesanas, nacionales e internacionales.

Frente a los nuevos cambios y nuevas ideologías a favor y en contra del matrimonio, el cerco de las responsabilidades de la familia se ensancha a la sociedad nacional e internacional.

Para fomentar una familia sana y fuerte, donde se dé testimonio de una vida cristiana, es necesaria una catequesis constante y responsable y la colaboración de todos los hombres de buena conciencia.

b) *El matrimonio entendido como camino de santidad*

Ya san Agustín <sup>10</sup>, al exponer los bienes del matrimonio, hace ver que su estado es un camino de santidad. Durante la Edad Media y en el siglo XVI se llega a la conclusión de que el amor conyugal o sexual tiene en sí un valor sagrado y misterioso dentro del matrimonio, donde se presentan muchas circunstancias y ocasiones para ejercitar las virtudes cristianas fundamentales como la entrega, paciencia, fortaleza, templanza etc. Por eso, en este simposio hubo la más completa unanimidad en considerar al matrimonio, especialmente el sacramental, como una verdadera vocación.

La familia —en especial la familia cristiana— tiene la misión y la posibilidad de abrir el corazón y la mente de sus miembros a las necesidades de la humanidad. Está llamada dentro del mundo actual a ensancharse más allá de sí misma y a ofrecer a la sociedad ayudas específicas y sus propias riquezas espirituales.

Por eso, el Sínodo de Obispos debería buscar el modo de mejor recordar los principios referentes a los derechos de la familia; por ejemplo, cómo participar activamente en las obras pastorales y cómo ayudar a muchos padres cansados por el tumulto de la ciudad y por el peso de su propio trabajo, a no rehuir la sociedad, sino asumir las responsabilidades sociales que comienzan, en primer lugar, en su hogar para con sus hijos.

---

10. S. AGUSTÍN, *De bono coniugali*, 23,32, PL 40,394.

c) *Consideración conjunta del matrimonio y de la familia*

A lo largo de las sesiones se hizo una consideración conjunta del matrimonio y de la familia. Esto ha sido, como observó Monseñor Moreira Neves, una gran novedad y un exitoso acierto, porque cuando ambas instituciones se separan, entonces se tambalea no sólo la familia natural, sino también el matrimonio mismo <sup>11</sup>.

Un matrimonio sin familia se empobrece con la falta de hijos y demás allegados, que tienen una proyección social como algo normal y específico dentro de la procreación y educación de la prole. Sin embargo ésta puede faltar y darse al margen del matrimonio.

Los participantes a este simposio han dado prioridad en sus análisis a la familia normal dentro del matrimonio cristiano con sus múltiples problemas, sin escamotear las situaciones límite. Los representantes de Alemania y de Hispanoamérica observaron que no puede ignorarse que lo anormal es, desgraciadamente en algunos países, lo corriente.

Hay situaciones de hecho que requieren soluciones pastorales como los divorcios de católicos, que vuelven a casarse por lo civil; existen también uniones entre cristianos sin el sacramento del matrimonio, o lo rechazan, teniendo hijos a los que bautizan sin garantizar una educación cristiana. Esto exige información y orientaciones, que la Iglesia debe dar utilizando los medios de comunicación social y poniendo su doctrina sobre las propiedades esenciales en un lenguaje asequible al pueblo sencillo, como se hizo en tiempos pasados <sup>12</sup>.

Fernando CAMPO DEL POZO

---

11. Mons. Lucas Moreira Neves, O.P., secretario de la Sagrada Congregación para los Obispos, tuvo la conferencia de clausura sobre «El dinamismo apostólico de la familia cristiana», haciendo notar, como casi todos los conferenciantes, la relevancia de las enseñanzas de Mons. Escrivá de Balaguer sobre el matrimonio y la familia.- Enviaron comunicaciones, entre otros, los profesores de München N. Lobkowicz y R. Spämann; A. Rieber y J. Stöhr, de Bamberg; P. Gismondi, E. Kaczynski y H. Lio, de Roma; N. Luyten y C.J. Pinto de Oliveira, de Friburgo; S. Pincikers O.P., de Lieja; H. Wattiaux, de Lovaina; J.M. Fontes de Albornoz, de Barcelona; T. Martín González de Ávila; A. Mostaza Rodríguez, de Valencia; J.A. Sayes, de Burgos; A. del Vigo Gutiérrez, de Burgos; J. Mans. Pugarnau, de Barcelona; C. Martín Manjarrés, de Valladolid; T. Urdanoz, de Madrid, etc.

12. Del 15 al 19 de septiembre de 1980 se celebró en Villagarcía de Campos la *XVII Semana Española*.



## El hombre, como «memoria Dei», en el pensamiento de Paul Tillich

*El hombre, «memoria Dei», por razón de su mismo ser*

Los que se han ocupado de la *memoria Dei* como presencia de Dios en el alma, han limitado generalmente su contenido al aspecto de la teoría del conocimiento. Pero la verdad es que, tratándose del hombre, parece que habría que decir que, más que existir en él una *memoria Dei*, es él mismo una *memoria Dei*. Es decir, el problema de la *memoria Dei* en el hombre tiene mucho que ver con el problema de la trascendencia e inmanencia de Dios en la creación.

Sabido es que al final de la Edad Media aparecen algunos filósofos en el Renacimiento, a partir de Nicolás de Cusa, que se plantean un problema muy serio para el creyente intelectual, al proponerse éste establecer la relación entre la trascendencia de Dios y su inmanencia en sus criaturas. Esta preocupación era muy legítima, como lo es toda búsqueda de la verdad, pero de hecho resultó peligrosa y de consecuencias funestas para el futuro; nos referimos a un racionalismo que tiene lugar en la Edad Moderna de la filosofía que, en su peor aspecto, se tradujo en los panteísmos de Böhme, Spinoza y, finalmente, del panteísmo alemán tan conocido.

Esto fue, sin duda, una tragedia respecto del problema de Dios en su relación ontológica con las criaturas; pero se ha hablado también de otra tragedia a causa del triunfo de la corriente aristotélico-tomista. El profesor Garrido, siguiendo a Dourlay, nos recuerda lo que fue la clave de esta tragedia con estas palabras: «O se admite la teoría de la participación agustiniano-franciscana, o nos echamos en brazos de Aristóteles. Esta participación que aparece como fondo del problema del conocimiento es en realidad un problema ontológico. Tillich entiende que la tradición aristotélico-tomista ha negado esa participación defendida por Agustín y Buenaventura, perdiendo de esta manera el sentido de la presencia perceptible de Dios a la mente y perdiendo a la vez el sentido sacramental de la naturaleza. Por el contrario, la nueva ontología de matiz aristotélico ofrece una mayor autonomía a la mente y favorece el estudio de las ciencias naturales; creando a su vez una *distancia abismal* entre Dios y el hombre. Aparece un Dios lejano que se relaciona con el hombre «desde

afuera»; lo cual produce toda una heteronomía religiosa tanto a nivel doctrinal como a nivel ético»<sup>1</sup>. Esta tragedia podría resumirse en la contraposición de Dios como *Ipsum Esse* del cual participamos —concepción agustiniano-franciscana— y el Dios «persona» ante el que nos encontramos como con un «otro», y, por lo mismo, como negándole autenticidad. Y así, si la primera postura pudo llevar en su extremismo al panteísmo, la segunda dio ocasión a un punto débil, la autonomía, sin su relación auténtica de participación del *Ipsum Esse* que, en el Medioevo se resuelve en un pietismo eclesiástico de marcado carácter heterodoxo, con «conclusiones lógicamente correctas», pero que «tenían que ser avaladas por la autoridad». Sin duda la contraposición hecha por Tillich de estas dos posturas da pie para pensar que si la postura de los filósofos del Renacimiento, de mentalidad agustiniano-franciscana, abrió un portillo a un futuro panteísta, la postura aristotélico-tomista, una vez dejada a un lado por otros filósofos la autoridad, parecería haber abierto otro a racionalismos posteriores. Tillich nos dirá sin más que «la divergencia entre estos dos modos de acercarse a Dios es el gran problema de la filosofía de la religión, y... también la causa principal de la laicización del mundo occidental». Hubo en Tomás un «gap», nos dice Tillich, una especie de vacío entre lo finito y el Infinito entre los que sólo puede haber analogía, un punto débil que sólo saldrá a luz con Duns Scoto. En estas circunstancias, sigue diciendo Tillich, «la Iglesia garantiza la verdad que no puede ser alcanzada mediante un puro acercamiento empírico a Dios»<sup>2</sup>. Otra solución fue un secularismo autónomo sin sustancia religiosa<sup>3</sup>.

Los filósofos escolásticos, en su tentativa sin duda auténtica por salvaguardar la infinitud de Dios en su trascendencia y a la vez en su inmanencia, a base sobre todo, de la revelación del hecho creador, parecerían ofrecer a la imaginación una especie de ubicación, de «colocación» de Dios «al lado» o «entre» las cosas creadas. De ahí que el de Cusa, por ejemplo, tienda a acercar lo finito al infinito con su famosa frase de «coincidencia de opuestos», que

---

1. A. GARRIDO, «Autonomía o heteronomía. La solución de Paul Tillich», en *Estudio Agustiniano* 12(1977)563.

2. «The divergence between these two approaches to the knowledge of God is the great problem of the philosophy of religion, and, as I will now show, it is the ultimate cause of the secularization of the western world... The Aristotelian method is placed against the Augustinian, and gradually this method of starting with the external world prevailed. Thomas knew that the conclusions reached in this way, though they are logically correct, do not produce a real conviction about God. Therefore, they must be completed by authority. In other words, the church guarantees the truth which can never be fully reached merely by an spiritual approach to God... There was a gap in the Tomist approach, but at that time the gap was not yet visible. By his genius, his power to take in almost everything, his power to mediate, his personal, even mystical, piety, Thomas was able to cover the gap, but the gap was there and had consequences reaching beyond what Thomas himself realized. This came out in Duns Scotus». P. TILLICH, *A History of christian Thought from. Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, ed. By C.E. Braaten (New York 1968), pp. 186-187.

3. A. GARRIDO, «Autonomía o heteronomía...», p. 568.

sin duda había de escandalizar y dar lugar después a resultados que todos conocemos en la historia de la filosofía moderna. Por otra parte los escolásticos comprendieron también que a Dios había que «introducirle» en este mundo (inmanencia), cuando nos hablaron de la presencia de Dios en él por esencia, presencia y potencia.

A Tillich le llama también la atención el problema de un encuentro auténtico con un Dios auténtico, con un Dios que, filosóficamente, no fuera una «piedra» o una «estrella», es decir, que no fuera un «otro» en el sentido de ser «al lado» de las demás cosas creadas, como el que parecía resultar de una demostración puramente racional; nos dice:

«Gilson puts it this way: 'It is indeed incontestable that in God essence and existence are identical. But this is true of the existence in which God subsists eternally in Himself; not of the existence to which our finite mind can rise when, by demonstration, it establishes that God is'. *It is obvious that this second concept of existence brings God's existence down to the level of that of a stone or a star, and it makes atheism not only possible, but almost unavoidable, as the later development has proved* <sup>4</sup>.

Vale la pena analizar este texto por nosotros subrayado. Como se ve, Tillich, a propósito de esta distinción que hace Gilson entre la existencia de Dios en sí mismo, en su ser Dios sí mismo, y la existencia o ser de Dios como causa de las cosas que de él dependen, concluye que el Dios de la demostración puramente racional sería una «piedra» o una «estrella», es decir, *un ser más* «al lado», o «más allá», de los seres creados. Personalmente no creemos esta conclusión tan descabellada, ya que nos parece que se necesita el concepto de «creación», desconocido para la pura razón humana, y que precisamente es la raíz de la exigencia total y mutua entre la trascendencia y la inmanencia <sup>5</sup>.

No es, pues, de extrañar que a Tillich no le convenciera un acercamiento a Dios según una demostración racional aristotélica, sino más bien la postura agustiniana de una «inmediatez de la verdad en el hombre», como vamos a comprobarlo.

En su obra *A History of Christian Thought* Tillich examina los enfoques distintos según las posturas agustiniana y aristotélico-tomista, haciendo observar que se puede trazar una línea de continuación que, partiendo de Agustín y mediante los franciscanos medievales y los filósofos de los siglos XVIII y XIX, llega hasta los filósofos de la religión de nuestros tiempos <sup>6</sup>. Per-

4. P. TILLICH, The two Types of Philosophy of Religion, en *Theology of Culture*, ed. by Robert C. Kinball (New York, Oxford University Press 1964), p. 18.

5. F. CASADO, «¿Es válida la demostración racional de la existencia de Dios a través de las «vías»?», en *Estudio Agustiniano* 5(1971) 627-640.

6. «We can trace a line of thought from Augustine to the philosophers of the seventeenth and eighteenth centuries, to the German classical philosophers, including Hegel, to the present

sonalmente hemos podido comprobar un anillo de esta cadena en los filósofos agustinos más notables de los siglos XIII-XIV en lo que se refiere a lo epistemológico de la cuestión; de la misma manera lo hemos visto en otros filósofos como Luis Vives y Balmes <sup>7</sup>. En estas breves páginas queremos recordar que Tillich se encuadra también en una postura epistemológica de un innatismo de Dios en el hombre a base de una presencia inmanente y trascendente a la vez, algo básico para un encuentro racional con Dios mediante su inmediatez al hombre, optando así plenamente por la línea agustiniana <sup>8</sup>.

Tanto la tesis de J. Dourlay como los artículos del profesor A. Garrido <sup>9</sup> nos recuerdan cómo Tillich se lamenta del conflicto existente entre las posturas agustiniano-franciscana por una parte y la aristotélico-tomista por otra <sup>10</sup>. Dourlay se mete de lleno con el pensamiento de Tillich intentando hacer ver las relaciones entre Dios y las criaturas (el hombre en particular) a través de unas categorías de esencia y existencia, implicando el concepto objetivo de esencia una «fuerte participación de lo inteligible y lo bueno de Dios», mientras que el concepto de existencia implicaría una «distancia», una especie de «culpa» o de «pecado». Todo esto en el aspecto teológico y relacionándolo con la posición de san Buenaventura. ¿En qué consistiría esta participación de Dios por parte del hombre? A pesar de lo extrañas que aparezcan las expresiones, desde que los filósofos del Renacimiento se plantearon el problema de la inmanencia de Dios en las criaturas, cosa inevitable si no queremos «colocar» a Dios en un lugar, se ha visto siempre la necesidad de ver a Dios más dentro de las criaturas que fuera. Porque ¿qué serían las criaturas fuera de Dios? Por eso Tillich prefiere decirnos que, en vez de decir que Dios es el primero de todos los seres, es posible decir que Dios es el poder ser en todas las cosas y sobre todas las cosas, el poder infinito de ser <sup>11</sup>. Es verdad que la

---

day philosophy of religion, to the extent it is not empirical philosophy of religion, which I think is a contradiction in terms, but a philosophy of religion which is based on the immediacy of the truth in every huma being». TILLICH, *A History...*, p. 104.

7. F. CASADO, «La teoría de la *memoria Dei* en la tradición escolástica agustiniana», (extracto de la tesis doctoral, en *Estudio Agustiniano* 2(1967), pp. 85-109 y 347-363); «El apriorismo del conocimiento en Santo Tomás de Aquino», en *Est. Agust.*, 12(1977), pp. 493-509; «¿Apriorismo como contenido intelectual en Balmes, reflejo de la «memoria Dei» agustiniana?, en *Avgustinus* (1980), pp. 353-362; «Más acerca de la Memoria Dei», en *Est. Agust.*, 8(1978)121-126.

8. «I would say, almost unambiguously, that I myself, and my whole theology, stand much more in the line of the Augustinian than in the Thomistic tradition». TILLICH, «A History...», p. 104.

9. J.P. DOURLAY, «Paul Tillich and Bonaventure. An evaluation of Tillich's claim to stand in the Augustinian-Franciscan Tradition». Leiden 1975; A. GARRIDO, «Presentación de Paul Tillich (1886-1965)», en *Est. Agust.* 11(1976)381-421.

10. P. TILLICH, *A History...* pp. 180-186. En el apartado K del cap. III nos da Tillich la contraposición de los modos de pensar Agustiniano-franciscano y aristotélico-tomista partiendo ya de la distinta personalidad de los fundadores Francisco y Domingo, y retro trayendo la cuestión a sus orígenes, Aristóteles y Agustín.

11. «Therefore, instead of saying that God is first of all being-itself, it is possible to say that

noción de creación libraba a los escolásticos del panteísmo, pero no los autorizó a «colocar» a Dios al lado de la creación sino como «siendo» creación. Por eso el hombre, que es lo más noble de la creación por su ser consciente de su realidad procedente de Dios, es todo él una auténtica *memoria Dei*, un auténtico eco ontológico, imagen, reproducción de Dios. Habría, según Tillich, una coincidencia de opuestos: Dios-criaturas en una mutua exigencia de trascendencia-inmanencia, siempre que sea bien entendida. Porque, también dice Tillich, hay un peligro en esta frase que es pensar que el hombre es la situación central de esta trascendencia-inmanencia, como sucedió en la filosofía clásica romana y en la filosofía hegeliana <sup>12</sup>; ésta fue la preocupación del de Cusa, que derivó después en el panteísmo; pero al mismo tiempo habríamos de estar en guardia contra la convicción de que una pura filosofía podría librarnos de ese ateísmo panteísta.

Sobre esta presencia de Dios en el hombre, sobre este modo de ser *memoria Dei* el hombre *por razón de la totalidad ontológica de su mismo ser como criatura*, puede consultarse la obra de Tillich *Systematic Theology*; y para quien le resultase demasiado extensa, no diríamos pesada, su lectura recomendaríamos la obra ya citada de Dourlay, sobre todo el cap. III, y los artículos del profesor Garrido. En lo que sigue, nos vamos a limitar a la participación de Dios en el hombre a base de un innatismo «divino» en la esfera intelectual del mismo.

*La «memoria Dei» según Tillich en el aspecto específico de la teoría del conocimiento*

Dejando a un lado esta inmanencia ontológica de Dios-creador en el hombre-criatura, vamos a fijarnos ahora en lo que, en particular afecta a la estructura de la razón humana, donde podemos ver un ejemplo más de esa presencia de Dios en el hombre desde el punto de vista del conocimiento humano y que encuadra a Tillich en la larga serie de los partidarios de un «innatismo» intelectual.

Según Tillich, todo conocimiento está enraizado en el conocimiento de lo divino existente en nosotros. Citando a san Buenaventura, que afirmaba que el ser mismo es lo primero que aparece al entendimiento, nos dice Tillich que el ser es *the basic statement about God*, la manifestación fundamental acerca de Dios. Todo acto de conocimiento se hace en virtud de una «luz divina», de una «luz interior», en el alma humana, y mediante una presencia de Dios que él llama «teonomía». Pero citemos textualmente sus palabras:

«Bonaventura can say: 'Being itself is what first appears in the intellect,

---

he is the power of being in everything and above everything, the infinite power of being». *Systematic Theologie*, I, 236.

12. *Ibid.*, p. 263.

and being itself is the basic statement about God. This means that every act of cognition is made in the power of the divine light. The Franciscans said that this divine light, and these principles within us are uncreated, and we participate in them. Somehow this means that *there is no such thing as secular knowledge. All knowledge is in some way rooted in the knowledge of the divine within us*<sup>13</sup>.

El subrayado es nuestro, y lo hacemos para hacer hincapié precisamente en la dependencia metafísica del conocimiento humano respecto de ese contenido radical de conocimiento innato que ha sido denominado por los autores agustinos *memoria Dei*.

Pero el pensamiento de Tillich a este respecto se hace más incisivo al decirnos que, desde un punto de vista teológico, por el influjo de ese innato racional todo conocimiento humano, aun el científico, es implícitamente religioso. Continuamos copiando sus palabras:

*«There is a point of identity in our soul, and this point precedes every special act of knowledge — about animals, plants, bodies, astronomy, mathematics— is implicitly religious. A mathematical proposition as well as a medical discovery is implicitly religious because it is possible only in the power of these ultimate principles which are the uncreated divine light in the human soul. This is the doctrine of the inner light, which was also used by the sectarian movements and by all the mystics during the Middle Ages and the Reformation period, and which in the last analysis underlies even the rationalism of the Enlightenment. The rationalists were the philosophers of the innerlight, even though this light later on became out off from its divine ground. This attitude we call theonomous»*<sup>14</sup>.

Para aclarar un poco este pensamiento de Tillich vamos a analizar algunas expresiones claves como éstas: «lo profundo de la razón» (the depth of reason), «autonomía», «heteronomía» y «teonomía» de la razón.

### *La estructura de la razón*

Tillich comienza su Teología Sistemática hablándonos de la razón y de la revelación y hace una exposición de lo que entiende por la razón ontológica como estructura de la mente que la capacita para apoderarse de (grasping) y modelar o configurar (shaping) la realidad; esta razón es denominada razón subjetiva. Expone luego las cuatro maneras de interpretar esta razón subjetiva: a) como efecto dentro de un dogmatismo materialista; b) como creadora de un todo (Idealismo); c) como dualismo ontológicamente independiente con interdependencia funcional; y d) en forma de monismo subyacente, sin

13. *A History...*, p. 185.

14. *Ibid.*

más explicación, a la razón subjetiva y objetiva. Por su parte Tillich, como teólogo, sin entrar ni salir en las discusiones sobre estas posturas, se detiene en consideraciones acerca de las dos funciones antes dichas, de «apoderarse de» y de «configurar» la realidad. Lo que aquí nos interesa a nuestro propósito es hacer hincapié en la función de «configuración» o modelación (shaping) de la realidad de la razón objetiva. Esta reacción de la razón subjetiva ya sería una especie de construcción de la realidad en cuanto conocida a base de la transformación verificada mediante esa «modelación», y que es una «forma» interna de ver las cosas; he aquí sus palabras:

«Shaping, in this context, has the connotation of transforming a given material into a GESTALT, a living structure which has the power of being»<sup>15</sup>.

Relacionaríamos esto con ese *gestaltismo* de los modernos que hace que deba entenderse bien aquello de que «todo conocimiento empieza por los sentidos», que no puede ser entendido sin el ejercicio constructivo de los sentidos, es decir, aportando éstos algo innato a la objetividad del conocimiento. No diríamos que la forma triangular, por ejemplo, es vista por los ojos, cuyo objeto formal es el color o luz, pero no la forma como tal del triángulo...

Pero vamos a fijarnos particularmente en las expresiones claves del pensamiento de Tillich arriba citadas; la primera era «*The depth of reason*» que podríamos traducir por «lo profundo de la razón». Esta «profundidad» de la razón es algo que no es la razón y que la «precede» manifestándose a través de ella. Es algo así como la «sustancia», el «ser mismo» que se manifiesta en el *logos* del ser; es el «fondo» o «suelo» que es creador en toda creación racional, el «abismo de ser y de significar», que fluye invadiendo la estructura racional de la mente y de la realidad<sup>16</sup>. Tenemos en todas estas expresiones como un contenido metafísico de la razón, no fuera de la razón aunque sí constituyendo un todo con ella; es un saber que la trasciende y no es un *logos* subjetivo de la pura razón, ni objetivo fuera de la razón; es un «mystical a priori» como nos dirá en otra parte<sup>17</sup>. Es un algo eterno que, sin identificarse con la mente, no puede verse completamente separado de ella. En el proceso del pensamiento este elemento eterno no está sujeto a la razón según lo entendiera Hegel, sino que vibra, pulsiona a través de todo el pensamiento humano de tal manera que no puede darse un pensamiento cualquiera que no presuponga esta verdad incondicional; también aquí preferimos reproducir sus palabras:

«But this eternal truth, this logos above fate, is not at man's disposal; it cannot be subjected, as Hegel thought it could, to the processes of human

15. *Systematic Theologie*, I, p. 76.

16. *Ibid.*, I, p. 79.

17. *Ibid.*, I, p. 9.

thinking; it cannot be described or presented as the meaningful world process. To be sure, this eternal logos does pulsate through all our thinking; there can be not act of thought without the secret presupposition of its unconditional truth»<sup>18</sup>.

Es claro que no se trata aquí de una concepción monístico panteísta sino de una luz interior, como nos ha dicho en algún texto anterior, de una especie de logos racional radical equivalente a algo que puede traducirse inmediatamente en unos principios últimos del juzgar y que él llama *teonomía*.

### *Autonomía, heteronomía y teonomía*

También recordamos los artículos citados del profesor Garrido y la obra de Dourlay en lo que estas expresiones tienen de dependencia ontológica del ser total como criatura del Dios creador. Pero también aquí estas expresiones tienen un significado restringido y concreto al aspecto intelectual del conocimiento. En este sentido, autonomía o «razón autónoma» se define, según Tillich, como la razón que actualiza su estructura no atendiendo a la «depth of reason»<sup>19</sup>. Es decir, la autonomía es la ley de la razón subjetivo-objetiva pero que no tiene en cuenta las impresiones de la realidad dejadas a un lado (ungrasped impressions) así como el esfuerzo de modelación o configuración de esa realidad (unshaped striving). Esta autonomía entra en conflicto con la heteronomía en cuanto que ésta, a su vez, está mal entendida y se define como imposición desde fuera de la realidad de que «hay que apoderarse» y que hay que «configurar»<sup>20</sup>. Este conflicto derivado de estas concepciones equivocadas de autonomía y heteronomía, ha sido la historia del pensamiento en su desarrollo filosófico-teológico, y nos da la clave para su comprensión en toda su trayectoria desde los griegos hasta los tiempos modernos<sup>21</sup>. Según Tillich, no tiene lugar ese conflicto si se entienden bien la autonomía y la heteronomía. Cuando el «outside» de la heteronomía «is not merely outside», sino que representa al mismo tiempo «an element in reason itself, namely, the depth of reason», desaparece el origen del conflicto, siempre y cuando que la razón heterónoma no intente autoritariamente representar a la razón auténtica en contra de su actualización autonómica<sup>22</sup>. Es necesario que la autonomía y la heteronomía estén arraigadas en la teonomía para que ambas no yerren el camino<sup>23</sup>.

18. P. TILLICH, *The Protestant Era*, Chicago 1957, p. 14.

19. «Reason which affirms and actualizes its structure without regarding its depth is autonomous». *Systematic Theol.*, I, p. 83.

20. «Heteronomy imposes a strange (heteros) law (nomos) on one or all of the functions of reason». *Ib.*, p. 84.

21. *Syst. Theol.*, I, p. 85-86. «The catastrophe of autonomous reason is complete. Neither autonomy nor heteronomy isolated and in conflict, can give the answer».

22. *Ibid.*, p. 84.

23. *Ibid.*, p. 85.

Pero ¿qué es esto que Tillich califica de *teonomía*? Ya del nombre se desprende como una presencia de lo divino en el hombre. Y ¿qué es esto «divino»? Agustín había dicho que vemos «in rationibus aeternis», y es esto lo que cautiva la atención de Tillich que no duda en afirmar que se encuentra en la línea de Agustín. Tillich nos recuerda que el escepticismo fue lo que hizo que Agustín crease una nueva epistemología que da comienzo precisamente por la interioridad humana y no por el recurso a un mundo extraño<sup>24</sup>. Es en esta interioridad donde Agustín se refugia para encontrar la verdad<sup>25</sup>. Por otra parte, sigue diciendo Tillich, fue el escepticismo lo que hizo que Agustín se volviera a la Revelación. Con todo este análisis por delante Tillich cree ver una especie de filosofía religiosa, una teonomía de la mente, mediante la cual Dios, más bien que ser una conclusión de unas premisas, es antes que todas las conclusiones, y más bien las hace posibles<sup>26</sup>.

Tillich contempla los efectos catastróficos que ha causado en la filosofía griega el querer explicar el mundo a base de la pura razón filosófica<sup>27</sup>, y se admira de cómo Agustín ha sabido aprovecharse del neoplatonismo mediante el hombre interior como base para una nueva certeza de Dios<sup>28</sup>. Pero, mientras el neoplatonismo era una filosofía negativa, es decir, de escape hacia lo extramundano, en Agustín tenemos una filosofía positiva como contemplación de lo divino en la propia interioridad<sup>29</sup>. La epistemología que Agustín creó empieza por la interioridad humana en vez de partir de la experiencia del mundo exterior, no precisamente a base de la certeza del Yo, sino de la tenencia en sí de Dios<sup>30</sup>. Esta tenencia de Dios no ha de confundirse con la tenencia de la idea de Dios, como sucedería en Descartes; Dios es visto en el alma...; la consciencia no del Yo sino de la inmediatez de la tenencia de Dios...; Dios no

---

24. «Skepticism also gave rise to a new doctrine of knowledge, a new epistemology, which Augustine created. It starts with the *inner* man instead of the experience of the external world». *A History...*, p. 108.

25. «Skepticism... had the effect of throwing Augustine upon himself to find therein the place of truth». *A history...*, p. 108.

26. «So from Augustine to Bonaventura we have a philosophy that is implicitly religious, or theonomous in which God is not conclusion from other premises, but prior to all conclusions, making them possible». *A History...*, p. 185.

27. «The heroic Greek attempt to build a world on the basis of philosophical reason came to a catastrophic end in skepticism». *A History...*, p. 108.

28. *A History...* p. 109.

29. «Neo-Platonism was a negative philosophy, a philosophy of escape from the world. The elevation of the soul out of material world into the ultimate is the meaning of Neo-Platonism. Augustine changed this emphasis; he dropped the idea of degrees, and instead used the Neo-Platonism for the immediate experience of the divine in everything, but specially in his soul». *A History...*, p. 109.

30. «The purpose and the way of knowledge are expressed in Augustine's famous words: «I wish to know God and the soul». «Nothing else?» «Nothin at all». God and the soul! This means that the soul is the place where God appears to man. He wants to know the soul because only there can he know God, and in no other place». *A History...*, p. 11-112.

es un ser en discusión..., más bien es nuestro a priori<sup>31</sup>. Tenemos aquí la resonancia de aquel «intimior intimo meò» de Agustín<sup>32</sup>. Aristóteles, pensador inductivo, va de abajo hacia arriba; Agustín, pensador intuitivo, de arriba hacia abajo<sup>33</sup>.

En conclusión, la teonomía significa, no la aceptación de la ley divina *im-puesta* a la razón por una autoridad de arriba, es decir, desde afuera, sino la razón autónoma unida a su propia «profundidad»<sup>34</sup>. Situación teonómica significará autorrealización de la razón según sus leyes estructurales y en virtud del inexhaustible «suelo» o «profundo» (the depth) que en ella se encuentra<sup>35</sup>. Siendo por otra parte, Dios la ley tanto para la estructura de la razón como para su «suelo», ambas radican en él y tienen una unidad perfecta en la teonomía<sup>36</sup>. Y, de pasada, diremos que aquí indica Tillich que dada la imper-

---

31. «The difference is that in Descartes the self-certainty of the ego is the principle of mathematical evidence... whereas for Augustine the inner evidence is the immediacy of having God». *A History...*, p. 113.

32. Nos recuerda esta frase la situación de nuestro Unamuno en relación con Dios. Sabido es que, para este filósofo, un Dios, un alma inmortal, admitidos como el resultado de una demostración lógica no tienen razón de ser. En su obra *El sentimiento trágico de la vida* puede leerse lo siguiente: «La idea de Dios de la pretendida teodicea racional, no es más que una hipótesis, como, por ejemplo, la idea de éter»; de momento nos basta esta cita respecto de un encuentro con un Dios que no sea una mera idea, de tal manera que, para Unamuno, el problema de la existencia de Dios es un problema insoluble.- Desde luego, no otra cosa podría esperarse de un pensamiento existencialista. Pero no esto de lo que vamos a ocuparnos, sino de todo lo contrario, es decir, de la vivencia que Unamuno tiene de Dios, vivencia de la que parece un eco la postura de Tillich, sin que esto signifique que queramos decir que éste dependa de aquél. Oigamos algunas expresiones suyas: «El hombre ha ido a Dios por lo divino más bien que ha deducido lo divino de Dios» (p. 160). «Y este Dios, el Dios vivo, nuestro Dios, está en mí, está en ti, vive en nosotros, y nosotros vivimos, nos movemos y somos en él. Y está en nosotros por el hambre que de él tenemos, por el anhelo, haciéndose apetecer. Y es el Dios de los humildes, porque Dios escogió lo necio del mundo...» (p. 180). «El Dios de que tenemos hambre es el Dios a que oramos, el Dios del Paternoster, de la oración dominical; el Dios a quien pedimos, ante todo y sobre todo, démonos o no de esto cuenta, que nos infunde fe, fe en él mismo, que haga que creamos en él, que se haga él en nosotros...» (Ib.). «Y tal es el Dios del amor... Ese en que crees, lector, ese es tu Dios, el que ha vivido contigo en ti, y nació contigo y fue niño cuando eras tú niño, y fue haciéndose hombre, según tú te hacías hombre...» (Ibid.). «No es, pues, necesidad racional, sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios. Y creer en Dios es, ante todo y sobre todo, he de repetirlo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista» (p. 187). «Creer en Dios es anhelar que lo haya, y es además conducirse como si lo hubiera; es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción» (p. 187-188). «A ese Dios cordial y vivo se llega, y se vuelve a él cuando por el Dios lógico o muerto se le ha dejado, por camino de fe y no por convicción racional o matemática» (p. 189).

Creo basten estos textos para ver la gran analogía existente, a este respecto con Tillich cuando se trata no de una tenencia de la idea de Dios en nosotros, sino de la tenencia de Dios.

33. *A History...*, p. 111.

34. «Theonomy does not mean the acceptance of a divine law imposed on reason by a highest authority; it means autonomous reason united with its own depth». *Syst. Theol.*, I, p. 85.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

fección de este orden existencial en que se mueven las criaturas, el resquebrajamiento que existirá entre esos dos elementos debe ser subsanado por la revelación (No se olvide que Tillich está escribiendo su Teología Sistemática).

Lo que en todo esto nos interesa es que ese «ground», ese «depth» en y de la razón es lo «innato» constitutivo de esa *memoria Dei* admitida también por Tillich.

#### *Fundación teonómica de la ley moral*

Un caso concreto de la teonomía como presencia de Dios natural en el alma, y que se ha considerado como característico de la *memoria Dei* en el hombre, ha sido la ley moral; y a Tillich no se le pasó por alto. En su tercer volumen de la Teología Sistemática dedica unas páginas a considerar «to establish a theonomous foundation for the moral law». La cuestión es planteada en términos similares a la cuestión general de autonomía, heteronomía y teonomía a que antes hemos hecho alusión. También la ley moral, los diez mandamientos, universalmente válidos, entran en conflicto al tratarse de situaciones circunstanciales en las existencias humanas. Pues bien, la superación del conflicto entre lo esencial y universal de la ley moral se verifica mediante la ley del amor, efecto de la Presencia Espiritual, que no es voluntad del hombre, sino también gracia, don que potencia la dirección de la realización moral de la persona corrigiendo lo conflictivo entre lo esencial y lo existencial en el hombre, fundamentando así teonómicamente en él el orden moral. No olvidemos que se trata aquí del teólogo que está hablando de una ética que, siendo natural como estructura del hombre moral, sin embargo en situaciones concretas no será auténtica sin la ayuda de eso que llama Presencia Espiritual que corregirá las desviaciones y fundamentará la validez incondicional de la moral imperativa:

«The many forms of ethics without Spiritual Presence are judged by the fact that they cannot show the power of motivation, the principle of choice in the concrete situation, the unconditional validity of the moral imperative. Love can do it, but love is not a matter of man's will. It is a creation of the Spiritual Presence. It is grace»<sup>37</sup>.

Concluiríamos estas breves páginas diciendo que esa *memoria Dei* como presencia de Dios en el hombre y que fue llamada también por uno de los primeros entusiastas de la misma «tirante ontológico» que unía dos realidades distintas, en Tillich se acerca más también a una concepción de coincidencia de lo Infinito y lo finito como inmanencia ontológica del Creador en la criatura en la que se verifica una teonomía vivencial que Tillich considera también en el orden sobrenatural.

Fidel CASADO

37. *Syst. Theol.*, III, 274-275.



# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

PESCH, R.-KRATZ, R., *So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. VII. Passionsgeschichte. II. Teil.* Josef Knecht, Frankfurt 1980, 23 x 15,5 cm., 174 p.

En esta misma Revista (1978, p. 394) hemos presentado los precedentes fascículos de esta obra que a nuestro juicio viene a llenar un vacío por su carácter didáctico. Esta parte, con la que termina la obra, está dedicada a la historia de la Pasión. El método es el mismo de los fascículos anteriormente publicados. Análisis de textos, comparación de un evangelio con otro, búsqueda de temas con invitación a leer textos del A.T. que han influenciado la narración y deberes impuestos al lector para que por su cuenta explique algunos textos. Como se ve por esta mera descripción, es una obra dirigida a estudiantes que comienzan el estudio de la S. Escritura, a quienes pone en contacto con el texto y los métodos empleados hoy en la exégesis. Por lo mismo es muy apta para Seminarios de estudio de la Sagrada Escritura.— C. MIELGO.

PIPER, J., «*Love your enemies*». *Jesus' Love Command in the synoptic Gospels and in the early Christian Paraenesis. A history of the tradition and interpretation of its Uses.* Cambridge University, Cambridge 1980, 22 x 14 cm. XIV-273 p.

Trata el libro de un tema muy concreto: el mandato de Jesús de amar a los enemigos en los Sinópticos y en la tradición parenética de la Iglesia primitiva. Tras definir previamente el objeto del estudio, el autor analiza los textos de la tradición en que se manda amar a los enemigos. Son tres: I Tes 5,15; Rom 12,17; I Pe 3,9, que no son dependientes unos de otros, sino reflejos de una tradición parenética común. Seguidamente estudia si estos elementos de la tradición reflejan el mandato de Cristo o provienen de otros ambientes. Dadas las semejanzas entre la tradición parenética y el mandato de Jesús (cfr. Rom 12,14 con Luc 6,28), la respuesta es clara: este elemento de la tradición proviene del mandato de Cristo. Seguidamente investiga el significado del mandato de Jesús en su propio ministerio, en la tradición parenética que aparece en las cartas, y en la tradición de Mateo y Lucas. En los tres ambientes aparecen ciertos matices comunes que aseguran la continuidad de la tradición: la preveniente misericordia de Dios posibilita el cumplimiento de este

mandato; la entrada en el Reino de Dios depende del cumplimiento de este mandato, el contenido del mandato cae bajo la tensión escatológica que permea todo el mensaje de Jesús. De ahí la ambigüedad de la existencia cristiana: Es llamado a vivir en un mundo (el reino de Dios) cuando todavía está sujeto a la carne.

El estudio es muy metódico y, sobre todo, claro. Digamos también que actual, ya que marginalmente toca temas como la resistencia al mal, la violencia, que angustia a los cristianos.— C. MIELGO.

STEICHELE, H.—J., *Der Leidende Sohn Gottes. Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangelium. Zugleich Ein Beitrag zur Erhellung des Überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen Altem und Neuem Testament.* F. Pustet, Regensburg 1980, 22 x 14 cm. XI+347 p.

El tema del libro es estudiar algunos de los textos que Marcos cita del A.T. Textos referentes precisamente a la Cristología. Que el A.T. sirvió a la primitiva comunidad para entender y formular el papel de Cristo es claro. Este influjo ha sido diversamente explicado. El método que sigue el autor es el llamado redaccional: ante todo se preocupa por entender la intención de Marcos. Para ello elige algunos textos: en concreto tres: Mc 1,1-8.9-11 (bautismo de Jesús); Mc 9,2-8.9-13 (Transfiguración); Mc 15,20-41 (la Pasión). La elección parece legítima. Los tres están llenos de resonancias del A.T., los tres contienen la confesión de Jesús como Hijo de Dios, y están colocados estratégicamente al principio, al medio y al fin... Cada uno de estos tres textos son examinados detalladamente y por separado, así como en el conjunto del Evangelio de Marcos. Así el autor resalta cómo Marcos se sirve del A.T. para entender el destino de Cristo. Jesús no es solo el impotente crucificado, sino el Mesías regio que sufre en el sentido del justo paciente. Temas que en el A.T. están separados y que sirven a Marcos para explicar quién fue Jesús. Según Marcos, Jesús manifiesta su dignidad sufriendo.

Como se trata de una tesis, el trabajo es detallado y pormenorizado con abundante bibliografía.— C. MIELGO.

BARSOTTI, D., *L'Apocalypse.* Tequi, Paris 1974, 20,5 x 13,5 cm., 412 p.

BARSOTTI, D., *Ruth. La Parole et l'Esprit.* Tequi, Paris 1977, 20,5 x 13,5 cm., 184 p.

Divo Barsotti es bien conocido por sus escritos espirituales; espiritualidad fundada en la S. Escritura y alimentada en la liturgia.

El primer libro no es un comentario del Apocalipsis, sino meditaciones sobre este libro, como rectamente suena el título en italiano. El intento del autor es actualizar el mensaje del Apocalipsis, percibir el significado espiritual y que el lector de hoy se vea confrontado con la palabra de Dios. El Apocalipsis es así una meditación sobre la Iglesia: «anuncia precisamente lo que ocurre continuamente en la historia del mundo... coloca al hombre cara a cara con el Cordero Inmolado».

De igual factura es el segundo libro que presentamos o mejor dicho, los dos, puesto que reúne dos libros originalmente distintos. La primera parte es una meditación sobre el libro de Rut, destacando su contenido espiritual: la alianza, la pobreza espiritual de los «anawim», etc. La segunda parte trata de la exégesis espiritual y es como la justificación de todos los trabajos del autor. Es un comentario del texto del Concilio: «La Escritura se ha de leer con el mismo Espíritu con que fue escrita» (Dei Verbum, n. 12).— C. MIELGO.

STEMBERGER, Gunter, *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinische Zeit,* C.H. Beck. München, 1979, 22 x 14, 272 p.

Una historia de Israel, de no ser de inmensa extensión, difícilmente puede entrar y detenerse en el trasfondo político, social y religioso de los dos centros de vida y cultura judías, Palestina y

Babilonia. Y esto es lo que nos ofrece precisamente el autor, deteniéndose en la «época del judaísmo clásico», que abarca desde el año 70 p.C. (caída de Jerusalén) hasta el 1040 p.C. Durante esa época se desarrolló el carácter que ha definido al Judaísmo hasta el presente, y ha influido sin cesar en la vida del judaísmo. El libro abarca cuatro partes: El contexto histórico, la organización del judaísmo rabínico, el mundo religioso de los rabinos y el contexto cultural. Puntos tan interesantes como el concepto de rabí, de Sinagoga, de escuela rabínica, de halakha, de haggada, de mística, y de la relación del rabinismo con el helenismo, cristianismo, gnosticismo, islamismo, son aquí conveniente y profundamente estudiados de un modo científico. Una amplia bibliografía, con los oportunos registros de lugares, personas y cosas completan este magnífico volumen. Un nuevo interés merece este libro al ampliar los cuadros sociológicos, para dar cabida a movimientos minoritarios dentro del rabinismo, y para relacionar todo el rabinismo con la sociedad y cultura en que se fue desarrollando. El carácter científico del libro no impide que se lea con facilidad, gracias a la agilidad con que el Autor sabe moverse dentro de un mundo tan complejo. La presentación editorial es muy buena y limpia.— L. CILLERUELO.

### Teología

DE LA TORRE, R., *La resurrección de Jesús, según Gerhard Ebeling*. Gregoriana, Roma 1977, 16 x 24, 32 p.

La resurrección de Jesús, piedra de toque de nuestra fe, es uno de los temas más controvertidos, tanto en campo protestante como católico. Con el multiplicarse de las cristologías han aumentado también las distintas interpretaciones de la resurrección.

Este artículo, forma parte de una obra más amplia: «La cristología de Gerhard Ebeling. Análisis crítico-valorativo de una cristología hermenéutico-lingüística». Esta fue la tesis doctoral en teología del autor. Aquí se da a conocer la introducción general de la tesis, su índice y bibliografía, para pasar luego a estudiar la original visión de Ebeling sobre la resurrección. Ésta viene definida como la interpretación salvífica de Jesús resucitado, que habiendo llegado a su meta, pasa de ser testigo de la fe, a fundamento de la misma.

Profundidad, precisión, claridad, caracterizan esta obra, que deseamos ver pronto publicada en su totalidad.— B. SIERRA.

THEODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*. Texte critique, traduction, notes, index par P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGHEN, Tome II. Du Cerf, Paris 1979, 19,5 x 12,5, 468 p.

Dos años después de haber sacado a la luz pública el primer volumen, la colección *Sources Chrétiennes* nos ofrece el segundo que completa la obra. Esta segunda parte comprende la vida de 17 ascetas, 14 varones y tres mujeres, correspondientes a los capítulos XIV-XXX de la «historia Filotea», además del pequeño «Tratado sobre la caridad». El rigor científico de la colección es de sobra conocido, y el presente volumen hace honor a la misma y no solamente por el texto, traducción o notas, filológicas sobre todo; sino también por el instrumento de trabajo que pone a disposición de los estudiosos con sus cuatro índices (escriturístico; de nombres propios, analítico y de términos griegos), detalladísimos, que ocupan un tercio del volumen.— P. DE LUIS.

SIEBEN, H.J., *Die Konzilsidee der alten Kirche*. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1979, 23 x 16, 540 p.

Tenemos el gusto de presentar a nuestros lectores una obra que nos parece excelente. Los concilios de la Iglesia antigua han sido repetidamente estudiados en su individualidad o en su con-

junto, pero faltaba una obra complexiva sobre la comprensión que la misma Iglesia antigua tenía de sus concilios. El material utilizable es, sin duda, inmenso y puede haber actuado como elemento de disuasión. La presente obra la componen un conjunto de artículos aparecidos ya en la revista *Theologie und Philosophie*, pero que habian sido concebidos ya dentro del plan orgánico que aparece en el libro. El autor ha planeado la obra en tres partes que son tres angulaciones distintas desde las que se contempla la multiplicidad de ideas que sobre el concilio pulularon en la antigüedad cristiana, ideas que van madurando de autor a autor (parte 1.<sup>a</sup>), de época a época (2.<sup>a</sup>) y de ambiente a ambiente, sea religioso o cultural (3.<sup>a</sup>).

En la primera parte se nos presentan en sendos capítulos los puntos de vista de autores cualificados por distintos criterios: su antigüedad, su importancia teológica, la cantidad o cualidad de sus testimonios o el haber tratado el tema ex professo. Aquí vemos la notable evolución de S. Atanasio, aunque girando siempre en torno a la idea de *parádoxis*; la concepción agustiniana de los concilios como *auctoritas* en el camino del *credere* al *intelligere*; la preocupación de S. León Magno por las relaciones entre la Sede Romana y los concilios, concebidos por él como *consensus* vertical y horizontal respectivamente; el *consensus antiquitatis et universitatis* propio de S. Vicente de Lerins y la insistencia de Teodoro Abŭ Qurra sobre el origen divino-positivo de la institución conciliar, criterio infalible de verdad.

La segunda parte recorre la historia de los concilios tal como los ha visto la Iglesia y examina los problemas que en cada época pedían solución. El primero de todos, el de Nicea del que se acentúa el aspecto de *parádoxis* y el *consensus omnium*. Más tarde, a partir del calcedonense, el problema será otro: ¿por qué varían las fórmulas según los concilios? ¿Cuál es la relación de Nicea con los concilios que le siguieron? Los concilios aparecen como el medio por el que se realiza la identidad de la fe bajo distintas fórmulas que responden a las circunstancias cambiantes. Determinar la autoridad formal de los concilios, he aquí un tema que preocupó a los autores antiguos a partir del 2.<sup>o</sup> constantinopolitano. ¿Qué concilios son válidos y cuáles no? ¿Qué criterios lo determinan? Por último, en torno al 2.<sup>o</sup> niceno, se plantea el problema de la recepción. Tales son los temas más importantes.

La tercera parte trata de mostrar las raíces veterotestamentarias del hecho conciliar a través de Hech. 15, texto en el que se quiere ver un reflejo de la institución del sanedrín. Y como ejemplo del influjo helenístico, analiza la actuación de Constantino en Nicea.

El autor está muy documentado. Quizá se le podría hacer el reproche de algunas repeticiones, pero son comprensibles dado que los puntos de vista a que hemos hecho referencia se entrecruzan, por lo que resultan inevitables.

La obra forma parte de una nueva Historia de los Concilios, cuyo primer volumen es el presente, aunque dentro de una serie B dedicada a investigaciones sobre ellos. Aquí se nos anuncia como de próxima aparición otro volumen, el correspondiente a la época medieval. Quedamos esperándolo.— P. DE LUIS.

LADARIA, L.F., *El espíritu en Clemente alejandrino*. Estudio teológico-antropológico. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1980, 21 x 13, 288 p.

El autor parece que ha escogido el espíritu como campo de especialización. Hace tres años nos ofreció una monografía sobre el Espíritu Santo en Hilario de Poitiers. Ahora nos brinda otra sobre Clemente Alejandrino, pero con el tema un poco ampliado: ya no se trata sólo del Espíritu Santo, sino del espíritu en general, comprendiendo consiguientemente tanto el divino como el humano, según queda reflejado en el subtítulo: estudio teológico-antropológico, siendo fiel de esta forma a la amplitud semántica del vocabulario del alejandrino. Los textos son sometidos a un paciente análisis dentro de los apartados siguientes: el espíritu en la creación y A.T.; en Jesús; en el hombre; los ángeles/demonios como espíritus; y el espíritu en las fórmulas triádicas. De la lectura del estudio se obtiene a veces la impresión de que se está estudiando al Logos o a Cristo, tanto como la pneumatología. Pero es un tributo que hay que pagar al autor estudiado y a la época. La estrecha relación entre el Logos/Cristo y el Espíritu Santo no es tanto fruto de una teología parti-

cular (reflejo de Jn 14,16 ó 15,26) sino el resultado de una cierta hipertrofia del primer elemento y atrofia del segundo, que encuadra fácil supervivencia a la sombra de aquel otro. Del espíritu se habla porque no puede ser silenciado dada su presencia en los textos bíblicos y litúrgicos, pero sin que haya encontrado siempre su lugar o definición propia y constante. De hecho, como bien constata el autor, no parece que pueda ser considerado como realidad personal tal como lo entendió la teología posterior. El estudio hubiese ganado de haber considerado más ampliamente los textos de autores contemporáneos en sentido amplio a los que sólo en nota y no muy frecuentemente hace referencia.— P. DE LUIS.

SAUSER, E., *So-nahe steht uns die Ostkirche*. Knecht, Frankfurt am Main 1980, 20 x 13, 204 p.

El presente libro quiere servir a la causa de la unión de los cristianos, dando a conocer la historia, teología y piedad y las Iglesias ortodoxas que «tan cerca nos están». No es un libro para especialistas; está pensado para el gran público. El autor no solamente pretende que los lectores conozcan a esas Iglesias, sino que también las amen, y participen de la simpatía hacia las mismas que se desprende de la lectura de las páginas del libro. La historia que describe es concisa, pero no omite nada que pueda interesar al público al que va dirigida. De la teología ha escogido aquellos puntos que le son más característicos o los que más reflejados se hallan en su piedad. Pasa por alto los grandes puntos objeto de controversia con la Iglesia católica. Como conclusión en sendos apartados hace una valoración crítica de la ortodoxia comparándola con el catolicismo.— P. DE LUIS.

MEYER, H.-SCHUTTE, H. (Hrsg), *Confession Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens*. Otto Lembeck-Bonifacius Druckerei, Frankfurt-Paderborn 1980, 23 x 15, 348 p.

¿Qué ha significado la Confesión de Ausburgo para la Iglesia Católica? Responder a esta pregunta, en este año del 450 aniversario de la Confesión de Fe Protestante, exigía una colaboración conjunta de teólogos católicos y evangélicos. El presente volumen responde a esta exigencia. El plan fue decidido y preparado en la primavera de 1978. Los editores nos advierten que las manifestaciones hechas por los autores de los trabajos son de incumbencia personal de los mismos y no comprometen a las autoridades respectivas de sus Iglesias. A través de los doce grandes apartados en que se divide el volumen se van tocando los temas más específicos, tanto histórica como teológicamente: La Confesión bajo el punto de vista protestante y católico, la persona de Cristo, Fe-Justificación-Obras, Ministerio eclesiástico, Sacramentos, Penitencia-Confesión, Monacato, etc... concluyendo con una síntesis sobre los puntos de especial coincidencia entre todos los autores. Creemos que el trabajo llevado a cabo por este estudio interconfesional animará un poco los espíritus en el nuevo planteamiento de la unidad de los cristianos.— A. GARRIDO.

GRÖTZINGER, E., *Luther und Zwingli*. Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn-Benziger Verlag, Gütersloh 1980, 22,5 x 15, 165 p.

Se trata del volumen V de la colección *Ökumenische Theologie*, editada bajo la dirección de E. Jüngel, W. Kasper, H. Küng y J. Moltmann. Esta tesis doctoral, defendida en el 1979 en la Facultad de Teología de la Universidad de Tübingen, afronta, con seriedad y abundancia de material original, la reflexión de la Teología de la Reforma (Lutero-Zwinglio) sobre el misterio de la Eucaristía; a la vez que afronta la disputa existente entre ambos Reformadores sobre el mismo tema. Dada la importancia del tema para el diálogo ecuménico de nuestros días, creemos que la investigación llevada a cabo por Grötzinger contribuirá eficazmente a la deseada comunidad de ideas entre ambos grupos cristianos sobre este misterio, base y centro de la vida cristiana.— A. GARRIDO.

SAXER, E., *Vorsehung und Verheissung Gottes*. Theologischer Verlag, Zürich 1980, 22 x 15, 165 p.

El autor es profesor de Historia de los Dogmas de la Reforma en la Facultad de Teología Evangélica de la Universidad de Berna. Allí defendió hace unos años su tesis doctoral; ésta que ahora aparece publicada merced a la generosidad de la editorial teológica de Zürich. El tema que propone el título aparece como uno de los más interesantes y llamativos de la doctrina de la Reforma. El autor, consciente del problema e intentando ofrecer una síntesis que aclare el panorama, analiza los postulados y las reflexiones teológicas en cuatro autores claves: Calvino, Schleiermacher, Barth y Sölle. A través del estudio aparece cómo se engarzan entre sí la tradición bíblico-teológica, el pensamiento filosófico-sistemático y la experiencia personal religiosa de cada uno de los autores estudiados. Solamente teniendo presente esos condicionamientos, podemos entender la diversidad de propuestas presentadas por los diversos sistemas de pensamiento teológico. Al final, Saxer propone una especie de síntesis, aclarando conceptos y buscando la reconciliación.— A. GARRIDO.

BRECHT, M.-SCHWARZ, R., (Hrsg.), *Bekenntnis und Einheit der Kirche*. Calwer Verlag, Stuttgart 1980, 23 x 15, 531 p.

El 25 de junio de este año celebraban las Iglesias Luteranas el 450 aniversario de la Confesión de Ausburgo. A la vez celebraban el 400 aniversario del Libro de la Concordia. Estos acontecimientos son los motivos que dieron origen a estos trabajos de investigación que nos ofrece la Calwer Verlag de Stuttgart, trabajos llevados a cabo bajo la dirección de la Sección Histórica de la Sociedad Teológica Alemana. Colaboran 21 especialistas, que van siguiendo los pasos más importantes de la historia desde 1530 a 1580, así como la aportación de ambos acontecimientos históricos al desarrollo posterior de la Iglesia Evangélica. Los estudios, sin abandonar la exigencia histórica y científica, son de fácil lectura, dirigidos a un público de cultura media. Así se lo propusieron los autores, con el fin de hacer llegar la verdad y el sentido de la Reforma al mayor número posible de lectores.— A. GARRIDO.

LUTHER, M., *Der kleine catechismus*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1980 (19 edición), 18 x 11, 64 p.

Este pequeño Catecismo, confeccionado por Lutero en 1529 con miras catequéticas, resume los fundamentos de la fe y de la piedad del autor. El método utilizado por Lutero es el de enunciar la verdad y explicarla. Todo de forma sintética, precisa y clara. En contenido es sencillo: los diez mandamientos, el Credo, Padre Nuestro, Bautismo, Eucaristía, Penitencia, etc. Sigue una serie de oraciones compuestas por el mismo Lutero y 77 canciones religiosas, algunas de ellas del mismo Lutero. La presentación sencilla y asequible de la obra explica esta 19 edición llevada a cabo por la editorial desde 1958.— A. GARRIDO.

RAHNER, K., *Worte vom Kreuz*. Herder, Freiburg 1980, 20 x 11, 72 p.

Este libro de Rahner se compone de dos partes claramente diferenciadas, aunque unidas por la misma temática. En la primera parte nos ofrece una conferencia dictada por él en Colonia, a principios de año. Lleva por título: *¿Por qué, Dios, el sufrimiento?* La segunda parte es una meditación-coloquio sobre cada una de las palabras pronunciadas por Cristo en la Cruz. El género literario lógicamente distinto. Cautiva especialmente las reflexiones de Rahner sobre el sufrimiento, su comprensión, sus frutos de maduración, de amor y de incomprendibilidad como el

mismo Dios. Cargado de años, el viejo profesor no cesa de ofrecer al hombre de hoy los fundamentos de su fe y de su experiencia cristiana. Debemos agradecerse.— A. GARRIDO.

RATZINGER, J., *Escatología*. La muerte y la vida eterna. Herder, Barcelona 1980, 14,1 x 21,6, 232 p.

La escatología ha pasado de ocupar el último lugar de los tratados teológicos durante siglos, a situarse en el centro del pensamiento teológico como consecuencia de la crisis histórica de nuestra época.

Ratzinger afronta el problema escatológico partiendo de la escritura, en particular del anuncio del reino de Dios por parte de Jesús, teniendo en cuenta las aportaciones tanto de Barth, Bultmann, Cullmann, como la teología de la esperanza y la teología política.

El estudio de la escatología individual se centra en torno al tema de la muerte e inmortalidad, mientras que la resurrección y la vida futura forman el núcleo de la escatología colectiva. En la parte final son tratados con brevedad y precisión los temas del infierno, purgatorio y cielo.

El prestigio del autor hace por sí solo recomendable esta obra que es una nueva aportación al complejo campo de la escatología actual, desde una perspectiva bíblica e histórica.— B. SIERRA.

HÄRING, B., *Maria-Urbild des Glaubens*. Herder, Freiburg 1980, 20 x 12, 135 p.

Un librito encantador. El venerable profesor B. Häring nos ofrece, a través de 31 consideraciones para el mes de María, la imagen de la Virgen como prototipo del hombre creyente. Sus reflexiones, seguidas de hermosas plegarias, van desgranando diversos pasajes y advocaciones de María. El texto está repleto de citas bíblicas, escrito con cariño y piedad sincera, de modo que podemos decir que estamos ante un «pequeño manual de Mariología». Las numerosas traducciones del librito atestiguan por sí solas el acierto del autor. Librito muy apropiado para los ejercicios del mes de mayo, ya que ofrece doctrina sólida y una religiosidad profunda.— A. GARRIDO.

SCHMIDKONS, T., *María - Gestalt des Glaubens. Meditationen. Fragen. Gebeten*. Rex, Verlag, München 1977, 6 ed. 21 x 15, 116 p.

El presente librito, de cuya aceptación en Alemania dan prueba las seis ediciones que ha visto en cuatro años, tiene como principio guía los textos evangélicos sobre María. Sobre cada uno de ellos el autor presenta algunas reflexiones e interrogantes que conciernen la vida del posible lector y concluye con una oración. Todo ello con la intención de mostrar a María y, más en general, el relato bíblico, en su inmediata relación a nuestra existencia. El texto bíblico se actualiza.— P. DE LUIS.

RATZINGER-VON BALTHASAR, *María-Kirche im Ursprung*. Herder, Freiburg 1980, 20 x 11, 80 p.

La aportación esencial del cardenal Ratzinger en este librito consiste en un trabajo de divulgación teológica en que intenta presentar la Mariología del Vaticano II: función de María en la Teología, piedad y vida mariana, María en la doctrina eclesiológica, etc. Von Balthasar se adentra con su típica densidad de reflexión, en el examen de la relación de María con la persona y la obra de su Hijo, su postura creyente y su ejemplaridad para la Iglesia. La Editorial Herder, a través de estos pequeños opúsculos, salidos de manos experimentadas, intenta ofrecer al cristiano de la calle los fundamentos básicos de su ser y de su vivencia religiosa. ¡Bienvenidos!— A. GARRIDO.

BALTHASAR, H.U. von, *Kennt uns Jesus - Kennen wir ihn?* Herder, Freiburg i. Breisgau 1980, 20 x 12, 119 p.

El autor de esta obrita es de todos conocido, como es conocida también su preocupación porque el legítimo deseo de actualizar la expresión de la fe no comporte una renuncia a lo esencial de la misma. Esta preocupación se nos descubre también en estas páginas que giran en torno a la palabra «conocer» que ya en el título se repite; un conocer que es más que un saber del que tal vez existe una inflación. Lo cierto es que Jesús nos conoce; el interrogante versa sobre nuestro conocer a Jesús. Sobre ambas cosas discurre el autor siempre de la mano de la Escritura. No se trata de un libro piadoso, sino de un libro de teología, profunda siempre, lo cual no significa oscura; un libro de cristología o, mejor, de soteriología cristiana.— P. DE LUIS.

BUCHER, K.-VINZENS, M., *Mensch-sein mit Christus*. Rex Verlag, Luzern/Stuttgart 1979, 20 x 11, 112 p.

La presente obrita se presenta como «un libro moderno de meditación y oración para hombres en búsqueda, que puede prestar también una valiosa ayuda para el culto divino» y pretende ser un estímulo para que «se inserten en Cristo de modo que en él y por él sean plenamente hombres y hallen así un sentido a la vida». Los distintos temas se desarrollan de forma idéntica: a un texto bíblico siguen algunas consideraciones y, como conclusión, una breve oración.— P. DE LUIS.

SÖLLE, D., *Wählt das Leben*. Kreuz, Stuttgart-Berlin 1980, 19 x 11, 156 p.

Escrito teológico y testimonial de Dorothe Sölle frente a la situación actual. La clave de la obra se encuentra en el hecho de *cinismo* actual como diagnóstico fundamental de nuestra cultura. La palabra no se cumple, las promesas carecen de garantía, pero sobre todo los emisarios de la muerte se presentan como los protectores de la vida y la nueva resurrección del progreso. Por tanto elegir hoy la vida quiere decir enfrentarse decididamente a este cinismo que se da por justificado, autoevidente, e irreversible. Para un creyente la nueva postura a adoptar debe verificarse en todo tiempo y lugar, en la salud y en la enfermedad, en la vida y en la muerte. No es posible dar razón a la insensibilidad y al cinismo por ninguna causa ni por lógica alguna. Como teóloga de nuestro tiempo y creyente contra toda evidencia pseudo-realista D. Sölle nos recuerda mensajes y testimonios fundamentales de la palabra de Vida. Resurrección y liberación se implican mutuamente. La obra se termina con una referencia fundamental al contexto social de Argentina donde la autora se ha encontrado.— D. NATAL.

LOHSE, Eduard, *Die Urkunde der Christen*. Kreuz, Stuttgart, 1979, 20 x 17, 192 p.

La Editorial Kreuz continúa lanzando sin cesar libros y más libros, que son un regalo para el espíritu, por su presentación, por su contenido y por las formalidades literarias y editoriales que ostentan. El presente volumen, encomendado a Eduardo Lohse, está dedicado al cristianismo. Nos presenta a Cristo como enviado de Dios y centro del N.T. Su mensaje de amor implica una doctrina sobre Dios, la justicia, la misericordia, la oración, el milagro, con el mensaje del Sermón de la Montaña. La institución de la comunidad cristiana y de la fe nos plantea una doctrina sobre la Iglesia, el bautismo, la eucaristía y la misión. Del mismo modo, el quehacer cristiano implica una doctrina sobre el trabajo, el matrimonio, la política, el dolor y la esperanza. Finalmente, el mensaje cristiano implica un examen de la Biblia, de las Epístolas, Evangelios y de la Biblia en general. Cada una de estas secciones lleva aneja una bibliografía sumaria, pero esencial, para estu-

dios ulteriores. Una hermosa colección de fotografías y los correspondientes índices y registros, completan el hermoso volumen. Es realmente un placer hojear estos volúmenes tan bien hechos.— L. CILLERUELO.

FORD, L., *Evangelismo en acción*. Casa Bautista de publicaciones, Barcelona 1979, 21,5 x 27,5, 147 p.

Las Iglesias cristianas reformadas están realizando un intenso trabajo de predicación y proselitismo en los países de habla hispana, para lo cual son necesarios los llamados «obrerros cristianos» cuya misión es la de dirigir una congregación evangélica o predicar estas verdades de forma persuasiva por las casas y en público.

La presente obra va dirigida especialmente a este tipo de personas cuya misión es la de guiar a otros a Cristo, dentro de una iglesia, en este caso la Bautista. En un curso de 12 lecciones se desarrollan los métodos de «cómo atraer adeptos» para formar una iglesia, por medio de la predicación, y cómo mantenerla unida, con la oración y la Sagrada Escritura.— B. SIERRA.

ISAMBERT, F., *Rite et efficacité symbolique*. Essai d'antropologie sociologique. Cerf, Paris 1979, 13,5 x 19,5, 224 p.

Este libro se coloca dentro de la colección «Rites et symboles» con la que Ed. Cerf tratan de contribuir a la reforma litúrgica propuesta por el Vaticano II, poniendo en relación la ciencia propiamente teológica con otras como la sociología, psicología, semiótica y lingüística.

La etnología primitiva ha hecho ver que no existe una barrera entre magia y religión. Teniendo en cuenta las aportaciones hechas en distintos campos por Levi-Strauss, M. Eliade, Freud, Lacan y otros, el autor se propone desarrollar una teoría general sobre la eficacia social de los actos simbólicos. Especial interés tiene esta contribución para la doctrina sobre la eficacia sacramental estudiada de forma particular en relación con la unción de los enfermos.— B. SIERRA.

### Moral-Derecho

INNOCENTI, E., *Dottrina sociale della chiesa*. Breve corso di 20 lezioni, II parte, Rovigo 1980, 19,5 x 12,5, 240 p.

Hemos de encuadrar el presente volumen en el marco de la discusión actual sobre la posible existencia o no de una ética social cristiana. El autor es un convencido de la aportación positiva que la Iglesia ofrece a la humanidad en este campo. Endereza su trabajo a una labor no de investigación, sino de clarificación y consolidación de lo que pudiéramos llamar los principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia: el principio personalista, el del bien común y la dialéctica justicia-caridad, el de subsidiariedad, el de la participación corporativa y sindicatos etc... Subraya la evolución que en el pensamiento eclesiástico han sufrido tales principios, deteniéndose en la exposición de las últimas encíclicas papales y de la *Gaudium et Spes*.— Z. HERRERO.

KASPER, W., *Zur Theologie der christlichen Ehe*. Mathias Grünewald, Mainz 1977, 20 x 13,5, 95 p.

Parecía que el texto conciliar, en la *Gaudium et Spes*, ofrecía una nueva y hasta diversificadora clarificación sobre el matrimonio. Se ha escrito tanto sobre su descripción del matrimonio «como comunidad de vida y amor...», y se ha intentado deducir tales conclusiones que Kaspers no duda en comparar la situación teológica actual con la vivida en aquellos tiempos medievales en

que se elaboraba, por primera vez, la teología sacramental que ha llegado hasta nuestros días. Ello ha movido a la jerarquía eclesial a elegirlo como tema central del Sínodo de los Obispos. Con la mirada puesta en este Sínodo ofrece Kaspers sus reflexiones teológicas. Se mantienen firmes las tesis fundamentales cristianas, a la vez que ofrece ciertas ideas orientadoras para un tiempo de crisis. Parece que una de las causas originantes de la incertidumbre haya que situarla en el desequilibrio producido a la hora de valorar los datos ofrecidos por las ciencias del hombre en su relación con los datos de la revelación.— Z. HERRERO.

JÄGER, H.U., *Politik aus der Stille*. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 1980, 22 x 13,5, 153 p.

El hombre es social y donde exista sociedad la política aparece como imprescindible. El desencanto de la política sea nacional que internacional se deja sentir por doquier y con tal intensidad que, a veces, como que se identificara el mundo de la política con el de la mentira, eso sí inteligente. Hasta hace unos meses los fontaneros españoles enviaron a la prensa una nota de protesta por haberseles comparado con los políticos. Y es que la política consigue toda su dignidad y altura solamente cuando quien la practica vive en profundidad las ideas que defiende. Esto explica que sean más influyentes los hombres veraces, los que defienden una ideología con la palabra de su vida, que los mismos profesionales de la política. Bajo este prisma nos presenta Jäger el perfil de hombres tan influyentes en nuestros días como Ernesto Cardenal, Herder Cámara, Martín Luther King, Cristph Blumhardt y Nikolaus von Flüe.— Z. HERRERO.

BERGER, P.L., *Pirámides de sacrificio*. Ética política y cambio social. Sal Terrae, Santander 1979, 22 x 14, 263 p.

Si vivimos un siglo de grandes mitos y enormes desmitificaciones, nada más mixtificante que la política donde lo místico y lo mítico se confunden continuamente sin saber porqué ni porqué no. Por eso, este escrito de Peter Berger viene a incidir en un tema tremendamente actual tocado por la Nueva Filosofía. Política, ética y vida humana se debaten continuamente, y el político, si ha desmitificado a los demás, si ha perseguido a los pueblos para despertarlos de los sueños opiáceos ha sido precisamente para quedarse de nuevo sacerdote en una irreligión religiosa adicta y drogadicta: Nada más sacral que un mitin, nada más procesional que una manifestación, nada más caritativo que las palabras del camaraderismo, la solidaridad y semejantes. El autor se pregunta si para esto se justifican tantas muertes y se sacrifican tantas vidas, si la contientización es algo más que un proceso de adición algo distinto de la creación de adictos a la religión, al partido, al alcohol o parecidos materiales. No hace falta decir que la desconfianza de nuestra época y sus razones más fundamentales tienen un presentador digno en esta obra. La edición española se cierra con un postludio en el Valle de los Caídos.— D. NATAL

ETZIONI, *La sociedad activa. Una teoría de los procesos sociales y políticos*. Aguilar, Madrid 1980, 22 x 15,5 cm., 790 p.

El presente estudio se centra en la transición de la sociedad moderna a la posmoderna, en la que en cierto modo ya han entrado todas las sociedades, pues ninguna escapa a los efectos de las nuevas tecnologías, en las condiciones de aparición de una sociedad activa, es decir, la que es dueña de sí misma, de los instrumentos que ella crea y los aplica a satisfacer las auténticas aspiraciones de sus miembros. Este denso estudio de sociología pretende poner los fundamentos de una teoría de la acción macroscópica y señalar las condiciones necesarias para el nacimiento y desarrollo de una sociedad activa, tanto en las actuales sociedades democráticas como en las totalitarias. La orientación activa incluye tres componentes principales: un actor que sabe y es cons-

ciente de sí mismo, uno o más objetivos que se ha comprometido a alcanzar y el acceso a las palancas (o al poder) que permiten modificar el código social; precisamente el estudio de los elementos de la orientación activa y del movimiento hacia esa sociedad futura se construye alrededor de dos temas: los instrumentos de control social y los procesos de formación de consenso. Finalmente, para que una sociedad sea plenamente activa ha de transformar también sus límites externos; se requiere un cambio del sistema internacional «tribalista» en dirección a la formación de una comunidad. Se trata de una condición necesaria para alcanzar la sociedad plenamente humana.— F.J. JOVEN.

SPLETT, J., *Der Mensch: Mann und Frau*. Knecht, Frankfurt a.M. 1980, 20 x 13, 112 p.

El autor, profesor de antropología y filosofía de la religión orienta su propuesta sobre el hombre y la mujer hacia el personalismo. El tema de la familia, por una parte con cierta situación de crisis y por otra sin posibilidades de recambio, al menos mayoritario, hace que el planteamiento filosófico, desde la ciencia y desde la creencia, ofrecido por Splett deba tenerse en cuenta de una manera fundamental a nivel práctico tanto en los medios de la pastoral cristiana como en las propuestas ciudadanas de cuántos aún pueden ver la necesidad de creer en valores definitivos frente a la barbarie de cada día que no deja de serlo por hacerse más común.— D. NATAL.

TRIPPIER, Pierre, *La penitencia, un sacramento para la reconciliación*. Ediciones Marova, Madrid 1979, 14 x 20, 140 p.

Este libro de P. Tripier, parte del hecho de la degradación que ha sufrido la práctica de la penitencia en la actualidad; y por ello, tras analizar los motivos que pueden haber llevado a esta situación, intenta una renovación de la Penitencia; fiel por un lado a Cristo, al mensaje del Evangelio, y por otro, fiel al hombre de hoy, al cual va dirigido el libro.

Y lo hace partiendo de algo radical en el cristianismo: el misterio pascual de Cristo: su muerte y resurrección. Por ello la Penitencia es para el hombre un encuentro con ese misterio pascual en su existencia: muerte al egoísmo en sus múltiples formas: injusticia... y continuo nacimiento al amor, también en sus diversas formas: servicio, entrega, ayuda...

Ser cristiano es una conversión continua en este sentido: renovación del ser, en sus relaciones con Dios y con los demás hombres.

Desde luego, el autor tiene una acertada visión de la Penitencia cuando la llama el «sacramento de la esperanza»: «esperanza en que la fragilidad y la caída del hombre puedan ser recuperadas por la misericordia y el amor de Dios».

A la vez, hace ver cómo una fe, vivida consciente y personalmente, conduce de por sí, a una conversión continuada y renovada cada día... a renovar en la propia vida el misterio pascual de Cristo.

Y como consecuencia de esta esperanza y fe que manifiesta este sacramento en el amor de Dios, es la razón por la que el autor llama a la Penitencia o reconciliación la «fiesta del hombre total», «que sabe que al celebrar el perdón, lo importante no es el pecado, sino el amor que aún hemos de vivir, signo de la solidaridad con Cristo» (p. 131).— P. PAZ.

KUTTNER, S., *Index titulorum decretalium ex collectionibus tam privatis quam publicis conscriptus*. Jus Romanum Medii Aevi, Subsidia 2. Giuffrè, Milán 1977, 24 x 15,5, 16 + 280 p.

Una obra de esta envergadura, con las concordancias de los títulos de las decretales, era necesaria para conocer y utilizar los fondos de las colecciones canónicas privadas y públicas posteriores al Decreto de Graciano. Se ha realizado en el Instituto de Estudios Medievales de Derecho Canónico de Berkeley, bajo la dirección del profesor Stephan Kuttner, autor del famoso *Repertorium der Kanonistik* (1140-1234) que había abierto camino en esta materia.

Después de los títulos, se indican las colecciones canónicas anteriores a la *Compilatio prima antiqua*; en la segunda columna, las *Compilaciones antiguas*; en la tercera, las equivalencias de las colecciones aparecidas entre la primera y quinta *Compilación antigua* y en la cuarta, su colocación o remisión al *Corpus Juris*, a partir del *Liber Extra*, incluyendo también las *Novellae*, que son intermedias entre el *Liber Extra* y el *Liber VI* (1234-1298).

Además de llenar una laguna, facilita la localización de algunas decretales, cuyos títulos e identidad resultaban a veces difíciles por el modo de citar entre los autores de esa época o hallarse en una colección poco conocida. Se trata de un excelente instrumento de trabajo para especialistas e investigadores del Derecho Medieval.— F. CAMPO.

FORNÉS, J., *El nuevo sistema concordatario español* (Los Acuerdos de 1976 y 1979). Eunsa, Pamplona 1980, 14 x 21,5, 187 p.

El *Concordato* de 1953 estaba desfasado después del Concilio Vaticano II en lo referente al nombramiento de obispos, libertad religiosa y otros puntos conflictivos, que hacían necesaria una revisión, como se reconoce en la introducción o exposición de motivos del *Acuerdo* base del 28 de julio de 1976 con dos acuerdos o tratados: 1.º el referente al nombramiento de obispos y 2.º el fuero judicial de clérigos y religiosos. Se ratificó el 20 de agosto del mismo año.

El autor de este libro, Juan Fornés, profesor del Derecho Canónico en la Universidad de Navarra, nos hace ver cómo los cuatro *Acuerdos* de 1979 sobre *asuntos jurídicos, enseñanza y asuntos culturales, asuntos económicos y asistencia a las fuerzas armadas y servicio militar*, están dentro del marco de la *Constitución* de 1978.

Además de exponer la valoración crítica de los *Acuerdos*, tiene unos apéndices: 1.º Tabla de relaciones entre el *Concordato* de 1953 y los nuevos *Acuerdos* de 1953 y los nuevos *Acuerdos*; 2.º Los convenios complementarios del *Concordato* de 1953 y 3.º Selección de textos constitucionales y los *Acuerdos* de 1976 y 1979. Además de llenar una laguna, es una valiosa aportación de la Universidad de Navarra, junto al comentario patrocinado por las Universidades Pontificias de Comillas y Salamanca y publicado en la BAC este mismo año.— F. CAMPO.

LISL, J., MÜLLER, H., SCHMITS, H., etc., *Grundriss des nachkonziliaren Kirchenrechts*. Pustet, Regensburg 1979, 23 x 16, XLI + 968 p.

Con este compendio o manual de Derecho Canónico postconciliar, elaborado por 46 especialistas, se pretende ofrecer una visión de conjunto y un instrumento útil a los estudiantes de Teología y a cuantos están interesados en esta materia. Sus autores son casi todos ellos profesores de Derecho Canónico y de pastoral en Alemania, Austria y Suiza, con la particularidad de que hay incluso un español, Ignacio Pérez de Heredia y Valle, profesor de Derecho Canónico en la Facultad de Teología de Valencia.

Después del Concilio Vaticano II, la legislación canónica está siendo objeto de una constante y profunda revisión. Por eso son necesarias obras como ésta, para ponerse al día y ver los problemas que se están debatiendo con las nuevas orientaciones y planteamientos. Aparecen aquí perfiles bastante bien definidos a través de sus 117 colaboraciones o temas desarrollados.

Su plan sistemático se encuentra dividido en cuatro partes. En la primera aparecen los fundamentos del Derecho Canónico, sus antecedentes bíblicos, la Teología del Derecho, reforma del Código, proyecto de Ley Fundamental y normas generales. En la segunda, la organización de la Iglesia, la persona y la condición del fiel en la Iglesia, los clérigos, la potestad de la Iglesia, su jerarquía, el Romano Pontífice, la curia romana, la diócesis, las parroquias, la vida religiosa etc. En la tercera, la misión de la Iglesia, sus funciones de enseñar, regir y santificar, los sacramentos de la iniciación cristiana, penitencia, orden y matrimonio con sus problemas actuales, diversas formas de apostolado y de servicio, concluyendo con la parte administrativa, penal y procesal. En

la cuarta, las relaciones entre la Iglesia y el Estado con los problemas concordatarios existentes en Alemania, Austria, Suiza y Francia.

En conjunto ofrece garantía y seriedad científica por la calidad y competencia de sus colaboradores, cuya multiplicidad pudiera erosionar un poco su unidad. La falta de coordinación se compensa por la variedad de estilos y opiniones haciendo más agradable su lectura.

No sólo llena un vacío, que existía en la lengua alemana, sino que será beneficiosa para consulta de alumnos y profesores de otras naciones por su rica variedad de matices y orientaciones.

Índices onomásticos y de materias facilitan el manejo de esta obra, con una lista de sus autores, cargos y dirección al final pp. 967-969. No es completa ni definitiva, por lo que necesitará de una continua revisión y puesta al día en futuras ediciones. Se hecha de menos, por ejemplo, un capítulo dedicado a la parte histórica del Derecho canónico y sus instituciones medievales.— F. CAMPO.

### Filosofía

FERNÁNDEZ, C., *Los filósofos medievales*, I. (Selección de textos) BAC. Madrid 1979, 20 x 13, 753 p.

Hemos visto con gusto la aparición de los volúmenes de la BAC relativos a los filósofos modernos y antiguos. Con esta obra sigue el autor completando su obra, ofreciéndonos ahora el volumen primero de los dos dedicados a los filósofos medievales.

En este primer volumen tenemos una buena selección de textos desde San Justino hasta Ibn Kaldún. En la patrística es San Agustín el que se lleva la palma por la extensión de páginas a él dedicadas: casi la mitad del volumen. A cada filósofo, y a veces a cada obra, acompañan amplios índices bibliográficos. No creemos necesario insistir en la utilidad enorme de estas selecciones de textos para ponerse en contacto con los filósofos, no ya a través de historias de la filosofía, sino bebiendo en las fuentes mismas.— F. CASADO.

KIERKEGAARD, Sören, *Entweder-Oder, Erster Teil, Band 1*. G. Mohn, Gütersloh, 1979, 19 x 12, 320 + XVI p.

La Editorial Gütersloher Verlaghaus de Gerard Mohn nos va a ofrecer en edición popular y económica (GTB Siebenstern) las obras completas del famoso danés, traducidas al alemán por Manuel Hirsch, el cual añade unas pocas páginas de notas aclaratorias, muy interesantes para la cabal comprensión de cada volumen. En este primer volumen, Kierkegaard comienza a justificar la actitud frente a Regina Olsen, que ha gastado torrentes de tinta. El gran danés atribuía su libro a un Víctor Eremita, como seudónimo propio, y comenzaba recogiendo los papeles A, es decir, el punto de vista de una parte de la relación Kierkegaard-Regina. El Víctor Eremita presenta las diferentes partes de su libro, como un conjunto; desde diferentes puntos de vista mira siempre a aclarar la relación de amor fracasado. El genio de Kierkegaard implica una dialéctica rigurosa, una ironía radical, una ternura poética y un estilo fascinante, que seduce a todo el mundo con el «diario de un seductor». El título de *la alternativa* en que la Estética y la Ética se enfrentan, reclama una opción o decisión, que Kierkegaard trata de justificar. Un libro de tanta fama y eficacia bien estará en manos de un público numeroso, que puede alcanzarlo y leerlo a su gusto, gracias a la Editorial de Mohn.— L. CILLERUELO.

KIERKEGAARD, Sören, *Entweder-Oder, Erster Teil, Band 2*, Mohn, Gütersloh, 1979, 19 x 12, 484 + XI p.

Este segundo tomo de la Primera Parte de *Entweder-Oder* contiene el *Diario del Seductor*. Un autor que tanto ha influido en el pensamiento actual, tanto desde el punto de vista filosófico

como teológico, bien merece que sus libros corran de mano en mano con todas las facilidades que puede ofrecer un libro de bolsillo, económico y de pequeño formato. Sobre todo, porque en el fondo, Kierkegaard es hombre religioso y cristiano, y sin él no podríamos comprender ni el existencialismo ni la teología actuales ¿cómo podríamos entender, sin él, a hombres como K. Barth, Heidegger, Rilke o Kafka? Manuel Hirsch prestó un gran favor al público, al traducir al alemán las obras de Kierkegaard, que ahora se nos ofrecen en esta colección popular. Sin duda que serán innumerables los nuevos lectores de Kierkegaard.— L. CILLERUELO.

DELACAMPAGNE, Ch., MAGGIORI, R., (dirs.), *Philosopher. Les interrogations contemporaines, matériaux pour un enseignement*. Fayard, Paris, 1980, 23,5 x 15,5 cm., 532 p.

Bajo el siempre sugestivo título de *Filosofar* la editorial Fayard nos presenta un libro dirigido especialmente, aunque no exclusivamente, a los alumnos y profesores de filosofía en enseñanza media como complemento a los programas oficiales, e invita al estudio y discusión de multitud de temas filosóficos. Más de cuarenta artículos sobre la naturaleza, la cultura, el hombre, la vida, el amor, el trabajo, el estado, la ciencia, la sociedad, la muerte, la libertad, etc., escritos siempre por pensadores contemporáneos especialistas en filosofía y en ciencias humanas, aproximando así a los más importantes autores franceses al trabajo cotidiano de los sufridos alumnos de bachillerato. El fin principal del libro es precisamente revitalizar la enseñanza de la filosofía y despertar la curiosidad y el deseo de profundizar en los temas; no cabe duda de que lo consiguen.— F.J. JOVEN.

WITTGENSTEIN, L., *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Taurus, Madrid 1979, 21 x 11, 181 p.

57 cartas a B. Russell (1912-1938), 31 a John M. Keynes (1913-1939) y 57 a G.E. Moore (1913-1948). Todas ellas son de interés desde el punto de vista humano ya que sin querer nos dan pequeños detalles que revelan al hombre que escribe a los amigos, pero que también nos revelan al filósofo preocupado continuamente por los problemas de la Lógica que va entremezclando con sus sentimientos humanos. Las cartas a Russell, excepto cuatro, todas ellas están relacionadas con el *Tractatus logico-philosophicus* desde su formación hasta la publicación final del mismo, cuyo texto mecanografiado, incompleto, le había enviado desde el campo de prisioneros donde se hallaba en Italia. Y no añadiremos más, ya que por tratarse de cartas a unos amigos, y dada su variedad y brevedad, son más para ser leídas que resumidas.— F. CASADO.

BAHRO, R., *Die Alternative. Zur Kritik des real existierenden Sozialismus*. Rowohlt, Reinbek 1980, 19 x 13, 375 p.

Proliferan obras con este título de alternativas, así como propuestas de vida diferentes a la situación vivida por cada personaje pero no es infrecuente que tales propuestas estén viciadas por un falso iluminismo más o menos emotivo o acompañadas de una falta de preparación técnica y una asombrosa inexperiencia que hace de tales propuestas meros entes de razón. El escrito de R. Bahro reúne unas circunstancias especiales por tratarse de un alto funcionario de la república Democrática Alemana que conoce perfectamente el marxismo y tiene una extraordinaria preparación técnica y universitaria particularmente en el terreno económico por el que se mueve con gran habilidad. El escrito se hace entre 1973 y 1976, el lector español ya dispone de esta obra en castellano. La publicación no podría dejar de traer consecuencias y así el autor fue detenido en Berlín en 1977, y deportado en 1979 a Alemania Occidental. Pero es necesario insistir en que no se trata de una obra principalmente de simple disidente. Esto es aquí una consecuencia, no un presupuesto. La obra tiene tres partes: a) El fenómeno industrial no capitalista, b) La Anatomía del socialis-

mo realmente existente y c) Estrategia de una Alternativa comunista. Quizá el verano polaco de 1980 dé vida a esta alternativa.— D. NATAL.

GRAMSCI, *La política y el Estado moderno*. Premiá editora, México, 2.ª ed., 1978, 20,5 x 14 cm., 176 p.

Bajo el título de *La política y el estado moderno* se recogen sus trabajos: *El príncipe moderno*, *Notas políticas y opiniones sobre el estado moderno* y *Notas críticas sobre una tentativa de «ensayo popular de Sociología»*. No hace falta señalar la importancia decisiva que ha tenido Gramsci tanto para la comprensión teórica como para la estrategia práctica del comunismo italiano y posteriormente de los demás países latinos. Gramsci invierte la tendencia que desde Engels ha existido de desplazar el materialismo histórico hacia un materialismo dialéctico mecanicista y pone el acento especialmente en la filosofía como política, es decir, acción permanente, y así, en *El príncipe moderno* señala cómo el nuevo príncipe es el partido, elemento equilibrador de los diversos intereses en lucha contra el interés dominante, que debe llevar a la transformación del Estado y señalar como fin del Estado su propio fin, o sea, la reabsorción de la sociedad política y de la estructura de poder en la sociedad civil.— F.J. JOVEN.

CARRILLO, S., *Hacia un socialismo en libertad* (Cuadernos Cenit/2). Madrid 1977, 20 x 18,5, 93 p.

Tenemos aquí una colección de textos del líder comunista a quien los que, en el 1936 teníamos 16 años, conocimos no por las palabras sino por los hechos. Por eso daríamos por adelantado un consejo al lector y que sería éste: el lector tenga en cuenta que estos escritos están redactados desde la oposición comunista existente en una democracia y que, en nuestro país, no se ha encontrado todavía nunca en el poder. Es muy bonito decir que «lo característico de la dictadura del proletariado no es, pues, ni la restricción de las libertades políticas para los adversarios de clase, ni la violencia contra las personas integrantes de esas clases» (p. 73). Pero ahí está Rusia, maestra de la dictadura del proletariado, donde Carrillo ha aprendido todo lo que sabe de marxismo comunista; ahí están las naciones europeas o cubana donde se ha seguido el camino trazado por el liderazgo ruso, en las que las libertades políticas brillan por su ausencia, donde los intelectuales que han salido por la libertad son tratados en sanatorios psiquiátricos (en Rusia al menos). Ante estos hechos podemos preguntarnos: ¿qué fe nos puede inspirar lo que se ha llamado el eurocomunismo que defiende los mismos principios? ¿Será prudente esperar que en las naciones en las que en el futuro se instale el comunismo en el poder las cosas han de ser de otra manera? ¿En qué nos fundaríamos para esperar esto? ¿No será mejor estar en guardia y no creer en las palabras sino a las obras?— F. CASADO.

GIBBS, B., *Libertad y liberación*. Premiá Ed., México 1980, 13 x 21, 248 p.

Los problemas de la libertad, originados por los distintos conceptos acerca de la misma, por las mil y una aplicaciones que de ella se hacen y por los múltiples abusos que, en nombre de la misma se cometen, ha dado pie para que se sigan publicando libros, tratados y artículos en defensa de las más divergentes opiniones. Desde Aristóteles y San Agustín, pasando por Boecio y Santo Tomás, por Kant y W. James, Locke, Stuart Mill, Hartley o Unamuno, todos los pensadores y rectores de la humanidad, han enarbolado la bandera de la libertad para inculcar sus opiniones, sistemas, programas políticos, económicos y sociales. El autor de este libro recoge multitud de asertos, en parangón con sucesos y experiencias personales, tratando de concluir unas enseñanzas que ayuden a la formación de esa inalcanzable idea de libertad que todos quisieran plasmar en el curso de su vida. Los razonamientos filosóficos ayudan al enfoque personalista que cada cual

quiera hacer propios, en apoyo de su propio convencimiento. Los textos entresacados de los diversos autores que han escrito sobre la libertad pueden componer un centón de citas, acerca del libre albedrío, de la libertad política, de los peligros de la esclavitud intelectual, de los excesos libertarios, de cuanto se relaciona con la más noble función humana, que libra al hombre del determinismo.— M. PRIETO VEGA.

SCHUMACHER, E.F., *Das Ende unserer Epoche*. Rowohlt, Reinbek 1980, 20 x 13, 195 p.

El autor, que había dado ya una alternativa a la condición social creada en nuestra época por la tecnología y había hecho una propuesta diferente para una vida con sentido, muy conocida por su escrito «Small is Beautiful», tiene en esta publicación póstuma la confirmación y una explicación más plena a toda su trayectoria anterior. Se trata de una alternativa diferente al *homo faber* de nuestra sociedad industrial, una reconsideración del sentido y sinsentido del trabajo en la sociedad de consumo actual, la necesidad de buscar otros horizontes de vida diferentes donde la *cualidad* sea más importante que la cantidad. Muchos problemas que cualquier lector reconocerá como las puntas de lanza de todo cuanto preocupa decisivamente a nuestra civilización. Schumacher que unía una gran preparación técnica a un extraordinario interés por el sentido de la vida nos deja aquí después de muerto un mensaje necesario tan urgente como gozoso.— D. NATAL.

YOUNG, Michael, *El triunfo de la meritocracia, 1870-2034. Ensayo sobre la educación y la igualdad*. Tecnos, Madrid 1964, 20 x 12,5 cm., 204 p.

Si hay algo que ha marcado el sistema de vida en Occidente ha sido el hincapié puesto en la tecnocracia y el aumento de productividad a toda costa, de hecho si ésta se para, automáticamente surge la crisis. Así se ha llegado a considerar, consciente o inconscientemente, el proceso educativo en un sentido de preparación exclusiva en orden a la competitividad y aumento de producción en dirección a un progreso técnico indefinido al precio que sea. Se convierte el «mérito», considerado como cociente de inteligencia más esfuerzo, como el único criterio de comprensión del hombre. Todo se valora según los méritos contraídos en la carrera del progreso; finalmente se desemboca en una dictadura de los meritócratas. Afortunadamente ya desde hace tiempo se ha producido un amplio movimiento de contestación. La obra de Young, más actual de lo que puede suponer el 2033 en que se sitúa, describe a donde puede llegar la sociedad de seguir con la misma escala de valores y con un sistema educativo como el que se perfilaba ya en 1958, especialmente en Gran Bretaña, cuando escribió su libro. Esperemos no tener la «felicidad» de un 2033 como el expuesto por Young... ni un 1984 como el de Orwell.— F.J. JOVEN.

KOPPER, J., *Einführung in die Philosophie der Aufklärung*. Die theoretischen Grundlagen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979, 22 x 14, 162 p.

La ilustración será siempre un punto de referencia fundamental para todo tiempo. En esta ilustración principal no solamente se renuevan los contenidos del pensamiento sino que la misma razón cambia sus funciones propias para ponerse a la cabeza de toda realidad: Pero así un principio de libertad se convierte pronto de nuevo en dogmatismo. El autor ha buscado los fundamentos de este proceso a partir de Hegel, el cartesianismo y la revolución francesa para llegar a los temas fundamentales de la objetividad y la significación, de lo original y lo experiencial, la dialéctica de la razón pura y el pensamiento total como base de la consciencia social dando cuenta de las dependencias e independencias de la razón humana. J. Kopper, editor de Estudios Kantianos junto con G. Funke, más conocido en nuestro país, nos ofrece resultados maduros de su labor investigadora.— D. NATAL.

ZELLINGER, E., *Die empirische Humanwissenschaft im Umbruch. Vom Behaviorismus zur einer adäquaten Erforschung des Menschen*. J. Berchmans, München 1979, 24 x 16, 324 p.

La dogmática de la ciencia comienza a resquebrajarse de forma alarmante e inesperada desde hace algunos años. La investigación del hombre, particularmente, nos hace pensar en métodos fundamentalmente fallidos e ineficaces, aunque con frecuencia aparentemente triunfantes. El pitagorismo se ha introducido por todas partes y el experimentalismo secretamente racionalista invaden todos los dominios del saber, de ahí la necesidad de reconsiderar los fundamentos mismos de la investigación. El autor hace este proceso a partir de la antigüedad pasando por Newton y Locke con un planteamiento de metateoría absolutamente necesario. Pero lo que más llama la atención es la disección detallada de todas las fáciles confusiones pseudo-científicas que hasta ahora pasaban por presupuestos inamovibles. Se atacan frontalmente los problemas de la objetividad, la normatividad, las tipologías y toda la ideología inherente a la tecnocracia supuestamente científica. Finalmente se entra en una crítica también detallada del Behaviorismo como supuesto vigente por tanto tiempo de modo ineluctable en ciencias psicológicas y que debe reducirse a sus justos límites.— D. NATAL.

KANITSSCHEIDER, von B., *Philosophie un moderne Physik. Systeme, Strukturen, Synthesen*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1979, 23 x 15, 450 p.

Seguramente nada ha influido tanto en el pensamiento actual, y particularmente en el pensamiento filosófico como los descubrimientos de la ciencia, y en particular de la física contemporánea. Este escrito tiende a ponernos al día precisamente en este tema. El primer capítulo se dedica a establecer las relaciones entre apariencia y realidad, por consiguiente entre la superestructura y la infraestructura de la ciencia. En segundo lugar se discuten las relaciones entre lenguaje y conocimiento tanto el punto de vista idealista como el punto de vista empirista especialmente en el campo de la física. El tercer capítulo se dedica a los importantísimos problemas de tiempo, espacio y mundo con sus extraordinarias implicaciones ontológicas. El cuarto lugar lo ocupa el problema de la materia en sus diversos aspectos y construcciones. El quinto capítulo se dedica a problemas de interpretación en la mecánica cuántica. El capítulo sexto se ocupa de problemas de invariancia, simetría y teleonomía. Finalmente se ofrece una nueva imagen del mundo sobre los anteriores presupuestos. Obra de extraordinaria calidad y absolutamente necesaria para no vivir en un mundo que ya no existe.— D. NATAL.

CHELLAS, F.B., *Modal Logic. An introduction*. Cambridge University Press, Cambridge 1980, 23 x 15, 295 p.

Se ha reprochado constantemente a la moderna lógica matemática su racionalismo pitagórico, por eso la lógica modal tiene un papel especial en la tarea de evitar tales perjuicios a toda una metodología que hoy es realmente imprescindible. El texto de lógica modal que presentamos reúne todas las mejores condiciones de claridad y brevedad para el aprendizaje de este dominio tan difícil de establecer en el lenguaje artificial. Después de ofrecer unos preliminares de lógica matemática general se pasa a presentar modelos normales y standard clásicos de lógica modal con sus problemas de determinación y decidibilidad. A la vez se ofrecen capítulos especiales sobre lógica deóntica y lógica condicional. La necesidad de profundizar la lógica modal hacen que estudios como éste deban saludarse por todos con claros signos de bienvenida.— D. NATAL.

AUBRAL, F.-X. DELCOURT, *Contra la Nueva Filosofía*, Premiá ed. México 1978, 21 x 14, 203 p.

Nada ha hecho mayor impacto en el campo del pensamiento de nuestra época reciente, es decir tras mayo del 68, como la llamada Nueva Filosofía. El escrito que presentamos es uno de los

*tres libros* importantes publicados hasta ahora acerca de la nueva filosofía. Se trata de un escrito crítico que va examinando paso a paso y con detención cada uno de los pensadores enrolados en este movimiento. Por tanto el lector puede tener una idea bastante clara de los hombres y obras que comprende esta novísima corriente del pensamiento actual. La actitud de los autores de la obra es duramente crítica, por tanto no ahorran vocabulario en esta contradicción ya desde el mismo título de la obra. Desde M. Clavel a B. Henri-Levy se lucha aquí contra la nueva filosofía. Digamos que, como ha dicho F. Savater, la acusación de propagandismo puede volverse fácilmente contra cualquiera. De la nueva filosofía quizá sea lo más significativo aquello de A. Glucksmann «el totalitarismo son los demás» que resume nuestra época como resumió la guerra y la postguerra europea aquel famoso «el infierno son los otros» de J.P. Sartre.— D. NATAL.

SCHULTZ, H.J. (Hrsg), *Einsamkeit*. Kreuz, Berlin 1980, 20 x 13, 240 p.

Esta obra está dedicada al ahora fallecido Erich Fromm en su ochenta aniversario. Aquel E. Fromm que decía que el amor es la única respuesta razonable, gozosa y satisfactoria al problema de la existencia humana. En ausencia de ese amor, la soledad crece a pesar del teléfono y la televisión. M. Sperber nos habla de la necesidad y la utilidad de la soledad. D. Sölle de la experiencia de la soledad en la ligereza y el humor. H. Albert de la soledad en la política y R. Schmid de la soledad de la celda. Igualmente se trata de la soledad en la Música y la Literatura, los mecanismos de separación y la soledad ante la muerte. El ayudante de Habermas O. Negt nos habla del encapsulamiento de la juventud actual mientras otros autores se ocupan del tema en la niñez y la ancianidad. Th. Seifert se ocupa del crecimiento en soledad, de la importancia de la individualidad y la comunidad. La mujer merece también un apartado especial. H.J. Schultz termina con una importante contribución con el tema del lenguaje y la comunicación como esperanza. Puede decirse que todos los autores son importantes y que los escritos ofrecen al lector un cúmulo de sugerencias llenas de valor.— D. NATAL.

PESTALOZZI, H.A., *Nach uns die Zukunft*. Von der positiven Subversion. Kösel, München 1979, 21 x 15, 219 p.

Cuando Pestalozzi dice «después de nosotros el futuro» no está diciendo una frase sino que anuncia ese futuro con un programa concreto que ya funciona de hecho en parte y puede entrar en acción en cualquier momento. En efecto, por primera vez, vemos enunciadas de una forma sistemática un conjunto de respuestas concretas y practicables, se trata también por primera vez de una rebeldía constructiva como dice F. Vester, y se trata también de tomar conciencia de que la política tal como se viene practicando ha dejado de tener sentido, entre otras razones porque no resuelve nada. El autor nos dice con ejemplos por qué nuestra sociedad no convence, por qué el porcentaje de militancia ha bajado pasmosamente en Suiza, por decir un caso también concreto. Cómo se puede comenzar una ruptura verdadera sin los fuegos fatuos de la revolución. Nos enseña también la falsedad de los grandes maestros sociales y el totalitarismo de los negocios, el sentido de un verdadero realismo y la responsabilidad en vez de los meros deberes. Lo que no se puede permitir que vuelva después del mundo técnico en que ya vivimos; en fin un libro inolvidable que ya pertenece al futuro del hombre.— D. NATAL.

ALTNER, G., *Leidenschaft für das Ganze*. Zwischen Weltflucht und Machbarkeitswahn. Kreuz, Berlin 1980, 20 x 13, 246 p.

Teólogo y biólogo, el autor es miembro del instituto de Ecología de Freiburg. En tal contexto, la obra que presentamos indica la postura a tomar ante la crisis de la civilización técnica que ya se hace presente por todas partes. Por tanto se propone una ética para este tiempo de crisis, de

riesgo energético y búsqueda de nuevas fuentes de energía; se estudia la ambivalencia de la biotécnica tal como se ha producido después de Darwin. En este momento, los cristianos, a los que se dirige el autor, deben presentar una nueva alternativa a partir de la reconsideración del tema bíblico de la Creación que lleve al cuidado de la Naturaleza y medio ambiente como una labor principal encomendada por el creador a la humanidad. En definitiva, por primera vez en el mundo moderno, y como respuesta al momento actual, se habla de una ética de la ecología o ética ecológica que es una manera de entender la encomienda de dominar la tierra como una urgencia de cuidarla amorosamente en vez de destruirla ávidamente.— D. NATAL.

### Historia

JOHN LINCHE, *España bajo los Austrias. Vol I: Imperio y absolutismo (1516-1598)*. (Barcelona), Ediciones Península, (3.ª ed., 1975), 20 cm. (= Historia, ciencia, sociedad, 59), 459 p.

Este estudio, publicado en su original inglés por primera vez en 1965 por el editor Basil Blackwell, fue traducido al español por José María Bernardas y editado tres veces en 1970, 1973 y 1975.

La obra se compone de dos volúmenes, de los cuales el primero está dedicado a los Austrias del s. XVI, es decir, a Carlos V y a Felipe II (1516-1598), mientras que el vol. II abarca los reinados de Felipe III, Felipe IV y Carlos II (1598-1700).

El vol. I, que es el que ahora presentamos al lector, está articulado en 10 capítulos, la mitad de los cuales están dedicados a cada una de las dos grandes figuras históricas que llenan nuestro s. XVI. Cada capítulo, a su vez, está dividido en párrafos (de tres a seis, según los casos), en los que se estudian los aspectos más salientes de estos dos larguísima reinados.

El estudio comienza con el examen de la «Herencia Habsbúrgica» (cap. I, pp. 7-49), es decir el periodo de los Reyes Católicos y el resto de la preparación inmediata al advenimiento de Carlos V. Sucesivamente vienen los demás capítulos que completan el cuadro del Imperio. Y así se examinan sucesivamente el gobierno de Carlos V como rey de España (cap. II, pp. 51-92) y como emperador (cap. III, pp. 93-134). Siguen luego «España durante la revolución de los precios» (cap. IV, pp. 135-178) y «El comercio y el imperio» (cap. V, pp. 179-220).

Con método parecido y siguiendo igualmente criterios temáticos y al mismo tiempo cronológicos, se examinan las fases del reinado de Felipe II: primero «Felipe II y el gobierno de España» (cap. VI, pp. 221-267), luego «La guerra contra el Islam» (cap. VII, pp. 269-308), «España y la Contrarreforma» (cap. VIII, pp. 309-352), «El momento crítico: el Atlántico y el norte» (cap. IX, pp. 353-394) y, por fin, «La guerra y el retroceso» (cap. X, pp. 395-452).

Siguen dos breves apéndices, de los cuales el primero es una nota aclaratoria sobre la moneda española del s. XVI (p. 455) y el segundo son unos cuadros sinópticos o diagramas sobre algunas cuestiones de carácter económico relativas a la misma época (pp. 456-459). Este vol. I carece de índices de nombres y de materias, pues están anunciados para el vol. II.

Esta obra es un trabajo de síntesis (no de esquematización), obra de la pluma de un especialista. Se trata de una síntesis suficientemente amplia y brillante. Se basa en los resultados de los mejores estudios monográficos, que cita el autor constantemente en nota. Siendo John Lynch un profesor universitario en Londres y uno de los más afirmados hispanistas europeos, no es de extrañar que este libro haya sido definido como un trabajo modelo en su género. En efecto, es sobrio, sereno en sus juicios, que en ningún momento ceden a la tentación del tópico, objetivo y literariamente ágil. Para nuestro gusto el capítulo más flojo es el dedicado a la Contrarreforma; pero aún así no desdice en el conjunto del estudio, que procede con equilibrio, señalando defectos y virtudes de los dos grandes personajes estudiados con objetividad, aún en temas relacionados con Inglaterra, como el de la Armada Invencible etc.

La traducción española normalmente refleja bien el contenido del original y se lee sin especiales sobresaltos. Pero, a lo largo del libro se podrían señalar docenas de lugares donde se hubiera debido traducir con menos dependencia del original, esto es, más correctamente.— C. ALONSO.

ROSTAND, J., *Introducción a la historia de la Biología*. Península, Barcelona 1979, 20 x 11, 212 p.

Se trata de una exposición esquemática, pero precisa y profunda, del nacimiento y evolución de esa ciencia joven que es la biología, con todos los avatares y problemas que esto trae consigo. La historia de esta ciencia está jalonada por las continuas y tremendas polémicas que se declaran entre las distintas concepciones de la vida: entre la generación espontánea y la germinativa, el fijismo y el transformismo, la preexistencia de los seres y la evolución. Es en definitiva la lucha entre el método científico y experimental y todos los prejuicios, dogmatismos y supersticiones del mundo antiguo, bien sean de origen religioso o filosófico.— J. ÁLVAREZ ALONSO.

PÉREZ DE LABORDA, A., *Ciencia y fe. Historia y análisis de una relación enconada* (Colección creer y comprender). Ed. Marova, Madrid 1980, 21 x 13,5 cm., 177 p.

La obra estudia la relación, confrontación en muchas ocasiones, que ha existido entre ciencia y fe. En su primera parte, la más extensa analiza ágilmente distintos momentos culminantes de la polémica y de la historia de la ciencia: nacimiento de la nueva ciencia, evolucionismo, mecánica cuántica, Monod etc. La segunda parte se preocupa de la pretendida seguridad, racionalidad y neutralidad de la ciencia, haciendo ver que las cosas no son tan claras y sencillas como muchas veces se presentan. Interesante resulta la conclusión del libro, se aboga por una comprensión amplia del concepto de racionalidad, por encima de la estrecha concepción positivista, y es aquí donde el autor plantea claramente el problema del sentido y de su búsqueda, desembocando en una explícita confesión final. Quizá por todo ello el libro ha sido publicado en una sección titulada «la vida según el evangelio», posibilidad de vivir la fe en nuestro mundo «racional» de un modo coherente y sin complejo de inferioridad.— F.J. JOVEN.

*Historia de la Iglesia en España*, dirigida por Ricardo García Villoslada. Vol. V: La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII, dirigido por Antonio Mestre Sanchís. Madrid, BAC, 1979, pp. XL-836.

Publicados ya los vols. I y V, aparece ahora el vol. IV de esta Historia Eclesiástica de España, que es el fruto de la colaboración de nueve especialistas, cuyo *curriculum vitae* se ofrece al lector en las pp. XI-XII. La obra, como se ve de una vez en el índice general (pp. XIII-XXI), está dividida en dos partes desiguales por su amplitud, que van precedidas por una presentación de Antonio Mestre (pp. XXII-XXX) y una Nota bibliográfica compilada por el mismo autor, de carácter general y válida para todo el volumen (pp. XXXI-XL).

Las dos partes que forman el cuerpo del libro constan respectivamente de tres y de ocho capítulos, a los cuales sigue un Apéndice en el que se recogen seis piezas fundamentales relacionadas con la historia de la Iglesia en su aspecto político durante este periodo. El volumen termina con el acostumbrado y útil índice de autores (pp. 819-836).

Especificando más la descripción sumaria hecha hasta este momento, diremos que la primera parte, dedicada a las «Implicaciones políticas y sociales de la Iglesia», describe «Los aspectos sociales de la vida eclesial en los siglos XVII y XVIII» (cap. I, pp. 5-72), capítulo debido a la pluma de Antonio Domínguez Ortiz, el cual es también el autor del siguiente estudio sobre «Regalismo y relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVII» (cap. II, pp. 73-121), mientras que Teófanos Egido analiza «El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII» (cap. III, pp. 123-249).

La segunda parte, que trata de las «Actividades apostólicas e intelectuales de la Iglesia», comienza con un estudio de Rafael Benítez Sánchez-Blanco y de Eugenio Pallarés Císcar sobre «La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos» (cap. I, pp. 253-307), al que sigue otro de Rafael María de Hornedo sobre «Teatro e Iglesia en los siglos XVII y XVIII» (cap. II, pp. 309-

358). Por su parte Joaquín Pérez Villanueva escribe sobre «Sor María de Agreda y Felipe IV: un epistolario en su tiempo» (cap. III, pp. 359-417); el P. Isaac Vázquez expone «Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del XVII» (cap. IV, pp. 419-474); José Ignacio Tellechea trata de «Molinos y el quietismo español» (cap. V, pp. 475-521); Francisco Martín Hernández escribe de «La formación del clero en los siglos XVII y XVIII» (cap. VI, pp. 523-582); Antonio Mestre Sanchís lo hace sobre «Religión y cultura en el siglo XVIII español» (cap. VII, pp. 583-743); y, finalmente, Teófanos Egido refiere «La expulsión de los jesuitas de España» (cap. VIII, pp. 745-792).

Este vol. IV de la Historia de la Iglesia en España (BAC maior, 19) constituye, por supuesto, una aportación que responde ciertamente a las exigencias científicas de nuestro tiempo. Escrito como está por especialistas, puede predecirse que va a ser bien acogido no sólo por el lector de cultura media, sino también por el de formación universitaria y va servir de instrumento de trabajo incluso a especialistas. Dada la amplitud del campo abarcado y el grado de especialización alcanzados hoy, tal vez sólo en el presupuesto de una obra de colaboración podía alcanzarse el objetivo previsto. Ello comportaba el riesgo de alguna repetición: las hay, pero se ha tenido cuidado de limitarlas en lo posible.

Reparos en puntos muy concretos los podrán formular los especialistas de cada tema que no han tomado parte en la redacción de estas páginas, pero no es probable que comprometan el valor de conjunto de la obra. Según nuestro modo de apreciar las cosas y salvo mejor juicio, el capítulo dedicado a Sor María de Ágreda hubiera ganado en concentración y hubiera eliminado ciertas repeticiones si se le hubiera reducido a la mitad de las páginas. El breve párrafo (pp. 553-556) dedicado a la formación en las escuelas de las Órdenes religiosas dentro de la colaboración sobre los seminarios no nos puede satisfacer a los religiosos, ya que en él se hubiera debido trazar una trayectoria, aunque fuera breve, de las casas de estudios teológicos de las mismas Órdenes religiosas, mientras que, por el contrario, se trata de los colegios para alumnos seculares y solamente de jesuitas y escolapios.

Otras cosillas pudieran señalarse —por ejemplo, la diversidad de metodología (citas, bibliografía) usada por los nueve colaboradores— que no merecen excesiva atención y ciertamente en nada comprometen el juicio altamente positivo de la obra.— C. ALONSO.

ZARAGOZA PASCUAL, E., *Los Generales de la Congregación de San Benito de Valladolid*, Silos (Burgos) 1979, 23 x 16,5, 418 p.

De esta obra monumental se han publicado anteriormente dos volúmenes: I *Los Priors* (1390-1499) en 1973 y II *Los Abades Trienales* en 1976, que comprende los años 1499-1568. Sus reseñas pueden verse en esta revista 9(1974)358-359 y 11(1976)344-345, donde se le tributan merecidos elogios, por su investigación laboriosa y madura, a pesar de su juventud, como émulo y sucesor de Fray Justo Pérez de Úrbel «viejo obrero de la pluma». Fruto de su trabajo crítico serán otros tres volúmenes para abarcar la Historia de la Congregación desde la fundación del convento de Valladolid hasta su extinción en 1835. Un buen estudio que honra al autor y a la Abadía de Silos.

El volumen, que ahora recensamos, fue presentado como tesis doctoral el 26 de mayo de 1978 en la Facultad de Teología del Norte de España (Sede de Burgos) con rigor científico, que mereció la máxima calificación de *Summa cum laude*, según observa el Abad de Silos, Dom Pedro Alonso, en el prólogo.

A través de las biografías y la bibliografía de los Generales y sus Capítulos durante 45 años hasta la entrada en vigencia de las *Constituciones* de 1612, se comprueba la importancia de esta Congregación reformadora, misionera, floreciente y vigorosa como las de San Mauro en Francia, Busfeld en Alemania y Santa Justina en Italia.— F. CAMPO.

PESET, M.-MANCEBO, M.F., etc., *Bulas, Constituciones y documentos de la Universidad de Valencia (1707-1724) y (1725-1733)*. Universidad de Valencia 1977, 24 x 17, 244 y 386 p.

La edición de estos dos volúmenes da a conocer la documentación de la Universidad de Valencia. El I sobre «la nueva planta y devolución del patronato» y el II «conflictos con los jesuitas y las nuevas *Constituciones*». Su preparación y el estudio preliminar ha sido hecho por Mariano Peset, M.<sup>a</sup> Fernanda Mancebo, José Luis Peset y Ana María Aguado.

En el primer volumen (1707-1724) aparecen dos períodos claramente distintos y divididos por el año 1720, en que la ciudad recobra su patronato a cambio de ceder a los jesuitas las aulas gramaticales, mientras se cubren las cátedras y la afluencia de alumnos es cada vez mayor. Se recogen preferentemente los claustros mayores y las cuestiones más interesantes que vertebran aquella época para aclarar su funcionamiento.

Dado el fin de esta obra, se prescinde en parte de la enorme masa documental sobre oposiciones, matrículas y grados con cierta sistematización y orden cronológico. La concesión de la enseñanza de gramática a la Compañía por influencia del confesor real, Daubenton, S.J., va a suscitar una prolongada pugna, cuyos inicios se ven en el volumen II (1725-1733).

Las nuevas *Constituciones*, iniciadas en 1728 y acabadas en 1830, fueron aprobadas parcialmente en 1732 y el resto en 1733. Editadas en 1733, se reproducen al final pp. 303-380. Pueden coleccionarse con las viejas o primeras, impresas en 1611 con modificaciones posteriores en valenciano. Hay otra edición de 1652 con traducción al castellano después de la guerra de sucesión, que había trastocado el Reino valenciano.

A través de esta obra puede verse el método de enseñanza, la concesión de grados, número de estudiantes, su origen, edad y hasta la mortalidad académica con el tanto por ciento de abandono de estudios en la Universidad. Índice onomástico facilita el manejo de estos textos, que forman parte del *corpus* documental, donde se hace referencia continuamente a los agustinos con bastantes buenos representantes en la Universidad de Valencia desde la Edad Media. Esperamos se publiquen nuevos volúmenes complementarios en el futuro sobre la historia de esta Universidad, donde aparezcan la evolución y la vida académica hasta los tiempos presentes.— F. CAMPO.

AYAPE, E., *La sangre de San Pantaleón en Madrid*. Augustinus, Madrid 1979, 16,5 x 12, 80 p.

Por televisión y otros medios de comunicación social ha salido el Padre Eugenio Ayape, O.A.R., aclarando lo referente a la sangre de San Pantaleón, que se licúa sorprendentemente los 27 de julio y en otras excepcionales ocasiones, como durante la primera Guerra Mundial con enorme resonancia publicitaria. Esto que sucede anualmente en las agustinas de la Encarnación de Madrid se repite con la de San Jenaro en Nápoles.

Se relata en este folleto la vida de San Pantaleón, su martirio en el año 305, su culto e historia de su sangre, que se conserva en varios lugares, siendo la más portentosa la existente en el monasterio de la Encarnación de Madrid, donde recibe especial veneración por parte de las agustinas recoletas y del público asistente. ¿Se trata de un milagro o se debe a cualquier sustancia desconocida, que confiere a la sangre la posibilidad de retornar al estado líquido? El Padre Ayape, lo mismo que el médico hematólogo, Dr. Javier Aboin Massieu, dejan planteado este interrogante, poniéndonos en presencia de algo extraordinario y sobrenatural. Concluye con la historia del convento, algunos portentos acaecidos en su santuario y la bibliografía sobre el tema. Al agradecerle al Padre Ayape el envío de este folleto, junto con otros libros suyos sobre la Recolectión agustiniense, le deseamos éxito publicitario con nuevos trabajos de investigación histórica.— F. CAMPO.

VOLA, G., *I Quaccheri. Eversione e nonviolenza (1650-1700). Gli scritti essenziali*. Claudiana, Torino 1980, 14,5 x 20, 254 p.

La editorial Claudiana está haciendo una gran labor para contribuir a un mejor conocimiento de las distintas iglesias cristianas. Este libro se encuadra dentro de la colección «La reforma protestante en los siglos».

Los cuáqueros o «Amigos» como ellos prefieren llamarse tienen una historia de más de tres siglos, que comenzando en Inglaterra floreció principalmente en Estados Unidos. G. Vola, en una amplia introducción ofrece una síntesis de ella, desde la «Sociedad de los amigos de la verdad» surgida en torno a George Fox (1624-1691) hasta 1700, cuando pasadas las persecuciones se llega a una época de tolerancia. El núcleo del libro lo constituye una antología de textos donde se refleja su pensamiento religioso, social y económico, en la voz de grandes representantes del movimiento. Las notas biográficas y bibliográficas son una gran ayuda para ulteriores estudios.— B. SIERRA.

VARIOS, *China und die Christen. Beiträge aus der ökumenischen Studienarbeit*. Otto Lembeck, Frankfurt am Main. 1979, 21 x 15, 111 p.

El presente librito, con sus pocas, pero compactas páginas, lo componen un conjunto de nueve colaboraciones cuyo común denominador es China. A la presentación de diversas situaciones de hecho se suman otras reflexiones de carácter más teórico, ambas cosas relacionadas con el aspecto de la misión cristiana, para la que la gran nación asiática se ha convertido en un auténtico reto y en una prueba para las iglesias. La perspectiva no es la de la Iglesia católica, sino la de la Iglesia evangélica.— P. DE LUIS.

MILCENT, E., *Le Christ au Japon. Histoire et témoignages*. Tequi, Paris 1979, 10 x 17,5, 225 p.

El subtítulo encuadra bien el objeto de este libro: presentar la Iglesia del Japón en su doble vertiente, histórica y testimonial.

Históricamente, la primera fase comienza con la predicación de Francisco Javier en 1549 y concluye con persecuciones y martirios hacia 1614. Siguen 200 años de «Iglesia del silencio» y en 1873 se abre una era de tolerancia que permite al catolicismo desarrollarse lentamente. Los católicos japoneses son hoy el 0,5 por 100 de la población: un pequeño fermento en una gran masa.

En la segunda parte el P. Nemeshegyi ha reunido los testimonios de sus alumnos como respuesta a la pregunta: ¿Quién es Cristo para mí? Las contestaciones pertenecientes a personas entre 20 y 30 años son profundas e iluminantes. Merece la pena saber quiénes son y cómo creen nuestros hermanos de Oriente.— B. SIERRA.

ELWOOD, Douglas J., *Wie Christen in Asien denken*, Lembeck, Frankfurt a. M., 1979, 22 x 15, 318 p.

El subtítulo de este volumen reza así: *un libro teológico de las fuentes*. El original inglés apareció en Manila, en 1976. Es una colección de diferentes estudios y autores, que enfocan la teología cristiana desde un punto de vista, que podríamos llamar «asiático». Todos saben que hoy está surgiendo en Asia un pensamiento cristiano de gran fuerza y creatividad. Podríamos plantear el problema en dos puntos: en primer lugar, ¿cómo una iglesia cristiana va definiendo y precisando su fe en una sociedad que ha recibido su impronta por influencia de otras religiones? Y en segundo lugar ¿cómo una fe, ya definida y precisada de acuerdo con una mentalidad griega, y por unos Padres y Reformadores Occidentales, puede desligarse de sus condicionamientos coyunturales de tiempo y espacio, para quedarse con lo esencial cristiano, pero dentro de un pluralismo ac-

tual? El japonés Hideo Ohki, quien en este volumen se enfrenta con los «barthianos», escribió ya en 1962 un libro sobre Emilio Bunner y preguntaba: «¿Cómo podemos liberar el pensamiento asiático de su dependencia alemana?». De este modo, no se necesita ponderar la importancia y actualidad de estos estudios, encomendados a buenos especialistas, que nos hablan de la nueva teología asiática, y de diferentes relaciones entre el pensamiento occidental y el del Extremo Oriente. Los autores son orientales o, como acontece con el editor, llevan muchos años en el Extremo Oriente, ocupados en el pensamiento oriental.— L. CILLERUELO.

MUSSNER, Franz., *Traktat über die Juden*, Kösel, München 1979, 22 x 13, 400 p.

En el pasado, los tratados cristianos sobre los judíos, solían ir contra los judíos. El presente está orientado más bien a favor de los judíos, o por lo menos, desde un punto de vista neutral, reconociendo que el judaísmo es en cierto modo la raíz del cristianismo. La horrible persecución hitleriana obligó a cambiar los puntos de vista, y el cambio pudo observarse muy bien en el Vaticano II. Por eso, el autor nos ofrece una nueva visión del problema, sumamente útil para la teología y para la historia. Podemos, pues, admitir que este tratado es un ensayo de «teología cristiana del judaísmo». Esto significa, no solo una revisión a fondo de la historia y religión de Israel, sino también una profunda reflexión de actualidad sobre la teología misma del cristianismo. Y no se trata solo de marcar lo que diferencia y separa, pues eso se ha puesto siempre de relieve, sino también, de saber por qué tienen que surgir tales diferencias, y cómo los actuales estudios cristológicos deben ser conscientes de la complejidad de los problemas. Las simplificaciones de una u otra parte pueden traicionar a la verdad y a la paz. Por eso, el autor nos ofrece como conclusión un comentario sintético al Decreto del Vaticano II *Nostra Aetate*, sustanciado en diez puntos concretos. El punto final y definitivo reza: «Cristo ha muerto por los pecados de todos los hombres». El comentario conduce a un diálogo fraterno, y no a una pugna insoluble, como en los tiempos pasados. Dentro de ese clima conciliatorio y justo está concebido todo el libro.— L. CILLERUELO.

SEMPRÚN, Carlos, *Franco est mort dans son lit*. Hachette, Paris 1980, 22 x 14 cm., 211 p.

Citar el apellido Semprún en una reunión del Comité Central del Partido Comunista Español lleva camino de convertirse en lo mismo que mencionar la luz solar o la estaca puntiaguda en una convención de vampiros; y es que en esta obra Semprún, al hilo de su biografía como militante clandestino del PC en España, sus continuos viajes etc., nos va narrando la realidad de dos dictaduras: una que tuvo sin libertad a los españoles durante cuarenta años y para la que considera como calificativo más adecuado el de ridícula, junto a ella va desarrollando la historia de otra dictadura, la vida de un partido al que tampoco parece interesarle gran cosa la libertad. Semprún no detiene su historia con la muerte del dictador (en la cama como dice el título pese a muchos que se decían revolucionarios) sino que prosigue con el proceso de transición democrática que nos ha llevado a la mediocridad vigente como él mismo la califica. La obra de Carlos Semprún despierta interés indudablemente, aunque quizá peque de excesivo pesimismo ante el futuro. No obstante, y sobre todo, nos encontramos ante un canto de libertad.— F.J. JOVEN.

PASTI, N., *Halcones, palomas y avestruces*. Tecnos, Madrid 1980, 19 x 12, 312 p.

La publicación en España del presente libro se enmarca dentro del amplio debate nacional en torno a la conveniencia o no del ingreso de nuestro país en la NATO que se está desarrollando sobre todo en la prensa. Una invitación a aprender en cabeza ajena parece ser la idea que subyace a la aparición de este escrito, cuyo autor es un alto oficial de las Fuerzas Armadas Italianas y Senador en las listas del Partido Comunista Italiano y que se refiere a la realidad italiana. Consta

de dos partes bien definidas; en la primera analiza con precisión el célebre escándalo Lookheed y en la segunda se centra en el estudio de la NATO, comparándola con el Pacto de Varsovia, de todo lo cual extrae sus conclusiones que van desde la necesidad de democratización de las FF.AA., hasta de que sea el Parlamento quien asuma la guía y control de todas las operaciones político-militares, precisando de paso en qué medida y bajo qué condiciones está justificada la presencia de Italia en la NATO.— P. DE LUIS.

BAUMHOEGGER, G. y otros, *Ostafrika, Reisenhandbuch. Kenya-Tanzania*, Otto Lembeck, Frankfurt am Maim 1975, 2 ed. 21 x 14, 570 p.

El presente libro es una guía turística de Kenia y Tanzania de la que hay que destacar la amplitud de la información que otorga en sus más de 500 páginas de letra más bien pequeña. Dos partes lo componen: la primera describe los centros turísticos y las rutas hacia el interior de ambos países, y la segunda otras informaciones de fondo que podemos incluir en los conceptos, muy genéricamente entendidos, de historia y cultura. Como conclusión, un anexo que incluye indicaciones prácticas para quien desee viajar a aquellas tierras y hasta un pequeño vocabulario de lengua kiswahili que puede servir de ayuda al turista. Incluye planos, mapas, planos de ciudades, hoteles, oficinas de viaje, consulados, etc., es decir, todo cuanto el viajero agradecerá.— P. DE LUIS.

### Espiritualidad

TAULER Jean, *Aux «amis de Dieu»*. Foi Vivante, Du Cerf, Paris 1979, 18 x 11, 130 p.

La palabra de Taulero tiene una fecundidad que resulta siempre actual. Nos invita a descubrir el *quid divinum*, que el hombre lleva dentro, y nos anima a la aventura esencial, ¿qué relación hay entre el hombre empírico y ese *noble fondo*, en que habita Dios? ¿Se dejará el hombre tomar por el Dios Vivo? En este primer tomo de los Sermones de Taulero se han dado los extractos de los Sermones 1-39. Los textos han sido seleccionados por Sor Genoveva de Clairefontaine, y vienen presentados por el P. I. Congar en una pequeña Introducción. Se nos recuerda que los «amigos de Dios» son aquellas asociaciones de beguinos, laicos, entre los cuales se encontraban también algunos clérigos, que formaban ciertos círculos piadosos, que hoy llamaríamos «carismáticos», y que dan una actualidad especial a estos 83 Sermones, que son atribuidos a Taulero con toda seguridad. El P. Congar en su Introducción nos hace ver la libertad con que procede Taulero, dejando todo a un lado, para enfrentarse con la relación esencial entre el alma y Dios, pero de manera que el buscar a Dios es ya una iniciativa divina, que busca al hombre, para que el hombre sea modelado, no según las normas del hombre, sino según la voluntad y norma divina.— L. CILLERUELO.

GRACIAN, Baltasar, *El comulgatorio*, Espasa-Calpe, Madrid 1977, 19 x 12, 201 p.

La actualidad que modernamente está cobrando Baltasar Gracián estimula a los Editores a presentarnos sus obras, ya las de carácter educativo, ya las de carácter ascético. A estas últimas pertenece el Comulgatorio, que es una serie de meditaciones para antes y después de la comunión. Basta el nombre de su autor para sugerir que la agudeza del ingenio y el primor del lenguaje, a veces alambicado, precisosista o fastuoso, son en este libro altos valores, que avivan el fervor en cualquier lector, si lo lee con ponderación y calma. Dice muy bien Evaristo Correa Calderón, en su excelente Introducción, que resulta asombroso que este libro no se halla difundido más en un país como España. Esta edición cumple con un deber reparador, ya que solo tenemos el volumen, un tanto pobre, del Apostolado de la Prensa, y las ediciones de las Obras Completas. A pesar de

la actualidad que está cobrando Gracián, son poco conocidas su vida y su actividad, por lo que la Introducción al librito cumple también una función muy interesante. La edición sin ser crítica ni facsímil, ha sido cuidada con el mayor esmero posible, lo mismo que la presentación editorial. El libro constituye una hermosa aportación a la colección de clásicos castellanos.— L. CILLERUELO.

SPANGENBERG, Peter, *Mit Gott reden. Gebete, Texte, Lieder*, GTB Siebenstern, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh, 1979, 19 x 12, 92 p.

El autor presenta un bonito libro de oración, en una edición de bolsillo, que permite una gran difusión y de fácil empleo para familias, grupos, escuelas y todo género de reuniones. El método es muy sencillo. Se nos da una poesía o canción, ajustada a las melodías oficiales del ritual de canciones, indicando de qué melodía se trata. Se ofrece luego un breve texto bíblico, que refleja el mismo pensamiento de la canción. Y después se proponen una, dos, o tres pequeñas reflexiones, que pueden servir de puntos de meditación. De ese modo no se impide la inspiración individual, y se ofrece una pequeña ayuda para apoyo de la meditación. El formato del libro de bolsillo hace su uso práctico.— L. CILLERUELO.

STANILOAE, D., *Dieu est amour*. Traducción, preface et commentaire de Daniel Neeser. Labor et Fides, Gèneve 1980, 21 x 15, 122 p.

El autor es profesor de Teología dogmática en el Instituto Teológico de Bucarest. La obra que presentamos recoge uno de sus cursos dictados para los candidatos al doctorado. Dios es amor, se titula. Después de una rápida visión crítica de la teología occidental, estudia los cuatro atributos esenciales de Dios: absoluto, eternidad, omnipresencia y omnipotencia. A quien piense con categorías occidentales tradicionales le parecerá estar más bien en una clase de teodicea que de teología auténtica. Pero se equivoca, porque en todas sus páginas no hay nada de teodicea, de metafísica; todo es teología, pura teología que bebe en la Sagrada Escritura y sobre todo en la Tradición como buen ortodoxo. Tradición que va más allá de las citas textuales; son los conceptos, el movimiento de las ideas que están enraizadas en ella y a veces se tiene la impresión de estar leyendo a los mismos Padres. Nos ha sorprendido agradablemente la exposición de los atributos de la eternidad y omnipresencia que encuentran su comprensión en el interior de la Trinidad y la concepción del tiempo y el espacio como la espera entre la oferta de amor de Dios y la respuesta del hombre, que encuentra en Jesucristo su plenitud. Como conclusión de la obra, el traductor hace un comentario de los puntos de vista del teólogo ortodoxo, completando los puntos de vista aquí expuestos con aportaciones de otros escritos del P. Staniloae. Recomendamos el libro como expresión de la teología ortodoxa con su nervio central de la distinción entre esencia y energías en Dios; como ejemplo de profunda especulación cristiana que toma su punto de partida de la Trinidad y su perfección en Jesucristo y su obra; como modelo de fidelidad a la tradición. Todo esto es la obra presente.— P. DE LUIS.

BARSOTTI, D., *Dieu est Dieu*. Tequi, Paris 1980, 14 x 21, 248 p.

Conceptos, como la unicidad de Dios, esencia divina, transformación, deificación y otros análogos, encierran vital trascendencia en la vida de las almas. El presente libro tiene la valentía de profundizar en el inagotable significado de los términos, de las expresiones bíblicas y de las afirmaciones divinas más directamente relacionadas con la intercomunicación espiritual, sobrenatural del Ser Supremo con todos los individuos humanos. Saber descubrir esa Unicidad en Dios; escuchar y corresponder a sus llamamientos; amar, vivir y obrar a impulsos de esa corriente propulsora que galvaniza todas las almas, es el secreto de la complementariedad que buscan los

espíritus. Saber descifrar todas las manifestaciones divinas, en los diferentes estadios de la existencia y en la multitud de avatares que se suceden, es el principio de la verdadera sabiduría y el único camino que conduce a la plenitud de la felicidad. El autor propone los medios indefectibles e insustituibles para llegar a la cima de esta perfección que buscan todos los hombres, que algunos llegan a alcanzar y que muchos dejan pasar desapercibida, por no hacer caso a los reclamos. Este libro contiene una doctrina bien afirmada en las enseñanzas de la Biblia, en los comentarios de los hagiógrafos y en los sensatos razonamientos de los sabios. Merece todos los parabienes y la máxima aceptación.— M. PRIETO VEGA.

VOILLAUME, R., *El eterno viviente*. Paulinas, Madrid 1979, 20 x 12, 174 p.

Al abrir este libro y ver de qué trata encontramos un puñado grande de temas que preocupan hoy. Es un libro que ilumina el camino para llegar a aquel que da luz al mundo, a Jesús el Cristo.

Todas sus páginas son meditaciones sobre alguien que murió una vez, pero que vive eternamente. El autor nos grita que no le creamos dormido y que dejemos modelar nuestro corazón por su Espíritu. El Jesús crucificado viene a ser para nosotros el Cristo resucitado y glorificado: El Eterno Viviente.

Para caminar hacia la renovación de la Iglesia, una Iglesia con hombres de hoy, con hombres en el mundo, con conciencia de no estar aislados, sino inmersos en la corriente de los condicionamientos sociales y políticos, con los problemas de la vida, pero también con preguntas de un algo más, para hacerla posible Cristo, Eterno Viviente, es la respuesta.

Si ayer fue necesario hoy no lo es menos que el corazón de cada discípulo de Jesús tiene que apostar su vida por el Dios del Evangelio, no uno a la medida. Así podrá servir mejor al mundo en el compromiso de hacer una Tierra mejor.— C. VACA.

RAHNER, K./WERGER, K-H., *¿Qué debemos creer todavía? Propuestas para una nueva generación*. Ed. Sal Terrae, Santander, 1980, 14 x 22, 190 p.

Familiar a todos es la palabra «crisis», aplicada prácticamente a todos los campos de nuestra civilización y época, y no por repetida menos real. La religión cristiana, cómo no, no ha podido escabullirse, pues está en parte determinada por el hombre. El pluralismo y el respeto a las diversas tendencias llevan al lógico relativismo y la idea del cristianismo —apurando un poco más, catolicismo— como la religión incuestionablemente verdadera se resquebraja. La psicología, sociología y filosofía humanista hacen abandonar algunas antaño indiscutibles verdades católicas. ¿Se puede seguir siendo cristiano? ¿Qué podemos creer todavía?

K. H. Weger ha captado bastante bien la problemática de los cristianos de hoy y propone las preguntas que les acosan. Desde la existencia de Dios, la fundamentación para ser católico en vez de algo distinto, Jesús y su misterio hipostático y resurreccionista, hasta la relación entre la autoridad del magisterio eclesial y la libertad del creyente en temas concretos y actuales. Rahner, por otro lado, responde y propone soluciones a los interrogantes. El acierto del libro es emplear la conocida competencia del teólogo alemán cifándola a unas preguntas concretas con las que muchos creyentes se verán identificados.— T. MARCOS.

MARTI BALLESTER, J., *S. Juan de la Cruz (cántico espiritual leído hoy)*, Ed. Paulinas, Madrid 1979, 11 x 19, 230 p.

Es curioso y una satisfacción, que creo no soy el único en sentir, este movimiento que se observa de dar a conocer, reimprimir o poner al día comentarios de la vida de nuestros santos, fundadores... su acción y escritos. Detrás de todo este flujo editorial, imposible de reducirse a un juego comercial, se vislumbra una preocupación por poner en claro y sacar a la luz a nuestros

«Padres» y todo un bagaje —por decirlo así— con y del que estamos viviendo, y al mismo tiempo, una demanda y una inquietud que trasciende el mismo hecho curioso que comentamos. El libro que presentamos viene al caso y nos parece importante.

Juan de la Cruz sigue interesándole al hombre-Iglesia de hoy, caminante entre «bosques y espesuras» tras su «Amado». Y esto pese a que su lenguaje es uno de los más complejos de nuestros místicos y poetas. Pero vemos que de lo que se trata es algo más que de lenguaje; hoy que se plantea lo que el lenguaje es capaz de desvelarnos y lo que es capaz de ocultarnos; y precisamente Juan de la Cruz es quien, habiéndonos dicho «niega tus deseos y hallarás lo que desea tu corazón», nos ofrece una poesía llena, desbordante de deseos, únicamente deseo, deseo por y hacia el amado; un auténtico cántico espiritual. Jesús M. Ballester nos ofrece el texto original del cántico y al mismo tiempo descifrándolo, adaptado a nuestras categorías, nos hace entrar en la experiencia de Juan de la Cruz. De tal forma que leemos a Juan y leemos luego a Ballester y es claramente eso mismo: Amor y Cruz; deseo de amor por el Amado que, en el amor que le tenemos nos aumenta los deseos de amarle y nos pone más amor en los deseos.

Lo que ha sabido hacer Jesús Ballester, no en vano lleva años estudiando al «frailecillo Juan», y de ahí el éxito del libro hasta hoy y el que creemos sinceramente que va a tener, es descubrir ese cantar espiritual que todo hombre lleva dentro, con un lenguaje espiritual ni retórico ni infantil, esa fibra musical que lleva y que es el cristianismo. Sí, el cristianismo es compromiso, riesgo, renuncia, cruz y amor; pero también y por eso mismo es canción: es decir, el ideal no sólo se vive sino que también se canta; pues el cantar nos ayuda y al mismo tiempo nos compromete.— J. CANO.

SALADO MARTÍNEZ, Domingo, *La religiosidad mágica*. Ediciones San Esteban, Salamanca 1980, 14 x 22, 385 p.

El tema que D. Salado trata en su libro es de por sí complejo y difícil: la relación entre la religión y la magia; y lo hace no desde puntos de vista parciales, que por sí solos no dan una visión completa del tema, sino desde una perspectiva global y total que hace del libro un material indispensable para conocer a fondo esta problemática.

El libro en sí, está dividido en cuatro grandes capítulos: el 1.º nos habla de los grandes aspectos o características del «fenómeno magia» y del «fenómeno religioso»; el 2.º nos habla de una comprobación de lo anterior y de hacer notar la coincidencia y distinción entre ambos fenómenos, con constantes referencias al cristianismo, del que dice que ha tenido en su historia una constante interferencia de la magia en lo religioso, sobre todo debido a lo humanos que son los resortes mágicos; el 3.º habla de las causas de la coincidencia o interferencia entre la magia y la religión; y por fin en el 4.º y último capítulo, el autor desarrolla lo que creo es la intención fundamental de su obra: presentar la originalidad y singularidad de lo «cristiano», como alternativa única para subsanar los riesgos mágicos que acechan a todo lo religioso, en especial a la religiosidad popular cristiana, de la que brevemente analiza sus causas y modos de expresión.

El libro es, pues, un reto y un interrogante a nuestro mundo creyente (p. 323).

Para no caer en un cristianismo-mágico se impone, como dice en su conclusión al libro, un retorno a lo evangélico (p. 365), a lo auténtico, a los contenidos esenciales de la fe cristiana.— P. PAZ.

GONZÁLEZ BALADO, J.L., *Madre Teresa. Cristo en los arrabales*. Paulinas, Madrid 1979<sup>7</sup>, 18 x 11, 167 p.

No sin cierta vergüenza tengo que confesar que nunca antes había oído hablar de la Madre Teresa de Calcuta con tanto amor y con tanto convencimiento como lo hace José Luis González-Balado en esta séptima edición del libro. Ardua tarea la de recoger en tan pocas páginas la gran e intensa labor de la «más pobre de los pobres».

A pesar de ser un tanto esquemático, el autor logra dar con el quid: llegar a tocar el corazón de todos aquellos que se acercan a estas páginas: a esta vida de amor, entrega y sacrificio; a esta vida dedicada «por entero» a los más pobres, a los más desamparados, a los más enfermos.

¡Es terrible!, pero más terrible es descubrir con la Madre Teresa que no sólo hay pobres en la India, sino que también nosotros somos unos pobres, aun más pobres que los de la India, pero que no queremos hacernos más pobres que ellos, como lo ha hecho la Madre Teresa, porque tememos que nos vamos a quedar sin nada de lo que poco, de la miseria que somos y de la miseria que tenemos.— A. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ.

BERGERRE, M., *Six papes, un journaliste*. Téqui, Paris 1979, 22 x 15, 221 P.

El presente libro recoge los recuerdos personales del autor, actual presidente de la Asociación de periodistas acreditados ante la Santa Sede, relacionados todos ellos con los seis últimos papas a los que ha conocido y tratado en su larga actividad profesional en el Vaticano. Con auténtico afecto y simpatía hacia todos ellos, los va evocando en su singularidad y en lo que les une a todos: ser grandes pontífices, dignos pastores de la Iglesia en cada momento histórico, que algunos heredan y que otros crean. Las numerosas anécdotas de que está salpicado el libro y las dotes narrativas del autor hacen que su lectura resulte en extremo agradable.— P. DE LUIS.

JUAN PABLO II, *Enseñanzas al pueblo de Dios*, Biblioteca de A.C., Madrid 1979, 24 x 17, 400 p.

Es impresionante la enseñanza pastoral que, en el corto espacio de tiempo que Juan Pablo II lleva al frente de la Iglesia, nos ha dejado con sus alocuciones y homilias; este volumen es una muestra. Se recogen en él trece alocuciones de los domingos; nueve alocuciones en las audiencias generales de los miércoles; diez homilias en momentos más solemnes; sesenta discursos con temas los más variables, más diez mensajes; todo ello en una línea cristológica, mariana y eclesial. Y tén-gase en cuenta que no se han recogido aquí tantas otras alocuciones breves con ocasión del Ángelus, de las visitas pastorales o de las otras audiencias. Tampoco son parte integrante de este volumen los discursos que llenaron la actividad de Juan Pablo en sus viajes a Irlanda, ONU y Estados Unidos que han sido publicados por BAC Minor. En el volumen que presentamos encontramos una enseñanza pastoral por la que toda clase de personas puede sentirse interpelada en sus relaciones personales con Dios.— F. CASADO.

JUAN PABLO II, *Heraldo de la Paz* —Irlanda, ONU, Estados Unidos— BAC Minor, Madrid 1979, 18 x 11, 477 p.

La BAC Minor nos ofrece en un bello volumen los discursos que el papa Juan Pablo II pronunció en sus viajes a Irlanda, ONU y Estados Unidos. No se trató de viajes de turismo ni de triunfalismo papal, sino de viajes del Vicario de Cristo que, como el Maestro, ha ido de un lado para otro y, como Pablo, ha emprendido viajes fuera de su sede particular para ir como ellos en plan de heraldo de paz al mundo. En estas alocuciones podemos encontrar orientaciones doctrinales, pastorales, disciplinares y sociales que son una auténtica luz en medio de la oscuridad que entorpece el discurrir vacilante de esta humanidad que nos ha caído en suerte. Cuarenta muy hermosas fotografías en color acompañan al texto.— F. CASADO.

ROUET, A., *María*. Ed. Marova, Madrid 1979, 21 x 13,5, 127 p.

Albert Rouet con este libro sobre «María» quiere ofrecer una respuesta a las preguntas que se le presentan al hombre creyente de hoy. Una de ellas es ¿de qué sirve creer en María?

Rouet quiere profundizar en los textos del Nuevo Testamento y analizar aquellos en los que aparece María. Se da cuenta del gran entronque que existe con las tradiciones del Antiguo Testamento, pero también se da cuenta de que ha sido transformado por la fe cristiana, por el hecho de la resurrección. «Al hablar de María las primeras comunidades han querido indicar su actitud ante el Resucitado». María es aquella cuya vocación es asociada a la Historia de su Hijo.

En otra parte del libro habla de la virginidad, inmaculada concepción, asunción. «María es el modelo del creyente. En ella la fe se purifica: es virgen; en ella el amor obtiene su fruto: es madre; en ella el Espíritu sitúa al Verbo: Él no deja de elevar palabras verdaderas». Lo que el Espíritu hizo en María, lo prosigue en todo cristiano.

Para Rouet, María es el prototipo del creyente, y resume la actitud de la Iglesia. «Sin cesar a lo largo de su vida, ella ha nacido para Dios, se siente querida por Dios». En ella la humanidad se abre a la venida de Dios.

En definitiva un libro con un lenguaje actual, asequible, sin caer en el puro espiritualismo, sino que intenta ir a las fuentes a ver cómo éstas me cuestionan. Un libro fiel a la Iglesia y a la Humanidad de nuestro tiempo.— M. ESTEBAN.

DALMASES, C., de, *El Padre Maestro Ignacio*. BAC popular, Madrid 1979, 19 x 12, 258 p.

Muy oportuna es la publicación de una biografía popular del gran Fundador de la Compañía de Jesús. Debidamente actualizada y acomodada a las necesidades y exigencias modernas, esta biografía gana en provecho de los humanos lo que pierde en extensión y alardes de erudición. El P. Cándido Dalmases ha tenido que sacrificar muchos datos de la historia, resumiendo hasta la saciedad, para lograr este compendio de las andanzas ignacianas, con vistas a un mejor conocimiento y una más perfecta imitación del autor de los *Ejercicios*. La obra realizada por el santo español y ahora extendida por todo el mundo sigue ejerciendo su benéfica influencia entre los intelectuales y a niveles menos doctos. De san Ignacio tienen mucho que aprender todos los que buscan, por los principios de la ciencia, la solución a muchos males que aquejan a la humanidad. La ciencia al servicio de la fe, es el alimento de las almas inquietas que buscan reposo y paz. El caballero andante, el guerrero herido, el estudiante ambicioso, el hombre cabal que fue Ignacio, sigue viviendo en nuestros tiempos.— M. PRIETO VEGA.

MACÍAS, J.M., *Santo Domingo de Guzmán*. BAC popular, Madrid 1979, 19 x 12, 274 p.

Con el laudable fin de dar a conocer las grandes figuras de la Iglesia, viene publicando la BAC, en su colección popular, una serie de biografías que bien merecen la acogida y el aplauso de todos los lectores. Ésta de Santo Domingo de Guzmán despierta vivo interés, porque revela muchos datos dignos de ser tenidos en cuenta y aleccionadores en sumo grado. Las tres etapas de su actuación eclesial, referida a sus gestiones llevadas a cabo en España, en Francia y en el mundo universo, mediante la acción personal y de sus continuadores, revelan el carácter y la personalidad del sabio y del santo, con proyección a todos los niveles. El afán de difundir la verdad por medio de la predicación animó el fuego de aquella antorcha que ardía, incontenible, en el corazón del fundador y que sigue flameando por el mundo entero, merced a la Orden de Predicadores, que recibió la herencia sacra del apóstol de Caleruega. Muchas y muy ilustrativas notas irán tomando cuantos lean estas páginas para aplicarlas a su vida, para iluminar su trayectoria y para convertirlas en frutos de santidad y perfección, de donación de sí mismos y de entrega a la gloria de Dios y al bienestar de todos los hombres.— M. PRIETO VEGA.

HAMBURGER, Gerd., *Vinzenz von Paul*. Styria, Graz-Wien-Köln 1979, 19 x 12, 126 p.

El autor nos presenta una biografía de San Vicente de Paul, de corte moderno, esto es, encuadrada en una sociología convincente, en un contexto histórico amplio y sugerente. De ese mo-

do el carácter científico se une al estilo ágil, casi novelístico, de manera que el libro se lee con el mayor gusto, liberado de una erudición enojosa, pero garantizado por un conocimiento profundo del tema y por una bibliografía completa de otros estudios. Dada la importancia del santo y del tiempo en que le tocó vivir, es natural que el lector se sienta desde el primer momento interesado y deleitado por una lectura fácil y sugestiva. La presentación es esmerada.— L. CILLERUELO.

MILCENT, Paul, *Juana Jugan. Humilde para amar*. Herder, Barcelona 1980, 20 x 12, 314 p.

Este libro es la historia de una muchacha francesa, nacida para amar; de una mujer humilde que vivió para servir: JUANA JUGAN.

Es un trabajo que está muy bien hecho. El autor ha comido el pan reciente de los antiguos archivos y de los sitios donde podía encontrar algo sobre la protagonista de esta novela, que es historia, y de este evangelio. También recoge unas cuantas palabras salidas de su boca, algo muy importante, y grapa unas páginas de fotografías que no son sino documentos.

No voy yo a escribir aquí la trayectoria de esta mujer del siglo XIX, puede vivirse en el libro. Estaremos leyendo la vida de una mujer que, sin gritar, pasó por el mundo inmolándose por los demás; veremos la respuesta a una llamada alta, muy alta.

Ella, como grano fértil, murió y se despertó, se despierta cada día, en la espiga de sus hijas: Las Hermanitas de los Pobres, que están repartidas por todo el mundo.

Para un mundo viejo y tal vez frío el mensaje actual de Juana Jugan y la vida de las Hermanitas a quienes ella fundó, es un camino nuevo y un horizonte hacia la esperanza.

El leer este libro puede acercarnos a la revolución que supone el escuchar a Dios y, sin palabras, como Juana Jugan, gastar nuestras manos por el mundo. Yo he visto que esto en las casas de las Hermanitas, que son de todos los caminantes, es verdad. Allí se ve a Dios.— A. VACA.

AIZCORBE, I., *Emilia Riquelme*. Herder, Barcelona 1980, 14 x 21, 260 p.

La vida de Emilia Riquelme se extiende a lo largo de una prolongada singladura de 93 años (1847-1940), recorre todos los puntos de la geografía española, con algunas incursiones a países vecinos y abarca todos los estratos sociales, culturales y religiosos. Nacida en Granada, siguió los destinos que su padre, el General Riquelme, fue cumpliendo en el escalafón de la carrera militar y diplomática, hasta que ancló en el puerto seguro de la guaiaba su verdadera vocación. No se contentó con ser ella religiosa, sino que fundó una congregación para acoger a miles de jóvenes deseosas, como ella, de ejercer su apostolado en beneficio de la humanidad. Logrado su objetivo, pudo dejar, al despedirse de este mundo, un aguerrido ejército que sigue debelando las batallas del Señor, siempre al lado de los hombres que sufren y necesitan apoyo material y espiritual. Emilia hubo de sufrir mucho, en todos los sentidos; por eso encontró el bálsamo eficaz para todas las dolencias de la vida y para cualquier necesidad humana. Su ejemplo y sus enseñanzas son de palpante actualidad para cuantos sienten los desgarrones del cuerpo o del alma. Aizcorbe ha conseguido plasmar, en esta biografía, una lección amena y completísima.— M. PRIETO VEGA.

CERIOLI, A., *La luce sul cammino*. Commenti al Vangelo. Ciclo C. Edit. I.P.A.G., Rovigo 1980, 19,5 x 13, 266 p.

En conformidad con su título, se trata de las homilias correspondientes al Ciclo C de la Liturgia del año. Gira en torno al tema específicamente cristiano que asienta su especificidad en Cristo, luz del mundo. Para ello procura guiarse, de una parte, por los actuales conocimientos bíblicos, y, por la otra, de la tendencia del cristianismo de nuestros días a encarnar en la propia vida los preceptos y consejos de Cristo. Sólo así Cristo seguirá siendo luz del mundo y sus seguidores fermento de la humanidad.— Z. HERRERO.

SAUTER, G., T. SORG, *Neue Calwer Predigt hilfen. Zweiter Jahrgang. B: Exaudi bis Ende des Kirchenjahres*. Calwer, Stuttgart 1980, 22 x 14, 302 p.

Ya hemos presentado otros ciclos de predicación de la editorial Calwer y este que ocupa desde el primer domingo después de Pascua hasta el final del año litúrgico del ciclo B, reúne las mismas condiciones envidiables de los anteriores: un alto nivel científico en el tratamiento de los textos junto a una capacidad grande de aplicación práctica. No en vano colaboran aquí teólogos importantes, obispos dedicados, párrocos bien preparados, en definitiva, hombres perfectamente equipados para la pastoral de nuestro tiempo. Hay que felicitar una vez más a la editorial Calwer por esta nueva contribución a una buena predicación cristiana en las Iglesias.— D. NATAL.

CORRIE TEN BOOM, *Cada nuevo día*. Mundo Hispano, Barcelona 1979, 13 x 19.

En la sociedad americana, punta de lanza del mundo industrializado, es donde se nota también más el vacío al que puede llevar un mundo volcado hacia el consumo. Como respuesta a esta tendencia han surgido múltiples movimientos de espiritualidad dentro de las iglesias tradicionales o al margen de ellas.

Este libro, de una autora evangelista, consta de 366 breves meditaciones, una para cada día del año. Cada una de ellas contiene un pequeño mensaje, un párrafo de la Escritura y una oración. Comentando citas de la Escritura con frecuentes alusiones a autores protestantes la autora va comunicando su propia experiencia de Dios de un modo cálido, sincero y gozoso.— B. SIERRA.

### Psicología-Pedagogía

THUILLEAUX, Michel, *Conocimiento de la locura* (Ediciones de bolsillo, 551). Ed. Península, Barcelona 1980, 18,5 x 11,5 cm. 159 p.

No es necesario señalar el interés y la polémica que suscita hoy en día el tema de la locura. Baste ver la multitud de aproximaciones que se hacen, desde una comprensión estrictamente médica como lesión cerebral, hasta Foucault y Laing, pasando por el psicoanálisis o los temas de patología de la comunicación. El libro de Thuilleaux realiza un estudio metodológico de las ciencias que se preocupan de la enfermedad mental. Distingue entre psiquiatría, esencialmente médica; psicopatología, o teoría del conocimiento de estos fenómenos mentales, estrechamente relacionada con la filosofía y psicología; y por último la epistemología de las ciencias de la enfermedad mental, que se preocupa del método, formas de razonamiento etc. de las dos ciencias anteriores. La segunda parte del libro se centra exclusivamente en la psicopatología y su desarrollo como ciencia.— F.J. JOVEN.

LARCHER, Hubert.-RAVIGNANT, Patrick. *La parapsicología*, Mensajero, Bilbao 1979, 22 x 15, 262 p.

Todos confiesan que en el transcurso de las últimas décadas la investigación ha alterado por completo la antigua visión del cosmos. Las que parecían leyes del cosmo o de la inteligencia van cediendo ante la convicción de que es absurdo fosilizarlas en categorías tradicionales o inteligibles. El misterio aparece por todas partes. Sin embargo, el mencionar términos tales como «clarividencia» o «desdoblamiento» delante de un racionalista es como «pisar la cola de un tigre». Los autores del libro que aquí presentamos, aun manteniendo muchas reservas de prudencia elemental, pretenden contribuir al esclarecimiento de la situación actual, a despecho de la «piadosa y

vengativa cólera» de los racionalistas. En un estilo vivo y agradable cumplen su deber informativo y formativo, su exposición de los hechos y sus juicios críticos. De ese modo, nos ofrecen una atractiva Introducción a la parapsicología, una preparación interdisciplinaria y propedéutica. Son dos especialistas en el tema, y conocen bien las hipótesis que se han formulado para explicar los diferentes fenómenos paranormales. Aun mostrando una cierta inclinación hacia el Oriente, (yoga, zen, swami, etc.) exponen bien el movimiento occidental en torno a este linaje de fenómenos. El libro se hace sumamente atractivo por su estilo periodístico, y por el ingenio alegre que derrochan sus autores, sin incurrir en frivolidad. De ese modo, el libro se presta a una gran difusión y a una lectura sorprendente y provechosa.— L. CILLERUELO.

BELANGER, Bagriana, *La Sugestología*. Mensajero, Bilbao 1977, 22 x 16, 256 p.

El año 1971, el Dr. Lozanov publicaba en Sofía su libro *Sugestología*, para organizar una ciencia de la sugestión. Tratándose de un tema tan interesante, era evidente que los principios en ese libro recogidos habían de dar motivo a desarrollos ulteriores. Dentro de esa intención hay que inscribir este otro volumen de la doctora Bagriana, como anuncia ya el subtítulo de su volumen (*Las Revolucionarias teorías del Dr. Lozanov y sus aplicaciones en Pedagogía, Psicología y Medicina*). Aquí podemos apuntar la importancia que estas teorías han de tener para la ascética y para la espiritualidad en general. Nadie se atreverá a negar el poder y eficacia de la sugestión. Sin embargo, el formarse una idea exacta de los mecanismos de la sugestión, de sus principios y de sus aplicaciones generales o detalladas, es algo muy complejo; no es extraño que se hable, no ya solo de un sistema, sino incluso de una ciencia. El libro no pretende ofrecer el sistema científico completo, sino presentar los fundamentos como puntos de referencia, y sus principales aplicaciones. En la comunicación entre el ambiente y el individuo, muchas informaciones vienen del exterior por vía consciente; pero muchas otras se quedan en el límite (estado liminar) inconsciente y gracias a la sugestión pueden movilizar nuestras facultades. Aunque ya antes de Lozanov se venía estudiando la sugestión, ha sido este Doctor el que ya desde 1965 viene demostrando que la sugestión es el mecanismo común a todos los métodos psicoterapéuticos.— L. CILLERUELO.

OLTMANN, R., *Du hast keine Chance, aber nutze sie*. Eine Jugend steigt aus. Rowohlt, Reinbek 1980, 283 p.

Tenemos aquí un libro documento sobre la juventud actual, especialmente en Alemania, pero en el que todos podemos ver nuestro retrato y a la vez el diagnóstico de nuestro tiempo. No se trata solamente de lo que «se piensa» sobre los jóvenes sino que el autor ha dado la palabra a los mismos protagonistas para escuchar su propia voz y sobre todo su propia vida. Después de presentar la imagen corriente en los medios de comunicación social, se pasa a presentar la situación de los jóvenes en la sociedad actual; así se analizan las posibilidades ofrecidas por el medio social alemán especialmente la socialdemocracia y la democracia cristiana, en particular los Juntos y otros grupos semejantes de política ofrecida a la juventud. También se pasa revista a las circunstancias de vida y diversiones entre la juventud: la política, las diversiones y el tiempo libre, el sexo y la droga, etc. Así se hace un diagnóstico de los años 70 y 80, y se presentan algunas experiencias de comuna o intentos comunales en sustitución de la familia y el medio social que se viene abajo. Finalmente se hace un balance de esperanzas y desencantos en esta lucha cerrada cuerpo a cuerpo, entre la tecnología destructiva de la sociedad de consumo y la vitalidad juvenil frente a la destrucción.— D. NATAL.

TRISTAN, A., *La alcoba de Barba Azul*. Gedisa, Barcelona 1980, 20 x 13, 236 p.

Se trata de un escrito apasionante sobre la realidad y el mito del amor. Los movimientos feministas de liberación han dejado en claro por lo menos una cosa: Que bajo el rótulo de amor se

hace de todo. Por eso a nadie extrañará la protesta airada de la mujer en nuestra sociedad. Que se ha perdido el sentido original del amor sería algo fácil de decir, pero la comprobación constante de la soledad en la sociedad de nuestro tiempo hace que tales afirmaciones deban pensarse una y otra vez. S. de Beauvoir había denunciado el paso de la relación amo-esclavo de la sociedad trabajadora a la relación hombre-mujer; hoy día, sea cual sea el amo y sea quién sea el esclavo esto parece más que evidente. Si se añade que la erótica consecuente a la sociedad de bienestar y consumo ha concentrado visiblemente en este punto las energías, nos explicaremos la razón de tema candente que hoy ha cobrado la sexualidad. Como la falocracia sigue su curso en un mundo cada vez con más conciencia de la ignominia de la sumisión y la ausencia del amor, comprenderemos aún más el valor de este escrito en busca de un nuevo amor. Este escrito ofrece interesante documentación y apropiada elaboración para cuantos vean en el tema un signo especial de nuestro tiempo.— D. NATAL.

### Literatura

KATZ, Jerrold J., *Teoría de la semántica*. Aguilar, Madrid 1979, 22 x 15, 610 p.

El lector español conoce ya a uno de los discípulos más sobresalientes de la figura decisiva en la lingüística contemporánea Noam A. Chomsky precisamente por un escrito importantísimo para la filosofía del lenguaje a partir de las aportaciones definitivas de la escuela chomskiana. Ahora aparece, de la mano de Aguilar ediciones, de nuevo en público con una obra no solamente voluminosa, sino también fuertemente técnica y filosóficamente densísima. No es necesario decir que esta colaboración entre gramáticos y filósofos, entre lógica y lenguaje, según preconizara J.L. Austin, prematuramente desaparecido cuando ya era una figura de la filosofía del lenguaje ordinario, va a conseguir unos resultados importantes e interesantes. Uno de estos resultados es precisamente ya esta obra de Jerrold J. Katz. Aquí quedan decididamente enfocados los problemas de la teoría del lenguaje y la semántica en sus diversas relaciones por los mecanismos de categorización, la verdad lingüística con sus diferentes implicaciones, la lógica de las preguntas y la relación entre opacidad y analiticidad, entre la lógica y el lenguaje después de las aportaciones de personajes como Frege y Church, los procesos de espacialidad, temporalización y la creación de los diversos campos semánticos. La obra se cierra con una reconsideración de las relaciones entre sintaxis y semántica, para ir en profundidad a establecer las implicaciones más decisivas entre la estructura latente del lenguaje y la lógica juntamente con su estructura patente. El lector castellano dispone, con esta obra, de una base impresionante de reflexión y estudio que interesará tanto a los dedicados a la lingüística en general como a los interesados en lógica y en filosofía actual que pretenda estar al día en un campo que es cada vez más importante después del «giro lingüístico» del pensamiento contemporáneo.— D. NATAL.

ULLMAN, S., *Semántica*. Introducción a la ciencia del significado. Aguilar, Madrid 1980, 22 x 15, 320 p.

Ediciones Aguilar que ha ofrecido al lector español obras eminentes para la lingüística y la filosofía del lenguaje pone en circulación una nueva edición de la semántica del mundialmente conocido profesor de la Universidad de Leeds, S. Ullmann. Se trata nada más y nada menos que de la segunda edición y la sexta reimpresión. Si se cumple una vez más el dicho de que las obras buenas se reeditan no haría falta decir ni una palabra más. No obstante recordaremos que la semántica de Ullmann nos inicia en el modo cómo se construye una lengua, en la naturaleza de las palabras y el significado, en los factores lógicos y emotivos del significado; en las dificultades de las palabras transparentes y opacas las ambigüedades del significado, la sinonimia y los cambios del significado y la estructura del vocabulario a partir de su organización fundamental. En la edi-

ción castellana se han puesto ejemplos apropiados con el fin de ayudar al lector en una mejor comprensión. El lector y Aguilar ediciones deben felicitarse mutuamente, en esta ocasión, por esta obra decisiva.— D. NATAL.

GLASER, H., *Literatur des 20. Jahrhunderts in Motiven*. Ban II: 1918 bis 19-33. C.H. Beck, München 1979, 19 x 12, 392 p.

El autor es un hombre polifacético con fuerte capacidad analítica y sintética; así este segundo tomo sobre la literatura del siglo XX, cumple los presagios del anterior. El conjunto de autores y de temas es precioso pero nos atrevemos a seleccionar algunos como: el paso del tiempo en el grupo de Bloomsbury, o el mito del trabajo de E. Jünger, o el mito de Sísifo de Camus, o la moral de la inmoralidad de Guide, o el problema de las masas y Orfeo, o la melancolía de nuestro tiempo, o la ciudad del asfalto o el espíritu de la política, o los tiempos modernos de Kafka, o la América oscura de Faulkner, o la tierra de hombres de Malraux, o la burguesía y el Ulyses, o la pequeña ciudad realista, mágica y metafísica, o la literatura que calla cuando el hombre despierta; o la literatura de exilio que es quizá el signo fundamental de nuestra época. Obras como la presente hacen que el oficio de escribir sea algo más que palabras.— D. NATAL.

TIERNO GALVÁN, E., *Galdós y el episodio nacional «montes de Oca»*, Ed. Tecnos. Madrid 1979, 12 x 19,50, 125 p.

Galdós, junto a Calderón, Lope y Cervantes es uno de nuestros clásicos de mayor envergadura, no hemos de olvidarnos, aunque parezca una perogrullada. Y que es actual, y no sólo por lo de clásico, lo reflejan las ininterrumpidas reediciones de su obra, simposios acerca de la misma, estudios, ensayos, una inmensa bibliografía ya inabarcable para un sólo historiador o estudioso. Lo que el profesor Enrique Tierno se ha planteado en este ensayo, «pues ensayo es y no otra cosa», afirma, trata acerca de la diferencia que existe entre literatura e historia; hasta dónde podemos llegar a delimitar con certeza lo que es documentación y dónde empieza la imaginación a crear; qué es «análisis intencional y qué análisis poético». Para ello ha escogido el episodio nacional «Montes de Oca» del maestro Galdós. Éste, a su vez —nos explica el profesor Enrique Tierno— no escogió a Don Manuel Montes de Oca, ex-ministro de Marina, muerto en Alava en 1941 en tiempos de la reina doña Cristina, al azar, sino porque le atraía su vida con su trágico final, y porque quería darnos una visión del ideal del «político-poeta» de nuestro s. XIX.

A lo largo de estas esclarecedoras y sugestivas páginas se nos propone una teoría acerca del trabajo literario-histórico e intenciones de Galdós; para ello se sirve de comparaciones de textos del episodio con textos de las fuentes de que se sirvió Galdós como lo son Ildelfonso Antonio Bermejo, Pirala y Bermudez de Castro. Y completando este estudio de composición histórico-literaria con otras observaciones acerca de las mismas fuentes, el pensamiento galdosiano y el horizonte humano-político del personaje de este Episodio, simbiosis de la historia y del ánimo de nuestro maestro Galdós.— J. CANO.

RODRÍGUEZ, Leandro, *Sanabria, región de D. Miguel de Cervantes. Carta de Fueros*. Servicio de Publicaciones, Zamora 1978, 16 x 12, 124 p.

El autor viene empeñado desde hace años en demostrar que D. Miguel de Cervantes es oriundo de la región de Sanabria. Él es también oriundo de esa región y la ha recorrido, la recorre y la seguirá recorriendo sin cesar, como quien recorre las estancias de su propia casa solariega. Este librito es el fruto de sus reflexiones y de la documentación que va recogiendo a su paso. Por todo él se rezuma el cariño que siente hacia esa hermosa región. La historia, la geografía, la sociología, el folklore y el tema de los Fueros, se reúnen aquí como un ramo de flores que el autor brinda a su

tierra. Unas pocas y selectas fotografías dejan entrever la belleza e interés de los recuerdos. El autor confiesa que muchos le han tomado por visionario, cuando en realidad, quien visita y reconoce su antigua casa solariega está muy lejos de ser un visionario. Es un hidalgo.— L. CILLERUELO.

ZINK, J., *Was bleibt, stiften die Liebenden*. Kreuz, Stuttgart 1979, 20 x 12, 318 p.

El autor es ya bien conocido por su capacidad renovadora en la presentación del mensaje evangélico, la vida de Jesús, y los diversos momentos de la fe cristiana. Esta composición se dedica a las maravillas del amor, de plena actualidad en nuestro mundo. La obra trata de hacer crecer nuestro corazón, de aportarnos fuerza para el camino, de dar cuenta del amor tan grande como el mundo, y, en definitiva, darnos cuenta que el Dios de los hombres es amor y en cierto modo el amor es Dios. Los motivos fundamentales se recogen del Cantar de los Cantares y del himno a la caridad de S. Pablo en la 1 Carta a los Corintios, 13. Un libro profundamente humano, en el corazón mismo del Evangelio y que demuestra la fuerza actual y activa del amor.— D. NATAL.

COLECCION "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- H. ANDRES, *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*. Valladolid, 1965.
- H. ANDRES, *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.
- ARAMBURU, *La Provincia de Castilla en los años (1505-1525)*. Valladolid, 1965.
- 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. DIAZ DE LA TUESTA, *El sistema esencial de la materia*. Valladolid, 1968.
- V. DIAZ 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. FLOREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid, 1958.
- L. GAGC, *Trayectoria histórica de la Escuela Agustiniiana*. Bogotá, 1963.
- J. G. GAVIGAN, *La vida monástica en el África septentrional desde San Agustín hasta la invasión islámica*. Valladolid, 1960.
- C. GOMEZ, *Exigencias personales de la noética agustiniana*. Madrid, 1966.
- S. GONZALEZ, *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. MENENDEZ, *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de S. Agustín*. Valladolid, 1964.
- M. MERINO, *Agustinos evangelizadores en Filipinas*. Madrid, 1965.
- J. MORAN, *La teoría del conocimiento en S. Agustín*. Valladolid, 1961.
- J. MORAN, *El hombre frente a Dios*. Valladolid, 1963.
- J. MORAN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en S. Agustín*. Valladolid, 1964.
- J. MORAN, *Toma y lee*. Valladolid, 1966.
- J. MORAN, *Esto es absurdo*. Valladolid, 1967.
- J. MORAN, *Sellados para la santidad*. Valladolid, 1967.
- J. MORAN, *La juventud nos despierta*. Valladolid, 1969.
- J. OROZ, *El sacerdocio en la encrucijada*. Valladolid, 1972.
- G. SUAREZ, *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas*. Salamanca, 1948.
- G. SUAREZ, *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomistas*. El Escorial, 1949.
- I. RODRIGUEZ, *Egidio Romano y el problema de la exención religiosa*. Madrid, 1958.
- I. RODRIGUEZ, *Gregorio Aguirre y los orígenes de la iglesia filipina independiente*. Madrid, 1960.
- P. RODRIGUEZ, *Tras las huellas de la vida*. Caracas, 1972.
- P. RODRIGUEZ, *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.