

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXX



Fasc. 3

SEPTIEMBRE - DICIEMBRE
1995

SUMARIO

ARTÍCULOS

- B. RANO, *El beato Anselmo Polanco Fontecha (1881-1939)* 415
D. NATAL, *la aventura posmoderna* 437
J. VEGA, *La convivencia* 491
J. GARCÍA, *Historia de un despojo* 517

TEXTOS Y GLOSAS

- M. PÉREZ CORNEJO, *La estética de Nicolai Hartmann: una investigación
filosófica en torno al mundo del arte* 541

- LIBROS 551
-
-

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID



Vol. XXX

Fasc. 3

SEPTIEMBRE - DICIEMBRE
1995

S U M A R I O

ARTÍCULOS

B. RANO, <i>El beato Anselmo Polanco Fontecha (1881-1939)</i>	415
D. NATAL, <i>la aventura posmoderna</i>	437
J. VEGA, <i>La convivencia</i>	491
J. GARCÍA, <i>Historia de un despojo</i>	517

TEXTOS Y GLOSAS

M. PÉREZ CORNEJO, <i>La estética de Nicolai Hartmann: una investigación filosófica en torno al mundo del arte</i>	541
LIBROS	551

DIRECTOR: Pío de Luis Vizcaino
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Tomás Marcos Martínez
ADMINISTRADOR: Florentino Rubio Carracedo
CONSEJO DE REDACCION: Pío de Lus Vizcaino
Tomás Marcos Martínez
Jesús Álvarez Fernández
Mariano García Ruano
Luis Resines Llorente

ADMINISTRACION
Editorial Estudio Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Teléfs. (983) 30 68 00 y 30 69 00
Fax (983) 39 78 96
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCION
España: 3.500 ptas.
Extranjero: 35 \$ USA
Número suelto: 1.300 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA 423-1966
ISSN 0425-430 X

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. (980) 53 16 07
49080 Zamora, 1995

Beato Anselmo Polanco Fontecha (1881-1939)

Vida y Escritos

I. VIDA

El día 1º de octubre de 1995 el Papa Juan Pablo II declaraba al venerable Anselmo Polanco Fontecha *Beato*: bienaventurado, digno de veneración por haber sido testigo de Cristo, *mártir*, con el derramamiento de su sangre ¹. Fue el paso previo para llegar al más alto grado de distinción y exaltación que la Iglesia concede, después de muertos, a quienes han sufrido el martirio o han cultivado de una manera más eminente, esto es, en el llamado grado heroico, las virtudes cristianas: la *canonización*, inscripción en el canon o catálogo de los santos. Estas declaraciones no implican, ni suponen, que los beatificados o canonizados hayan ejercitado las virtudes o sufrido el martirio en un grado superior a otros cristianos que no han logrado ese reconocimiento. Para que se les reconozca, se hace casi indispensable que haya algún «mecenas» o entusiasta que presente y promueva la respectiva causa ante la Congregación pontificia para las Causas de los Santos. Aunque no están inscritos todos los que son modelos relevantes, sí lo son todos los que están. Lo son, con amplísimo margen de edificación y de prestigio, el P. Anselmo Polanco y su Vicario General Felipe Ripoll ².

1. Sobre el desarrollo del *instituto* de la beatificación y canonización, cf. Balbino RANO, O.S.A., *La manera de hacer un santo. Consideraciones en torno a la beatificación del obispo Anselmo Polanco*, O.S.A., en *Religión y Cultura* 42 (Madrid 1995), pp. 305-319.

2. Sobre su vida y martirio, cf. Amador del FUEYO, O.S.A., *Héroes de la epopeya. El obispo de Teruel*, Madrid 1941; Luis CAMBLOR, O.S.A., *El Obispo-Mártir de Teruel*, Madrid 1952; CONGREGACIÓN PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS, *Terulen. beat. seu declarat. Martyrii SS. Servi Dei Anselmi Polanco, Episcopi Terulen., O.S.A., et Philippi Ripoll, Sacerdotis...*, *positio super Martyrio*, Roma [1963-] 1992; Balbino RANO, O.S.A., *Polanco Fontecha, Anselmo e Ripoll Morata, Philippo, martiri*, en *Bibliotheca Sanctorum*, 1ª. append., Roma 1987, 1067-1069, con abundante bibliografía. Jerónimo BELTRÁN, *Tras las huellas del P. Polanco*, Teruel 1989; CON-

El Beato Anselmo nació en Buenavista de Valdavia (Palencia) el 16 de abril de 1881. Fue bautizado el siguiente día 21. Hechos los primeros estudios en su pueblo natal, en 1892 pasa a la preceptoría existente en el vecino pueblo de Barriosuso a prepararse en los estudios adecuados para emprender la carrera sacerdotal. Con este fin ingresa en el real Colegio-Seminario Agustino de Valladolid en el mes de julio de 1897. En el mismo colegio completa los estudios medios y cursa los de la filosofía y el primer año de teología, hasta 1902. En el curso 1899-1900 tiene que interrumpir los estudios por motivo de enfermedad, ausentándose de Valladolid. Los superiores lo enviaron primero a la casa de los capellanes agustinos del Convento de Agustinas de vida contemplativa de Medina del Campo; después creyeron más conveniente para su recuperación enviarlo a casa de sus padres en Buenavista de Valdavia³. De nuevo en Valladolid, emite los votos solemnes el 3 de agosto de 1900.

Acabado el primer curso de teología, el 1 de septiembre de 1902 se trasladada al Convento de Santa María de La Vid (Burgos) para cursar los otros tres cursos de teología. El 17 de diciembre de 1904, era ordenado sacerdote por el Obispo diocesano en Burgo de Osma (Soria). Acabados los estudios teológicos en junio de 1905, en 1906 fue destinado a Alemania con el fin de prepararse en la pedagogía y técnica de los centros de enseñanza de aquella nación para aplicarlos a los colegios de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas en España. Estuvo allí, sobre todo en Würzburg, poco más de un año. Los superiores repensaron y creyeron más conveniente dedicarlo a la formación de los jóvenes profesos agustinos⁴.

En octubre de 1909 era nombrado ayudante del Maestro de profesos de Valladolid y pasante, algo así como profesor auxiliar. En el capítulo celebrado en mayo de 1909 se le nombra Maestro de los mismos profesos. Este mismo año, hechos en Valladolid los exámenes exigidos, el Prior General Tomás Rodríguez lo declara el 1 de mayo Lector, título equivalente, con valor dentro de la Orden, al de un Licenciado.

GREGACIÓN PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS, ... *Summarium additum*, Roma 1990; ID., *Relatio et vota congressus peculiaris super martyrio die 22 martii an. 1994 habiti*, Roma 1994; Teófilo APARICIO, O.S.A., *Anselmo Polanco. Al servicio de Dios y de la Iglesia*, Madrid 1995; Jerónimo BELTRÁN. *Felipe Ripoll. Historia de una fidelidad*, Madrid 1995; Joaquín GARCÍA ABAD, *Dar la vida por amor. Anselmo Polanco, O.S.A., Obispo de Teruel. Felipe Ripoll, Presbítero de Teruel*, Madrid 1995; Miguel PASTOR, O.S.A., *El P. Anselmo Polanco modelo de religioso agustino al servicio de la Iglesia. Carta Circular*, Madrid 1995.

3. Cf. A. del FUEYO, *ob. cit.*, p. 35; constancia de haber hecho el primer curso de teología en Valladolid, en *Colegio de PP. Agustinos. Regesta Studiorum Vallisoleti*, Ms., en la Secretaría del Estudio Teológico Agustiniiano, f. 1r., curso 1901-1902.

4. Cf. Gregorio de S. VELA., *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la O.S.A.*, vol. VI, Madrid 1922, p. 334; el P. Vela acudió directamente a los escritores que vivían, para que le ofreciesen la biografía y bibliografía.

En diciembre de 1913 se le traslada a La Vid de profesor de teología. Hechos en Madrid los exámenes previos, el mismo Prior General le hace Regente de estudios el 2 de noviembre de 1916. Finalmente el 26 de octubre de 1921 le fue concedido, sin necesidad de ningún examen, el título de Maestro en teología como coronación de su dedicación a los estudios eclesiásticos, título que, habiendo equivalido en otros tiempos dentro de la Orden Agustina al título universitario de Doctor, en este tiempo no pasaba de ser ya un simple título honorífico; razón suficiente para eliminarlo en 1968 de las *Constituciones* de la Orden.

En Septiembre de 1922 regresa a Valladolid por haber sido elegido en el Capítulo Provincial Prior de la Comunidad, cargo en el que fue confirmado para un trienio en el Capítulo de 1926. En 1924 había sido elegido para participar en la categoría de Discreto al Capítulo general de Roma de 1925. Le causó una satisfacción muy gozosa la elección de Prior General del eficiente P. Eustasio Esteban, miembro también de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. En el siguiente Capítulo provincial de 1929 fue elegido Definidor (Consejero) de la Provincia. El Prior Provincial reelegido, P. Gaudencio Castrillo, creyó conveniente que la sede de la Provincia y, en consecuencia, la residencia del Prior Provincial y Consejo se mantuviesen, de acuerdo con la mente del capítulo, en Manila ⁵. Por lo tanto, allí habría de residir el Definidor Anselmo Polanco. Así figura en los catálogos de la Provincia de 1929 y 1931 ⁶. Sin embargo, tanto el Prior Provincial como los demás miembros del Consejo o Definitorio continuaron en España hasta la segunda mitad del año 1931. El Prior Provincial se embarcó para Filipinas, con el Definidor Felipe Landázaru y el Secretario Francisco Aymerich, en el mes de noviembre ⁷. El P. Polanco había embarcado antes y ya se encontraba en Manila en el mes de octubre, después de haber estado algún tiempo en China ⁸.

El P. Polanco continuó en España supervisando los últimos detalles de la edificación de la iglesia agustina vallisoletana, que se había reanudado durante su gobierno de Prior de la Comunidad; cuidando la redacción del proyecto de los *Estatutos* de la Provincia y dedicándose a otros quehaceres. El 12 de junio de 1930, fiesta de San Juan de Sahagún y XV Centenario de la

5. Cf. *Capitulum provinciale augustinianae provinciae sanctissimi Nominis Insularum Philippinarum Vallisoleti celebratum an. D. 1929*, Valladolid 1929, p. 16.

6. Cf. *Nomenclátor de los religiosos agustinos de la Prov. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. Diciembre 1929*. Valladolid, 1929, p. 2. *Nomenclátor... Año 1931*, Bilbao 1931, p. 2.

7. Cf. *Archivo Agustino* 37 (1932) p. 143.

8. Cf. A. POLANCO, Carta desde Zaragoza, 27.IV.1931, a la Hna. Natividad de San José, del convento agustino de Sancti Spiritus de Valladolid; carta a la misma Hna. desde Manila, 30.X.1931.

muerte de San Agustín, tuvo la satisfacción de participar en la consagración de la citada iglesia, de la que había sido principal promotor. Fue consagrante su admirador e hijo de confesión el Sr. Arzobispo de la Diócesis, D. Remigio Gandásegui. También participó en las celebraciones del triduo tenido con ese motivo los días 13-15⁹. Quedó complacido. «Los actos del triduo –escribía a las agustinas de Medina del Campo– resultaron concurrendosísimos y solemnes sobre toda ponderación. Pidán al Señor que se le dé mucha gloria en el recién abierto templo».

También con motivo del XV Centenario de la muerte de San Agustín regresó a Italia en 1939 para representar a la Provincia de Filipinas, al lado del Prior Provincial y otros miembros del Consejo, en las celebraciones tenidas en Pavía los días 16-18 de octubre, con la presencia del Prior General Eustasio Esteban y de otras personalidades. Fue para él muy gozoso poder celebrar el día 15 la eucaristía sobre el sepulcro de San Agustín. Se lo comunicaba ese mismo día a la Comunidad de Medina: «Hoy me ha cabido la suerte de celebrar la S. Misa sobre el sepulcro del N. S. Padre. Como es natural, no me he olvidado de pedir por Uds.»¹⁰. Gozó también visitando algunos santuarios italianos, sobre todo de la Orden. Lo califica de «consue-los experimentados en Pavía, Loreto, Tolentino, Montefalco y Casia»¹¹.

En Filipinas se entregó con intensidad, generosidad y fraternidad a promover la vida espiritual de la Congregación de Hermanas Agustinas de Filipinas, hoy Congregación de Agustinas de Ntra. Señora de la Consolación. Mención especial merecen los ejercicios espirituales que les predicó en Manila, comenzados el día 3 de abril de 1932. Se conservan en síntesis recogida por la Hna. Trinidad de la Encarnación con el título *Directorio espiritual hecho por el Siervo de Dios Excmo. y Rvdmo. P. Anselmo Polanco para una religiosa residente en Manila*. Es una preciosa síntesis de vida espiritual. La Hna. Trinidad fue la más asidua hija espiritual del P. Polanco entre las Hermanas de la Congregación. Es muy probable que el P. Polanco le aprobase la síntesis como *Directorio espiritual* para ella. Continuaron teniendo

9. Cf. *Recuerdo de la consagración de la Iglesia del Smo. Nombre de Jesús de los PP. Agustinos de Valladolid*, El Escorial 1930; Miguel CEREZAL, O.S.A., *Inauguración de la nueva Iglesia de PP. Agustinos de Valladolid*, en *Archivo Agustiniiano* 33 (1930) pp. 462-465; A. POLANCO, Carta desde Valladolid, 17.VI.1930, a la Hna. Petra Garviras, Priora de las Agustinas de Clausura de Medina del Campo (Valladolid).

10. Carta desde Pavía, 15.X.1930, a las Agustinas de Medina del Campo; cf. Miguel de la PINTA LLORENTE, O.S.A., *Fiestas del XV Centenario en Pavía*, en *Archivo Agustiniiano* 34 (1930) pp. 452-455.

11. Carta desde Roma, 24.X.1930 a la Priora de las Agustinas de Sancti Spiritus de Valladolid: les comunica que ese mismo día sale para España por haber recibido noticia de enfermedad grave de su madre.

correspondencia hasta 1937. Las Hermanas apreciaban mucho al Beato Polanco. Fueron varias las que continuaron acudiendo a él por carta hasta en el tiempo de su pontificado.

Se aproximaba el Capítulo Provincial de 1932. No pasó por su mente que sería en él elegido Prior Provincial. Se le había encomendado tener en el mismo Capítulo el discurso de elección de Prior Provincial. Lo tuvo, habló, con exigencia, de las cualidades y virtudes que habían de adornar al que se eligiera. Recalcó a los capitulares la responsabilidad y el deber contraído ante Dios de obrar rectamente en conciencia sin dejarse llevar por egoísmo o segundas intenciones. El discurso comenzaba con el texto bíblico *Suscitabo mihi sacerdotem* (1 R 2,35). Era una buena radiografía del estado de la Provincia. Tal vez no hubiera exigido tanto si hubiera sabido que sería él el nuevo Prior Provincial. Así sucedió el día 30 de julio. Eran 42 los vocales. El Beato Anselmo fue elegido en la primera votación por 36 votos. Se sintió confundido, lloró; pero no rechazó la voluntad de Dios expresada por los capitulares. E inició su gobierno con férrea lealtad a cuanto había proclamado. En el mismo capítulo se determina fijar en Madrid ¹² la residencia del Prior Provincial y Consejo. Al Prior General Clemente Fuhl, que le preguntó cuáles eran las razones que lo aconsejaban, el P. Polanco respondió que se encontraba más en el centro geográfico de la Provincia, lo que facilitaba una comunicación más frecuente con los hermanos y con las fuerzas más vivas de la Provincia, como son las casas de formación.

El Beato Anselmo Polanco nunca consideró las leyes como una opresión o limitación de libertad. Las consideraba como una preciosa ayuda para conocer la voluntad de Dios. Aceptaba, con la mayor extensión de la ley, las palabras del salmo 118,105: *Para mis pies antorcha es tu palabra, luz para mi sendero* ¹³. Se las aplicaba a sí mismo y las aplicaba a sus encomendados o súbditos. De ahí que pusiera tanto empeño en cumplirlas y en exigir su cumplimiento durante el ministerio de la solicitud pastoral que le exigieron dentro de la Orden Agustina los cargos de formador, Prior de la Comunidad de Valladolid y Prior Provincial, cargos que en la Orden Agustina han estado siempre revestidos de la misión pastoral de ayudar a los Hermanos en el camino de la perfección o santidad ¹⁴.

12. Cf. *Capitulum provinciale augustinianae Provinciae Smi. N. Iesu Insularum Philippinarum Manilae celebratum an. D. 1932*, Zikaei-Shanghai 1932, p. 17.

13. Cf. Comentario *El mayor de todos los salmo, 118*.

14. Cf. *Constitutiones Ordinis*, revisión de 1290, cap. 31 y 33, en Ignacio ARAMBURU, O.S.A., *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses del año 1290)*, Valladolid 1966, nn. 224-225, 231, pp. 88-89; n. 280, p. 100; *Constitutiones Ordinis*, revisión de 1968, ed. de Roma, 1990, nn. 13 y 15, p. 21; nn. 310-311, p. 99.

Se ha dicho con frecuencia que su forma de gobierno fue severa. Uno de los más entusiastas admiradores del Beato Polanco fue el P. Rafael Pérez González (+ 1993), Secretario provincial durante el Provincialato del Beato. Conocí muy bien al P. Rafael. Lo estimé y me estimó. Es más, accedió con mucha generosidad a mi ruego de dar una respuesta a las declaraciones proferidas por el P. Francisco Aymerich en el proceso de beatificación del P. Polanco. Aún más, tuvo conmigo la deferencia y delicadeza de entregarme su precisa y documentada respuesta, aunque ya hacía más de un mes que yo había acabado mi mandato de Postulador de la Orden de San Agustín ¹⁵. Este buen agustino, de probada imparcialidad, pensando que sería poco menos que imposible que la Sede Apostólica accediese a declarar el martirio de los asesinados durante la persecución en España a partir de 1936, me aconsejó pedir que se continuara la causa por la vía o procedura de las virtudes; *porque el conocimiento que tenía del P. Polanco y la experiencia adquirida en el tiempo en que había trabajado en la Congregación para las Causas de los Santos le hacían creer muy fundadamente que las virtudes del P. Polanco avalaban el éxito de su proceso por esta vía*. Le convencí de la conveniencia de saber esperar a que el Papa concediese proceder por la vía del martirio; porque, aunque fuese fácil lograr la declaración de la heroicidad de sus virtudes, podía pasar un tiempo incalculable sin obtener el milagro exigido para la beatificación por virtudes, milagro que no se necesita para la beatificación por vía de martirio. Para el P. Rafael la santidad del P. Polanco era clara, sin que fuera obstáculo su severidad, la que no desmentía:

«Su norma en él (Provincialato) y en los demás cargos que desempeñó dentro de la Orden, fue el cumplimiento de la ley escrupulosamente mantenida. Tendía más a la rigidez, sin llegar a extremos de dureza, que a la benignidad, a pesar de su carácter afable y bondadoso. Y es que su índole psicológica y el concepto que se había formado de la cuestión de la observancia le llevaba a las márgenes de los escrúpulos de conciencia. Por esta razón abominaba de la laxitud y no toleraba el menor descuido, porque temía que por ese resquicio se pudiesen introducir morbosos accidentes de la relajación y de la inobservancia, a la que había declarado guerra sin cuartel» ¹⁶.

15. Cf. *Summarium additum*, pp. 2-74, donde se publica, entre los «Documenti extraprocesuali», la respuesta del P. Rafael, Promotor General de la fe emérito de la Congregación para las Causas de los Santos. Es un documento muy valioso para conocer la vida y espíritu del beato.

16. Rafael PEREZ, O.S.A., *Breve biografía del P. Anselmo Polanco, Obispo de Teruel*, dactilografiado en nueve páginas, con título y firma autógrafos, en Valladolid, Archivo Provincia Agustina de Filipinas (APAF) 1287.

Ciertamente el P. Polanco quiso y se esforzó por ejercer la autoridad, buscando más ser amado que temido. Así afirma que ha de proceder el superior para serlo según san Agustín, quien expone admirablemente en el cap. 11 (hoy 7, n. 46) de la Regla las dotes que ha de tener el superior: «... Sométese de buen grado a la disciplina regular e impóngala prudentemente a los demás; y, aunque ambas cosas sean necesarias, prefiera antes ser amado que temido de los súbditos...». «Humildad sincera, ejemplaridad constante, grandes dosis de prudencia, entrega exenta de dureza y de debilidad, y caridad a la vez fuerte y sufrida..., he aquí las prendas que, según nuestro santo Patriarca, han de adornar al Superior». El Superior ha de tener «*entereza de espíritu* bastante flexible para no acabar de quebrar la caña rota (cf. Is 42,3; Mt 12,20) y bastante enérgica y tenaz para no desmayar a la vista de los peligros, ni retroceder ante las dificultades o malquerencias»¹⁷.

El P. Polanco no nació santo, sino que fue haciéndose santo con una colaboración ardiente a la gracia de Dios. Parte de esa severidad que se le ha adjudicado pertenece a la inexperiencia de la juventud. A los 26 años se le había nombrado ayudante del Maestro de jóvenes profesos de Valladolid y a los 28 Maestro. El mismo P. Amador del Fueyo declara que la experiencia le fue curtiendo en sus actuaciones de superior.

«Al final de su Provincialato –afirma el P. Fueyo– el P. Anselmo ya no parecía el mismo. Los viajes, la experiencia del mundo, el conocimiento de las realidades, desengaños quizá o tardías contriciones, le ablandaron el criterio, haciéndole dúctil y maravillosamente comprensivo, y hasta su voz y continente se tornaron más apacibles.

Cuando el P. Polanco llegó al Episcopado, tenía un no sé qué de augusto y venerable»¹⁸.

En su gobierno se inspiró no poco en las exigencias y actuación del eminente Prior General Eustasio Esteban. Se identificó con él en la solicitud por la promoción de las vocaciones, por la restauración de las Provincias de Perú y Colombia. La restauración de la de Perú, porque era un deber de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas hacer cuanto se pudiera para cumplir la misión que le había confiado el Prior General P. Tomás Rodríguez, también, como el P. Eustasio, miembro de la Provincia de Filipinas, de restituirle lo más pronto posible la plenitud de gobierno, que la había

17. Anselmo POLANCO, Discurso *Suscitabo mihi sacerdotem* (1 R 2,35) al Cap. Prov. de 1932; sobre el Beato Anselmo Polanco y la vida religioso-agustina, cf. la intensa y preciosa síntesis del P. Provincial de la Prov. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas Miguel PASTOR, *El P. Anselmo Polanco modelo de religioso agustino al servicio de la Iglesia*.

18. Amador del FUEYO, *ob. cit.* p. 47.

sido limitada en 1902 en busca de lograr un florecimiento a base sobre todo de vocaciones nativas. Esta y otras lecciones tuvo una ocasión hermosa de aprenderlas en el Capítulo Provincial de Valladolid de 1929, en el que fue hecho Definidor, cargo que le ofrecía en el Capítulo un influjo muy superior al que tiene hoy un Consejero. El Capítulo fue presidido por el P. Eustasio y en su desarrollo y determinaciones aparece transparente su intervención¹⁹. El Beato Anselmo coincidía con el P. Eustasio hasta en la importancia que tiene en el florecimiento de una institución el cumplimiento exacto de las leyes: Constituciones, Ritual, Estatutos...

«... lógico es concluir recomendándoos –escribía el 3 de septiembre de 1932 en la carta circular de saludo a la Provincia como nuevo Provincial– el estudio asiduo y la diligente observancia de la legislación canónica y constitucional, que ha de ser luz que ilumine nuestros pasos en los ásperos senderos que conducen a la Patria. ¿De qué nos serviría tener leyes santísimas si las ignorásemos o, indiferentes, hiciéramos caso omiso de sus prescripciones? Y ese deber de conocerlas y de obrar en conformidad con lo que disponen, incumbe de un modo principalísimo a los Superiores, quienes, además de ajustar su conducta a las normas eclesiásticas comunes y particulares, han de velar cuidadosamente a fin de que los súbditos las guarden»²⁰.

Estas sus palabras son una magnífica resonancia de cuanto el P. Eustasio escribió en la carta-presentación de la nueva revisión de las Constituciones el 16 de mayo de 1926, sobre todo en la parte conclusiva²¹.

Cuando se acercaba el final del trienio de su gobierno provincial y la celebración del Capítulo, el Papa Pío XI lo nombraba el día 21 de junio de 1935 Obispo de la diócesis de Teruel y Administrador Apostólico de Albaracín con enorme sorpresa suya, pues se creía indigno e incapaz ante tamaña dignidad y responsabilidad. Lo había presentado y promovido el Arzobispo de Valladolid D. Remigio Gandásegui, de quien era confesor. Le había movido a ello, según su propia declaración, «su afabilidad en la conversación y su prudencia en el gobierno, y porque su delicadeza no estaba exenta de la necesaria severidad y regía a sus súbditos, no con el imperio del mando, sino con el ejemplo de la vida»²².

19. Cf. *Capitulum provinciale augustinianae Provinciae Smi. N. Iesu Insularum Philippinarum Vallisoleti celebratum an. D. 1929*, Valladolid 1929.

Sobre la promoción de vocaciones y la restauración de las provincias citadas, cf. Miguel PASTOR, *Ob. cit.* pp. 36-38.

20. Anselmo POLANCO, *Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. Circular*, Manila 1932, pp. 5-6.

21. Eustasio ESTEBAN, *Litterae Rvmi. P. Generalis*, en *Constitutiones*, ed. de Roma 1926, pp. IX-XIX, sobre todo p. XVII.

22. Mariano RODRÍGUEZ HERRERO, O.S.A. *De consecratione Rvmi. P. Anselmi Polanco et*

Llegó el Capítulo Provincial. Se celebró en Bilbao los días 18-27 de julio de 1935. Antes de hacerse público su nombramiento episcopal, se daba por cierto que el Beato Anselmo sería reelegido Prior Provincial. Aunque se sobreponía el gozo de verlo nombrado Obispo, muchos capitulares sintieron que la Provincia se viera obligada a perder tal Prior Provincial. Aun a sabiendas de no poder elegirlo, 18 de los 48 vocales le dieron su voto, aunque no tendría más valor que el testimonial²³.

El P. Polanco participaba en el Capítulo y firmó las Actas como Prior Provincial cesante. Presentó al capítulo una precisa relación del estado de la Provincia con sus luces y con sus sombras. La tituló *Memoria presentada por el Muy Rvdo. Padre Provincial Fr. Anselmo Polanco al capítulo de 1935*. Es larga, densa, sumamente sincera e imparcial. No tuvo miedo a poner el dedo sobre la llaga. Una nueva radiografía de su Provincia religiosa agustina del santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. Ocupa siete folios y medio, de formato de oficio, escritos a máquina a línea seguida. Es difícil encontrar otra relación capitular tan completa, tan sincera y tan imparcial. A pesar de ello, el P. Polanco se siente contrariado de no haberla podido hacer como deseaba, por habérselo impedido el nombramiento de Obispo. Expresa este pesar en la introducción:

«Era mi propósito presentar al próximo Capítulo –la firma en Madrid el 16 de julio de 1935– un extenso y bien documentado informe acerca del estado de nuestra Provincia, que pudiera servir de base para tomar ciertas medidas indispensables, a juicio del que suscribe, si es que ha de llevar la vida digna de su historia y floreciente en todos los órdenes. El hecho de haber visitado las casas que la forman y la observación y estudio atento de sus necesidades me ponían en condiciones de realizar el proyecto; pero circunstancias imprevistas me han venido a trastornar los planes; y muy a pesar mío, pues, hijo agradecido de tan preclara madre, siento verdadero interés por aumentar su crédito y prestigio, he de limitarme a ofrecer a los V.V. Padres Capitulares un índice de asuntos sobre los cuales deberán deliberar y hacer que recaigan acuerdos prácticos. La falta material de tiempo no me permite otra cosa».

El Provincialato del P. Polanco se impuso como modélico en el ambiente y en el recuerdo de los más por su inspiración espiritual y por la eficiencia decidida e imparcial en su actuación. En el escrito anónimo aparecido en 1952 bajo el título *Solis presbyteris*, sugiriendo ideas y proponiendo medios a

et de eius ingressu in dioecesim Terulensem, en *Analecta Augustiniana* 15 (1933-1936), pp. 256-259; las palabras citadas, en la p. 259.

23. *Capitulum provinciale Provinciae Sm. N. Iesu Insularum Philippinarum Ord. Er. Sancti Augustini in domo de Bilbao celebratum an. D. 1935*, Bilbao 1935, pp. 7-8.

la Comisión preparatoria del Capítulo General de 1953 para un relanzamiento eficaz de la Orden Agustina, al hablar de las visitas canónicas o de renovación bajo el epígrafe *¿Visitas? ¿Tiempo perdido?*, se afirma: «Pero el colmo del mal es que las visitas también son muchas veces inútiles. A muchos he oído decir que en las visitas se pierde el tiempo y el dinero. Llega el Visitador a una casa, se celebra su llegada lo mejor que se puede, se le obsequia durante unos días... Se despide afectuosamente y todo sigue como antes. No digo que siempre sea así, pero muchas veces es así... Me acuerdo ahora de Visitadores tan santos como el P. Polanco, el P. Fuhl y otros, vivos y muertos. Yo besaría el polvo que ellos pisaron»²⁴.

Mientras tanto se había ido preparando todo para el día de la consagración episcopal. La tarjeta-invitación a la ceremonia estaba primorosamente escrita y decorada. El texto era como sigue:

*«El Excmo. y Revmo. Sr. D. Fr. Anselmo Polanco y Fontecha, O.E.S.A., Obispo electo de Teruel y Albarracín será consagrado, Dios mediante, el 24 de agosto de 1935, a las nueve de la mañana, en la iglesia del Colegio-Seminario de los RR. PP. Agustinos de Valladolid, por el Excmo. y Rvdm. Sr. Dr. D. Federico Tedeschini, Arzobispo de Lepanto y Nuncio Apostólico en España, asistido de los Excmos. y Rvmos. Sres. Don Remigio Gandásegui y Gorrochátegui, Arzobispo de Valladolid, y Don Manuel de Castro Alonso, Arzobispo de Burgos, siendo padrinos Don Ricardo Cortés Villasana, Diputado a Cortes, y D^a Concepción Vargas Zúñiga y Jaraquemada, Condesa de Villanueva. Tanto los padrinos como el consagrando se honran al invitar a V. a la augusta ceremonia»*²⁵.

Las cosas no se realizaron totalmente de acuerdo con lo anunciado. A ninguno de los Obispos consagrantes le correspondió ejercer la misión confiada, aunque se haya dicho lo contrario hasta en documentos bastante oficiales. No pudieron participar en la consagración el Sr. Nuncio y el Arzobis-

24. *Solis presbyteris*, ff. 38 y 41; recoge el pensamiento, sobre diversos temas, de agustinos ilustres, como los PP. Mariano Rodríguez Herrero, César Vaca, Lope Cilleruelo... Su autor, sin embargo, fue el P. Pedro Álvarez González, agustino de la Provincia de Castilla, definidor en el Capítulo General de Roma de 1920, profesor en Calahorra, pasó en 1930 a Puerto Rico, donde fue Vicario Provincial y murió, en San Germán, en 1959; escribió el libro *Biografía de la Excelentísima Señora Doña Pascuala Cascajares y Azara*, Barcelona 1926 (cf. Isacio RODRIGUEZ R.-Jesús ALVAREZ F., O.S.A., *Labor científico-literaria de los Agustinos españoles*, vol. I (1913-1964), Madrid 1992, p. 47). En su carta al director de la Revista *Archivo Agustiniiano*, P. Pedro Martínez Vélez, desde Calahorra (Logroño), en 1929, publicada bajo el epígrafe *Indicación de algunas ideas*, en *Archivo Agustiniiano* 32 (1929) pp. 313-316, propone en síntesis algunas de las mismas ideas de *Solis presbyteris*. Este folleto se compone de 50 ff. mimeografiado en letra pequeña y a línea seguida. Biografía de Pedro Álvarez González en *Acta O.S.A.* 4 (Roma 1959), p. 82.

25. Logroño, Archivo del Convento de Agustinas de vida contemplativa, C/. Santa Rita, s/n.

po de Valladolid, por motivos de enfermedad. Así el Arzobispo de Burgos, tan amigo siempre de los Agustinos, pasó a ser el Obispo consagrante, asistido por el Obispo de Vitoria, Mateo Múgica, hermano del agustino Juan Múgica y uno de los dos Obispos españoles que no firmaron la carta colectiva del 1 de julio de 1937, y por el Obispo de Osma Tomás Gutiérrez, tío del agustino P. Conrado Rodríguez Gutiérrez y condiscípulo del beato Polanco en los estudios de la preceptoría de Barriosuso (Palencia) ²⁶.

El 7 de octubre de 1935 firma en el colegio de San Agustín de Zaragoza su primera carta pastoral, la Carta de saludo y de proyecto fundamental de su tarea episcopal, a sus diocesanos de Teruel y Albarracín. Comienza con las palabras *La insospechada designación*. Se pone a disposición de todos. «Es Dios mismo –declara– quien, sin méritos de nuestra parte, ha querido encumbrarnos y servirse, conforme a sus designios providenciales, de nuestra insignificancia en la obra excelsa y difícil del régimen y dirección de los fieles en estas amadas diócesis de Teruel y Albarracín». «Está dispuesto a sufrir la muerte por ellas (las ovejas) como el Buen Pastor Jesús, modelo y dechado de Pastores». Su gobierno de las personas encomendadas quiere realizarlo, aunque no cite su nombre, según lo que prescribe San Agustín en varios escritos, inclusive en el cap. 7, n. 46, de su Regla. «Es necesario que (el Obispo), en el cumplimiento de su oficio, reprenda a los díscolos, consuele a los tristes, aliente a los pusilánimes, trate con benignidad a los enfermos, sea paciente y sufrido, prudente en sus determinaciones, discreto, severo sin exageración, en resumen: espejo de virtud, reflejo de las perfecciones de Cristo, a quien representa, caritativo *haciéndose todo para todos a fin de ganarlos a todos*». Diversas veces cita a su patriarca y padre espiritual San Agustín, en cuya doctrina se basa y a cuyos ejemplos de vida pastoral se reclama. Pretende seguir también el ejemplo episcopal de sus Hermanos agustinos, uno de ellos, «el esclarecido Sr. D. Fr. Andrés Aznar Naves», le precedió en la diócesis de Teruel. Quiere seguir el ejemplo de todos sus predecesores en Teruel. Esto le estimula y le obliga a trabajar con todas sus fuerzas; «pero, si a esto se agrega nuestra condición de hijo de San Agustín, sol de la Iglesia y lumbrera del Episcopado católico, y el ser, –añade– por consiguiente, miembro de la familia por él fundada, de la que, aquí en España, salieron, entre otros innumerables y prestigiosos Prelados, un Santo Tomás de Villanueva, *el Padre de los Pobres*, y en nuestros días los Excmos. Sres. Cámara, López, Valdés, Zacarías, Bernardo y Colom, se impone con mayor fuerza el deber de conservar el rango de nobleza que por estos títulos nos corresponde».

26. Cf. Mariano RODRÍGUEZ HERRERO, *Art. cit.* pp. 256ss; Anselmo POLANCO, *Memorandum, 1932-1935*, días 19-24 de agosto de 1935 (Ms. autógrafa, en Valladolid, APAF).

Al final de la carta aparece impreso su escudo episcopal con los diseños de la insignia de la Orden Agustina –el corazón traspasado por el dardo de la palabra de Dios, ardiendo en llamas de amor, colocado sobre el libro de la Biblia– y de la imagen del Santo Niño de Cebú, como símbolo de su Provincia agustina. Siguen los diseños de los escudos de Teruel y Albarracín. Y debajo está la frase bíblica, lema de su episcopado: *Impendam et superimpendar pro animabus vestris*. No he visto que la usara en traducción española. Mientras no conste lo contrario, se ha de suponer que comprendió su verdadero sentido: *Yo gastaré (todo) y me desgastaré por vuestras almas*. La traducción «me gastaré y desgastaré» no corresponde a San Pablo (2 Cor 12,15).

Una carta llena de vida de quien en Cristo Jesús quería ser vida para todos²⁷.

El mismo día 7 de octubre entraba solemnemente en Teruel. Así esquemáticamente lo anotó en su citado *Memorandum*:

«Día 7. Salida (de Zaragoza) a las 2 para Teruel: siete autos - Gran recibimiento en Torrelacárcel, Calamocha, Villarquemada, etc. - En los Paúles a las 6,30 - Presentaciones - Noticia de la desgracia ocurrida al Sr. Monterdo - Medidas - Cena y cama en los Paúles.

8. La santa Misa - Comisiones - A las 3,30 salida de los Paúles en auto - Colgaduras - Gentío inmenso - En el óvalo y en la Catedral - Tedeum, besamanos, plática, etc. - En Palacio - Desfile de personas»²⁸.

Poco tiempo gobernó su diócesis y durante ese poco tiempo lo hizo en circunstancias muy difíciles y heroicas. El 8 de enero de 1938 fue encarcelado. Entonces empezó su duro calvario. El 7 de febrero de 1939 era fusilado, junto con su Vicario General Felipe Ripoll y otros, en el barranco llamado *Can Tretze*, en las cercanías de Pont de Molins (Girona). Sin duda fue la oblación más completa que ofreció a la Santísima Trinidad en toda su vida. Después rociaron sus cuerpos con gasolina para quemarlos y hacerlos desaparecer. Tal vez por las prisas en huir, no lo lograron. Al P. Polanco y a D. Ripoll apenas les alcanzó el fuego²⁹. Juan Pablo II, al declararlo Beato el día 1 de octubre de 1995, no hizo más que declarar su fidelidad a Cristo Jesús y a su Iglesia, hasta derramar su sangre, poniéndolo como modelo de vida a los cristianos. Se ha dicho que su muerte fue motivada por haber firmado la

27. Publicada en el *Boletín Oficial Eclesiástico de las diócesis de Teruel y Albarracín* 76 (1935), pp. 107-117.

28. Es un error, pues, poner la entrada en Teruel el día 8.

29. Sobre su fusilamiento y otros particulares del encuentro y reconocimiento de su cadáver hay abundantes y claros testimonios en el proceso de Beatificación. Cf. *Positio super martyrio*; Teófilo APARICIO, *Ob. cit.* pp. 107-151.

Carta Colectiva de los Obispos españoles del 1 de julio de 1937. Es una afirmación carente de fundamento. Otros que no la habían firmado, como D. Ripoll, también fueron fusilados.

Se ha repetido, como si fuera una gloria para él, que las autoridades de la República le ofrecieron nombrarlo Obispo de Barcelona, cuando se encontraba encarcelado en la misma ciudad. Aun en el caso de que hubiera sido verdad, se le condicionaba a una «contrapartida» que de ningún modo podía aceptar su fidelidad a la Sede Apostólica, a la que corresponde el nombramiento de los Obispos: retirar su firma de la *Carta Colectiva*. El P. Rafael Pérez lo declara así en el Proceso de Beatificación:

*«Sé que el Siervo de Dios fue invitado a retirar su firma de la Carta colectiva del Episcopado español, a cambio, no sólo de la libertad, sino también de nombrarle Obispo de Barcelona. La respuesta del P. Polanco fue que aceptaría tal nombramiento, si se lo ordenaba el Santo Padre. Lo sé de referencias»*³⁰.

Preguntado posteriormente el P. Rafael sobre la verdad y objetividad de la afirmación, respondió que no se podía probar. Una cosa es clara. El P. Polanco no recibió el don del martirio por sorpresa, sin tener oportunidad de arrepentirse o de dar marcha atrás. Lo fue por una aceptación responsable, madurada por más de un año. De ahí que no se pueda por menos de asumir la paladina afirmación del P. Amador del Fueyo:

*«No hubo (en la persecución religiosa de España...) un mártir de la fe más indiscutible que Fray Anselmo Polanco y Fontecha, obispo de Teruel»*³¹.

II. ESCRITOS

1) Escritos publicados

El Beato Anselmo Polanco no escribió ningún libro. Fue muy poco lo que publicó. Invitado a escribir en la revista agustina de su Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas, *España y América*, publicó dos articulitos, dos cuentos. Son cuentos históricos. El primero se titula *¡Tú no eres para este mundo!... Historia que parece cuento*. Lo publica en 1906 y refiere la vida y muerte de su hermana, que murió muy niña y cuyas vivencias y recuerdos dejaron profunda impresión en los sentimientos del joven Ansel-

30. *Positio super martyrio, Summarium*, p. 97.

31. Amador del FUEYO, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*, Bilbao 1947, p. 362.

mo. El segundo también es histórico. Lo publica en 1908 y se refiere a la existencia brevísima de su hermano. Lo tituló *Pedrín (Cuento)* ³². En ellos se advierte que el joven Anselmo, a pesar de aparecer a primera vista un tanto seco, era bastante emotivo y afectuoso. Lo mismo se demuestra en su correspondencia epistolar con sus amigos y con las religiosas agustinas.

El P. Amador del Fueyo califica estos dos artículos de «copias del natural muy vivas, muy sinceras, pero de haber llegado a escritor –añade– no hubiera sobresalido en ese género de narración, o mucho nos equivocamos. No escribió, pues, e hizo bien –continúa–; no obstante, si la obediencia le hubiese llamado a los rudos afanes de la pluma, habría sido un gran expositor de ideas. Odiaba en los escritores, y más en los religiosos, el autobombo, la profusión verbalista, la inurbanidad en la polémica y el desenfado petulante con que algunos mequetrefes se arrojan a temas que no dominan. Él era humilde, sincero y cauto; prototipo de la densidad y hombría de bien intelectual y moral» ³³.

En función de su cargo de Prior Provincial publicó en 1932 una *Circular* a los Hermanos de la Provincia. Les envía su primer saludo oficial, sin dejar de ser eminentemente paternal y fraternal, señala el programa fundamental de su gobierno y manifiesta los sentimientos que le embargan ante la situación socio-política sobre todo de España ³⁴.

Los otros escritos publicados son Cartas pastorales, exhortaciones y comunicaciones a las diócesis de Teruel y Albarracín. Las publicó en el *Boletín oficial eclesástico de las diócesis de Teruel y Albarracín* (BOEDTA).

1. *Carta pastoral «La insospechada designación»* (Zaragoza, Colegio de San Agustín, 7 de octubre de 1935). Es la carta saludo a sus fieles y declaración de las líneas fundamentales que le animarán en el gobierno de las dos diócesis ³⁵.

2. *Mes de la caridad*. Exhortación a la Acción Católica y demás fieles a colaborar durante los días 15 de diciembre - 15 de enero con obras de beneficencia en favor de los necesitados (Teruel, 20 de diciembre de 1953) ³⁶.

3. *Circular sobre las próximas elecciones* (Teruel, 21 de enero de 1936). Se dirige a los fieles y sobre todo a los sacerdotes ³⁷.

4. *Cumplimiento pascual* (Teruel, 4 de febrero de 1936) ³⁸.

32. Artículos publicados en *España y América* 12 (1906), pp. 438-447; 17 (1908), pp. 571-573.

33. Amador del FUEYO, *Héroes de la epopeya*, pp. 39-40.

34. Cf. la nota 20; son 9 pp. de 18 x 12 cms.

35. BOEDTA. 76 (1935), pp. 107-117.

36. BOEDTA. 76 (1935), pp. 171-173.

37. BOEDTA. 77 (1936), pp. 27-31.

38. BOEDTA. 77 (1936), pp. 31-32.

5. *Circular sobre la celebración del día de Papa* (Teruel, 31 de enero de 1936)³⁹.

6. *Circular sobre cultos en Carnaval* (Teruel, 3 de febrero de 1936)⁴⁰.

7. *Santa Cuaresma* (Teruel, 3 de febrero de 1936)⁴¹.

8. *Exhortación pastoral al clero y fieles de las diócesis de Teruel y Albarracín (sobre la oración)* (Teruel, 29 de diciembre de 1936). Ofrece un pequeño tratado sobre la oración. Se revela a sí mismo como hombre muy experimentado en la oración, que sabe sacar las conclusiones prácticas⁴².

9. *Exhortación pastoral sobre la manera de proceder de los sacerdotes en las presentes circunstancias* (Teruel, 20 de marzo de 1936)⁴³.

10. *Edicto (anunciando la Visita pastoral)* (Teruel, 10 de mayo de 1936)⁴⁴.

11. *Circular acerca de la Santa Visita pastoral. Advertencias e instrucciones* (Teruel, 11 de mayo de 1936)⁴⁵.

12. *Sobre el novenario de preces al Espíritu Santo* (18 de mayo de 1936)⁴⁶.

13. *Aniversario y Consagración de España al Sagrado Corazón de Jesús* (Teruel, 15 de mayo de 1936)⁴⁷.

14. *Circular. Mes dedicado al Sagrado Corazón de Jesús* (Teruel, 18 de mayo de 1936)⁴⁸.

15. *Exhortación sobre la Jornada Misional del Dolor* (Teruel, 16 de mayo de 1936)⁴⁹.

16. *Día de la Prensa Católica* (Teruel, 4 de junio de 1936)⁵⁰.

17. *Al clero y fieles de nuestras diócesis de Teruel y Albarracín* (Teruel, 25 de noviembre de 1936). Hace una breve exposición de la triste situación del momento y exhorta a todos a colaborar con la vida y el trabajo, para rehacer cuanto se necesite, pidiendo perdón a Dios por nuestros pecados. Aprovecha la proximidad del tiempo de Adviento⁵¹.

18. *Bendición papal* (Teruel, 30 de noviembre de 1936). Exhortación para ganar la indulgencia con motivo de la fiesta de la Inmaculada⁵².

39. BOEDTA. 77 (1936), p. 32.

40. BOEDTA. 77 (1936), p. 33.

41. BOEDTA. 77 (1936), pp. 33-35.

42. BOEDTA. 77 (1936), pp. 41-52.

43. BOEDTA. 77 (1936), pp. 66-74.

44. BOEDTA. 77 (1936), pp. 130-131.

45. BOEDTA. 77 (1936), pp. 131-134.

46. BOEDTA. 77 (1936), pp. 134-135.

47. BOEDTA. 77 (1936), pp. 135-138.

48. BOEDTA. 77 (1936), pp. 138.

49. BOEDTA. 77 (1936), pp. 141-142.

50. BOEDTA. 77 (1936), pp. 162-164.

51. BOEDTA. 77 (1936), pp. 213-214.

52. BOEDTA. 77 (1936), pp. 215.

19. *Nombramiento de Vicario Castrense* (Teruel, 31 de julio de 1936). Hace algunas consideraciones sobre el ministerio pastoral ⁵³.

20. *Preces por la salud del Papa* (Teruel, 30 de diciembre de 1936). Ante el agravarse del Papa Pío XI, hace algunas consideraciones ⁵⁴.

21. *Agradecimiento del Prelado (con motivo de las fiestas de Navidad)* (Teruel, enero de 1937) ⁵⁵.

22. *Circulares sobre el cumplimiento pascual* (Teruel, enero de 1937) ⁵⁶.

23. *Circulares sobre copias de partidas y cuentas de Fábricas* (Teruel, 30 de enero de 1937) ⁵⁷.

24. *Exhortación pastoral. Al clero y fieles de nuestras diócesis de Teruel y Albarracín* (Teruel, 14 de marzo de 1937). Es una exhortación a levantar el ánimo, porque ya casi se ha logrado vencer el mal. Es necesario cooperar ahora a la obra de restauración ⁵⁸.

25. *Aniversario de la consagración de España al Sagrado Corazón de Jesús* (Teruel, 15 de mayo de 1937) ⁵⁹.

26. *Circular sobre el mes del Rosario* (Teruel, 24 de septiembre de 1937) ⁶⁰.

27. *Circular sobre el Jubileo en sufragio de los difuntos* (Teruel, 15 de octubre de 1937) ⁶¹.

2) Escritos inéditos.

Con motivo de la instrucción del proceso de declaración de martirio o de beatificación se procuró, como lo exigen las leyes de la Iglesia, recoger todos sus escritos por insignificantes que fueran, éditos e inéditos: artículos, discursos, sermones, apuntes o esquemas de conferencias o pláticas, cartas. Todos, copiados a máquina, fueron enviados a Roma a la Congregación para las Causas de los Santos, llamada entonces Congregación de Ritos, por ser de su competencia todo lo referente al culto divino o liturgia. Fueron copiados en folios de tamaño o formato de oficio. Todo junto, incluidos los escritos publicados, que acabo de reseñar, suman 298 folios, escritos generalmente a línea seguida. Es un buen número.

53. BOEDTA. 77 (1936), pp. 215-217.

54. BOEDTA. 77 (1936), pp. 249-250.

55. BOEDTA. 77 (1937), pp. 250.

56. BOEDTA. 77 (1937), pp. 250-251.

57. BOEDTA. 77 (1937), pp. 251-252.

58. BOEDTA. 77 (1937), pp. 255-266.

59. BOEDTA. 77 (1937), pp. 309-310.

60. BOEDTA. 77 (1937), pp. 459-461.

61. BOEDTA. 77 (1937), pp. 493-494.

1. 16 *Sermones o discursos*, que suman 66 ff. Algunos de estos sermones o discursos fueron elaborados antes de su ordenación sacerdotal, mientras el último es el que dirigió al Capítulo Provincial de 1932. Su contenido es: la Inmaculada, fiesta de Pentecostés, Buen Pastor (Jn 10, 11), elección de Prior Provincial en 1932, Salmo 138, 3-4, sobre la sociedad, Sagrado Corazón de Jesús, Santa Rita, sobre la oración (Jn 16, 23), sacerdocio, hambre de Dios y juicio (Jl 2, 21), Beato Juan de Rieti (en latín), fiesta de la Purificación de María, sermón para Adviento (Mt 11, 3ss), Santa Mónica, San Agustín.

2. Varias *Pláticas religiosas*: sobre el beneficio de la vocación, la perfección, la oración, el capítulo de culpas, el verdadero sacrificio, método de vida de fray Anselmo (1897), etc.

3. La ya citada *Memoria presentada por el muy Rvdo. P. Provincial Fr. Anselmo Polanco al Capítulo de 1935* (8 ff).

4. *Pláticas. 1934 (Beato Orozco)*. Son 9 ff. con la síntesis de las conferencias que dirigió a un grupo de señoras que hicieron los ejercicios espirituales en 1934 bajo su dirección en la antigua iglesia del Beato Alonso de Orozco de Madrid. Su contenido es precioso. Él mismo anota que son como un extracto del libro de LEFEVRE: *Misión y virtudes sociales de la esposa cristiana*.

5. *Proyecto de los Estatutos de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*. El P. Polanco fue el principal redactor, siendo Definidor Provincial. A este proyecto corresponden los Estatutos publicados en 1930⁶².

6. *Pláticas varias sobre la vida religiosa*.

7. *Correspondencia con las Agustinas de Sancti Spiritus de Valladolid*. 20 Cartas.

8. *Correspondencia con varias religiosas Agustinas*. 9 cartas.

9. *Correspondencia con las Agustinas de Medina del Campo*. 7 cartas.

10. *Correspondencia con la capuchina M. Pilar Elizalde*. 7 cartas.

11. *Correspondencia con la Hna. Rita de la Concepción, Agustina de Filipinas*. 7 cartas.

12. *Correspondencia con el sacerdote de Teruel D. Roque Escuder*. 6 cartas.

13. *Correspondencia con el sacerdote de Teruel Alberto López Polo*. 4 cartas.

14. *Correspondencia con el sacerdote de Teruel D. Cosme Artigot*. 4 cartas.

15. *Correspondencia diversa*. 19 cartas.

16. El ya citado *Directorio espiritual*, para la Hermana Trinidad de la Encarnación, Agustina de Filipinas.

62. Cf. *Estatutos de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*, El Escorial 1930.

17. *Memorandum. Año 1932-1935.* Es como un diario, muy esquemático, de los años que fue Prior Provincial y que prolongó hasta el 25 de octubre de 1935. Es documento precioso para conocer sus viajes y las personas con quienes trataba.

18. *Más correspondencia.* Son 20 cartas a Agustinos, Agustinas, etc.

Todo este material está contenido en la primera carpeta enviada a la Congregación de Ritos. Fueron enviadas otras 5 carpetas con el siguiente contenido:

Carpeta 2. *Correspondencia oficial con los Superiores de Perú y Colombia.* 32 ff.

Carpeta 3. *Nueva remesa de cartas a las Agustinas de Filipinas.* La mayor parte es dirigida a la Hna. Trinidad de la Encarnación. En total, 37 cartas.

Carpeta 4. *Cartas al P. Gabriel Pérez, agustino.* 16 cartas. Esta carpeta también contiene una carta al agustino alemán P. Pedro Leischner, escrita desde La Vid el 6 de mayo de 1921, la que llegó a Roma en otra carpeta.

Carpeta 5. a) *Esquemas de pláticas a la Comunidad de Agustinos de Valladolid con motivo de tomas de hábito, profesiones, capítulos de renovación, etc.* Son 26.

b) *Varias cartas del Siervo de Dios recibidas a última hora para el proceso.* Son 6 cartas al P. Mariano Rodríguez, agustino de Barriosuso, muerto en Roma en 1962, a la edad de 94 años y medio.

Carpeta 6. Contiene los escritos de su gobierno episcopal, ya mencionados entre los impresos en el BOEDTA.

Todos estos escritos nos proponen con toda claridad su doctrina, hasta aquellos que aparecen como sencillos esquemas o son cartas que a primera vista podrían creerse de escaso o de ningún valor. Unos y otros revelan el alma trasparente del Beato Anselmo en su vida espiritual. Revelan su vida. Sabemos que cuanto escribía y recomendaba lo tenía muy asumido en la vivencia de cada día y era fruto maduro de su profunda interioridad. Como el Divino Maestro, como su padre espiritual San Agustín, el Beato Anselmo primero practicaba y después enseñaba (cf. Hch 1, 1). De ahí su fuerte libertad interior, por la que no se dejaba intimidar de nadie, a pesar de ser por temperamento un tanto tímido y retraído.

Su doctrina refleja la madurez de quien se prepara bien y medita la lección antes de proponerla. Ciertamente no puede decirse de él la afirmación, aplicable a más de los que se puede creer, de que primero hablan y después piensan. Sus escritos confirman la declaración del P. Amador del Fueyo:

«Cuando fue Rector de Valladolid, y después fue Provincial y Obispo, habló muchas veces a las Comunidades y al público, y aún se guarda memoria de

algunas. En Iquitos, por ejemplo, predicó a las Asociaciones piadosas con tanto fervor, que las señoras, prendadas de su gran espíritu, le desearon para Obispo de allá; en Teruel se hacen lenguas de sus pláticas y alocuciones, singularmente cuando el asedio; nosotros le oímos una sola vez, y nos llenó las medidas. Raramente se dejaba ir al hilo de la improvisación, ni aun sobre caminos trillados; mal que bien se trazaba por escrito un esquema muy breve, trabado y completo»⁶³.

De algo de esto se dio cuenta el humilde Polanco. Después de haber predicado los ya citados ejercicios espirituales a señoras en la iglesia del Beato Alonso de Orozco de Madrid, escribía a su muy amigo agustino P. Gabriel Pérez, Rector de Santa María de la Vid, el día 22 de marzo de 1934:

«Te voy a comunicar una noticia que de seguro ha de agradarte. ¡Admírate! Me he atrevido a dar ejercicios espirituales en esta iglesia del Beato Orozco. Y el caso es que la gente ha quedado contenta y yo... casi persuadido de que he errado la vocación. Más éxitos obtendría y menos disgustos dedicándome a esa clase de tareas que actuando de Provincial. Te lo digo en reserva: cada día se me hace más pesada la carga. ¿No te ocurre a ti lo mismo con la tuya?».

Excepto en los sermones de los primeros tiempos, que los compone un poco al estilo literario del célebre Luis Calpena, su estilo es sencillo y diáfano, sin grandes pretensiones literarias.

III. LA DOCTRINA

Su doctrina es sencilla y muy clara, muy equilibrada y evangélica. Casi sorprende este equilibrio en la vida espiritual de su tiempo. Mientras la gran parte de los maestros de vida espiritual insistían muchísimo en la mortificación corporal, el Beato Anselmo la consideraba muy secundaria. Continuamente recomendaba e insistía, a las religiosas que dirigía o le consultaban, en el sacrificio de someter la voluntad. A la Hna. María de San José, del convento de *Sancti Spiritus* de Valladolid, le escribía en febrero de 1923: «En lo que ha de poner especial empeño es en la mortificación interior y vencimiento de sí misma; así no hay peligro de ningún género y Dios queda sumamente complacido». Es el equilibrio de la Orden Agustina. Siguiendo la escuela agustina, su doctrina espiritual es cristocéntrica. Insiste muchísimo en la imitación de Cristo. En una toma de hábito en Valladolid exhorta a los nuevos

63. Amador del FUEYO, *Ob. cit.*, p. 40.

novicios: «Aprovechaos de la gracia singularísima que os concede el Señor con la vocación al estado religioso y corresponded a ella proponiendo y tomando por norma aquella sentencia del Kempis: *“Summum igitur studium nostrum sit vita Iesuchristi meditari”*».

Seguir y someterse a la voluntad de Dios era para él, y quería que fuera para los demás, un imperativo categórico. Dios sabe bien lo que hace o permite. Para esto se necesita una profunda humildad, virtud que cultivaba con amor y aconsejaba sin cesar. El primado de las virtudes se lo concedía a la caridad, para toda la vida cristiana, pero de una manera aún más vinculante para los miembros de la Orden Agustina, siguiendo el pensamiento de San Agustín. Recomendaba y enseñaba a vivir la presencia de Dios como uno de los medios más eficaces para conquistar la santidad. Crecer en la santidad fue la pasión de su vida. Le parecía una contradicción vivir en la vida religiosa y no asumir con decisión la opción de la santidad y los medios que conducen a ella.

Afirmaba que, además de la característica de la caridad, lo es para el agustino la ciencia. Por eso con frecuencia exhorta a hacer realidad en cada Hermano, en la Provincia, en la Orden, el binomio inseparable de «Virtud y Ciencia» y «Caridad y Ciencia». Todo eso necesita el apóstol, y el agustino ha de ser un apóstol incansable, un servidor humilde y entregado a la causa de la Iglesia.

1) Conocedor de San Agustín.

Amaba muchísimo a San Agustín y quería que todo agustino fuera un fiel discípulo de tal Padre. No puedo decir, sin embargo, que fuese un lector asiduo del Santo y menos un especialista. Lo cita con frecuencia; pero son frases de acarreo, tomadas de aquí y de allá, no directamente de las obras de Agustín. Ciertamente seguía un talante de vida verdaderamente agustina, hasta en amar y pedir ser corregido, y en ayudar a otros con su corrección. En el discurso al Capítulo Provincial de 1932 proclamó, contra ciertas tendencias de seguir a San Agustín en lo que a cada uno le gustara, que había que seguirlo globalmente, para que su doctrina y ejemplo sean provechosos.

«Oyese hablar con frecuencia de reagustinizarnos, y no seré yo quien levante la voz contra esa idea. ¿Acaso no es deber de los hijos imitar, reproduciéndolas, las virtudes excelsas de su Padre y de un tal Padre como el Santo y Doctor insigne que nos legó su nombre?... Pero, ¿cómo ha de llevarse a efecto? No fragmentariamente, limitándose a copiar este o el otro rasgo aislado, sino asimilándonos, apoderándonos de lo que en el original, en el prototipo, fue sustancia

y principio y fundamento de sus admirables empresas: la piedad sólida e instruida, que ad omnia utilis est promissionem habens vitae quae nunc est et futurae (Tim 4, 8)».

La perseverancia con sus ovejas, los fieles de Teruel, parece un calco de cuanto San Agustín enseñaba a Honorato, Obispo, que habían de hacer los Obispos en casos semejantes ⁶⁴. Nadie ha afirmado que en reafirmar su criterio y actuación se hubiese basado en la doctrina de San Agustín. Fuera como fuera, se asemejó a su Padre espiritual en la interpretación del Evangelio del Buen Pastor. Por eso el P. Lope Cilleruelo asoció a la carta de San Agustín a Honorato la noble actuación del Beato Polanco:

«Al poner punto final en una frase tan solemne, no puedo menos de recordar al Obispo de Teruel, mi venerado Superior durante ocho años de la carrera eclesiástica, martirizado por los rojos al fin de nuestra guerra de liberación, felicitándome de que aún quedan en el mundo espíritus heroicamente agustinianos. Porque el Sr. Obispo, consciente de su deber y de su riesgo, dio la vida como el buen Jesús por sus ovejas» ⁶⁵.

2) El Beato Polanco y la guerra.

Hacia varios años que el Beato Polanco veía España en una situación catastrófica, sobre todo bajo el aspecto socio-político y religioso. Se palpa en sus cartas, aunque pone toda su esperanza en Dios. En la citada *Circular* a la Provincia en 1932, al ser elegido Prior Provincial, se vislumbra su preocupación por las fuertes circunstancias adversas en España y en otras partes.

«La tormenta de fuera –afirmaba– amaga y arrecia y extiende el radio de aislamiento sin vislumbrarse en el horizonte indicios de próxima calma» ⁶⁶.

Cada vez fue viendo el horizonte más cargado de tormenta. Espera en Dios, cree que Dios dará el triunfo a los que considera defensores de la justicia y de la paz. Pero sabe que no basta la oración, que ha de ir acompañada de la acción. De ahí que exhorte a los católicos a votar en favor de la derecha, porque la izquierda persigue a la Iglesia, trastorna el orden de la justicia...

⁶⁴. S. AGUSTÍN, *Carta 228*, BAC, vol. 11b, Madrid 1972, pp. 332-344.

⁶⁵. Lope CILLERUELO, OSA, *El monacato de San Agustín y su Regla*, Valladolid 1947, p. 500.

⁶⁶. Anselmo POLANCO, *Circular*, p. 8.

En la *Circular sobre las próximas elecciones*, fechada en Teruel el 31 de enero de 1936, ve ya a España enfrentada en dos bandos:

«Luchan de un lado –afirma– los defensores de la religión, de la propiedad y de la familia; del otro los representantes y voceros de la impiedad, del marxismo y del amor libre. Son las dos ciudades enemigas de que habla San Agustín»⁶⁷.

Como se ve, sus ideas eran las de la Iglesia del tiempo. Propone como uno de los puntos fundamentales de error del enemigo el ir contra la propiedad, sin más. Podría haber matizado un poco el tema siguiendo el concepto que San Agustín tenía de la propiedad⁶⁸. Muy probablemente ignoraba el pensamiento de San Agustín bajo este aspecto.

Se llegó a convencer de que la paz no sería posible sin la intervención del ejército nacional. De ahí que saludara al ejército nacional como el salvador de España. Con todo, no quería la guerra, quería y buscaba la paz. Predicaba el amor, el perdón, la reconciliación. No quería que se hablara de los de la otra parte de España como de enemigos, sino de hermanos equivocados. Con San Agustín afirmaba que había que odiar el pecado, pero amar al pecador.

En la *Exhortación pastoral*, fechada en Teruel, 14 de marzo de 1937, se muestra seguro de que la guerra, aunque aún no acabada, ya está prácticamente ganada por el ejército nacional⁶⁹. En sus escritos da la impresión de no conocer los desmanes que algunos realizaban en la parte nacional. Dado su amor a la verdad y a la justicia, los hubiera denunciado.

Balbino RANO, OSA
Institutum Patristicum Augustinianum
Roma

67. En BOEDTA. 77 (1936), p. 27.

68. Cf. SAN AGUSTÍN, *Comentarios a los Salmos*, 131, 5-6; *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, 6, 25.

69. BOEDTA. 77 (1937), pp. 255-266.

La aventura posmoderna ¹.

III.- Ciencia, sociedad, religión

1. Posmodernidad en la ciencia

En la Introducción a la Suny Series, para un pensamiento posmoderno constructivo, David Ray Griffin afirma que la actual difusión del término «posmodernidad» indica el malestar con la modernidad. La modernidad toca a su fin ², se nos dice, se denuncian sus aspectos negativos y se muestra la necesidad de abrirse a nuevos horizontes. La desazón con la modernidad busca su superación ³ y exige diseñar otro futuro.

La posmodernidad, común a la literatura y al arte, la ciencia, la metafísica y la religión, puede ser demoleadora o *deconstructiva*, que trata de abolir una cosmovisión ya muy erosionada, sobre el yo, el significado, el mundo real, Dios etc., o *constructiva*, que apunta a una nueva unidad de la ciencia, la ética, la estética y la religión, desde una nueva perspectiva ⁴.

Esta nueva cosmovisión afecta a la persona, a la espiritualidad, a la sociedad, y tiende a superar el individualismo, el antropocentrismo, el patriarcalismo, el economicismo, el consumismo, el nacionalismo, el militarismo, en una nueva ecología y una paz nueva con un nuevo mundo. Hoy se ha tomado conciencia de que la continuación del sistema moderno mata la vida del planeta, por lo que es menester buscar una alternativa ⁵. La cuestión no es fácil pero se debe intentar para evitar el pillaje y la destrucción actual.

1. Cf. NATAL, D., *La aventura posmoderna I y II*, *Est. Agust.* 27 (1992) 53 - 122 y 29 (1994) 97 - 153. Y NATAL, D., *Hacia un cristianismo posmoderno*, *Est. Agust.* 25 (1990) 15 - 46

2. GRIFFIN, D. R., (edit.), *The reenchancement of Science*. Postmodern Proposals. State University of N. Y. Press. 1988, IX. Para la investigación de la Posmodernidad es muy importante *The Center for a Postmodern World*, Santa Bárbara (California). En este artículo ofrecemos un análisis de algunos escritos publicados en EE.UU. sobre el tema.

3. GRIFFIN, D. R., (edit.) *The reenchancement*, IX.

4. *Ib.*, IX.

5. *Ib.*, XI.

Eso supone una nueva visión del mundo. Tal es el intento de los escritos publicados por Griffin y sus colegas ⁶.

Según Griffin, en la base de la modernidad está lo que Max Weber llamó «el desencanto del mundo», efectuado por la ciencia. La teología, el arte, la moral y la sensibilidad moderna siguen este desencanto sin ponerlo nunca en cuestión ⁷. La posmodernidad supone el reencantamiento de la ciencia, recuperar el misterio del mundo, como los clásicos de la ciencia –Boyle, Newton y Descartes– que partían de la existencia de Dios y su influencia en el universo.

La modernidad crea un objetivismo sin alma que Monod tacha de animismo. Esto se extiende a la psicología, con Skinner. El problema no es la ciencia, sino su imperialismo absoluto. Por eso: «Como la ciencia ha desencantado el mundo, mucha gente se ha desencantado de la ciencia» ⁸. Se distingue entonces entre la ciencia moderna desencantada y la ciencia abierta actual. No se niegan los logros de la ciencia. Se afirma que la cosmovisión desencantada no es un presupuesto necesario de la ciencia ⁹. La mecánica de Newton y Boyle era un argumento de la existencia de Dios. En la ciencia moderna ocurre todo contrario. La ciencia actual necesita un mundo que supere la dominación por la cooperación y cambie la fría objetividad por la unión de conocimiento y corazón. La naturaleza, ayuna hoy de sensibilidad y misterio, necesita nacer de nuevo ¹⁰.

David Bohm proclama una redivinización de la naturaleza. Este es el contramovimiento afirmativo de la ciencia posmoderna ¹¹. En el paradigma posmoderno, se busca una nueva unidad de la ciencia y su sentido ulterior ¹². En la ciencia moderna había un malestar grande que puede resumirse, con Griffin, H. Smith y otros, así:

1. Malestar en el *fisicismo*. La física no es el paradigma de toda ciencia como en el primer Círculo de Viena o en el fisicismo feroz aristotélico ¹³.
2. Malestar en el *legalismo*: «la verdadera ley es que no hay ley», nos dice, el padre de los agujeros negros, John A. Wheeler ¹⁴.

6. Ib., XIII.

7. Ib., 1.

8. Ib., 8.

9. Ib., 10.

10. Ib., 11.

11. Ib., 17, 15.

12. Ib., 23.

13. Ib., 25.

14. Ib., 51.

3. Malestar en el *estatismo*, la mentalidad estática y el mundo cerrado. Según Einstein, no haber admitido el mundo en expansión, como lo mostró Friedman, fue «la mayor ceguera de su vida»¹⁵.
4. Malestar en el *evolucionismo*, pues se toma la teoría de la evolución como paradigma del mecanicismo y del objetivismo, sin alma ni religión, contra lo que dice Darwin.
5. Malestar en la teoría cuántica interpretada como materialismo *cerrado*, cuando pide todo lo contrario: El mundo de Weyl frente al de La Place, siglo XX frente al XIX.

La posmodernidad rechaza la cárcel del lenguaje y se abre a la naturaleza, pues el lenguaje no habla sólo del lenguaje, según los posmodernos¹⁶. Toulmin quiere volver el hombre a la naturaleza: la cosmología no tiene por qué ser fuente de desacuerdo o de desilusión¹⁷.

B. Swimme, al tratar la historia cósmica de la creación, quiere responder a los interrogantes sobre el sentido del mundo y de la vida¹⁸. Nuestra cultura se centra en el hombre e ignora el mundo. Se pide una relación más profunda, del hombre con el misterio del mundo¹⁹. La ciencia de estos tres siglos ha sido una nueva revelación de la humanidad, pero sin arte ni mística. No tenemos más que hechos y teorías, no hay una historia de la creación del mundo²⁰, de nuestro origen y nuestro destino a una comunidad profunda capaz de celebrar la gran alegría que se nos ha dado²¹.

La cultura moderna rechaza los valores universales y se queda en lo subjetivo o en lo formal, según D. Bohm²². La disolución del orden pasado erosiona los valores fundamentales sustentados por él. Necesitamos un orden nuevo. No se puede volver a la premodernidad²³. La física ya no puede fundar este orden nuevo. Una ciencia posmoderna no puede separar materia y conciencia, valores y hechos, o no saldremos de la desesperación actual. La ciencia actual ha seguido ese camino de interpretación mecanicista, exteriorista, vacío de sentido interior²⁴.

La teoría de la relatividad exige una nueva idea global. La teoría cuántica pide una interpretación no mecánica de la teoría de las partículas que

15. *Ib.*, 51.

16. *Ib.*, 29.

17. *Ib.*, 31.

18. *Ib.*, 48.

19. *Ib.*, 51.

20. *Ib.*, 52.

21. *Ib.*, 56.

22. *Ib.*, 58.

23. *Ib.*, 59.

24. *Ib.*, 60, 61.

tenga en cuenta el conjunto del contexto y la relación de cada partícula al todo y viceversa ²⁵. No hay que separar materia y mente, realidad y significado, mundo y valor ²⁶.

Ch. Birch, al analizar el desafío posmoderno de la Biología, afirma que la teoría de la evolución no es compatible con el materialismo. No se puede identificar sin más cerebro y materia, nos dicen Sperry y Penrose. Hay en el cerebro una relación de totalidad ²⁷. La biología actual exige relaciones internas, no mecanicismo. Según Ch. Hartshorne, ni el puro azar ni la simple ausencia de azar pueden explicar el mundo. Ni el azar ni la lucha por la vida pueden explicar la evolución, ni el plan del mundo ²⁸.

Para R. Sheldrake, la nueva cosmología nos habla del mundo como un organismo frente a la máquina eterna de la modernidad ²⁹. Supone de 15 a 20 mil millones de años desde el origen, 4 mil millones desde que hay vida, y de 1 a 2 millones para el hombre. Según C. H. Waddington, el esquema físico-químico convencional deja mucho que desear ³⁰. Si el universo es como una máquina eterna todos sus cambios espontáneos proceden de un ciego azar. Pero si es como un organismo vivo, cuyas regularidades dependen de hábitos, el mecanicismo se hunde. Hoy vamos del modelo moderno al posmoderno ³¹.

Según F. Ferré, la ciencia moderna sostiene el modelo de la Máquina Perfecta que es uno de modelos religiosos del mundo moderno, creado en el siglo XVII ³². Por desgracia, esa imagen da seguridad a la humanidad insegura y débil ³³. La ciencia actual, más ecologista, se separa de él y asume la imagen del Jardín. La teoría holista tiende a imponerse. El ideal hoy es asumir la exactitud y eficacia de la máquina de la modernidad, pero trabajar con respeto y precaución según el modelo del Jardín de la posmodernidad ³⁴.

J. B. Cobb Jr., relaciona ecología, ciencia y religión, en la cosmovisión posmoderna. Ve que el movimiento ecologista es religioso y la Biblia ecológica, pero en su conjunto el movimiento ecologista no es cristiano y la cristiandad actual no es ecológica ³⁵. Los que no aceptan ninguna cosmovisión religiosa se adhieren al paradigma moderno, aunque ya no sea validado por

25. *Ib.*, 62 - 63, 66.

26. *Ib.*, 67.

27. *Ib.*, 72, 73.

28. *Ib.*, 74, 75.

29. *Ib.*, 79.

30. *Ib.*, 82.

31. *Ib.*, 86.

32. *Ib.*, 88.

33. *Ib.*, 89.

34. *Ib.*, 96.

35. *Ib.*, 99.

la ciencia ³⁶. Este mundo puramente material y pasivo se vuelve autosuficiente. A esta cosmovisión atea y materialista, se le llama paradigma newtoniano, aunque Newton estableciera su teoría mirando al poder de Dios. El mundo superficial de las cosas, indica, a nivel profundo, en la ciencia ecológica posmoderna, un universo dinámico de actividades interrelacionadas y una historia que rescata la herencia cristiana y bíblica de su hipoteca materialista y dualista ³⁷.

Según W. H. Harmann, el mundo posmoderno quiere ser tan distinto del moderno como éste del medieval. Es una herejía superior a la copernicana, porque, según R. Sperry, la nueva relación mente-cerebro rompe con la teoría materialista, afincada por décadas en la neurociencia, y da primacía a la conciencia interior como realidad causal. Esta «nueva herejía» de la conciencia como realidad causal es una nueva revolución copernicana ³⁸.

El esquema moderno contiene presupuestos metafísicos, como el positivismo, que reduce todos los procesos a fenómenos elementales. Pero la realidad no se reduce a la cosmovisión científica, inadecuada para guiar la vida o conducir la sociedad ³⁹. Dos premios Nobel, como R. Sperry y sir J. Eccles, nos aseguran que el positivismo no coincide con la realidad y afirman además que el universo exhibe dos propiedades diferentes: materia-energía y mente-espíritu ⁴⁰. Hay una gran crisis del paradigma moderno occidental, del monismo materialista y del dualismo materia-espíritu. Un tercer paradigma, llamado monismo transcendental, se va abriendo paso: la mente da origen a la materia ⁴¹.

El paradigma moderno trajo muchos progresos en tecnología, industria y ciencia, pero también un nihilismo, una quiebra vital sin precedentes. La vida occidental está hoy ante el caos y el desastre ecológico, económico y tecnológico. También hay caos y desintegración psíquica, según S. Krippner ⁴². En esta situación, la posmodernidad desea conservar los aspectos positivos de la cosmovisión moderna pero reemplaza su mecanicismo y su reduccionismo con una comprensión más orgánica y holística de la naturaleza.

La ciencia moderna ha cumplido una misión mítica. Ha hecho más fácil la vida. Pero ha sacrificado muchas personas en sus aras, muchos estados abrazaron su mitología, y algunos de sus fundadores actuaron como dioses.

36. Ib., 101.

37. Ib., 109, 113.

38. Ib., 116, 117.

39. Ib., 118, 122.

40. Ib., 123. Cf. también LAIN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma*, M. 1991.

41. Ib., 126, 127.

42. Ib., 129, 130.

A. Huxley ha satirizado la reproducción estatal, ajena a las necesidades íntimas de la persona ⁴³. Se han visto los desastres del reduccionismo científico, ayuno de sabiduría y espíritu: la brutalidad de la razón con su materialismo y mecanicismo ⁴⁴. Si se quiere un mundo posmoderno, hay que reconciliar los grandes poderes con las personas, restaurar la ecología y los recursos del planeta, ponerlos a disposición de todos, acercarse a los pobres, y tratar las enfermedades y las necesidades psicológicas humanas ⁴⁵.

La primera versión del paradigma moderno permitía que las moléculas materiales fueran movidas no sólo por otras moléculas sino también por la mente creada o la divina, pero su segunda versión cae en un materialismo total. Esto lleva a un *objetivismo* –la realidad es puro objeto– y a un *externalismo*: el lado externo de las cosas es el único, todo movimiento es locomoción o *movimiento* local. El *mecanicismo* determinista, *reduccionista* y *sensista* se impone: la única experiencia es la sensible.

Pero el reduccionismo vale para el mundo físico y poco más. Pensar que el cerebro no es más que materia no es fácil ⁴⁶. Todo acontecimiento en la vida de la mente o de la célula tiene un contenido esencialmente social, surge de hechos pasados e influencia el futuro. Todos los acontecimientos corporales están influidos por la mente aunque ni la mente sea distinta totalmente del cerebro ni se pueda reducir todo a materia. El cuerpo también influencia la mente. Así las enfermedades psicosomáticas no se pueden resolver sólo con tratamientos químicos, y un medio físico hostil puede afectar la mente ⁴⁷.

En resumen, la posmodernidad no sólo debe resolver el problema mente-cuerpo sino aplicarlo a otros campos como la medicina. Esta no puede abandonar los análisis, gloria de la ciencia moderna, pero debe introducir también la perspectiva personal que permite reconocer las diferencias, en cuadros parecidos, y acabar con la deshumanización clínica actual ⁴⁸.

2. El espíritu posmoderno

Griffin nos dice que, después de un largo periodo de olvido, la relación entre espiritualidad y orden social vuelve a ser tema candente. La religión

43. Ib., 131.

44. Ib., 136, 137.

45. Ib., 138.

46. Ib., 146.

47. Ib., 157.

48. Ib., 161.

cobra un nuevo papel en la cuestión social ⁴⁹. Ya no se ve la religión como opio del pueblo sino como motor de la vida. No se trata de neoconservadurismo ⁵⁰, ni de espiritualidad abstracta o irreal. Se rechaza el espiritualismo y el exteriorismo.

Griffin nos habla de los valores definitivos con los que vivimos y estamos comprometidos. Todo el mundo tiene un sentido vital, pero cuando hablamos de *espiritualidad* nos referimos a una vida fundada más allá de los valores del tener, el placer y el poder. El nihilismo y el materialismo son una contra-espiritualidad. Hay una relación profunda entre sociedad y espiritualidad: la sociedad configura al individuo y la espiritualidad personal configura la sociedad ⁵¹. Griffin destaca las divergencias entre la espiritualidad moderna y la posmoderna: La modernidad es naturalista y antiespiritualista, la posmodernidad recoge lo mejor de todo, sin volver a la premodernidad. La posmodernidad está de vuelta del individualismo y el nacionalismo, abandona la subordinación moderna de la humanidad a la máquina, y de la moral, la religión y la ecología a la economía ⁵².

El *individualismo* moderno vela la relación del yo con las cosas, las personas, las instituciones, la naturaleza, el pasado e incluso con Dios. Algunos ven el individualismo como ruptura con lo divino, otros como creación del cristianismo o de la ciencia de partículas y átomos que nos separaría de las instituciones, de la comunidad y de la Iglesia. La modernidad ve la persona como independiente y la comunidad como agregado de individuos. El dualismo nos dice que el alma es distinta del cuerpo e independiza al hombre de la naturaleza.

A veces se justifica la dominación ⁵³ o el mito del progreso y se denigra el pasado. El Dios de la modernidad está fuera del mundo, incluso en Newton, aunque intervenga en él. Luego surge el deísmo: Dios no interviene en el mundo después de su creación. Se proscriben todo misticismo y entusiasmo. El deísmo es un compromiso, entre el teísmo y el ateísmo, un secularismo mal entendido que desacraliza el mundo ⁵⁴. El moderno hace una moral autónoma. Su humanismo ve a las personas como fines en sí mismas, pero aisladas.

49. GRIFFIN, D. R., *Spirituality and society*. Postmodern visions. State Univ. of N. Y. Press, Albany, 1988, XIII.

50 Ib., XIV.

51 Ib., 2.

52 Ib., 2.

53. Ib., 4.

54. Ib., 5.

Poco a poco se pasará de un naturalismo a un ateísmo. Se cae en el nihilismo, el relativismo, el determinismo, el cientificismo positivista, el instrumentalismo, el positivismo antimetafísico y a-teológico o en el decisionismo donde los valores los decide cada uno ⁵⁵: uno es nacionalista, comunista, cristiano o humanista, según le parece. La espiritualidad moderna está transida de intereses creados: la moral es lo que a cada uno le interesa, tal es la norma suprema. Esa es la justificación moral del liberalismo y del capitalismo: lo que a cada uno le conviene ese es el bien de todos (B. Mandeville). A. Smith crea, en economía, la famosa doctrina de la «mano invisible» que lleva todo a buen puerto, por los intereses particulares. Pero estas teorías, al demostrarse irreales, provocan en la posmodernidad, el fin de los valores fundamentales del sistema ⁵⁶.

Otra característica de la vida moderna es el futurismo. No vive el presente y mira al futuro. Además adora el poder. La muerte de Dios justifica la dominación, es más, el poder crea la razón: «Might makes right» ⁵⁷. La espiritualidad moderna es dura, elimina lo maternal de lo divino y de la teología. El individualismo lleva a la centralización, la industrialización y al urbanismo. La comunidad se queda en pura sociedad, con una dicotomía entre individualismo y centralización. Se produce una anomía (Durkheim) y una gran secularización. Es la real - politik, el poder sin rostro del nazismo y el comunismo.

La economía se separa de la política y de la moral. La ley del mercado, dirigido por la avaricia, conduce el proceso. Los vicios privados devienen virtudes públicas ⁵⁸. Esta «nueva teología» de la beneficencia universal del propio beneficio, como la llama K. Polanyi, es una alfombra de perdón moral sobre la plaza del mercado (R. Heilbroner). Nada se dice sobre la demolición de la comunidad, la promoción del imperialismo, la división entre ricos y pobres, la destrucción de la identidad de los pueblos y de la ecología.

Estos defectos «accidentales» se justifican por la habilidad del capitalismo para producir bienes públicos. Si alguien no acepta este argumento es que es comunista ⁵⁹. El capitalismo engulle la democracia y lleva a la tiranía. El sentido comunitario queda afectado o desleído por la centralización y la racionalización. Según Nisbet el marxismo es el capitalismo sin propiedad privada. La propiedad privada es moderna pero tiene problemas.

55. Ib., 6.

56. Ib., 7.

57. Ib., 7.

58. Ib., 10.

59. Ib., 11.

Otro problema del materialismo económico moderno, es la conversión de las personas en cosas, piezas del sistema de trabajo ⁶⁰. La dura mecanización reduce los hombres a máquinas. El efecto más claro de la racionalización moderna es la buracratización y despersonalización. Esta crea el *homo oeconomicus*, carente de rostro y gris, ayuno de sensibilidad social ⁶¹. Se alimenta un revolucionarismo que inflama las mentes de los sectarios. El producto nacional bruto se convierte en panacea.

La posmodernidad quiere dar preferencia a los valores y a las ideas sobre los intereses económicos ⁶². La modernidad esgrime, como razón social, los factores materiales, la tecnología autónoma y el sistema económico. La posmodernidad, con su nueva cosmovisión y sus valores espirituales, puede crear otros valores y prácticas, de modo que el curso del mundo cambie sin revoluciones. Algunos acusan a esta propuesta de «posmodernismo de Disneylandia», pero creer en el cambio sin violencia no tiene por qué ser ingenuo ⁶³.

2.1. El alma posmoderna

Frente al individualismo moderno es importante en la posmodernidad la comunión con la naturaleza, con la humanidad y con la trascendencia, que supone la recuperación del alma frente al mundo moderno desalmado y confiere al posmoderno verdadera identidad ⁶⁴. Contra la dominación moderna está la comunión posmoderna que reencanta el mundo y completa el humanismo ecológico con el trascendental ⁶⁵. Reclama además un respeto al pasado y al presente. No se vuelve a lo premoderno, recupera el pasado, los arquetipos, una tradición y novedad, y ve serenamente al futuro. Mira a la divinidad pero ya no fuera del mundo. Parecería un *panteísmo naturalista*. No impone normas desde fuera y olvida el relativismo: el mundo es el medio divino de la vida humana. No hay nihilismo sino un Dios de los hombres.

Esta cosmovisión posmoderna es pospatriarcal, poscínica, posutópica y se mueve en el comunalismo ⁶⁶.

No hay todavía un diseño posmoderno completo. Pero sí algunas líneas de orientación:

60. Ib., 12.

61. Ib., 13.

62. Ib., 13.

63. Ib., 14.

64. Ib., 14.

65. Ib., 15.

66. Ib., 18.

- El posmoderno es comunal y comunitario, ser en comunión
- También en lo nacional, con regiones y bio-regiones
- Sin megaestructuras económicas dominantes absorbentes
- Busca igualdad entre las personas y entre los grupos
- Pluralismo religioso. La vida pública se desarrolla en base a valores morales y religiosos, no sobre el supuesto del propio provecho que a todos favorecería. Para concretar algo más :
 - Se busca una economía humanizada.
 - Se rechaza el mecanicismo y se opta por un modelo participativo de trabajo, autogestionado.
 - Las cosas materiales y el trabajo no son valores más importantes que la vida.
 - No hay religión del dinero, sino equidad de una economía constructiva digna.
 - Se insiste en la igualdad, la libertad y la fraternidad, pero la utopía somos nosotros, con valores nuevos de intimidad, de colaboración y convivencia, de ciudadanía y gratuidad. No sólo de reproducción, consumo y contaminación ⁶⁷.
 - Se busca una democracia interna, sin negar el Tercer Mundo, y exige democracia social y económica para todos.
 - La utopía es ahora, con la igualdad en libertad y la libertad en igualdad.
 - Hay que valorar las virtudes modernas y rechazar sus vicios como el mecanicismo, la utilización opresora de la tecnología y la reserva de la riqueza para unos pocos. El papel de la comunidad religiosa es grande por su apoyo a los nuevos valores y a la construcción de un sistema social en comunión universal de vida y humanidad ⁶⁸.

Charlene Spretnak, en *directivas posmodernas*, nos habla de la sequedad del hombre moderno, de su mente deshabitada, (P. Berger & cía), y critica el mecanicismo. En la religión moderna la gente se siente sin casa en el universo, con una vida privatizada y muy frágil ante las frustraciones: «Nosotros los modernos vivimos en un mundo sin hogar» ⁶⁹. En las culturas matriarcales la vida está protegida y arraigada. El mundo de la guerra de 4.500 BC. rompe esa situación. San Francisco e Hildegarda de Bingen incorporan elementos femeninos a la religión, pero pronto Europa fue seducida por la mecánica ⁷⁰. La condición moderna se hace rapaz y apunta a la destrucción ⁷¹.

67. Ib., 21.

68. Ib., 23.

69. Ib., 35.

70. Ib., 36.

71. Ib., 35.

La religión posmoderna es una vuelta a casa, frente a la explotación ⁷². Las políticas de los partidos verdes y la bioreligiosidad irían en esta dirección. Se busca la recuperación de la vida privada ⁷³. Los grupos verdes norteamericanos plantean diez valores claves:

- 1.- Sabiduría ecológica. Tratar de reconciliar al hombre con su medio y con la eficacia.
- 2.- La democracia arraigada crea un control sobre las decisiones que nos afectan, e instituciones intermedias independientes.
- 3.- Responsabilidad personal y social que favorezca la dignidad de la persona ⁷⁴.
- 4.- No violencia, desde la familia a lo nacional. Eliminar las armas nucleares, sin ingenuidad. Limitar el egoísmo que es fuente de violencia ⁷⁵.
- 5.- Descentralización.
- 6.- Crear economías comunitarias y establecer ciertas bases de seguridad económica.
- 7.- Crear valores pospatriarcales con sentido cooperativo y respeto a todos.
- 8.- Respetar y amar la diversidad ⁷⁶.
- 9.- Responsabilidad global por el Tercer Mundo.
- 10.- Pensar en el futuro y no sólo en nosotros.

La crisis del primer mundo, según J. Holland, es cultural. No es económica, como la del III^{er} Mundo, ni de libertades, como era la del II^o. Pero los tres problemas están unidos. Estamos en el fin de la modernidad: El proyecto de la reforma protestante, la ilustración, la revolución francesa y americana, de la revolución industrial se ha agotado ⁷⁷. El capitalismo privatiza la religión y el socialismo la hacía innecesaria. La modernidad prometía liberar a la humanidad pero no lo consigue. Su símbolo es la guerra nuclear, un nuevo diluvio.

Hay también una crisis de espiritualidad y de raíces. Es la crisis más grande del siglo, según Juan Pablo II ⁷⁸. El misterio y lo santo se evaporan, como la naturaleza y lo femenino. La mujer es la naturaleza y la mater-materia-matriz, sabiduría, madre de Dios y del hombre, civilización. Pero la ilus-

72. Ib., 37.

73. Ib., 37.

74. Ib., 38.

75. Ib., 39.

76. Ib., 39.

77. Ib., 43.

78. Ib., 45.

tración ve la naturaleza como una bruja a raptar y disciplinar. El protestantismo y el calvinismo acaban con lo femenino al retirar a María y divinizar el trabajo ⁷⁹.

El capitalismo y el socialismo que eran una reacción frente al espiritualismo desencarnado caen en el materialismo. La izquierda no acepta la religión, pues no la considera racional, y la derecha le da una legitimación autoritaria, nostálgica del pasado, crea la alienación religiosa del capitalismo ⁸⁰. El posmoderno quiere otra cosa.

En la espiritualidad posmoderna hay una primacía de la energía espiritual. Toda vida humana se funda en ella. El Espíritu es sorprendente y habla en el fracaso de la racionalización y la planificación ⁸¹. El moderno teme lo carismático, incontrolable. La modernidad reaccionó contra la sacralización autoritaria, pero lo posmoderno se orienta a la creatividad y a la corresponsabilidad. El Espíritu sopla donde quiere.

Esta espiritualidad se encarna en el cuerpo, en la sociedad y en la naturaleza, primeros mediadores del Misterio. El cuerpo, nuestro primer mediador, es una realidad trascendente, más allá de su trivialización ⁸². Lo mismo ocurre en la relación hombre - mujer, vivida a fondo.

La Naturaleza es también encarnación espiritual. No debemos aislarnos de la naturaleza. Hay que unir bien la naturaleza y la historia. La tierra es sacramento de Dios ⁸³. La creación su milagro permanente de cada día.

La sociedad es la expansión de la espiritualidad de la Naturaleza y necesita de una comunión creativa con ella ⁸⁴. A veces se ha olvidado esta sabiduría. Se ha minado la religión, la familia y la tradición. También se ha avasallado la intimidad ⁸⁵. Todas las áreas del mundo y de la humanidad, son lugar del misterio de Dios, aunque a veces puedan pervertirse. El hombre es cocreador del Espíritu en la naturaleza, en la vida, la sexualidad, y la historia ⁸⁶. No debemos olvidar nuestras raíces.

79. *Ib.*, 47, 46.

80. *Ib.*, 48, 49.

81. *Ib.*, 49, 50.

82. *Ib.*, 51.

83. *Ib.*, 53.

84. *Ib.*, 54.

85. *Ib.*, 55.

86. *Ib.*, 56.

3. Tendencias de la sociedad posmoderna.

La creatividad comunitaria es muy importante. En economía necesitamos tecnologías apropiadas y un movimiento cooperativo nuevo. La industria moderna destruye la naturaleza ⁸⁷. El Papa, en la *Laborem exercens*, ha criticado el fracaso capitalista y socialista ante la dignidad del trabajo ⁸⁸. Según E. F. Schumacher y G. McRobbin hay que buscar energías alternativas y cultivar la democracia económica.

La política debe favorecer la comunidad y las relaciones humanas, fomentar comunidades arraigadas con proyección universal. Partir de pequeñas comunidades, como en el cristianismo primitivo, no de la pura administración ⁸⁹, y favorecer la solidaridad. Fundir comunidad local y solidaridad universal. Crear instituciones participativas, menos jerárquicas. La cultura debe aparcar su matriz mecanicista moderna enemiga de la vida y dar lugar al Espíritu ⁹⁰.

C. Keller postula una posmodernidad pospatriarcal porque la posmodernidad y el feminismo son hermanas gemelas frente al esquema tradicional: cuerpo y alma, materia-espíritu, yo o el otro, mundo o divinidad ⁹¹. Se ataca el individualismo despersonalizador de la maquinaria económica. Se espera que la posmodernidad sea el fin del patriarcalismo. Se aspira a un novum distinto ⁹². La modernidad intenta controlar la naturaleza y la mujer. Una corriente herética del renacimiento, como Bruno y Paracelso, ataca el androcentrismo y exalta lo femenino, mientras Kepler y otros crean un mundo de relojeros ⁹³. Las brujas son el chivo expiatorio a destruir, incluso con la tortura y la muerte, en la marcha a la edad moderna y el conocimiento positivo ⁹⁴.

La familia moderna reproduce la superioridad del varón y la sumisión de la mujer. Somete todo a la producción, idealiza al padre y hace saber a los hijos que *no son mujeres*. Presenta a la madre como una bruja de deseos insaciables que paga el pato de la modernidad ⁹⁵. La hija desarrolla hostilidad contra la madre, a la vez que acepta el papel de madre y comparsa del marido trabajador (Chodorow y D. Dinnerstein).

87. Ib., 57.

88. Ib., 57.

89. Ib., 58.

90. Ib., 59, 60.

91. Ib., 63.

92. Ib., 65.

93. Ib., 66, 67.

94. Ib., 67, 68.

95. Ib., 71.

El trabajo doméstico reproduce el sistema del varón. La mujer nos conecta al mundo y el hombre nos separa de él ⁹⁶. La mujer se congela en su situación. Su pecado no es la vanidad sino la pasividad, la renuncia a sí misma, la dependencia y la falta de personalidad. La mujer queda aislada y parálitica en su personalidad ⁹⁷. La posmodernidad aspira a infinidad de relaciones, pero la mujer vive aislada y sin libertad. Esto va contra la esencia del universo donde todo se relaciona con todo. El feminismo conecta con el misterio del universo y su esperanza de futuro y es la condición ineludible de la posmodernidad ⁹⁸. El cristianismo lucha por salir del patriarcalismo. Porque el Apocalipsis exige revelación y no velo y ausencia de rostro ⁹⁹.

R. A. Falk, dice frente a la modernidad, modelo de todo, la posmodernidad es un desafío. El posmoderno es crítico e irónico y así se libra de la colonización moderna, de su estatismo, patriarcalismo y nuclearismo ¹⁰⁰. Se trata de superar la violencia, el antiecológico, la opresión y la injusticia del mundo moderno, su estado soberano, sus conflictos de raza, religión, ideología, lenguaje y civilización.

El posmoderno trata de recrear la realidad de un modo más global, con una imaginaria menos jerárquica. Las drogas y el escapismo alertan contra quienes creían en el futuro y huyen de un mundo sin sustancia ni promesa ¹⁰¹. Es necesario rescatar el espíritu. La modernidad ha perdido el sentido, es absurda, como dijo Sartre. El revolucionario y el funcionario, a caballo de la violencia, son el espejo de lo que no queremos ser ¹⁰². Queremos vivir con sentido, sin volver al pasado, unidos pero con menos jerarquía. Nuestros sufrimientos, nos dice M. Buber, nos indican lo que no debemos hacer. Hay que tomar conciencia de la perversidad de lo pervertido, de la situación de las víctimas, sin reproducirla en nuestra lucha contra ella ¹⁰³.

Para Lewis Mumford esta es la primera crisis planetaria que viene de la inteligencia, de las manos humanas: el glaciar nuclear no es cosa de la naturaleza ¹⁰⁴.

Hay que tener confianza, y comprometerse seriamente contra la injusticia y la violencia. Callarse sería aceptar el carácter destructivo y violento de

96. *Ib.*, 72.

97. *Ib.*, 73.

98. *Ib.*, 76.

99. *Ib.*, 77, 78.

100. *Ib.*, 82.

101. *Ib.*, 82.

102. *Ib.*, 83.

103. *Ib.*, 83, 84.

104. *Ib.*, 84.

la modernidad ¹⁰⁵. La resistencia crítica es necesaria para no caer en un posmodernismo de Disneylandia ¹⁰⁶. Estamos ante un segundo tiempo eje que ya no depende del estado, ni del poder violento moderno o su entropía ¹⁰⁷. La identidad posmoderna está constituida por un gran sentido de unidad con los hombres y la naturaleza, libres y responsables, sin una autoridad incondicional externa como fuente de verdad. Es un talante ético que sigue a Sócrates, Jesús, Buda y san Francisco. Con un código concreto:

1. Resistencia a lo intolerable.
2. Primacía de la conciencia y conciencia crítica ¹⁰⁸.
3. Rechazo de la mentira y la desconfianza.
4. Tomar las relaciones personales como modelo de toda sociedad (Goodmann).
5. El futuro es ahora, somos nosotros.
6. Caminar hacia el futuro, próximo, por la no-violencia.
7. No hay mesías fáciles: tenemos que trabajar.
8. Ser fieles al ideal del peregrino en la vida: alimentar lo nuevo mientras lo antiguo aún resiste ¹⁰⁹.
9. Ser receptivos a la sensibilidad y la conciencia femenina ¹¹⁰.
10. Ser críticos pero con un cierto posibilismo institucional ¹¹¹. Así lo muestran los grandes cambios en el mundo actual: desarme, desnuclearización, lucha contra la droga, contra la inflación, acuerdos entre gobiernos, nuevo prestigio de Naciones Unidas ¹¹².
11. Participar en los nuevos movimientos sociales.
12. Soberanía popular ascendente y participativa.
13. Desafío a la supremacía secular, con un sentido religioso auténtico.
14. Apelación al derecho internacional.
15. Sentido de aldea global y casa común.
16. Información internacional, no propaganda.

-El futuro posmoderno depende de nosotros ¹¹³.

105. *Ib.*, 87.

106. *Ib.*, 88.

107. *Ib.*, 89.

108. *Ib.*, 90.

109. *Ib.*, 91.

110. *Ib.*, 91.

111. *Ib.*, 92.

112. *Ib.*, 94.

113. *Ib.*, 97.

4. Posmodernidad ética, política y económica

Al tratar de la Política social posmoderna, J. B. Cobb Jr., ve que la modernidad toma su modelo político social del s. XVII como una guerra de todos contra todos que conduce a la miseria. Se crea un estado con poder absoluto sobre las personas y las naciones ¹¹⁴.

Para el posmoderno es muy importante el medio vital, la economía comunitaria y la comunidad ¹¹⁵. La posmodernidad es participativa. La comunidad es la sociedad participada, libre y justa, con sentido de aldea global ¹¹⁶.

H. E. Daly, pide una economía «equilibrada» como alternativa posmoderna a la «manía de crecimiento». No se debe separar economía y espiritualidad: Si no hay fósforo no hay pensamiento (F. Soddy), pero si no hay pensamiento no hay producción. Así hablan los grupos científicos de la nueva cultura ¹¹⁷. Lo espiritual y lo material se complementan: lo espiritual se encarna y lo material es santificado.

La economía «equilibrada» es una economía siempre remozada. La tecnología y los conocimientos crecen, pero como una librería que se renueva; el local no está creciendo constatemente. Eso no impide el progreso ¹¹⁸.

¿Qué significa la manía de crecer? Ver el crecimiento económico como panacea y sumo bien ¹¹⁹. El dogma del crecimiento permanente se contradice con la teoría de la entropía ¹²⁰. El fetichismo del dinero supone que cuanto más se crece, mejor es nuestra salud. Esto no es así, hay problemas de inflación ¹²¹. La deuda internacional muestra la falsedad de la manía del crecimiento.

La biofísica y la ética limitan el sistema: la degradación del ecosistema es muy peligrosa ¹²². Su costo humano es muy alto en valores morales: no se quiere ser rico, sino más rico que los demás. Se glorifica el egoísmo donde todo vale ¹²³. ¿Cual es la dimensión óptima? No la que diga el mercado que puede distribuir injustamente. Los precios no arreglan todo ¹²⁴.

114. *Ib.*, 99.

115. *Ib.*, 104.

116. *Ib.*, 104, 105.

117. *Ib.*, 107, 108.

118. *Ib.*, 108, 109.

119. *Ib.*, 110.

120. *Ib.*, 111, 112.

121. *Ib.*, 113.

122. *Ib.*, 114.

123. *Ib.*, 115.

124. *Ib.*, 116, 117.

Se impone un cambio de economía, evitando la excesiva centralización y el individualismo solitario. No se debe separar macro y microeconomía ¹²⁵. Cierta igualdad de medios e ingresos, de producción y de precios, es inevitable: Los impuestos deben ser equitativos ¹²⁶. No puede haber tanta desigualdad como hay en algunas economías. Se busca un sistema más igualitario y más productivo. También conviene influir en la población. Hay que distinguir entre el derecho de la familia y sus posibilidades, sin confundir, producir o vender cosas con personas ¹²⁷.

J. B. Cobb, Jr., medita sobre la economía actual y afirma que el crecimiento no es ya un criterio económico. El PNB no es la meta de la economía sino la medida de la economía de bienestar ¹²⁸. La economía no es sólo el comercio. Negar esto es negar la persona. La economía no debe atender sólo los deseos de confort y comodidad sino también el estímulo creativo. El teólogo debe desafiar la idea que el fin de la economía es el confort de la gente porque, como ha demostrado Scitovsky, el bienestar humano no consiste primariamente en el confort. Los cristianos deben tomar aquí sus posiciones, nos jugamos mucho en ello ¹²⁹.

Todos estos cambios suponen transformar las personas y el espíritu de las estructuras ¹³⁰. Así, en el mundo agrícola, hace cuarenta años, nadie cuestionaba el sistema y todos creían que todo estaba bien (C. D. Freudenberg). Hoy estamos en plena crisis. La destrucción del suelo agrícola es tan grande que, según C. Sagan, parece obra de un invierno nuclear ¹³¹. Económicamente la agricultura está en bancarrota. Todos se preparan para un mercado internacional que no existe. Millones de comunidades unifamiliares agrícolas se han hundido. La agricultura es el medio menos comprendido por los líderes políticos. Hay también bancarrota espiritual: los valores humanos del mundo rural no interesan. Esta es una de las mayores causas de la crisis ¹³². Se debe apoyar a quienes traten este problema.

Es preciso avanzar hacia una agricultura que preserve sus propios recursos, restaure la tierra, sus comunidades y organismos ¹³³. Esto supone:

1. Usar las energías renovables según su capacidad biótica.

125. Ib., 118.

126. Ib., 119.

127. Ib., 120.

128. Ib., 139.

129. Ib., 144, 149.

130. Ib., 121.

131. Ib., 124.

132. Ib., 125.

133. DUMONT, R. *Un monde intolérable. Le libéralisme en question*. Seuil 1988.

2. Reciclar las energías esenciales no renovables.
3. Contener los desperdicios del ciclo productivo dentro de los límites de absorción biótica ¹³⁴.
4. Optimizar la diversidad biótica de la comunidad agrícola.
5. Investigar cómo era el medio primitivo, qué cambios hemos hecho, porqué y cómo aproximarnos al sistema posmoderno.

Se trata de un nuevo paradigma de relaciones de salud de la tierra y la vida humana, de una nueva justicia entre lo humano y lo no humano, del significado del trabajo y de las relaciones humanas para mejorar el medio natural ¹³⁵. La sociedad debe pagar un precio por una nueva agricultura y alimento para todos. No hay que destruir zonas agrícolas, sino ver la agricultura como agroecología y mantenimiento de comunidades macrobióticas. El número de personas lo deciden las necesidades del medio vital y de comida, con un sentido regenerativo. La comunidad rural debe experimentar un renacimiento ¹³⁶.

La agricultura, además de un medio de bienestar, es un camino de valores de libertad. Hay que ir hacia una sociedad responsable, con respeto a toda vida, al trabajo y al bienestar de las generaciones futuras y sus pautas de sostenimiento ¹³⁷. En algunos centros de Kansas y Kenia se avanza en esta línea. Se han rehabilitado también bosques y creado piscifactorías. Hay un movimiento hacia la agricultura orgánica con nuevos valores. Se buscan cultivos alternativos y se cuida mucho más la tierra. La colaboración y el cuidado agradecido de la naturaleza ha sustituido al poder y al bienestar ¹³⁸.

La tecnología y la ciencia posmoderna supone hechos y valores que si faltan surgen graves problemas ¹³⁹, según F. Ferré. La tecnología premoderna es inexacta, sigue una práctica heredada. Lo importante es que funciona pero no sabe porqué funciona, carece de ideal y de un método preciso de investigación ¹⁴⁰.

La ciencia moderna es una gran simplificación: ofrece precisión, método, pero ha caído en el mecanicismo. Hoy, vamos hacia una ciencia más compleja, a una nueva síntesis con múltiples influencias ¹⁴¹.

Respecto a la población se necesita poner en práctica métodos más humanos y saludables para la gente de nuestro planeta. La bioingeniería

134. GRIFFIN, D. R., *Spirituality an Society*, 126.

135. *Ib.*, 127.

136. *Ib.*, 128.

137. *Ib.*, 129.

138. *Ib.*, 130.

139. *Ib.*, 134.

140. *Ib.*, 136.

141. *Ib.*, 138.

puede optimar la producción de alimentos. Conseguir una biosfera más sana, mayor respeto a los animales, más vegetarianismo, una vivienda y un transporte más humano ¹⁴².

En la misma posmodernidad hay tensión, pues decimos que viene después de lo moderno y estamos buscando su contenido. Distinta de la modernidad, con un nuevo paradigma, en gran parte es modernidad ¹⁴³. Ya está a nuestro alcance pero no del todo. Ese es el destino humano siempre.

Griffin investiga sobre la paz y el paradigma moderno. El paradigma es una cosmovisión que implica una ética. El paradigma moderno hizo difícil la paz, el posmoderno la facilita. El hombre moderno apenas valora el ser religioso, es decir, el deseo de armonía con el sentido último del mundo ¹⁴⁴. Con afirmar que todos somos iguales parece resolverse todo. Se fía mucho a la naturaleza de las cosas.

Por otro parte, el paradigma moderno tenía una gran fe en el poder coercitivo para el cambio. En la primera parte de la modernidad este poder era Dios. Su omnipotencia era más importante que el amor. Pero el mensaje al fin era: el poder bruto mueve el mundo. Así actuaba el hombre moderno ¹⁴⁵. Además el Dios omnipotente era intolerante como nosotros. Su revelación era el único camino verdadero, todo lo demás era falso y así se procedía. Después, surgen otros valores. El poder bruto sigue moviendo el mundo, ahora desde la naturaleza. La lucha por la vida quedó en lucha por el poder. La tolerancia no llegó, el método científico se hizo rígido, lo demás es pura superstición, algo reaccionario e indigno de respeto ¹⁴⁶. La ciencia es el Único Camino Verdadero...

El posmoderno no habla tanto del Dios moderno como de lo Santo, de la santa realidad que es nuestro Creador. Imitar al único santo es ayudar a los demás, hacer crecer sus auténticas posibilidades ¹⁴⁷. El pensamiento posmoderno diseña unas relaciones vitales no coercitivas. El talante posmoderno es cooperativo, de apoyo mutuo. Por la violencia no se consigue nada que valga la pena ¹⁴⁸.

También ha sido muy negativa para la modernidad su concepción materialista de la naturaleza. El desencanto ha convertido al mundo en naturaleza muerta, sin rayo divino alguno. El dualismo de la primera modernidad

142. *Ib.*, 139.

143. *Ib.*, 140.

144. *Ib.*, 143.

145. *Ib.*, 144.

146. *Ib.*, 145.

147. *Ib.*, 146.

148. *Ib.*, 146.

hacia de la naturaleza pura materia. Esto creó un antropocentrismo vacío y una ética de la explotación. El hombre, vicario de Dios, domina el mundo. Se lucha por el control de las fuentes de producción. Eso incitó a tratar a las personas, sobre todo a la mujer y a la gente de color, como cosas e instrumentos de trabajo ¹⁴⁹.

En la visión posmoderna todo es sagrado ¹⁵⁰. El moderno es explotador. El progreso es sólo material. El reduccionismo deja al hombre en lo económico o energético, como en Freud, donde lo importante es gozar ¹⁵¹. Para el posmoderno hay muchos valores. Además de trabajadores, somos personas. La creación de valores es una necesidad de todos para reencantar el mundo ¹⁵².

En cuanto a las relaciones humanas, no somos seres independientes, aislados como se pensaba en el s. XVII. Dios era un ser aislado (ab-soluto) y así se entendía al hombre. No había responsabilidad con los otros, ni del futuro ¹⁵³. Trabajar por el bien de todos era trabajar por uno mismo. La política se basaba en el egoísmo y el propio interés. Hoy vemos que todos vamos en el mismo barco. Todos sabemos las consecuencias de nuestros actos y sus interrelaciones ¹⁵⁴. Se busca una ética y una religión que implique la verdad de las cosas y del mundo con nuestra salud física, moral, espiritual, personal y comunitaria, con nuestra supervivencia. Se busca una nueva cosmovisión, una nueva ética, un sentido religioso de respeto y amor universal, que no abandone la naturaleza a la realidad del desencanto coercitivo ¹⁵⁵.

5. Para una metafísica de la sociedad posmoderna

La modernidad creía haber superado todos los errores, de una vez y para siempre, nos dice J. N. Hart ¹⁵⁶. La naturaleza y la historia, el cosmos y la humanidad, seguían una ley de desarrollo irreversible, no exento de ambigüedad ¹⁵⁷.

El individualismo doctrinario de la modernidad se parece a la aseidad de Dios. Así Sartre dice que el hombre es fundamentalmente el deseo de ser Dios.

149. Ib., 147.

150. Ib., 148.

151. Ib., 149.

152. Ib., 150.

153. Ib., 151.

154. Ib., 152.

155. Ib., 153.

156. SCHARLEMANN, R. P., J. N. HART, R.L., HART, *The Critique of Modernity*.

Theological Reflections on Contemporary Culture. Univ. Press of Virginia. Charlottesville 1986, 3.

157. Ib., 5.

La modernidad es la ruptura con la cultura y la comunidad de la alianza y el paso a la comunidad contractual, mercantil, de intereses creados. Pero la gente quiere un hogar, una casa amable, una comunidad donde la persona sea valorada por sí misma y por su producción ¹⁵⁸.

Desde el comienzo de la modernidad el hombre padece la enfermedad de la casa ¹⁵⁹. Según R. K. Hart la religión es una dialéctica de paz e inquietud, de hogar y destierro, de unidad y libertad ¹⁶⁰. El hombre religioso es peregrino. Religión y peregrinación a tierra santa es lo mismo, según Thoreau. Ya Diogneto invita a hacer de toda tierra extraña el propio hogar y de la propia patria destierro ¹⁶¹. El cristianismo era eso. Por otra parte, en la Naturaleza, según Goethe, todo es metamorfosis, cambio permanente, todo nuevo y siempre lo mismo. La naturaleza es génesis, creación permanente, y la vida humana póiesis ¹⁶². Según Cioran el hombre debe ser cómplice de la naturaleza: el que no ha envidiado en su vida al vegetal no es hombre ¹⁶³. La unión a la naturaleza debe religarnos a la verdadera personalidad y propiedad.

Scharlemann estudia el olvido actual del yo y de la divinidad. Afirma, con Barth y Tillich, que la religión de la modernidad es la alienación. Pero J. Ellul advierte que si se destruye la religión se destruirá el hombre y la gente correrá hacia el suicidio y la locura ¹⁶⁴. Los fundamentalistas creían que el modernismo es un suicidio: *La modernidad es una amnesia del ser, del yo, y de lo divino* ¹⁶⁵. La modernidad, según Buber, es la época de la soledad del yo, del individualismo y el narcisismo ¹⁶⁶. Es también la época de la desconfianza, del olvido de nuestra capacidad para comprender la realidad, la totalidad y, en definitiva, lo divino, según Gogarten. Hoy las ciencias están mutiladas, les falta sentido global ¹⁶⁷. *Es el olvido del ser*. Koyré cree en una salida del mundo cerrado hacia la infinitud ¹⁶⁸. Para H. Smith estamos en la época del mecanicismo, del olvido de la humanidad, donde la historia es controlada, la felicidad comprada y la verdad instrumentalizada. *Pero la teoría cuántica y la teología dialéctica no van por ahí* ¹⁶⁹.

158. Ib., 32.

159. Ib., 35.

160. Ib., 41.

161. Ib., 42 - 43.

162. Ib., 48.

163. Ib., 50.

164. Ib., 56, 57.

165. Ib., 60.

166. Ib., 69.

167. Ib., 79.

168. Ib., 81.

169. Ib., 84.

Llegar a ser persona es obra de creación, no de industria. Descubrir a Dios es una tarea creadora, no instrumental. Pero lo instrumental se ha apoderado de todo, no hay yo, ni Dios, en el hombre de hoy.

Por eso: «Desde el punto de vista moral Europa y Occidente dejan mucho que desear... Hay en Occidente una *hybris*, un exceso, una jactancia, relativa a su potencial de privilegios (...), y quizá llegue el día en que esa *hybris* sea corregida, o sea “balanceada” por aquella fuerza ciega que corrige, a veces de forma cruel y despiadada, toda *hybris*»¹⁷⁰.

El mundo de bloques se presentaba como inamovible, pero cuando se rompe, se abre un escenario de quiebra y centrifugación. «En Europa, o en “Occidente”, se impone lo que podríamos llamar “el espíritu de fortaleza”»¹⁷¹. Las consecuencias lógicas, de esta autodefensa, son el autoritarismo y el racismo. Hay que optar por una Europa poliédrica, que se alimenta de sus raíces pero abierta a otras tradiciones, como aldea global¹⁷².

Hoy no basta la libertad, hay que fecundarla con la responsabilidad: «La libertad política es siempre mejor que la dictadura, pero ello no quita que pueda ser compatible con un grave empobrecimiento espiritual... Libertad implica *responsabilidad* o es una palabra vacía»¹⁷³. Ser responsable es responder de las cosas, y hay mucha gente que no responde de nada y se aprovecha de todo.

Esta no es una sociedad de bienestar sino «de malestar». Vivimos en un mundo «embotado», insensible, miedoso, atrincherado en la búsqueda obsesiva de seguridad e identidad¹⁷⁴. Se trata de una clase media, tiranizada por los medios de comunicación, que impone su visión de la realidad, una «*clase media tiranizada y tiránica*. Este es, creo, el sostén de ese “mundo feliz” al que tú hacías referencia»¹⁷⁵.

«La trivialización y el embotamiento de la sensibilidad conducen a la “razón perezosa”»¹⁷⁶.

El individuo es un átomo-cápsula regido por estas leyes:

- 1) Acumula información sin formación,
- 2) Acapara vivencias sin experiencia,
- 3) Sólo reconoce a los suyos. Es ciego a lo otro¹⁷⁷.

170. ARGULLOL, R., E., TRIAS, *El cansancio de Occidente*. Destino. Barcelona 1992, 12, 13.

171. *Ib.*, 25.

172. *Ib.*, 57, 71.

173. *Ib.*, 38, 39.

174. *Ib.*, 50.

175. *Ib.*, 42.

176. *Ib.*, 50.

177. *Ib.*, 51.

La modernidad era un edificio sin fisuras: «Pero este mundo se ha resquebrajado y las grietas afectan a sus paredes maestras. Es inútil tratar de apuntalarlo»¹⁷⁸. Se busca un nuevo futuro que en parte ya es presente.

Hasta encontrarlo del todo, vivimos una quiebra que la ciencia y el pensamiento del s. XX contribuyeron a crear: «La modernidad, el mundo moderno, erige la Razón como su único Dios, el único al que debe latría, adoración, fe. La fe en la razón es el presupuesto mismo de la modernidad. Hoy quizá esa “fe” ha entrado en convulsión. O mejor, hoy culmina un largo proceso a través del cual se ha ido, poco a poco, descreyendo de la razón»¹⁷⁹.

La cultura europea moderna es cultura de desarraigo. Su dominio planetario «ha provocado el vaciamiento interior de la misma civilización occidental»¹⁸⁰. Esta domestica todo con la técnica. De ahí la necesidad de una *cultura* creativa. Cuando la máquina del dominio arrasa con todo, provoca la retirada de sus amortiguadores: el arte, la filosofía, la religión¹⁸¹. Hoy se tacha de «metafísico» al que no claudica ante la miseria espiritual.

En la sociedad de bienestar el hombre está muy indefenso: «en nuestra sociedad acostumbrada a embelesarse con los cantos de sirena del “bienestar”, cualquier piedra que se desliza del edificio origina el pánico propio de un terremoto»¹⁸².

En esta situación triunfa el *carpe diem* y sobra el pensamiento. A todo el que denuncia la injusticia se le considera un aguafiestas. Da la impresión que hay una *policía de la inteligencia*¹⁸³. A quien no recita su credo se le estigmatiza. Importa sólo el presente que funciona como una inquisición. Se universalizan ciertas pautas que cubren los intereses, como vemos en los ideólogos del liberalismo¹⁸⁴. Y mientras tanto: «El nihilismo invita a un radical encogimiento de hombros en relación a todo lo que verdaderamente importa»¹⁸⁵. Es como «una especie vírica que afecta a los centros cerebrales, inmunizándolos de toda aventura mental o experimental por rutas que trasciendan el marco de las convenciones que constituyen «nuestro mundo».

Así se llega a una vida sin deseos, ni sentimientos, ni tensiones, donde todo se vuelve gris¹⁸⁶. Se pierde la sensibilidad a la naturaleza. Y nos queda

178. Ib., 71.

179. Ib., 73.

180. Ib., 79 - 80.

181. Ib., 82, 84.

182. Ib., 85.

183. Ib., 87, 88.

184. Ib., 93.

185. Ib., 92.

186. Ib., 96.

sólo el chasis del mecanicismo: «Todos los matices ricos de la materia se pierden. Materia, la palabra lo indica, significa madre, matriz. En griego *hylé*, materia, significa bosque, y madera del bosque. Los estoicos llamaban a la materia *silva*, selva: el lado silvestre, salvaje, o boscoso, que debía ser “clareado”, con el fin de que resplandeciese la *forma*»¹⁸⁷.

Como ya había experimentado L. Gilkey, así el hombre se traiciona a sí mismo. El cinismo le conquista, mientras pasa su tiempo feliz, y cree que el nazismo era solamente una necesidad histórica para la unificación de Europa. Intelectualmente gana la discusión, pero se odia por haberse traicionado a sí mismo y su mundo¹⁸⁸.

Pasado el tiempo, Gilkey acepta la línea de Niebuhr y de Barth, se le caen las escamas de la historia y la vida, y ve que el cristianismo tiene razón. Su experiencia, en Oriente, le resucita y le lleva a preguntarse por la verdadera experiencia humana y cómo se puede tocar la *realidad*¹⁸⁹. Las comunas le hacen preguntarse por muchas cosas de nuevo. Vuelve a Oriente con la tropa americana y recuerda que nada corrompe tanto como la victoria en una guerra justa¹⁹⁰.

Hay un nuevo paso en la correlación teología y experiencia, entre lo divino, lo personal y lo social. Se encuentra a los grandes del pensamiento y de la teología americana, como Hamilton, que rechazan el viejo progresismo liberal. Deja de creer en la historia, como progreso, pero no en Dios¹⁹¹. Conoce a R. May y se entusiasma con Tillich. Se opone a la persecución de los judíos. Se le tacha de comunista, se divorcia de su mujer y comienza de nuevo con la ayuda de la gracia y de una teología descongelada¹⁹². Estudia el catolicismo y lucha contra la guerra del Vietnam¹⁹³.

Se ve que la historia está llena de novedad, es una creación constante aunque el progreso no se da sin más. El progreso es ambiguo, como dice la Biblia¹⁹⁴. Se trata de una crisis sin salida, llena de fanatismo. Eso se estudia en *Society and the Sacred: Towards a Theology of Culture in Decline (1981)*¹⁹⁵. Fue designado observador del Juicio creacionista en Little Rock de Arkansas. Se trataba de un fanatismo como la ciencia nazi de 1930 o la ciencia marxis-

187. *Ib.*, 118.

188. MUSSER, D. W., J. L. PRICE (Eds.), *The Whirlwind in culture*. Frontiers in Theology. In honor of Langdon Gilkey. Meyer Stone books. Bloomington (IN), 1988, 6.

189. *Ib.*, 9.

190. *Ib.*, 12.

191. *Ib.*, 14.

192. *Ib.*, 20.

193. *Ib.*, 23.

194. *Ib.*, 26.

195. *Ib.*, 27.

ta. En tiempos de tribulación, la religión fácilmente cae en el fanatismo en busca de seguridad, estabilidad y significado ¹⁹⁶. La ciencia es también peligrosa cuando se aloja en un medio ideológico absolutista. La ciencia necesita de las humanidades para sobrevivir. Así lo describe en *Creationism on Trial: Evolution and God in Little Rock* (1985).

Oriente y Occidente están ahora equilibrados, Oriente tiene mucho que decir a Occidente. Ahora se ve la «relatividad» de la religión. Se desvanece la falsa utopía de una cultura universal dominante, como ocurrió antes con la universalidad triunfalista cristiana ¹⁹⁷. No se puede ser neutral ni cínico y se detectan los problemas del absolutismo y del relativismo ¹⁹⁸. Hay que crear una cultura poscristiana, después de la fe científica, como muestran H. Smith, Frithjof Schuon, etc. Es un nuevo esquema de comprensión y de interpretación de la tradición ¹⁹⁹.

N. A. Scott, Jr., muestra que vivimos en un mundo barroco y carnavalesco. Necesitamos nueva capacidad de complejidad y tolerancia con las incertidumbres, las dudas y el Misterio. Se busca un multiverso frente al universo ²⁰⁰. La incredulidad de las narrativas surge porque quieren justificar nuestras cosas como sea ²⁰¹. En este tiempo de carnaval, dice Bakhtin, el mundo está puesto en solfa y no sabemos a qué atenernos: lo sagrado y lo profano, lo alto y lo bajo, lo sabio y lo estúpido, lo grande y lo pequeño se confunden ²⁰².

Según N. Goodman, estamos ante una recreación del mundo: somos como isleños muy cercanos, cada uno en su mundo propio ²⁰³. El mundo humano es polifónico, como el lenguaje en Austin. Un lenguaje único lleva a la inautenticidad ²⁰⁴. Sólo hay verdad en el mundo dialógico y cuando se acepta al otro como dice el sermón de la Montaña (Mt 7, 21) ²⁰⁵. Todo esquema holista anula la heteroglosia. Se necesita una identidad abierta ²⁰⁶, intersubjetiva, con un consenso, sin presión ni manipulación, basado en el libre acuerdo y el mejor argumento. La fusión de horizontes de Gadamer y la nueva Hermenéutica pueden servir de ejemplo. Hay en todos ellos un principio de hospitalidad y respeto a la variedad y a la diferencia cultural ²⁰⁷. Ade-

196. Ib., 29.

197. Ib., 33.

198. Ib., 34.

199. Ib., 35.

200. Ib., 40.

201. Ib., 41.

202. Ib., 42.

203. Ib., 42, 43.

204. Ib., 46.

205. Ib., 47.

206. Ib., 48.

207. Ib., 50, 51.

más de escuchar todo y a todos (S. Mill, *On liberty*), es necesario que la «sociedad abierta» sirva a la verdad. Como decía Hannah Arendt: «La pluralidad es la ley de la tierra»²⁰⁸.

Ch. E. Winquist, al estudiar la relación actual entre lo superficial y lo profundo en la religión, advierte que todo el que tiene por meta algo «más arriba» debe esperar un día el vértigo, la voz del vacío que nos arrastra, el deseo de la caída contra el que nos defendemos aterrorizados²⁰⁹.

El ansia de profundidad, de certeza, de fundamentos y de principios, ha descubierto en su propia realización, una vertiente de incertidumbre, ambivalencia y ambigüedad. Por eso los posmodernos han abandonado las certezas y aceptan la responsabilidad de sus propios caminos errados. Los conceptos teológicos perfectos muestran la soledad de sus fundamentos²¹⁰. En un mundo vacío y sin peso, los templos se vuelven museos, las peregrinaciones vacaciones y los rituales manierismos²¹¹. La autonomía se queda en soledad de un mundo contingente, relativo y en fuga. Se rompe el valor de la modernidad y la realidad ya no es algo sustantivo²¹². El lenguaje no es espejo del pensamiento y la teología es como un discurso roto.

El centro del pensamiento teológico está marcado por una laguna y una pérdida. La teología de Mark Taylor es una progresión, de la muerte de Dios a la desaparición del yo, el fin de la historia y el cierre del discurso y del libro²¹³. Se trata de una marcha sobre la superficie de lo profundo. Las cuestiones fundamentales no reciben respuesta pero rompen las barreras del mundo cerrado. El mundo ordinario se rompe y a veces hacemos ajustes para negarlo. Pero el lenguaje teológico debe ser subversivo del discurso ordinario²¹⁴.

5. 1. Hacia una religión posmoderna

H. Küng, al tratar del cambio de paradigma teológico, aplica la teoría de Th. Kühn a la teología. En su contribución al symposium sobre «Nuevos paradigmas en teología», este autor dice que se acabó el modelo absoluto del Aquinate y de Newton. Es necesario avanzar con un nuevo criticismo, a tra-

208. *Ib.*, 52.

209. *Ib.*, 56.

210. *Ib.*, 56.

211. *Ib.*, 57.

212. *Ib.*, 57.

213. *Ib.*, 62.

214. *Ib.*, 62 - 64, 65.

vés del pluralismo, hacia una verdad siempre mayor ²¹⁵. La teología cristiana siempre ha sido una dialéctica entre desafío y respuesta. Los clásicos van cambiando. Pero no porque quieran los teólogos sino porque las grandes preguntas no tienen respuesta y piden nuevos modelos. Como, tras una crisis, en las ciencias, surge un nuevo paradigma, igual pasa en la teología ²¹⁶. Así el judaísmo apocalíptico queda remplazado por el cristianismo, como nuevo modelo de la historia humana en la cual la encarnación de Dios es la precondition de la transformación de la humanidad en Él, según el N.T.

D. W. Musser, desde una perspectiva próxima a Tillich, ve que el conflicto entre absolutismo y relativismo lleva a dos absolutismos: el relativista o revolucionario y el absolutista o tradicionalista. El relativismo cínico crea un nuevo vacío en el cual proliferan los nuevos absolutismos ²¹⁷. La teología necesita una ontología dinámica, pero la profundidad de Tillich supone un absoluto ²¹⁸. Y la experiencia debe ser una interpretación de la misma.

Altizer, muestra que hay una gran barrera entre el conocimiento de Dios y del mundo como ídolo. Sobre todo entre el mundo clásico y el de la ciencia actual. No se puede ya hablar de abajo y arriba, de profundo y superficial, ni de cosmología y teleología ²¹⁹. No podemos nombrar a Dios sin entrar en el vórtice y el abismo. Vamos hacia una nueva aurora, hacia la disolución de una imagen de Dios, como fundamento de una nueva epifanía y una nueva presencia de Cristo ²²⁰.

J. L. Price, al investigar las dimensiones religiosas de la cosmovisión estética, muestra que lo sagrado es lo Otro, con una otredad que aboca al abismo cuando la vida ordinaria se cierra a lo religioso. A veces, en la búsqueda de lo sagrado, nos quedamos en la «ordinariedad divina» que funciona como el amor en las novelas de folletín, por entregas, donde la pasión no es pasión divina ni el amor Amor total. Pero también debemos preguntarnos cómo las rutinas y los lugares comunes pueden constituir un lugar teológico de lo religioso ²²¹.

Pannenberg ve que el problema de la providencia de Dios y la escatología se da de bruces con el tema de la liberación de la libertad en el sentido agustiniano. Es un tema tocado por Gilkey que muestra cómo los opresores fueron primero liberados ²²². Hay una relación entre tiempo y eternidad,

215. *Ib.*, 73, 74.

216. *Ib.*, 81, 82.

217. *Ib.*, 111.

218. *Ib.*, 115.

219. *Ib.*, 128 - 129.

220. *Ib.*, 131.

221. *Ib.*, 165-167.

222. *Ib.*, 174.

pero la providencia no puede sustituirse por la inercia. Es un problema importante desde el s. XVII. El destino, en cristiano, es algo «dado» por Dios, e incluye el problema de nuestro futuro y nuestra identidad²²³.

Sch. M. Ogden recuerda que «para que seamos libres Cristo nos ha liberado». Explica cómo entiende el cristianismo la conversión del hombre. El testimonio de la libertad de la fe debe invitar a todos a reconocer que también ellos han sido liberados. Esto llama a nuestra responsabilidad en el cambio de las estructuras, porque las transformaciones últimas incluyen las penúltimas y viceversa²²⁴.

R. L. Hart entiende la religión como religación. Religación es a la vez ligar y liberar, para que lo religioso no se convierta en negligioso o extraño al sentido de la historia²²⁵. Lo religioso lleva a tierra santa, al desierto que es salvación del mundo y casa de los sin casa²²⁶. La religión nos habla de la tierra y de la patria, del hogar y de la enfermedad del hogar. A su vez la naturaleza es póiesis, creación permanente, la materia es mater. Y el creador del mundo tomó la forma del mundo creado por él y vivió en la tierra con los hombres, como ellos viven, recuerda Goethe²²⁷.

5. 2. Hacia un cristianismo posmoderno posliberal

El santo tiene una capacidad de intuición especial para discernir lo auténtico y lo inauténtico, la religión verdadera de la falsa. De quien posee esta capacidad dice san Pablo que tiene: «el alma de Cristo» (I Cor 2,16). Sto. Tomás habla de un «conocimiento connatural» y Newman de «illative sense»²²⁸.

El que vive así adquiere un nuevo lenguaje, una gramática que le convierte en un hombre verdadero. Descubre un sentido cristiano que le hace nueva criatura, un creyente cristiano²²⁹. En ese sentido, la infalibilidad de la Iglesia y su magisterio, quiere decir que no puede violar mortalmente la gramática de la fe en sus decisiones solemnes sobre asuntos esenciales para su identidad²³⁰.

223. Ib., 180.

224. Ib., 211, 213.

225. Ib., 219, 220.

226. Ib., 222.

227. Ib., 225.

228. LINDBECK, G. A., *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. The Westminster Press. Philadelphia 1984, 36.

229. Ib., 62.

230. Ib., 98.

El posliberalismo no es tradicionalismo ni progresismo, sino resistencia a la moda actual de confundir la experiencia con la realidad. Muchas veces la norma intratextual exige rechazar lo viejo en favor de lo nuevo²³¹.

Hoy la experiencia dice que la religión impulsa más a servir que a dominar, contribuye más al futuro de la humanidad, a la pluralidad y a la integridad que la igualdad propugnada por la idea liberal²³². La eficacia de la fe es diferente. Así la religión bíblica salva el mundo con una nueva experiencia.

El posliberal es escéptico, no acerca de las misiones, sino acerca de la apologética y sus fundamentos. La religión, como el idioma, no puede traducirse, como no puede enseñarse la gramática de la religión. Jesús enseña en parábolas porque las religiones sólo pueden comprenderse en sus propios términos no en otro lenguaje extraño²³³.

Cuando la cultura moderna se aleja de sus raíces religiosas se vuelve rara, compleja, oscura. Llega un momento en que apenas puede comunicar algo, por muy inteligentes que sean sus transmisores o usuarios. Es llamativo que mientras una teología posliberal se hace comprender en el mundo actual, la teología liberal cada vez da más la impresión de un enclave del s. XIX en el XX²³⁴. Si la intertextualidad nos lleva al relativismo y al irracionalismo, el coste es demasiado alto: la modernidad parece incompatible con las religiones. Esto no es fundamentalismo, sino descubrir la gramática profunda que lleva a la verdadera realidad de las cosas²³⁵.

En una época posliberal, es mejor el lenguaje cristiano auténtico que los pactos relativistas. Esto exige una experiencia de vida y un testimonio leal de la plenitud de Cristo²³⁶. La situación actual es muy difícil para la catequesis porque estamos confundidos en la cultura actual. Cuando esta situación se haya deteriorado más y tengamos un talante misionero, la evangelización mejorará²³⁷. Debemos prepararnos para un futuro en el que las comunidades cristianas vivan su propia identidad con criterio propio²³⁸.

La modernidad comienza con la revolución científica del s. XVII que remite a los «hechos» como criterio de verdad. Todo lo demás se convierte en conocimiento de segundo grado. La revolución científica del s. XX modifica esta situación y crea un conocimiento por «aproximaciones» donde la realidad se

231. Ib., 126.

232. Ib., 128.

233. Ib., 129.

234. Ib., 130.

235. Ib., 130.

236. Ib., 132.

237. Ib., 133.

238. Ib., 134.

torna «elusiva e indeterminada». Se acaba la hegemonía de la ciencia y, según F. B. Burnham ²³⁹, comienza una era de relativismo epistemológico llamada posmoderna.

Ahora debemos aprender a transmitir el cristianismo de nuevo. Nuestro lenguaje es uno más, no necesita ser traducido y no debemos tener miedo a ser acusados de ghetto ²⁴⁰. La modernidad se basaba en la autosuficiencia, la razón, el progresismo y el optimismo. Esto se acabó ²⁴¹. La misión de la Iglesia hoy es hacer vivo el lenguaje bíblico. No siempre es bueno cristianizar la cultura ²⁴². Debemos ser creativos en nuestro encuentro con el mundo actual y su cultura para transformarlo, y practicar lo que predicamos.

Según J. B. Miller, la historia contemporánea sufre un cambio fundamental en su cosmovisión. A causa de las ciencias del último siglo y medio surge, con distintos nombres, el mundo posmoderno ²⁴³. El mundo premoderno era fisicista, tradicionalista y dualista. El cambio comienza con Copérnico y Galileo que pasan de los modelos orgánicos a los matemáticos. Es más un conflicto de autoridad política y religiosa que de ciencia y religión ²⁴⁴.

La modernidad propugna un dualismo mecanicista con Descartes y un conocimiento crítico, no fotogrático, en Kant, dividido en razón pura y práctica. Este dualismo en la comprensión ha sido una característica fundamental de la cultura moderna. Es un reduccionismo que quiere explicar la religión desde el mundo fenoménico ²⁴⁵. Schleiermacher llevó la religión al mundo estético y la racionalizó de nuevo. Barth rechaza la identidad de cristianismo y cultura. Da un valor al conocimiento de Dios superior a todo conocimiento. Rahner entra en el campo existencialista y en la transformación social ²⁴⁶. Esto también ha decaído en la posmodernidad.

La biología y la física actual crean un mundo más histórico, relacional y personal. No hay esencia eterna, el mundo es *evolutivo*. El mundo está en *creación*, es *relativo*, *indeterminado* y *participativo*, dinámico en sus relaciones e insustancial. Rige el principio de *incertidumbre* de Heisenberg. El corazón de la realidad es un *misterio* ²⁴⁷. En la posmodernidad todo conocimiento

239. BURNHAM, F.B., (Ed.), *Postmodern Theology*. Christian Faith in a Pluralist World. Harper & Row, Trinity Institute, N.Y., San Francisco 1989, X.

240. *Ib.*, XII.

241. *Ib.*, XII.

242. *Ib.*, XIII.

243. *Ib.*, 1.

244. *Ib.*, 3.

245. *Ib.*, 5.

246. *Ib.*, 7, 8.

247. *Ib.*, 10.

está históricamente situado y es participativo, dice Polanyi ²⁴⁸. Whitehead hablaba de todo un proceso que vale para el mundo actual ²⁴⁹. Del mismo modo el hombre emerge del mundo. No es algo extraño a él. La Encarnación de Dios continua hoy, como insinúa san Pablo: «Vivo yo, más no yo, es Cristo quien vive en mí» ²⁵⁰. El Espíritu sigue actuando.

D. Allen presenta los valores cristianos en un mundo poscristiano. La modernidad se hunde porque ya no estamos en un universo autocontenido. No hay exclusión de nada, ni embargo de la existencia de Dios ²⁵¹. No debemos estar a la defensiva. Todos somos buscadores. La modernidad carece de base moral y social, así es una bancarrota ²⁵².

No está claro el progreso, ni el pensamiento. La ciencia y la educación no bastan, ni basta la justicia. El buen samaritano es algo más ²⁵³. Hay que superar la humillación de la persona, su reducción a cosa ²⁵⁴. Abolir el mal por el bien, con Dios, o todo se hundirá, incluidas las buenas organizaciones ²⁵⁵.

Hasta hace poco nuestro mundo era el bíblico. Pero la ignorancia de la Biblia en la actual generación es un lugar común, nos dice G. A. Lindbeck, al analizar la misión de la iglesia en la cultura posmoderna ²⁵⁶. No ocurría así en Elliot o en Joyce. Hoy carecemos de un lenguaje común a todos. Es difícil argumentar en serio, y eso lleva a una enfermedad mortal ²⁵⁷.

La posmodernidad exige un respeto a los clásicos y este puede ser un gran servicio de la iglesia a nuestro mundo, si deja su triunfalismo ²⁵⁸. La Biblia tiene un mensaje posmoderno pero la educación actual no enseña la Biblia, ni los clásicos ni el cristianismo. Y se ve difícil que la situación cambie. Por eso los jóvenes se han vuelto hacia Oriente. La Biblia sería un nuevo desafío, en la situación actual, con su mensaje posmoderno ²⁵⁹. En la modernidad la Biblia era para pocos. Hay que devolver el texto al lector, no con un sentido fideísta sino de encuentro y conversión, no de mera inteligencia crítica por muy necesaria sea ²⁶⁰.

248. *Ib.*, 13.

249. *Ib.*, 14.

250. *Ib.*, 18.

251. *Ib.*, 21, 22.

252. *Ib.*, 23, 24.

253. *Ib.*, 26.

254. *Ib.*, 28, 29.

255. *Ib.*, 35, 36.

256. *Ib.*, 46.

257. *Ib.*, 49, 50.

258. *Ib.*, 53.

259. *Ib.*, 59.

260. *Ib.*, 63.

La Escritura nunca puede justificar la opresión. Este es un tema resuelto. Pero la Biblia se escribe en un contexto patriarcal y machista que parece de origen divino. Hoy percibimos que todas las formas de dominación están unidas: el clasismo, el racismo, el colonialismo, el sexismo, el clericalismo. Son formas de patriarcalismo. La lucha por los derechos de la mujer encuentra fuertes resistencias ²⁶¹. Muchas mujeres han dejado el cristianismo. Otras, trabajan por discernir el texto bíblico en un mundo posmoderno y pospatriarcal.

R. N. Bellah, presenta la fe cristiana en un mundo pluralista e invita a buscar un pluralismo posmoderno. El pluralismo moderno es falso porque lo reduce todo al metalenguaje de los hechos científicos y a un sentido utilitario e individualista. Somos newtonianos en un mundo einsteiniano ²⁶². Este cientificismo está hoy minado por la misma ciencia. Es más un mito que un hecho. Se mantiene como una moral de éxito, de competición y supervivencia, frente a las Bienaventuranzas evangélicas ²⁶³ del reino de la vida entregada en la Eucaristía.

El pluralismo posmoderno, exige recuperar la condición de ciudadanos creyentes frente al privacionismo neutro donde nadie habla su lenguaje ²⁶⁴. Si no se descubre la vida del Reino en nuestro mundo, se pierde la identidad y en vez de un pluralismo verdadero tendremos un mundo asfixiado por la neutralidad de la vida gris. Debemos ser lo que somos ²⁶⁵.

R. D. Williams, en «Teología posmoderna y Juicio del mundo», dice que Kierkegaard nos volvió a la fe de Abraham. Interpretar el mundo a través de la Biblia es parte importante del propio descubrimiento crítico de la Iglesia del Reino y de su capacidad para abrir el mundo a la vida divina y al encuentro con Cristo. Las sociedades actuales no se fundan en valores comunes, son un caos de estilos de vida en enclaves comunales. Por eso hay una nostalgia de valores ²⁶⁶. C. Ernst, piensa que hay que articular una cultura humana plena por el progresivo descubrimiento de la identidad personal en Cristo ²⁶⁷.

La Iglesia debe juzgar al mundo, pero ella debe dejarse juzgar por Dios. Como decía Ritschl: «el peso de la prueba recae en los creyentes y la vida que ellos llevan» ²⁶⁸. En otro caso no podemos hablar con seriedad de la vida

260. *Ib.*, 63.

261. *Ib.*, 67, 69.

262. *Ib.*, 77, 78.

263. *Ib.*, 82, 83, 87.

264. *Ib.*, 89.

265. *Ib.*, 91.

266. *Ib.*, 99, 100.

267. *Ib.*, 104.

268. *Ib.*, 106.

ni de la muerte, del mundo o la sociedad, de la redención ni de la reconciliación, de la buena nueva ni de la transfiguración, ni de la nueva humanidad resucitada en Cristo, radicalmente transformada ²⁶⁹. Nuestro mundo no podrá recibir el Espíritu que exige la conversión y la renovación de toda la tierra ²⁷⁰.

5. 3. Premodernos, modernos y posmodernos en religión

Hay malestar en la modernidad e impresión de fin de época. Lo moderno ya no es la verdad definitiva. Se ha difundido el término *posmoderno* ²⁷¹ que engloba muchas cosas, algunas premodernas, otras confusas. Es una nueva cosmovisión, con una nueva espiritualidad y un orden nuevo más allá del individualismo, el patriarcalismo, el militarismo y otros «-ismos» ²⁷². Esta síntesis creativa de lo moderno y lo posmoderno no rechaza nada sin examen previo y reúne todo lo válido. Se trata de un «pensamiento posmoderno constructivo» ²⁷³. Se quiere superar la modernidad con una nueva paz que evite la destrucción de la vida y el corazón humano ²⁷⁴.

La posmodernidad no acepta la privatización de la religión porque no se puede separar vida pública y privada. No se trata de volver a la teocracia, sino de una teología con nuevos valores.

Hoy la teología es una ciencia respetable, aunque ya no es la reina medieval de las ciencias. Hay una teología fundamentalista y otra moderna. La primera es acientífica, la moderna, como la liberal, es vacía. Ante esta imagen actual de la teología, muchos prefieren ignorarla ²⁷⁵.

La salvación se pone en la economía y en la ciencia, pero el posmoderno no cree en el materialismo. Hay un nuevo interés en muchos científicos por la vida espiritual y comunitaria ²⁷⁶. Es una nueva articulación teológica del mundo sin irracionalismo ni fundamentalismo.

Respecto a Dios, hay un teísmo naturalista que huye del supernaturalismo antiguo y del naturalismo ateo moderno. Se trata de un teísmo naturalista y de un naturalismo teísta ²⁷⁷. Se rechaza el sensismo pero no la *prehensión*

269. *Ib.*, 107 - 109.

270. *Ib.*, 111.

271. GRIFFIN, D. R., *God and Religion in the Postmodern World*. Essays in Postmodern Theology. State Univ. of N. Y. Press 1989, IX.

272. *Ib.*, XI.

273. *Ib.*, XIV.

274. *Ib.*, XII.

275. *Ib.*, 2.

276. *Ib.*, 3.

277. *Ib.*, 4.

de Whitehead ni el empirismo radical de W. James. Se recupera la capacidad de percibir valores y se supera el nihilismo ²⁷⁸. Hay una nueva percepción de lo divino, irreductible a modelos culturales, y común a todos.

Se rechaza el mecanicismo naturalista y el dualismo alma-cuerpo. Se acepta el *panexperimentalismo* y así se considera natural hablar de lo divino ²⁷⁹. Hay creatividad divina y humana. La oposición entre evolucionismo y creacionismo carece de sentido. Hay que unir humanismo y ecologismo, pero sin igualar los seres humanos y los microbios ²⁸⁰. Se piensa en la vida después de la muerte sin abandonar el naturalismo. La experiencia cobra nuevas dimensiones. Sabemos de experiencias extrasensoriales, pero no hay razón para ser teólogos conservadores. Se ha superado el dualismo teoría - práctica, naturaleza y gracia.

Se busca un hombre nuevo, alejado del imperialismo y el nuclearismo, un ser pacífico que no idolatra el poder y es creador de paz ²⁸¹. Se apoya un pospatriarcalismo teológico. La teología posmoderna no es solamente cristiana, hay muchas perspectivas, pero es reflejo del cristianismo occidental como Whitehead y C. Hartshorne que también se relacionan bien con el budismo ²⁸². Es una teología cristiana porque nace en un medio cristiano y cree que la divinidad se ha manifestado decisivamente en Cristo. Sin ser normativa para otras teologías, habla de una divinidad, no sustancialista, compatible con el budismo. La teología posmoderna es una teología del *proceso* ²⁸³.

El tipo de personas que alienta una sociedad depende de sus creencias. Y esto depende de la *historia del universo* que una cultura acepta ²⁸⁴. La cosmovisión nos indica lo importante y/o lo decisivo: el marxista cree en la historia, el vedantista en la armonía, el cristiano en Dios. Todos dan mucha importancia a la omnipotencia divina. Los creyentes dicen que hay un Dios personal y que los seres humanos son muy importantes, poco inferiores a los ángeles. La vida sobre la tierra es sólo un comienzo. Todo esto lo niega la modernidad que pone el *tener* sobre el *ser* ²⁸⁵. Al perderse el hombre medieval el moderno se queda vacío. Surgen las conductas negativas: la náusea, la rebelión, el mundo kafkiano, la furia de vivir y la insustancialidad ²⁸⁶. Enton-

277. Ib., 111.

278. Ib., 4.

279. Ib., 5.

280. Ib., 6.

281. Ib., 8.

282. Ib., 9.

283. Ib., 10, 11.

284. Ib., 14.

285. Ib., 16.

286. Ib., 17.

ces todo es casual y la humanidad ruinoso (Russell) ²⁸⁷. El hombre, como Atlas, lleva este mundo omnipotente a cuestas.

Hoy la idea de armonía ha ganado al talante existencialista de lucha. Cierta posmodernidad ha suprimido las cuestiones últimas. El hombre ha desaparecido, con Dios y los valores. Es una ilusión a deconstruir. El ser humano es ser fútil y nada decisivo. Este posmodernismo ha sacado las conclusiones de las premisas de Nietzsche ²⁸⁸. Viene la tentación de la premodernidad y de rechazar los valores. Aun no se niega la realidad última, pero esta situación durará poco. Así se forma la idea de que la visión materialista atea moderna es la única científicamente respetable ²⁸⁹.

La visión posmoderna, no recurre a la revelación, se sostiene en sí misma y es autoconsistente. El ser humano es parte de la creación, su «corona» ²⁹⁰. El mundo es energía (Einstein), interna y externa (Whitehead). Todo tiene vida y valor. Cuerpo y alma se unen, y hay mutua influencia. La experiencia nos revela la realidad primaria y el alma humana refleja la realidad eterna. La nueva posmodernidad ve el mundo como creación de un Dios personal todopoderoso que responde de la realidad ²⁹¹. La idea de Dios está minada por el mal. La ciencia, sin misterio, es contraria a la Biblia y la razón.

Dios ordena el mundo y trabaja en las criaturas ²⁹². La idea de providencia no se contradice con la de cambio. El mundo, el hombre y Dios se explican mutuamente. La verdad, la belleza y la bondad son el contenido del Amor del universo (Whitehead). El hombre es permanente y eterno según el proceso evolutivo que no acaba con la muerte corporal ²⁹³.

El valor de la vida cobra nueva importancia. No depende de su relevancia social. El mundo se mueve sin coerción ni violencia. Dios obra como persuadiendo y así debe actuar el hombre, a imitación de Dios. Debemos tener el coraje de vivir con la esperanza cierta de una vida futura ²⁹⁴.

La literatura y el arte asumieron una espiritualidad creativa, pero la moral, la religión y la ciencia vivieron de la obediencia. Muchas escuelas renacentistas optaron por la creatividad enraizada en Dios ²⁹⁵. Newton y Descartes canonizaron la inercia y el mecanicismo. Así se formó una modernidad exteriorista y no creativa. Se creó una religión natural sin misterio ²⁹⁶.

287. *Ib.*, 18.

288. *Ib.*, 20.

289. *Ib.*, 22.

290. *Ib.*, 23.

291. *Ib.*, 24.

292. *Ib.*, 25.

293. *Ib.*, 26.

294. *Ib.*, 26, 27.

295. *Ib.*, 29, 30.

296. *Ib.*, 31, 32.

La imagen del Dios omnipotente llevó al hombre a hacerse dominador y destructor tecnológico ²⁹⁷. Poco a poco se impone un sentido determinista, estoico, de la realidad. A Darwin se le ha hecho determinista, pero el *animismo posmoderno* se basa en la física del s. XX ²⁹⁸. Bergson piensa en la evolución «creadora». Dios promueve la libertad humana. Es su condición fundamental. Whitehead, Hartshorne y F. Capra ven la creatividad como la encarnación de lo divino y de lo humano ²⁹⁹.

En el choque entre creatividad y obediencia, el mundo posmoderno opta por el Dios, Señor y dador de vida, y su gracia creadora. Esto no va contra la obediencia. Hoy también queremos obedecer al santo Poder de Dios y su voluntad. La obediencia, en Schleiermacher y Barth, no se entiende como dependencia o servilismo. La verdadera obediencia se muestra en la máxima creatividad ³⁰⁰. En contraste con el posmodernismo relativista, la espiritualidad posmoderna afirma la posibilidad de experimentar la realidad desde la raíz de su norma divina. Dios nos llama a ejercer la creatividad en toda su plenitud, también con nuestro futuro.

No hay que cultivar solamente los valores pasivos: comer, respirar, beber, tener miedo nuclear. Hay que vivir valores activos: realizarse, ser creativos, escribir un poema, mirar al futuro, preocuparnos por la ecología ³⁰¹. Hay que disolver la ética de la competitividad, crear grupos de solidaridad. La competición moderna ha eclipsado la cooperación. El verdadero bien mira por el bien de todos. La idea de Dios, como poder omnipotente o como poder ciego y brutal, refleja el capitalismo y el socialismo sin corazón y su militarismo desalmado ³⁰². El poder verdadero es influencia creativa, persuasiva, animadora y amorosa, reflejo del Dios de Jesús.

La increencia moderna proviene en gran parte de la incapacidad de reconciliar la idea de Dios y la cosmovisión actual ³⁰³. El Dios de la modernidad es un Dios todopoderoso, que debe ser adorado por ser fuente de normas morales y fundamento de todo significado y esperanza. El hombre moderno se entiende a sí mismo como libre. La religión parece confiarse a la autoridad en vez de a la experiencia y a la razón. El mayor problema para el hombre moderno es la existencia del mal. Un Dios todopoderoso que permite cosas horribles es contradictorio ³⁰⁴. Esto da lugar al ateísmo. Dios aparece como ausente o inexistente.

297. *ib.*, 33.

298. *Ib.*, 36.

299. *Ib.*, 37, 38.

300. *Ib.*, 45.

301. *Ib.*, 47.

302. *Ib.*, 48.

303. *Ib.*, 51.

304. *Ib.*, 52.

Además, parece que la existencia de Dios favorece la opresión y se opone a la ciencia. Se ataca el autoritarismo y el apoyo de la religión a los regímenes autoritarios. Los pensadores denuncian al Dios que legitima esos sistemas ³⁰⁵. La idea moderna de Dios ya no tiene lugar ni sitio. El mecanicismo promovido desde creyentes, como Newton, crea graves dificultades a lo divino ³⁰⁶. Otra dificultad es la imposibilidad de la experiencia de Dios en el mundo materialista moderno. Entonces se intenta explicar por qué surge la idea de Dios (Marx, Freud, Feuerbach, etc) ³⁰⁷.

Los sabios del s. XVIII y XIX pensaron que la creencia en Dios no era buena para el hombre. Hoy muchos creen lo contrario ³⁰⁸. Estamos en la edad de la atrocidad, como dijo H. Arendt: sin valores ni orientación, con mucho nihilismo, sinsentido y violencia ³⁰⁹. El materialismo es como una religión, un hambre sagrada e insaciable de dinero, militarismo y maquiavelismo, fe en el poder, la fuerza y la destrucción, el neotribalismo y razismo vrg. nazismo y stalinismo frente al universalismo creyente ³¹⁰.

Spinoza intentó reconciliar a Dios con el mundo como *natura naturans*, pero el cristianismo, el judaísmo y el islamismo lo rechazaron porque no distingue entre lo que *es* y lo que *debe ser*. Tillich habló de Dios no como de una cosa sino como el *ser* de todas las cosas ³¹¹. Estos y otros ejemplos tratan de redefinir un Dios compatible con el mundo actual. Barth separó la fe de la ciencia y la filosofía. Kant había distinguido entre razón y ética. Bultmann separa lo teórico –objetivista– de lo «existencial». Wittgenstein habló de la ciencia y la religión como de dos lenguajes completamente autónomos. Así se hizo en el mundo anglosajón ³¹². Los teólogos y filósofos de la religión han fracasado en su proyecto de reconciliar a Dios con el mundo moderno. Pero no era culpa suya, la tarea era imposible ³¹³.

La posmodernidad desafía la modernidad para recuperar la fe en Dios con otro horizonte. Se rechaza la idea moderna de Dios por inviable: No se puede vivir con una idea nihilista y relativista del mundo y de Dios ³¹⁴. El dualismo y el materialismo moderno no explican nada y se anulan mutuamente. Se puede separar perfectamente ciencia y mecanicismo. La ciencia

305. Ib., 53, 54.

306. Ib., 54, 55.

307. Ib., 56.

308. Ib., 56.

309. Ib., 56, 57.

310. Ib., 58.

311. Ib., 59.

312. Ib., 61.

313. Ib., 61.

314. Ib., 62.

dura de los átomos no es una interpretación válida de la ciencia actual ³¹⁵. Los pensadores que han desafiado esta situación son Bergson, W. James, Ch. S. Peirce, Teilhard, Whitehead, y Hartshorne y muchos científicos ³¹⁶. Para ellos la realidad es un acontecimiento. Todo acontecimiento condensa una fuerza creativa a partir de un caos original.

Dios es el poder creador supremo, pero no tiene el monopolio del poder ni determina unilateralmente los acontecimientos del mundo. Dios influye en las criaturas por ellas mismas ³¹⁷. La posmodernidad no rechaza a Dios. Al no atribuirle todo el poder tampoco le atribuye el mal, ni el orden o el desorden social y político sin más. Dios fundamenta la libertad de las criaturas, no las manipula ³¹⁸. La influencia de Dios en el mundo es como la del alma en el cuerpo. A veces percibimos esa presencia de lo santo y la existencia de Dios ³¹⁹.

Por tanto, la posmodernidad permite recobrar la creencia en Dios desde la experiencia y la razón. Es una nueva concepción del poder divino, un nuevo espacio para la divinidad ³²⁰. La posmodernidad hace compatible a Dios y la evolución. Pero evita tanto el supernaturalismo como el modernismo ³²¹. El Dios tradicionalista sólo influye en el mundo de modo mecanicista. El modernismo es antiespiritual pero acepta la influencia de Dios en el comienzo del mundo. El sobrenaturalista no admite la influencia de Dios en la evolución. El evolucionista no acepta la influencia de Dios en el mundo, ni la diferencia profunda del hombre y los animales ³²².

El modernista no admite la omnipotencia de Dios por el problema del mal. Tampoco la inspiración de la Biblia. Poco a poco el dualismo termina en materialismo. La ciencia moderna admite el determinismo natural y un reduccionismo científico sin Dios ³²³. No hay sobre - *natural*. El azar manda.

Para N. Gillespie, la evolución teísta nunca fué rechazada sino que perdió interés ³²⁴. La posmodernidad admite ambas cosas. Dios es el alma del mundo y actúa creativamente en la evolución. La cosmovisión mecanicista ya no se sostiene. Esta no explica la libertad ni los valores ni la causalidad. Tenemos un conocimiento suprasensorial. La ciencia posmoderna no es reduccionista

315. *Ib.*, 63.

316. *Ib.*, 64.

317. *Ib.*, 65.

318. *Ib.*, 65, 77.

319. *Ib.*, 66.

320. *Ib.*, 67.

321. *Ib.*, 70.

322. *Ib.*, 72, 73.

323. *Ib.*, 74, 75.

324. *Ib.*, 76.

ni prescinde de la religión como anticientífica. La posmodernidad permite una mayor espontaneidad animada por Dios de modo natural ³²⁵.

La modernidad supone que no hay vida después de la muerte. El Renacimiento creó el panteísmo y tiene problemas con los milagros. El moderno rechaza el alma, Dios y los milagros. Whitehead y Hartshorne proponen el automovimiento frente al animismo y eso lleva al *anima* ³²⁶ sin dualismo ni fisicismo. El alma tiene memoria suprasensorial y cierta experiencia de lo sagrado. Las experiencias parasicológicas de hoy eliminan el sensismo ³²⁷. El alma influye en el cuerpo.

La posmodernidad no opone inmortalidad y resurrección. La evidencia, en diversas culturas, de vida después de la muerte está acreditada ³²⁸. En la Universidad esto se rechaza por un tabú moderno. Se dice también que la gente, cuando cree, se despreocupa de este mundo ³²⁹. Pero la increencia deja a la gente desvalida ante la manipulación. Además el que ama a Dios ama a los semejantes. El posmodernismo propone un naturalismo teísta. Dios es un *poder cósmico no coercitivo* que invita a vivir con generosidad ³³⁰.

La espiritualidad posmoderna no paraliza al hombre ante el mal. La modernidad lleva a una a-religiosidad paralizante. La disciplina de la competencia moderna supone que lo espiritual ya no tiene valor. La modernidad, al fin, se vuelve atea y no admite a Dios, a no ser como divinización de la materia, el poder o la sexualidad ³³¹.

Whitehead incita a una posmodernidad llena de valores espirituales. Con san Agustín defiende la libertad del hombre. También cree que la gracia influye en todo momento, no sólo en la creación, pues Dios está con nosotros, es Emmanuel ³³². A veces se da la impresión de que la influencia de Dios quita la libertad humana. Para san Agustín la verdadera libertad viene de Dios, para Tillich también: no hay competencia entre Dios y el mundo. Es una síntesis creativa: Dios trabaja, pero nosotros también debemos trabajar. Hay una relación directa entre el hombre y Dios, una mística ³³³, y una influencia indirecta de Dios en el mundo que es también muy importante.

325. Ib., 81.

326. Ib., 88.

327. Ib., 93.

328. Ib., 97.

329. Ib., 99 - 100.

330. Ib., 91.

331. Ib., 118, 120.

332. Ib., 121.

333. IB., 123.

La teología verdadera debe comprometerse en la liberación del hombre. Esa liberación del mal y de la crisis nuclear están unidas ³³⁴. La teología posmoderna está inspirada por Whitehead y Hartshorne. Su Dios no es coercitivo como el Señor omnipotente o la Materia omnipotente que ha contribuido al Imperialismo de uno y otro sentido ³³⁵: El propio país es el bien y los otros el mal. Algunos, incluso unen el apocalipsis del mundo a la revelación de Dios: la imitación de Dios requiere todo un arsenal de armas para dirigir y controlar el mundo. Se debe purificar el mundo por un cataclismo violento. El uso coercitivo del poder formaría parte de la lucha contra el mal ³³⁶. El monopolio del poder por Dios crea muchos problemas. Dios nos atrae por el amor y es amor a todos sin discriminación ³³⁷. La modernidad luchó contra un Dios increíble por su imperialismo militarista y nuclearista ³³⁸. Muchos argumentos contra la existencia de Dios lo son contra el sistema.

Hoy ya no es creíble la Materia Omnipotente. La acción de Dios en el mundo y su respuesta al hombre, por la compasión, se fundan en la misma naturaleza de Dios y del mundo, según Whitehead. Tal acción no es voluntarista, ni compulsiva sino persuasiva. Por otra parte, Dios no es extramundano. Su imagen dominadora se forjó en la dominación egipcia y mesopotámica. Hoy el mundo es pluralista, con muchos centros de poder y eso es una *imitatio Dei*, es la nueva idea de Dios ³³⁹. No se puede intoxicar el mundo con una deidad omnipotente.

Dios no combate la fuerza del mal con la violencia. Él es paciente y misericordioso, como recuerda Whitehead ³⁴⁰. Tal es la sabiduría de Dios, no la del mundo. La debilidad es su fortaleza: «cuando soy débil entonces soy fuerte». Para Nowell-Smith, la omnipotencia de Dios nada dice de su bondad y para H. David Aiken la omnisciencia no impide que pueda ser un perfecto detestable ³⁴¹. Pero nuestro Dios es un Dios piadoso con sus criaturas. Según Hartshorne el interés del mundo y del hombre es el interés de Dios ³⁴². Y nosotros debemos imitarle.

334. *Ib.*, 127, 128.

335. *Ib.*, 129.

336. *Ib.*, 134 - 137.

337. *Ib.*, 131, 132.

338. *Ib.*, 138.

339. *Ib.*, 141, 139.

340. *Ib.*, 142.

341. *Ib.*, 143.

342. *Ib.*, 143.

5. 4. Teologías Posmodernas

Como queda dicho, hay malestar en la modernidad. El movimiento es general en todos los frentes. Griffin dice que la teología moderna es antimitológica, usa criterios de la ciencia y mira poco a lo social. Niebuhr insiste en que lo social sería moderno pero posmoderno ³⁴³. No hay cristianismo sin memoria social. Entre las teologías posmodernas se señalan la constructiva o revisionista de Joe Holland, la radical de Mark C. Taylor, Raschke y otros, la liberacionista, próxima a la teología de la liberación y en parte H. Cox, la restauracionista o conservadora, como la del Papa actual (según una interpretación), W. Rutler y otros, que militan contra todo relativismo, subjetivismo, reductionismo, ciencismo, consumismo, individualismo, alienación, y antitradicionalismo ³⁴⁴.

J. Holland al estudiar el paradigma posmoderno y el catolicismo contemporáneo señala un cambio en éste que modifica su relación con el capitalismo. Se trata de un catolicismo posliberal, posmarxista y posmoderno que supone un nuevo ecumenismo ³⁴⁵. El mundo moderno comienza en el s. XVI, madura en el XVIII y llega a su fin en el XX. Sustituye la sociedad tradicional y pretende liberar al hombre con la ciencia y la historia. La tecnología, la economía y la política se hace común a todos. Hay un poder destructor manifestado en la Iª Guerra mundial. En la IIª viene el nuclearismo, los estados totalitarios y los problemas ecológicos. Se prescinde del Misterio. Al fin surge la crisis del marxismo y del liberalismo, de la ideología moderna y de la modernidad ³⁴⁶.

En el paradigma clásico, el futuro continua el pasado, la historia es repetitiva, el espacio jerárquico, lo más alto es lo más espiritual, lo sagrado es histórico, el gobierno jerárquico y tradicional, lo natural y lo social se identifican ³⁴⁷.

En el liberalismo mecanicista el tiempo es evolutivo, el espacio es liberado en autonomías políticas, económicas y culturales, lo santo se margina, el gobierno es más científico, con autonomía propia, sin anarquía ni tiranía, su símbolo es la máquina ³⁴⁸.

El marxismo moderno es mecanicista cibernético: se rompe con el pasado, el espacio se conmueve, lo santo se seculariza, el gobierno es directo, y su metáfora es también la máquina ³⁴⁹.

343. GRIFFIN, D. R., W. A. BEARDSLEE, J. HOLLAND, *Varieties of Postmodern Theology*. State Univ. of N. Y. Press, Albany 1989, 3.

344. *Ib.*, 5.

345. *Ib.*, 9.

346. *Ib.*, 12.

347. *Ib.*, 13 - 14.

348. *Ib.*, 14, 15.

349. *Ib.*, 16, 17.

En el paradigma posmoderno el tiempo es lineal, el espacio comunal, la comunidad es todo, junto con lo santo, pero no domina a los débiles, el gobierno es de liderazgo. Su metáfora actual es la obra de arte.

En suma, J. Holland distingue estas etapas:

	<i>Historia</i>	<i>Estructura</i>	<i>Religión</i>
<i>Clásica...</i>	círculo	jerarquía	verdad eterna
<i>Liberal...</i>	flecha	competición	privatización
<i>Marxista...</i>	evolución	masificación	secularización
<i>Posmoderna:</i>	espiral	comunidad	creación ³⁵⁰ .

La práctica eclesial posmoderna, es como la de América Latina y Polonia: rompe con el autoritarismo dominante, el individualismo liberal, solitario y alienante, y el colectivismo ³⁵¹. Su gobierno es comunitario, lo santo es la nueva creación, su espiritualidad milita contra el ascetismo represivo y el pietismo. Es la comunidad de la Alianza ³⁵². El cristianismo posmoderno es posclásico. El pecado es la idolatría del presente.

Griffin se opone a M. C. Taylor por considerar que su teología es más bien una a-teología. Según él, Taylor niega la experiencia humana fundamental ³⁵³. El Dios premoderno es solitario, *causa sui* y de Él se alimenta el yo moderno al transfundir lo divino al hombre ³⁵⁴. Ese posmodernismo radical niega, según Griffin, el sentido común. La muerte de Dios significaría la desaparición del yo que ya no es *causa sui* sino signo de una trama de fuerzas. No hay referente lingüístico claro porque no hay experiencia dura, ni verdad como adecuación, ni historia como proceso dirigido. Según Griffin, se trata de un nihilismo ³⁵⁵. Para él hay una experiencia central común a todos, pero Taylor no lo cree así ³⁵⁶. Tampoco estaría clara la diferencia entre el bien y el mal, según Griffin

El posmodernismo va contra el totalitarismo. El posmodernismo radical tendría poca influencia en el pueblo ³⁵⁷. El posmodernismo revisionista, con Whitehead, intuye cierta creatividad en todo. Pone la experiencia humana en

350. *Ib.*, 21.

351. *Ib.*, 22.

352. *Ib.*, 24.

353. *Ib.*, 30.

354. *Ib.*, 31.

355. *Ib.*, 34.

356. *Ib.*, 35. Nosotros no estamos tan en desacuerdo con Mark Taylor, como ya expusimos en nuestro escrito: *La aventura posmoderna II*, 146.

357. GRIFFIN, D. R., W. A., BEARDSLEE, J., HOLLAND, *Varieties of Postmodern Theology*, 39.

la realidad, sin confundir espíritu y cerebro ³⁵⁸. El yo se atribuye responsabilidad y refiere el conocimiento al misterio ³⁵⁹. El posmodernismo revisionista tiene por centro sagrado la existencia, con un poder creativo que habita en Dios y en las criaturas. De ahí su profundo sentido ético y moral. Dios es el Amor del universo. La verdad y la vida eterna se encuentran aquí y ahora ³⁶⁰.

En resumen, según Griffin, el posmodernismo duro presupone lo que elimina: la libertad, el yo, el realismo. No puede llenar el vacío vital con un sentido raro, o con una santidad horrenda, desencantada, sino con la búsqueda del que es verdaderamente Santo ³⁶¹.

Beardslee presenta un Cristo posmoderno inspirándose en J.- F. Lyotard. El posmoderno ve un centro plural y huye de las visiones globalistas ³⁶². El mundo de Lyotard es posmarxista y posexistencial. La disolución de la narrativa es la disolución de Europa. El arte no debe suplir la realidad sino presentar lo impresentable (lo sublime en Kant): Dios es presencia y ausencia. En la ciencia se trata de salvar las cosas de la rutina y la entropía ³⁶³. Ahora, Cristo es la Palabra, el lenguaje donde la ausencia deja una huella que rompe lo convencional ³⁶⁴. La historia debe ser abierta, múltiple e indeterminada. La H^a cristiana es una de las direcciones del Espíritu, no la única. La trama total también es obra del Espíritu ³⁶⁵.

Whitehead ha creado un mundo policéntrico. El Espíritu también está en el proceso de crecimiento individual educativo, familiar, etc. De ahí la necesidad de articular un mundo descentralizado, en diálogo con otras religiones, donde el Espíritu es siempre activo ³⁶⁶. Esta es una cristología distributiva. Hay muchas imágenes de Jesús: liberador, médico... Él es el símbolo de muchos caminos... A su vez la Biblia es un prototipo histórico no un arquetipo eterno, según F. Schüssler. Pero Cristo es contemporáneo siempre ³⁶⁷. Una comunidad guiada por el Espíritu resiste la deshumanización tecnológica, anima el sentido comunitario, rehace la historia sin imperialismo, se abre a la humanidad y a la catolicidad ³⁶⁸. La Resurrección de Jesús supera la vida ordinaria, subraya la trascendencia y la entrega sacrificial. La crucifixión trans-

358. *Ib.*, 42, 43.

359. *Ib.*, 46.

360. *Ib.*, 49, 48 51.

361. *Ib.*, 52.

362. *Ib.*, 64.

363. *Ib.*, 67.

364. *Ib.*, 67.

365. *Ib.*, 69, 70.

366. *Ib.*, 71.

367. *Ib.*, 76.

368. *Ib.*, 77.

forma todo, pero sin quitar las dificultades, porque Él también está en el dolor ³⁶⁹.

Según Griffin, en respuesta a H. Cox, una teología posmoderna debe ser una teología de la liberación. La teología moderna es abstracta, no se fija en los pecados que Dios redime. Los asuntos sociales y su ética no entran en la teología ³⁷⁰. Esta es una esquizofrenia típica de una modernidad que sancionaba el *status quo*. La teología de la liberación supera esa división con un carácter propio: muestra el modo de obrar de Dios. Para Griffin, Cox, al tratar el tema de la religión de la ciudad secular del mundo posmoderno, sigue en la modernidad ³⁷¹.

La religión moderna convalida la ideología burguesa al separar lo social y lo religioso. El mundo moderno es capitalista, el posmoderno es de los pobres y las masas, según Cox. La política y la religión se unen de nuevo. No se distingue entre creyentes y no creyentes sino entre explotadores y explotados. La nueva religión no se renueva para hacerse creíble a las élites sino para acercarse a los débiles ³⁷². La nueva teología no viene de las alturas o del centro, sino de los suburbios y los márgenes, o sea, de la piedad popular y las otras religiones.

El mundo moderno es mentiroso e insano, su sistemática no tiene sentido ³⁷³. Los cinco pilares de la modernidad se han hundido: fe en la ciencia, estado nacional, burocracia racionalista, utilidad, secularización y trivialización de la religión, porque sólo servían a una parte de la humanidad ³⁷⁴. Su criterio gnoseológico empirista, no admitía valores ni Dios. La visión mecanicista de la naturaleza ha caído ³⁷⁵. Sin libertad no hay distinción entre el bien y el mal, la convivencia y la fuerza, y la religión se queda en pura ilusión. Según Griffin, a Cox le falta base filosófica, carece de ontología y epistemología posmoderna, y no sabe si integrar o rechazar la modernidad. A veces sugiere que ser posmoderno es perder sentido crítico ³⁷⁶.

La teología de Cox, para Griffin, es deficiente en su catolicidad y en su concreción necesaria a toda teología de la liberación. Al no plantearse la verdad de las ideas se olvida del problema fundamental: el mal uso del cristianismo o atlantismo cristiano dominador. No se da cuenta del papel USA en los países latinoamericanos, ni de los cambios necesarios en su catolicis-

369. Ib., 78.

370. Ib., 82.

371. ib., 83.

372. Ib., 83.

373. Ib., 84.

374. Ib., 85.

375. Ib., 85.

376. Ib., 90, 88.

mo y en sus idolatrías nacionalistas, materialistas y militaristas. Hay que superar el falso universalismo del Atlántico Norte ³⁷⁷.

5. 5. Modelos cristianos posmodernos

Hay dos modelos de posmodernidad: el conservador y el liberal. J. Holland mismo sería un modelo liberal influenciado por Hegel, Marx, Durkheim, Weber y los movimientos de los derechos civiles, pacifistas, feministas, ecologistas y tercermundistas ³⁷⁸. Ejemplos del modelo conservador que quiere preservar el pasado, serían S. Weil (*The Need for Roots*) y el Papa actual en su idea de una nueva cultura y un nuevo futuro tras la crisis de la modernidad y la crítica del capitalismo en *Sollicitudo rei Socialis*. Así lo afirma Rocco Buttiglione filósofo cercano al Papa ³⁷⁹. En la misma línea estaría el neoconservador luterano R. J. Neuhaus. El diálogo entre los dos modelos es necesario para profundizar los aspectos positivos y crear una nueva cultura posmoderna ³⁸⁰.

Holland habla de 4 modelos culturales en la historia:

1. *Primitivo*: Incluso preneolítico, en comunión inmediata con la naturaleza, con la comunidad social y el Creador. Es una cultura tribal-shamánica, protegida por la gran madre. El desarrollo humano se hace en el seno de la naturaleza y con tecnología femenina. Las mujeres inventan: la lengua, la agricultura, la domesticidad, la medicina, los ciclos de la vida... Es una espiritualidad de *la inmanencia*: Lo sagrado se experimenta en el seno del cosmos y de la vida como el paraíso, el arca y el Reino ³⁸¹.

2. *Clásico*: Desde el principio se rompe la inocencia. El cristianismo habla de pecado original, de alienación ecológica, social y espiritual ³⁸². Surge una etapa masculina de tecnología violenta con Caín y Lamech. Se hacen grandes monumentos fálicos. Los sacerdotes se separan del pueblo y crean la jerarquía. Se inventa la escritura sin la gente. Surge el mito del héroe. El nacimiento es violento. Nace el ciclo masculino, el padre del cielo, la trascendencia. Se busca la mujer más elevada, la sabiduría, no la de carne y hueso ³⁸³. La trascendencia es masculina y se guarda en los monasterios. Lo laico pierde santidad. Lo sagrado se separa de la naturaleza, comienza la historia.

377. Ib., 91, 92.

378. Ib., 96.

379. Ib., 97, 98.

380. Ib., 98.

381. Ib., 99.

382. Ib., 100.

383. Ib., 101.

3. *Moderno*. Atlántico norte. Imprenta, industria, lenguas nacionales, democracia, educación y especialización. Ordenes religiosas nuevas, protestantismo. La ciencia, masculina, se opone a la sabiduría. Lo femenino queda en interioridad psicológica, fuera del mundo. Es la *devotio moderna*, las casas de retiro católicas y el pietismo. Las mujeres participan en la vida interior de la Iglesia, los hombres del mundo exterior ³⁸⁴. Las mujeres están en la vida moderna pero en plan de hombres. Las pestes llevan a retirarse del mundo o a atacarlo con la tecnología. Las órdenes religiosas apoyan la educación, la sanidad y el estado de bienestar. La televisión rompe la diferencia entre masculino y femenino.

4. *Posmoderno*. Bajo la nueva comunicación electrónica el método anterior de la lengua, la escritura, la inmanencia, la interioridad, la trascendencia se hunde y/o se reorganiza de nuevo. Se debilita el estado nación y se impone el localismo. La economía vuelve a la familia, no a la fábrica. Todo se globaliza y descentraliza. Es la aldea global. Vuelve la tecnología de miniatura, y una nueva síntesis natural, social y espiritual, en el contexto de la ecología de la vida. La espiritualidad es social, creativa, comunión de vida, solidaridad universal y comunión con el Creador de la vida ³⁸⁵. Hay síntesis de lo femenino y lo masculino. Se trata de una comunión creativa donde el sacramento del matrimonio es el símbolo de la divinidad, de la naturaleza, de la sociedad enraizada en la comunión de la Trinidad ³⁸⁶. Es un modelo ecológico - místico, social, fundado en la comunicación. Se busca un equilibrio creativo entre tecnología masculina y femenina, alimentado por una espiritualidad ecológica, social, divina, co-creativa, simbolizada por la comunión sexual fecunda ³⁸⁷.

La posmodernidad posliberal, sigue la trayectoria de la modernidad con una ruptura posmoderna. Surge una nueva ciencia, se rechaza el autoritarismo y el tradicionalismo premoderno. Se busca nueva tradición en la mística celta, los nativos amerindios y las culturas preneolíticas, una espiritualidad equilibrada entre lo femenino y lo masculino, el Este en vez del Oeste ³⁸⁸. El futuro prevalece sobre el pasado. Se fundamenta la nueva ecología científica en una orientación mística ³⁸⁹. Como primera raíz, vuelve al símbolo femenino de la inmanencia, y se rechaza el modelo clásico donde lo masculino se convierte en espada y lo femenino en tumba. Juntos continúan y profundizan la espiral de regeneración.

384. Ib., 104.

385. Ib., 107.

386. Ib., 107.

387. Ib., 107.

388. Ib., 109.

389. Ib., 109.

La posmodernidad conservadora, quiere volver a las raíces, pero al rechazar lo moderno, no puede ser posmoderna. No reconoce la nueva energía mística de la ciencia posmoderna ³⁹⁰. Es de temer el rechazo de lo femenino inmanente por lo trascendente, de lo interior por lo exterior, o una interioridad infecunda. Hay que ir a una síntesis de ambos principios.

El Papa ve la crisis de la modernidad en la cultura, el laicado, la familia, el trabajo. Modernos fueron el nazismo y el stalinismo que él padeció con la muerte de padre y hermanos, en accidentes y atentados. Ha sido una gran cruz personal que le ha llevado a la mística y a la renovación social ³⁹¹. La modernidad creó la cultura de la muerte.

La crisis de la cultura moderna es un proceso faústico, mecanicista, destructor del hombre, con pérdida de trascendencia. La opresión de la guerra y el sometimiento económico del tercer mundo lo demuestran ³⁹². El primer mundo ha perdido su sustancia trascendente, lo demás es pura consecuencia: hedonismo, consumismo, manipulación. La sexualidad es hoy mero útil. Lo femenino se destruye, triunfa el reino de la muerte. Defender el misticismo creativo y el sentido femenino es defender la vida ³⁹³.

El Papa expone una espiritualidad apocalíptica: sólo la cruz de Cristo puede librarnos del mal de este mundo y de su destrucción. Vamos hacia el tercer milenio. La conversión cristiana transformará el mundo. La conversión es la revolución. La tradición científica debe unirse a la tradición humanista cristiana europea sin volver la vista atrás. Se busca una humanidad inmanente con una trascendencia fuerte ³⁹⁴.

El laicado debe penetrar la sociedad de trascendencia y el clero religioso ser testimonio público escatológico trascendente. El campo del clero es la iglesia, el del laico la sociedad ³⁹⁵. La humanidad, la iglesia, es la esposa de Cristo. El laico es embajador de la humanidad y de la trascendencia, pero la modernidad lo ha trastocado todo, se hizo masculina, mecanicista, y rechaza lo femenino ³⁹⁶.

El trabajo y la familia son las dos claves del Papa. En la *Laborem Exercens* el trabajo y la solidaridad están sobre el capital, en la *Familiaris Consortio* la prioridad de la familia supera el individualismo. La humanidad es creadora con el Creador ³⁹⁷. El trabajo es lo masculino, la familia lo femenino. La

390. Ib., 110.

391. Ib., 112.

392. Ib., 113.

393. Ib., 113.

394. Ib., 114, 115.

395. Ib., 116.

396. Ib., 117.

397. ib., 118.

modernidad pierde la trascendencia y se queda en política sin fundamentos ³⁹⁸. La modernidad erosiona la familia, pone al individuo sobre la comunidad. La misión de la familia es la vida y el amor, es el nido de la sociedad y la humanidad ³⁹⁹. Se busca un equilibrio entre lo femenino y lo masculino.

El análisis del Papa es bastante objetivo, según Holland, dada la crisis global de nuestra época. Su mensaje es: defensa de la familia, dignidad del trabajo, sentido público de la cultura espiritual y religiosa, defensa de lo femenino, alerta contra el peligro del consumismo y el individualismo ⁴⁰⁰.

Holland analiza también la propuesta Americana que considera una restauración clásica europea. Busca la igualdad femenina y masculina. Presenta lo femenino como símbolo de la naturaleza, la humanidad y la divinidad ⁴⁰¹. Hay problemas con el hombre como símbolo de la divinidad. Los conservadores posmodernos sobrecargan el símbolo masculino y los liberales el femenino. Gen 1, 27 nos dice que tanto el hombre como la mujer son imagen de Dios. Hay una tercera vía: una comunión nueva de familia y trabajo, un diálogo nuevo de inmanencia y trascendencia. Los rivales deben hacerse amantes, de ahí vendrá la nueva criatura de la cultura posmoderna que supere la crisis de la modernidad ⁴⁰².

Finalmente Griffin responde a C. West sobre la teología de la liberación y la filosofía posmoderna. Griffin está convencido de la muerte de la modernidad y de la necesidad de una teología posmoderna ⁴⁰³. West es discípulo de Rorty y cree en los padres de la filosofía posmoderna como W. Quine, N. Goodman, y W. Sellars ⁴⁰⁴. Rorty rechaza el fundacionalismo, la ontología realista y el conductismo. La ética supone una visión sinóptica del mundo, ausente en el nihilismo relativista. Eso no se arregla con una teología de la liberación sin sustancia filosófica. Rorty no acepta el materialismo porque elimina la calidad de la experiencia humana ⁴⁰⁵. El posmodernismo europeo lleva al limbo de la vida social sin ética ni moral. Sellars se opone al «mito de lo dado» ⁴⁰⁶. Los hechos siempre se interpretan. La verdad no es adecuación ni copia ni espejo sino herramienta del mundo. Según Griffin lo que llama West posmoderno no ha superado en nada la modernidad, mientras que

398. *Ib.*, 119.

399. *Ib.*, 120.

400. *Ib.*, 121.

401. *Ib.*, 122.

402. *Ib.*, 124.

403. *Ib.*, 129.

404. *Ib.*, 130.

405. *Ib.*, 131.

406. *Ib.*, 138, 133, 139.

Whitehead sí que es posmoderno ⁴⁰⁷. Los intelectuales posmodernos son: F. Capra ⁴⁰⁸, B. Swimme, R. May, R. Bellah ⁴⁰⁹, etc. Hay que vivir ya la posmodernidad ⁴¹⁰.

6. Escena final. Diálogos posmodernos entre David Ray Griffin y Huston Smith

Se ofrece aquí el diálogo entre dos pensadores muy críticos con la cosmovisión moderna. Están interesados en ciencia, religión, cristianismo y otras religiones. Coinciden más que discrepan, pero aquí presentan sus divergencias ⁴¹¹.

David Ray G. se ha relacionado con Tillich, Niebuhr, Hartshorne, Whitehead, J. Cobb, Altizer y Huston Smith ⁴¹².

Huston S., hijo de padres misioneros en China, estudia en Missouri y en Chicago. La ciencia y la religión son, para él, las dos fuerzas rectoras de la historia ⁴¹³. Profesor del M.I.T. Descubre la mística en Berkeley y se adentra en la dimensión mística de las religiones ⁴¹⁴. Se encuentra con G. en Santa Bárbara (Ca).

Este diálogo es para insatisfechos con la modernidad o la posmodernidad relativista ⁴¹⁵. G. considera a S. un crítico influyente e importante en este sentido ⁴¹⁶. En la modernidad hay una pérdida de fe en la trascendencia y cierta aceptación de la violencia. El progreso moderno conduce al relativismo y al nihilismo, a reconocer sólo lo inmediato ⁴¹⁷.

Lo espiritual y los valores existen desde el comienzo del mundo ⁴¹⁸. Podemos conocer la verdad y la realidad, no estamos sometidos sin más a condicionamientos culturales ⁴¹⁹. Hay que volver a lo fundamental, a la filo-

407. *Ib.*, 143.

408. *El tao de la física*, M. 1987, 6.^a

409. BELLAH, R.N, TIPTON, S. M., *Hábitos del corazón*. M 1985.

410. GRIFFIN, D. R., W. A., BEARDSLEE, J., HOLLAND, *Varieties of Postmodern Theology*, 144.

411. GRIFFIN, D. R., H. SMITH, *Primordial truth and Postmodern theology*. State Univ. of N.Y. Press, Albany 1989, 1.

412. *Ib.*, 6, 2, 3.

413. *Ib.*, 9.

414. *Ib.*, 10, 13.

415. *Ib.*, 14.

416. *Ib.*, 17.

417. *Ib.*, 19, 20.

418. *Ib.*, 21.

419. *ib.*, 22.

sofía perenne. El infinito es inefable. Lo divino es el origen de todo. La inmortalidad no es individualista. El relativismo total es incoherente ⁴²⁰. Nuestro ser consta de dos elementos fundamentales: la materia insensible y la sensible conectada al infinito. La relación entre ciencia y religión es muy importante ⁴²¹. La ciencia no trata con la vida, la conciencia, sino con las cosas materiales. Por otra parte la ciencia actual apoya la sabiduría perenne y sus paradojas, su visión global del universo y de la jerarquía de la realidad. Dios es eterno, y todo tiene importancia. La evolución no debe ser a-tea, la conciencia invade la biosfera y la física contemporánea abandona el materialismo ⁴²². La vida material apunta más arriba y el dualismo se mitiga como en Scheler.

G. se distancia de S. en su tendencia a un Dios impersonal, inefable, en su defensa de la coherencia, en su idea del mal, en su tendencia al dualismo y a volver a lo pre-moderno. G. admite un cierto valor a la modernidad. S. no, la rechaza *in toto*: todo ha sido dicho, no hay nuevas verdades ⁴²³. Se opone a la modernidad ⁴²⁴. Para S. toda causalidad va de arriba a abajo, todo viene del Infinito, toda enfermedad procede del alma ⁴²⁵. Parece un gnosticismo pues lo único importante es el espíritu. La materia es casi inútil. El tiempo es invención humana y la distinción entre el pasado, el presente y el futuro es una ilusión (Einstein). Para S. la historia no es importante, en la realización de los valores, según G. El progreso es una ilusión. Esperanza sí, progreso no. Con san Agustín «no desea un mundo mejor». El capitalismo enriquece a unos tanto como empobrece a otros ⁴²⁶. Dios es uno y se revela por igual a todos. No hay privilegiados.

La alternativa de G. a la posición de S. parte de Whitehead y cree que S. malinterpreta algunas cosas. Para G. hay una experiencia creativa que abarca a Dios y al mundo. Dios no es inefable del todo. Hay cierta analogía entre Dios y el mundo ⁴²⁷. Dios es personal y no avasalla a las criaturas. Todos los seres encarnan la experiencia creativa sin dualismos ⁴²⁸. Nosotros tenemos experiencia de lo santo y de los valores ⁴²⁹. Hay influencia física y psíquica. Dios es el amor del universo. La realización de valores finitos implica el

420. Ib., 26.

421. Ib., 31.

422. Ib., 33, 34.

423. Ib., 35.

424. Ib., 38.

425. Ib., 37.

426. Ib., 40.

427. Ib., 45.

428. Ib., 46, 47.

429. ib., 48.

Amor universal. El progreso social es deseable, el individuo no es auténtico sin solidaridad social ⁴³⁰. Las religiones se complementan pero no es lo mismo el Dios personal que el impersonal. Aquél respeta la libertad, incluida la libertad de errar. Hay posibilidad de vida después de la muerte.

G. cree que S. identifica lo posmoderno con modernidad occidental o sea con el relativismo y el nihilismo y la posmodernidad radical ⁴³¹.

En réplica a G., S. afirma que la recuperación de la premodernidad se refiere a las verdades perennes o eternas, no a las que ya no lo son ⁴³². Se trata de la metafísica, no de la cosmología de Ptolomeo o del derecho divino de los reyes sino de la distinción entre lo Absoluto y lo relativo. S. se identifica con san Agustín y Eckhart y dice que G. vuelve a la modernidad ⁴³³. S. defiende la coherencia pero no la coherencia tonta (Emerson).

S. habla de un Dios transpersonal, no impersonal. Dios es transinteligible (Maritain) y, más que todo, amor ⁴³⁴. El lenguaje no dice todo, los ángeles guardan silencio. Sobre la inmortalidad, S. habla de océano y éxtasis como santa Teresa ⁴³⁵. S. no habla de coherencia sino de plenitud ⁴³⁶. Dios no suprime la tragedia ⁴³⁷.

En cuanto al dualismo, ciertamente no hace falta atribuir a los zapatos pensamiento. La ciencia sugiere mucho pero no es teología ⁴³⁸. El progreso verdadero es la ética. Las religiones difieren en sus credos ⁴³⁹.

Nuestro mundo está vivo, no muerto, la modernidad es determinista ⁴⁴⁰. Dios es providente como amor del universo. Dios es el símbolo primero de la experiencia creativa.

G. vuelve a la carga en ciertos temas. Tanto él como S. tratan de buscar la forma de reemplazar la cosmovisión moderna inaceptable ⁴⁴¹.

En cuanto a la *perfección divina y el mal del mundo*, Dios es todopoderoso y bueno, pero existe el mal, insiste Griffin. S. cree que un villano puede dar a la comedia una mayor perfección. G. replica que Dios no juega con las personas ⁴⁴². S. responde que Whitehead, referente de Griffin, también piensa así.

430. Ib., 50, 52.

431. Ib., 52, nota 2.

432. Ib., 62.

433. Ib., 69.

434. Ib., 65,.

435. Ib., 66.

436. Ib., 68.

437. Ib., 71.

438. Ib., 73.

439. Ib., 77.

440. Ib., 79.

441. Ib., 87.

442. Ib., 93, 89, 90.

En cuanto a *verdad y coherencia*, S. rechaza el criterio de coherencia inalcanzable en la realidad ⁴⁴³. S. distingue entre razón y entendimiento. Este actúa directamente, intuitivamente ⁴⁴⁴. S. al criticar a otros filósofos, presupone su propia consistencia. S. atribuye a Dios cualidades de persona pero sin sus limitaciones. Los conceptos finitos no cuadran al infinito. Ve a Dios como transpersonal ⁴⁴⁵. Todos sabemos que Dios es inefable, pero lo místico no debe llevar a lo demoníaco ⁴⁴⁶. Las religiones son realmente diferentes aunque todas procedan del genio religioso de la humanidad y de cierta revelación de Dios ⁴⁴⁷.

En cuanto al *tiempo*, S. cree que el tiempo es irreal y que no es necesario para la realización de los valores ⁴⁴⁸.

Sobre *lo primordial, lo premoderno y lo posmoderno*, S. cree descortés considerarle premoderno. G. acepta que hay muchas claves importantes en la modernidad.

Sobre la *ciencia y la teología* se piensa que la ciencia trata de lo visible, la teología de todo. Hemos sido creados por Dios y la evolución ⁴⁴⁹. Dios nos da la posibilidad de controlar ciertas cosas, de convivir con lo incontrolable y distinguir entre ambos ⁴⁵⁰.

Lo importante es superar las dificultades que tienen las distintas teorías ⁴⁵¹.

Antes de terminar, S. quiere aclarar ciertas cuestiones. Dice que G. parece creer en un mundo objetivo y eso no es posmoderno ⁴⁵². En general se diría que G. ve el mundo como un cuadrado y S. como un rombo cuadrado.

En cuanto a *verdad y coherencia*: No se trata de la coherencia sino de datos. Los hechos y las ideas no son tan claros como cree G. cuando acusa a S. de «vaguedad» ⁴⁵³. Eso se ve cuando hablamos de un «mal genuino» o de geometría en Euclides y Riemann o del mejor mundo posible de Whitehead. Hay muchos marcos de referencia ⁴⁵⁴. Razón con religión en G. e intelecto en S. son parecidos. Para S., el mundo no añade nada a la existencia de Dios porque está incluido en El ⁴⁵⁵.

443. Ib., 100.

444. Ib., 103.

445. Ib., 111, 109.

446. Ib., 111 - 113.

447. Ib., 120.

448. Ib., 121, 122.

449. Ib., 137.

450. Ib., 140.

451. Ib., 145.

452. Ib., 153.

453. Ib., 155.

454. Ib., 157.

455. Ib., 161.

Sobre *la perfección divina y el mal del mundo*. El mal hay que comprenderlo con serenidad. La impasibilidad de Dios no es irresponsabilidad, ni una comedia ⁴⁵⁶.

Sobre *el Dios personal y transpersonal*, G. opta por la razón y S. por el misticismo. Dios es más que nuestra razón ⁴⁵⁷. No somos objetos del amor de Dios sino proyectos del mismo. Dios no crea la experiencia creativa sino que lo es. Las religiones no son iguales, pero a S. le han impresionado las coincidencias ⁴⁵⁸. Dios solo no haría sentido pero tampoco un mundo que viene después sin más.

Sobre *el tiempo, progreso social, dualismo, inmortalidad*: Dios es inmutable. No hay que inmolar sacrificios al dios del progreso, dice S., ni tener fe en él. Por lo demás, todos los ríos van al mar ⁴⁵⁹.

Sobre lo *primordial, lo premoderno y lo posmoderno*: No es tan fácil determinarlo, pero S. se atiene a sus propias razones.

En cuanto a *ciencia y teología*: la ciencia es una gran ayuda en los problemas menores, la teología es una ayuda menor en los problemas mayores ⁴⁶⁰. S. acepta la teoría de Darwin pero no su explicación.

Sobre *dualismo y unidad*: todas las críticas de G. a S. hablan de falta de unidad, pero el problema es qué sea la unidad. Para G. es epistemológica, para S. ontológica ⁴⁶¹.

G. y S., ofrecen una *palabra final*: Sobre el tema del sentido común, S. critica a G. por ser moderno, pero él siempre consideró la posmodernidad como una síntesis de premodernidad y modernidad. Se rechaza el empirismo moderno y su escepticismo ⁴⁶². Todos admitimos presupuestos pero la cuestión es cuáles. Lo preocupante es elegir unos sin más como la geometría euclidiana. La realidad es paradójica como el hombre mismo y todo lo que ocurre tiene un significado. Pero es difícil establecer criterios y siempre hay problema, dice S. ⁴⁶³. El posmodernismo demoledor no deja piedra sobre piedra, el posmodernismo constructivo es otra cosa ⁴⁶⁴.

Algunas interpretaciones falsas: No hace falta controlar tanto la realidad, según S. ⁴⁶⁵. Ambos autores coinciden en que el progreso es deseable, no inevitable ⁴⁶⁶.

456. Ib., 164, 162.

457. Ib., 167, 168.

458. Ib., 172.

459. Ib., 177, 179.

460. Ib., 183.

461. Ib., 184, 185.

462. Ib., 190.

463. Ib., 193.

464. Ib., 191.

465. Ib., 197.

466. Ib., 200.

Resumen de diferencias fundamentales: Al principio había 14 diferencias, ahora 7. La visión de G. es pan-en-teísta. La relación de Dios y el mundo es como la del alma y el cuerpo. Dios trasciende el mundo y este trasciende a Dios, porque no está totalmente determinado por El ⁴⁶⁷. La visión de S. es panteísta y Dios es igual al mundo. El mundo no tiene autodeterminación y es manifestación de Dios. Según S., esto no es exacto, pero las diferencias son sugerentes ⁴⁶⁸. Para S. el tiempo, la libertad y el mal no son lo definitivo ⁴⁶⁹. Del mismo modo relativiza el principio de contradicción: debe haber coherencia pero nuestra capacidad de ella es limitada ⁴⁷⁰. Para G. todas las ideas teológicas son construcciones humanas, para S. las del intelecto lo son menos, aunque todos los textos son contextos ⁴⁷¹.

Ambos autores rechazan la modernidad relativista, reduccionista y nihilista. Y aceptan como verdades primordiales una naturaleza encantada y un mundo enraizado en su Creador. Lo importante es que la discusión ayude a los lectores. G. incluso puede bromear con la «verdadera intuición» subyacente a todos los errores de S. ⁴⁷².

Domingo NATAL, OSA
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

467. Ib., 201.

468. Ib., 201.

469. Ib., 201.

470. Ib., 202.

471. Ib., 204, 205.

472. Ib., 205.

La Convivencia

En los próximos años, vamos a padecer una inflación de la palabra “convivencia”. El proceso ya se ha desencadenado. Son los mismos que hasta ayer imponían en nombre de Dios la soledad y el silencio quienes se preparan a llevar por las plazuelas su mercadillo de diálogo y convivencia, que, al parecer, es ahora lo rentable. Conviene vacunarse preventivamente para poder asistir al espectáculo tranquilos, regocijados y un tantico, sólo un tantico, sorprendidos. La mejor, la única vacuna realmente eficaz de que dispone el hombre en estos casos es pensar. ¿Cuál es la razón de la convivencia? ¿Dependerá del vaivén de la moda? ¿Por qué y para qué hay que convivir?

Como siempre, tenemos que retrotraernos a nuestra vida, cada cual a la suya, al “hombre de carne y hueso”, que diría Unamuno; hacer pie en ella y desde ella pensar. Cuando los nuevos mensajes sean un auténtico guirigay, que lo serán, como ya lo está siendo todo lo relativo al “proyecto”, y el discurso sobre la convivencia se haya vuelto trivial, puro hollejo resobado, nuestra salvación será seguir pensando. Y cuando los buhoneros, cansados de su monótona cantilena, recojan sus cacharros y vuelva el “sosegado y maravilloso silencio”¹, sigamos pensando, vacunándonos contra la nueva remesa de baratijas con que volverán. Pensar, siempre pensar. No ser nunca doctrinos, carne de catequesis.

Desarrollaré el tema desde tres niveles, o, si se quiere, desde tres ángulos: desde el pensamiento actual, desde el evangelio y desde san Agustín. Trataré detenidamente el primero y aludiré muy raudamente a los otros dos. A lo largo de la exposición, quedarán manifiestas las razones de por qué lo hago así.

1. Miguel de Cervantes, *La Galatea*, l. III (Clásicos Castellanos 154), Espasa-Calpe, Madrid 1961, I, 204. Los epítetos *sosegado* y *maravilloso* aplicados a *silencio* son un hallazgo definitivo. ¡Genial Cervantes!

I.- Filosofía

1.- *La relación*

En el mundo hay cosas, muchas cosas. Una clasificación muy antigua, sabida de todos, las divide en minerales, vegetales, animales y hombres. Pero las cosas no están ahí, quietas, aisladas, sin tener que ver nada unas con otras. En realidad, no hay cosas. Una cosa es un ser en sí, independiente de mí, sin referencia a otra cosa, una sustancia. Pero esto es una hipótesis nuestra, una suposición, todo lo verídica que se quiera. Lo evidente es que en torno a mí hay algo que me son ayuda o estorbo, caricia o azote, halago o rozadura; en suma, trebejos, útiles, herramientas para mis fines.

Cada cosa (sigamos con el lenguaje habitual para entendernos más fácilmente) es “un pedazo del universo: nada hay señero, nada hay solitario ni estanco. Cada cosa es un pedazo de otra mayor, hace referencia a las demás cosas, es lo que es merced a las limitaciones y confines que estas le imponen. Cada cosa es una relación entre varias”². El ser de cada cosa son los rasgos que la oponen a las demás con las que se relaciona, “el conjunto de relaciones, de mutuas influencias en que se hallan todas las demás. Una piedra al borde de un camino necesita para existir del resto del universo”³. “En el nacimiento de una brizna de hierba colabora todo el universo”⁴. Así se expresaba Ortega y Gasset en 1910, haciéndose cargo con gran lucidez, desde su misma juventud, a los veintisiete años, del gran viraje que estaba dando el pensamiento europeo en todas sus manifestaciones.

Adiós, pues, a la realidad inmutable y única. Habrá tantas realidades como puntos de vista: la realidad de todos los días, o sea, la que nos sirve para andar por casa, la científica, la filosófica, la artística, la literaria, la teológica, la de la moral laica, la de la lingüística, la económica, la política, etc., etc. “No otro, sigue diciendo Ortega, es el sentido más hondo de la evolución del pensamiento humano desde el Renacimiento acá: disolución de la categoría de sustancia en la categoría de relación”⁵.

2.- *El viviente y su medio*

Si esto es verdad de los minerales, lo es mucho más de los seres vivos. Entre ellos y el medio ambiente se establecen infinitas, sutiles e inextricables

2. José Ortega y Gasset, *Adán en el paraíso*, en *Mocedades* (=Col. Austral 221), Espasa-Calpe, Madrid 19747, 66.

3. Id.: *Íb.*, 75-76

4. Id.: *Íb.*, 78

5. *Íb.*, 75.

relaciones; un auténtico tejido vital, una telaraña de vida, *web of life*, que dicen los ingleses, con sus vanos y nudos, a trozos muy espesos, a trozos distanciados: un campo de conexiones. El viviente y su medio son un todo.

Fue Lamarck el primero que lo advirtió en su “Filosofía zoológica” (París, 1809). De aquí su concepto de “biología general”. Según él, “la *biosfera* no es una simple imagen mental, ni una palabra acuñada por mero paralelismo con atmósfera, litosfera o hidrosfera, sino realidad auténtica”⁶.

La ecología tiene aquí su justificación, lo mismo que el estructuralismo en biología, dos ramas científicas de principios del siglo pasado. Desde entonces, los conceptos de relación, conexión, estructura, sistema... no han hecho sino extenderse y consolidarse en todas las ciencias. Hoy está claro. La depredación de la selva amazónica alterará el clima y las condiciones de vida de todo el planeta. Lo que pase en las costas de cualquier país mediterráneo afectará a todos y a cada uno de ellos y de ahí sus influencias se expandirán sin limitación alguna.

3.- *La relación en las ciencias*

El gran acierto de Saussure en su *Curso de lingüística general*, publicado póstumamente en 1915, fue ver la lengua como “un sistema en donde todos los términos son solidarios y donde el valor de cada uno no resulta más que de la presencia simultánea de los otros”⁷.

Durante siglos, desde el I a. C. con Dionisio de Tracia, el estudio gramatical partía de la palabra como unidad básica. En la actualidad, la unidad básica para los lingüistas es la oración. Lo que importa, cualquiera que sea el nivel que se estudie, es descubrir el sistema en el que están integrados los elementos de ese nivel. “Hay que partir de la totalidad solidaria para obtener por análisis los elementos que encierra”⁸. Cada uno de ellos se definirá por las relaciones diferenciales con los otros. Será lo que los otros no sean. Cada una de las vocales, por ejemplo, será el haz de rasgos que la diferencian de las demás o haz de rasgos pertinentes. Las lenguas son estructuras, no nomenclaturas.

El método pasó a los estudios de poética. “La Estilística estudia organismos, estructuras sincrónicas de valores. El análisis estilístico actúa sobre los valores de una estructura sincrónica: nada más sincrónicamente orgánico

6. Rafael Alvarado, *La trama vital*, en *ABC* 17-11-1988, 3.

7. *Curso de lingüística general*, traducción, prólogo y notas de Amado Alonso, Editorial Losada, Buenos Aires 1952, 195.

8. Id., *Íb.*, 194.

que el poema, la más perfecta realización del lenguaje, última posibilidad, última condensación significativa del lenguaje. El fin del estudio estilístico de un poema no es sino su comprensión como perfecto e individual sistema de valores. Hallarle al poema la “unicidad” de su sistema de valores, he ahí el fin (no conseguido) de la Estilística”⁹.

He puesto el ejemplo de la lingüística y de la estilística por serme más familiares, pero lo mismo ha ocurrido en las demás ciencias.

4.- *Consecuencias de esta nueva visión*

Frente al antiguo mundo de cosas, de elementos con existencia independiente, de sustancias, ha surgido este nuevo de relaciones. En él, yo estoy referido a todo y todo hace relación a mí; dependemos mutuamente. “En un mundo de cosas no tenemos ninguna intervención: él y todo en él es *por sí*. En cambio, en un mundo de asuntos o importancias, todo consiste exclusivamente en su referencia a nosotros, todo interviene en nosotros, es decir, todo nos importa y afecta”¹⁰. Y si todo nos afecta, habrá que intervenir y participar en ello, no volverle la espalda y huir. Se nos derrumba la tradición espiritual de Occidente que hacía de la evitación de todo trato con los hombres y de la huida el principio de santificación. Huir, decían antes; participar, decimos ahora. No cabe cambio más radical.

5.- *La relación entre el hombre y el animal: reciprocidad imperfecta*

Alguien está trabajando en una cantera. Al hacerlo, tiene presentes sus experiencias anteriores. Sabe que, si golpea la piedra con un instrumento apropiado, esta se resquebraja; que, con un preparado de pólvora u otra materia explosiva, puede volarla. Pero la piedra no se entera de lo que hacen con ella; no responde a la acción del hombre sobre ella. La piedra ni hace ni padece. La acción va del hombre a la piedra sin camino de vuelta. Lo mismo podemos decir del árbol. Un hombre se acerca a un chopo y rompe una de sus ramas. Salta una esquirla y le hiere en un ojo. Es un accidente puramente mecánico; no una reacción del chopo maltratado por el hombre.

9. Dámaso Alonso, *Poesía española*, (Biblioteca Románica Hispánica. II. Estudios y Ensayos 1), Edit. Gredos 1957, 195-196; en *Obras completas*, Edit. Gredos, Madrid 1989, IX, 163-164. Ahí, en la nota 63, explica Dámaso Alonso sus coincidencias y sus profundas discrepancias con Saussure.

10. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente* (= Col. Austral 1501), Espasa-Calpe, Madrid 1972, 51.

Todo cambia en nuestro trato con el animal. Aquí la acción, tanto la del hombre como la del animal, va y viene, viene y va. El hombre, al tratar con el animal, antes de ejecutar su acción, cuando la está proyectando, cuenta con la posible reacción de este, la anticipa en su imaginación. Y su comportamiento varía según sea el animal. No es lo mismo coger un ruiseñor que una serpiente, montar un poni o un potro sin domar, pasar junto a un cerdo o junto a un toro bravo. El animal existe para el hombre, pero este también existe para aquel: se son mutuamente, se responden mutuamente, se reciprocán, coexisten, conviven. Cosa que en absoluto se puede decir del trato del hombre con la piedra o con el vegetal.

Pero esta reciprocidad del hombre con el animal es evidentemente muy limitada. El animal responde a un repertorio muy reducido de actos humanos y con un repertorio, también muy reducido, de actos suyos. Es verdad que se puede ampliar esta convivencia, amaestrando al animal, grabándole respuestas inducidas, que por lo mismo dejan de ser suyas, o animalizándose el hombre, poniéndose al nivel del animal. Aun así, nunca se llega a una correspondencia adecuada entre ambos.

6.- *La relación entre los hombres: la reciprocidad plena*

Pero he aquí que en mi horizonte hay también hombres, los otros. Veo sus gestos, observo sus acciones, sus movimientos, sus palabras... y concluyo: en ellos hay un yo como el mío; un yo que piensa, quiere y siente igual que el mío. Cada uno de ellos es capaz de responderme tanto como yo a él. La reciprocidad es ahora clara y saturada (expongo muy brevemente la doctrina de Ortega y Gasset en *El hombre y la gente*). Con el otro (*alter*) puedo y tengo que alternar. Yo existo para él y él para mí, queramos o no, cualesquiera que sean las intenciones del uno sobre el otro. El otro me aparece como el que me responde tanto como yo a él. El otro me es *el reciprocante*. Este es el atributo primero y fundamental que en él descubro. Todo lo demás que resulte ser el otro viene después.

La realidad, pues, aludida por la palabra "hombre" solo se me presenta si hay otro ser que me reciproca. Decir hombre es decir, al menos, dos existencias que se reciprocán clara y satisfactoriamente. Decir hombre es decir comunidad, sociedad, como enseñó Husserl, el primero que nos hizo ver con ojos nuevos la convivencia¹¹. Yo, solo, no podría ser nunca esa realidad. Para

11. Cf. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid 1979; Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Selecta de Revista de Occidente, Madrid 1968², I, 189-207, donde expone el pensamiento de Husserl sobre el otro. La obra de Laín son dos volúmenes. En ella estudia varios de los autores aquí citados.

serlo necesito en torno a mí a otros hombres, al menos potencialmente. Adán en el paraíso, dice el *Génesis*, “no se encontró el auxiliar que le correspondía” (2,20). Ese echar en falta a alguien que le corresponda plenamente es lo que le delata como hombre. Quien no eche en falta a los otros es que ha reingresado en el reino animal. *Videant consules*. “El hombre no *aparece* en soledad –aunque su verdad última es su soledad–; el hombre aparece en la socialidad como el otro, alternando con el uno, como el reciprocante”¹². Unamuno decía: “Una persona aislada deja de serlo. ¿A quién en efecto, amaría? Y si no ama, no es persona”¹³. Y Antonio Machado escribió: “Poned atención:/ un corazón solitario/ no es un corazón”¹⁴.

7.- La alteridad u otredad

Pero aquí viene la gran paradoja. El otro es otro como yo; es otro, pero yo; es yo, pero otro, por tanto no-yo. Los minerales, los vegetales y animales se me oponen, me ofrecen resistencia. Son, en cierto sentido, no-yo. Sólo en cierto sentido, porque todas esas resistencias me son evidentes, aparecen en mi vida, están dentro de ella. Pero ahora aparece en mi vida alguien que en un sentido está también dentro de ella. Su cuerpo, sus gestos, sus movimien-

12. Ortega y Gasset, *ib.*, 91.

13. *Del sentimiento trágico de la vida*, introducción de Pedro Cerezo-Galán (Col. Austral A 312), Espasa-Calpe, Madrid 1993⁵, 193. “Mi yo vivo es un yo que es en realidad un nosotros; mi yo vivo, personal, no vive sino en los demás, de los demás y por los demás yos; procedo de una muchedumbre de abuelos y en mí lo llevo en extracto, y llevo a la vez en mí en potencia una muchedumbre de nietos” (*ib.*, 195). “La conciencia de cada uno de nosotros, en efecto, es una sociedad de personas; en mí viven varios yos, y hasta los yos de aquellos con quienes vivo” (*ib.*, 197). “Y es que no estamos en el mundo puestos nada más junto a los otros, sin raíz común con ellos, ni nos es su suerte indiferente, sino que nos duele su dolor, nos acongojamos con su congoja, y sentimos nuestra comunidad de origen y de dolor aun sin conocerla” (*ib.*, 225).

Sobre este tema en Unamuno, cf., además de la obra citada de Laín Entralgo, Julián Marías, *Miguel de Unamuno* (Col. Austral. 991), Espasa-Calpe, Madrid 1971⁵.

14. *Proverbios y cantares*, LXVI, en *Poesía y prosa* (Clásicos Castellanos. Nueva Serie 12), edición crítica de Oreste Macrí, Espasa-Calpe/ Fundación Antonio Machado, Madrid 1989, II, 639.

“El ser con los demás y para los demás pertenece al núcleo mismo de la existencia humana [...]. El ser con los demás, en su significado más profundo y genuino, significa que el hombre no está nunca solo. Su existencia personal está siempre orientada hacia los demás, ligada a los demás, en comunión con los demás. El otro está indudablemente presente a la existencia personal, pero como uno que afecta a la existencia en sus dimensiones más personales. La idea de co-existencia incluye también que la existencia se desarrolla y se realiza junto con otros en el mundo, y que el sentido mismo de la existencia está ligado a la llamada del otro que quiere ser alguien delante de mí, o que me invita a ser alguien delante de él, en el amor y en la construcción de un mundo más humano” (Joseph Gevaert, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1976, 46).

tos, sus ademanes, su mirada, sus palabras... me son evidentes, están en mi vida; pero me delatan una vida que no es mía, sino del otro, y un mundo que no es el mío, sino el suyo. Su yo no es mi yo y su mundo no es mi mundo. Inevitablemente, él estará en su mundo y yo en el mío. Somos dos soledades. Nos somos mutuamente extraños, forasteros. La literatura contemporánea y el cine han tratado con frecuencia este tema.

Yo que esperaba poder comunicarme con él directamente y que él lo hiciera conmigo, los dos en pura y efusiva transparencia, y resulta que somos incommunicantes; que, en realidad, sólo podemos comunicarnos a medias, vislumbrarnos, barruntarnos. La convivencia, que yo creía cosa de coser y cantar, un discurrir suave, como de seda, es erizada y difícil, siempre en un tris de volver a la jungla. El hombre está siempre en camino; se está haciendo hombre o deshaciéndose. La convivencia es un problema y un problema grave, el más grave de todos, porque de su correcta solución depende nuestro crecimiento humano, hacernos personas. No hay obra de arte, ni de pensamiento, ni obra alguna hecha por mano de hombre que pueda compararse con esta. Tan importante es que en ella nos va la vida.

Ahora bien, el otro ha sido siempre el gran desconocido, el ignorado y despreciado. El que está fuera del nosotros, fuera del grupo propio, ha sido tratado a lo largo de los siglos como un bárbaro, sin rostro ni nombre; como una cosa, carne de cañón o acémila de trabajo, tizón para el infierno. Dentro del nosotros, del propio grupo, lo que ha interesado han sido los principios, las abstracciones, las normas, no las personas. Pero estas son la única realidad de veras importante, y el otro, pertenezca o no al nosotros, es persona. Cristianamente, lo único en verdad sagrado

8.- El peligro que es el otro

El hecho de una convivencia diaria relativamente tranquila puede hacernos olvidar el peligro que es siempre el hombre para el hombre y llevarnos a desatender dimensión tan fundamental de nuestra vida. La damos por supuesta, nos parece un hecho natural, y ni la cuidamos ni la educamos.

Pero supongamos que, en un paseo, allá del fondo del bosque me sale un hombre. No sé nada de él; desconozco sus intenciones. A mi mente acude, más en tiempos de inseguridad, la gama de posibles actos que puede ejecutar. Y esto es terrible, porque el hombre es capaz de todo, de lo más excelso y de lo más depravado. El hombre puede ser ángel de la guarda para el hombre, pero también su demonio. La barbarie humana no tiene límites y siempre encontrará razones humanas y divinas que la justifiquen. Un bárbaro

encontrará siempre algún filósofo y algún teólogo que justifiquen su barbarie. Ante el otro absolutamente desconocido hay que ponerse en lo peor. Los tuaregs lo hacen. De ahí el ritual tan complicado de su saludo.

El hombre es social, se dice. Pero no seamos ilusos ni simplifiquemos las cosas, entendiendo lo de social exclusivamente en un sentido positivo. No veamos solo el lado bueno de las personas. Hay que ver la realidad, íntegramente. El hombre es social positiva y negativamente, es social y anti-social. Puede darnos un abrazo o una puñalada, ayudarnos en nuestros proyectos o impedirnoslos, a veces hasta enmascarando su acción como interés por nosotros. El hombre es, literalmente, del linaje de las fieras; una fiera que huyó de entre las fieras y aún no ha llegado plenamente a su reino humano: una fiera en trance de humanización. Por eso puede volverse fiera, despertar la fiera que hay en él. No hay más que abrir los ojos y ver cómo el hombre continúa con resabios de selva. También, también en los conventos. No nos hagamos los buenos de la película. No creamos que, por decir muy solemnemente que el Espíritu Santo nos ha convocado a vivir juntos, aquí todo el monte es orégano. Sabemos que no es así.

9.- *La convivencia: nosotros*

Difícil y todo, no hay nada humano que no sea difícil e incómodo, la convivencia es una necesidad de la vida humana, porque el hombre es relación y relación, ante todo, con los otros hombres, como acabamos de ver. Unos y otros actuamos entre nosotros, nos respondemos con obras y con palabras, nos reciprocamos, vivimos juntos, nos vivimos. Este *-mos* expresa muy bien la realidad que es *nosotros*. Yo y el otro hacemos algo juntos, jugamos o nos pegamos, conversamos o reñimos. Es la primera forma de relación concreta con el otro. Es la convivencia.

Convivir es *vivir con*, entre vivir, al menos, dos seres, entre existirse, entre mezclar sus vidas. En la convivencia, dos vidas individuales, al menos, se ponen en contacto. Un individuo como tal, sujeto de sus acciones, consciente, responsable de ellas, que hace lo que hace porque para él tiene sentido, entra en relación con otro individuo que tiene los mismos atributos. Hay formas en que la convivencia es máxima: la amistad, la familia, dos amantes.

10.- *Tú*

a) *Del individuo cualquiera al individuo único*

Ahora bien, ¿qué es lo que pasa cuando en la convivencia frecuentamos el trato con determinada persona? Que esta de sernos un desconocido,

puede ser aquel hombre con quien nos encontramos en el bosque, pasa a sernos conocido, un individuo único, irreductible a cualquier otro, no sólo en su aspecto externo o en su voz, sino también en sus pensamientos y anhelos, en sus deseos y sentimientos, en sus proyectos y relaciones, en su manera peculiar de encarar la vida, lo que llamamos vocación. ¿Quién es fulano de tal? La contestación que demos a esta pregunta es la mejor prueba del grado de convivencia que con él hemos tenido. Si somos capaces de individualizarlo en unos cuantos rasgos que le diferencien de cualquier otro, no hay duda de que nuestra convivencia con él ha sido intensa; convivencia que ha podido ser, no lo olvidemos, positiva o negativa. La convivencia positiva, el amor, es el mejor camino para conocer a las personas. Un buen ejercicio: intentar describir en unos cuantos rasgos a aquellos con quienes convivimos, comprobando el grado de convivencia que con ellos tenemos.

Pero en el otro, por muy tú que nos haya llegado a ser, por muy *tuizado* que lo tengamos (permítaseme el neologismo orteguiano), siempre nos quedarán zonas oscuras; algo de él se nos escapará. El saber vital, a diferencia del científico, nunca está concluso; es siempre movedizo e inseguro.

b) *La alteridad del tú y del nosotros*

El tú, por muy bien que le conozcamos, sigue siendo otro, con su yo y su mundo propios, incoincidentes con los míos. Y es ahora, precisamente ahora, cuando se me parece como realmente otro. Tú seguirás siendo siempre tú, por muchas coincidencias que haya entre nosotros dos. Por más que intente ponerme en tu lugar, transmigrar a tu punto de vista, nunca lo lograré cabalmente. Habrá siempre en ti un reducto para mí indescifrable. Esto es lo que da su sabor agridulce a la convivencia y lo que la hace fascinante. Todos iguales, ¡qué aburrimiento! Imponer la uniformidad, ¡qué desperdicio de riqueza y qué crimen de lesa persona! La convivencia que hay que promover es precisamente aquella que permita al otro serlo, ser él, “nuevo y distinto, distinto de mí y de todos, él mismo”¹⁵. Más aún: hay que promover aquella que no sólo le permita ser él, sino que le ayude a serlo. La comprensión y aceptación del otro en calidad de tal es norma elemental en la nueva concepción del nosotros después de Husserl. Yo tengo que aceptar a los demás en su condición de otros, diferentes cada uno de ellos, pero los demás tienen que aceptarme a mí. La comprensión y aceptación tienen que ser mutuas; tenemos que reciprocarnos en comprensión y aceptación.

15. Gerardo Diego, *Brindis*, en *Versos humanos, Obras Completas*, Aguilar 1989, I (*Poesía*), 297.

En ese ir siendo tú, haciéndote, tú serás distinto de lo que has sido: mucho o poco, pero siempre distinto. Nunca tú serás lo mismo que eres ahora ni lo seré yo. Es otra razón para que mi conocimiento de ti sea siempre imperfecto. Tú, a la postre, serás siempre para mí un enigma, un misterio. Por eso nos aconseja el evangelio: “no juzguéis y no os juzgarán, porque os van a juzgar como juzguéis vosotros, y la medida que uséis la usarán con vosotros” (Mt 7, 1).

Cuando son dos *nosotros* los que se relacionan, las cosas se complican. Durante siglos, católicos y protestantes se anatematizaron y persiguieron mutuamente, en una loca carrera de “peor eres tú”. Fue su forma de relacionarse. Con el Concilio Vaticano II, las cosas comenzaron a cambiar. No pocos dieron por hecha ya la unidad de las Iglesias. Hoy, después de años de reuniones y estudios, comienza a verse lo complicado que es el *nosotros* cuando tiene frente a él otro *nosotros*, en este caso el *nosotros* católico y el *nosotros* protestante. Comienzan a entenderse las razones de sus diferencias: tantas y tan entrelazadas que comienza a hablarse del derecho a ser diferentes en paz y armonía. Es en la mutua alteridad, reconocida y convivida, donde debe producirse la comunión. Este es ya, sin duda, un gran fruto del ecumenismo.

c) *La peligrosidad del tú*

Y ¿qué ocurre ahora con el peligro que es el otro cuando es un desconocido? Que persiste, porque su peligrosidad no le viene por ser desconocido, sino por ser otro. El ser desconocido puede llevar su peligrosidad a un grado superlativo. Ahora, en el conocido, está como agazapada, latente, y sólo actúa en formas mínimas por cotidianas; tan mínimas que no las reconocemos como peligro. Y este es quizá el peligro mayor que acecha a nuestra convivencia, el no advertir que, aun la más pacífica, es lucha, tensión, esfuerzo. Si no se está sobre aviso, esos pequeños choques y roces la van erosionando y su deterioro puede llegar a ser grande; incluso puede sobrevenir su derrumbamiento.

Dice Ortega y Gasset: “la armonía ejemplar en una familia ejemplarmente valiosa, cuyos miembros están unidos por los más cálidos nexos de ternura, es sólo un equilibrio resultante, un buen acomodo y adaptación mutua a que han llegado después de haber recibido cada uno los innumerables impactos y choques con el otro, todo lo menudos, relativamente, que se quiera, pero que son, en puridad, una efectiva lucha. En esta lucha hemos aprendido cuáles son las esquinas del modo de ser del otro con las cuales tro-

pieza nuestro modo de ser; es decir, hemos ido descubriendo la serie innumerable de pequeños peligros que nuestra convivencia con él trae consigo, para nosotros y para él. Es, por citar sólo un mínimo ejemplo, tal palabra, precisamente tal palabra, que no se le puede decir, porque le irrita o le hiere o le azota o le solivianta, etc.”¹⁶. Estemos mutuamente atentos a nuestras esquinas para no chocar en ellas, para saber evitarlas como buenos conductores.

11.- *Él, ella, ello*

En esta relación mutua entre tú y yo, en esta interacción, hablamos con frecuencia de terceras personas, es decir, de los que quedan fuera de *nosotros*, que somos, en español, *nos-otros*, distintos de los otros. *Nosotros* puede incluir a dos o a muchos, pero, a la vez, excluye a los otros.

Hablamos también de *ello*, del mundo, de las cosas, de la naturaleza y de la cultura. La aparición misma de ese que llamamos *mundo objetivo* está vinculada al nosotros y a la relación yo-tú, a través especialmente de la palabra, pero no sólo de ella. Son los demás los que nos transmiten las ideas y creencias, los usos y ritos, las técnicas, la cultura, en suma, de la sociedad en que nacemos. A través de los otros aprendemos a movernos en ese mundo que se nos convierte en realidad; que es para nosotros la realidad. Es ese mundo, pensamos, el que hace posible la convivencia. Pero no es verdad. Ese mundo objetivo es el resultado de una larga convivencia, de siglos de esfuerzo y colaboración entre los hombres. “Lo que llamamos el mundo, el mundo objetivo, es una tradición social. Nos lo dan hecho”¹⁷ Las cosas más sencillas, el fuego, el aro, la rueda, la cerbatana, el arado, el remo, el amasar el pan... son condensación de historia multiseccular.

En convivencia con los otros, vamos tomando posesión de ese mundo. La lengua materna nos lo inyecta deslindado, catalogado, interpretado y valorado: esto es una silla y esto una mesa, esto un camino y esto un árbol, esto un farol y aquello una estrella, esto se come y esto no, esto se hace y eso está prohibido.

Instalados en esa matriz, vamos descubriendo nuevas correspondencias y estableciendo nuevas conexiones a las que, sin el apoyo de la lengua, quizá no llegaríamos nunca o llegaríamos más lentamente y no con tanta certidumbre. Pero un día descubrimos con sorpresa que en ese mundo de únanimes coincidencias, que es como el alma de la tribu, en ese patrimonio común en

16. *Ob. cit.*, 135.

17. Miguel de Unamuno, *ob. cit.*, 172.

que nos movemos tú y yo, aparece una discrepancia y luego otra y otra... Discrepancias que con el paso de los años pueden ir abriéndose más y más. Discrepancias que aumentan cuando se trata de la visión global del mundo, del sentido de la vida, de su dimensión religiosa, de tal religión concreta o de tal punto de esa religión.

Adiós a la unanimidad y concordia, a esa como alma única y corazón indiviso. En sucesivos contactos con otros, descubrimos que coincidencias y discrepancias forman el entramado social de los mortales, siendo suficientes aquellas para que sigamos creyendo que todos estamos en un mismo mundo y, por estar en él, convivimos, incluso con quienes pertenecen a otras culturas. En tiempos de cambios profundos, esas distancias pueden agrandarse, sobre todo en comunidades hasta entonces demasiado rígidas y uniformadas. Será la convivencia la que irá creando, muy lentamente, un nuevo mundo objetivo y común, una nueva alma de la comunidad. Conviene, no obstante, tener presente que ese mundo común será en adelante más reducido que el anterior. El pluralismo es un rasgo característico de las sociedades avanzadas.

12.- Yo

En estas relaciones con el tú, yo me reconozco, y esto es lo más curioso, como distinto de él. Mi relación, que se dirige a él, vuelve de rechazo hacia mí, como el culatazo tras el disparo, y advierto que el otro me niega. Niega mi modo de pensar, de sentir, de querer. A veces queremos lo mismo, ganar unas oposiciones, por ejemplo, y esto nos enfrenta en una dura competición que nos puede convertir en enemigos para toda la vida. Carlos V y Francisco I coincidían los dos en querer el Milanesado; por eso estaban en guerra. Incluso en estos casos en que el otro coincide conmigo choca y me niega. Mi convivencia con el tú es un choque constante y en esos choques voy descubriendo mis límites y mi figura concreta de hombre¹⁸. No es pequeña lección esta que nos da la convivencia. Aprenderla debe ser nuestro propósito de cada día.

Entonces descubro que lo que en mi infancia llamaba *yo* era un concepto abstracto, sin contenido preciso. Yo creía que mi *yo* era todos; que todos

18. "Tener conciencia de sí mismo [...] es saberse y sentirse distinto de los demás seres, y a sentir esta distinción sólo se llega por el choque [...], por la sensación del propio límite. La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación. Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta dónde soy, es saber dónde acabo de ser, y desde dónde no soy" (Miguel de Unamuno, *ob. cit.*, 167).

eran idénticos a mí, y, si alguno discrepaba, era estúpido, falto de sentido común, sin razón. Yo lo llenaba todo (algunos siguen así toda la vida: el otro, el discrepante, carece de razón, de lógica; a saber qué intereses le llevan a pensar como piensa, o qué pecados). Ahora me voy dando cuenta de que no es así. De manera similar, en mis primeros pasos mi cuerpo lo llenaba todo. Fueron los choques con los muebles y las esquinas los que me fueron dando conciencia de mis límites. Los choques con los *tús* van cercenando y construyendo mi yo. Tú sabes matemáticas, yo no; tú sabes hablar, yo no; tu férrea voluntad pone al descubierto mi carencia de ella; tus reacciones me revelan las mías, tan distintas. Tus cualidades me descubren mis defectos; tus defectos, mis cualidades. Antes yo creía que tú eras como yo, *alter ego*; otro, pero yo. Ahora veo que es más bien al revés. “Pues el *ego* concreto nace como *alter tu*, posterior a los *tús*, entre ellos”¹⁹. La primera persona, en contra de lo que tradicionalmente se enseña, es la última en aparecer. Es este un descubrimiento que debemos a Ortega y Gasset²⁰.

Pero en este descubrimiento progresivo de mí mismo, encuentro que nunca llego al final; que soy para mí mismo un enigma, un abismo insondable. Es lo que san Agustín repite incansable. “Ni yo mismo soy capaz de abarcar la totalidad de lo que soy”²¹. “Ante tus ojos, Señor, me he convertido a mí mismo en problema. Y esta es mi enfermedad”²². Además, yo, como los demás, cambio en el decurso de la vida: poco o mucho, pero cambio. Hoy no soy lo de hace unos años. Esto hace imposible el conocerme a mí mismo, a ciencia cierta, en relación con el futuro. “Yo puedo saber, en parte, qué soy ahora; pero no sé qué seré mañana”²³.

Del *nosotros*, pues, vamos al *tú*, a los *tús*, y de los *tús*, como uno de ellos, al *yo*, pero “con dotes y deficiencias peculiares, con carácter y conducta exclusivos que me dibujan el auténtico y concreto perfil de mí mismo –por tanto, como otro y preciso *tú*, como *alter tu*”²⁴. Enriquecidos con todos estos descubrimientos, tendremos que salir de nuevo a los *tús*, al *nosotros*.

13.- *La realidad y sus interpretaciones*

En mi análisis de la convivencia, he descubierto al otro como tú, y me he descubierto a mí mismo como yo, distintos, irreductibles, irrepitibles, únicos. Pero, si continúo pensando, puedo hacer otras averiguaciones de no menor calado

19. Ortega y Gasset, *Íb.*, 142.

20. Cf. *Íb.*, 96 y 135-142.

21. *Confess.* X, 8, 15.

22. *Íb.* X, 33, 50.

23. *Serm.* 179, 10.

24. Ortega y Gasset, *Íb.*, *Íb.*

Normalmente vivimos a cuenta de lo que se piensa y se dice. Vivimos entre interpretaciones de la realidad que la tradición en la que hemos nacido ha ido forjando y acumulando a lo largo de los siglos, y las tomamos por la misma realidad. ¡Tan habituados estamos a ellas! La sociedad nos las insufla con sus usos y costumbres, con su lenguaje. Son comportamientos que hemos visto estimar, doctrinas que nos han inyectado. Es una red, un entramado cultural, laico y religioso, de partidos, academias, escuelas, medios de comunicación social, sectas, iglesias..., que nos dirige sin que seamos conscientes de ello²⁵.

No creamos que estas cosas ocurren sólo en la infancia, cuando aún no se es consciente, o sólo a la gente irresponsable de litrona y droga. Todos, todos, recibimos con la información manifiesta, más o menos controlable, una cantidad no pequeña de información solapada, “empaquetada”, implícita, oculta, que se va almacenando en la memoria de forma inconsciente, pero activa. Creemos controlar nuestra vida, pero es esta información la que nos controla. No se trata de ninguna conjura en la sombra para manejar el mundo, no. La información explícita lleva dentro información oculta. La tolerancia, por ejemplo, es una gran idea, pero dentro lleva implícita otra detestable: se da por sentado que todas las opiniones tienen el mismo valor. Pero son las personas, no las ideas ni las creencias, las únicas que merecen respeto, cualesquiera que sean sus convicciones. El ecumenismo ha sido una adquisición inestimable de nuestro tiempo, pero de él se extrae inconscientemente una carga explosiva: todas las religiones son intercambiables. El escepticismo y los comportamientos contradictorios que de aquí se derivan están a la vuelta de la esquina. De nuestro entorno cultural extraemos inconsciente, implícitamente, comportamientos, valores, ideas y creencias que se integran, sin que lo advirtamos, en nuestro sistema mental y desde él actúan. Estas dos clases de información forman redes incoherentes de significados que pueden entrar en conflicto y originar personalidades neuróticas.

25. “¿No seguimos viviendo de las creaciones de su fantasía [*de los primeros hombres*], encarnadas para siempre en el lenguaje, con el que pensamos, o más bien el que en nosotros piensa?” (Miguel de Unamuno, *ob. cit.*, 170). En Platón discurre la lengua griega; el latín muerto medieval, en la escolástica; en Descartes, la lengua francesa; en Kant y Hegel, la alemana; en Hume y Start Mill, la inglesa. “Y es que el punto de partida lógico de toda especulación filosófica no es el yo, ni es la representación *-vorstellung-* o el mundo tal como se nos presenta inmediatamente a los sentidos, sino que es la representación mediata o histórica, humanamente elaborada y tal como se nos da principalmente en el lenguaje por medio del cual conocemos el mundo; no es la representación psíquica, sino la pneumática. Cada uno de nosotros parte para pensar, sabiéndolo o no y quiéralo o no lo quiera, de lo que han pensado los demás que le precedieron y le rodean. El pensamiento es una herencia [...]. Toda filosofía es, pues, en el fondo, filología” (*Íb.*, 305).

En tiempos de cambios profundos, como los nuestros, todo esto se agudiza. Se ha escrito con razón que el descubrimiento de “la memoria implícita o memoria sin conciencia ha producido en los últimos años el mayor avance teórico y metodológico de toda la era cognitiva”²⁶.

Estamos viviendo a cargo de la sociedad, de los demás, del *se dice*, de la gente. Son usos y doctrinas que pueden ser válidos o pueden no serlo. Si lo que se dice es falso, si lo que se valora es ilusorio, estamos falsificando nuestra vida. Necesitamos retrotraernos a nuestro interior, al fondo de nosotros mismos, y, tomando enérgico contacto con la realidad radical, exigirles a todos esos usos y opiniones que “nos presenten sus credenciales de auténtica realidad”²⁷. Habitualmente, vivimos socializados. Incluso el hombre más consciente vive la mayor porción de su vida en la convencionalidad, según lo que le han dicho, conforme a lo que se usa, tal como le han moldeado.

14.- *Individuación*

Frente a esta posesión del yo que somos cada uno de nosotros por la sociedad, nos urge liberarnos de ella, desplazarnos, ser nosotros. Somos diferentes, y esta diferencia no hay que anularla, sino consolidarla y desarrollarla.

“A distinguir me paro las voces de los ecos
y escucho solamente, entre las voces, una,”
dijo de sí mismo Antonio Machado²⁸.

Necesitamos que nuestro comportamiento sea nuestro, nuestras nuestras palabras, nuestros nuestros pensamientos; tener voz personal biográficamente; que se nos distinga por ella, como se nos distingue por la voz fisiológica; que nuestras acciones y palabras lleven nuestra impronta. Es preciso que nos esforcemos en un proceso, siempre abierto, de individuación.

La empresa es ardua. ¿Cómo llevarla a cabo? La individuación del animal es biológica; la del hombre es además, y sobre todo, biográfica. Son experiencias que vamos viviendo a lo largo de la vida, en la familia, en la escuela..., las que nos van individualizando. Hay algunas profundas, radicales, que se convierten en los estratos más hondos de la persona, o remueven los ya existentes y crean un nuevo subsuelo. “Tengo la convicción de que el

26. José María Ruiz Vargas, *La memoria humana*, Alianza Editorial, Madrid 1994, 221.

27. Ortega y Gasset.: *Íb.*, 87.

28. *Retrato*, en *Campos de Castilla*, en *Poesía y prosa*, edic. citada, II, 492, vv.19-20.

verdadero «principio e individuación», cuando se trata de personas, son las *experiencias radicales*²⁹. Son encuentros con personas, a veces inesperados. El contacto con una persona auténtica, en posesión de sí misma, nos enriquece y hace que nos poseamos también nosotros, que seamos más libres. Nada mejor para ser nosotros mismos que tomar lo que Laín Entralgo llama “vitamina P”, “vitamina persona”. “Cada vez, dice, que nos es dado tratar de cerca a un hombre en quien se está realizando auténticamente su condición de persona –no es tan fácil; muchos no pasan de ser personajes o personajillos–, y más cuando esa persona nos abre su ser o está dotada de gran simpatía vital, sentimos en nuestro interior una suerte de inédita conciliación o reconciliación con la vida. ¿Cuántos deprimidos o cansados de ella dejarían de serlo si el mundo en torno les ofreciese en dosis suficientes esa roborante vitamina P?”³⁰. También la convivencia diaria, si se vive con personalidad propia, lejos de la manada, es factor de individuación. Son también algunos libros que nos llenan el alma y nos abren horizontes nunca antes soñados³¹. Es la contemplación de la naturaleza, un paisaje, una puesta de sol, una noche estrellada que nos llena de preguntas, o la contemplación de una obra de arte que nos sume en pensamientos abisales. Es la meditación personal, implacable y asidua, sometiendo a juicio lo divino y humano, también las propias reflexiones; sobre todo, estas.

15.- *Solidaridad*

La individuación no es individualismo ni egoísmo. Quien así lo crea no se ha enterado de nada. Porque quien haya descubierto en el otro al tú y en relación con el tú su propio yo, verá que este es relación con el contorno, cielo y tierra, vegetales, animales y los otros hombres, especialmente con estos; que está, *a nativitate*, abierto a lo otro que él, a los otros.

Ser relación no quiere decir relacionarse. Lo primero no depende de nosotros; lo segundo, sí. El hombre tiene el raro privilegio de poder ir contra sí mismo y negar su condición humana, de quitarse la vida incluso. El hombre puede renunciar a toda relación humana, huir a la montaña y ser fiera

29. Julián Marías, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*. Alianza Editorial, Madrid 1995, 142.

30. Pedro Laín Entralgo, *Esperanza en tiempo de crisis*, Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, Barcelona 1993, 275.

31. Cf. Mariano Yela, *El libro y la formación de la individualidad*, en Fernando Lázaro Carreter (Coord.), *La cultura del libro*, Fundación Germán Sánchez Ruipérez/ Ediciones Pirámide, Madrid 1983, 101-114.

entre las fiertades, renunciando a su crecimiento como tal hombre. Si, además, los que se atribuyen la función de guías lo han robotizado haciéndole creer que eso es el paraíso recobrado, creará que ha conseguido el no va más de la perfección. Hay muchas formas de suicidio, algunas muy sutiles. La más peligrosa es esta que se disfraza como una forma superior de vida, si no como la única forma de vida auténtica.

En consecuencia, el proceso de individuación no se hace al margen de los otros, en el aislamiento, sino en relación con ellos. Somos relación; esta es nuestra sustancia en cuanto hombres. Y si somos relación, somos indigentes, menesterosos de los demás. Para ser yo mismo necesito de lo otro que yo, especialmente de los otros, y estos, por lo que entreveo en mi relación con ellos, me necesitan a mí. Nos necesitamos mutuamente, no con una necesidad externa, sino intrínseca, constitutiva. Sin los otros no llegaré a ser nunca yo, ese personaje que tengo que ser porque es mi vocación; ese personaje que quiero ser. Por eso del yo descubierto salgo ahora al nosotros, dándole un sentido más humano, más abarcador, más rico y vivo, dispuesto a construir con ellos un hogar común y vividero.

Nada humano debe serme ajeno; nada de lo que pasa en el mundo, humano o no, debe serme ajeno. Somos vasos comunicantes. Los demás influyen en mí y yo influyo en ellos. John Donne decía que cuando moría un hombre, dondequiera que fuese, y él se enteraba, sentía su vida malherida, disminuida. Hay que mantener viva la sensibilidad a la opresión del hombre por el hombre, allí donde se produzca, siempre que la preocupación por el lejano no sea olvido del vecino; hallarse en continua disponibilidad ante los otros, sin descuidar, claro está, la propia vocación. Individuación y solidaridad, solidaridad e individuación. No una antes que la otra, sino las dos a un tiempo, indisolublemente unidas. Son la dos caras de una misma moneda, el haz y envés de una misma hoja.

Bien lo dijo Ortega en su primer libro (1914): “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”³². Y Unamuno, al que a veces se le hace sin razón alguna solipsista, escribió: “¿singularizarme? Vamos.../ Somos todos de consuno/ y en la piña que fraguamos/ yo soy nos-otro, nos-uno”³³. No se es hombre en solitario, sino en unión con los otros. En piña,

32. *Meditaciones del Quijote*, Comentario por Julián Marías, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico - Revista de Occidente, Madrid 1957, 43-44

33. *Cancionero*, 519, en *Poesía completa* (3), Alianza Editorial, Madrid 1988, 518. “El sentimiento de solidaridad parte de mí mismo; como soy sociedad, necesito adueñarme de la sociedad humana; como soy un producto social, tengo que socializarme y de mí voy a Dios –que soy yo proyectado al Todo– y de Dios a cada uno de mis prójimos” (Id., *Del sentimiento trágico de la vida*, edic. cit., 280). “Y ser perfecto es serlo todo, es ser yo y ser todos los demás, es ser

pero siendo cada uno él; un yo que se siente semejante a los otros, identificado con su condición de hombres y solidario de ellos (*nos-uno*), pero que afirma a la vez su alteridad (*nos-otro*). Son muchos los textos literarios en los que aparece esta doble dimensión del hombre, individualidad y solidaridad, empezando por el más excelso de todos ellos, el *Quijote*. Recordemos tan sólo estos versos de Jorge Guillen: “Con la luz, con el aire, con los seres/ vivir es convivir en compañía./ Placer, dolor: yo soy porque tú eres”³⁴.

humanidad, es ser universo. Y no hay otro camino para ser todos los demás sino darse todo, y cuando todo sea en todo, todo será en cada uno de nosotros” (*Ib.*, 283). “Cuanto más soy de mí mismo, y cuanto soy más yo mismo, más soy de los demás; de la plenitud de mí mismo me vierto a mis hermanos, y al verterme a ellos, ellos entran en mí” (*Ib.*, 285). “Puede uno destacarse fuertemente de otros, en cuanto individuo, siendo como un crustáceo espiritual, y ser pobrísimo de contenido diferencial. Y sucede más aún, y es que cuanta más personalidad tiene uno, cuanta mayor riqueza interior, cuanto más sociedad es en sí mismo, menos rudamente se divide de los demás” (*Ib.*, 193). “Una formidable corriente de dolor empuja a unos seres hacia otros, y les hace amarse y buscarse, y tratar de completarse, y de ser cada uno él mismo y los otros a la vez [...]. El alma de cada uno de nosotros no será libre, mientras haya algo esclavo en este mundo de Dios, ni Dios tampoco, que vive en el alma de cada uno de nosotros, será libre mientras no sea libre nuestra alma [...]. La miseria propia es tanta, que la compasión que hacia mí mismo me despierta se me desborda pronto, revelándome la miseria universal [...], y se vierte a compadecer los males ajenos y ejercer caridad [...]. Y es que no estamos en el mundo puestos nada más junto a los otros, sin raíz común con ellos, ni nos es su suerte indiferente, sino que nos duele su dolor, nos acongojamos con su congoja, y sentimos nuestra comunidad de origen y de dolor aun sin conocerla. Son el dolor, y la compasión que de él nace, los que nos revelan la hermandad de cuanto vivo y más o menos consciente existe [...]. Y esa hermandad nos revela la paternidad de Dios, que Dios es Padre y existe. Y como Padre ampara nuestra miseria” (*Ib.*, 224-225).

34. *Aire nuestro III, Homenaje*, Barral Editores, Barcelona 1978, 556

Desde aquí podemos avanzar hacia una nueva comprensión de la persona y la comunidad. “Su objeto central no lo constituye ni el individuo ni la colectividad, sino el hombre con el hombre. Únicamente en la relación viva podremos reconocer inmediatamente la esencia peculiar del hombre [...]. Si consideramos al individuo en sí, entonces llegaremos a ver tanto del hombre como vemos de la luna; sólo el hombre con el hombre es una imagen cabal. Si consideramos la totalidad en sí, entonces veremos tanto del hombre como vemos de la vía láctea; sólo el hombre con el hombre es una forma perfilada. Si consideramos el hombre con el hombre, veremos, siempre, la dualidad dinámica que constituye el ser humano [...], y siempre los dos a una, completándose con la contribución recíproca, ofreciéndonos, conjuntamente, al hombre [...]. Podremos aproximarnos a la respuesta de la pregunta “¿qué es el hombre?” si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo “estar-dos-en- recíproca-presencia”, se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del “uno” con el “otro” (Martín Buber, *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1976⁹, 150-151).

Cf. Martín Buber, *Yo y tú*, Caparrós Editores, Madrid 1994; Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, Ediciones Síguene, Salamanca 1977; id., *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI Editores, Madrid 1974; Emmanuel Mounier, *Introducción a los existencialismos*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1973², 106-151; id., *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus Ediciones, Madrid 1976⁴; Carlos Díaz, *Persona*, en Adela Cortina (dir.), *10 palabras clave en ética*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1994, 289-326; Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1989, 247-275; id., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial/ Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1986, 223-341; id., *El hombre y Dios*, Alianza Editorial/ Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1985², 63-74;

16.- De la soledad a la convivencia

Durante siglos, los religiosos fueron educados para la soledad y el silencio. La convivencia, la relación con los hombres, también con los religiosos, era lo que había que evitar. “Cuantas veces estuve entre los hombres, volví menos hombre”, dice una sentencia del Kempis, maestro de tantas generaciones de almas devotas³⁵. No sólo cuando fui a pecar, sino también cuando fui a predicar; siempre.

El sabio se basta a sí mismo, se repetía desde los griegos. ¡Falso! Sabio es quien, llegando al fondo de sí mismo, se ve como indigente, como queriendo ser y no pudiendo serlo si los demás no le ayudan (los creyentes vamos más allá: no pudiendo serlo sin la ayuda de Dios). Sabio es quien oye el grito de los demás, que, como él, quieren ser, pujan hacia su plenitud, pidiendo ayuda, porque sin ella no pueden serlo. Sabios son los que desde su indigencia se proponen ser en solidaridad, en un proyecto común de ayuda mutua, y tienen el coraje de realizarlo.

El hombre se perfecciona en la soledad, decían los espirituales. A solas cada uno con Dios solo, *solus cum Solo*. ¿Dónde dice esto el evangelio? El evangelio habla siempre de comunidad y nos orienta hacia los demás. Nuestra oración específica, la que nos identifica como discípulos de Jesucristo, es comunitaria, aunque la rece uno solo: “Padre nuestro”. Y las bienaventuranzas, el que pudiéramos llamar código de la nueva alianza, aunque no son propiamente un código, están formuladas en plural, no en singular: “dichosos”, no “dichoso”.

Necesitamos corregir a los maestros del pasado, dar media vuelta a nuestra orientación: no huir, sino convivir. Necesitamos formarnos para la convivencia, crear una nueva *paideia* y un nuevo estilo de vida que aúne convivencia y soledad, palabra y silencio.

Julián Marías, *Antropología metafísica*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1973; id., *La estructura social*, Ediciones de la Revista de Occidente 1972, 249-304; id., *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid 1993; Vicente Aleixandre, *Historia del corazón*, en *Obras completas*, prólogo de Carlos Bousoño, Aguilar, Madrid 1968, 679-790, en especial los poemas *En la plaza*, pp.711-713, *El poeta canta por todos*, pp. 716-718, y *La oscuridad*, 727-728, aunque no es fácil elegir. Léase el prólogo de Carlos Bousoño, en especial pp. 13-49.

35. *Imitación de Cristo*, traducción de Fray Luis de Granada, Aguilar, Madrid 1989, primer tratado, dice textualmente: “Siempre que fui a los hombres, volví menos hombre. Lo cual experimentamos por cierto cuando mucho hablamos”. c. 20, 63.

II.- Evangelio

17.- *La convivencia evangélica y su actualización*

Son muchos los textos en los que los evangelios hablan de la convivencia. ¿De qué otra cosa se habla en ellos sino del amor mutuo, de la fraternidad, de la igualdad, del mutuo servicio...? No es necesario citarlos, sí meditarlos; redescubrir los valores comunitarios que hay en ellos. Durante los últimos siglos, se los leyó exclusivamente desde el individualismo religioso. Hay aquí una hermosa tarea personal y comunitaria.

Pero todos esos textos hay que vivirlos en la realidad actual, desde la comprensión que hoy tenemos del hombre; hay que encarnarlos, dar carne a su osamenta (en su momento la tuvieron), llenarlos de contenido viviente, determinar sus valores efectivos. De lo contrario, los dejamos flotando en el vacío, como puras fórmulas abstractas. El evangelio nos orienta, nos señala la dirección en la que debemos caminar; pero no nos da el modo concreto de hacer camino, nuestro camino, que, como dijo Antonio Machado, “se hace al andar”. Somos nosotros los que tenemos que andar aquí y ahora.

“Amaos”, nos dice el evangelio. Pero el amor es una palabra abstracta, que se ha vivido de manera muy distinta según las épocas y las personas. Nosotros tenemos que amar aquí y ahora, desde nuestra realidad, en el nivel histórico en que estamos, teniendo en cuenta la imagen que el hombre actual tiene de sí mismo y su manera de relacionarse con los otros. Hay formas de caridad del pasado que hoy serían injusticias manifiestas. Por esto Pablo VI invitaba a las antiguas instituciones de asistencia y beneficencia, nombre este último que chirría en los oídos actuales, a renovarse capacitando al personal sanitario y modificando sus estructuras. “Será necesario, dice, en términos absolutos, dejar aquellas formas que significan imposición, paternalismo, improvisación, ligera falta de preparación”³⁶; es decir, hay que actuar de acuerdo con la idea actual de la dignidad humana y la justicia. Los antiguos asilos cumplieron una buena función social en su tiempo, pero son ya historia. El tratamiento que en ellos se daba a los ancianos sería hoy intolerable por injusto. Recuérdese *El concierto de san Ovidio* de Buero Vallejo.

18.- *Dos ejemplos de san Pablo*

Dos ejemplos de san Pablo aclararán lo que quiero decir. Sus cartas son un himno constante al amor. Baste como muestra 1Cor 13, 1-13. Pero un

36. Pablo VI, en *Ecclesia* 22-11-69, 11(1599).

buen día Onésimo, esclavo de Filemón, huye de casa tras cometer un robo. Conoce a Pablo y se hace cristiano. También Filemón había sido convertido por Pablo. Este, usando de su confianza con uno y otro, trata de reconciliarlos. Onésimo vuelve a casa de Filemón con una bellísima carta de Pablo para este. Pablo vivía el amor cristiano, pero ni por un momento se le ocurrió abolir la esclavitud (la ocasión se le presentó en bandeja), condición para nosotros evidentemente injusta y negadora de la dignidad humana. ¿Quién se atrevería a proponer hoy esta carta, en el diálogo social, como modelo de relaciones laborales? Los documentos oficiales de la Santa Sede y de las Conferencias Episcopales sobre el tema no la mencionan. Por algo será.

Pues ¿qué decir del famoso pasaje de Ef 5, 21-33? “Las mujeres sean dóciles a sus maridos en todo [...]. Los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo?” ¿Quién se atreve hoy a leer esta carta en la celebración del matrimonio? Cuando, siguiendo la liturgia, se lee en la iglesia, las piadosas mujeres que la oyen se soliviantan. Pablo no es santo de su devoción. No hablemos de las feministas. En realidad, la carta no es de Pablo, sino de sus discípulos; pero es un testigo, en cualquier caso, de la mentalidad de la Iglesia primitiva. La sumisión de la mujer al marido lo enseña el Apóstol en 1 Cor 11,2-16. En Gál 3,27-28 afirma rotundamente la igualdad de sexos, así como la de rezos y estamentos sociales; pero en una igualdad “en Cristo”: todos –judíos y griegos, esclavos y libres, varones y mujeres– se han revestido de Cristo en el bautismo: todos son ya “uno”. Para Dios no existen esas diferencias: “Pagaré a cada uno según sus obras... Dios no tiene favoritismos” (Rom 2,6-11), idea que está ya en el AT y se repite en el NT.

19.- *Historicidad del cristianismo*

Evidentemente, estos textos no son nuestros textos sobre estos temas. Pablo vivía, de eso no cabe la menor duda, el amor de Cristo, y lo vivía intensamente. “El amor de Cristo nos apremia” (2 Cor 5, 14); pero lo vivía de acuerdo con su mentalidad, de acuerdo con todo el sistema de sus ideas y creencias, conscientes e inconscientes, ya que es este el que en realidad actúa. Ni por un momento se le ocurrió dudar de que los esclavos y las mujeres tenían que obedecer: ese era su deber, ese era el designio de Dios. Tardarán siglos en ir apareciendo resquicios por los que se colarán e irán tomando forma y densidad nuevas ideas al respecto.

Los cristianos tendemos a creer que todo está dicho en la Sagrada Escritura. A los de otras tradiciones les pasa lo mismo respecto a sus libros sagra-

dos. Pero esto no es verdad. Nos separan de ella muchos siglos de historia. Amemos, convivamos; pero desde hoy, desde los actuales conocimientos sobre el hombre, desde nuestra realidad. No nos quedemos en generalidades, en abstracciones. Echemos pie a tierra, andemos por ella, conózcamosla y comprometámonos en su transformación siguiendo a Jesucristo.

III.- San Agustín

20.- *La comunidad agustiniana*

De san Agustín pudiéramos citar muchos textos sobre la comunidad y la caridad. Citaré solamente uno, el comentario al salmo 132. El salmista canta la reunión del pueblo en asamblea litúrgica y, en general, la unión fraterna como bendición de Dios y vida. Es, dice, como el aceite con que se unge la cabeza del Sumo Sacerdote; como el rocío del monte Hermón. Como ellos, va penetrando suavemente y difundiéndose. El aceite que baja por la barba de Aarón desde su cabeza hasta la orla de su vestido dispara la exégesis de Agustín, enrevesada, pero muy a propósito para lo que quiere transmitir. Él fundó sus monasterios para responder a las necesidades de la Iglesia; en concreto, para rehacer la unidad rota por los donatistas. La cabeza del Sumo Sacerdote es figura de Cristo. La orla del vestido es el gorjal, la parte que rodea el cuello, figura de los monasterios, como la vestidura lo es de la Iglesia. De la cabeza baja el aceite, el Espíritu que produce la unidad, a la barba, a los apóstoles y a los mártires; de aquí pasa al gorjal, donde se termina (*perficitur*) el vestido, es decir, a los monasterios (los monjes son los sucesores de los mártires), donde se vive la *perfección* de la unidad, y de ellos al vestido, a la Iglesia. Al ponerse la túnica, la cabeza entra por el gorjal. Cristo, cabeza de la Iglesia, se viste de ella introduciéndose por “la concordia fraterna” que se vive en los monasterios³⁷. La unidad que se vive en los monasterios tiene que salir fuera para rehacer la unidad de la Iglesia. ¡Hermoso proyecto comunitario!

Vivamos en unidad, convivamos. Que nuestra unidad sea manifiesta y cree unidad entre los hombres. Que nuestra convivencia sea luz en la noche y cree convivencia. Pero ¿cómo vivir en unidad? ¿Cómo convivir en paz? ¿Cómo dar contenido concreto a estas fórmulas vacías? ¿Nos atenderemos a san Agustín, al contenido que él les daba?

37. Cf. *Enarr. in ps. 132*, 7-9.

21.- *San Agustín, hombre de su tiempo*

Toda vida humana queda inscrita en unas fechas, la de su nacimiento y la de su muerte; fechas que no son algo extrínseco a ella, un accidente, sino su sustancia. San Agustín está inscrito en su tiempo, que es parte de él, y nosotros en el nuestro. Ni él puede saltar fuera de su sombra ni nosotros de la nuestra. Pudiéramos repetir las palabras del padre Abrahán al rico epulón: “entre nosotros y vosotros se abre una sima inmensa, así que, aunque quiera, nadie puede cruzar de aquí hasta vosotros ni pasar de ahí hasta nosotros” (Lc 16,26). Eso de que su tiempo y el nuestro son parejos es una chotez. Tales aproximaciones desconocen en realidad los dos términos que comparan.

Volvamos a los dos ejemplos citados de san Pablo y lo veremos claro.

“La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden”³⁸, dice san Agustín. Cada cosa tiene su puesto, su lugar, el que Dios le ha asignado. Estar cada cosa en su lugar es el orden: el súbdito abajo, obedeciendo; el superior arriba, mandando. Mantenerse bien encajada en él, arregostada, sin ni siquiera asomos de abandonarlo, es la paz. Siglos más tarde, lo dirá Fray Luis de León en forma insuperable: “porque si están (*las partes de una sociedad*) bullendo para desconcertarse, y como forcejeando entre sí para salir de su orden, aun antes que consigan su intento y se desordenen, aquel mismo bullicio suyo y aquel movimiento destierra la paz de ellas; y el moverse o el caminar a la desorden, o siquiera el no tener en la orden estable firmeza, es sin duda una especie de guerra”³⁹.

Agustín explica con una serie de ejemplos en qué consiste la paz, entre ellos este: “la paz doméstica es la ordenada concordia, en el mandar y en el obedecer, de los que cohabitan”⁴⁰.

Así, pues, que el *paterfamilias* siga disfrutando de su omnímodo poder de vida y muerte, *ius vitae et necis*, que dice el derecho romano⁴¹. Si por conservar la disciplina familiar y la concordia de los suyos, tiene que azotar a alguno de ellos⁴², “hágalo por amor”⁴³. Que los esclavos sigan siendo esclavos.

38. San Agustín, *De civ. Dei* XIX, 13, 1.

39. *De los nombres de Cristo*, l. 2, *Príncipe de la Paz, Obras Completas castellanas*, BAC, Madrid 1951², 587-588; cf. José Vega, *La vocación agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Estudio Agustiniano, Valladolid 1987, 194-201.

40. San Agustín, *Ib.*, *ib.*

41. Respecto a las comunidades religiosas, ténganse en cuenta estos textos, entre otros: “obedézcase al prepósito como a un padre [...]; mucho más al presbítero que cuida de todos vosotros” (*Regla* 7, 44). “El que os preside [...] mantenga, complacido, la disciplina; impóngala por el temor. Y aunque ambas cosas sean necesarias, prefiera más ser amado por vosotros que temido, pensando siempre que ha de dar cuenta de vosotros a Dios” (*Ib.*, 7,46).

42. Cf. *Confess.* IX, 9,20; *De civ. Dei* XIX, 16.

43. *In ep. Joan.* VII, 8 y 11; pero cf. *Ep.* 95, 3, donde duda de la eficacia de los castigos corporales.

vos *in saecula saeculorum, amen*, y al que Dios se la dé san Pedro se la bendiga. “La condición de esclavitud, afirma Agustín, se le impone con justicia al pecador [...]. Es el pecado, no la naturaleza, el que la ha merecido”⁴⁴. Tras burros, apaleados. Algo, sin embargo, quizá hayamos progresado. Aristóteles afirmó que los esclavos lo eran por naturaleza; Agustín, que por pecadores. Noé maldijo a su hijo Cam, que, al verle desnudo, fue a contárselo a sus hermanos: “Sea el último siervo de sus hermanos” (Gn 9, 25). Aquí aparece por primera vez la palabra *siervo* en la Biblia. Aquí está la causa de la esclavitud, razona Agustín. Los vencidos en una guerra, sigue razonando, pueden según derecho ser ajusticiados. Si se les perdona la vida, contentos pueden quedar y agradecidos a su señor. ¡Salve, buana! Los vencidos o son los malos o son los buenos. Si aquellos, con la esclavitud quedan castigados sus pecados; si estos, Dios los humilla “para castigar sus pecados o para que se enmienden”. Hechos, pues, esclavos, obedezcan a sus amos y no busquen su liberación sino conforme a derecho. Además, mejor es la condición de esclavo de un señor que la de esclavo de sus pasiones, como lo son tantos señores. Sean, pues, humildes, sumisos. Obedezcan escrupulosamente a sus amos, con gusto, con afecto, “como si fuera al Mesías”(Ef 6,5), según aconseja el Apóstol, convirtiendo así “su esclavitud en una especie de libertad”, que de aquí a cien años todos calvos, amos y esclavos. “Pues pasará la injusticia, y será aniquilada toda soberanía y poder, y Dios lo será todo en todos”⁴⁵.

Queda justificado el orden social de amos y esclavos, apuntalado además por Dios. Tranquilos todos. Los que no se quedaron tranquilos, y con razón, fueron los esclavos. Y porque forcejearon por salirse de su lugar y se desordenaron tenemos un orden social más justo.

Que las mujeres sigan obediendo a sus maridos en todo, sin rechistar, de buena gana; incapaces de por vida para ser sujetos de derecho. Nada pueden hacer, ni siquiera en su adorno y vestido, sin permiso de sus maridos. Ni limosna pueden dar sin su consentimiento; tácito para pequeñas cantidades, expreso si se trata de sumas considerables⁴⁶. La mujer es esclava de su marido. En las “tablas matrimoniales”, actas del matrimonio, consta su compra por parte de él, que desde entonces es su señor⁴⁷, “para la procreación de hijos”⁴⁸. Y nunca olvide que “cualquier exceso en el modo requerido para la procreación es pecado”⁴⁹; quizá venial, pero pecado, y ya se sabe que quien

44. *De civ. Dei*. XIX, 15.

45. *Íb., ib.*; cf. san Pablo, 1 Cor 7, 31 ; 15, 24.28.

46. Cf. *Ep.* 262, 4-11; fray Luis de León recogerá esta doctrina en *La perfecta casada*, *Obras Completas Castellanas*, edic. cit., IX, 283.

47. Cf. San Agustín, *Serm.* 37, 7.

48. *Serm.* 9, 18.

49. *Íb., ib.*; cf. *Serm.* 51, 22.

desprecia los pecados veniales caerá en los mortales. Si a alguna le ha cabido en suerte, que no es suerte, sino Providencia de Dios, un marido borracho, adúltero y vapuleador, recuerde que es esclava y aguántelo dulcemente (¡a saber si no será ella la culpable por deslenguada!). Quizá con su conducta lo gane para Dios, como lo ganó Mónica, su madre, dice Agustín⁵⁰. Mas dejemos este discurso, no sea que convirtamos a Agustín en la bestia negra de las mujeres.

IV.- Consideración final

Volvamos a nuestros pensamientos. Paz, unidad, convivencia. Podemos citar textos y más textos de san Agustín y creer que con ellos nuestros problemas quedan resueltos. En realidad, no quedan ni formulados. No aportamos nada a la salida de la crisis, ni a la consolidación de los nuevos valores que apuntan en el horizonte y que, ojalá sea así, conformarán la sociedad futura. Conozcamos sí, a san Agustín; pero conozcamos también, y mucho mejor, el pensamiento actual, el sistema de ideas vivas de nuestro tiempo. Vivamos a la altura de las circunstancias, de nuestra circunstancia. Pensemos y hablemos desde ella. Ellacuría hablaba de un imperativo ético articulado en tres momentos: hacerse cargo de la realidad (estar enterado), encargarse de ella (hacerse responsable) y cargar con ella (apechugar con las consecuencias, “cargar con la cruz”, que dice el evangelio (Mt 16, 24)). Pensemos nosotros, cada uno por sí mismo, no la sociedad, el entramado cultural, pasado o presente, en nosotros, y hablemos nosotros por nuestra cuenta y razón, cada uno por sí mismo, responsablemente, no los otros, pasados o presentes, en nosotros. Abrir este mundo a Cristo, crucificado y resucitado, debe ser nuestra principal tarea personal y comunitaria. Condición previa es que nos abramos a él cada uno de nosotros y que nuestra convivencia sea transparente fanal por él esclarecido; que “empiece a brillar vuestra luz entre los hombres; que vean el bien que hacéis y glorifiquen a vuestro Padre del cielo”(Mt 5,16).

José VEGA, OSA
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

50. Cf. *Confess.* IX, 9, 19.22.

V CENTENARIO Y AMAZONIA

Historia de un despojo

I. UN MUNDO MAGICO

Al cumplirse los 500 años del arribo de Occidente a las costas de Abya-Yala, se conmemoran también los 450 del mal llamado “descubrimiento del Río de las Amazonas” el 11 de febrero de 1542. A fines de julio de 1992, como celebrando esta efemérides, se producía un derrame de petróleo crudo de irreversibles consecuencias en la quebrada Quinchiyacu, afluente del río Napo. Un leve desperfecto en la válvula de seguridad provocó el accidente ecológico sin duda más gigantesco de cuantos haya sufrido la cuenca. No menos de diez mil barriles se derramaron ininterrumpidamente durante diecisiete horas contaminando las aguas, y, aun hoy, después de muchos meses, siguen envenenando el Amazonas.

Ambos sucesos son el principio y el fin de una historia de cinco siglos: el mismo río que reflejó sobrecogido los pasmados e inciertos batelones de Orellana y sintió el quebranto de su calma milenaria con la calcinante codicia del “oro de las Indias”, Eldorado, siente hoy ultrajada su corriente por una denigrante excrecencia del “desarrollo”: el oro negro del petróleo. En esta clave hermenéutica, no la única pero sí la más llena de significados, se sustenta mi reflexión sobre *V Centenario y Amazonía*.

Quienes bajaban por aquel caudal torrentoso lo hacían impulsados por una sola alucinación, Eldorado, es decir, la síntesis de cuantas aspiraciones, sueños y quimeras albergaba el imaginario popular de los invasores.

Una vez lograda la orilla del Pacífico a través de Panamá, el plan de la conquista se fue replegando hacia el Oriente, en busca del país de La Canela, en los misteriosos dominios de los Omaguas, a quienes imaginaron, primero, en el piedemonte andino entre el Meta y el Marañón –hoy Orinoco–, más tarde, en el Marañón, actual Amazonas.

Los navegantes españoles, apenas salidos del medioevo, con la mente poblada de mitos helénicos y legendarios mundos árabes, vieron en aquel

desborde de vida la concreción de sus fantasías y hasta el mismo edén bíblico ¹. Aún cien años más tarde el judío converso Antonio de León Pinelo escribiría la obra titulada *El Paraíso en América* (1651) ², donde con una retórica manierista y haciendo uso y abuso de latinajos bíblicos de la Vulgata, demostraba que el paraíso terrenal del Génesis estaba localizado exactamente entre los ríos Marañón y Ucayali, en plena Reserva Nacional Pacaya-Samiria, hoy nudo del conflicto colonial ³.

El mundo desarrollado, heredero de la mentalidad de aquellos rudos conquistadores, mira con ambición renovada a esta lenta inmensidad de bosques y ríos, que guardan la biodiversidad más rica del universo. Para legitimar su invasión, diseña mitos, urde falacias e inventa fantasías desde sus propios paradigmas y utopías.

1. BUARTE DE HOLANDA, Sérgio. *Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. Segunda edição. Companhia Editora Nacional. Colec. Brasileira, vol. 333. São Paulo, 1969. Puede verse también: ENRIQUE DE GANDIA, *Historia Crítica de los Mitos de la Conquista Americana*. Juan Roldán y Compañía Editores. Madrid, 1929; JUAN GIL, *Mitos y Utopías del Descubrimiento. 1. Colón y su tiempo*. Alianza Editorial-V Centenario. Madrid, 1989; EDMUNDO O'GORMAN, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y el sentido de su devenir*. Fondo de Cultura Económica, Col. Tierra Firme. México, 1977. A propósito de esta invención Carlos Fuentes ha escrito: "Fue inventada [América] por Europa porque fue necesitada por la imaginación y el deseo europeos. Para la Europa renacentista debía haber un lugar feliz, una Edad de Oro restaurada donde el hombre viviese de acuerdo con las leyes de la naturaleza. En sus cartas a la reina Isabel, Colón describió un paraíso terrenal... Américo Vespucio, el explorador florentino, fue el primer europeo en decir que nuestro continente, en realidad, era un Mundo Nuevo. Merecemos su nombre. El es quien le dio una firme raíz a la idea de América como Utopía. Para Vespucio, Utopía no es el lugar que no existe. Utopía es una sociedad, y sus habitantes viven en comunidad y desprecian el oro..." (Cfr. C. FUENTES, *El Espejo Enterrado*. Fondo de Cultura Económica. Col. Tierra Firme. México, 1992, pp.133 ss. Este mismo autor acopia también abundante bibliografía sobre este inexplorado aspecto de la Conquista en las páginas 395-398).

2. PINELO, ANTONIO DE LEON. *El Paraíso en el Nuevo Mundo, Comentario Apologético. Historia Natural y Peregrina de las Indias Occidentales, Islas de Tierra Firme del Mar Océano*. Lima, 1943. Primera edición de la obra escrita entre 1650 y 1655 realizada por Raúl Porras Barrenechea bajo los auspicios de la Comisión del IV Centenario del Descubrimiento del Río Amazonas de la República del Perú.

3. El 5 de abril de 1991 *El Peruano* publicaba el D.S.008 que autorizaba a Petroperú a negociar un contrato de explotación petrolera en el Lote 61, que ocupa 750.000 Has. de las 2.080.000 que ocupan la Reserva Nacional Pacaya Samiria, contraviniendo flagrantemente el Art. 71 del DL 613 o Código del Medio Ambiente. A pesar de la obstinación del ejecutivo, venció el pueblo de Loreto con todas sus instituciones al frente, después de épicas jornadas de lucha. La misma empresa contratante, la TEXAS CRUDE, decidió cancelar la negociación. Es la primera vez que la población amazónica reacciona masivamente en defensa de su patrimonio ecológico. La Reserva es uno de los espacios de más rica diversidad biológica del planeta.

a. El bosque húmedo más grande del planeta

Aláin Gheerbrandt ha dicho que es difícil escapar a los sueños en este universo mágico, de más de 6 millones y 1/2 de Km² de abigarrados bosques, impregnados de millones de voces y formas de vida⁴. Agua, cielo azul y deslumbrante sol se amalgaman con la verde inmensidad, produciendo por fotosíntesis un torrente de energía bioquímica⁵. La Amazonía contiene el conjunto de ecosistemas de trópico húmedo más complejo de la tierra. Sólo en unas pocas hectáreas contiene más especies de árboles nativos que todo el territorio norteamericano, y en un acre anidan más especies de hormigas que en la totalidad del archipiélago británico⁶.

Esta superficie que constituye el 7% de la piel del planeta, contiene más de la mitad de su patrimonio biológico, y los ríos que la recorren arrastran la quinta parte del agua dulce que va a dar a los océanos. El curso Amazonas-Ucayali desde sus nacientes hasta el Atlántico alcanza una longitud de 6.762 Km, con una anchura de 4 km. en el origen y de 400 Km. en la desembocadura, donde estalla desintegrado en un dedalo sin fin de brazos, islas y canales. Solamente la red fluvial que tributa a la cuenca peruana se estima en 50.000 Km. lineales y, hasta alcanzar la desembocadura, son 1.000 los ríos importantes que por ambos márgenes enriquecen el caudal del Amazonas. Aproximadamente veinte millones de seres humanos habitan hoy este enclave.

La amazonía peruana tiene una extensión de 743.094 Km², es decir, 61% del territorio nacional, con una población censada de 2.650.000 habitantes, a razón de 4 hab. por Km², de los cuales un 62% vive en ciudades y un 38% en el ámbito rural. La Selva Baja (Omagua o Llanos Amazónicos) oscila entre 80 y 500 msnm (72% del territorio); la Selva Alta (Rupa-Rupa) de 500 hasta los 2.000 msnm (28% restante).

Los ecosistemas amazónicos viven en un equilibrio frágil si no son utilizados adecuadamente. 30% de los suelos son de uso forestal; 25%, de protección; 7.6%, pastizales; y solamente un 6% (suelos aluviales y coluviales) son de variados niveles de fertilidad⁷.

4. GHEERBRANT, ALAIN. *El Amazonas, un gigante herido*. Edit. Aguilar Universal. Col. Aventuras. Madrid, 1990.

5. *Is Economic Growth Sustainable?* Artículo publicado en *Proceedings of the World Bank Annual Conference on Development Economics*, 1991; Vid. también: M. DOUROJEANNI, *Amazonía, ¿qué hacer?* Edit. CETA. Iquitos, 1990; A. VILLAREJO. *Así es la Selva*. Cuarta Edición. Edit. CETA. Iquitos, 1988.

6. COMISION AMAZONICA DE DESARROLLO Y MEDIO AMBIENTE. *Amazonía sin mitos*. Edit. BID-PNUD-TCA. 1992. p.9; DOUROJEANNI, Marc. Op.Cit., pp. 25-43; INSTITUTO GEOGRAFICO NACIONAL. *Atlas del Perú*. Lima, 1989. pp.108-113.

7. DOUROJEANNI, *op. cit.*, pp.17-33.

Quedan aún en todos los países de la cuenca 400 etnias (65 en el Perú), habiendo desaparecido de su haz sólo en lo que de va de siglo 90 pueblos.

A este deslumbrante universo, sólo tienen acceso quienes adoptan una actitud de respeto por lo sagrado. Magia y realidad se entreveran y toda visión utilitarista y explotadora que no vaya unvida de algún grado de asombro ante lo desconocido, violenta esta armonía y tarde o temprano acaba devastándola. La rígida racionalidad cartesiana que marca los modos y estilos de la Edad Moderna es el peor enemigo de la lógica de la vida y tiende a dominar la naturaleza y a destruirla. La Selva niega orgullosa su misterio a quien intenta profanarla. Aunque le vaya en ello la vida.

b. Seis falacias para un solo despojo

Los países del Norte han ido tejiendo sobre la Amazonía desde sus orígenes coloniales toda una tramoya de artilugios para legitimar su presencia destructora. Desde hace 450 años ha seguido lenta pero implacable y progresiva su depredación, sobre todo, a partir de la expansión del capitalismo mercantil, sustentada sobre lo que algunos han dado en llamar “mitos”, pero que aquí denominaremos *falacias*, por un elemental respeto al contenido cultural de lo mítico⁸.

Primera falacia: *La Amazonía es un espacio vacío, desocupado y abierto a la expansión y ocupación de los excedentes de población de otras zonas.* La historia de la ocupación data, según los hallazgos paleohistóricos y arqueológicos, de más de 30 mil años a.C. En vano nos erigimos en “descubridores”. “Conquista”, “colonización”, “explotación”, etc., son términos comunes utilizados en todos los proyectos de expansión hacia la selva, que disfrazan y maquillan políticamente propuestas mortíferas.

Segunda falacia: *Amazonía homogénea.* La inmensidad verde rasgada por serpenteantes ríos, pudiera proyectar un espejismo de uniformidad, que llegó a obnubilar en el siglo XVIII a científicos y viajeros como La Condamine, que llegó a simplificar su identidad en aquel lacónico dicho: “Agua, verdor y nada más”. Sin embargo la espléndida biodiversidad, los complejos ecosistemas (hasta ahora han sido clasificados en la Selva Baja hasta 12 tipos de bosques), a los que corresponde una variedad multiforme de etnias y culturas, nos demuestran que la pretendida univocidad es, desde su raíz, un engaño.

8. Cfr. *Amazonía sin mitos*, pp.3-11.

Tercera falacia: Supone que la exuberancia del bosque, la vida en todo su esplendor e infinitud de formas y colores es como un inmenso vergel, fecundo y generoso. No se tiene en cuenta que a lo largo de milenios los indígenas fueron sabiendo entrar en comunión sapiencial con su hábitat, cubriendo sus espacios de un hálito religioso, y dejando que la divinidad se diluyera en todo, en una suerte de omnipresencia, que impide el distanciamiento dominador del hombre sobre la naturaleza. “Emporio de riqueza”, “despensa del mundo”, “tierras ubérrimas”, “tierra de promisión” son palabras que estimulan la imaginación popular, ocultando el verdadero propósito del avance colonizador y la expansión de la frontera agrícola.

Esta ilusión alentó el mito de Eldorado, exacerbó la fiebre del caucho, y, a su caída en el mercado, precipitó la depredación de multimillonarios especímenes de la fauna. Más de cuatro siglos de ocupación colonial, incluyendo la era republicana, unida a los grandes proyectos extractivos basados en las necesidades del desarrollo de los países industrializados, han demostrado que la Amazonía no es ni fecunda, ni rica, ni esplendorosa en los términos en que pensábamos. Los 800.000 Km² de bosques talados y convertidos en tierras de cultivo y pastizales, no han producido otro resultado que la irreversible degradación y desertificación de los suelos. Los gobiernos han desplazado a la Amazonía los temas de conflicto social, la pobreza, el reparto justo de la tierra, creando la ilusión de que es posible la riqueza para todos. La conquista de la Amazonía se basa en la revitalización del viejo Eldorado, que mana leche y miel⁹.

Cuarta falacia: *La Amazonía es el pulmón del mundo.* Está alimentada en previsiones apocalípticas de destrucción del bosque tropical más grande del mundo, y que sería uno de sus pulmones. Es decir, se sobredimensiona la capacidad de producción del oxígeno, olvidando la incidencia de los mares en esta transmutación. Más verosímil científicamente es que en el bosque amazónico se da un equilibrio casi perfecto entre la producción de oxígeno y la fijación del Co₂.

Quinta falacia: *El indio “no civilizado” es un obstáculo al desarrollo de la Amazonía.* Las concepciones desarrollistas en su cerrada perspectiva etno-

9. CHIRIF, Alberto, Compilador. *Saqueo Amazónico*. CETA. Col. Debate Amazónico. Iquitos, 1983. Son especialmente esclarecedoras las ideas del limnólogo Harald Sioli, p.163 ss. Ver también: Berta G. RIBEIRO. *Amazonía Urgente*. Guía da Exposição Cinco seculos de Historia e Ecología. Edit. Itatiaia Limitada. Belo Horizonte, 1990. Una amplia panorámica del problema en: *Recursos Mundiales 1990-1991*. Un informe del Instituto de Recursos Mundiales. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México 1991.

céntrica conciben el espacio como un reto a la capacidad de conquista. Todo lo que no entra en su visión merece morir, no ser habido en cuenta. No hay más que una sola historia, la de la evolución lineal de las especies, donde hay unos que tienen el privilegio de caminar en la avanzada y otros tienen la desgracia de quedarse a la zaga. De este modo todo lo que está fuera de su cosmovisión es bárbaro, infiel, atrasado o salvaje. O simplemente no existe.

Sin embargo, el último cuarto de siglo ha habido un despertar en la antropología cultural en su reflexión comprometida sobre el indio. Mas lo que ha llevado a la necesidad de una nueva concepción ha sido el estridente fracaso del modelo capitalista extractivo mercantil y de las políticas de expansión colonizadora de la frontera agrícola, que presionaron durante las últimas décadas a la Selva desde el Este hacia el Oeste, imponiendo sus propias tecnologías y despreciando la sabiduría indígena. Este fracaso ha ayudado a entender que las únicas tecnologías posibles para el manejo del bosque tropical son las creadas por los indígenas en lentos procesos de adaptación: manejo de tecnologías adecuadas al medio; domesticación de especies vegetales y animales; determinación de la utilidad de las plantas para el consumo alimentario y medicinal; agricultura migratoria; uso de suelos en ejarbe y estiaje; mimetización con el bosque y el río y las cochas en la caza y la pesca; diseño arquitectónico injertado en el ambiente, etc.

Por otra parte las especiales condiciones de su hábitat son las determinantes del perfil de su cultura, sus arquetipos del inconsciente colectivo, su percepción de otras realidades más allá de sus fronteras.

Sexta falacia: *La internacionalización de la Amazonía.* Si la Amazonía es el “pulmón del mundo”, de ella dependería en gran parte la supervivencia de los 5.400 millones de seres que pueblan el planeta. Sería, pues, de necesidad *internacionalizarla para salvar* a la humanidad en peligro. En realidad fue a partir de 1945 cuando se habló de la Amazonía como posible refugio en caso de una guerra nuclear. En la década de los 60, se fue consolidando (siempre, claro está, en los países desarrollados) esta idea razonada con variopintos argumentos. Naturalmente, los ocho países de la cuenca han reaccionado de modo enérgico, no exento de retórica: en la práctica todos ellos participan indirectamente en el proceso, propiciando inversiones de áreas más desarrolladas o de capitales transnacionales en este “hinterland” también para ellos económicamente subdesarrollado.

c. Amazonía: una historia de más de 30.000 años

El origen de la Selva Amazónica se pierde en la bruma del tiempo. Hace 50 millones de años la Amazonía era un inmenso mar (*Pantalasa*) cercado

por la Cordillera Andina, el Escudo de las Guayanas y la Sierra de Parintins, donde desaguaban los ríos hoy tributarios del Amazonas. Por efecto de la creciente sedimentación este mar se fue desbordando por la parte más baja de sus diques naturales, erosionando el suelo hasta formar un inmenso canal, dando así cauce al más caudaloso de los ríos. Conforme el mar se fue vaciando emergió la selva rasgada por una complicada trama de ríos y quebradas (hasta más de 15.000). El incesante aluvión de los Andes orientales se fue relajando perezosamente en una extensión superior a los ocho millones de kilómetros, a partir de una altura de hasta tres mil msnm. A lo largo de los siglos y acomodándose a los dos grandes ecosistemas (*várcea* y *tierra firme*), se fueron configurando perfiles culturales diferentes¹⁰.

Está cada vez más lejos de la duda que los primeros pobladores del continente americano llegaron a través del Estrecho de Bering hace unos 30.000 años atravesando un largo corredor que, por entonces, le unía al Asia. Es probable que no hayan sido oleadas migratorias masivas, sino pequeños grupos de tribus y clanes que en largos años fueron ocupando progresivamente de norte a sur. Grupos Tupí, Arawak y Caribes, fueron superponiéndose al primer sustrato de cazadores-recolectores, que serían hoy los descendientes del tronco GE, como se confirma en los últimos descubrimientos arqueológicos y paleontológicos¹¹.

De cualquier modo hay una cosa cierta: que hace muchos miles de años la Amazonía fue descubierta y poblada, y no cuatro siglos y medio atrás.

¿Cuántos eran los aborígenes a la llegada de los españoles? La postura predominante de la antropología americana hasta los años 60 con relación a la densidad demográfica de los pueblos indígenas a la llegada de los españoles tendió a ser conservadora, sustentándose aisladamente o en exageraciones de los cronistas, o a partir de la rapidez de la conquista de los territorios de Abya-Yala, o desde los censos civiles y misionales. Ni lo uno ni lo otro tiene sólido fundamento.

Los primeros cronistas, como Gaspar de Carvajal, Francisco Vásquez, Altamirano, Pedrarias de Alместo, etc., hablan de poblaciones, como Aparia y Machifaro, de “hasta 50.000 almas”, donde había almacenada comida para alimentar a mil soldados durante un año¹².

10. MEGGERS, Betty. *Amazonía: un paraíso ilusorio*. Edit. Siglo XXI, México, 1981, pp.1128-137, 158, passim.; A. VILLAREJO, *op. cit.*, pp.7-12 ss.

11. ROOSEVELT, Anna C. *Chiefdoms in the Amazon and Orinoco*. En Drennan y Uribe (eds.), *Chiefdoms in the Américas*. Lanham, 1987.

12. CARVAJAL, Fray. Gaspar de. *Relación del Nuevo Descubrimiento del famoso río grande...* Edit. Historia 16. Col. Crónicas de América, 19. Madrid, 1986. pp.58 y 59. Más adelante (pág.52) añade: "... Había gran cantidad de comida, así de tortugas en corrales y albergues de agua y mucha carne y pescado y bizcocho, y esto en tal abundancia que había para comer un real de mil hombres un año..."

Los descubrimientos arqueológicos de antes de la conquista muestran restos de cementerios de hasta trescientos metros de largo por cincuenta de ancho (Nuevo Valencia-Río Corrientes)¹³, indicio inequívoco de que en la lejana imprecisión de aquel pasado había en la selva asentamientos humanos densos y duraderos.

A partir del 70, la escuela de Berkeley aplicó nuevas técnicas para abordar el complejo problema de la demografía prehispánica. Cruzando informaciones (*cross checking*) de cronistas con los resultados de descubrimientos arqueológicos y patrones de subsistencia, se llegó a la hipótesis muy verosímil y científicamente sustentable, de que en 1542 había un aproximado de 5 millones de habitantes asentados en la hoya amazónica¹⁴. Sea de ello lo que fuere, quedan claras algunas evidencias:

1.- Que los aborígenes no vivían en una economía de subsistencia simple, sino que habían adoptado formas más complejas, desarrollando completo el ciclo agrícola (cultivo, recolección, almacenaje e intercambio), y acomodándose en sus modos de vida y tecnologías al ritmo anual de creciente y vaciante, que aprovechaban para los sembríos por la feracidad de los suelos aluviales.

2.- Que era mucho más relativo el nomadismo de las poblaciones de lo que tradicionalmente se ha creído, y que fue impuesto desde la conquista por la concentración compulsiva en las **reducciones**, y, más tarde, con la esclavitud y enganche de tribus enteras, para la explotación del caucho.

3.- Que los indígenas habían logrado técnicas muy avanzadas en el tratamiento a los ecosistemas y formas de domesticación de alimentos, como la yuca y el maíz, y de animales silvestres, como las **charaperas** de que nos hablan Pedrarias de Alместo en el viaje de Lope de Aguirre (1560) y, más tarde, el P. Uriarte (1750)¹⁵.

13. Vid. EL COMERCIO, martes, 8 de julio de 1980, en cuya primera página hay un reportaje sobre este acontecimiento. Un relato más detallado y científico: R. Ravines. *Informe sobre los Hallazgos arqueológicos en el río Corrientes*. Amazonia Peruana, Vol.III, N. 7. 1981.

14. DENEVAN, William M. *The Aboriginal Population of Amazonia*. En DENEVAN (Edit.), *The native Population of South America in 1492*. Madison, 1977. p. 205-234. También en H.F. DOBYNS. *Estimating Aboriginal American Population*. 1: An Appraisal of Techniques with a New Hemispherical Estimate. *Current Anthropology*, 7(4), 1966, p.395-449.

15. PEDRARIAS DE ALMESTO Y ALONSO DE ROJAS. En *Aventura del Amazonas*. Edit. Rafael Díaz. Historia 16. Col. Crónicas de América, N. 19. Madrid, 1986. pp.99 y 225; M. URIARTE, S.J. *Diario de un Misionero de Maynas*. Monumenta Amazónica. Serie B. Edit. CETA. Iquitos, 1986.

La más trágica de las destrucciones de la conquista en el mundo americano fue la ruptura de la memoria cultural y tecnológica y el ingreso a una sociedad que, inspirada sólo en el fundamentalismo mesiánico occidental y en la codicia, mató así el alma de los pueblos originarios.

II. LA IGLESIA EN LA AMAZONIA

a. Conquista y colonia

Después del descubrimiento por los hermanos Pinzón de lo que llamaron “Santa María del Mar Dulce” hasta 1570 se cuentan hasta veintidós expediciones, unas aguas abajo y otras de surcada contra la corriente. Hasta muy avanzado el siglo XVII (1638) no hay un asentamiento estable de la colonia. Los religiosos de la Compañía de Jesús serían los adelantados por medio de la implantación de una estructura misionera absolutamente original: las **Reducciones de Maynas**, que en su efímera existencia de 129 años alcanzarían el rango del modelo de organización social que inspiraría el socialismo utópico europeo del XVIII¹⁶.

Desconocemos el impacto de las exploraciones habidas durante el siglo XVI. Aunque fugaces como el agua del río, es comprensible que hayan causado asombro a los selvícolas: culturas que desconocían los metales se hallaban repentinamente ante un espectáculo mágico de luz y sonido: el destello y el chirriar de las armaduras; las lanzas y las espadas toledanas; cañones, bombardas y culebrinas de bronce que vomitaban fuego; canoas como gigantes sobre las aguas, etc. La acogida, unas veces, la resistencia guerrera, otras, fueron dos estrategias contrapuestas para enfrentar el mismo trauma. Quienes optaron por la primera vía acabarían diluidos en los dolorosos silencios de la clandestinidad, manteniendo fresca y llameante su identidad bajo las aguas, en permanente proceso de reelaboración, en la incierta esperanza del cuándo recuperarían su libertad; los segundos, los resistentes, sobrevivirían aislados por más de cuatro siglos con mayor vitalidad biológica y cultural.

En 1635 Diego de Vaca fundó San Francisco de Borja en el alto Marañón, estableciendo en la zona un grupo de encomenderos. La respuesta no se hizo esperar: los Maynas dieron muerte a todos los españoles.

16. CHARTRE Y HERRERA, JOSÉ. S.J. *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español (1637-1767)*. Edit. Avrial. Madrid, 1901; P. MARONI. *Noticias Auténticas del Famoso Río Marañón*. Monumenta Amazónica. Serie B. 4. CETA. Iquitos, 1988; A. ARMANI. *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El Estado Jesuita de los Guarantés*. Edit. Fondo de Cultura Económica. México 1982.

El 6 de febrero de 1638 los jesuitas Gaspar Cujía y Lucas de la Cueva iniciaron en el mismo Borja un programa inédito en la historia de la Evangelización: las *Reducciones de Maynas*. Más tarde fundaron, libres ya de conquistadores y encomenderos, el poblado de la Limpia Concepción de Jeberos. Lorenzo Lucero exploró el Bajo Ucayali, Marañón y Amazonas y fundó en 1687 San Miguel, cerca del actual Iparía. El P. Vidal recorrió el Tigre en 1691.

Las reducciones significaron un esfuerzo imaginativo por implantar la sociedad utópica del renacimiento en las sociedades originarias de América. Lo que en Bartolomé de las Casas en el siglo XVI fue una denuncia profética desde la ardiente y pertinaz lucha en la Corte española por reivindicar los derechos de los indios, se hizo carne en este modelo concreto alternativo de organización social y económica. Era lo máximo a que podía llegar el pensamiento de la España misionera de la colonia. El proyecto que, por una parte protegía a los indígenas de la ambición de encomenderos y bandeirantes (como en el caso del P. Samuel Fritz, a partir de 1665) y rescataba algunos elementos de la estructura económico-productiva y organizativa ancestrales, sin embargo congregaba compulsivamente en asentamientos fijos a indígenas de distinta procedencia étnica, tradicionalmente nómadas y les imponía férreamente modelos de vida ajenos a su sabiduría milenaria.

Por su parte los franciscanos avanzaron hacia la selva desde el convento de Huánuco en 1580. En 1631 Lizardo funda siete pueblos en el Huallaga; Jiménez explora los Cerros de la Sal y funda otros muchos en el Valle de Chanchamayo. En 1641 el P. Illescas desciende por la ruta Perené-Enetambo-Alto Ucayali. Alvarez de Toledo se aventura en 1661 por el Madre de Dios. Biedma explora el Pangoa en 1673. Juan Santos Atahualpa, atrincherado en los Cerros de la Sal, dirige una sublevación en 1742, en que los asháninkas dan muerte a una considerable cantidad de misioneros, defendiendo su libertad amenazada. Años más tarde, en 1757, el P. Alonso Abad, descubre un paso directo que cruza los Andes y que hoy lleva su nombre. Antes, en 1724, en Ocopa había sido creado el Colegio de Propaganda Fidei, en lo que hasta entonces había sido una hospedería. Desde aquel cuartel general se expandió por el Huallaga y el Ucayali la evangelización de los franciscanos¹⁷.

17. HERAS, Julián, ofm. *Aporte de los Franciscanos a la Evangelización del Perú*. Serie: V Centenario. Franciscanos Evangelizadores del Perú. Lima, 1992; P.J. AMICH. *Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*. Monumenta Amazónica. Serie B 2. CETA. Iquitos, 1988; B. IZAGUIRRE. *Historia de las Misiones franciscanas y narración de los progresos de la Geografía en el Oriente del Perú*. 14 tomos. Lima, 1929.

b. Expansión del Capitalismo y República

A partir de la expulsión de los Jesuitas por Cédula de Carlos III en 1767, el capitalismo extractivo alargó sus tentáculos por todos los puntos cardinales del mundo amazónico. Inauguraron esta nueva etapa decenas de viajeros y científicos; más tarde, sobre la trocha abierta, transitaron extractores y comerciantes que incorporaron la región a los circuitos comerciales de la época. El expansionismo colonial británico alentaría así el movimiento criollo de emancipación. Primero fue la sal, el pescado salado y el cacao; más tarde los sombreros y ropas; luego, el bálsamo, el copal, las esteras de shapaja, la zarzaparrilla, las hamacas de chambira, la cera, etc. Los eficaces agentes económicos heraldos del sistema fueron una suerte de buhoneros llamados *regatones*, que recorriendo la intrincada urdimbre de los ríos, introdujeron dos modalidades de relaciones comerciales que con el tiempo tomarían la forma de verdaderas instituciones y que habrían de marcar la psicología de estas sociedades: el *trueque* y la *habilitación*. Los indígenas pasaron de infieles a salvajes, y se les fue despojando, en virtud de la dominación económica, de sus valores de solidaridad y reciprocidad para imponerles una visión competitiva e individualista.

Fue el Gobernador Francisco de Requena quien en la segunda mitad del siglo XVIII envió un informe a la Corona dando cuenta de la situación estratégica de Maynas, amenazada por distintos flancos. Sostenía el Gobernador que el único modo de poner una valla a las pretensiones de Portugal, era que esta región, hasta entonces dependiente de la Audiencia de Quito, se anexase administrativamente al Virreynato del Perú. Por Cédula Real del 15 de julio de 1802, el rey Carlos IV así lo decretó: "... He resuelto que tenga segregado del Virreynato de Santa Fe y de la Provincia de Quito y agregado a este virreynato (Perú) y Gobierno y Comandancia General de Maynas..."¹⁸. Se crea así la Diócesis de Maynas, cuyo primer obispo fue Mons. Hipólito Sánchez Rangel, franciscano, figura controvertida tanto por los conflictos habidos con su propia Orden, como por su militante lealtad a Fernando VII y su tenaz resistencia a la emancipación.

18. Martín RUBIO, María del Carmen. *Historia de Maynas, un paraíso perdido en el Amazonas*. Edit. Atlas. Madrid, 1991. Se trata de una semblanza y los informes del Gobernador de Maynas Francisco de Requena.

LA ROMANIZACIÓN DE AMÉRICA.

1. Iglesia y Estado, un mismo proyecto

Perú, mediado el siglo XIX, estaba en ascuas ante las pretensiones expansionistas de Brasil y de Colombia que buscaba desesperadamente una salida al Amazonas. Logró negociar un Tratado de Libre Navegación con Brasil. La Selva iba pasando de mano en mano: de España a Gran Bretaña; de Gran Bretaña al Perú centralista y despótico. De colonia de otros países pasó a ser colonia interna, despensa inagotable de recursos, para la satisfacción de las demandas del desarrollo industrial naciente en occidente. La extracción del látex necesario para la industria automotriz, base del desarrollo industrial, produce una acelerada metamorfosis en los recursos naturales y en la vida del indígena, primero *evangelizado*, y ahora *civilizado* o *domesticado*.

Por la segunda década de este siglo, próxima a estallar la Guerra Europea, el caucho de la Amazonía, que había de recolectarse en un hábitat natural enmarañado de difícil acceso, hubo de competir con el de las colonias inglesas y holandesas del Extremo Oriente. El británico Wickman, comisionado por su gobierno, había llevado clandestinamente de los bosques amazónicos al Jardín Botánico de Londres no menos de 75.000 semillas de *hevea* que sirvieron de germoplasma para las plantaciones de Malasia, Sri Lanka, y otras colonias del extremo oriente. Salió así al mercado un producto mucho más barato en plantaciones homogéneas artificiales cuidadas técnicamente. Los costos de producción que en las selvas amazónicas alcanzaban hasta 1.50 y 1,31 dólares por libra (1906), no pudieron competir con los de las plantaciones británicas que producían un caucho a precio inferior, bajando hasta 0.72 y 0.47 dólares por libra¹⁹. Otro fugaz ciclo extractivo que en la insondable longitud de la Amazonía había alcanzado su colapso. De él no quedó más que la depredación del bosque y la muerte de decenas de miles de indígenas²⁰.

2. ¿Dónde la Iglesia?

La Santa Sede, libre ya de las ataduras del Patronato Regio, desde mitad del siglo XIX, inicia cautelosamente la recuperación del poder perdido a raíz

19. PENNANO, Guido. *La Economía del Caucho*. Serie Debate Amazónico, N.3. CETA, 1988. p.109-113.

20. VALCARCEL, Carlos A., *El Proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*. Edit. Imprenta Comercial de Horacio La Rosa y Cia. Lima 1915. Z. VALDEZ LOZANO, *El verdadero Fitzcarrald ante la historia*. Edit. El Oriente. Iquitos, 1944.

de sus tormentosas relaciones con los nuevos estados ²¹. Desde 1822 aparece en América Latina la última moda política, el liberalismo laico, que tendrá una influencia decisiva en la conformación de las jóvenes repúblicas. Ya en 1850 se ve claramente formalizada una estrategia diplomática de largo alcance que va interesando a los diversos gobiernos en la apertura de territorios de misión “in partibus infidelium”, es decir, entre los pueblos indígenas *incivilizados*, que es sinónimo de *no sometidos*. Aunque oficialmente esta política no esté definida por el estatuto jurídico del Patronato Regio, en el fondo reproducen su modelo. Convenios, concordatos, acuerdos y resoluciones, instrumentan la ejecución de un amplio programa de *romanización* que se inaugura con la puesta en funcionamiento del Colegio Pío Latino Americano en Roma en 1858. A los gobiernos de corte laico no les importa lo más mínimo brindar apoyo a la evangelización, ni quizá tengan pretensiones civilizadoras: se trata de desbrozar el camino a unas claras pretensiones expansionistas y económicas. En la oposición están los partidos conservadores generalmente clericales y de corte integrista que representan a los sectores oligárquicos de gran influencia en Europa y cuyo paso por el poder benefició a la política de Roma, cuyo proyecto integrador de los pueblos indígenas coincidía con el de los estados. El caso del Perú es una muestra de ello.

Tres factores determinan la configuración primera de las misiones en esta nueva composición estratégica:

a) **La presencia patronal y protectora del Estado peruano**, a quien corresponde la creación de las tres Prefecturas originales en 1899, después de algunas enmiendas propuestas por Roma, según una Resolución Suprema que regulaba la *evangelización y civilización* de las tribus que viven en las regiones orientales: “Establécense tres Prefecturas Apostólicas, en dichas regiones, *para la reducción de los infieles a la civilización por la fe católica*”²². Esta formulación oficial escogía el espíritu de la carta que León XIII dirigía a los Obispos del Perú el 1 de mayo de 1894: “Os amonestamos, venerables hermanos, y estimulamos vuestra caridad para que se multipliquen las santas expediciones cerca de los indios, se aumenten los mensajeros de las misericordias que, sin oír a la carne y a la sangre se hagan todo para sus hermanos a fin de ganarlos a Cristo y lleven por entre *bárbaros pueblos la cultura de*

21. Encíclica de Pío VII *Etsi Longissimo* del 6 de enero de 1816, en que llega a hablar de los “... gravissima defectionum damna...”, refiriéndose a la insurgencia hispanoamericana; y la Encíclica *Etsi iam diu*, del 24 de septiembre de 1824 que dice literalmente: “Superseminata est hic zizania homine inimico...”.

22. Ley del 3 de mayo de 1899, firmada por el Presidente Nicolás de Piérola, en *Misiones Agustinas. Album recordatorio del Cincuentenario de la llegada de los Padres Agustinos a Loreto, 1901-1951*. Iquitos, 1951.

civilización y suavidad de las costumbres, disipando las tinieblas de la ignorancia, para que al fin también ellos reciban por medio de la fe la suerte entre los santos...”²³. El movimiento misionero católico que despunta en el horizonte, se desarrolla y crece al amparo del neocolonialismo, siendo su complemento la consolidación del proyecto europeo con su sistema económico y sus patrones culturales. En la última década del XIX la vorágine cauchera se desborda al calor de la demanda en el mercado de Londres, y hace inevitable la utilización de mano de obra barata en su sistema esclavista de *enganche y habilitación*. La *suavidad de las costumbres* y la fuerza de la *civilización* tiene un correlato de sangre para los indios. Carlos Fermín Fitzcarrald se convierte en el arquetipo del conquistador legendario y mesiánico del nuevo Eldorado, que entre las vertientes del Ucayali y Madre de Dios, extermina a millares de indígenas que se resisten a la invasión de sus dominios y a engrosar la cadena de los nuevos esclavos. Este es según su propio biógrafo y secretario el “costo de la civilización”²⁴.

b) La restauración de la Escolástica y el nuevo impulso en la evangelización de América Latina a partir del IV Centenario de la Evangelización de América. León XIII publica la encíclica “Quarto Abaeunte Saeculo” el 16 de julio de 1892 en el marco de un gran movimiento de retorno a la solidez doctrinal de las fuentes de la escolástica. El romanticismo y el neogótico penetran desde la teología hasta la última de las manifestaciones de espiritualidad de la Iglesia. Hay una decidida voluntad de afirmar la ortodoxia del viejo modelo occidental, ante la invasión de nuevas corrientes historicistas y racionalistas que erosionan los fundamentos de la fe desde la modernidad (*modernismo*). La arquitectura religiosa se refugia en el pasado gótico como logro supremo del arte, lo mismo que la Suma Teológica es la cumbre insuperable del discurso teológico. En la misma línea cinco años más tarde (25 de diciembre de 1898), por las Letras Apostólicas *Cum Diuturnum*, convoca el I Concilio Plenario Latinoamericano que se celebra en Roma al año siguiente con la participación de 13 arzobispos y 41 obispos del Continente. El transfondo ideológico que anima este sínodo, histórica y doctrinalmente entronca con Trento: obsesiva preocupación por la expansión física de la Iglesia, recuperación del espacio de influencia política perdido en los nuevos estados y pérdida de los Estados Pontificios, sustentados en nutrientes canónicas integristas²⁵.

23. *Acta Apostolicae Sedis*, 26, 18. *España y América*, Vol. 2 (1903), p.231.

24. VALDEZ LOZANO. *op. cit.* pp.21-43.

25. Vid. *Acta Sanctae Sedis*, Vol XXV, 1892-93. *Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae*, ex Typ. Vaticana, 1900.

c) **El Programa restaurador de las provincias históricas** de las órdenes religiosas en los países de América Latina, en trance de extinción. Los territorios amazónicos peruanos se distribuyeron en tres Prefecturas que se encomendaron a cada una a las tres primeras órdenes que evangelizaron al Perú en el siglo XVI, y cuyas provincias agonizaban: Dominicos, Franciscanos y Agustinos. Lo mismo sucedió en otros países.

Ante aquel intrincado laberinto de componendas diplomáticas e intereses no declarados entre la Iglesia y el Estado, los misioneros se sintieron maniatados y sin posibilidades de maniobra para denunciar libre y evangélicamente la flagrante violación de los derechos más fundamentales de la persona humana²⁶. Sería muy tardíamente cuando la iglesia se pronunciase, aunque tímidamente, frente a los “escándalos del Putumayo”. Pío X, aunque sin precisar nombres ni lugares, denunciaría las masacres cometidas en las selvas amazónicas en una encíclica no muy conocida²⁷.

La estrategia para la recuperación de la influencia del clero era la ocupación de los dos espacios vacíos y de interés del Estado para entrar a la modernidad: la educación y las misiones en el Oriente. En casos como el de Iquitos, centro y sede de la Prelatura de San León del Amazonas, ambos elementos se consolidaban en un solo proyecto misional sustentado en la educación. La lógica muy simple: educando a las clases dirigentes de la sociedad, a los futuros líderes, se multiplica la eficacia del esquema civilizador. Mejorar la calidad de vida, modernizarse, era la única vía posible para salir del atraso. Para ello se necesita importar contingentes migratorios de Europa, asumir sus modelos, incorporar sus tecnologías, y salir de la ignorancia. Indios y analfabetos eran un obstáculo al progreso. En el fondo el propósito gubernamental y el eclesiástico coincidían. Por eso se importaron también modernas congregaciones europeas.

El colonialismo estaba vigente, ahora alentado por los mismos que detectaban el poder²⁸. Precisamente en 1901 se promulga una ley que devuelve a las congregaciones religiosas la capacidad de posesión de los viejos conventos y otros bienes. Un paso más hacia la conquista de posiciones ventajosas en la vida nacional, ofreciendo servicios²⁹.

26. VALCARCEL, op. cit. p.33.

27. *Lacrimabili Statu*, del 7 de junio de 1912.

28. GARCIA JORDAN, Pilar. *Iglesia y Poder en el Perú contemporáneo 1821-1919*. Archivos de Historia Andina, 12. Edit. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas. Cuzco, 1991. pp. 289-304.

29. KLAIBER, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia*. Edit. Pontificia Universidad Católica. Lima, 1988.

Concluido el ciclo del guano y del salitre que dieron origen a la Guerra del Pacífico, el Perú miró de nuevo a la selva amazónica, para lo cual se dieron una serie de dispositivos legales que incentivaban la presencia de contingentes migratorios extranjeros con el fin de que hubiese un adecuado uso agrícola de las tierras tropicales y una mejora de la calidad humana (caso de las colonias alemanas del Pozuzo y Oxapampa). El propósito del Estado era integrar estas tierras dándoles uso extractivo y poniendo al servicio de la economía colonial la capacidad de trabajo de los indígenas.

Es en esta coyuntura cuando aparecen en escena las misiones del Oriente. El proyecto “civilizador” y “domesticador” del estado coincide con el de la evangelización, aunque en la forma hay considerables diferencias. La gran mayoría de misioneros, ignorantes del transfondo político, protestaron ocasionalmente contra la crueldad sanguinaria de hacendados y caucheros³⁰. La Iglesia fue capaz de descubrir y denunciar estas atrocidades como episodios; pero, obnubilada por recuperar su espacio, no fue capaz de ver la perversidad del sistema, y más bien era aliada del discurso modernizador del Estado³¹, considerando a los pueblos originarios como salvajes, incivilizados, o en el mejor de los casos, como niños a quienes tenían el deber de proteger y enseñar, imponiéndoles modelos culturales ajenos a su tradición.

3. Una primera aproximación

Aunque los misioneros se sirvieron de un cierto discurso etnográfico de corte descriptivo y lingüístico de las grandes familias indígenas amazónicas, siempre satanizaron sus costumbres y tuvieron de sus modos de vivir una visión descontextualizada de su medio³². La autocomprensión de su ministerio como “heraldos de la fe” que tienen por tarea “implantar la iglesia”, “llevar a Jesucristo a los desgraciados infieles” a través del ingreso a la “civilización occidental y cristiana”, aun “a costa de la sangre y el martirio” les impide ver a las demás culturas desde otra perspectiva que no sea la propia³³. Aspec-

30. Las denuncias contra los atropellos son numerosas, como se deduce de las cartas y memorias de los misioneros entre 1901 y 1914 (*Archivo del Vicariato Apostólico de Iquitos*), que serán publicadas próximamente en MONUMENTA AMAZONICA, Serie Misioneros, en dos volúmenes, uno de *Cartas* y otro de *Informes y Memorias* hasta 1922.

31. GARCIA JORDAN, *op. cit.* pp.303-304.

32. Es el discurso común de los misioneros más clásicos en la Amazonía peruana: Laurentino Alvarez, Pío Aza, Senén Fraile, José Alvarez, Lucas Espinosa, etc.

33. Con candorosa ingenuidad un misionero agustino en la China, asesinado a orillas el Lago Tung-Ting, había dejado escritos estos versos:

“El día que yo me muera / a la Iglesia y por España
quiero que diga un letrado: / aquí yace un misionero”.

tos tan esenciales como el espacio geográfico, la diversidad biológica, los procesos de construcción de la identidad en la historia, el sistema jurídico consuetudinario, etc. nunca fueron tenidos en cuenta; fueron más bien interpretados como un destino providencial que había impedido salir “de la prostración y el abandono” a aquellos pueblos hasta tanto que les llegase la luz de la verdad a través de los evangelizadores. Sus tradiciones sagradas eran vistas como anécdotas pintorescas, útiles para candorosos relatos que nutrían la espiritualidad misionera de jóvenes y adultos de la vieja Europa. Integrar a los indígenas al Estado nacional era dominarlos en toda la extensión de la palabra; para ello se utilizaba también la lógica de la evangelización.

Más tarde, sin embargo, la curiosidad científica hizo que algunos misioneros se preguntaran por la geografía, lugares, pueblos; por la limnología; por la hidrología; por la biología y, en justa lógica, se fueron encontrando con el hombre, depositario de los más profundos secretos de su hábitat. Pío Aza, Cenitagoya, José Alvarez son adelantados en una nueva manera de comprender al indio; pero, como visión de conjunto, fue el P. Avencio Villarejo quien aportó científicamente mayores luces a la comprensión desde la fe del universo de bosques y ríos más gigantescos del planeta. Este misionero geógrafo tal vez sea quien mejor represente a la generación que comenzó a preguntarse quién era y dónde se encontraba el sujeto, antes de imponerle su propio modelo³⁴.

4. Integración desintegradora

La década de los cuarenta marca un hito importante en la vida de la selva: se transforma en colonia nacional. La apertura de la carretera Federico Basadre que conecta Lima con Pucallpa, la frecuencia y rapidez de los vuelos, el desarrollo de la radio como medio de comunicación de masas fueron factores determinantes. Se impusieron usos y costumbres limeñas que penetraron hasta la raíz de las sociedades regionales, al calor del nuevo

Aún hasta el fin de la era de Franco se mantenía un mismo estilo, alentado por la Guerra Civil considerada por el nacionalcatolicismo como una “Cruzada”, donde los buenos eran los católicos, los malos, el resto. Hasta la década de los ochenta no dejó de existir el llamado Consejo Superior de Misiones, una suerte de remedo simbólico del Consejo de Indias, que reconocía a los misioneros como embajadores de la Iglesia y de España, reconociéndoles algún tipo de privilegios.

34. VILLAREJO, AVENCIO. *Así es la Selva. Estudio geográfico y etnográfico de la Provincia de Bajo Amazonas*. Lima, 1943. 2 Edic. Lima, 1943. 3 Edic. Iquitos, 1979. 4 Edic. Iquitos, 1988. También: *La Selva y el Hombre*. Lima, 1959; *Geografías Biológica, Física y Política del Perú y del Mundo*, varias ediciones, etc.

impulso del desarrollo extractivo-mercantil. La iglesia reproducía también estilos, movimientos y modas pastorales venidas del otro lado de los Andes.

El conflicto armado con el Ecuador (1941) hizo que el Estado Peruano radicalizase su posición nacionalista en el controvertido tema fronterizo, negociando en la Nunciatura de Lima la creación de una circunscripción eclesiástica a cargo de los jesuitas en el Alto Marañón que sirviese de muro de contención al expansionismo ecuatoriano, sin que plantease la más leve crítica a la división que ello generaba en los indígenas de una misma familia, la jivaroana.

5. Desarrollismo y nueva conquista de El Dorado

La década de los cincuenta viene marcada por la tendencia creciente del Estado a sistematizar la nueva conquista en forma de doctrina. Es el momento más floreciente de la ideología desarrollista, basada en la imitación de los modelos de países que han alcanzado en la postguerra un despliegue tecnológico y financiero. Escalar un peldaño más arriba es la meta. Es todo cuestión de acelerar la marcha. No hay otra alternativa para los países subdesarrollados. Es el tiempo ilusionado del modelo de desarrollo industrial que ha devenido con el tiempo en una Lima desproporcionada, caótica; la época de las cooperativas de ahorro y crédito, promovidas por la Iglesia, como posibilidad de acumulación para las clases populares. La Iglesia va consolidando sus relaciones con el Estado, cooperando en su proyecto integrador de la Amazonía a través de convenios de locación de servicios en salud, educación, y hasta en el control de dilatadas redes educativas³⁵.

Este afán se convertiría al comenzar la década del 60 en verdadera mística por la “nueva conquista de la selva”, que en el fondo llevaba la intención de desplazar hacia el Oriente los excedentes de la población andina y costera.

35. La Iglesia a través de sus misioneros estuvo presente en la travesía de la expedición que al principio de la década de los cuarenta abrieron la trocha para el diseño de la Carretera Federico Basadre, y, en la década del 60, en que recorriera el rumbo desde Requena al Yaquerana, con derramamientos de sangre a consecuencia de un ataque de los matsés, que culminó con bombardeos de napalm de la zona desde aviones de la base norteamericana de Panamá. En el Vicariato de Yurimaguas se realizó por la misma época un convenio de locación de servicios en la administración del Hospital Santa Gema. En cuanto a la educación, es universal en todas y cada una de las circunscripciones eclesiásticas este mismo tipo de convenios. En el Vicariato del Madre de Dios se trata de un acuerdo más amplio al entregar el Estado a los misioneros toda una red educativa en la región, al modo, como más ampliamente, el Concordato entre el Vaticano y Colombia, determinaba transferir a la Iglesia el manejo de la totalidad del sistema educativo en territorios de misiones.

Fue el desborde de un torrente incontenible cuyas consecuencias parecen no cesar³⁶.

III. UNA IGLESIA CON ALMA Y ROSTRO AMAZÓNICO

¿Qué influencia eficaz tuvo el Concilio Vaticano II en el modo de percepción de la Iglesia de sí misma y en su relación con el universo amazónico? La pregunta es simple, aunque no lo es tanto la respuesta. Tendríamos que echar un vistazo a lo acontecido en estos años en el conjunto de la sociedad latinoamericana, en el movimiento indígena y en la teología surgida con matices diversos en las iglesias con ámbitos y poblaciones nativas, para aproximarnos al sueño de Bartolomé de las Casas.

Aun cuando para Medellín el tema indígena careció de relieve, al estar sesgado su análisis por una perspectiva económica, ya en los primeros meses de ese mismo año (1968) tuvo lugar en Melgar (Colombia) un primer encuentro de pastoral misionera convocado por el Departamento de Misiones del CELAM, entonces bajo la presidencia del profético obispo de Buenaventura Mons. Gerardo Valencia. Allí se hizo un primer intento de reflexión misionera a la luz de la nueva eclesiología. Tres años más tarde, en marzo del 71, tendría lugar en Iquitos (Perú) el *Primer Encuentro de Pastoral de Misiones en el Alto Amazonas*. Una reflexión más madura y elaborada de la *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes* y del Decreto *Ad Gentes*, acicateada por el duro documento de Barbados I, llevaría a la Iglesia a emprender el doloroso camino de la conversión al mundo amazónico y, sobre todo, a lo indígena. Se originó así un entusiasmo desbordante al encontrar la perla de los sueños tanto tiempo reprimidos. La Iglesia optó sin ambages por hacerse ella misma amazónica, en su doctrina, en su estructura, en su liturgia y en la paciente búsqueda del atávico mito de "la tierra sin mal"³⁷.

36. En 1962 se exportaron 180.000 pieles de fauna silvestre por el puerto de Iquitos. En 1962 150.000. Entre 1957 y 1962 se exportaron 1.500 Tm de pieles desde el mismo puerto. Ya en la década del 40 había sido declarado el paiche (*arapaima gigas*) en peligro de extinción. Cada año de destruyen en la Selva Alta no menos de 200.000 has. por la presión de las migraciones colonizadoras y los cultivos de la coca.

37. *Declaración de Barbados*, enero de 1971. En Iglesia, Pueblos y Culturas, 1. *Documentos Latinoamericanos del Postconcilio*. Edit. Abya Yala. Segunda Edición, pp.165-172. Quito, 1986. *Documento Final del Primer Encuentro de Pastoral de Misiones en el Alto Amazonas*. En *Exodo de la Iglesia en la Amazonía, Documentos*. Segunda edición. Edit. Coord. Past. Reg. de la Selva y CETA. pp.13-25. Iquitos, 1991.

Un estallido de luz y esperanza inundó a la Iglesia: se democratizó la Conferencia Episcopal del Perú, asignándose a la selva la VIII Región; se eligió un Coordinador General de la Pastoral de la Selva, con coordinaciones subalternas de pastoral indígena, campesina y urbana (1972); se inició el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, CETA, (1972) y un año más tarde (1973) el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). Dos aspectos de este momento auroral merecen destacarse: hay una manera nueva de percibir la misión como diálogo y encuentro, como llamada de Dios desde las culturas originarias, como fuente permanente de conversión eclesial y de despojo de todo etnocentrismo; y es el primer intento serio de articulación pastoral entre las nueve circunscripciones amazónicas.

La aproximación a la realidad amazónica, a través de un diálogo sin inhibiciones con las ciencias sociales, hizo que los agentes pastorales se embarcasen en una aventura sin retorno por un mar sin orillas: la interpretación de la compleja realidad amazónica aún por descubrir, y desde allí emprender el pedregoso camino de la revisión de los métodos de evangelización de la Iglesia en 500 años, y restaurar el espíritu lascasiano tan satanizado por la historia oficial.

Acontece el cambio en plena efervescencia del movimiento indígena. El encuentro de Iquitos tuvo lugar dos meses después del Barbados I, que sometiera a una violenta crítica a las Iglesias por sus métodos pastorales impositivos, alienantes y desintegradores de su cultura.

Los agentes de pastoral más comprometidos con la causa indígena alentaron y acompañaron desde sus orígenes la organización autónoma. Federaciones y confederaciones fueron esparciéndose vertiginosamente, y a medida que iban madurando, no sin ambigüedades y contradicciones internas, tomaron distancia, con frecuencia radicales, del tutelaje eclesiástico. A pesar de sus vacilaciones y desencantos, el movimiento indio ha ocupado un espacio en la política de los países de América Latina, iluminando la búsqueda de un modelo de desarrollo alternativo al que ofrecen los países del Norte.

Un aspecto importante a considerar es el instrumental científico utilizado que en cada momento ha influido en los aspectos hermenéuticos del quehacer pastoral. En un primer momento la iglesia estuvo marcada por la antropología más en boga en aquel tiempo que incluía solamente a los indígenas en una perspectiva histórica estática y aislada de otros sectores sociales. Al paso de los años esta percepción cerrada se abrió a la variedad de componentes que integran el gran mosaico étnico social amazónico. Importante iniciativa fue en este sentido la organización de los *Coloquios sobre la Nueva Conquista de la Amazonía*, instancia de participación de la mayor parte posible de los actores del tejido social amazónico. Se abre con ello el

camino al fortalecimiento de una articulación entre todas las diferencias, que supere la confrontada dicotomía tradicional indígena versus blanco y mestizo, involucrando a todas estas fuerzas en un proyecto histórico de identidad regional que abrigue orgánicamente a las demás identidades. El alma del indígena se convierte aquí en referente esencial, por la fuerza inspiradora, en dos aspectos intransferibles: es portador de una experiencia milenaria de relación armónica con su medio ambiente, y vive en un modelo social basado en relaciones horizontales de reciprocidad y equidad democrática.

Los agentes de pastoral indígena asumen así las reivindicaciones lógicas de los pueblos indígenas: tierra y territorios; cultura; autodeterminación; organización.

1. Acompañando al hombre

Hasta la aparición en 1943 del libro “Así es la Selva” la Iglesia católica había acompañado a los pueblos amazónicos en una perspectiva puramente etnográfica, pero sin llegar a descubrir el universo geográfico circundante, y la estrecha relación entre hombre, medio ambiente y cultura. Por otra parte el proyecto misionero negaba, salvo en el respeto a algunos matices folklóricos, toda posibilidad de desarrollo al proyecto indígena. O era considerado pobre, atrasado e insuficiente, o lo tildaba de incapaz de sobrevivir culturalmente ante el avance arrollador de la *civilización*. El fatalismo contaminaba los mejores esfuerzos.

Comienza sin embargo en la década del cuarenta a generarse un principio de solidaridad cristiana que implica asumir al hombre en su totalidad y en su medio. Al paso de los años se originaría desde ahí el único proyecto posible para la amazonía y los demás países del tercer mundo: el desarrollo sustentable.

El movimiento desarrollista de los cincuenta, más tarde refozado por la Alianza para el Progreso y otros programas que alcanzaron marginalmente al mundo amazónico, hizo que los sectores misioneros más lúcidos pusieran serios reparos al plan iluminado de Fernando Belaúnde de mirar al Oriente. El modelo había perdido credibilidad y constituía un álibi para no enfrentar la reforma agraria, y encontrar un escape a la creciente presión del campesinado ante el tema no resuelto de la tenencia de la tierra.

Esta leve intuición original quedaría legitimada teológicamente con los sucesos que aceleradamente seguirían al Concilio y que tendrían una fuerza transfiguradora en la concepción misionera.

Coincide en el tiempo con la división de la Conferencia Nacional de los Obispos del Perú en ocho regiones pastorales clasificadas con criterios de

unidad cultural, de medio ambiente y de proximidad. La Iglesia amazónica, tanto en el Perú como en otros países de la cuenca, entraba en un proceso de cambios profundos, reorientando sus métodos y revisando su doctrina. Había surgido una nueva teología misionera o indigenista alternativa y complementaria a la teología de la liberación, con la cual se complementaba. Hablar entonces de Iglesia y de teología autóctona, de encarnación, de desarrollar una pastoral tendiente a potenciar los ministerios laicales, era de curso normal. Por otro lado la entrada en contacto con movimientos y federaciones indígenas hizo que los misioneros sintieran beneficiosas sus críticas severas a la evangelización y asumiesen con humildad la prevención contra cualquier tipo de intervencionismo eclesial, aun cuando muchos de los dirigentes indígenas eran de formación católica.

La Iglesia se embarcó solidariamente con los pueblos indígenas y comenzó a comprender sus reivindicaciones, acomodarse a sus propuestas, acompañarles en sus luchas justas, cada vez más libre de protagonismo.

Así lo entendieron otras confesiones cristianas, y se fue construyendo una base de convergencia ecuménica donde el otro, relativizaba las viejas y obstinadas contiendas doctrinales, que ocultaban de parte y parte una lógica de triunfadores y vencidos. La Articulación Ecuménica de Pastoral Indígena se convirtió de este en una instancia de comunión y compromiso, que ha sobrevivido a lo largo de los años hasta el día de hoy, manteniendo continuidad en su discurso.

2. Inesperado viraje

¿Qué sucedió? Nadie lo sabe a ciencia cierta. A comienzo de los 80 se produce un corte en seco del proceso iniciado apenas ocho años atrás. Se desactivaron las Regiones Pastorales; las Conferencias Episcopales regionales que otrora contaban con la participación directa de todos los sectores de fieles, desaparecieron, y, sin mediar conflicto aparente, el episcopado abandonó aquellos propósitos de sana democracia eclesial afectando inevitablemente al proceso de inculturación del evangelio.

3. Desarrollo a escala humana

Diera la impresión de que se da hoy en la Iglesia una tendencia generalizada a abandonar los ya clásicos postulados de asumir la realidad, encarnarse, dejarse transformar y convertir, para retornar a la metodología doctrinal de talante compulsivo. Tal vez sea una oleada pasajera. Tal vez nos toque ser

la minoría profética, como Bartolomé de las Casas al final de sus días, y nuestro deber sea mantener viva la llama de la esperanza.

El dilema de la humanidad no es ser o no religioso, ser de una u otra confesión. Es poder optar entre la vida y la muerte; entre el fantasma de la pobreza que crece y la puesta en marcha para abrir espacios donde la vida en su condición de don gratuito de Dios sea posible; entre la tentación del fatalismo en el futuro del hombre latinoamericano y en general del tercer mundo que se desliza por la pendiente neoliberal, que pone remiendos a lo que es sólo consecuencia y no causa. En definitiva, es cuestión de creer o no creer en el Dios Creador que alienta y estimula a los humanos para construir con su propio ingenio y energía el Reino. Es elegir entre la afirmación o la negación de la persona. Un criterio de discernimiento es medir nuestros proyectos eclesiales desde su aporte a la dignificación del hombre, a su desarrollo que es el “nuevo nombre de la paz”. De otro modo estamos contribuyendo ingenuamente a la implantación de modelos alienantes de prestigio que alejan de la realidad concreta. Nada es tan nocivo a la supervivencia de las identidades originarias como el sistema educativo formal, del que es aún hoy adalid la Iglesia con un derroche de heroica generosidad humana en escuelas e internados, que aplastaron sus iniciativas, ocultaron su sabiduría milenaria, y empujaron a los indígenas y otros sectores de sustrato indígena a la muerte, al deterioro de su autoestima, al etnosuicidio. Hemos contribuido a “matar su alma”, en el sabio decir de los kunas; a desvirtuar violentamente su memoria; a apagar la brasa de su religión, motor de su cultura. Mitos, tecnologías, formas de comunicación en alguna medida han sido por nuestra “evangelización” erosionados.

Nos queda la alternativa planteada por Bartolomé de las Casas en el siglo XVI: restituir lo robado, su espíritu; devolver la memoria malherida. Esto se traduce en actitudes y programas que ayuden a reforzar la fuerza asertiva, que no es el rescatar de restos arqueológicos de un pasado quimérico. El trato religioso con sus propios recursos, las tecnologías adecuadas, la memoria mítica e histórica, la comunicación con otros sectores sociales, son elementos inherentes al modelo de desarrollo alternativo al de la conquista, y satisfacer las necesidades y donde el hombre sea agente protagónico del manejo y potenciación de sus recursos.

La contribución desde la fe a la construcción de un hombre y un mundo nuevo, pasa por aportes específicos al desarrollo. Violencia, deuda externa, deterioro del hábitat amazónico, son asignaturas pendientes ciertamente. Pero la solución exige oferta de propuestas, que superando la retórica moralista, aporten elementos de hondo contenido ético y social a un tipo nuevo de progreso, que abra el horizonte a los países del Sur, y que surja desde las entrañas del pueblo mismo.

La Nueva evangelización, la inculturación del Evangelio, son así aprendidas como un nuevo estilo de la misión, como fuerza motivadora de la identidad de los pueblos (relación hombre-medio ambiente-memoria), y el descubrimiento contemplativo de la acción de Dios en los procesos de construcción de todas las identidades. Eso y no otra cosa significa la verdadera comunión: el respeto a la alteridad, la escucha a un Dios inagotablemente nuevo, que nos llama desde la raíz de los pueblos con los que queremos compartir nuestra fe y cuya historia de frustraciones y utopías compartimos.

Todos los pueblos de América Latina tienen la posibilidad de hacerse a la aventura para lograr un nuevo orden nacional, regional y mundial, en la medida en que reciban en algún grado inspiración de aquello que está en la raíz más profunda de su pasado: el pensamiento indígena, único posible portador de la llama sagrada del pasado, apagada hace 500 años por la ambición del oro y el desprecio del otro.

En esta clave hemos de leer hoy el pensamiento de Bartolomé de las Casas. El discurso de la nueva evangelización en la Amazonía tiene que asumir como Jesús de Nazaret la realidad entera del hombre amazónico y contribuir al reforzamiento de la autoestima de todas las identidades indígenas, mestizas y blancas, en función de un modelo distinto al impuesto por occidente durante cinco siglos. Solamente asumiendo esta etnodiversidad, como la biodiversidad que da esplendor al bosque más vasto del universo, podrá la Iglesia sentirse efectivamente profética en este inmenso mar de presiones tanto de los países desarrollados, como de aquello que en el interior de cada país es su heraldo y aliado, el centralismo de los mal llamados “Estados Nacionales”, exclusivos y excluyentes que a través del neoliberalismo pretenden a toda costa homogeneizar todo tipo de diferencia, y reforzar un coloniaje pintado del barniz de avance histórico.

P. Joaquín GARCÍA SÁNCHEZ, OSA
Ignitos (Perú)

La Estética de Nicolai Hartmann: una investigación filosófica en torno al mundo del arte

1. Aristóteles, en el libro I de la *Metafísica*, define la Sabiduría como un estudio que versa “sobre las primeras causas y sobre los principios” de las cosas ¹. Según esto, la Sabiduría o Filosofía debe ser concebida como un saber omnicomprensivo, que se propone llevar a cabo un análisis de toda clase de objetos posibles. No obstante, sería erróneo ver en la Filosofía un conocimiento meramente general; su tarea no es tanto la de formular enunciados triviales sobre los objetos, sino, más bien, tratar de averiguar qué principios universales constituyen la realidad en su raíz más profunda. Las disciplinas científicas dan por supuestos tales principios, sin pararse a examinarlos detenidamente, y esto les permite progresar sin descanso en sus investigaciones; la Filosofía, en cambio, no puede permitirse tal privilegio; por esta razón su tarea es extremadamente dificultosa y mucho más lento su avance.

Entre los muchos objetos por los que se ha interesado el saber filosófico a lo largo de su historia, el mundo de la belleza y las artes ha atraído siempre poderosamente la atención de los grandes pensadores. A partir del siglo XVIII, con Baumgarten y Kant, la Filosofía llegó incluso a consagrar una de sus ramas, la Estética, al análisis de los principios y causas últimas que entran a formar parte de los objetos bellos. No obstante, la reflexión en torno a estas cuestiones es mucho más antigua, y se remonta a los mismos orígenes del pensamiento filosófico en Grecia.

Es un hecho que, a lo largo de nuestra existencia, topamos constantemente con cosas que provocan en nosotros una reacción peculiar, caracterizada por la sensación de hallarnos ante objetos que merecen se les aplique el calificativo de “bellos”; y esto no sólo en el ámbito artístico, ya que también fuera de las artes existen muchos objetos del mundo natural o humano que

1. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 981b28, 982a8.

reúnen las condiciones que pensamos se requieren para atribuir a tales objetos un valor estético. Sin embargo, muy pocas veces nos preguntamos qué es lo que hace posible tal experiencia de lo bello, o en qué consiste la belleza misma. Y cuando lo hacemos, lo cierto es que normalmente la opinión de los artistas no es de mucha ayuda; ellos se limitan a practicar sus respectivas artes, produciendo en ocasiones obras grandiosas, pero sin reflexionar sobre lo que están haciendo. Sus manifestaciones no contestan a cuestiones como las siguientes: ¿en qué radica el valor de las obras que realizan?, ¿por qué consideramos una obra determinada como sublime?, ¿qué hay en una obra de arte para que ésta nos atraiga irresistiblemente?, ¿cómo es que nos emocionamos ante una gran música, o al contemplar una espléndida pintura, si lo único que percibimos es una sucesión de sonidos, o un conjunto de manchas de color?; en suma; ¿qué contenido se encierra en las grandes obras artísticas, y cómo es que dicho convenio permanece fijado en ellas durante siglos, suscitando la admiración de los diversos hombres que las contemplan o las escuchan?

Todos estos interrogantes no son ni pueden ser resueltos por los artistas. Cuando éstos ofrecen algún tipo de respuesta a los mismos, lo hacen acudiendo a tópicos explicaciones relacionadas con el carácter inconsciente e inspirado de la tarea creadora, o describiendo algunos aspectos técnicos peculiares de su labor, que no aportan nada decisivo al asunto principal. Es la Estética la disciplina que debe enfrentarse a estos problemas, siendo consciente, empero, de que la dificultad inherente a los mismos condena de antemano a un relativo fracaso cualquier posible propuesta de solución. Esto no es algo negativo, como a primera vista pudiera pensarse; hay que tener en cuenta que en este terreno incluso el fracaso es útil, pues los errores cometidos por un determinado pensador sirven de advertencia a los que le suceden para que orienten sus esfuerzos en un sentido distinto, más adecuado al objeto que se está estudiando. El error no es en Filosofía algo que deba eludirse, sino más bien aquel factor que hace posible el desarrollo mismo de la ciencia filosófica.

2. Tras de la publicación por Kant en 1790 de la *Crítica del Juicio* la reflexión filosófica ha girado de forma creciente en torno al tema del Arte. A comienzos de este siglo, y coincidiendo con el auge de las vanguardias (futurismo, cubismo, dadaísmo, vorticismismo, suprematismo, surrealismo...), también desde la denominada *fenomenología* se realizaron importantes aportaciones al terreno de la Filosofía del Arte, muchas de las cuales se encuentran hoy en día sumidas en el olvido, a pesar de poseer un gran valor.

Desde el primer momento, muchos fenomenólogos –entre los que cabe destacar los nombres de M. Geiger, R. Ingarden, J. Conrad o W. Meckauer–

no dudaron en aplicar su método al mundo artístico, con la esperanza de encontrar algunos de los principios categoriales que integran la estructura fundamental de las obras de arte. Como es sabido, estos estudios han influido posteriormente de manera decisiva en la mayor parte de los pensadores importantes de este siglo, como M. Heidegger, J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty, M. Scheler, J. Ortega y Gasset, o N. Hartmann.

Las aportaciones de todos ellos a la Estética han sido profusamente investigadas, salvo en el caso de Nicolai Hartmann, cuya filosofía del arte apenas ha tenido repercusión entre los especialistas. En los últimos años, el autor de estas líneas se ha ocupado de llevar a cabo un estudio minucioso de la filosofía hartmanniana, que le ha permitido sacar a la luz un conjunto al pensamiento estético. En los párrafos que siguen se exponen algunos de los resultados de la citada investigación; los lectores juzgarán hasta qué punto ayudan a resolver algunas de las cuestiones problemáticas anteriormente enumeradas ².

3. Para Platón, Plotino, y todo el neoplatonismo posterior, la Belleza es una Idea más, que puede ser imitada en mayor o menor grado por los objetos sensibles, y que se identifica, en última instancia, con la Idea del Bien; según el platonismo, por tanto, la Idea de lo Bello es más bella que lo bello sensible.

Hartmann considera, sin embargo, que la definición de la belleza propuesta por Hegel resulta más adecuada a la esencia del fenómeno de lo bello; según Hegel, lo bello no sería tanto la Idea misma, como “el aparecer sensible de la Idea” ³. Hartmann hace suya esta tesis de Hegel, y la aplica al ámbito del Arte, afirmando que la belleza de las obras artísticas no reside ni en la apariencia sensible de las mismas, ni en el contenido de ideas o valores universales que a través de ellas se manifiesta, tomados por separado, sino en el *aparecer* de tales ideas y valores universales, en forma de un *trasfondo irreal* en la superficie de dichas obras.

Así pues, según Hartmann, una obra de arte se definiría como aquel objeto creado por el espíritu humano, cuyo primer plano sensible o superficie exterior se encuentra configurada del tal manera, que a través de él aparece ante un sujeto educado estéticamente una constelación de contenidos ideales y de valor, proyectados por el artista en su obra, a manera de *trasfondo irreal* de la misma. La belleza de la obra radica justamente en este *aparecer*, puesto que lo bello no es otra cosa que “la transparencia de lo real en favor de lo ideal” ⁴.

2. Cfr. *supra*, S 1.

3. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la estética*, Ed. Akal, Madrid, 1989, pág. 85.

4. N. HARTMANN, *Autoexposición sistemática*, Ed. Tecnos, Madrid, 1989, pág. 74.

Hay que indicar, no obstante, que el trasfondo irreal, que hace acto de presencia en la superficie sensible de la obra, no es objeto de una percepción ordinaria por parte del sujeto que la contempla o escucha, sino que únicamente es accesible a la *intuición*, es decir, a una “visión de segundo orden”. Sólo este tipo de percepción puede ir más allá de lo inmediatamente dado a nivel sensible, y captar en la obra aquello que los sentidos no aprehenden directamente⁵: el complejo mundo de ideas y valores universales que en ella se encierra, y que normalmente pasa desapercibido a la percepción cotidiana, atada al ámbito de lo concreto.

De manera que la captación de los contenidos irreales fijados en el trasfondo de las obras de arte no es de índole conceptual, sino más bien intuitiva, toda vez que tales contenidos aparecen *inmediatamente dados* al sujeto que contempla la obra entretejidos o confundidos con las formas sensibles de la superficie. La percepción del contenido de valores ideales y de la belleza de la obra, en última instancia, algo en lo que intervienen en mayor grado la *imaginación* y el *sentimiento* que la razón discursiva.

Tal como lo concibe Hartmann, el Arte nos hace experimentar, sentir, o “ver” los valores ideales directamente, pero no nos proporciona un conocimiento lógicamente estructurado o “científico” de los mismos. Si Hartmann había señalado en su obra *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento* (1921) que la estructura profunda del ser y de los valores trasciende las posibilidades cognoscitivas del entendimiento, por lo que siempre queda un sector del objeto que se resiste al análisis de la razón (lo que Hartmann denomina “lo irracional” o “lo metafísico”), en la *Estética* afirma, en cambio, que el Arte –sobre todo la Música– es capaz de penetrar en el dominio de las “cosas últimas”, es decir, allí donde la mente humana ya no puede valerse de los conceptos ordinarios proporcionados por la lógica⁶.

A la razón (es decir, a la Ciencia y a la Filosofía) le resulta imposible revolver los problemas metafísicos que le plantea el ser. Traspasado cierto límite, los conceptos topan con lo irracional, de manera que éstos son incapaces de decirnos nada más sobre la esencia del mundo. Sin embargo, la obra de arte, por ser el resultado de una actividad poética, en la que interviene un factor irracional, aportado por el sentimiento, ejerce lo que Hartmann llama una “función metafísica”⁷, gracias a la cual al espíritu humano le es dado penetrar en el ámbito de lo desconocido. Entonces todos los misterios del Universo parecen quedar resueltos, y el individuo alcanza una auténtica “revelación”, en la que, al participar plenamente del ser y del valor, experi-

5. Cfr. N. HARTMANN, *Estética*, UNAM, México, 1977, pág. 24.

6. Cfr. N. HARTMANN, *Estética*, pp. 236, 274, 280 y 289.

7. N. HARTMANN, *Estética*, pág. 302.

menta una transformación interna. *Sentimos* que, a través de la obra, se nos ofrecen las verdades que más nos importan y que nos afectan de un modo más íntimo; por eso, cuando nos enfrentamos a las obras maestras, como la Capilla Sixtina, *Don Quijote de la Mancha*, o una fuga compuesta por J. S. Bach, nos parece atisbar la solución de todos los enigmas, de todas las cuestiones que eternamente se plantea el ser humano.

Pero hay que decir que, en verdad, ninguno de nosotros está en condiciones de expresar claramente el contenido de dicha solución mediante conceptos. Y es que el Arte, según Hartmann, posee una naturaleza paradójica: por un lado, se encuentra situado *por encima* de la Ciencia y de la Filosofía, en lo que se refiere a su capacidad de penetrar en el núcleo mismo del ser y el valor; pero, por otra parte, es *inferior* a ambas, ya que, como queda apuntado, dicha penetración es de carácter emocional y se basa en el sentimiento, por lo que no contribuye en absoluto a aumentar nuestro conocimiento de la realidad. El sentimiento y la imaginación, aunque trascienden la razón, no están en condiciones de sustituirla.

4. Hemos dicho anteriormente que, para Hartmann, la obra de arte consta de dos componentes: un primer plano real, o material, y un trasfondo irreal (o meramente posible); la aparición de éste ante un sujeto convenientemente dispuesto suscitará en él la captación del valor estético de esa obra de arte en cuestión. También hemos indicado que el trasfondo de la obra de arte no es simple, sino que está compuesto por una totalidad pluriestratificada de ideas y valores. Pues bien, Hartmann clasifica las distintas artes en función de las características específicas del primer plano real de las obras que producen, y en función del complejo de estratos que éstas contienen.

Siguiendo este criterio, las artes pueden clasificarse en tres grupos: *artes no-representativas o formales*, *artes representativas*, y *artes combinadas (o mixtas)*; el primer grupo abarca aquellas artes que carecen de contenidos extraídos de la realidad, como la Ornamentación, la Arquitectura y la Música; el segundo comprendería aquellas otras formas artísticas que sí parten de este tipo de contenidos, como son la Escultura (Plástica), la Pintura y la Literatura; el tercer grupo, en fin, harían referencia a aquellas artes que combinan elementos procedentes de los dos anteriores, como es el caso del Cine o la Opera.

a) Las artes formales poseen un primer plano compuesto por una serie de elementos –bien se trate de motivos decorativos, materiales de construcción, o simples sonidos– que se combinan entre sí, formando estructuras complejas, en función de una serie de reglas previamente fijadas. El trasfondo irreal de las obras pertenecientes a este grupo no está demasiado estratifi-

cado, y se compone casi exclusivamente de emociones e ideas. Esto resulta muy evidente en el caso de las obras musicales en las que el primer plano formal es tremendamente complejo –recuérdese que, entre los artistas formales, sólo el músico recibe el nombre de “compositor”–, y el contenido del trasfondo es un mundo de puros sentimientos y valores ideales.

b) Las obras producidas por las artes representativas poseen una estructura más compleja, pues, además de la heterogeneidad que media entre ellas en relación con los elementos que utilizan para realizar sus obras (puede tratarse de materiales sólidos, colores, o palabras), y de la estructura formal que combina y armoniza esos elementos entre sí, su trasfondo irreal se encuentra subdividido en un número muy notable de estratos. Ante el sujeto que percibe la obra aparecen simultáneamente los sentimientos y emociones de los personajes, sus caracteres esenciales, el destino particular de cada uno de los protagonistas, la trama vital formada por el entrecruzamiento de sus destinos (argumento de la obra), los conceptos generales sobre el mundo y la existencia que orientan las acciones de dichos individuos y, por último, los valores o desvalores que realizan tales personajes al actuar en el mundo y tomar sus decisiones. Ni que decir tiene que, para que pueda hablarse de una auténtica obra de arte, es menester que todos estos contenidos estén tratados desde un punto de vista universal, de manera que en la obra se pongan de manifiesto aspectos esenciales de la existencia humana.

c) Finalmente, las artes mixtas combinan, como hemos señalado, características de los dos grupos anteriores; en una obra de teatro, en una ópera, o en un film no sólo se encuentran aspectos propios del arte representativo –una trama compuesta por personajes con una trayectoria vital determinada– sino que la estructura formal del primer plano (palabras) se ve reforzada, en ocasiones, por una estructura formal añadida (música) que facilita, a su vez, el acceso directo al contenido de valores situado en los estratos más profundos de la obra. Desde este punto de vista, cabría considerar quizá a las obras mixtas como las más elevadas, pero en realidad son las más frágiles y difíciles de lograr, dada la cantidad de elementos distintos que entran a formar parte de las mismas. Su carácter híbrido las hace caer más fácilmente en la falsedad y la inverosimilitud, por lo que al artista le resulte aquí mucho más difícil alcanzar un equilibrio aceptable entre la diversidad de componentes que las integran ⁸.

8. Sobre esta cuestión, cfr. lo que indica Hartmann en la *Estética*, pp. 244 y 372 y en su *Introducción a la Filosofía*, UNAM, México, 1961, pág. 204.

5. En su análisis filosófico del fenómeno artístico, Hartmann no pasa por alto una de las dimensiones más notables del mismo: su historicidad. En *El problema del ser espiritual* (1933), presenta una compleja filosofía del espíritu y su historia, inspirada en las propuestas por Hegel y Dilthey. Pero, frente a estos dos pensadores, Hartmann interpreta la historia desde un punto de vista antimetafísico y antipsicologista, lo que le lleva a realizar únicamente un sobrio estudio fenomenológico de las categorías universales que forman el mundo espiritual humano, y del desarrollo que éstas experimentan a lo largo del tiempo, sin ver en dichas categorías ni una proyección de un hipotético Espíritu Absoluto, como Hegel, ni una acumulación de simples vivencias psicológicas, como sucede en Dilthey.

Tanto el hombre, como los objetos que éste produce se encuentran sujetos al transcurso del tiempo. Los artistas y sus obras no constituyen una excepción a esta ley, y se encuentran también inmersos en el devenir universal; pero ¿cómo afecta el curso de la historia a la creatividad humana y a los productos de la misma?

Hartmann considera que todos los hombres de una determinada época comparten un conjunto de contenidos espirituales que trascienden la conciencia particular de cada uno de ellos: esos contenidos configuran lo que Hartmann denomina, siguiendo a Hegel y Dilthey, el *espíritu objetivo* de dicha época. En él se incluye la esfera de la *cultura estética* del momento, es decir, el gusto y el estilo a la sazón imperantes, que vienen determinados por ciertos valores, conforme a los cuales crean y dan forma los artistas a sus obras⁹.

En las obras de arte se objetivan los contenidos presentes en el espíritu de los hombres que viven en un período histórico concreto, formando el trasfondo irreal de las mismas, así como el modo específico que ellos tienen de dar una forma bella a la base material que ha de encerrar dichos contenidos. En este sentido, las obras de arte serían, por decirlo así, un “testimonio” privilegiado del espíritu vigente en cada una de las épocas que componen la historia de la Humanidad, y los grandes artistas serían representantes destacados de ese espíritu común; a través de ellos, el espíritu de esa etapa de la historia alcanza su madurez, al ser, hasta cierto punto, consciente de sí mismo¹⁰.

Pero Hartmann considera que el gran artista no lo es sólo por constituir un reflejo del espíritu objetivo y de los valores que lo orientan, sino también

9. Cfr. N. HARTMANN., *Das Problem des geistigen Seins*, Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1933, pp. 180, 233-234 y 264.

10. Cfr. N. HARTMANN., *Das Problem des geistigen Seins*, pág. 193.

por la fuerza descubridora, la creatividad, e iniciativa que posee su espíritu personal, que le lleven a romper con los valores establecidos en su época, a rebelarse contra las normas que éstos imponen y contra las cadenas que aprisionan su creatividad individual¹¹. El gran artista es así capaz de elevarse por encima del tiempo que le ha tocado vivir y llegar a descubrir contenidos esenciales del mundo, e intuir valores y maneras de ver la realidad completamente diferente de las comúnmente admitidas, plasmándolas en obras que, juzgadas desde los patrones artísticos del presente, son tachadas de revolucionarias. El gran artista funda así un nuevo arte, dotado de un nuevo estilo y de nuevos contenidos de valor, y pasa a ser un hombre adelantado a su tiempo. Pero su visión anticipadora es frecuentemente incomprendida por sus contemporáneos, que, al no encontrarse a la altura de su obra, llegan a despreciarla como algo carente de valor. En estos casos, al artista revolucionario sólo le queda la esperanza de que su producción sea aceptada en el futuro y sea entendida por otros hombres que, por estar liberados de los prejuicios que impedían el reconocimiento de sus trabajos, estén en condiciones de redescubrir la riqueza que en ellos se oculta y permanecía sepultada en el olvido¹². Cuando esto sucede, la obra de arte del pasado cobra nueva vida, es decir, “re-nace”. Si este fenómeno de apreciación del valor del arte del pasado se produce a gran escala, afectando a un gran número de obras pertenecientes a una misma época, tenemos lo que en Historia del Arte se denomina un *período de renacimiento*.

Según Hartmann, durante estos períodos sucede algo maravilloso: el contenido “encapsulado”, por así decirlo, en el trasfondo irreal de las obras de arte de la antigüedad es reactualizado y aprehendido por hombres distintos a aquellos que las produjeron, y los valores que en él se encuentran fecundan e impulsan la labor creadora de estos últimos, sirviéndose de inspiración¹³. Desde luego que los grandes artistas de este nuevo período histórico no crean obras idénticas a aquellas que les sirven de modelo; más bien se limitan a tomar de ellas los aspectos que, a su juicio, aportan algo positivo a la resolución de los problemas artísticos que ellos mismos se plantean en su momento. Y, a su vez, ellos añaden al contenido que encierran las grandes obras heredadas nuevos valores y dimensiones que habían pasado desapercibidas a aquellos que las crearon, siguiendo lo que Hartmann denomina “ley del efecto retroactivo”, según la cual el contenido de las grandes obras de arte crece continuamente¹⁴. Puede decirse que esas obras son, en cierto sen-

11. Cfr. N. HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins*, pp. 520-525 y 530-535.

12. Cfr. N. HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins*, pág. 272.

13. Cfr. N. HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins*, pp. 420 y 287 y ss.

14. Cfr. N. HARTMANN, *Estética*, pág. 543.

tido, intemporales, *inmortales*, pues poseen un núcleo eterno de contenidos de valor, susceptible de ser reconocido en cualquier época. Pero también hay que decir que tales obras están dotadas de una *historicidad específica*, que se eleva por encima, incluso, de la historia efectiva de la Humanidad propiamente dicha, ya que su valor puede pasar desapercibido en un período histórico –como sucedió, por ejemplo, con muchas obras de la Antigüedad clásica durante la Edad Media–, mientras que en otros es recuperado, enriquecido y ampliado.

Como vemos, Hartmann coincide con Adorno al entender la verdad estética como algo profundamente unido al devenir temporal; para ambos, el auténtico arte del pasado siempre puede esperar un posible renacimiento, aunque a veces éste le sea negado por el curso de la historia¹⁵. Basta esperar a que las circunstancias de los hombres cambien, para que la comprensión del contenido transmitido por las obras antiguas llegue a ser para ellos una necesidad. Será entonces cuando dirijan su mirada a la riqueza inagotable que tales obras encierran, para hallar allí la fuerza liberadora que les impulse a acabar con las formas de ver y los valores que han quedado petrificados, anticuados. Las obras del pasado no son entonces un fin, sino más bien un punto de partida para la creatividad del artista novel, que, gracias a ellas, puede autoliberarse de la carga que representan para su espíritu las obras de arte mediocres, consagradas por un gusto decadente.

6. Sin embargo, en la estética de N. Hartmann, la relación que guarda el Arte con la Historia no mira únicamente al pasado, sino que incluye también un *aspecto anticipativo*.

Para Hartmann, la categoría que constituye el trasfondo irreal de las obras de arte es fundamentalmente la categoría de *posibilidad*, pues el artista presenta en sus obras objetos y personas que pertenecen a mundos meramente posibles, carentes de existencia efectiva, y cuyos valores no necesitan en modo alguno hallarse realizados.

Precisamente es la naturaleza irreal de tal contenido la que le permite mantenerse “flotando” por encima de la Historia –que no es otra cosa que una sucesión de eventos reales–, y ser percibidos por hombres pertenecientes a distintas épocas. Asimismo, el ámbito de irrealidad en el que se desenvuelven la labor de los artistas les facilita la proyección en el trasfondo de sus obras de valores que no se encuentran realizados aún, o que incluso se encuentran en peligro en la época que les ha tocado vivir, y cuya plena realización confían al futuro.

15. Cfr. Th. W. ADORNO, *Teoría estética*, Ed. Taurus, Madrid, 1986, pág. 61.

Por estar vinculado al ámbito de la posibilidad, el Arte cobra en la filosofía de Nicolai Hartmann una inequívoca *dimensión utópica*, puesto que en las obras creadas por los artistas no sólo se expresa cómo son los hombres en un determinado momento de la historia, con todas sus imperfecciones y debilidades, sino a menudo también *cómo deberían ser*; dicho de otro modo: en muchas obras de arte aparece un contenido de valor que es, en cierto sentido, *tranhistórico*; un contenido que, por ir más allá de cualquier situación histórica concreta, pertenece al sector de lo meramente posible, de lo que no existe todavía, pero puede y debe ser realizado ¹⁶.

Con ello, Hartmann pone las bases de una interpretación del Arte concebido como el lugar privilegiado donde puede llegar a plasmarse una *utopía antropológica*, interpretación que ha sido desarrollada por extenso en las filosofías de E. Bloch o H. Marcuse ¹⁷. Desde esta perspectiva, el Arte serviría de guía a la Humanidad, por apuntar hacia el porvenir y ofrecer a los hombres “ideales político-estatales y jurídicos, utopías, ideales de humanidad y proyectos de mejorar el mundo de todas clases” ¹⁸.

Hartmann es consciente, desde luego, de que los valores ideales plasmados en las obras de arte son algo puramente irreal, una simple apariencia, que puede servir para orientar nuestra acción, pero que carece por completo de eficacia al margen de ésta. El Arte se limita a poner ante nuestros ojos valores y formas de vida posibles, y a sugerirnos la posibilidad de ponerlos en práctica, contribuyendo así a liberar nuestro espíritu. Pero una liberación efectiva, real, exige, según Hartmann, enfrentarse con entereza a la dura realidad para transformarla.

Manuel PÉREZ CORNEJO *

16. Cfr. N. HARTMANN, *Estética*, pág. 548.

17. Cfr. J. JIMÉNEZ, *La estética como utopía antropológica: Bloch y Marcuse*, Ed. Tecnos, Madrid, 1983, pp. 81 y ss.

18. N. HARTMANN, *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1957, pág. 564.

* Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y profesor titular de esta especialidad en el I.B. “Matemático Puig Adam” de Getafe.

LIBROS

Sagrada Escritura

Biblia azul: Una panorámica de la Sagrada Escritura, Editorial Trotta, Madrid 1995, 20 x 12, 258 pp.

Esta Biblia nace con el fin de hacer accesible a los laicos el mensaje cristiano. Esto significa “tener una visión de conjunto, poder leer ese mensaje en uno o dos días y ser después capaz de recordarlo; tener acceso al estado actual de la ciencia bíblica con explicaciones inteligibles y adecuadas para laicos adultos”(p. 9).

El original es alemán. Tres teólogos, dos especialistas en la Biblia y treinta laicos trabajaron en la composición del libro durante seis meses.

En realidad es una antología de la Biblia, es decir, una selección de perícopas bíblicas. Los autores creen que las secciones elegidas ofrecen “el mensaje nuclear del Antiguo y Nuevo Testamento” (p. 9). Han dado más importancia al N. Testamento: 190 pgs., frente a 70 pgs. al A. Testamento. Todos los escritos del N. T. están representados, incluso las dos breves últimas cartas de Juan; en cambio, del A. T. faltan libros enteros que no han sido considerados dignos de figurar en la selección. Además de la traducción (que en la versión española se ha sustituido por la versión oficial de la Comisión episcopal de Liturgia), se añade a cada sección un breve comentario en letra cursiva, y a veces notas que aluden a trozos no seleccionados. Sorprenden algunas afirmaciones. Para los tiempos que corren es una osadía separar el relato del paso del Mar Rojo en las tres versiones J, E y P (p. 32-34). Que no figure ningún libro deuterocanónico del A. T. en la selección, será debido a que participan autores protestantes en su elaboración. Llamarla Biblia azul no tiene significado especial: se trata simplemente de distinguirla de las Biblias completas.– C. MIELGO.

MANNUCCI, V., *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1994, 24 x 15, 350 pp.

Esta obra del recientemente fallecido V. Mannucci fue digna de elogio cuando por vez primera fue publicada allá por el año 1981. En 1985 fue traducida al castellano por Desclée de Brouwer. Esta primera versión era lamentable por sus errores graves y la mala interpretación del original. La segunda edición ya fue generalmente correcta y era realmente una nueva traducción, la misma que ahora se publica en su tercera edición.

¿Cuáles son los méritos de esta introducción? Haber sido la primera que reestructuró el tratado teológico de la Introducción general a la Sagrada Escritura después del Concilio Vaticano II. El autor había sido profesor de esta asignatura y se había servido de los manuales preconcliares. Tuvo la intuición valiosa de darse cuenta de que el tratado necesitaba un nuevo orden de las cuestiones, inclusión de nuevos temas y dejar aparcados problemas anticuados. De esta manera, la categoría de la “Palabra de Dios” pasó a ser el concepto central del Tratado y no ya la inspiración. La verdad de la Biblia y no la inerrancia, la atención al aspecto humano de la Biblia, la inclusión de la hermenéutica moderna, nuevas explicaciones de la inspiración eran otras novedades notables de este manual. Esto último es ante todo el libro: el autor pensó hacer un manual para los seminarios y faculta-

des de teología. Propio de este género literario es informar, poner orden, clarificar, resumir los temas, etc. El libro posee estas cualidades. Por ello es usado como texto en seminarios y facultades de España e Italia. La influencia de este libro se deja sentir en los publicados posteriormente, concretamente en el escrito por A. M. Artola.- J. M. Sanchez Caro, *Introducción al estudio de la Biblia. 2. Biblia y palabra de Dios*. Estella, 1989.

La versión española es correcta. Sin embargo, se podría haber cuidado la presentación de la obra en otros aspectos. Así, por ejemplo, a veces se ha querido acomodar las citas a la versión castellana. Cuando el original cita una obra en su versión italiana, se ha procurado citar la traducción castellana, si es que existe. Pero esto no siempre se ha hecho. Da la impresión de que no se ha seguido un criterio uniforme. Así, se cita la versión italiana de L. Boros *Encontrar a Dios en el hombre* (p.23, nota 18) o el *Génesis* de G. von Rad (p. 18, nota 4), cuando de las dos obras existe versión española. ¿Por qué se cita en su lengua original la obra de K. Bühler (por cierto escrito erróneamente Buhler), *Sprachtheorie* (p.17, nota 1), cuando se conoce su versión española y así se cita en la bibliografía final (p. 333)? Esto mismo sucede con las obras colectivas *Mysterium Salutis* (p.25, nota 1) y *Sacramentum Mundi*. El caso de la obra de R. Latourelle, *Teología de la revelación* es singular: en la pág.27, nota 2, se cita la versión española, en cambio en la pág. 31, nota 12 se cita la versión italiana que ya se había citado en la pag 26, nota 1. No entendemos por qué en la Bibliografía final no se ha incluido el libro anteriormente citado de A. M. Artola y J. M. Sánchez Caro, cuando se han añadido las obras de R. Rábanos y M. Tuya.- J. Salguero que no figuraban en la obra original, y que ciertamente son inferiores en calidad. V. Manuñé citaba entre las introducciones especiales al N. T. la de G. Bornkamm. Se refería a la obra *El Nuevo Testamento y la historia del cristianismo primitivo*, Salamanca 1975. En su lugar el traductor castellano cita a *Estudio sobre el NT*, Salamanca, Sígueme, 1983. Evidentemente se refiere a Estudios sobre el Nuevo Testamento. Pero esta obra no es una introducción especial al NT. Digamos finalmente que no faltan algunos errores tipográficos: inadecuadas por inadecuados (p. 11). No sé qué dirán los puristas de este vocablo nada feliz: *dualistizante* (p.87). Estos fallos no restan valor a una obra que recomendamos vivamente desde nuestra experiencia como profesor de esta asignatura.- C. MIELGO

GRELOT, P., *Sentido cristiano del Antiguo Testamento. Bosquejo de un Tratado dogmático*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, 24 x 15, 525 pp.

Esta obra fue publicada por vez primera en francés en 1962. Fue traducida al castellano y editada por Desclée de Brouwer en 1966. Nada menos que 29 años después la misma editorial publica esta segunda edición. Habría que buscar la razón o las razones por las que una editorial se siente inclinada a emprender esta tarea un tanto arriesgada. Entre los motivos es seguro que hay que contar con la escasez de libros que traten del tema y el valor intrínseco de la obra. En efecto son raros los libros que traten de la lectura cristiana del AT. El mismo año en que apareció esta obra se publicó también la de C. LARCHER *L'Actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament*. Estas dos obras configuraron esa lectura cristiana del AT típicamente francesa de los años sesenta que tuvo fuerte influencia en la *Dei Verbum* del Vaticano II.

Esta obra de Grelot es un tratado de teología sistemática que intenta precisar el lugar del AT en la economía de la salvación. Esto se hace con el fin luego de exponer los principios básicos de una lectura que extraiga de los libros del A.T. el mensaje divino no sólo para los creyentes de entonces, sino, como palabra de Dios que es, también el mensaje dirigido a nosotros hoy a través de aquellos viejos libros. De esta manera se leyó el AT en el cristianismo, en el NT, en la época patrística, en la liturgia, etc. Modernamente y debido a los métodos histórico-críticos se revaloriza la autonomía del A.T., no se percibe el carác-

ter anunciador y prefigurativo de la economía antigua. ¿Con qué derecho, por ejemplo, puedo ver yo en la serpiente levantada por Moisés una prefiguración de la cruz de Cristo, siendo así que el texto en sí mismo tiene un carácter mágico innegable? Una lectura cristiana del AT choca con dificultades numerosas; por lo que no resulta fácilmente asumible. Tal lectura evidentemente sólo puede fundamentarse teológicamente. Y esto es lo que hace el autor. Desde el punto de vista objetivo, es decir, desde la acción divina, la misma Palabra de Dios, que se hace presente en Cristo se manifiesta, habla a los profetas; es el mismo pueblo de Dios que se desarrollará de manera más universal en el N. T.; la alianza de Abrahán apunta de alguna manera a la alianza establecida por la muerte de Cristo. Por lo que hay una verdadera presencia de Cristo en el A. T. Semejantemente y desde el punto de vista subjetivo, la experiencia de fe de los creyentes del A. T. es una anticipación de la del NT. Ellos vivieron el misterio de Cristo, quien fue también su principio de justificación. Exponer esta presencia de Cristo en el A. T. no es cosa fácil, que el autor no elude. Cree que el cometido es exponer cómo Cristo se manifiesta a través de las instituciones, signos, promesas, ritos, etc. Cosas que tienen una finalidad reveladora, pedagógica, prefigurativa, etc. Para ello al autor no le queda más remedio que acudir al sentido *plenior*, que el autor justifica con ahínco.

Diríamos que el autor ha hecho lo que buenamente puede hacerse con el AT. Con ello no quedan los interrogantes solucionados. Muchos lectores encontrarán que es difícil justificar, por ejemplo, el derecho bélico del AT, por más que admitamos el carácter pedagógico y condescendiente de la ley. Ejemplos como éste acudirán al lector a cada paso. Por ello una lectura cristiana del AT encontrará siempre grandes dificultades para ser asumida – C. MIELGO.

SPREAFICO, A., *El libro del Exodo (Guía espiritual del Antiguo Testamento)*, Herder-Ciudad Nueva, Barcelona-Madrid 1995, 20 x 12, 217 pp.

Con relativa rapidez van apareciendo los diversos volúmenes de esta colección que persiguen un objetivo muy concreto: ofrecer un comentario espiritual de cada uno de los libros del AT. Tras una breve introducción, en que se presenta el contenido general del libro, se ofrece la traducción de partes selectas del libro del Exodo, seguida de un breve apunte sobre la estructura y un comentario sencillo. El libro está dirigido a un público amplio y no se necesita una especial preparación para leerlo. La selección hecha permite conocer lo más interesante del Exodo. A veces el autor se expresa con demasiados remilgos, sobre todo cuando toca los temas de historicidad (véase, por ejemplo lo que dice sobre las plagas, p. 72). En la p. 142, línea 1 debe leerse *deuteronomico* y no *deuterocanónico*. – C. MIELGO.

WESTERMANN, C., *Los Salmos de la Biblia*, Ediciones EGA, Bilbao 1994, 21 x 15, 123 pp.

El original alemán de este libro es de 1967. Se trata de una exposición de los diversos géneros literarios de los Salmos. En una breve introducción se habla del origen, colección, título y forma poética de los Salmos; a continuación se exponen los géneros literarios; para ello el autor, sirviéndose de un salmo perteneciente al género, habla de las características y contenido de cada uno. Todo ello de una manera sencilla y muy simple, de tal manera que no se requieren especiales conocimientos para entenderlo.

Resulta un tanto extraño a nuestro juicio que se haya incluido este libro en una colección que se llama “Fronteras Bíblicas”, que pretende “proporcionar al lector aquellas obras que van abriendo camino (rompiendo horizontes) en las distintas especialidades

de la investigación bíblica; ofrecerle aquellas obras que, por su naturaleza o por su temática, discurren tangencialmente a otras actividades o disciplinas del espíritu humano no necesariamente bíblicas, como es el caso de la antropología, la sociología, la historia del Próximo Oriente, la historia de las religiones, la hermenéutica, etc.". Ninguna de estas cualidades adorna a este librito antiguo, nada original y excesivamente simple.– C. MIELGO.

PERLITT, L., *Deuteronomium-Studien (Forschungen zum Alten Testament 8)*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1994, 24 x 16, VIII-271 pp.

Desde la publicación de su obra *Bundestheologie im Alten Testament* (1970), el autor ha dedicado preferentemente su atención al Deuteronomio o temas relacionados con este libro. Quince artículos publicados en libros colectivos (Revistas y "Festschriften"), no fácilmente accesibles, son aquí recogidos y reeditados. Se extienden a lo largo de 23 años, desde 1971 hasta 1993. Las materias de las contribuciones son varias metodológica y temáticamente: abarcan desde la filología y crítica textual hasta la exégesis y teología. Pero el tema dominante es la teología del Deut: la teología de la tierra, de la historia, el estatuto de la ley, el concepto de conocimiento de Dios, etc. De esta manera los artículos ofrecen una visión sintética de temas importantes del Deut y de su "escuela".– C. MIELGO.

SCHREINER, J., *Theologie des Alten Testaments (Die Neue Echter Bible: Ergänzungsband I)*. Echter, Würzburg 1995, 24 x 15, 349 pp.

Dentro de la serie de comentarios al A. T. publicada por la edit. Echter ve la luz este volumen sobre la Teología del A. T. como obra suplementaria. Es, pues, un manual. Se alinea claramente al lado de las Teologías del A. T., tales como las de W. Eichrodt, E. Jacob, etc. Queremos decir que tiene un carácter sistemático, centrada en un punto teológico. Si para W. Eichrodt la teología del A. T. es una exégesis de la alianza, para Schreiner el punto focal es Yahve y sus epítetos; su nombre ocurre en el título de todos los capítulos. De esta manera da la sensación de ser un "catálogo" de los nombres divinos; reviste un tanto la forma de un diccionario de teología. Carácter que es más visible por el hecho de que las abundantes notas se limitan mayormente a citar los textos bíblicos en que el autor ve afirmadas sus opiniones. Las citas de la literatura secundaria son más bien escasas. La bibliografía se reduce a una página. En cambio, ofrece una síntesis bastante bien lograda de la doctrina sobre Dios presente en el A. T. Digamos, por último, que el autor no se hace eco de las discusiones tocantes a la naturaleza y legimidad de la teología bíblica.– C. MIELGO.

KLAUCK, H.-J., *Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 29)*, Universitätsverlag Freiburg - Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg (Suiz)-Göttingen 1994, 23 x 16, 315 pp.

El prof. H.-J. Klauck se ha dedicado en los últimos tiempos intensamente al tema del encuentro de la nueva religión cristiana con el mundo antiguo circundante (véase su último libro *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*). ¿Qué aportó ese encuentro? ¿Dónde surgieron conflictos? Los artículos del presente libro se orientan hacia esa problemática. Se pretende unir y enriquecer la exégesis neotestamentaria con materiales del mundo grecorromano y judío-helenístico, así como de la gnosis. De los 14 artículos que componen el libro y organizados en cinco apartados, dos de ellos son por primera vez publicados aquí,

el resto, aunque reelaborados, habían sido ya publicados en otras revistas. Alguno me resultaba familiar de sus clases.

El primer grupo, compuesto por seis artículos, está dedicado a la hª de la religión. 1º: la autonomía de la conciencia en Séneca y en Pablo. El término “conciencia”, creación romana dentro del mundo forense, precedió y pudo influir en el uso del término *συνείδησις*. Este concepto, presente en el libro de la Sabiduría en la LXX, sería importado a Corinto por Apolo de Alejandría. Los pasajes del NT con *συνείδησις* no remiten a una enseñanza especial paulina o del NT sobre la conciencia, sino que testimonian, a su modo, una participación del judaísmo y del cristianismo primitivo de la cultura ética su tiempo. Del mismo modo, el concepto de conciencia en Filón de Alejandría es fruto de su relación con las culturas grecorromana y judía. El tercer capítulo expone las teorías de Plutarco sobre la superstición (el ateísmo es falso, la superstición es todavía más peligrosa), la doctrina del castigo divino como medio para mejorar al hombre (los culpables no son castigados al final, de mayores, sino que se hacen mayores bajo constantes castigos) y la creencia en el más allá, que funda su teoría demonológica. Subraya la inmortalidad del alma, así como la vida en el más allá en contra de Epicuro. Otro artículo está dedicado al amor fraterno en Plutarco y su recepción en la diáspora judeohelenista (representada en este caso por 4 Mac 13), que en muchos aspectos constituye el puente entre el mundo grecorromano y el cristianismo primitivo (1 Juan 3,12; 5,1). También estudia el estilo del autor de IV Mac como escritor helenista con formación retórica, comparando su proemio (4 Mac 1,1-12) con el proemio de Lc 1,1-4. Finalmente presenta la actitud dura del Apocalipsis frente al culto imperial, para quien cualquier compromiso con dicho culto contradiría el programa de imposición de la señoría de Dios en la tierra, así como su ideal de pureza, y esto a pesar de las consecuencias nefastas que pudiera traer consigo.

El segundo apartado lo dedica a la gnosis, la cual, después de exponer sus teorías sobre el mundo, su soteriología y escatología, define como un fenómeno sincretista, una religión ecléctica cuyos materiales proceden del dualismo iraní, de la filosofía vulgar platónica, de mitos del mundo antiguo, del AT (judaísmo sapiencial y apocalíptico) y del cristianismo, con el que pronto formó una simbiosis. Analiza la recepción de Juan 19,25 (las tres Marías) en el escrito gnóstico EvPhil 32 y expone el apócrifo de Juan.

Dos artículos forman el bloque dedicado a la historia de la investigación y del método. En uno analiza el significado de la obra de A. Jülicher (las parábolas de Jesús). En el otro presenta dentro del método histórico crítico un ejemplo del análisis narrativo, así como una crítica a toda pretensión absolutista de E. Drewermann para imponer el método de la psicología profunda dentro de la exégesis. Dos pequeñas aportaciones afrontan problemas filológicos: un análisis crítico de los artículos *ἑβραϊστίων* de J. Behm en ThWNT III 182s., y *κυρία ἐκκλησία* en el diccionario de Bauer en relación con la exégesis de 2 Juan 1. El libro concluye con otras dos aportaciones en el campo de la teología: “Cristo, fuerza y sabiduría de Dios” (1 Cor 1,24) y “Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo”.

Estos artículos, como toda la amplia obra de este profesor de Würzburg, se caracterizan por su rigurosidad científica y metódica, claridad de ideas y precisión en sus expresiones. Significativos son sobre todo los dos primeros bloques de artículos, dado que expresan más claramente este encuentro y dependencia del cristianismo de su medio ambiente grecorromano y judío, ayudando a una mejor comprensión de algunos pasajes neotestamentarios. Ofrece amplia y moderna bibliografía, así como su juicio crítico sobre algunos libros o artículos.— D. A. CINEIRA

HOLMBERG, B., *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento* (En los orígenes del Cristianismo 6), Ediciones El Almendro, Córdoba 1995, 23,5 x 16, 220 pp.

El gran interés por la sociología del cristianismo primitivo en los últimos 30 años ha producido una cantidad importante de estudios. Es hora, por tanto, de hacer balance de sus logros y crítica de sus defectos. Nuestro autor trata en un primer momento de presentar algunos trabajos de investigación sobre el NT que han aplicado conceptos y teorías sociológicas a los textos bíblicos, fijándose en la metodología: ¿Qué métodos se han aplicado a la sociología bíblica, sus limitaciones y aspectos positivos?

El primer capítulo se centra en el nivel social de los primeros cristianos. En él expone las tesis del viejo consenso (los antiguos cristianos pertenecían a un nivel social bajo), así como la variante presentada por *J.G. Gager* (no pertenecían al estrato absolutamente último de la sociedad, sino de las clases medias). Presenta el “nuevo consenso” representado por *E.A. Jugde* (nivel social superior), así como un estudio detallado de la posición de *G. Theißen* (aquellas comunidades estaban profundamente enraizadas en las clases inferiores, no mantenían contactos con la clase imperial, y penetraban algo en los estratos marginales de la clase dirigente local en las ciudades provinciales) y de *W.A. Meeks*. También presenta la teoría del *nuevo consenso*, según la cual el primitivo movimiento cristiano no era de carácter proletario, si bien es cierto que sus miembros procedían en su mayor parte de las clases inferiores. A la conclusión a la que han llegado estos autores mediante sus “análisis de representación” es que el movimiento cristiano en Asia Menor, Grecia e Italia a mediados del siglo I no se propagó entre los estratos más pobres de la sociedad. En cuanto a la metodología, nuestro autor concluye: a) El método inductivo parece más adecuado que el deductivo; b) los datos son demasiado escasos como para construir a partir de ellos una historia social completa de los primeros cristianos; c) abandono de la idea del cristianismo proletario, procedían de estratos medios marginados; d) no se deben homogeneizar los datos.

El segundo capítulo viene dedicado a analizar las distintas teorías que han propuesto explicar el cristianismo como un movimiento milenarista. Así, después de una introducción sobre la clásica distinción iglesia-secta, presenta cronológicamente las obras de exégetas que se han servido de ella como instrumento para comprender mejor el cristianismo primitivo, y las evalúa en lo que se refiere a su dimensión metodológica. Destaca la problemática de determinar qué se entiende por iglesia-secta en aquellos años, dado que antes del 70 d.C. no cabe hablar de un judaísmo oficial o normativo frente al que se podrían situar unos grupos más o menos aberrantes.

Otro capítulo viene dedicado a las correlaciones entre estructuras simbólicas y sociales. Finalmente ofrece unas páginas acerca del uso de la sociología en los estudios neotestamentarios. En este apartado, propio del autor, para no quedarse en una mera descripción de lo que hasta ahora se ha hecho en el campo de la sociología bíblica, intenta exponer lo que puede y no puede hacer la sociología en el ámbito de la teología, es decir, la utilidad teológica de la sociología. Concluye que la sociología del NT es todavía una disciplina joven, pero con límites dado que no puede zanjar cuestiones históricas allá donde falten datos; abre nuevas perspectivas para la investigación; metodológicamente existen problemas para aplicar modelos sociológicos transculturales.

El libro es un buen análisis para saber en qué situación se encuentran los estudios sociológicos actuales del NT y deja claro los problemas metodológicos que afrontan así como sus limitaciones. Es un amplio y buen resumen de las teorías más representativas de quienes han intentado estudiar la composición de las primitivas comunidades cristianas.—
D.A. CINEIRA

REISER, R., *Götter und Kaiser. Antike Vorbilder Jesu*, Kösel, München 1995, 24,5 x 17, 240 pp.

Este libro ha sido presentado según su autor para conmemorar el 20 centenario del nacimiento de Cristo (1995). El teólogo se ha basado para conocer a su fundador fundamentalmente en los evangelios. El historiador por su parte, compara la Biblia con otras fuentes y constata un sorprendente enraizamiento de la historia de la vida de Cristo, sus dichos e imágenes en la literatura (salvífica) antigua. Por tanto, este libro está consagrado a los grandes prototipos históricos (p.e. Augusto, Alejandro Magno...), a sus paralelos bíblicos y a las representaciones antiguas que sirvieron como modelos para presentar a Jesús y su religión. El emperador Augusto fue dentro de la historia de la doctrina de salvación antigua el prototipo más importante para Jesús. Nuestro autor abre los ojos al lector, para hacerle comprender que mucha de la simbología "cristiana" usada en la presentación de distintos pasajes de la vida de Jesús, no son sino una adaptación de modelos y temas existentes muchos años antes ya en el mundo antiguo grecorromano, egipcio. Este influjo se hace sentir también en las representaciones religiosas del arte cristiano. R. Reiser estudia, por ejemplo, la narración de la Navidad, la cual va iluminando y explicando de dónde proceden dichas representaciones: paralelismo entre las divinidades egipcias, Isis-Horus, y las diosas Atena-Minerva con María, quien asume funciones características de esas diosas paganas. Esta toma muchos atributos de las antiguas diosas y serán presentados como cristianos. Afinidades también aparecen entre el episodio de los pastores de Lucas y la IV Egloga de Virgilio, quien considera el nacimiento del emperador Augusto como el nacimiento del salvador del mundo. La fecha de la celebración de Navidad hay que buscarla en las cosmologías de Arabia y Egipto. Las genealogías de los dioses paganos vienen aplicadas también a Cristo, así como la figura de Cristo como cordero. Incluso el misterio de la Trinidad tiene su correspondencia con el trespiés del dios de los oráculos (Apolo en Delfos). Interesantes son las explicaciones ofrecidas sobre cómo el arte cristiano aprovechó y utilizó modelos existentes paganos para expresar sus creencias cristianas.

Es un buen libro que indica a los lectores algunas de las raíces paganas del cristianismo, y explica claramente que muchas representaciones, las cuales se consideran como típicamente cristianas, ya existían mucho antes, por lo que hay que reconocer los influjos de las culturas circundantes tanto en la composición de los evangelios como en las representaciones cristianas posteriores. El libro también contiene muchas fotografías que ilustran sus teorías. Como sugerencia, hubiera sido bueno que el autor nos hubiera dado las citas completas de los autores antiguos usados.— D.A. CINEIRA

BARTOLOMÉ, J.J., *El evangelio y Jesús de Nazaret. Manual para el estudio de la tradición evangélica* (Claves cristianas 3), Editorial CCS, Madrid 1995, 24 x 17, 233 pp.

El autor pretende analizar las etapas históricas en que se fue plasmando la experiencia de fe hasta llegar al fenómeno evangélico. El primer capítulo, insistiendo en el origen oral del evangelio cristiano, estudia los motivos de su puesta por escrito y las consecuencias que originó; ofrece, pues, una breve crónica de la tradición evangélica desde su primera proclamación hasta su definitiva canonización. El segundo capítulo centrado en el periodo preliterario de la tradición evangélica, la entiende como producto de la vida de fe de la comunidad cristiana primitiva: presenta la clasificación en el estudio de los evangelios, las formas literarias... Dado que esa tradición tiene como núcleo la persona histórica de Jesús, repasará por tanto las vías de acceso a su historia concreta que la tradición nos ofrece y recordará los criterios de autenticidad para recuperar los datos seguros acerca de Jesús de Nazaret. El último capítulo lo dedica al hecho sinóptico, optando por la teoría de

las dos fuentes (cf. destaca por su claridad el anexo: “diagrama de las principales soluciones al problema sinóptico”).

El libro ha nacido de la enseñanza y está concebido para ella. Su lectura ayudará a entender dónde, cómo y por qué surgieron los evangelios, así como una mejor comprensión de los mismos. El autor, consciente de la dificultad de escribir un libro semejante en una época en que la mayoría de los consensos se han roto, pretende presentar un manual con cuanto es de dominio común. Una amplia bibliografía aparece en las notas, así como al final del libro. – D.A. CINEIRA

ZMIJEWSKI, J., *Die Apostelgeschichte* (Regensburger Neues Testament), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1994, 22 x 14, 971 pp.

Este comentario se enmarca dentro del interés despertado en los últimos años sobre el estudio de los Hechos de los Apóstoles (“un libro moderno”), fruto de lo cual han sido numerosos los comentarios aparecidos últimamente. Nuestro autor hace uso de los comentarios publicados anteriormente mediante citaciones textuales con el fin de exponer las distintas opiniones interpretativas, al mismo tiempo que emite su juicio crítico y valora la opinión de otros exégetas.

En una breve introducción presenta de forma sintetizada su opinión, así como la de otros críticos, acerca de los temas clásicos introductorios: el compositor, lugar y tiempo de composición, género literario de la obra, la unidad del evangelio de Lucas y Hechos, las tradiciones y su reelaboración hasta llegar a la fijación del texto, y la estructura que presenta.

De acuerdo con las pautas seguidas por esta colección de comentarios, la interpretación de cada texto o pasaje sigue el mismo esquema: I.- Traducción en alemán lo más literalmente posible del texto griego, el cual se analizará desde el punto de vista literario, crítica de las formas, historia de las tradiciones, historia de la redacción y cuando aparezca oportuno también un análisis histórico. II.- Exégesis, versículo por versículo. III.- Presentación del significado teológico y parenético para que el texto sea comprensible al lector y éste pueda proclamarlo. Para completar la información ofrecida al lector, el autor ha introducido “anexos” en los lugares adecuados acerca de los problemas literarios, teológicos o históricos más importantes. Estos son en total 23.

El comentario, dedicado especialmente a los amantes de la Biblia (exégetas, estudiantes y párrocos, entre otros), tiene la característica de transmitir toda la información científica necesaria para la comprensión del texto, pero por otra parte no se pierde en discusiones y argumentos interminables de otros autores respecto a pequeños problemas. Se adapta por tanto perfectamente a los agentes de pastoral para que puedan explicar a sus oyentes Hechos, que como dice el autor es un libro moderno que tiene mucho que decir a los cristianos hoy en día. – D.A. CINEIRA

TAJRA, H.W., *The Martyrdom of St. Paul. Historical and Judicial Context, Traditions and Legends* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 67), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1994, 23 x 15,5, 225 pp.

El presente libro viene a completar la publicación realizada por el autor en la misma serie bajo el título, *The Trial of St. Paul*. Aquí nos presenta la fundación jurídica de la condena a muerte de un ciudadano romano, Pablo de Tarso. Según las informaciones transmitidas por Hechos y de la situación política y jurídica durante el reinado de Nerón, Pablo pudo ser condenado a muerte bajo la acusación de *crimen laesae maiestatis*, es decir, que sus obras o palabras fueron juzgadas habían injuriado a la persona misma del emperador o

a su autoridad, y por tanto considerado como un crimen contra el estado. El castigo por tales infracciones era la pena capital y, en menor medida, la *interdictio*.

Al proclamar Pablo a Jesús como rey, hijo de Dios y salvador del mundo, el apóstol estaba simultáneamente infravalorando la majestad y las pretensiones de divinidad de su soberano terreno. Los enemigos de Pablo no dudaron en acusarlo ante las autoridades romanas de desobediencia política y de minar el orden político y religioso romano establecido. Por tanto, Pablo vino presentado como enemigo del emperador y de la teología oficial estatal. ¿Quién lo juzgó, el emperador en persona o el prefecto urbano? Parece cierto que hubo una acción legal contra Pablo en Roma, pero es altamente improbable que Nerón en persona oyera el caso o redactara el veredicto, como mucho puede que fuera informado someramente de ello. La forma judicial llevada a cabo en este caso fue la *cognitio extra ordinem*. Pablo fue encontrado culpable, condenado y ejecutado; según la tradición fue decapitado (*Martyrium Pauli*; *Tertuliano*, de Praescr. Hear. 36,1-3) y enterrado fuera de la ciudad, cerca de la vía Ostiense. Su muerte tendría lugar a finales del 63 o principios del 64 d.C., por tanto antes del incendio de Roma. Su condena supuso el desenmascamiento del grupo cristiano ante las autoridades romanas, por lo que pasaron a ser una *religio illicita* y perdieron todos los privilegios de que gozaban los judíos.

Este autor ve dos fases jurídicas distintas en la hª legal de Pablo en Roma: la primera es la fase de apelación al César (Hech 25,1), compuesto por el traslado del apóstol a Roma, un *biennium* de arresto domiciliario y su posterior liberación, dado que el sanedrín no presentó cargos. Una vez liberado, no se descarta un viaje misionero a España (cf. el anexo II). La segunda fase fue el arresto en Roma bajo la acusación de *crimen laesae maiestatis*, condena y ejecución del apóstol. La acusación sería presentada por las sinagogas judías en Roma.

La obra lucana, escrita después de los acontecimientos históricos, pretende presentar una doble apología política: *pro ecclesia* y *pro impero*. Hechos presenta a Pablo como inocente de cualquier cargo imputado y no ve una razón por la que no podían coexistir pacíficamente el estado romano y el cristianismo. Los capítulos finales del libro contienen los testimonios sobre el martirio de Pablo en la literatura apócrifa cristiana, así como una exhaustiva recogida de datos patrísticos sobre el tema tratado. Lo que no me parece tan claro es dividir el proceso judicial en dos fases. Es improbable que un ciudadano romano fuera traído de Asia Menor y puesto dos años bajo arresto domiciliario, y que después todo se quedara en nada porque el sanedrín de Jerusalén no había presentado cargos. Me parece más lógico que hubiera sólo una fase judicial y el viaje a España sería de descartar. Que Tiberio tuviera constancia del cristianismo (p. 76) es más que discutible, pero no se puede uno apoyar en el texto apologético de Tertuliano (Apolog. 5,2) para afirmar su conocimiento. Errónea me parece la interpretación que presenta del edicto de Claudio transmitida por Dión para el año 41 d.C. Se trata más bien de dos medidas: les permite vivir de acuerdo con las costumbres religiosas de sus antepasados y les prohíbe asociarse con fines reivindicativos (apoyo a la embajada judía de Alejandría) para no alterar el orden público. No creo que los cristianos helenistas, si es que los había en Roma en el 41 d.C., buscaran la ruptura con los judíos en ese año.— D.A. CINEIRA

ARENS, E., *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan. Aspectos sociales y económicos del Nuevo Testamento* (En torno al Nuevo Testamento 19), Ediciones El Almenadro, Córdoba 1995, 20,5 x 13, 234 pp.

Fruto del interés por la sociología bíblica, este libro nos presenta las condiciones humanas en que vivían las comunidades de Pablo, Teófilo y Juan (todas ellas en Asia Menor) esbozando para ello los aspectos sociales y económicos de esa región durante la segunda mitad del siglo I d.C. Este estudio sociobíblico subraya la dimensión socioeconó-

mica como posible explicación de temas bíblicos, pues la realidad mundana en que vivían sus escritores influyó en su comprensión y apreciación del acontecimiento Jesucristo. La situación vital fue parte integral de la formación de los textos bíblicos.

El libro está dividido en dos partes. La primera dedicada a la descripción del aspecto social (las clases sociales) y del económico (recursos naturales de la zona, sistema y desarrollo económico, el mundo comercial, ingresos y tributos). La segunda parte del libro presenta las relaciones existentes entre ricos y pobres, la diáspora judía (sus comunidades, sus privilegios, el antijudaísmo existente en quella época) y finalmente expone una sucinta visión social de las filosofías y religiones con las que los cristianos tuvieron que competir (cinismo, estoicismo, epicureísmo, neoplatonismo, neopitagorismo).

El ambicioso programa que intenta abarcar el autor, hace que el libro no sea más que un resumen de las distintas monografías existentes dedicadas a aspectos específicos, y algunos temas son tratados muy someramente. Es un libro recomendable para quien quiera adquirir una idea general sobre el tema tratado y así como una amplia bibliografía moderna sobre temas específicos.- D.A. CINEIRA.

ZEVINI, G., *Evangelio según San Juan* (Nueva Alianza 131), Ediciones Sígueme, Salamanca 1995, 21 x 13,5, 521 pp.

Este comentario al evangelio de Juan, evangelio espiritual en el sentido teológico de la palabra, toma una perspectiva espiritual con la finalidad de promover entre los cristianos de nuestro tiempo una renovada comprensión espiritual de la Sagrada Escritura. Esta perspectiva ha sido tomada, dado que el evangelio de Juan es una obra escrita y dirigida a la comunidad para su crecimiento en la fe de Cristo a través del Espíritu. El autor intenta presentar una nueva síntesis entre la exégesis crítica y la búsqueda del sentido espiritual. Por desgracia, las circunstancias histórico-sociológico-religiosas en que nació, creció y maduró el evangelio y la misma comunidad del escritor, importantes para comprender la teología del cuarto evangelio, vienen tratadas en unas breves anotaciones en la parte introductoria.

El libro subraya la actualidad del mensaje de Juan, que nos exige vivir una vida en unión y en comunión con el Señor, en un incesante proceso dinámico, cuya constante es Dios. Se debe dar un diálogo entre la dimensión carismática, representada por el discípulo amado, y la dimensión institucional, con Pedro como máximo exponente, para progresar en el seguimiento y en la fidelidad a Cristo. En el campo de la pastoral, este evangelio enseña la necesidad de un vínculo estrecho con el espíritu, como principio generador y vital de toda acción. Al mismo tiempo G. Zevini intenta en su comentario hacer hincapié especial en los temas de Cristo, del Espíritu y de la Iglesia. Especial atención dedicará a las tradiciones cristianas sobre Juan, las cuales, según él, hunden sus raíces directa o indirectamente en Jesús.

Es un comentario espiritual y edificante dirigido a todos los cristianos que buscan un comentario inteligible al evangelio, pero algunas relecturas de las perícopas comentadas son demasiado simbolistas. Por ejemplo, la relectura a la luz de la Pascua del episodio de Caná que ofrece es el siguiente: el esposo y la esposa son Dios y el pueblo de Israel, y María será símbolo del judaísmo. María vendrá interpretada como la madre-Sión, la nueva Jerusalén que reúne a sus hijos para la construcción del nuevo pueblo de Dios... ¿Hasta qué punto se pueden hacer estas interpretaciones espirituales del texto?- D.A. CINERIA.

SCHMITHALS, W., *La apocalíptica. Introducción e interpretación* (Fronteras bíblicas 2), Ediciones EGA, Bilbao 1994, 21 x 14, 214 pp.

Los once capítulos del libro, sin conexión entre ellos y originariamente conferencias, están consagrados al interés actual por el fenómeno histórico de la apocalíptica judía. El autor se basa en la convicción de que las ideas y el pensamiento apocalíptico ponen de manifiesto una específica comprensión de la existencia. Por tanto, considera la apocalíptica como un tema unitario y global. Nos presenta una visión panorámica de las ideas más importantes que constituyen la imagen del mundo y de la hª propia del apocalíptico. No puede faltar un estudio de la naturaleza y origen de la apocalíptica, así como de su comprensión pesimista de la historia y del mundo, y al mismo tiempo una esperanza basada en el eón futuro y en la capacidad de Dios. Otro capítulo está dedicado a la hª de los estudios sobre la apocalíptica hasta los años 70, (época en la que se escribió el libro). Interesante es la presentación de la postura adoptada por la teología oficial judía frente a los movimientos apocalípticos, aceptando sólo el libro de Daniel dentro del canon. El AT espera la salvación histórica, razón por la que nunca llegó a considerar insignificante el compromiso del hombre en y por la hª, mientras que para el apocalíptico no asume responsabilidad alguna de cara a la hª, dado que lo que ocurre en ella no tiene significado teológico alguno, pues Dios no interviene en ella. Posteriormente presenta los aspectos diferentes y los comunes con el gnosticismo. Especial atención dedica al origen de la apocalíptica en el judaísmo: sería un producto de una evolución esencialmente intrajudía, pero sin que exista una coincidencia sustancial entre pensamiento judeo-veterotestamentario y apocalíptica, dado que hay divergencias patentes. Busca su origen en su matriz sapiencial y en los influjos del mundo profético, explicando su nacimiento debido a tiempos de dolor y destrucción, de subversiones y tribulaciones que indujeron a determinados círculos escatológicos a perder la esperanza en este mundo y a concentrar toda su esperanza en un nuevo eón futuro. Pero hay que subrayar lo poco que conocemos la matriz empírica del movimiento apocalíptico. En los últimos capítulos, el escritor expone la relación de este movimiento con el cristianismo, especialmente con Pablo y Juan, y la literatura apocalíptica y sus consecuencias históricas.

El libro, aunque interesante para tener un primer contacto con este tema, creo que se ha quedado un poco anticuado y bien podrían haber traducido otro un poco más actual, o los últimos simposios dedicados a este tema. No veo las "nuevas fronteras" que pretende abrir este libro, objetivo de la colección en que viene publicado. La bibliografía que ofrece ha quedado muy anticuada. Debido a su génesis, al libro le falta una mejor sistematización u ordenación (bien se podría haber colocado el cap. III al final; el IV después del VII).- D.A. CINEIRA

Teología

AQUINO, T., *Suma de Teología. V: Parte III e Índices*, BAC, Madrid 1994, 21.50 x 15, 1.100 pp.

No presentamos, por supuesto, la Suma Teológica de Sto. Tomás, bien conocida por todos, sino, en este caso, la cuidadosa edición de la Parte III que la BAC maior acaba de editar en 1994 y que trata del Verbo encarnado como figura central del misterio de la salvación, como camino, verdad y vida, y de los Sacramentos. Por eso nos referimos aquí a los aspectos peculiares de esta edición. En este sentido, aparte de las abundantes notas aclarativas a pie de página, hay que resaltar lo siguiente: a) 30 páginas contienen las fuen-

tes usadas por Sto. Tomás y por él citadas en esta tercera parte de la Suma; b) 20 páginas con un léxico de términos que en la lectura de Sto. Tomás pudieran ofrecer dificultades de interpretación, y de los que se da la explicación adecuada; c) 13 páginas de índice de materias, con amplias referencias al texto de Sto. Tomás; d) un índice de 80 páginas de referencias bíblicas; e) finalmente un amplísimo índice de autores (165 páginas) citados por Sto. Tomás en esta tercera parte de la Suma, concretando cada uno de los lugares citados, y, a la vez, la cita de la Suma a la que corresponden. En una palabra, se trata de una edición que honra a los Dominicos españoles y que será sumamente útil a los estudiosos del Aquinate.— F. CASADO.

SCHLOSSER, J., *El Dios de Jesús. Estudio exegético* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 82), Ediciones Sígueme, Salamanca 1995, 13'5 x 21, 285 pp.

Jesucristo es el culmen de la revelación, y la revelación es la manifestación de Dios. En Jesús encontraremos, pues, la realidad plena de Dios. Sin embargo, existen pocos libros sobre la idea de Dios en Jesús. Bien es verdad que su idea se percibe constantemente, en sus hechos y en sus palabras, pero no deja de ser interesante un estudio expreso sobre la "teología" de Jesús. Esta es la intención de este libro, con algunas particularidades. Como se indica en el subtítulo, se trata de un análisis exegético, es decir, un estudio de los textos que hablan sobre Dios, siguiendo el método histórico-crítico, para determinar su historicidad, su pertenencia tradicional o redaccional, y así acercarse lo más posible al pensamiento jesuano. El estudio es muy detallado, revisando las diversas designaciones de Dios, en particular la de Padre, meollo de la idea divina de Jesús. Que Dios está más allá de nuestras concepciones se muestra en el análisis de la parábola de los viñadores de la última hora, así como del precepto del amor a los enemigos, que se apoya en el ser de Dios. Para mi gusto, falta mayor espacio para la interpretación teológica de los textos, pero la intención del autor ha sido concentrarse en la crítica literaria e histórica, el paso previo a la teología.— T. MARCOS

GONZALEZ RUIZ, J.M^a., *Dios: ¿Problema o Misterio?*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1995, 21 x 13'5, 181 pp.

Este libro nos brinda la oportunidad de situarnos ante Dios de tal forma que, sin ignorar nuestra condición limitada para experimentar, descubramos la grandeza y misterio de quien se manifiesta. Recoge el pensamiento, las reflexiones y las críticas de personajes preocupados por dar sentido a su vida que han influido y continúan haciéndolo en nuestros días: María Zambrano, Gabriel Marcel, Wittgenstein, Marx, Nietzsche, etc. A su vez analiza la teología judía contrastándola con otras religiones donde se hace presente el "providencialismo mágico", para llegar al culmen de la revelación en Cristo que supone la gran manifestación de Dios. Es consciente el autor que, a pesar de este encuentro iniciado por Dios, la persona se ve zarandeada en un mar frágil e inseguro aceptando, negando o pasando ante esta posibilidad de amistad. Llama la atención la delicadeza con que se acerca el autor a los no creyentes movido seguramente por la invitación de 1 Pe 3,15-16: "con dulzura y respeto", de ahí que se exprese: "Nosotros (los cristianos) sabemos que sólo Dios puede entrar en el santuario de la conciencia humana; por eso sólo nos atrevemos a llegar suavemente hasta el vestíbulo y llamar respetuosamente a la puerta de nuestros hermanos, cualquiera que sea su color, su ideología y sus opciones privadas y públicas". Por ello esta obra es el fruto del diálogo entre personas que intuyen y buscan a Dios: gracias al autor por el esfuerzo de transmitirlo tan familiarmente.— C. SANTALIESTRA

DALFERTH, I.U., *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen 1994, 14'5 x 22'5, 346 pp.

Los temas teológicos que más tinta han hecho correr siempre en el esfuerzo teológico, han sido los que especifican propiamente el centro del misterio cristiano de salvación, en última instancia el tema de Dios Trinidad en todas sus connotaciones. El autor, una vez más, se enfrenta con este tema central teológico y lo afronta desde una perspectiva crítico-teológica, yendo a las raíces mismas del origen de las formulaciones de fe, pero insistiendo también en el acontecer histórico, especialmente en lo que se refiere al acontecimiento Jesucristo y su misterio de salvación. El Jesús de la historia sigue siendo el mismo que el Cristo confesado y predicado y a su vez éste retorna en la reflexión teológica de nuevo al acontecimiento encarnacional, haciendo su análisis dentro también del misterio trinitario. Siempre la lectura creyente teológica ha supuesto una mayor y mejor comprensión del misterio revelado en situaciones históricas diferentes. El autor tiene en cuenta estos aspectos en su nueva hermenéutica teológica y extrae conclusiones sumamente válidas, para una época en la cual los creyentes necesitamos afianzar cada vez más nuestra fe en vistas a dar razón de la misma en situaciones nuevas. Obra teológica sumamente enriquecedora y que contribuirá a incrementar el tesoro cultural teológico de nuestra reflexión cristiana a finales del siglo xx, preparando la confesión y vivencia de la fe del siglo venidero.– C. MORAN

MOINGT, J., *El hombre que venía de Dios. I-II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, 15 x 23'5, 206 y 327 pp.

La traducción de la gran obra de Moingt que presentábamos el curso pasado en el original de lengua francesa, no hace sino dejar constancia fehaciente de la envergadura teológica inherente a la misma, dada la personalidad teológica del autor. La presente edición en lengua española se ofrece en dos volúmenes netamente diferenciados en la preocupación teológica, aunque con idéntica temática. Junto a su curriculum teológico y constancia de cambio en el planteamiento del tratado sobre la persona de Cristo, estudia el autor en el primer volumen el desarrollo teológico del dogma cristológico, desde una perspectiva de evolución histórica, dejando constancia de la fe de la Iglesia en su devenir confesante. En la segunda parte de la obra afronta los nuevos planteamientos crítico-históricos sobre la figura de Jesús de Nazaret, el Cristo de Dios con perspectivas netamente actualizantes en la presentación de la fe de la Iglesia, desde una perspectiva más evangélica, dejándose llevar de las preocupaciones de una teología, que debe estar más enraizada en los planteamientos actuales de la existencia desde la perspectiva creyente. No se deja llevar el autor de una erudición totalizante, como indica él mismo, sino que se centra en una reflexión más personal con planteamientos de nueva evangelización con una raigambre en la cultura actual, donde la fe se encuentra en situación no tan fácil y que exige respuestas nuevas a planteamientos distintos. Son todas ellas reflexiones que surgen de una vasta cultura teológica y una preocupación nada común por la problemática actual, como no podía ser menos dada la catadura intelectual del autor. Bienvenidas sean estas obras que se unen al acervo teológico y que dejan sus huellas en una reflexión teológica para la actualidad y para el futuro.– C. MORAN

PILIN, D.A., *El carácter antropológico de la teología*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1995, 13'5 x 21, 333 pp.

Dentro del amplio campo de las investigaciones en torno al quehacer teológico en sus diversas variantes, nos encontramos con otra obra sobre el tema, limitada a lo que indica

el mismo título, los condicionamientos antropológicos y culturales que toda reflexión teológica lleva consigo. Se centra principalmente el autor en sus reflexiones, después de un análisis sobre la concepción de la teología en sus diversas orientaciones y un estudio de las expresiones concretas de la revelación, en las necesarias mediaciones culturales de cualquier reflexión sobre la misma realidad de Dios, objeto central de la teología. Se pasa después al estudio de la experiencia religiosa como componente esencial de cualquier reflexión cristiana, viendo posteriormente el alcance de la razón en la comprensión de la revelación y la respuesta de ésta a las necesidades humanas, concluyendo con la necesaria limitación de cualquier expresión teológica y por consiguiente dejando el campo abierto a sucesivas y variadas reflexiones sobre la realidad de la que trata la revelación. El autor es consciente de las limitaciones de su estudio, especialmente en lo que respecta a la investigación en torno a los documentos históricos de la reflexión sobre la fe, tanto los fundacionales como los posteriores de la conciencia eclesial. De todas formas no podemos minusvalorar su estudio, dado que toca uno de los lugares teológicos que más incidencia está teniendo en la teología por su importancia en el contexto de las mediaciones humanas de toda reflexión sobre la fe.— C. MORAN

WERBICK, J., *Vom Wagnis des Christseins. Wie glaubwürdig ist der Glaube?*, Kösel Verlag, München 1995, 13'5 x 21, 286 pp.

El autor de la presente obra, profesor de Teología Fundamental en la universidad de München, afronta en su estudio uno de los temas centrales de la fe cristiana: la credibilidad de la misma en la sociedad actual. Junto a la problemática de las dificultades a la fe desde el ámbito científico, se presentan los temas del testimonio de los creyentes, los condicionamientos en la evangelización de la sociedad actual, las orientaciones desde una ética cristiana emanadas del magisterio, junto a dificultades de tipo estructural y teológicas dentro de la misma Iglesia. Ha pasado la época de los escepticismos, en opinión del autor y hoy se intenta hacer creíble la fe cristiana basándonos en los elementos centrales de la misma, superando ciertas dificultades teológicas en la confrontación entre la fe y la ciencia, abriendo caminos a través de los cuales una fe comprometida debe introducirse dando razón de la esperanza que habita en el creyente. Reflexiones sumamente provechosas y audaces, que deben hacer salir a los cristianos de la inercia que en ciertos momentos de su vida ha estado presente y a veces sigue haciendo acto de presencia en la actualidad. Presentación muy buena, una vez más la editorial Kösel ha acertado en la presentación de una obra, que debe dejar un calado serio en la reflexión creyente actual.— C. MORAN

SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres, relato de Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca 1994, 13'5 x 21, 394 pp.

El contenido de esta obra de Schillebeeckx, publicada originalmente en 1989, es fruto de una profunda tristeza interior del autor. El libro estaba concebido en su origen como la tercera parte —*la Eclesiología*— de una trilogía perfectamente ideada por el teólogo holandés; complemento de los otros volúmenes: *Jesús. La historia de un viviente* (1974) y *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (1977).

La última década de la Institución católica no ha respondido a las grandes esperanzas de los años del Vaticano II y de los tiempos inmediatos al mismo. El solemne reconocimiento de la dignidad de los fieles creyentes, proclamada en la magna asamblea conciliar, no ha encontrado apoyo, garantía y protección jurídico-canónicos en las estructuras institucionales eclesiales. “Se ahoga entonces el aliento del concilio y se apaga el espíritu”, en

palabras del mismo autor. No obstante, el teólogo prosigue su labor, recibiendo impulso y aliento esencialmente de las bases cristianas, ya que “nunca como ahora se habían comprometido en tal medida mujeres y hombres –los llamados laicos– en el trabajo de las Iglesias locales en favor de la Iglesia y del mundo en su conjunto”.

Ante esta realidad, el autor ha optado por hacer un esfuerzo y presentar a través de los diversos capítulos de su obra, qué es lo que puede significar Dios para los hombres de hoy. Y para ello, “hay que asociarse con los hombres y situarse a su lado: su vida, ellos mismos son la historia de *Dios en medio de nosotros*”, “Historia del mundo e historia de la salvación; Historia de la revelación e historia del sufrimiento; los hombres en busca de los hombres; los cristianos encuentran a Dios en Jesucristo; hacia un gobierno democrático de la Iglesia como comunidad de Dios; futuro de la Iglesia y aspecto mundanal del Reino de Dios” son los grandes enunciados del presente volumen. La avanzada edad del autor le provoca a resumir sus mejores pensamientos, a buscar un lenguaje sencillo y adaptado al cristiano de base, a ofrecer una especie de “síntesis” teológica. Nos parece un acierto el haber puesto la bibliografía y el aparato crítico al final; de ese modo el lector puede leer tranquilamente el libro. Felicitamos, como otras tantas veces, a la editorial Sígueme por este generoso esfuerzo realizado. – A. GARRIDO SANZ.

BAUR, J., *Einsicht und Glaube. II*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1994, 15 x 23, 219 pp.

La Teología luterana no es una reliquia del pasado, de interés únicamente para los historiadores del ayer. El autor intenta demostrar que la nueva relación del hombre con Dios, manifestada en la Cristología y en la doctrina luterana de la Justificación, puntos doctrinales básicos de la Reforma del siglo XVI, siguen ofreciendo nueva luz a los problemas teológicos y morales de nuestra cultura contemporánea. A partir del famoso reto de Ionesco, en 1979, “la Teología está muerta o duerme”, el autor recoge algunas de sus principales aportaciones intelectuales, diseminadas en diversas revistas, en las que reflexiona, analiza y valora la importancia del pensamiento teológico reformado para cuestiones de máxima actualidad en nuestra cultura: creación-ecología, lenguaje sobre Dios, el dolor y la cruz, relación con el Islam... – A. GARRIDO SANZ.

WERBICK, J., *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Verlag Herder, Freiburg i.B. 1994, 15 x 22'5, 440 pp.

Sobre la Iglesia *numquam satis*, o más bien, *nunc iam satis*? ¿nunca diremos bastante o ya hemos dicho demasiado? Parece un dilema insoluble, tal vez porque ambas partes son ciertas. Estamos inundados de páginas y tomos eclesiológicos, al borde del sofoco. Sin embargo, siguen siendo precisas palabras sobre la realidad de la Iglesia, que se advierte insondable.

He aquí un nuevo libro de eclesiolología. De algún modo, cumple los dos extremos del dilema. Trata todos los temas consabidos de la Iglesia: fundación por Cristo, metáforas eclesiales, Iglesia y Estado, reforma y santidad, jerarquía e institución, sacramento, etc. No obstante, lo trata de un modo nuevo, más fluido, podría decirse. No sigue la rigidez, el orden perfecto, de los manuales eclesiológicos. Deja que los diferentes aspectos vengán surgiendo de modo más natural, exigidos como corolario a los grandes temas de la comunidad cristiana. Algunos de esos aspectos concretos parecen entonces repetirse. De todos modos, quedan bien entendidos al integrarse en la idea general, la cual aparece también clara al ser explicada por sus puntos específicos.– T. MARCOS

GRESHAKE, G., *Ser sacerdote. Teología y espiritualidad del ministerio sacerdotal* (Verdad e Imagen 134), Ediciones Sígueme, Salamanca 1995, 13'5 x 21, 247 pp.

Nunca es tarde si la dicha es buena, sea dicho de la presente publicación. La primera edición alemana es de hace ya 15 años. Sin embargo, este libro sigue siendo uno de los mejores sobre el sacerdocio. Hay que saludar la edición española, a pesar del retraso. Tal edición se hace sobre la 5ª alemana, que ha aportado un capítulo nuevo a las anteriores: un repaso a los libros habidos en este periodo sobre el tema del sacerdocio, y una revisión por parte del autor de su toma de postura, básicamente reafirmativa. La pega a su repaso de libros suele ser la habitual de los autores alemanes: hablan sólo de sí mismos. Falta por ejemplo un libro tan interesante como el aquí reseñado, el del italiano S. Dianich, *Teología del ministerio ordenado* (Paulinas, Madrid 1988).

Entre las virtudes de esta obra, destacaría dos. En primer lugar, su conexión teología-espiritualidad, de modo que la teoría del ministerio enganche con su vivencia cotidiana, pero también al revés, que la religiosidad del servicio sacerdotal se apoye en la razón. El libro se centra sólo en estos dos aspectos, teología y espiritualidad del sacerdocio, dejando y presuponiendo la parte bíblica e histórica. En segundo lugar, su propia teología del sacerdocio, que une la interpretación cristológica (sacerdocio como representación de Cristo) y la eclesiológica (sacerdocio como representación de la Iglesia), buscando una especie de tercera vía. El peligro de indefinición en que parece quedar esta postura es compensado por sus aciertos: el sacerdocio es a veces representación de Cristo (función cultural) y a veces representación de la Iglesia (función pastoral y magisterial).- T. MARCOS

DREWERMANN, E., *Clérigos. Psicograma de un ideal*, Editorial Trotta, Madrid 1995, 23 x 14'5, 788 pp.

Nos llega en español el último coco de la Iglesia católica: Eugen Drewermann, sacerdote alemán, teólogo de profesión y psicoanalista de afición, cuya mezcla parece haber resultado cáustica. Y su obra más famosa y polémica, *Clérigos*, detonante de su celebridad y sus problemas con la Jerarquía eclesial. Inicialmente su obispo le retiró el permiso de enseñanza y de predicación. Acto seguido, Drewermann amenazó con renunciar a sus funciones sacerdotales, lo que acarreó su suspensión *a divinis* por el obispo, con lo que puede decirse que ambos se han salido con la suya.

En primer lugar, hay que felicitar a la Editorial Trotta por la publicación de esta obra. Independientemente de que se esté de acuerdo con ella o no, de que guste o no guste, es necesario conocer la opinión del disidente, la ignorancia es la peor refutación. Además, la obra provocará la discusión, el repensamiento de las cuestiones que plantea, el avance teológico, por tanto. El libro es muy duro con muchas doctrinas y estructuras eclesiológicas, cierto, pero su impugnación sólo procede desde los argumentos. El amor a la Iglesia también puede manifestarse en la crítica a sus instituciones, Jerarquía incluida. A fin de cuentas, ¿en qué consiste si no el cacareado pluralismo teológico?

Pasemos al libro. Se trata de un estudio del ideal, de la mentalidad y de la institución clericales. *Clérigos* es tomado por el autor en un sentido más que amplio: agrupa tanto sacerdotes, como religiosos y religiosas. Y el método del estudio es el psicoanalítico. Este es el gran error de Drewermann. Hace años que el psicoanálisis es el toro sobrero de la psicología. Sin renegar del carácter de pionero de este método, ni de sus aciertos (importancia de la infancia, de la sexualidad, etc) para el conocimiento del alma humana, ha quedado desfasado como instrumento científico. La psicología cognitiva, centrada en lo consciente, y la psicología conductista, basada en el comportamiento, son más empíricas que el psicoanálisis, atollado en el subconsciente, que es inaccesible por definición, que se inter-

preta sólo simbólicamente, sugerentemente, aproximativamente. Al fin y al cabo, ¿cómo demostrar los deseos, frustrados o no, de un niño, por ejemplo el famoso *complejo de Edipo*? ¿En qué se distingue la *horda primigenia* freudiana, que explica el nacimiento de la religión, de la historia bíblica de Adán y Eva? Por otra parte, la interpretación simbólica del psicoanálisis siempre ha sido caprichosa, incapaz de sujetarse a la lógica elemental, cosa que sigue Drewermann en sus exégesis de los cuentos de los hermanos Grimm, por ejemplo, y de la que otras muestras en este libro son: cruz = incesto (p. 277); serpiente = nada (p. 630). Característica del psicoanálisis es su gusto por la interpretación paradójica: las cosas no son como aparecen, sino todo lo contrario. Pero si esto puede ser cierto en ocasiones, no es regla universal, so pena de poner el mundo patas arriba y abrogar el sentido común. En suma, del psicoanálisis sólo queda el sabor de lo antiguo, digno de admiración como antepasado heroico, desbrozador de caminos, pero ya venerable pieza de museo. Sin embargo, es el método de Drewermann, lo que quita mucha credibilidad a su estudio.

La crítica de Drewermann a la Iglesia y a la institución clerical acierta al asentarse en la meta de toda corriente psicológica: la autorrealización del ser humano. Hay que concederle la acusación que hace de muchas doctrinas católicas como destructivas: la glorificación del sacrificio, la teología de la expiación, exterioridad de la gracia, infantilización de los laicos, desconfianza hacia la felicidad individual. La personalización, la búsqueda de realización humana, el ser uno mismo, debe compatibilizarse, como postula Drewermann, con la solidaridad y justicia que exige el cristianismo. Y esto es todavía una carencia en la doctrina y estructuras católicas. Según Drewermann, hay que asumir el propio yo, aceptar el riesgo de ser uno mismo, o miedo a la libertad, congénito en cada hombre. Algunas instituciones de la Iglesia, como *el clero*, fomentan la huida de ese miedo ofreciendo el refugio de la función. Puede ser, y sin duda es negativo y hay que luchar contra ello, pero este peligro se oculta en toda institución y ser humano, no es privativo de la Iglesia.

La solución que propone Drewermann –en las cien últimas páginas de su voluminoso libro; la capacidad de síntesis no es su fuerte– pasa por el descubrimiento del yo y la realización personal, la armonía con la naturaleza y sus ciclos, en lo que hay que estar de acuerdo. Pero su apuesta por el psicoanálisis le cierra el camino. Efectivamente, el psicoanálisis parte de una filosofía fatalista: el hombre es prisionero de su carácter, esclavo de su infancia, los primeros traumas psíquicos son prácticamente irreversibles. De hecho, su libro se dedica a investigar qué hay en la niñez de un clérigo que le aboca irremediabilmente a ser clérigo. El psicoanálisis no parece la vía más adecuada para conseguir la liberación del yo. Un yo condenado a vivir con los fantasmas del pasado, de los que “tal vez” pueda deshacerse, tras “años de consulta”, ayudado “externamente” por un experto, que le “infantiliza” y somete, que le “confunde” retorciendo el significado de sus sueños y deseos. Drewermann, inconscientemente, acaba en lo mismo que rechaza. De todos modos, su grave fallo metodológico no debería hacer olvidar su crítica a la despersonalización y desprecio de sí mismo a que pueden conducir las instituciones eclesiales.– T. MARCOS.

ARNAU, R., *Orden y ministerios* (Manuales 11), BAC, Madrid 1995, 14'5 x 21'5, 297 pp.

Tercer libro que nos llega sobre el ministerio sacerdotal. A diferencia de los anteriores, que incidían en aspectos concretos, se trata de un manual, de un estudio completo y sintético, sobre el sacramento del Orden. Y esta es su principal característica. Como tal, el libro se compone de dos partes: esbozo histórico, la primera, y reflexión sistemática.

Como todo sacramento, el ministerio sacerdotal tiene una historia bastante movida. Para empezar, con la ruptura que se da en su concepción en el paso del Antiguo al Nuevo Testamento. La consiguiente y variable estructuración ministerial de una Iglesia creciente

y triunfante, y la concentración cúltrica del ministerio en la teología escolástica. La protesta luterana, que tuvo en la idea de sacerdocio una de sus puntas de lanza, y la reacción tridentina. Para acabar con la renovación que ha supuesto el Vaticano II. Realmente una visión organizada y compendiada de la evolución del Orden. No en vano el autor tiene otros libros sobre el ministerio.

La segunda parte expone con igual claridad y orden los temas principales del sacramento: institución por Cristo, comprensión de los grados del ministerio, rito de ordenación, efectos del sacramento (*ex opere operato* y carácter), ministro y sujeto. Naturalmente, se puede disentir de su postura en algunos temas, por ejemplo sobre el carácter o la ordenación de la mujer, pero esto no empaña el valor y funcionalidad de este manual.- T. MARCOS

ILLANES, J. L. - SARANYANA, J. I., *Historia de la teología*, BAC, Madrid 1995, 14'5 x 21'5, 404 pp.

El libro pertenece a esa serie de manuales de teología, *sapientia fidei*, que bajo la dirección de Juan Luis Ruiz de la Peña, está publicando la Biblioteca de Autores Cristianos. Se intenta con ello poner en las manos de los estudiantes de teología, también lógicamente de otros que lo deseen, un instrumento de trabajo que le facilite al estudiante el camino de alcanzar el suficiente número de ideas que le capaciten para cumplir la misión del futuro. Tanto la extensión del punto de vista, como el hecho de tratarse de un Manual, que intenta ante todo presentar los temas de forma sucinta, dan la verdadera medida del alcance de una obra como ésta. "Obra básica, se nos dice, para conocer la especulación teológica cristiana del segundo milenio, de especial utilidad no sólo para los estudiantes de ciencias sagradas, sino también para filósofos, teólogos e historiadores en general". Ciertamente que la obra va a cumplir estos objetivos. Sin embargo, no hay que olvidar, sería no ser justo con una obra como ésta, que es un Manual. Por lo que no se puede considerar como una fuente de investigación, sino simplemente como un lugar reducido de información. De ahí que el alumno no debe caer en el error, frecuente por lo demás, de que sobra la labor del profesor. Que basta leer el Manual, para lograr la suficiente preparación. El Manual es siempre un Manual. Y la misma palabra nos indica que estamos ante una presentación temática reducida y ¡ojalá! no canalizada o manipulada.- B. DOMINGUEZ

GARAUDY, R., *¿Hacia una guerra de religión?. El debate del siglo*, PPC, Madrid, 1995, 12,5 x 21, 220 pp.

Todos los libros de Garaudy suscitan interés y, además, conectan admirablemente con la historia, con lo que el hombre de hoy vive y pena. Y es que Garaudy es un profeta. Así le califica, y creo que con justicia, Leonardo Boff en el prólogo. Profeta es todo aquel que sabe, tiene la capacidad de captar, valorar y comunicar lo bueno y lo malo de un momento histórico. Esta labor la realiza siempre Garaudy y la realiza de forma especial en este libro, que viene a ser continuación de aquel otro, publicado en la misma editorial, titulado *¿Tenemos necesidad de Dios?* "Este libro, se nos dice en la contraportada con frases del prólogo, rezuma su profunda inquietud por el destino de la humanidad en un momento en que el mundo está dominado por el mercado y la dictadura del modelo occidental de crecimiento. Este modelo de mundanización es profundamente asesino: le cuesta al mundo una Hiroshima cada dos días. Todas las grandes tradiciones espirituales y las grandes religiones rechazan esta situación ¿Por qué permanecen mudas y quietas ante esta gran plaga mundial? Porque a lo largo de la historia han pactado con los poderes dominantes y se han convertido en religiones de dominación. Y sin embargo portan en su seno

el principio de la liberación y de la superación de estas diferencias humanas". Aquí está el diagnóstico. Y el reto. Con todo, la cosa no parece ser fácil. Y no lo es, porque las religiones no son entes de razón, sino realidades compuestas de hombres. Por eso, habrá que leer el libro con crítica, para evitar idealismos fáciles de construir sobre el papel, pero imposibles de hacerlos realidad.- B. DOMINGUEZ

CORIMAYO, T., *Esplendor de la verdad oculta*, Ed. Autor, Madrid, 1995, 13,5 x 19,5, 124 pp.

El título quiere ser el reverso del que puso Juan Pablo II a su carta encíclica *Veritatis Splendor*. Según el autor hay en la historia de la Iglesia verdades ocultas, que no interesa sacar a la luz. Entre ellas se encuentra todo lo que se ha dicho y legislado sobre el celibato. Un tema, por lo demás, espinoso, que se ha llevado adelante con postulados y doctrinas que, según el autor, están en abierta contradicción con la Sagrada Escritura. Sobresale, al respecto, el Papa Siricio, cuyas disposiciones acerca del celibato de algunos ministros le parecen al autor hasta heréticas, por oponerse a lo que la Biblia dice sobre el tema. De ahí que el autor se permite dirigir una carta a Juan Pablo II, pidiéndole que rectifique públicamente a su predecesor. Le extraña mucho que el actual Papa afirme en su encíclica que "la Iglesia ha custodiado fielmente lo que la palabra de Dios enseña, no sólo sobre las verdades de fe, sino también sobre el comportamiento moral". E interpela al Papa en estos términos: "¡Hermano mío, Juan Pablo II!: ¿Cómo has podido escribir eso sin rubor?, ¿cómo has podido firmarlo sin que te temblara el pulso lo más mínimo?, ¿cómo puedes, sin intranquilidad de conciencia a causa de las herejías de tu antecesor Siricio, dar por seguro que el Espíritu Santo ha estado y está detrás de todas las enseñanzas jerárquicas?". Como se puede ver, estamos ante un librito que se interesa por uno de los temas más conflictivos. Un tema que, a la larga o a la corta, deberá tomar el único rumbo acertado: el celibato opcional.- B. DOMINGUEZ

ERASMUS VON ROTTERDAM, *Briefe. Ein Humanist Zwischen den Fronten*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, 12'5 x 19'5, 592 pp.

Erasmus de Rotterdam (1466-1536) sigue siendo objeto de investigación, análisis y crítica. El gran humanista del XVI, crítico eclesiástico, luchador en favor de un cristianismo humano y práctico, fue ciertamente el escritor más famoso de su tiempo. Su independencia intelectual, su cuasi-veneración a la libertad personal y su gran talento le llevan a no enrolarse en luchas partidistas eclesiales. "Amo la libertad; no quiero y no puedo servir un partido", solía decir. Sus cartas han formado siempre parte de sus escritos; y se han impreso y divulgado por doquier. Su correspondencia con 'los grandes de su tiempo' ha merecido siempre una especial significación. El Emperador Carlos V, el Papa León X, Francisco I de Francia, Enrique VIII de Inglaterra, Lutero, Zuinglio, Melanchthon, Paracelsus, Tomás Moro, Ulrich von Huttern y otros muchos personales de la política y de las ciencias, de la religión y de la filosofía, fueron los destinatarios de la magna obra epistolar de Erasmo. A pesar del carácter personal de la correspondencia, éste se convierte en un espejo de la época y de las disputas teológicas y políticas de la misma.

El texto de la correspondencia va precedido de una extensa y preciosa introducción, de carácter intimista, en la que se nos pone de manifiesto la psicología y el temple de Erasmo, sus vicisitudes personales, la amistad con sus amigos, sus manifiestos constantes de independencia, su gran respeto por las personas aunque discrepara de las ideas. El orden de las cartas es cronológico; y va desde 1486 al 1536, año de su muerte. ¿Sería demasiado pedir que alguna editorial española se animara a la traducción y publicación de esta correspondencia erasmiana?- A. GARRIDO SANZ.

PETERSON, E., *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*, Echter Verlag, Würzburg 1995, 14'5 x 22'5, 161 pp.

Se recogen en estas páginas reflexiones teológicas de tipo espiritual y testimonial realizadas por Peterson a través de diferentes momentos de su itinerario de profesor e investigador en torno a los orígenes del cristianismo en su época católica. El mismo género literario que usa para sus comentarios, la mayor parte de ellos de tipo simbólico, en torno a ciertos momentos o personajes de la literatura tanto judía como cristiana, nos demuestra la gran capacidad de síntesis que posee el autor y las conclusiones a las que llega en sus escritos nos muestra al hombre científico de una fe a toda prueba. Bienvenidas sean estas reflexiones de tipo religioso y que pueden servir para una mejor orientación de la existencia creyente en una época donde los cristianos están sometidos a críticas tan fuertes en su fe.- C. MORAN

ZIEGENAUS, A. (Hrsg.), *Marienerscheinungen. Ihre Echtheit und Bedeutung im Leben der Kirche* (Mariologische Studien X), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1994, 14 x 22, 199 pp.

Con las apariciones de María hemos topado. El presente libro de colaboraciones aborda esta cuestión desde los diferentes autores y sus respectivas temáticas. Desde las famosas apariciones de los últimos tiempos hasta su significado para la inculturación misionera en Latinoamérica y África, pasando por su devoción en el ámbito ortodoxo, así como su difícil acomodación en un mundo científico. Los límites de la cuestión están bien señalados en el libro. Las apariciones de María no pertenecen a la *fides divina et catholica*, al dogma de fe. Razones teológicas y espirituales, incluso, suelen aconsejar dar una mayor importancia a la única mediación de Cristo. Por otra parte, la Iglesia ha reconocido pocas apariciones marianas, y las reconocidas no implican la infalibilidad, sino sólo que su mensaje no se opone a la fe y moral de la Iglesia. Las apariciones, además, están muy condicionadas históricamente (Lourdes y el ateísmo estatal decimonónico; Fátima y la Revolución de Octubre), por no hablar económicamente. Tienen su punto fuerte en su carácter popular, crítico a la autoridad e intelectualidad, al estilo frío y distante de la comunidad cristiana oficial; pero también aquí deben precaverse de la superstición. En este marco, puede hablarse teológicamente de las apariciones de María.- T. MARCOS

HAAG, H.- DREWERMANN, E., *No os dejéis arrebatar la libertad. Por un diálogo abierto en la Iglesia*, Editorial Herder, Barcelona 1994, 19'8 x 12'2, 112 pp.

Nos encontramos ante una obra de 2 teólogos que, en diferentes circunstancias y momentos, han encontrado serias dificultades con las autoridades de la Iglesia. El libro consta de 2 partes. En primer lugar se ofrece un diálogo entre ambos autores que, moderado por Klara Obermüller, tuvo lugar en Zurich en Mayo de 1992, bajo el lema «*Enfrentados con la Iglesia*». Después tenemos un resumen de los discursos pronunciados por ambos en Tubinga el 9/11/92, con motivo de la concesión del «*Premio Herbert Haag para la libertad en la Iglesia*» a Eugen Drewermann.

Buscando siempre la liberación de su dolor en los hombres que sufren y están necesitados de redención, ambos se esfuerzan por demostrar que no están interesados ni mucho menos en destruir la fe, sino en mantenerla viva en una Iglesia que a veces da la impresión de estar muerta. Frente a la construcción dogmática que permanece ajena a la angustia y a los sentimientos de culpabilidad de la humanidad actual, Haag y Drewermann intentan proclamar el mensaje de Cristo de un modo inteligible y cercano para los hombres.

Se trata, pues, de una severa crítica a la Iglesia “oficial” –que no a la universal– que nos puede ser útil para reflexionar sobre 2 cuestiones: 1) ¿Dónde ha quedado el mensaje liberador de Cristo en una Iglesia que coarta la libertad? 2) ¿Qué soluciones da la Iglesia “oficial” a la angustia de los hombres de hoy?– A. ANDUJAR

SEGUI DE VIDAL, M.D., *La contemplación interior de Dios en las “Confesiones” de San Agustín (libro X)*, Ed. Monte Casino, Zamora 1995, 21 x 14, 108 pp.

Precede a la obra un Índice general, en el que fácilmente se puede apreciar el método que ha seguido la autora en la elaboración de este estudio, corto pero denso, sobre la contemplación interior de Dios en las Confesiones de San Agustín, publicado con motivo del Primer centenario de la muerte de D. Sebastián Gili y Vives, fundador de la Congregación de Agustinas Hermanas del Amparo, y venticinco años del Centro Educativo Agustiniense “Santa Rita”, Palencia.

Al comienzo del estudio cita el texto clásico, de todos conocido: Tarde te amé, etc, para centrar la atención en el tema de la contemplación.

La autora divide el trabajo en cuatro capítulos, que se refieren al sentido global de las Confesiones y al aspecto específico del estudio.

La Introducción presenta algunos pasos tomados de los libros primero, cuarto, quinto, octavo, décimo y undécimo de las Confesiones, en los que demuestra lo que la palabra “confesión” expresa: Sentimientos de humildad, confesión de pecados, “escrita” en presencia de Dios, pero dedicada a los hermanos, para ser ayudado por sus oraciones.

El capítulo primero subraya que la unidad de las Confesiones se basa en “motivo interno” de la misma obra. Subraya también estos motivos: Anhelos de hallar la verdad, deseo de la Jerusalén celestial y de huir de la dispersión del tiempo, inquietud del corazón hasta llegar al reposo del sábado eterno, que dejan entrever la orientación místico-contemplativa de toda la obra. Deduce de esto que las Confesiones no son una autobiografía, ni una apología de San Agustín, sino una apología de “Otro”, Dios mismo.

Ofrece, finalmente, un “breve resumen” de las Confesiones: Inquietud del corazón hasta descansar en Dios, razón del mal moral, adhesión al maniqueísmo y lectura del Hortensio, muerte del amigo y reflexión sobre la belleza, desilusión del maniqueísmo, influjo decisivo de San Ambrosio, confesión de fe en Cristo la patria y el camino, conversión a Dios, “confesión de alabanza” paso a la contemplación interior de Dios, reflexión sobre el tiempo, confesión y exégesis de la Escritura, creación y re-creación humana por el Espíritu.

El capítulo segundo presenta el libro décimo en el contexto de las Confesiones y explica cómo este libro, a diferencia de la primera parte, libros primero al noveno, prepara a los lectores para leer la segunda parte, libros undécimo al decimotercero. El anhelo de los Soliloquios: Conocer a Dios y al alma, es lo que desea ahora conocer San Agustín y llevar a sus lectores a este conocimiento.

La autora hace a continuación un brevísimo resumen del libro décimo para orientar su estudio específico y muestra cómo la memoria es para San Agustín una potencia y un acto psicológico de inmensos recursos.

El estudio subraya la necesidad de ascesis en el ascenso hacia Dios y cómo el libro décimo se cierra con un himno al amor de Dios, Padre bueno, manifestado en Jesucristo.

El capítulo tercero insiste en el conocimiento de Dios y de sí mismo. Un brevísimo recuento nos hace ver cómo el libro décimo es el más extenso y el más importante de las Confesiones.

En la reflexión ya citada sobre la memoria, el estudio señala seis pasos en la ascensión interior del hombre hacia Dios. Subraya cómo San Agustín habla de los amplios salones de la memoria, de la memoria literaria, artística y científica, del conocimiento de sí

mismo o sección de las tentaciones: apetencia de la carne, ascesis de los sentidos, deseos de los ojos, ambición del mundo, orientación de las alabanzas, oración invocativa a Dios y plegaria personificada a Dios-Verdad, tema místico que ocupa el capítulo siguiente.

El capítulo cuarto estudia la contemplación y su proceso de interiorización. Presenta, al efecto, un resumen comparativo entre el llamado "éxtasis de Hostia" del libro noveno y el libro décimo de las Confesiones, y señala algunas semejanzas entre los dos libros. Subraya, finalmente, cómo el último capítulo del libro décimo es un himno de acción de gracias y de total confianza en Dios en tres puntos bien diferenciados: Introducción, centro de la plegaria, confidencia-plegaria, llena de esperanza, escrita en prosa poética, que deja entrever la profunda vivencia interior de San Agustín, y cómo el Santo ha querido llevar a sus lectores a esta alabanza contemplativa de Dios.

En la conclusión, la autora, María Dolores, expresa su satisfacción por haberse acercado al conocimiento de San Agustín. El estudio termina con una buena y especificada bibliografía.

¡Ojalá este precioso estudio no sea único y anime a su autora a continuar investigando en el riquísimo tesoro de la interioridad de San Agustín!— S. GONZALEZ

ORBE, A., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Ciudad Nueva/Pontificia Università Gregoriana, Madrid-Roma 1964, 15,5 x 23, 918 pp.

La autoridad del P. Antonio Orbe en los estudios patrísticos de los siglos II y III es indiscutida. Su sola firma ofrece ya garantía máxima al grueso volumen —casi mil páginas— que presentamos, el primer número de la serie «Estudios», sección complementaria de la colección «Fuentes Patrísticas».

El libro lo compone un conjunto de 36 estudios de por sí independientes («Temas varios» era el título elegido por su autor), pero con elementos comunes: temas de teología, referentes a los siglos II y III, de autores tanto ortodoxos como heterodoxos. La simple mención de sus títulos, que ofrecemos para mejor información del lector de estas líneas, permite captar su riqueza: 1: Dios ¿es «ab eterno» Padre? 2: «De re trinitaria». 3: Orígenes: «Splendor lucis». 4: En torno a Praxeas. 5: En torno a Noeto. 6: Sobre el reino del Hijo. 7: En torno a la procesión del E.S. 8: Cristo y la sombra. 9: Hacia la creación primera: Ireneo y eclesiásticos. 10: Creación de la materia: origen y modo. 11: Apuntes de ecle-siología. 12: En torno al diablo. 13: El infierno. 14: De la separación a la unidad. 15: Apuntes sobre el pecado original gnóstico. 16: El decálogo y la ley de servidumbre. 17: Temas complementarios sobre la ley. 18: Análisis de *Adv. Haer.* III 18,7. 19: San Ireneo y la visión profética. 20: Actos prefigurativos. 21: El bautismo de Jesús entre los ofitas y los valentinianos. 22-23: Apuntes sobre el bautismo de Jesús. 24: Pan y manjar en S. Ireneo. 25: *Aratrum* (Is 2,3s = Miq 4,2s). 26: Al margen de los tres días. 27: Al margen de la Pasión «sanguinis effusio». 28: ¿Nuevo Espíritu? A propósito de Novaciano, *De Trin.* 29 & 164. 29-31.33: Marcionítica: En torno al demiurgo/Ley de Moisés/1ª Parusía de Cristo/Elementos de escatología. 32: Crucifixión y muerte del Cristo bueno. 34: Hacia la Pneumatología de Marción. 35-36: Breves apuntes en torno al texto marcionita «Ad romanos».

El valor del volumen no se agota en esta riqueza «material». Esta se complementa con la que el autor extrae del desentrañamiento mismo de los textos, para la que dispone como de excelentes instrumentos del dominio de la filología y del gran conocimiento de los autores del período que le permite establecer las referencias o comparaciones oportunas. Gracias a su habilidad para la disección de los textos, estos aparecen cargados de contenidos que al menos experto se le escapan con frecuencia. A su vez, los autores cristianos primitivos, incluidos los heterodoxos, se manifiestan como teólogos con una capacidad y profundidad de reflexión a la que ya no estamos acostumbrados. De ahí que la lectura de

estas páginas no siempre resulte fácil, a lo que contribuye el estilo del P. Orbe, sobrio y sin concesión alguna a la más mínima frivolidad, así como su vocabulario abundante en grecismos.

El volumen queda enriquecido todavía por los abundantes índices que incluye: bíblico, ireneano, de obras anónimas, de autores antiguos, de autores modernos, de términos latinos y de términos griegos. La presentación es impecable. Sólo queda expresar el deseo de que la colección se enriquezca con abundancia de títulos de idéntico nivel, lo que significaría el despuntar del estudio de los Padres de la Iglesia en España.– P. de LUIS.

FICHTNER, R., *Juvenius. Taufe und Versuchung Jesu in den Evangeliorum libri quattuor des Bibeldichters Juvenius (1,346-408)* (Beiträge zur Altertumskunde 50), B.G. Teubner, Stuttgart und Leipzig 1954, 23 x 16, 222 pp.

Sobre la obra *Evangeliorum libri quattuor* del poeta bíblico español Juvenio, no faltan estudios de carácter general, cuyos resultados, por otra parte, no siempre son del todo asumibles para el autor de esta monografía. De ahí que en los últimos tiempos algunos estudiosos hayan expresado la necesidad de emprender investigaciones filológicas por secciones de la obra. Fichtner emprende este camino centrando su estudio en las perícopas referidas al bautismo y tentaciones de Jesús.

El estudio es puramente de carácter filológico. Cada una de las secciones mencionadas es dividida en perícopas menores que facilita el análisis posterior. Una sinopsis del texto del poeta y de los textos bíblicos a que se refiere permite ver ya, gracias a los distintos tipos de letra, lo que el poeta añade por su cuenta, lo que modifica y lo que pasa por alto del texto bíblico que le inspira. El comentario posterior es realizado con meticulosidad: examina cada término significativo, sólo o asociado a otros, pasando revista a la tradición poética anterior y posterior, es decir, pagana y cristiana, para detectar influencias sufridas o ejercidas o una eventual originalidad. El comentario puntual es completado con algunos *excursus* en que estudia aspectos de carácter topográfico, exegético o teológico. Un nuevo apartado lo dedica al modo de expresión abstracta frecuente en el poeta, rasgo que le distingue netamente del original evangélico, sobre todo cuando se refiere a Jesús y Dios y, de un modo muy particular, al diablo y a los demonios. Los personajes reciben un nombre abstracto, rasgo que, dada su frecuencia, no explican ni el influjo bíblico ni el de la épica antigua. Al respecto son significativas las 26 páginas de tablas que permiten una visualización de las diferencias que, al respecto, existen entre nuestro poeta y los que le han precedido o seguido. En un último capítulo presenta en resumen los resultados, haciendo hincapié en la originalidad del poeta. «El reproche de falta de originalidad descansa sobre una lectura superficial o sobre una excesiva confianza concedida al aparato de imitaciones presentado por Huemers que ofrece mayoritariamente versos de Virgilio y deja entrever a Juvenio como un alumno de Virgilio». A su vez presenta a Paulino de Nola y a Prudencio como posibles imitadores de Juvenio; aunque ninguno de los paralelismos sea definitorio por sí solo, el conjunto de ellos permite sacar esa conclusión. También a nivel exegético pone de relieve la independencia del poeta español. La obra concluye con un índice de personas y materias.– P. de LUIS.

BECKER, M., ΧΡΗΣΙΣ., *Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. IV: Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De officiis*, Schwabe & Co AG, Basel 1994, 17 x 24, 295 pp.

El presente estudio, cuarto título de la serie de publicaciones sobre el método seguido por los Padres de la Iglesia en su relación con la cultura antigua, es una tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía de la Wilhelms-Universität de Münster en 1992.

En línea con la serie en que aparece publicado, la autora se ha propuesto ofrecer un caso tipo del trato de los Padres con la cultura antigua y, al mismo tiempo, determinar nuevamente la relación de san Ambrosio con Cicerón. Para ello, no encuentra mejor campo que la obra *De officiis*. Junto a múltiples acuerdos entre los estudiosos respecto de ella, no faltan significativas divergencias, entre ellas la del método de la reelaboración ambrosiana de la obra ciceroniana de idéntico título.

La autora parte de que hasta el presente casi todos los trabajos de investigación buscan determinar la relación del Padre de la Iglesia a Cicerón desde un plano puramente teórico sin la suficiente cercanía al texto; cree que una interpretación comparada hasta en sus detalles de pasajes más amplios puede llevar a resultados más seguros. El convencimiento de los Padres de la Iglesia de que la cultura extracristiana contiene gérmenes de verdad, envueltos con frecuencia en errores, le ofrece el planteamiento metodológico. Ellos sentían el derecho y el deber de liberar esos elementos de verdad, purificarlos y usarlos para la exposición y anuncio de la doctrina cristiana; de ahí que actuaran de una forma cautelosa, crítico-selectiva y a la vez creadora. Detectar este proceder en el obispo de Milán es el objetivo perseguido y logrado por Becker.

El camino seguido es el de presentar de entrada el pensamiento de Cicerón respecto de cada uno de los puntos objeto de examen con el que compara luego el del Padre de la Iglesia. Los textos de uno y otro autor aparecen en columnas paralelas para poner de relieve las convergencias y divergencias y luego interpretar y dar razón de estas últimas. Hemos mencionado «los puntos objeto de examen». En efecto, el estudio comparativo no se lleva a cabo sobre la obra entera, sino que se limita a la exposición de las cuatro virtudes cardinales del libro primero y al desarrollo de una fórmula para resolver los conflictos entre lo honesto y lo útil, presente en el tercero.

El *De officiis* de Cicerón está claramente en el trasfondo de la obra homónima del obispo de Milán, pero éste se muestra libre y creador frente a ella. La nueva perspectiva del santo aparece ya en la disposición del primer libro. Mientras Cicerón entra de lleno en las virtudes cardinales, el obispo antepone un detallado proemio y una introducción teórica. En todo ello subyace una crítica a la metodología de Cicerón y una contraposición, a nivel de principios, entre la ética pagana y la cristiana: el cristiano extrae los preceptos del bien obrar de la Escritura. San Ambrosio borra los elementos que no se ajustan a la doctrina cristiana –derivación de las virtudes de la naturaleza humana– y conserva lo que sí se ajusta –ante todo las cuatro virtudes–.

En cuanto a la primera de las virtudes cardinales, la sabiduría/prudencia, la virtud del conocimiento, Ambrosio supera el planteamiento puramente formal de Cicerón y lo llena de contenido, vinculándola al conocimiento de Dios. El santo le otorga el primer rango entre las virtudes y la convierte en principio de todas las demás: el conocimiento de Dios es el presupuesto de la verdadera moralidad, el culto divino representa la medida de todas las restantes virtudes. La justicia –el fundamento de todas las virtudes, según su maestro– la subordina a la sabiduría, al amor de Dios. En este contexto introduce la *pietas*, ausente en Cicerón; virtud que, con su doble vertiente, frente a Dios y frente a los demás hombres, hace de vínculo de unión con la justicia. También respecto de esta virtud introduce una profunda transformación. Acepta la descripción ciceroniana de la parte positiva, pero elimina el principio de la reciprocidad, como elemento que se opone a su concepción de la justicia, definida desde el perfecto altruismo y la entrega a los demás hasta el don de sí mismo. La historia salvífica le sirve para presentar los dos aspectos de la justicia: la justicia propiamente y la beneficencia. Novedad es también su dimensión escatológica. Camino hacia la justicia es la beneficencia, lo que explica el lugar tan destacado que esta virtud ocupa. La beneficencia incluye dos momentos: el de los hechos (*liberalitas*) y el de la intención (*benevolentia*); este último es el decisivo. Sin benevolencia no hay beneficencia. El obispo reelabora el pensamiento de Cicerón eliminando sus propuestas restrictivas.

La tercera virtud cardinal es la fortaleza. Como Cicerón distingue la fortaleza en tiempo de guerra y en tiempo de paz, alejando totalmente a los clérigos de la primera, aunque dé sentido a la que aparece en los santos del AT. Como su maestro distingue también entre una fortaleza interior, espiritual (desprecio de las realidades externas) y otra activa (realización de hazañas). Considera que la *virtus animi* es a la fortaleza lo que la benevolencia a la beneficencia. *Virtus animi* que en S. Ambrosio se manifiesta en la lucha contra los infieles y contra la injusticia. También va unida al control sobre los afectos, vinculada a la *apatheia* en Cicerón, pero con dimensión teológica en el Obispo de Milán. La expresión perfecta de la fortaleza cristiana se halla, sin embargo, en la paciencia, que adquiere un sentido distinto al que posee en los estoicos.

Respecto de la templanza, introduce cambios significativos ya en la misma composición del texto. Aspectos que Cicerón introduce dentro de esta virtud, él los ha hecho preceder a todas las virtudes, al exponer la verecundia, especie de virtud fundamental previa a todas las demás. En la misma exposición de la templanza sigue su propio camino. Ni asume la introducción teórica de lo *decorum* como tal ni la idea de los cuatro roles porque tanto su origen, como su contenido y objetivo van contra posiciones cristianas. Sin embargo, tiene su réplica cristiana en la exigencia de conservar la imagen de Dios. Para la exposición de lo *decorum*, asume la comparación ciceroniana con la belleza del cuerpo humano, pero la transforma. Nuevo sentido da también a la distinción ciceroniana entre *decorum* general y especial. El obispo de Milán se sirve también de la fórmula ciceroniana para resolver el eventual conflicto entre lo honesto y lo útil, pero subordinándola al precepto cristiano del amor en cuanto que corrige y sustituye la prohibición de no dañar con el precepto de amar al prójimo.

A la luz del estudio, el *De officiis* de san Ambrosio puede presentarse como prototipo del proceder de los Padres con la cultura antigua: ni rechazo frontal ni aceptación plena, sino discernimiento. La obra concluye con un índice bíblico y otro de personas y cosas.— P. de LUIS.

MAXIMUS TYRIUS, *Dissertationes*. Ed. M. B. Trapp (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), B. G. Teubner, Stuttgart-Leipzig 1994, 13,5 x 20, 378 pp.

Todos los manuscritos conocidos de las *Dissertationes* derivan del Codex Parisinus graecus 1962, del siglo IX (= R) como demostró F. Schulte en 1915. A partir de este dato se comprende que dicho manuscrito ocupe las más de las páginas de la introducción y que constituya el fundamento de la edición, sin que ello signifique que el editor siga siempre su autoridad. Este incorpora en el aparato crítico las correcciones introducidas por el copista del mismo o por correctores posteriores y en dos apéndices los diversos escolios y notas marginales. La obra concluye con un índice prosopográfico y topográfico.— P. de LUIS

Moral-Derecho

DEMMER, K., *Introducción a la teología moral* (Introducción al Estudio de la Teología 10), Verbo Divino, Estella 1994, 15 x 23, 163 pp.

La Teología Moral, si quiere dar respuestas a los nuevos planteamientos y desafíos, no deberá evadirse de la complejidad del mundo actual y habrá de mantener un diálogo abierto en todos los frentes: tradición y época presente, diálogo interdisciplinar con las otras ramas teológicas, filosóficas y antropológicas, con otras religiones...

Para ello, Klaus Demmer hace un recorrido por todos los temas propios de la moral fundamental o general: la acción moral como respuesta libre de la conciencia a la llamada personal en Cristo y no como mero cumplimiento de un orden impersonal (derecho natural); la mediación entre fe-razón moral con un planteamiento claro y conciso de la dialéctica entre Moral Autónoma y Ética de la Fe, concluyendo que la moral cristiana es la moral humana consumada; la Iglesia, con su derecho y deber de enseñar y de aprender, con su discernimiento crítico-profético y su sentido misionero; la relevancia de la naturaleza biológica humana y su flexibilidad con respecto a metas personales superiores (ley natural); las normas como mediaciones para concretar los supremos principios morales; la revaloración y el replanteamiento de las virtudes, identificadas con las actitudes positivas; la superación del recelo entre el Derecho y la Moral, una vez que se han mejorado sus planteamientos críticos.

Sin ser un *manual*, ofrece una amplia visión de los caminos que debe recorrer la Teología Moral en sus nuevas respuestas, gracias a su clarividencia en los planteamientos y a su concisión en la exposición.— J. V. GONZALEZ OLEA

GARCIA FAILDE, J. J., *Nuevo Derecho procesal canónico. Estudio Sistemático-analítico comparado*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 1995, 24 x 17, 532 pp.

La Universidad Pontificia de Salamanca auspicia la tercera edición revisada y ampliada de este manual teórico y práctico a la vez. La primera edición de 1984 y la segunda de 1992 se ven notablemente mejoradas con la reelaboración total “de algunos temas” retocando gran parte de otros, como se observa en la presentación. Continúa “utilizando” un método sistemático entremezclado con el método analítico” (p. 9). A la introducción general sobre el proceso y las pruebas, siguen seis partes: 1ª “los juicios en general. El juicio contencioso ordinario”; 2ª “el juicio documental de nulidad matrimonial”; 3ª “Juicio de separación conyugal”; 4ª “Juicio contencioso ordinario”; 5ª “proceso de dispensa de matrimonio *rato no consumado*”, con un apéndice sobre “el juez intérprete y creador de leyes” y 6ª “formularios del proceso contencioso ordinario de nulidad matrimonial”. La última parte, con formularios de práctica jurídico-canónica, está bastante completa. Se notan algunas lagunas como la del “privilegio paulino” y el de la fe, que puede abrir amplios horizontes de cara al futuro. La temática del c. 1150 y su aplicación es algo que debe añadirse en próximas ediciones con formularios prácticos para que esta obra se enriquezca y sea más completa, por no decir un manual definitivo y puesto al día. Aunque se trata de una obra de consulta para todos los que trabajamos en tribunales eclesiásticos, puede servir de texto guía y complementario para profesores y alumnos. Ya se usa como manual en algunas universidades, según se observa en la “presentación”. Dado su carácter especulativo y teórico de la ciencia canónica, aunque algunos cánones como cc. 1143-1150 tienen cierta aplicación actual y perspectiva de futuro. Esta temática ha obligado a los jueces eclesiásticos desde el siglo XVI a dar una interpretación dinámica y evolutiva, auspiciada por muchos pastores con cura de almas. Hay que felicitarle por el apéndice sobre esto y se le augura éxito divulgativo. Es uno de los mejores aportes de la canonística española.— F. CAMPO.

Filosofía-Sociología

PROCLUS DIADOCHUS, *In Platonis Cratylum commentaria*. Ed. G. Pasquali (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), B. G. Teubner, Stuttgart-Leipzig 1994, 13,5 x 20, 150 pp.

El presente volumen es la reproducción estereotípica de la primera edición aparecida en el año 1908.– P. DE LUIS.

MICHAEL PSELLUS, *Orationes forenses et Acta*. Ed. G. T. Dennis (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), B. G. Teubner, Stuttgart-Leipzig 1994, 13,5 x 20, 204 pp.

El volumen contiene tres Discursos forenses y cinco Actas o sentencias de jueces, piezas publicadas casi todas desde hace muchos años. Para la presente edición se han examinado todos los manuscritos y esta es la novedad. Dennis no se detiene en la descripción de los códices (Parisinus graecus 1182 [=P]; Mediceo-Laurentianus 57,40 [=L]; Vaticanus graecus 672 [=V] por haberlo hecho en la edición de los Discursos Panegíricos para la misma Biblioteca Teubneriana (Stuttgart-Leipzig 1993, X-XI). Entonces pudo advertir que, aunque todos poseen fundamentalmente el mismo valor, P ofrece mejores lecturas, aunque no siempre, pues a veces es preferible la de L y, con menor frecuencia, la de V. Criterios que ha seguido en la presente edición. La obra contiene índice de autores, nombres y palabras. – P. DE LUIS.

ELDERS, L., *La philosophie de la nature de Saint Thomas d'Aquin –La nature, le cosmos, l'homme–*. Pierre Téqui ed. Paris, 1994, 21,50 x 15, 496 pp.

Todos recordamos unos estudios de filosofía hechos en tiempos pasados que, sobre todo, como filosofía de la naturaleza cósmica (cosmología), han quedado un poco en el recuerdo, y, como filosofía de la naturaleza viviente, han tenido grandes complementos. Es natural que esa filosofía de lo material, como física aristotélica y como tratado en Sto. Tomás, que responde a la física del Estagirita, haya sufrido las críticas correspondientes por parte de la ciencia. Pero podríamos preguntarnos hasta qué punto las críticas hechas a la física aristotélica son válidas para todo el pensamiento tomista. Esto es lo que el autor de esta obra se propone dilucidar exponiendo los puntos esenciales de la postura tomista en lo referente al estudio del mundo y del hombre desde el punto de vista filosófico. Naturalmente, el autor atiende a un contexto histórico e intenta integrar al hombre en el mundo físico del que no deja de ser parte.

La obra consta de tres partes, de las que la primera es una consideración filosófica general de la naturaleza; la segunda trata del ser en cuanto sometido a los diversos cambios; la tercera estudia la naturaleza viviente. Conceptos como los de naturaleza, alma, vida, sustancia, cambios sustanciales, etc., de no fácil entendimiento por la íntima relación de lo vital con lo físico-químico de la naturaleza, constituyen los temas preferentes del estudio; el autor, experto en el conocimiento del pensamiento de Sto. Tomás, intenta dar razón de todos ellos. No se limita, sin embargo, al pensamiento tomista; su exposición se sitúa en las circunstancias ambientales de otros científicos o filósofos de los que son aportadas unas quinientas citas. En una palabra: un tratado serio de una cosmología y antropología filosóficas.– F. CASADO.

YOVEL, Y., *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya & Mario Muchnik, Barcelona 1995, 23,5 x 15,5, 462 pp.

El presente trabajo, que analiza la influencia de los marranos hispanos en el pensamiento de Spinoza, es la refundición en uno de los dos volúmenes de la edición inglesa, aquí diferenciados en 1ª y 2ª parte. La primera, titulada *El marrano de la razón*, nos presenta un Spinoza inquieto, poseedor de una mente escindida, típicamente marrana, esto es, de los judíos de España y Portugal convertidos al cristianismo a la fuerza. Spinoza fue expulsado de la comunidad judía y no se integró en la cristiana, llegando a crear una religión propia: la religión de la razón, que le sitúa al margen de la sociedad de su tiempo. Yovel analiza distintas pautas características de los marranos que se dan en Spinoza, analiza documentos históricos y materiales literarios, como *La Celestina* del marrano Fernando de Rojas.

La segunda parte, *Las aventuras de la inmanencia*, describe la huella e influencia de Spinoza en la historia de la filosofía moderna: Kant, Heidegger, Nietzsche, Freud y Einstein. Pretende construir una filosofía de la inmanencia, de la finitud. La existencia terrenal es lo que hay, base única de toda norma social y política y única vía de redención humana; el mundo tiene sentido por sí mismo y ésta es la única base de la ética y del deber político.

Agradecemos a la editorial Anaya & Mario Muchnik esta publicación que presenta a Spinoza como uno de los pensadores mayores de la historia intelectual e inspirador de la tolerancia social y religiosa tan necesaria en nuestra historia.— J. ANTOLIN.

FEUERBACH, L., *Escritos en torno a 'La esencia del cristianismo'*. Estudio preliminar, traducción y notas de L.M. Arroyo Arrayás, Tecnos, Madrid 1993, 12 x 18, 124 pp.

La obra de Feuerbach necesita ulterior consideración. Su propia aclaración puede ser nuestra explicación y la aclaración de la religión actual. Para él la religión es la autoafirmación del hombre como absoluto. Nada más cercano a la religiosidad actual. R. Bellah, Tipton y Sullivan, nos hablan de la religión del orden que, en buena parte, ya ha pasado, y de la religión de la divinización del hombre que es la más actual. Feuerbach nos asegura que: 'La cuestión sobre el ser o no ser de Dios es en mi caso únicamente la cuestión sobre el ser o no ser del hombre'. Por eso todo Dios que no sea humano no es Dios. La teología es antropología. Pero ¿dónde había encontrado esas cosas Feuerbach? Este librito nos muestra que fue sobre todo en Lutero, donde Feuerbach se inspiró para su transformación de la teología antropología. Pues según Lutero *est Deus pro nobis*, Dios es para nosotros, y como nosotros, Dios es humano, sino no sería Dios, por eso sólo Cristo es Dios, pues sólo El es hombre y vino para el hombre. Pero después Feuerbach concluirá que toda la teología es pura antropología. Pero podemos preguntarnos ¿no es esto volver a las andadas?, al convertir la antropología en una teología inhumana, dominadora e incapaz de servir al hombre con verdadera humanidad.— D. NATAL

MARDONES, J. Mª., *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, PPC, Madrid 1995, 13 x 21, 300 pp.

El autor es uno de los mejores especialistas en análisis de lo que se ha dado en llamar el fenómeno de la posmodernidad o, lo que es lo mismo, de la aventura de nuestra sociedad actual. En este escrito nos ofrece las redes estructurales que configuran el momento actual en lo que se refiere a la racionalidad, la economía, la técnica, el pluralismo cultural, la política democrática y la ética civil. Deseamos llamar la atención sobre los diversos modelos que pugnan por interpretar el momento actual, a veces para llevar el agua a su

molino, así como sobre la situación de la utopía tras el famoso 'fin de la historia', la posición de las comunidades creyentes y lo sagrado en la nueva era, y sobre todo el significado del seguimiento de Jesús y el mesianismo de resistencia en el momento actual. Leer a Mardones es siempre un ejercicio de actualización y de opción existencial por una fe situada en la realidad por lo que felicitamos al autor y a la editorial.- D. NATAL

VICENTE BURGOA, L., *Palabras y creencias*, Universidad de Murcia, Murcia 1995, 17 x 24, 172 pp.

El autor se enfrenta a un ensayo crítico sobre la comunicación y las creencias. Se describe al hombre como un ser que vive de creencias, según la conocida teoría orteguiana. Ahora bien, en este momento, no solamente nos encontramos con una crisis de creencias y un fuerte cambio cultural sino también ante un problema de credibilidad de los mensajes y los medios de información y comunicación social. El autor nos adentra en este difícil campo tratando de seleccionar criterios, pautas y modos de comprender el mensaje de la comunicación que continuamente se nos trasmite y con frecuencia nos invade. Se trata de una obra, hasta cierto punto, sencilla pero que puede ayudarnos a salir airosos de la maraña comunicativa en la que nos encontramos y avanzar así por el verdadero camino de la comunicación.- D. NATAL

CRUZ F., R., *El hombre pregunta. Hacia una Antropología Metafísica*, Universidad Iberoamericana, México 1994, 14 x 21, 178 pp.

Se trata de una Antropología Metafísica formulada con agilidad y originalidad, desde el conocido método heideggeriano. De la pregunta por el hombre se pasa a la pregunta por el ser. Se afronta el problema del tiempo y la historia en su triple dimensión de pasado, presente y futuro. El autor se adentra en el problema del olvido del ser y las relaciones entre esencia y existencia, entre interioridad y exterioridad, entre el yo y el otro, entre el presente y la presencia. Así se trata de aclarar el sentido del hombre y del ser, de uno y de otro al mismo tiempo, del acto y la potencia, del siempre realizado y de la tendencia a realizarse, del misterio de ambos que en este mundo siempre es Presencia y a la vez Ausencia de sí mismo. Se trata de un escrito sugerente que ayudará tanto a los interesados en temas de Antropología como de Metafísica.- D. NATAL

FRANK, S.L., *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1995, 15 x 23, 484 pp.

Se trata de una traducción de un autor ruso sobre Metafísica y Filosofía de la religión. Es uno de los mejores conocedores de la Fenomenología de Husserl, uno de sus mayores difusores en Rusia, y uno de los autores más significativos en la Filosofía rusa del siglo XX. En esta obra, sobre el *Insondable*, echa los cimientos de una auténtica filosofía de la religión. Así, nuestro autor, va buscando ese Insondable en la ciencia, en la realidad de la vida, en la relación tú y yo, en la persona y en la trascendencia del espíritu, en la interioridad con el tú absoluto, y en la relación entre Dios y el mundo. Esta obra presenta con actualidad la filosofía de Nicolás de Cusa que presenta el mundo como exposición de Dios y a Dios como explicación del mundo. En este escrito que presentamos juega un papel esencial la fenomenología de Husserl y Scheler, la filosofía existencialista de Heidegger, el personalismo de Martín Buber y la sociología de G. Simmel. El autor había escrito esta obra en los

años veinte de nuestro siglo y la volvió a redactar de nuevo mucho más tarde con la perfección que ahora nos ofrece. Estas publicaciones contribuyen también a facilitar el conocimiento y favorecer el diálogo y el intercambio cultural Este-Oeste.— D. NATAL.

PAETZOLD, H., *Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, 14 x 20, 240 pp.

Estamos ante una buena biografía de Cassirer. En ella se une el estudio detallado de su vida y la sucesión de sus aportaciones filosóficas. Cassirer ha sido uno de los pensadores más significativos del siglo XX. Él ha entrado, desde muy pronto, de lleno, en el tema de la filosofía del lenguaje y de la cultura y en una nueva comprensión de la trascendencia. Eso explica en buena parte su gran coherencia ética y política frente a los extremismos ideológicos de nuestro tiempo y su constante incitación a una nueva esperanza para nuestro mundo. Esta biografía explica paso a paso el camino de Cassirer por el camino neokantiano de Marburgo, sus enseñanzas en Berlín, la filosofía de la cultura de Hamburgo, su orientación ética en Göteborg y sus investigaciones antropológicas y sociológicas durante su estancia en Estados Unidos. En esta biografía se trata, por primera vez con detalle, la relación de Cassirer con la Biblioteca Warburg de ciencias de la cultura, y su compromiso con la República de Weimar. También se hace una exposición muy detallada de los encuentros de Davos (1929), principalmente de su discusión con Heidegger. Se expone aquí también, con gran precisión, la génesis de su *Filosofía de las Formas simbólicas* y su importancia como remedio a la actual desorientación cultural. De este modo, esta biografía, nos ofrece todo el profundo significado de la obra de Cassirer y su aportación a la filosofía de la cultura. La presentación editorial es también muy buena y cuidada.— D. NATAL.

DUNN, J. (Dir.), *Democracia. El viaje inacabado (508 a.C. – 1993 d.C.)*, Tusquets Editores, Barcelona 1995, 15 x 23, 262 pp.

Las formas políticas democráticas, están actualmente sometidas a revisión. Los ricos no se consideran suficientemente protegidos, ni los pobres adecuadamente atendidos, por el régimen democrático. De ahí que el sistema democrático se mueva como entre una utopía que no se cumple y una ideología que no acierta con la realidad. Como dice J. Dunn, la democracia es el nombre de lo que no podemos aún tener pero que nunca podemos dejar de desear... De todos modos, no estará de más recordar la antigua sabiduría: la democracia es el peor de los sistemas posibles, excluidos todos los demás. Lo que ocurre realmente es que nos encontramos ya en plena hora democrática: No basta expresar unos ideales o programas democráticos, es necesario realizarlos en la vida concreta, de lo contrario dejan de ser ideales programáticos, para convertirse en meros fantasmas. Por eso se queja con razón el feminismo: La mujer nunca ha sido realmente integrada en la vida democrática, aún hoy día la maternidad se ve tratada, en la sociedad industrial, casi como una enfermedad. Lo mismo ocurre con la nueva situación de los países del Este. Para nada han sido respetados ni integrados los ideales de la lucha contra el sistema, en los nuevos regímenes democráticos. Y en general, en Occidente, las clases menos favorecidas no se sienten protegidas por el Estado. Los hombres de empresa tampoco se ven del todo apoyados en su tarea. Se podrían poner más ejemplos, pero baste recordar la actual economía de mercado y la integración social de las personas: el paro impide conseguir este derecho fundamental. Hay, pues, graves interrogantes al sistema democrático. Pero lo que es seguro es que la solución no estará en volver a desempolvar antiguas conductas catastróficas, sino en ir corrigiendo el sistema de modo que se pueda regenerar a sí mismo de acuerdo con los

nuevos tiempos. Todo, menos debilitar el sistema democrático o abrir nuevas brechas en él, por las que se colarán los nuevos demonios antidemocráticos como ha ocurrido recientemente en Europa con los nacionalismos y los neofascismos. Esta obra que presentamos quiere ser un serio examen de conciencia, para colaborar a la regeneración democrática, a fin de avanzar y profundizar en la vida de la sociedad concreta, de final de siglo, en los verdaderos ideales democráticos del futuro y de siempre.– D. NATAL

GELL-MANN, M., *El Quark y el Jaguar. Aventuras en lo simple y lo complejo*, Tusquets Editores, Barcelona 1995², 16 x 24, 413 pp.

Murray Gell-Mann es el descubridor del quark como último elemento de composición de la materia. Premio Nobel de Física en 1969 nos ofrece en este libro su aventura científica en nuestro tiempo. El quark es algo simple y elemental, el jaguar simboliza la complejidad de la naturaleza. Entre estos dos extremos se ha movido la aventura humana de nuestro autor. En medio de la simplicidad y belleza de la investigación científica, Gell-Mann ha contribuido mucho al campo de la mecánica cuántica. En cuanto a la globalización de los problemas científicos nuestro autor es un entusiasta de una visión integrada de todos los problemas de la ciencia. En este sentido, Murray Gell-Mann es el alma del instituto Santa Fe de investigación científica interdisciplinar. En este campo nos expone la teoría de las supercuerdas en las que nos hace ver la posibilidad de llegar a una teoría final sobre el mundo. Por otra parte nos presenta las relaciones entre azar y complejidad de modo que el lector puede entender con claridad lo que hoy se debate en los graves problemas de investigación sobre teoría de las catástrofes, predicción climatológica, modelos económicos y políticos o diseños de evolución biológica. Estamos ante uno de los libros más importantes de las últimas décadas sobre ciencia, que llega al lector con facilidad, porque Gell-Mann, sin dejar la profundidad del especialista científico, sabe ofrecer al lector cada problema con su propio lenguaje.– D. NATAL

CORTINA, A., *Ética civil y religión*, PPC, Madrid 1995, 21 x 13, 126 pp.

Adela Cortina es una de las autoras que más publica en el ámbito de la ética, quizás porque tiene bastante que decir, como es el caso de este libro, aunque como es inevitable se repite. Aquí recoge un tema ya tratado en otras ocasiones, la relación entre Dios y hombre, la religión y la ética. Su discurso trata de razonar la compatibilidad posible entre ética civil o ética de mínimos, una ética para todos los ciudadanos que nos permitan salvaguardar unos “mínimos” de justicia compartidos por todos; y una ética de felicidad o ética de máximos que ofrezca ideales de vida buena, a nivel de consejo o invitación, nunca exigiendo.

El punto central es llegar a un universalismo moral, a unos valores absolutos que se puedan defender con argumentos intersubjetivamente aceptables, y no recurriendo a una fundamentación religiosa. Concluye que si la ética religiosa o cristiana se basa en el valor intocable de la persona como imagen y semejanza de Dios, la libertad y dignidad de los hijos de Dios, y la invitación a vivir la fraternidad, éstas son raíces cristianas de una ética cívica. El creyente se encuentra “en casa” en una ética que defiende la libertad, igualdad y solidaridad y derechos humanos de las tres generaciones. La universalidad de los mínimos de justicia es una universalidad exigible, la de los máximos de felicidad es una universalidad ofertable.– J. ANTOLIN.

GLUCKSMANN, A., *La fisura del mundo. Ética y Sida*, Península, Barcelona 1995, 20 x 13, 138 pp.

Glucksmann, filósofo francés perteneciente a la Nueva Filosofía, se ha caracterizado siempre por un pensamiento mordaz e incisivo. Así lo vemos también en este libro sobre el sida. Primero denuncia la responsabilidad de los médicos, científicos y políticos por los retrasos e imprevisiones en relación con la enfermedad. El sida, como cualquier enfermedad, pone en crisis toda nuestra existencia, la gran vulnerabilidad de la vida humana. Sabemos que todos moriremos pero el enfermo de sida sabe cómo morirá, sabe que va a consumirse hasta que no será más que un resto de forma humana. El sida nos afecta a todos, todos estamos expuestos a ella; ya esta bien de eufemismos, somos de la misma raza de los que mueren de sida... debemos reconocernos en los verdugos y en las víctimas. El sida, incurable como numerosos cánceres y contagioso como tantas plagas, se convierte en trauma por sus dimensiones intersubjetivas (contagio y epidemia), por la transmisión sexual, y se dramatiza en la sangre. El VIH cambia las modalidades de estar enfermo, se baten las marcas del anonimato y disimulo. Se contrae y se transmite con absoluta discreción, se puede con un único gesto amar y matar a la vez. Recuerda también el lema hipocrático "primero no perjudicar" que deben hacer suyo médicos y científicos. El sida es una enfermedad moderna y cuando se venza saldrán al asalto nuevas calamidades. Los procedimientos racionales, necesarios para precaverse de los peligros, son vehículos de otros inéditos. Esta es la rueda de la existencia, y la única salida consiste en asumir las responsabilidades.- J.ANTOLIN.

ARANGUREN, J.L., *El protestantismo y la moral*, Península, Barcelona 1995, 20 x 13,2, 188 pp.

Este libro es una reedición del aparecido en 1954, y aunque ha pasado mucho tiempo, sigue siendo actual, sobre todo por el enfoque moral del mundo protestante, ya que no existe mucha bibliografía en castellano. Aranguren presenta de una forma clara la moral cristiana: analiza sus orígenes y antecedentes, pero se centra sobre todo en la moral protestante: luterana y calvinista. A mi entender lo más interesante del trabajo es ver la evolución que se da en la ética desde Grecia, Roma y Tomás de Aquino hasta Lutero, que rechaza la moral con su doctrina de la justificación por la fe, y el salto a Calvino, que da la vuelta a Lutero acabando en un eticismo moral y en la posterior secularización de la moral. Lutero significa el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna, pero la verdadera moral de la Modernidad, como dice muy bien Aranguren, será el calvinismo. No sólo Calvino, sino su evolución posterior, pues Calvino cree encontrar los signos de la predestinación en la laboriosidad, en una vida de trabajo, de acción, que proporcionará propiedades y riquezas, y ésta será la concepción capitalista de la existencia que ya denunció Max Weber.- J. ANTOLIN.

HUBER, G., *Eidos und Existenz. Umriss einer Philosophie der Gegenwärtigkeit*, Schwabe, Basel 1995, 24,5 x 17, 406 pp.

Este libro busca la raíz del saber vivir, la explicación de lo real desde una filosofía que responda a las nuevas o permanentes preguntas del hombre sobre el mundo, los hombres y lo divino, en conexión con la realidad de hoy, de tal manera que sea una respuesta actual. El libro contiene la síntesis de un pensador que durante más de 30 años enseñó Filosofía en Zürich. Según él, la filosofía debe llenar tres dimensiones. 1º) Debe ser hecha

hoy y para el hombre de hoy, debe instalarse en el presente y hacerse preguntas y quizás mantener el interrogante, pues no hay respuestas absolutas o definitivas; ahora bien, se debe buscar el fundamento filosófico de la verdad. 2ª) la filosofía debe acercarse al problema de la objetividad e intentar una solución. 3ª) La filosofía debe encerrar en sí los contenidos esenciales, preguntas y respuestas de la tradición filosófica, pero siendo crítica frente a ella y tratando de descubrir otras posibilidades de verdad objetiva en conexión con la historia de la filosofía.

El recorrido del libro es ejemplar. Desde cuestiones metafísicas como la estructura del mundo, el sujeto, la verdad y el ser, el tiempo (presente, pasado, futuro y eternidad), avanza hacia la tercera parte, donde se plantean los problemas de la existencia, la filosofía moral donde se analizan también los problemas de la libertad y Dios. En definitiva, que la ética tiene que ser consecuencia de un pensar, de una metafísica, pues la ética se enraíza en la estructura metafísica de la persona, pero debemos decir también que la filosofía primera, si se precia de serlo, tiene que pasar a la acción, tiene que hablar de la vida.- J. ANTOLIN.

TORNOS, A. - APARICIO, R., *¿Quién es creyente en España hoy?*, Editorial PPC, Madrid 1995, 22 x 14,5, 157 pp.

Los «fundamentalismos» y las llamadas «sectas destructivas» son los temas de moda en los medios de comunicación social y en algunos círculos académico cuando afrontan, entre nosotros de tarde en tarde, el «hecho religioso». Pero, quizá, el fenómeno más importante existente en nuestra sociedad es la persistencia del sentimiento religioso en amplios sectores de la sociedad que pone en jaque a las teorías sociológicas de la secularización.

Para algunos la tesis general que postulaba la existencia de una «afinidad electiva» entre la modernidad y la secularización no ha hallado verificación empírica alguna. Para los autores, sólo de «forma relativamente excepcional» en dos casos: en núcleos minoritarios de población a escala mundial, con niveles de educación superior de tipo occidental, y básicamente vinculados a los ambientes intelectuales (universidades, medios de comunicación, etc.); y, segundo, en el ámbito europeo y, muy en especial en la Europa meridional. En este caso, y muy especialmente en España, la institución eclesiástica ha perdido su antiguo monopolio como instancia de legitimación, y las expresiones socialmente más visibles de religiosidad han pasado a ser marginales y, no forman parte ya del «mundo dado por supuesto», de las evidencias colectivas.

A España no la han salvado los Pirineos. La creciente marginalidad de la religiosidad eclesiocéntrica y su relativa «irrelevancia», colocan a la institución religiosa española entre las secundarias, ubicada en el sector del consumo, y con una incidencia primordial en la esfera privada: concebida más como una forma de pensar que de actuar. Desde los años sesenta ha crecido hasta el 20% el número de españoles que se consideran no creyentes o indiferentes, lo que significa siete millones de personas. Quizá por ellos, en foros internacionales se ha venido reiterando sobre el caso español la pregunta de Peter Berger: «What the hell is going in Spain?»

Preocupados por la neutralidad metrológica, por el planteamiento cualitativo y no cuantitativo de la investigación, y por su centralidad en el tema de la identidad del creyente, en este libro se recurre a un método un tanto novedoso: hacer discutir a la gente de forma espontánea «sobre cuestiones muy generales, dejándola ir a su aire (...) Esas reflexiones o discusiones se graban, se transcriben y se analiza minuciosamente» (pág. 12).

Siguiendo el enfoque de recientes estudios de sociología, los autores prefieren el término creyente al de cristiano, e intentan un análisis multidisciplinar de la religiosidad mediante la utilización de «tipos ideales» en sentido weberiano, en los que la práctica religiosa ocupa un discreto lugar junto a otros tipos, mas centrados en la experiencia religiosa,

en las creencias, en los contenidos morales y en la religión como fuente de legitimación. Pero tendríamos que preguntarnos, ¿es plausible la hipótesis que afirma que la categoría de los «creyentes no practicantes» es la antesala de la indiferencia o la increencia? Algunos plantean la hipótesis alternativa de que se trata de un «sesgo ideológico de los autores de esos estudios»; otros podrían considerar que, los que así piensan, tratan de curarse en salud, haciendo que sean lo que realmente no son, sobre todo si se acepta que la religión es más una forma de actuar que de pensar. En última instancia, ¿qué es ser creyente?

Como decía Max Weber, todo estudio científico está destinado a ser completado y superado. Por eso, las variables género y edad, los ámbitos rurales, y los aspectos regionales pudieran haber recibido un tratamiento más específico.— F. RUBIO C.

CASPAR, R., *Para una visión cristiana del islam* (Presencia teológica 80), Editorial Sal Terrae, Santander 1995, 21,5 x 13,5, 253 pp.

El islam ... ¡ése es el enemigo! El islam «es hoy el mayor peligro para el cristianismo». Tras la caída del comunismo, para bastantes occidentales el adversario a batir es el islam que, con su agresivo fundamentalismo religioso, con su guerra santa («yihad», suras 8, 48, 110), con su poligamia y fatalismo, con su Saladino (siglo XII) y los mamelucos de Egipto, con sus asedios de Viena (1530 y 1683), con su condena a muerte de Salman Rushdie, y con su explosión demográfica (800 millones) amenaza la vieja civilización cristiana. El islam asusta y repele al mismo tiempo. Claro que el mundo musulmán, especialmente el árabe-musulmán, lleva diciendo eso mismo desde hace más de cien años, refiriéndose al imperialismo occidental: la hegemonía occidental-cristiana en la política, la economía y la cultura, sin olvidar las Cruzadas (siglos XI al XIII) y Bonaparte (1798).

De todos es conocido, que algunos analistas de la historia contemporánea, como Huntington, pronostican para el futuro de la humanidad un «choque de civilizaciones» determinado principalmente por culturas y religiones contrapuestas, más que por las ideologías.

Con tanto estereotipo y, a pesar de su densa inmigración en los países occidentales, son pocos de uno y otro bando, los que se esfuerzan por conocer por dentro las respectivas religiones, cuyos orígenes, al igual que los del judaísmo, se remontan a Abrahán, «padre de los creyentes». Esto a pesar de la publicación en occidente de un considerable número de libros sobre el islam, de calidad muy desigual, que han convertido vocablos y conceptos musulmanes en meros epítetos descalificadores: «ayatolá», «chador», «shiísmo», etc. Es un hecho, por otra parte, que la mayor parte de los musulmanes, incluido un amplio sector de sus intelectuales, tienen una visión truncada y caricaturesca de Occidente y que voces extremistas no ocultan en absoluto su intención de destruir el cristianismo, al que identifican con Occidente (p. 11). La confrontación polémica está servida.

Este libro, escrito por un miembro de los «padres blancos», experto en el Concilio Vaticano II, profesor de teología y mística musulmanas y residente en Túnez desde hace años, intenta ayudar a comprender ciertas dimensiones esenciales del islam como religión: su culto, su teología, su mística ... fomentar el diálogo entre cristianos y musulmanes y ofrecer su testimonio personal. Desde luego que el autor advierte contra las visiones bienintencionadas y de «corazones caritativos», que sólo tienen en cuenta una parte del problema.

Sería de desear, añadiríamos nosotros, que el islam produjera un documento como «Gadium et spes» o el más reciente del Consejo Pontificio para la Cultura, o el del Consejo Ecuménico de las Iglesias, en el que reafirmara, como lo hacen la Iglesia católica y las protestantes, su voluntad integradora de la religión en las civilizaciones, promoviendo el diálogo intercultural para evitar el choque de civilizaciones.— F. RUBIO C.

HELLER, A.- FEHÉR, F., *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo* (Ideas 31), Ediciones Península, 1995, 19,5 x 13, 5, 122 pp.

Ambos autores ejercen la docencia en la New School for Social Research de Nueva York, y ya han publicado varias obras sobre la modernidad.

Basándose en un rico material sobre la modernidad y en el análisis actual de la biopolítica en los medios de comunicación, investigan en este libro, la difícil coexistencia de los valores de la libertad y de la vida en cuatro sectores principales: salud, medio ambiente, sexo y raza.

Las modernidad hizo muchas promesas que nunca ha cumplido. Quizá, las más significativas sean: hacer retroceder los límites de la naturaleza, planear y construir una sociedad «racional» frente al crecimiento meramente orgánico, encontrar remedios definitivos para superar desde la pobreza hasta la mortalidad, establecer bases seguras para toda certidumbre humana, liberar el cuerpo de la dualidad cristiana, y llegar a una secularización completa de la sociedad.

Pero en la actualidad nos encontramos con los mismas viejas dificultades que tuvieron nuestros ancestros para silenciar y sublimar la naturaleza en nosotros y, además, la crisis ecológica exterior. Después de Auschwitz y del Gulag, y con el hundimiento de la «sociedad planeada científicamente», la modernidad se ha quedado casi sin fuerzas incluso para sobrevivir, cuanto menos para alentar la confianza agresiva de Condorcet en sus poderes curativos, las ambiciones ilimitadas de revolucionarios tecnológicos como Teller. La voluntad de poder (Nietzsche) suplanta a la verdad trascendente, lo «espiritual» (racional), sometido también al proceso de desencantamiento weberiano, ocupa el lugar del «alma», y con la autonomía política y religiosa de la humanidad, preconizada por Heine y Feuerbach, la «anatomía-política del cuerpo humano» se ha quedado en «biopolítica de la población»; en frase de Foucault: «el alma es la prisión del cuerpo», hay que desencadenar el cuerpo.

Los autores creen poder constatar que, el llamado «proceso civilizador», cuyo mejor sociólogo es Nöbert Elias, culmina esa tendencia a expulsar el cuerpo de la vida moderna (...) la tendencia a fundir lo higiénico con lo éticamente alabable (...) a establecer la tutela de lo espiritual sobre lo corporal» (págs. 17-18). Conclusiones, como ésta última, parecen contradecir constataciones aparentemente obvias de nuestro momento cultural.

Un libro de pocas páginas pero de amplio contenido, más bien filosófico que sociológico, de largos párrafos carentes de definiciones de conceptos, claramente antimodernista, y de no fácil comprensión.— F. RUBIO C.

Historia

PLUTARCO, *Vitae parallelae*. Ed. Cl. Lindskog y K. Ziegler (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), B. G. Teubner, Stuttgart-Leipzig 1994, 13 x 20, 394 pp.

Como es sabido, la célebre obra *Vidas Paralelas* de Plutarco de Queronea, es una colección de cincuenta biografías comparadas (exactamente 46, porque las cuatro últimas van sueltas), de autores griegos y latinos. Plutarco compara un personaje griego con otro latino.

A pesar de ser Plutarco un filósofo moralista, los personajes dignos de pasar a la historia, que él compara en su obra, salvo algunas excepciones, no son los sabios ni los bienhechores de la humanidad, sino caudillos luchadores y ambiciosos. He aquí, por ejemplo, algunos de los personajes más connotados que compara: Pericles y Fabio Máximo, Aristides y Marco Catón, Pirro y Cayo Mario, Lisandro y Sila, Agesilao y Pompeyo, Alejandro

y César, Demóstenes y Cicerón etc. etc. Las comparaciones faltan algunas veces, otras son brevísimas y casi nunca añaden nada nuevo a lo que conocemos por otras bibliografías.

El año 1517 se imprimió por vez primera, en Florencia, la traducción de *Vidas Paralelas* y desde entonces se han multiplicado muchísimo las ediciones. Aunque la obra resulta pesada por el estilo enrevesado del autor, es interesante para conocer el pensamiento de Plutarco.

Las edición crítica del texto griego, hecha por Konrat Ziegler, presentada por La *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, es realmente magnífica. Dígase lo mismo del excelente aparato crítico y de la “addenda” al final de la obra, que viene a completarlo.

Ediciones de este género contribuirán muchísimo, sin duda, al conocimiento del pensamiento de los autores griegos.— S. GONZALEZ

FERNANDEZ COLLADO, A., *El concilio provincial toledano de 1582* (Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica: Monografías 36), Iglesia Nacional Española, Roma 1995, 25 x 18, 157 pp.

Este libro, articulado en dos partes generales, precedidas de una introducción (pp. 5-12), ofrece un estudio sobre la celebración del concilio de Toledo de los años 1582-1583, celebrado por iniciativa del card. Gaspar Quiroga y Vela y presidido por él mismo, con la participación de los obispos de Palencia, Córdoba, Jaén, Cuenca, Osma, Sigüenza y Segovia, mas los abades seculares de Valladolid y Alcalá la Real. Se celebró en tres sesiones, con un total de 99 congregaciones.

En la parte primera (pp. 12-77) el autor ilustra con propias palabras y en síntesis los principales argumentos que afloran en la lectura de las actas del concilio y documentos incluidos en ellas, tales como las relativas a las ceremonias según las cuales se desarrolló, las personas de los participantes, los temas estudiados, los acuerdos decididos en las congregaciones y las dificultades que hubo para la aprobación de sus actas por parte de la Congregación del Concilio y del papa Gregorio XIII. Estas provenían en parte de la presencia en el mismo del marqués de Velada en nombre de Felipe II y de la necesidad de hacer correcciones propuestas dos veces por la misma Congregación del concilio, en la segunda vez con carácter obligatorio.

La segunda parte (pp. 78-154) ofrece el texto de las actas conciliares en latín y en castellano, precedidas de algunas indicaciones sobre los cinco manuscritos que las contienen (tres en Toledo, uno en Madrid y otro en Roma) y sobre particularidades de la edición. El texto latino ocupa las pp. 83-120 y el texto castellano las siguientes pp. 120-154. En ambos casos se añade entre paréntesis, antes del texto de los decretos, una síntesis de su contenido.

La edición se basa fundamentalmente en el manuscrito de la catedral de Toledo *I.5.B.2.1*. Sobre la utilidad de la publicación de estas actas, acaso lo más notable es haber dado la traducción castellana para quienes no estén en condiciones de seguir el texto latino. Este era conocido desde el siglo XVII por haber sido incluido en las colecciones generales de concilios españoles que cita el autor y también en la más conocida de J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. de Graz, vol. 36, 1961, col. 159-164, que el autor no ha creído necesario citar. Encuentro curioso que se traduzca las palabras latinas: “fieri unum, seu plura instrumenta publica” (p. 120) por estas castellanas: “se hicieran, uno a uno, instrumentos públicos” (p. 153).— C. ALONSO

SAVONAROLA, G., *Itinerario spirituale*. A cura di P. Tito Sante Centi, Edizioni Studi Domenicano, Bologna 1993, 21,5 x 14, 302 pp.

El editor de estos escritos presenta aquí en traducción italiana seis tratados y otros cuatro escritos menores, todos ellos de carácter espiritual, del célebre reformador florentino Jerónimo Savonarola que, como todos saben, terminó su vida trágicamente el 23 de mayo de 1498. Los escritos editados son los siguientes: "Il disprezzo del mondo", "Conforto del mio pellegrinaggio", en siete libros, "Trattato dell'unimiltà", "Trattato dell'amore di Gesù Cristo", "Trattato sulla preghiera", "Esposizione del Pater noster", "Alcune regole brevissime e utili assai per tutti i religiosi", además de una "Lettera a un novicio" "Ti amo, Signore, mia fortezza" y una "Esposizione del salmo 79. Preghiera per la Chiesa".

Del contenido y de la época de redacción de cada uno de estos escritos trata el editor en la Introduzione (pp. 9-23), donde explica también algunos problemas críticos y normas de edición. Aclara, por ejemplo, como en algunos casos él mismo ha traducido del original latino, muy característico de Savonarola, y en otras ha ofrecido textos redactados en italiano, pero modernizados por él para dar una mayor uniformidad de estilo a todo el volumen.

El libro no lleva notas de ningún género, pues pretende ofrecer con sencillez unos textos de marcado interés monástico, seleccionados entre las muchas obras que salieron de la pluma del célebre predicador y reformador, recogidas todas ellas en la Edizione Nazionale de las obras del fraile dominico. Nos parece que los fines del editor se consiguen con este volumen de pulcra presentación externa.- C. ALONSO

AYAPE, E., *Semblanza de San Ezequiel Moreno*, Augustinus, Madrid 1994, 20 x 13, 140 pp.

Nadie mejor que el P. Ayape para ofrecernos una semblanza de este nuevo santo recoleto para la Iglesia universal. No es la primera vez que el autor nos da a conocer, esta vez de manera actualizada y popular, lo que ya hiciera en 1943 con extensión y en 1975 con urgencia. Esta vez en estas pocas páginas y en 36 capítulos recoge con precisión y amenidad la vida de un riojano que desgranó su vida apostólica en la Colombia de finales del siglo pasado. La semblanza es un retrato humano y espiritual, biográfico e interior, lo que permite no sólo memoriar y admirar, sino también imitar, que es lo verdaderamente agustiniano.- J. ALVAREZ.

CHRISTOPHE, P., *Breve diccionario de la Historia de la Iglesia* (Biblioteca Manual Desclée 3), Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, 23,5 x 15, 123 pp.

La experiencia docente habrá conducido al autor a elaborar este breve, en verdad, léxico temático de 50 vocablos usados con frecuencia en las clases de Historia de la Iglesia, pero que no siempre quedan claros en la recepción de los alumnos. Por eso es aconsejable este repertorio, porque de su precisión y rigurosidad se puede echar mano para clarificar conceptos que se prologan a lo largo de los veinte siglos de historia. Además, el índice analítico y el de voces ayudan sensiblemente su consulta.- J. ALVAREZ.

MANSILLA REOYO, D., *Geografía eclesiástica de España. Estudio histórico-geográfico de las diócesis. I-II* (Instituto Español de Historia Eclesiástica: Monografías 35), Roma 1994, 25,5 x 17,5, 396 y 556 pp.

Conocido es el tesón, la minuciosidad y rigor de Mons. Demetrio Mansilla, plasmado en una larga serie de monografías sobre el mapa diocesano de la península Ibérica. Este

laberinto que abarca desde los orígenes del cristianismo hasta el siglo XVI es lo que acomete el autor en estos dos tomos. La antigüedad, las lagunas documentales, las leyendas y adulteraciones de las fuentes, etc. son dificultades que con solvencia ha sabido sortear para conseguir conclusiones sólidas. Destacaríamos del primer volumen los capítulos referentes al estudio de las Antiguas divisiones político-administrativas de Hispania (pp. 23-60); Obispos de existencia cierta en el siglo III (pp. 131-179) y los Orígenes de la organización metropolitana en la Iglesia española (pp. 325-355). Del segundo principalmente los tres últimos: La reorganización eclesiástica española del siglo XVI (327-415); Panorama histórico-geográfico de la Iglesia española en los siglos XV y XVI (417-437) y La reorganización eclesiástica española del siglo XVI (pp. 439-554). La densidad de fuentes, documentación y bibliografía hace que la exposición sea densa y, por lo tanto, su lectura trabajosa. Pero no es esto lo que hay que lamentar, pues nunca han pretendido este tipo de obras el resultar amenas y deleitar, sino informar e ilustrar. Lo que sí echamos de menos son unos buenos índices temáticos, onomásticos y de lugares, que facilitarían notablemente el uso de la obra. Ya sabemos de la avanzada edad del autor, pero los editores debieran haberse preocupado de esto, así como de una mejor corrección de pruebas.– J. ALVAREZ.

BAUR, J., *2000 Years of Christianity in Africa. An african history 62-1992*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1994, 21 x 14,5, 560 pp.

El libro tiene cuatro partes. En las tres primeras analiza tres encuentros de Africa con el Evangelio. 1º) A.D. 62-1500 2º) 1500-1800 y 3º) 1792-1992 que corresponde al período colonial, donde tiene lugar la fundación de la mayoría de las iglesias africanas de la actualidad. La cuarta parte presenta una síntesis de la historia de Africa, país por país, del presente siglo.

Aunque es un manual hecho desde el punto de vista católico, incluye también de forma resumida la historia de las iglesias protestantes y ortodoxas, tratando de crear un mejor clima ecuménico. El autor, con esta historia, pretende señalar que el cristianismo no es producto del colonialismo, sino que con sus altos y bajos, luces y sombras, ha habido siempre una presencia cristiana en Africa. Digamos que es un buen libro de historia del cristianismo africano. El autor conoce las fuentes, como se ve en notas y bibliografía. Quiero resaltar la importancia que da a la inculturación del cristianismo en Africa y a la necesidad de la segunda evangelización. Yo creo que aquí se juega el futuro del cristianismo en ese continente. Como es de esperar un resurgir de una teología africana, el autor señala los principales teólogos africanos del momento. A veces tengo la sensación de que estamos más interesados en la inculturación los que no somos africanos.– J. ANTOLIN.

Espiritualidad

MARTIN VELASCO, J., *La experiencia cristiana de Dios*, Editorial Trotta, Madrid 1995, 23 x 14,5, 238 pp.

Es conocida la expresión de Rahner de que el cristianismo del futuro, o será místico o no será nada. Después de innumerables siglos de cristianismo sociológico parece vislumbrarse su derrumbamiento. Quedará un cristianismo apoyado solamente sobre sí mismo, sobre la fe, sobre la experiencia personal de Dios, un cristianismo místico. De esto trata el presente libro, de la mística cristiana. Escrito por un reconocido autor, filósofo y teólogo, puede deducirse que la experiencia espiritual de que habla es contrapesada y analizada de modo racional.

La primera parte quiere ser una fenomenología del hecho religioso, su origen en la insatisfacción humana, su percepción siempre en claroscuro, la apoyatura histórica en Jesús de la experiencia religiosa cristiana. La segunda parte presenta depurados modelos de esta última experiencia, a modo de concreción de lo dicho. Francisco de Asís y su insuperable síntesis de pobreza y alegría, Dios y naturaleza. Teresa de Avila y su asunción de la cotidianidad como lugar de la percepción divina. Juan de la Cruz y su "noche oscura", la paradoja de la captación de Dios en su silencio, en el mal, en el sinsentido. La sensibilidad poética de san Juan sirve también para responder a la pregunta sobre la actualidad de los místicos, la compatibilidad entre el despojo de sí mismo y la valorización moderna de lo mundano. Termina el libro con un capítulo dedicado a la conversión y experiencia de un hombre de nuestros días, Manuel García Morente. Como siempre, las obras de Martín Velasco no decepcionan.— T. MARCOS.

AGUILO, A., *Interrogantes en torno a la fe* (Hacer familia 58), Ediciones Palabra, Madrid 1995, 19 x 12, 281 pp.

La colección Hacer familia, dentro de su serie D (Educar en virtudes), incluye esta segunda edición del trabajo de Alfonso Aguiló en la que, desde una perspectiva claramente pedagógica y con la increencia creciente como telón de fondo, aborda una serie de temas fundamentales en torno a la fe con el fin de clarificar algunas ideas básicas que pueden ser válidas tanto para aquellos que se intentan acercar un poco a nuestra realidad religiosa como para los que comienzan a alejarse de ella sumidos en un mar de dudas.

A partir de estos principios el autor trata temas "de toda la vida", como la existencia de Dios, el origen del mal, la muerte, el porqué de una sola religión..., junto con otros de plena actualidad como el inmovilismo y el celibato de los curas.

Como el mismo autor dice, "no es éste un libro en el que se analicen las causas por las que los chicos y chicas jóvenes pierden su fe. Este libro quiere llegar antes: busca aportar ideas que ayuden a detectar fisuras, puntos oscuros, interrogantes que estén aún sin suficiente respuesta".— A.J. COLLADO

GEA ESCOLANO, J., *De tú a tú con Jesús* (Temas Vivos 6), Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1995, 18 x 12, 152 pp.

Estamos ante un librito dirigido a jóvenes que se están iniciando en la experiencia de Dios y que buscan dar un sentido a su vida según la vocación a la que son llamados.

En una amplia primera parte se nos muestra lo que es el encuentro personal con Jesús, con las exigencias, dificultades y posibilidades que ello conlleva. A continuación se hace una presentación de lo que es la propia vocación, que exige una respuesta personal. Dios llama a cada cual a uno de los tres caminos posibles (matrimonio, sacerdocio, vida consagrada) y es uno mismo quien tiene que descubrir a cuál de esos caminos le llama Dios y cómo tiene que responder. Por último, a partir de la *Parábola del sembrador* (Mt 13, 3-8 y 19-23) se nos explica cómo ante la llamada a vivir en autenticidad la relación con Jesús surgen diversos tipos de respuestas, siendo una sola la correcta: la de los decididos, que son «como la semilla que cayó en tierra fértil y dio fruto al cien».

Se trata de un libro de fácil lectura, en el que el autor se dirige en todo momento de forma directa al lector con el propósito de llegar hasta su corazón y conseguir que centre toda su vida en Jesús. Resulta apropiado para jóvenes inquietos que no acaban de encontrar su camino pero que, no obstante, no dejan de buscarlo.— A. ANDUJAR

ROSSÉ, G., *Los Evangelios. Quién los ha escrito, por qué, cómo leerlos*, Ciudad Nueva, Madrid 1995, 20 x 13, 110 pp.

Estamos frente a un libro enfocado a la formación de catequistas y de jóvenes que no se conforman con una fe inculta.

Este libro presenta dos grandes aciertos, el exponer con rigor las últimas investigaciones referentes a cristología y el recogerlas con sencillez y en pocas páginas. Se suma a esto su lectura ágil y amena.

Es una obra que deberían leer todos aquellos jóvenes que están al frente de actividades pastorales, tanto para enriquecer su propia fe, como para ayudar al crecimiento de la fe de los demás.– C.J. ASENSIO

TEPEDINO, A.M., *Las discípulas de Jesús*, Narcea, Madrid 1994, 21 x 13,5, 186 pp.

En este mundo en el que la mujer va abriendo sus ojos buscando y pidiendo el ser igual al hombre, será bien recibido este libro.

Las mujeres descubren que la Biblia fue empleada como arma contra ellas, pero también ven en ella “una fuente de valor y esperanza” al hacer una relectura de la misma.

La autora no busca sensacionalismos, sino que da una exposición clara y acertada de qué es ser discípulo/a y lo que conlleva: el seguimiento, el servicio y el ser enviado. En su segundo capítulo mostrará la novedad del mensaje de Jesús en relación a su época, y, en el tercero, se analizan una serie de textos en relación al discipulado de las mujeres.

Es, sin duda, una buena reflexión para que cada cual saque sus conclusiones, con un estudio serio y, a la vez, fácil de entender.– C.J. ASENSIO

CASES, E., *Mujeres valientes. Meditaciones sobre las mujeres en el Evangelio*, EUNSA, Pamplona 1995, 21,5 x 14,5, 138 pp.

Este pequeño libro presenta algunas mujeres que tuvieron relación o se encontraron con Jesús apareciendo recogido su testimonio en los evangelios. Partiendo de esa relación cada capítulo se centra en una de estas escenas siendo acompañadas de reflexiones y consejos para seguir su actitud. El autor menciona a lo largo de estas páginas muchas citas del pensamiento de Escrivá de Balaguer. La oración, el trabajo en Marta y María, la fe de la hemorroísa, la gratuidad de la viuda pobre y otras imágenes componen el desarrollo de esta obra.– C. SANTALIESTRA

CARDA PITARCH, J.M., *Los porqués del Evangelio. Trescientas dudas y preguntas*, Sociedad de Educación de Atenas, Madrid 1995, 13,1 x 20,8, 223 pp.

José María Carda Pitarch es un sacerdote levantino, con doctorado en Teología Dogmática. Ha impartido clases en el Instituto Superior “Regina Mundi” de Roma. Tiene otras obras también publicadas en esta editorial.

Lo que se puede decir de esta obra es que es una respuesta a preguntas que nos planteamos a la hora de leer los evangelios. En otros casos intenta aclarar o explicar elementos evangélicos que no se pueden entender o que nos pueden llevar a dudar.

En su estructura o en el aspecto externo, se divide en cuatro partes. Cada parte corresponde a cada uno de los evangelios. Toma el evangelio de San Mateo, desde el principio hasta el final, e intenta dar respuesta a las posibles preguntas. Lo mismo hace con el de Marcos, con el de Lucas y con el de Juan.

Para todo creyente es una gran ayuda a la hora de la lectura bíblica. Les recomiendo que lo lean.– F. GARCIA IGLESIAS.

CLÉMENT, O., *Unidos en la Oración. Padrenuestro. Oración al Espíritu Santo. Oración de San Efrén*, Narcea, Madrid 1995, 20 x 12,5, 108 pp.

Oliver Clément es un escritor y un teólogo ortodoxo. Es profesor del Instituto de Teología ortodoxa de Saint-Serge de París.

Lo que se puede decir de esta obra es que el autor habla a partir de la propia experiencia de fe. Los tres textos que en esta obra nos explica ya los venía utilizando con anterioridad, hasta que se “decidió” a publicarlos.

Desde el punto de vista de lo externo nos encontramos con tres partes bien diferenciadas; estas partes son: el Padrenuestro, la Oración al Espíritu Santo y la Oración penitencial de San Efrén.

En cada parte lo primero que aparece es el texto. Luego nos hace un ambientación histórica del mismo y después comienza a desmenuzar y a explicar cada frase de dicho texto.

Un aspecto claro que el autor intenta transmitir es la unidad de los cristianos en la Oración. Esta obra se puede utilizar en días de retiro, en ejercicios espirituales, para la meditación personal, etc. Les aconsejo que la tengan en su compañía.– F. GARCIA IGLESIAS.

VV.AA., *Tarea de ser persona. 14-15 años. Itinerario de Educación en la Fe*, Editorial CCS, Madrid 1995, 14 x 17, 417 pp.

Un aspecto importante de la obra, en su elaboración, es que son varios autores. Estos autores no todos están trabajando en el mismo lugar, sino que están en varias provincias españolas: León, Cádiz, Sevilla, Barcelona, etc. Con lo cual se contrasta el tipo de juventud de un lugar con otro y no tenemos un temario que sea específico de una zona.

Este libro voluminoso, de 417 pp., está compuesto de cinco partes. La primera parte engloba: los destinatarios, los objetivos y los contenidos, la metodología, etc.

La segunda: las reuniones propiamente dichas. Comienzan con “El rincón del animador”, en el que te expone el por qué se ha elegido el tema. Más adelante nos encontramos con el desarrollo del tema. Y para finalizar, con los documentos de trabajo. Este esquema se aplicará a todo lo que queda del libro.

La tercera parte, es la que corresponde a los encuentros. Nos propone tres encuentros a lo largo del año: Navidad, Cuaresma y el final del curso.

La cuarta etapa es la que nos propone las convivencias. Hay dos convivencias, una para recibir a los chicos y la otra por Pascua. La quinta etapa engloba el Campamento de Verano.

Un aspecto más, es que todos los temas llevan un hilo conductor. Este temario va englobado en otro temario más grande que es al que pertenece la colección: Itinerario de Educación en la fe. La pena es que todos los temarios no han sido publicados.

Una vez que tomas el volumen en tus manos, no se hace pesado, sino que se hace agradable a la vista por su estructuración (dibujos, gráficas, sombreados, etc). Vas pasando páginas y apenas te das cuenta. Es un excelente manual para el trabajo con jóvenes. Les recomiendo, sobre todo a catequistas y parroquias, que lo tengan en su poder.– F. GARCIA IGLESIAS.

LUMBRERAS MEABE, J.,M., *Salmos Cristianos*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1995, 28,5 x 22, 262 pp.

Juan María Lumbreras s.j., nos presenta en esta reciente publicación una colección de "salmos" cristianos. Tal como expresa el autor, ante la visión de los salmos del antiguo testamento, nos encontramos con unas oraciones inspiradas de grandísimo valor, pero en las que se echa en falta la plenitud de la revelación cuya cumbre es Cristo y su evangelio.

El autor no pretende en modo alguno, menospreciar los salmos veterotestamentarios como lugar privilegiado de oración y encuentro con Dios; sin embargo, se complace en ofrecernos una colección de "nuevos salmos". Estos salmos se enraízan profundamente en el evangelio de Jesucristo, como lo atestiguan la gran cantidad de citas literales tomadas del Nuevo Testamento. El autor no pretende ofrecer oraciones originales, ni grandes novedades, sino un medio de oración basado exclusivamente en nuestra fe cristiana.

Estos salmos constituyen una gran herramienta para el orante cristiano. Su presentación es magnífica, al igual que su estructuración en diversos temas.- R. A. CAPILLA.

LOSTADO, D., *Hacia la verdad de tu vida* (Azenai 31), Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1995, 21 x 13, 182 pp.

El autor nos presenta en este libro una profunda reflexión que parte desde su experiencia personal y en la que nos propone una vuelta hacia nuestro interior, en donde se encuentra toda la verdad de lo que somos y vivimos.

La idea central del libro consiste en el hecho de que todo hombre es mucho más que lo meramente circunstancial y accidental, y que en el fondo de todo ser humano yace nuestra verdadera y profunda realidad, en comunión constante con el Todo, Dios.

El autor nos propone un camino ascendente en el despertar de nuestra consciencia, para ir pasando desde los estados menos avanzados (que nos asemejan a los animales), hasta momentos de plena consciencia en los que la realidad es redescubierta con un nuevo cariz. En este estadio de consciencia, es donde el sujeto descubre lo verdaderamente real, que es el Ser, Dios, llegando así a la total impasibilidad ante los fenómenos de la vida (pura contingencia), centrado en lo único realmente importante.

Este es pues un libro que nos propone tomar las riendas de la propia vida, para erigirnos en seres auténticamente humanos, por encima de todo lo falso.- R. A. CAPILLA.

SONS, R., *Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie. Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart*, Calwer Verlag, Stuttgart 1995, 15 x 23, 217 pp.

Desde la aparición de la psicología, la terapia psicológica no ha dejado de relacionarse con la cura de almas. Se parecen hasta en el nombre. Los métodos son prácticamente idénticos: disposición para la escucha, palabras de ánimo y consuelo. El fin es el mismo con distintas palabras: confianza en Dios, autoconocimiento, esperanza, optimismo. El presente libro es una tesis doctoral de la universidad de Núremberg, facultad de teología evangélica, sobre este tema. Afirma los aspectos positivos que para una pastoral cristiana comporta la psicología, en cuanto ciencia de la experiencia interna del hombre. Al fin y al cabo, el lugar privilegiado de la revelación de Dios es la conciencia. El estudio queda un poco limitado al centrarse en el movimiento evangélico de cura de almas en Alemania. Pero sus otras secciones son ya universales al analizar las distintas corrientes psicológicas, la complementariedad entre psicoterapia y Biblia (fe cristiana) y la implicación mutua entre guía pastoral y autonomía creyente.- T. MARCOS

RESINES, L, *Historia de la Catequesis en España*, CCS, Madrid 1995, 24 x 17, 157 pp.

Ya a priori podríamos decir que una historia de la catequesis tiene que ser interesante; la formación catequética, necesaria para la difusión de la fe, por una parte, y, por otra, la experiencia ajena en esa propagación son algo imprescindible para que la propia experiencia pueda no estar sometida a mayores o menores fracasos. No hay que olvidar que la catequesis ha tenido que ir desarrollándose en situaciones culturales, ambientales y hasta políticas distintas, que pueden haber obligado a enfocar con otras perspectivas el anuncio de la Buena Noticia. La misma fe de Pablo, Pedro y Apolo es recogida por una Tradición que a la vez se transmite reformulándola, actualizándola, redescubriéndola, enriqueciendo así el depósito de la Revelación e iluminando el camino de la peregrinación del hombre hacia Dios. Fallos y aciertos en este caminar imponen un discernimiento para una enseñanza más adecuada en la exposición de la fe. Los distintos criterios que en los distintos tiempos han dirigido su exposición ayudarán sin duda a rectificar los desaciertos que hayan podido tener lugar en otras circunstancias. Y hay algo en la tradición histórica de la fe que es enseñanza para el presente: es la importancia de la vivencia de la misma que ha inspirado los diversos catecismos que han contribuido a la conservación y a la transmisión a otras generaciones del depósito recibido.

El Dr. Resines, bien conocido en nuestro Estudio Teológico Agustiniانو de Valladolid, ha sabido ofrecernos esta bien ilustrada historia de la catequesis en España. Para más de uno y más de dos puede ser noticia la, ni mucho menos deficiente, literatura catequética en España a partir de la Edad Media.

Interesante también la alusión que hace en las últimas páginas a la catequesis de adultos que respondería a circunstancias históricas de un presente necesitado de una nueva evangelización de países que se dicen cristianos. Felicitamos al Dr. Luis Resines por su obra.- F. CASADO.

Psicología-Pedagogía

VV.AA. *La inteligencia se construye usándola*, Editorial Morata-Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid 1995, 17 x 24, 230 pp.

El presente libro está formado por un conjunto de artículos que recogen numerosas experiencias educativas realizadas en las escuelas infantiles municipales de Reggio Emilia (Italia).

No son por tanto meros proyectos pedagógicos más o menos elaborados por teóricos de la enseñanza. Revelan el trabajo, proyectos y actividades de un grupo de profesores que conviven con niños y niñas en las aulas y que disfrutan escuchando, conversando e investigando con ellos.

Como se dice en la presentación “el arraigado vicio intelectual de no conseguir conjugar las ideas con la acción se produce de forma especial en la pedagogía italiana, donde si bien es cierto que no faltan, e incluso abundan, sofisticadas y refinadas elaboraciones conceptuales, éstas, sin embargo, generalmente se encuentran aisladas y por ello no influyen en la calidad de las vivencias educativas reales de niños y profesores”. Pág. 9.

El mérito del presente libro, aunque se presente como un conjunto de artículos, es que refleja una serie de experiencias educativas realizadas y exentas directamente por los profesores que las han vivido con sus alumnos.

A lo largo de los diversos artículos que conforman los diferentes capítulos del libro, se pretende hacer una reivindicación explícita de la didáctica con frecuencia infravalorada y despreciada como pura y simple práctica o como base ejecutiva.

En ellos se vislumbran un camino lento pero progresivo, en una trayectoria que, simplificando, podríamos decir que va “de la programación al proyecto”.

El nuevo modelo educativo y didáctico que se propone parte de que la relación educativa adulto-niño debe ser de un enorme respeto mutuo y de gran reciprocidad, en esta relación el niño y el profesor se viven, recíprocamente como fuente de riquezas y recursos.

Partiendo de este planteamiento, la educación se entiende como una constante interpretación, como una relación, como un intercambio constante de actividad entre los niños y de éstos con el profesor.

Presentan las escuelas infantiles como una auténtica comunidad educativa en la que “nos educamos” más que “se educa”, en la que todos los sujetos están implicados, en la que todos son a la vez educadores y educandos.

Es de alabar el gran esfuerzo que realizan este grupo de profesores por unir la programación con la didáctica, la teoría con la práctica. Cada día es mas necesario en nuestra enseñanza.– A. CASTRO.

VV.AA., *Volver a pensar la Educación. I: Política, educativa y sociedad; II: Prácticas y discursos educativos*, Editorial Morata, Madrid 1995, 17 x 24, 406 y 404 pp.

El primer encuentro Internacional de Didáctica que se celebró en la Magna del Mar Menor a comienzos de los ochenta marca una nueva forma de concebir la educación. Pero desde entonces han pasado muchas cosas.

En septiembre de 1993 se celebró en La Coruña el Congreso Internacional de Didáctica con el lema “Volver a pensar en la educación”. Este slogan quiere ser la “expresión de una necesidad imperiosa para todas aquellas personas relacionadas de distinta forma con las ideas y prácticas educativas, que se sienten inseguras desde un punto de vista intelectual, ético y práctico en un mundo cambiante.

En estos dos volúmenes se recogen los textos de las ponencias del Congreso. En ellos se reflejan ese mundo de incertidumbres y cambio en la realidad social, económica y cultural de nuestro entorno, esa incertidumbre y cambio también en el plano intelectual.

Se intenta presentar las nuevas formas en que el pensamiento está intentando captar y entender estos cambios y las contradicciones y perplejidades que este proceso genera. Eso se nota en la pluralidad de planteamientos y perspectivas de los distintos autores.

Según expresan los autores, en este Congreso han hecho un esfuerzo notable por ofrecer una versión mas interdisciplinar, más educativa, política y cultural, una relación más nítida entre escuela y sociedad.

Con la publicación de los trabajos en estos dos volúmenes se da la posibilidad a todos los especialistas o interesados en estos temas educativos de enterarse de todo lo tratado. Incluso de poder estudiar a fondo y con detenimiento aquellos artículos que más le interesan.– A. CASTRO.

FERDER, F., *Palabras hechas amistad. La comunidad humana a la luz del Evangelio y la Psicología*, Editorial Narcea, Madrid 1995, 13 x 21, 219 pp.

La autora del presente libro es religiosa, doctora en psicología clínica y terapeuta, y en la actualidad se dedica a impartir retiros y cursos sobre su especialidad: comunicación y relaciones humanas.

Comienza el libro exponiendo la realidad norteamericana donde han adquiriendo gran fuerza dos movimientos de gran publicidad en nuestros días y que a veces han sido llevados a extremos por algunas personas: psicología popular y religión popular.

En pocos hogares norteamericanos no hay al menos un libro de bolsillo sobre psicología popular y pocos norteamericanos habrá que no hayan asistido a algún cursillo sobre relaciones interpersonales. Lo cual no es malo. Cualquier contribución de la psicología para facilitar a la gente el ser más efectivos en sus vidas personales e interpersonales es importante:

Por otro lado, la religión popular llevada al extremo, nos dice que la psicología no puede ayudarnos, sino el Señor. Tanto la psicología, como la religión popular, en sus formas externas, parecen prometer una vida de felicidad y prosperidad a sus seguidores. Ambas formas externas de la religión popular, y de la psicología popular, tienen algunas cosas en común, como la tendencia a la exclusividad. Una y otra alardean de realización humana como su dominio privado, y de no necesitar a la otra.

La autora indica que a causa de las modas, la religión y la psicología sufren una separación que no es natural. Efectivamente, la terapia y la oración son distintas alternativas a nuestros problemas. La confianza en Dios no excluye la visita a un consejero. Podemos tener a cambios. Sin embargo la autora reconoce que ni la psicología ni la escritura son temas fáciles para escribir de ellos y mucho menos para integrarlos. La psicología es todavía un campo bastante nuevo de estudio.

Por otro lado, reflexionar sobre las relaciones entre espiritualidad y psicología no supone olvidar algunas de sus diferencias muy reales.

Por tanto, la autora "no intenta sugerir que la Escritura y la psicología dicen lo mismo de dos maneras distintas. Lo que intenta es reconocer que ambas comparten un campo en común. Ambas se centran en la interacción humana. Ambas abogan por cuidar las relaciones. Ambas invitan a entrar en un proceso de cambio y crecimiento personal durante toda la vida. Por estas razones la psicología y la escritura tienen algo que decirme". Pag. 16.

Considero que el presente libro puede servir de gran ayuda tanto a personas casadas o solteras como a miembros de comunidades religiosas, grupo o familias, que están preocupadas por mejorar sus relaciones interpersonales y grupales., mejorando sus habilidades de comunicación.- A. CASTRO.

MATEU, G., *Adolescentes en camino hacia la felicidad*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1995, 13 x 21, 325 pp.

El nombre del autor del presente libro, creo que no necesita presentación, pues es uno de los especialistas en pedagogía y psicología que más suenan hoy en día. Es un escritor profundo y ameno a la vez, que ya tiene varios libros y artículos publicados sobre su especialidad y ha impartido cursos sobre estas materias en varios países americanos y europeos.

El presente libro, es complemento de otro anterior titulado "Educar para la felicidad", dirigido más bien a la educación de los niños. En este se centra en la educación del adolescente.

Es un auténtico tratado sobre la adolescencia, imprescindible para toda persona que quiera conocer a fondo el difícil y complicado mundo del adolescente.

En el primer capítulo comienza por definir cómo son los adolescentes, y, a lo largo de trece capítulos va desarrollando toda la temática relacionada con el mundo del adolescente; "adolescente y familia"; adolescente y felicidad afectiva; "personalidad"; ética y valores, etc.

Si la vida la consideramos como un proyecto, un conjunto de deseos, de metas a realizar lo es especialmente durante la adolescencia. "Es precisamente ahí dice el autor, donde se libran las grandes decisiones del ser humano. Cuando diseñamos gran felicidad a corto

plazo, estamos matando toda posibilidad de felicidad. El adolescente nunca podrá conformarse. Tiene que luchar para ser más, lo mejor, para lograr los propósitos que antes fueron sueños. Los adolescentes están en camino hacia la felicidad. Pueden alcanzarla. Depende de ellos" (pág. 10 y 11). – A. CASTRO.

VV. AA., *La familia, claves de animación pastoral*, Editorial CCS, Madrid 1995, 14 x 21, 238 pp.

El presente libro forma parte del "Plan de Formación de animadores", obra de un colectivo de 80 autores. En concreto, hace el número 8 de los títulos que forman el bloque 7 y que se titula: "El saber hacer del animador cristiano". El Plan de Formación de Animadores se define como un conjunto orgánico de contenidos amplios y estructurados, con una metodología inductiva y grupal con abundante material práctico". Está destinado a animadores socioculturales, monitores de tiempo libre, animadores de grupos de fe, catequistas y agentes de pastoral. Se presenta como un plan esencialmente práctico, experimentado, flexible... y abierto al futuro y pretende responder a las necesidades de los destinatarios.

El Plan está estructurado en siete bloques temáticos. Para todo tipo de animadores: 1. El hoy y el mañana de la animación (5 libros); 2- El ser y el estilo del animador (4 libros); 3- El saber del animador (6 libros); 4- El saber hacer del animador (23 libros);

Para animadores de grupos de fe: 5- El ser del animador cristiano (3 libros); 6- El saber del animador cristiano (6 libros); 7- El saber hacer del animador cristiano (8 libros).

Cada libro tiene varias unidades temáticas y cada unidad o temas consta de: -Objetivos (para lograr en el tema); - Propuesta metodológica (para trabajar cada tema); - Cuestiones previas (para ayudar en el proceso inductivo); -Texto del especialista (para estudiar); -Propuesta de actividades (para profundizar y aplicar el tema).

Aunque no me siento en situación de emitir un juicio global sobre el Plan de Formación, pues solamente conozco algunos libros de los 55 que lo forman, sí he de decir que tanto el presente libro como algunos otros que conozco, son de una gran utilidad para animadores y educadores en la fe, por la gran cantidad de materiales que proporcionan, plenamente elaborados con lo que ahorran mucho tiempo y esfuerzo.– A. CASTRO.

ANDRÉS, M. *El hombre en busca de sí mismo* (Azenai 30), Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1995, 21 x 13, 228 pp.

"... A ese adulto que marcha a ciegas, que como Dante, se siente perdido en medio del camino de la vida, que busca, tantea, anda desorientado y sin rumbo fijo, a ese adulto va dirigido mi libro...". Ésta es la declaración de intenciones que el autor mismo hace al comienzo de su obra y , a la vez, es un buen punto de arranque para conocer lo que el interior del libro nos reserva.

Con influencias de la psicología iniciada por Viktor Frankl, el autor ha estructurado el libro en torno a dos bloques, a saber: autoamor y autoentrega, y desarrolla cada una de ellos a través de historias, de las que van surgiendo pistas y comentarios que intentan iluminar el tema específico que se tiene entre manos.

En el primer bloque se habla, entre otras cosas, de la importancia del autoconocimiento, la autoaceptación, el afrontar con dignidad los problemas de cada día y de cada vida... todo ello desde la perspectiva de la propia persona; mientras que en el segundo la perspectiva cambia y es la entrega a los demás la que toma un papel relevante como elemento constitutivo y donador de sentido de la vida de cada Hombre.

Es, en definitiva, un libro que invita a la reflexión sobre uno mismo y el sentido de su vida en cuanto individuo y en cuanto sujeto volcado hacia los demás.- A.J. COLLADO.

Literatura-varios

EURIPIDES, *Hippolytus*. Ed. Walter Stockert (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), B. G. Teubner, Stuttgart-Leipzig 1994, 13 x 19,50, 118 pp.

Es conocido el intrincadísimo argumento del Hipólito de Eurípides, en el que juegan un papel importante la diosa Cipris (Afrodita), el rey Teseo, padre de Hipólito, Fedra, que acusa injustamente a Hipólito de atentar contra su fidelidad conyugal, la diosa Artemisa etc, etc.

La obra editada, por Walter Stockert, presentada por la "Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana", tiene estas partes: 1) Prefacio, que habla de los diversos códices: a) Clase W (omega); b) clase A (alfa); c) los códices restantes; d) los papiros; e) las diversas antologías; f) las escuelas, testimonios, ediciones.- 2) Panorámica de los libros: a) Ediciones y comentarios; b) Estudios realizados: pp. XXI-XXIX; 3) Siglas y notas = pp. XXX-XXXVIII. 4) Hipótesis sobre Hipólito = pp. 1-4. 5) Texto griego = pp. 5-102. 6) Apéndice crítica = pp. 103-109. 7) Apéndice métrica = pp. 110-118.

La edición crítica griega de Walgter Stockert, es muy buena, muy bien presentada y contribuirá, con toda seguridad, a un mayor conocimiento de los autores clásicos griegos.- S. GONZALEZ.

CLAUDII AELIANI, *Epistulae et fragmenta*. Ed. Douglas Domingo-Forasté (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), B. G. Teubner, Stuttgart-Leipzig 1994, 13,50 x 20, 126 pp.

El editor, Douglas Domingo-Forasté, recuerda las diversas ediciones que se han hecho de las Epístolas y Fragmentos de Claudio Aeliano: 1) La de R. Herquiero, del año 1886, caída en desuso por muchas razones, entre otras, que se sirvió para reconocer las Epistulae únicamente del código Matritense. 2) La edición de A. Adler, más perfecta que la anterior, que ofrece fundamentos más ciertos, por los que podemos reconstruir los Fragmentos de Claudio. 3) La edición de H. De Boor, que investiga diligentemente los fragmentos (aa. 1914-1919). 4) La edición actual, impresa con una nueva tipología por la "Biblioteca Teubneriana".

5) Recuerda luego los códices: a) Ambrosiano; b) Matritense; c) Constantino Lascaaris; d) Valiceliano. Presenta ocho códices en total. Cita también un resumen de siglas y, finalmente, hace una comparación entre esta edición actual, que él presenta ahora, con la de Herquer,

6) Sigue luego el texto crítico griego de las Epistulae: veinte en total, pp. 1-17.

7) Los fragmentos: 351 en total, pp. 18-126.

La edición crítica actual de Douglas Domingo-Forasté, presentada por la "Biblioteca Scriptorum, Graecorum et Romanorum Teubneriana" es realmente muy buena y estoy seguro de que contribuirá a la difusión de las obras de los clásicos griegos.- S. GONZALEZ.

SEMPRUN, J., *La escritura o la vida* (Andanzas 237), Tusquets Editores, Barcelona 1995, 14 x 21, 330 pp.

El 11 de abril de 1945, el campo de concentración de Buchenwald fue liberado por el III Ejército del General Patton. En aquel mismo año, Semprún, uno de los liberados, empezó a elaborar literariamente el horror de haber vivido la muerte. Pero le resultaba imposible sobrevivir a la escritura. Entre escribir y vivir, optó por la vida. Años después,

tras romper con el grupo comunista español, decidió dedicarse a la doble actividad de guionista y escritor. Una y otra vez ha aparecido en sus obras Buchenwald. En 1992 volvió allí para un programa de la televisión alemana sobre Weimar (Buchenwald está al lado) y decidió culminar el relato de su experiencia de la muerte. El resultado es este libro.

El relato arranca en el momento de la liberación. Buchenwald está presente a lo largo de todas sus páginas; pero en torno a él, Semprún, con una técnica admirable, va entretejiendo otras muchas vivencias: de su infancia en Madrid, de su exilio en Francia, de sus estudios y lecturas, de su descubrimiento de las mujeres, de su actividad en la resistencia francesa, de su lucha clandestina como militante del Partido Comunista Español, de sus divergencias con él, de su separación juntamente con Fernando Claudín (dos “intelectuales con cabeza de chorlito”, sentenció la pasionaria), de su repudio del estalinismo, de la creación literaria... Son muchos los cabos que se anudan magistralmente con el tema central: la vivencia de la muerte, una muerte compartida, sustancia de las relaciones humanas en el campo de concentración; la vivencia de *ser-para-la- muerte-con-los-otros, mit-sein-zum-Tode* (pp. 104-105).

“El salvajismo del animal humano, la grandeza de ser hombre” (p. 25), su dignidad incólume, aunque derrotada, mueven su meditación. El relato es una bajada a los infiernos del Mal absoluto, *das radikal Böse* kantiano, como se lee en la p. 103; a “la región crucial del alma donde el Mal absoluto se opone a la fraternidad” (pp. 66-67); a la tiniebla humana, allí donde la libertad se bifurca hacia el Bien o hacia el Mal, hacia la atención al prójimo o hacia su destrucción, hacia la humanidad o hacia la inhumanidad, tan propia del hombre ésta como aquélla. Experiencia tan antigua como el hombre, pero ahora crucial y masiva radical. Es la experiencia del Mal absoluto, del primer ataque con gas alemán en Bolgako (1916), de la yperita de Flandes, Hitler, los campos de exterminio... Tan enraizada en el hombre que en 1945, a los pocos meses de salir los últimos deportados, Buchenwald fue convertido en un campo de concentración estalinista bajo el control del KGB. Después de Auschwitz ya nada puede volver a ser lo mismo, escribió un famoso teólogo. ¡Tonterías! Ahí está la historia posterior. Eso es escribir con perspectiva de campanario.

El libro está escrito originalmente en francés. La traducción de Thomas Kauf es buena; pero tiene algunos pequeños lunares. La correspondencia de los tiempos no siempre es española. “*Habrán ejemplares disponibles*”, se lee en la p. 291. Se repite con frecuencia *girarse* (en español no es transitivo), o se escribe a *botepronto* (todo junto).

Dado el carácter de esta revista, no podemos pasar por alto el encuentro de Semprún con san Agustín. Fue a él guiado por Paul-Louis Landsberg y por “mi propio deseo, sobre todo, de poner en claro, de una vez por todas, mis relaciones de vecindad con Dios” (p. 107). Lo cuenta de nuevo en las pp. 184-186. De san Agustín “lo he leído casi todo”, le confiesa a Laurence, a la que le aconseja leer el *De bono coniugali*. «Aprenderás que la procreación es el fundamento del matrimonio, su única razón. Pero también aprenderás todas las maneras de saciar la concupiscencia sin peligro de procrear” (p. 261). Lástima que Semprún no nos cuente cuál fue el resultado de su lectura, qué reacciones produjo en él. Deseamos que lo haga, que entre a fondo en el tema de sus relaciones con san Agustín. Sensibilidad, capacidad intelectual y dotes literarios tiene más que suficientes.

Excelente libro, que nos hace pensar; que nos ayuda a vivir; que nos incita a optar por el Bien, por la fraternidad; que nos hace progresar en nuestra conciencia de lo que es el hombre. El oxímoron final de las llamas del crematorio en la serenidad de una noche estrellada es inolvidable. Lo son muchas páginas de este libro. Es el don de los buenos escritores.— J. VEGA.

TROUSSON, R., *Historia de la Literatura Utópica. Viajes a países inexistentes*, Ediciones Península, Barcelona 1995, 21 x 13, 372 pp.

Si acudimos al Diccionario de la Academia de la Lengua, nos encontramos con que la palabra utopía, de origen griego, significa un plan o sistema ideal inexistente e irrealizable.

Por eso mismo, no deja de sorprender un poco el título de este libro; si bien, el autor parece quiere darnos una pista con el subtítulo: Viajes a países inexistentes.

Lo que pasa es que, luego, en la vida, como ha dejado escrito Lamartine, “las utopías no son en muchos casos sino verdades prematuras”.

Raymond Trousson, doctor en Filosofía y Letras y profesor en la Universidad Libre de Bruselas, autor de notables trabajos literarios, declara en el prefacio de este libro suyo que el interés por la utopía ha cobrado últimamente nuevas dimensiones; como se comprueba por el número de coloquios, seminarios y cursos que se organizan sobre este tema, que compete a un mismo tiempo a la literatura, la sociología e historia de las instituciones políticas.

El libro en cuestión comienza estudiando la definición de utopía y las características generales del género utópico. Dedicar luego un largo capítulo a los orígenes, en donde enseguida aparece Platón; para seguir analizando el desarrollo de la utopía moderna, donde es fundamental el humanista inglés Tomás Moro. Avanza en el análisis por el Renacimiento y la Ilustración, para arribar al siglo XIX, con autores como Goethe, Saint-Simon, Victor Hugo y Grave, entre otros muchos.

Estudia, también, la utopía del siglo XX, dándonos a conocer autores como Jünger y Huxley, para terminar haciéndose la siguiente pregunta: ¿una crisis de la utopía?... Y él mismo la responde con palabras de Berdiaev: “Las utopías parecen mucho más realizables de lo que se creía en el pasado. Y actualmente nos encontramos ante esta otra pregunta muchísimo más angustiosa: cómo evitar su realización definitiva”.

En resumen, un libro bien construido, con muchos autores, a través de los cuales la literatura utópica encuentra su significado y su espacio.— T. APARICIO LOPEZ.

SAENZ DIEZ, J.I., *Ramón Llull, un medieval de frontera*, Editorial Anaya & Mario Muchnik, Madrid 1995, 21 x 12, 157 pp.

He aquí un libro breve de páginas, pero denso de contenido. Un libro, además, muy ameno, que se lee como una novela, y que parece pertenecer mejor al género narrativo, que al biográfico. Y ello debido al personaje que puede ser protagonista de una epopeya medieval, lo mismo que de una novela contemporánea.

Nuestro personaje es y se llama Ramón Llull, al que el autor del libro le califica, en subtítulo, como un medieval de frontera. Su retrato pudiera ser el que leemos en contraportada: “Senescal de un príncipe destinado a ser rey de Mallorca, peregrino, alumno de árabe de un esclavo moro, autor trilingüe de más de doscientas obras, fundador de la escuela de lenguas orientales Miramar, aventurero, predicador infatigable, astrónomo, filósofo, matemático, pedagogo, poeta, eremita...”

Juan Ignacio Sánchez Díez, “prematuramente llorado desde agosto de 1994”, nos presenta, no tanto una biografía -también biografía-, cuanto unos cuadros, trazados magistralmente, del senescal y trovador medieval, nacido en Mallorca, en el seno de una familia noble y católica, casado en plena juventud con Blanca Picany, padre de dos hijos, que, tras una vida desordenada, propia de un cortesano, se convierte, se hace fraile franciscano y muere mártir en Bujía el año 1315.

El libro, dividido en catorce capítulos, con titulares tan sugestivos como “La dama”, “Blanca Llull”, “Miramar, el sueño”, “Hacia Tartaria”, nos aproxima al peregrino y aven-

turero, al filósofo y autor de libros tan sobresalientes como *Blanquerna*, *Del amigo y del amado*, *El Arte amatoria...*, al predicador y al asceta, al imitador de San Francisco en los últimos años de su vida.

Finalmente, nos aproxima también a las relaciones culturales que existían en la época de Llull entre Oriente y Occidente, entre las comunidades árabes, judías y cristianas, un mundo "sorprendente en el que la figura de Ramón Llull brilla con esplendor".- T. APARICIO LOPEZ.

RUIZ DE LOIZAGA, A., *San Nicolás de Tolentino, servidor de pobres y almas benditas*, Editorial Sanidet, Perú 1995, 21 x 15, 85 pp.

El P. Angel Ruiz de Loizaga, agustino, que lleva casi treinta años en el Perú, entregado a una labor pastoral entre los fieles de condición humilde y pobre, nos ofrece en este breve libro, a modo de semblanza sencilla y amena, orientada a incrementar la devoción de las almas donde actualmente se encuentra ahora trabajando, el retrato del santo, devoto de la sagrada Eucaristía y de las Almas del Purgatorio, San Nicolás de Tolentino.

El libro no tiene -se puede decir- capítulos. Lo constituye una serie de párrafos, que son como pinceladas de nuestro personaje en las distintas etapas de su vida.

Hacia la página cincuenta y ocho, nos describe la basílica de San Nicolás en la ciudad de su apellido, con sus grandes celebraciones litúrgicas, de modo especial, la que tiene lugar el día 10 de septiembre, su fiesta.

Trae, finalmente, la carta que publicó el papa Pío XII, con motivo del V Centenario de la canonización del santo, y que lleva la fecha del 5 de junio del año 1946. Las últimas páginas son una especie de devocionario y guía del devoto de San Nicolás de Tolentino.

En fin, como dice un compañero del autor, se trata de un librito que "constituye un esfuerzo, digno de todo encomio, al presentar un santo asequible e imitable".- T. APARICIO LOPEZ.

HAVNEVIK, K.J., *Tanzania. The limits to Development from Above*, Nordiska Afrikan Institutet, Sweden 1993, 23,4 x 15, 2, 343 pp.

El presente ensayo, basado en investigaciones y análisis desarrollados desde mediados de 1970, estudia el desarrollo dirigido desde arriba en Tanzania y sus limitaciones. El libro tiene 4 partes. La 1ª analiza la última parte del período colonial y el paso al postcolonialismo, 1950-1980. Se distingue esta fase por un gran control estatal, el gobierno dirige la economía y se da una nacionalización y africanización, tratan de dar un sentido de nación y se pone el swahili como lengua nacional, a la vez que se obliga a la gente a vivir en poblados. A mi modo de ver, hay aciertos en esta etapa, como la de entregar la tierra a la gente para que a nadie le falte el alimento necesario. Finalmente como esto se cae, 1975-1984, se acepta un cambio en la política económica y se reduce la intervención del estado pasando a una liberalización de la economía.

La 2ª parte estudia la intervención estatal y respuesta campesina en la zona del Rufiji (Rufiji District). Los cuatro mecanismos de intervención son: mercado, precios, creación de pueblos y mecanismos correctivos. El sistema agrícola de la zona es especial, pues depende de las crecidas e inundaciones del río; en otras zonas de Tanzania normalmente se depende de la lluvia. La 3ª parte estudia un proyecto de regadío en la zona señalada con ayudas y dinero del exterior. Desde la Declaración de Arusha (1967), en el que Tanzania se decidía por una independencia económica, se ha pasado en la actualidad a una economía dependiente. La 4ª parte muestra la intervención del FMI y Banco Mundial para un

ajuste económico durante 1980. Este ajuste, forzado desde el exterior, incluye la reforma de precios, liberalización interna y externa del mercado, devaluaciones, privatización y reestructuración de instituciones de gobierno.

Según se ve en estos 20 años, la política intervencionista no ha contribuido totalmente al desarrollo, y a pesar de la popularidad de Nyerere, su partido, el CCM, ha ido poco a poco alejándose del pueblo. También es verdad que el pueblo tanzano tiene conciencia de autonomía y desconfía de la dependencia del FMI y BM. El autor pone esperanza en la democracia como fin de un desarrollo dirigido por el partido único, de modo que el pueblo sea protagonista... suena un poco a demagogia, y no es que yo defienda el partido único, pero me doy cuenta de los grandes problemas que tiene Tanzania. La liberación de la economía ha hecho que se puedan encontrar casi todas las cosas pero la gente de los pueblos no tiene poder adquisitivo para comprarlas, dado que a no ser productos para la exportación no hay mercado, y por otra parte, Tanzania necesita la ayuda exterior para la construcción de mejores vías de comunicación. Esta es la tragedia en que viven.- J. ANTOLIN.

ALONSO-VILLALOBOS MARTIN, L. M., *Una buena alimentación. Aprender a comer favorece una alimentación y nutrición sanas y equilibrada*, Pirámide, Madrid 1995, 24 x 24, 299 pp.

El autor de este libro, conocido como el Dr. Villalobos, es médico especialista en medicina interna y en formación sobre salud y nutrición, "que todavía es asignatura pendiente de la humanidad" (p. 19). Atiende a varias comunidades religiosas y le gusta dialogar sobre estos temas con sus pacientes. Se trata de un libro, donde recoge su experiencia profesional. Gran parte la había expuesto anteriormente en conferencias y charlas, que resultaron amenas y sugestivas. Divide el trabajo en seis partes. Las dos más importantes son la primera y la segunda. Después de una introducción con generalidades sobre alimentación y nutrición, la rueda de alimentos y nutrientes, expone, en la primera parte, los alimentos básicos, y en la segunda los nutrientes. El mismo recomienda la lectura reposada de estas dos partes, que resultan aleccionadoras e interesantes. Hay que tenerlas en cuenta. En la tercera parte trata del cálculo de dietas; en la cuarta, de los menús; en la quinta, tiene unas conclusiones teórico-prácticas, como la de que "la alimentación equilibrada es condición para una buena salud". Hay que "armonizar unos alimentos apetecibles con unos nutrientes completos" (p. 252) confiando también en la divina providencia. En la sexta parte están las tablas de composición de alimentos y de peso ideal. Si él da las gracias a los que le han ayudado, tenemos que dárselas a él, porque pone en manos de no pocos lectores, lo que nos ha recomendado como pacientes, dando consejos sobre la salud del cuerpo y también, a veces, sobre la salud integral, que comprende a la del alma y el espíritu alegre, sin crear problemas en la mesa o a la familia. Está escrito con estilo claro y sencillo, haciendo asimilable lo que forma parte de la técnica médica. Hay un inciso en la tercera parte con la "cesta de la compra", por su esposa Isina (Felicja) Ordóñez Fernández de la Puente (pp. 195-200). Ha tenido buena acogida y le auguramos próximas ediciones corregidas y aumentadas, donde recogerá nuevas sugerencias. Al mismo autor le "gusta sentir este libro un poco obra de todos", porque quiere prestar un buen servicio a todos sus lectores" - F. CAMPO.

GOSCINNY, R. UDERZO, A., *Astérix, el Golpe de Menhir. El álbum de la película*, Planeta, Barcelona 1995, 29,5 x 22,48 pp.

Cómo Obélix se cayó en la marmita del druida cuando era pequeño, Planeta, Barcelona 1995, 29,5 x 22,48.

Tras la muerte de René Goscinny, su amigo y compañero en la producción de los comics de este simpático galo, nos ofrece dos de sus obras con una nueva presentación. Por un lado nos presenta "el Golpe de Menhir", basado en los fotogramas de la película y con un nuevo texto. Y por otro lado una obra inédita hasta el momento, ideada por Goscinny varios años antes de su muerte, en la que relata, con unas magníficas ilustraciones, cómo Obélix cayó en la marmita del druida siendo pequeño (uno de los momentos que más esperaban conocer sus lectores). Se trata de unos buenos libros para pasar un rato entretenido.- R. A. CAPILLA

Índice general

Volumen XXX, 1995

ARTICULOS

ALVAREZ CINEIRA, D., <i>Los sacrificios en la Carta a los Hebreos 10,1-18 5-58.</i> ...	207-237
DOMINGUEZ SANCHEZ, B., <i>Algunas exigencias culturales de la Nueva Evangelización</i>	239-280
GARCIA, J., <i>Historia de un despojo</i>	517
MARCOS, T., <i>Semilla del Reino. Sobre la continuidad entre el Reino de Dios y la Iglesia</i>	59-76
MENDOZA, M., <i>Principios agustinianos para una praxis de inculturación. Una visión para América Latina</i>	77-97
NATAL, D., <i>La aventura posmoderna</i>	437
RANO, B., <i>Beato Anselmo Polanco Fontecha (1881-1939). Vida y escritos</i>	415
VEGA, J., <i>La convivencia</i>	491
VELAZQUEZ CAMPO, L., <i>Consideraciones en torno al a priori del conocimiento</i> ...	281-336

TEXTOS Y GLOSAS

PASTOR GARCIA, J.T., <i>Sobre la Filosofía Analítica</i>	117-130
PEREZ CORNEJO, M., <i>La estética de Nicolai Hartmann: una investigación filosófica en torno al mundo del arte</i>	541
RUBIO, F., <i>¿Antiutópico, pragmático, conservador, reaccionario? A la memoria de Karl Raymond Popper</i>	99-115

LIBROS

Sagrada Escritura

ARENS, E., <i>Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan. Aspectos sociales y económicos del Nuevo Testamento</i>	559-560
ARTOLA ARBIZU, A.M., <i>La Escritura inspirada. Estudios sobre la Inspiración bíblica</i>	340
BARTOLOME, J.J., <i>El evangelio y Jesús de Nazaret. Manual para el estudio de la tradición evangélica</i>	557-558
BAUER, J.B. - MARBÖCK, J. - WOSCHITZ, K.M., <i>Bibeltheologisches Wörterbuch</i>	131
BECKER, J., <i>Paul. The Apostle of the Nations</i>	141-142
BETZ, O. - RIESNER, R., <i>Jesús, Qumrán y el Vaticano. Puntualizaciones</i>	341-342
<i>Biblia Azul: Una panorámica de la Sagrada Escritura</i>	551
BONORA, A. (ed), <i>Espiritualidad del Antiguo Testamento</i>	340-341

BORMANN, L. - DEL TREDICI, K. - STANDHARTINGER, A. (eds), <i>Religious Propaganda & Missionary Competition in the New Testament World. Essays honoring Dieter Giorgi</i>	144-145
BROX, N., <i>La primera Carta de Pedro</i>	136-137
CAQUOT, A. - ROBERT, P. de, <i>Les Livres de Samuel</i>	338-339
CROSSAN, J.D., <i>Jesús: vida de un campesino judío</i>	132-134
ERNST, J., <i>Das Evangelium nach Lukas</i>	343
FAUST, E., <i>Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zur Epheserbrief</i>	143-144
FERNANDEZ SANGRADOR, J.J., <i>Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría</i>	145-146
FLECKENSTEIN, K.H., <i>Ordnet euch einander unter in der Furcht Christi. Die Eheperikope in Eph 5,21-33. Geschichte der Interpretation, Analyse und Aktualisierung des Textes</i>	345-346
FRANKEMÖLLE, H., <i>Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5</i>	142-143
GOLKA, F.W., <i>Die Flecken des Leoparden. Biblische und afrikanische Weisheit im Sprichwort</i>	337
GRELOT, P., <i>Sentido cristiano del Antiguo Testamento. Bosquejo de un tratado dogmático</i>	552-553
KLAUCK, H.J., <i>Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte. Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments</i>	554-555
KRAUS, H.J., <i>Los Salmos. II: Salmos 60-150</i>	339
LAMBRECH, J., <i>Pero yo os digo... El sermón programático de Jesús (Mt 5-7; Lc 6,20-49)</i>	134-135
LEGASSE, S., <i>Le Procès de Jésus. II: La Passion dans les quatre Evangiles</i>	339-340
LÜDEMANN, G., <i>The Resurrection of Jesus. History, Experience, Theology</i>	139-140
LURKER, M., <i>Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia</i>	337-338
LUX, R., <i>Jona. Prophet zwischen "Verweigerung" und "Gehorsam". Eine erzählanalytische Studie</i>	131-132
MAASS, H., <i>Qumran: Texte kontra Phantasien</i>	138
MANNUCCI, V., <i>La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura</i>	551-552
MATEOS, J. - CAMACHO, F., <i>Marcos. Texto y comentario</i>	135
MITCHELL, M.M., <i>Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians</i>	135-136
NEEF, H.D., <i>Gottes himmlischer Thronrat. Hintergrund und Bedeutung von sôd JHWH im Alten Testament</i>	337
OBERLINNER, L., <i>Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief</i>	344-345
PARSONS, M.C. - PERVO, R.I., <i>Rethinking the Unity of Luke and Acts</i>	342-343
PERLITT, L., <i>Deuteronomium- Studien</i>	554
PIÑERO, A. - FERNANDEZ GALIANO, D. (eds), <i>Los Manuscritos del Mar Muerto: Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios</i>	137-138
RAVASI, G., <i>El Libro del Génesis (12-50)</i>	341
REISER, R., <i>Götter und Kaiser. Antike Vorbilder Jesu</i>	557
RIESNER, R., <i>Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie</i>	140-141
SCHMITHALS, W., <i>La apocalíptica. Introducción e interpretación</i>	561
SCHREINER, J., <i>Theologie des Alten Testaments</i>	554
SCHÜRSMANN, H., <i>Das Lukasevangelium. 2. Teil/Erste Folge: Kommentar zu Kapitel 9,51-11,54</i>	343-344
SPREAFICO, A., <i>El libro del Exodo</i>	553

TAJRA, H.W., <i>The Martyrdom of St. Paul. Historical and Judicial Context, Traditions and Legends</i>	558-559
VAN HENTEN, J.W. - VAN DER HORST, P.W. (eds), <i>Studies in Early Jewish Epigraphy</i>	138-139
WESTERMANN, C., <i>Los Salmos de la Biblia</i>	553-554
ZEVINI, G., <i>Evangelio según San Juan</i>	560
ZMIJEWSKI, J., <i>Die Apostelgeschichte</i>	558

Teología

<i>Peregrinación de Egeria. Itinerarios y guías espirituales a Tierra Santa</i>	157-158
ARNAU, R., <i>Orden y ministerios</i>	568
ATANASIO, <i>Vida de Antonio</i>	358-359
BAUR, J., <i>Einsicht und Glaube. II</i>	565
BECKER, M., <i>CHRESIS. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. IV: Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De officiis..</i>	574-575
BENOIT, A. - MUNIER, C., <i>Le Baptême dans l'Eglise ancienne</i>	363-364
BERZOSA, R., <i>Hacer teología hoy. Retos, perspectivas, paradigmas</i>	347
BIENER, H., <i>Christliche Rundfunksender weltweit. Rundfunkarbeit im Klima der Konkurrenz</i>	356-357
CAELI FIRMIANI LACTANTI, <i>Epitome Divinarum Institutionum</i>	359
CAMPELO, M., <i>San Agustín actual. Temas de hoy</i>	162
CESAREO DE ARLES, <i>Comentario al Apocalipsis</i>	159-160
CLEMENTE DE ALEJANDRIA, <i>El Pedagogo</i>	156-157
CORIMAYO, T., <i>Esplendor de la verdad oculta</i>	569
DALFERTH, I.U., <i>Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie</i>	563
DREWERMANN, E., <i>Clérigos. Psicograma de un ideal</i>	566-567
DROBNER, H.R., <i>Lehrbuch der Patrologie</i>	361-362
DUPUIS, J., <i>Introducción a la Cristología</i>	150
ERASMUS VON ROTTERDAM, <i>Briefe. Ein Humanist zwischen den Fronten</i> ..	569-570
ESTRADA, J.A., <i>Dios en las tradiciones filosóficas. I: Aportías y problemas de la teología natural</i>	347-348
FARMER, J.T., <i>Ministry in Community. Rahner's Vision of Ministry</i>	353-354
FICHTNER, R., <i>Juvenius. Taufe und Versuchung Jesu in den Evangeliorum libri quattuor des Bibeldichters Juvenius (1,346-408)</i>	573-574
FLASCH, K., <i>Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text-Übersetzung-Kommentar</i>	161-162
GALINDO, A. - LOPEZ, J. (eds), <i>Eucaristía y evangelización hoy</i>	353
GARCIA, J., <i>Expérience de Dieu et Communauté. Suivre le Christ à l'école de saint Augustin</i>	362-363
GARAUDY, R., <i>¿Hacia una guerra de religión? El debate del siglo</i>	568-569
GONZALEZ MONTES, A. - BRONCANO, F., <i>Fe y racionalidad. Una controversia sobre las relaciones entre teología y teoría de la racionalidad</i>	147-148
GONZALEZ RUIZ, J.M ^a , <i>Dios: ¿Problema o Misterio?</i>	562
GRESHAKE, G., <i>Ser sacerdote. Teología y espiritualidad del ministerio sacerdotal</i> ...	566
HAAG, H. - DREWERMANN, E., <i>No os dejéis arrebatar la libertad. Por un diálogo abierto en la Iglesia</i>	571
HAUGHT, J.F., <i>Mystery and Promise. A Theology of Revelation</i>	146
HEITZ, S. (ed.), <i>Christus in euch: Hoffnung auf Herrlichkeit. Orthodoxes Glaubensbuch</i>	356
ILLANES, J.L. - SARANYANA, J.I., <i>Historia de la teología</i>	568

JEANROND, W., <i>Theological Hermeneutics. Development and Significance</i>	146-147
KELLER, A., <i>Aurelius Augustinus und die Musik. Untersuchungen zu «De Musica» im Kontext seines Schrifttums</i>	160-161
KERNER, H., <i>Reform des Gottesdienstes. Von der Neubildung der Gottesdienstordnung und Agende in der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern im 19. Jahrhundert bis zur Erneueren Agende</i>	357
KINZIG, W., <i>Novitas christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius</i>	360-361
KNOEPFFLER, N., <i>Der Begriff "transzendental" bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft</i>	151
LÄCHELE, R., <i>Ein Volk, ein Reich, ein Glaube. Die "Deutschen Christen" in Württemberg. 1925-1960</i>	154
LAFON, G., <i>Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie</i>	354-355
LAMBERIGTS, M., <i>L'Augustinisme à l'Ancienne Faculté de Théologie de Louvain</i>	354
LORENZO SALAS, G., <i>Humanismo y cristianismo. Ensayo de Antropodicea</i> ...	154
LUCKING-MICHE, C., <i>Konkordanz und Konsens. Zur Gesellschaftstheorie in der Schrift "De concordantia catholica" des Nicolaus von Cues</i>	153
McDERMOTT, B.O., <i>Word Become Flesh. Dimensions of Christology</i>	150
MACDONALD, M.Y., <i>Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización de los escritos paulinos y deuteropaulinos</i>	149
MARQUARDT, F.W., <i>Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie. II</i>	156
MARTINEZ DIEZ, F., <i>Teología de la Comunicación</i>	156
MAXIMUS TYRIUS, <i>Dissertationes</i>	576
MAYER, C.P. - CHELIUS, K.H. (eds.), <i>Augustinus-Lexikon I (fasc. 1/2 y 7/8)</i> ..	362
MEES, M., <i>Die frühe Rezeptionsgeschichte des Johannesevangeliums. Am Beispiel von Textüberlieferung und Vaterexegese</i>	359-360
MEIS, A., <i>El Rostro Amado. Aproximación a la antropología teológica</i>	352
MENDEZ FERNANDEZ, B., <i>El problema de la salvación de los infieles en Francisco de Vitoria. Desafíos humanos y respuestas en el contexto del descubrimiento de América</i>	357-358
MERTENS, H.E., <i>Not the Cross but the Crucified. An Essay in Soteriology</i>	349
METTINGER, T.N.D., <i>Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia</i>	347
MOINGT, J., <i>El hombre que venía de Dios. I-II</i>	563
MONDIN, B., <i>La Chiesa, sacramento d'amore. Trattato di ecclesiologia</i>	350
MORALES, J., <i>El Misterio de la Creación</i>	351
NILO DE ANCIRA, <i>Tratado ascético</i>	158
ORBE, A., <i>Estudios sobre la teología cristiana primitiva</i>	572-573
OSBORN, E., <i>The emergence of Christian Theology</i>	349-350
OTT, H., <i>Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentalthologie</i>	147
PAGE, J.G., <i>Primavera della Chiesa. Ecclesiologia del Nuovo Testamento</i>	152-153
PANIKKAR, R., <i>La experiencia de Dios</i>	149
PETERSON, E., <i>Theologische Traktate</i>	348-349
PETERSON, E., <i>Marginalien zur Theologie und andere Schriften</i>	570
PILIN, D.A., <i>El carácter antropológico de la teología</i>	564
PINTO DE OLIVEIRA, C.J. (ed.), <i>Ordo Sapientiae et Amoris. Hommage au professeur Jean-Pierre Torrel</i>	151-152

PIOLANTI, A., <i>Dio uomo</i>	348
PIRET, P., <i>Les athéismes et la théologie trinitaire</i>	148-149
PONS, G., <i>Textos marianos de los primeros siglos. Antología patristica</i>	352
RAHNER, K., <i>Theologischer und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943)</i>	150-151
RANKE-HEINEMANN, U., <i>Eunucos por el reino de los cielos. Iglesia católica y sexualidad</i>	153-154
RATZINGER, J. - SCHÖNBORN, C., <i>Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica</i>	155
ROSATO, P.J., <i>Introducción a la teología de los sacramentos</i>	352
SAN AGUSTIN, <i>Obras Completas. XXXIV: Escritos antidonatistas (3º)</i>	159
SANCHEZ MONGE, M., <i>Eclesiología. La Iglesia, misterio de comunión y misión</i> ..	350
SANTO TOMAS DE AQUINO, <i>Suma de Teología. IV: Parte II-II(b)</i>	148
—, <i>Suma de Teología. V: Parte III e Indices</i>	
SARTORI, L., <i>La Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione alla "Gaudium et spes"</i>	351
SAYÉS, J.A., <i>Ciencia, ateísmo y fe en Dios</i>	148
SCHILLEBEECKX, E., <i>Los hombres, relato de Dios</i>	564-565
SCHLOSSER, J., <i>El Dios de Jesús. Estudio exegético</i>	562
SCHÜSSLER FIORENZA, E. (ed), <i>Searching the Scriptures. A feminist introduction</i>	154-155
SEGUI DE VIDAL, M.D., <i>La contemplación interior de Dios en las "Confesiones" de San Agustín (libro X)</i>	571-572
SZENTMARTONI, M., <i>Introducción a la Teología Pastoral</i>	358
TAMAYO, J.J., <i>Presente y futuro de la teología de la liberación</i>	152
TILLARD, J.M.R., <i>Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión</i>	350-351
TROBAJO, A., <i>Nueva Evangelización. Un proyecto práctico</i>	358
VERCRUYSE, J.E., <i>Introducción a la Teología Ecuémica</i>	355
WALDENFELS, H., <i>Teología Fundamental Contextual</i>	346-347
WENZELMANN, G., <i>Nachfolge und Gemeinschaft. Eine theologische Grundlegung des kommunitären Lebens</i>	356
WERBICK, J., <i>Vom Wagnis des Christseins. Wie glaubwürdig ist der Glaube</i>	564
WERBICK, J., <i>Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis</i>	565-566
ZIEGENAUS, A (Hrsg.), <i>Marienerscheinungen. Ihre Echtheit und Bedeutung im Leben der Kirche</i>	570

Moral-Derecho

ALEJANDRE, J.A., <i>El veneno de Dios. La Inquisición de Sevilla ante el delito de soliciación en confesión</i>	364
AZNAR GIL, F.R. (ed), <i>Magister canonistarum. Estudios con motivo de la concepción al prof. Dr. D. Urbano navarrete, sj, del doctorado honoris causa</i>	366
BELLOSO MARTIN, N., <i>Derecho natural y derecho positivo. El itinerario iusnaturalista de Giorgio del Vecchio</i>	366-367
CALLEJA, J.J., <i>Un cristianismo con memoria social</i>	165
CORRAL PRIETO, L., <i>La no-violencia. Historia y perspectivas cristianas</i>	163-164
CURRAN, C.E., <i>The Church and Morality. An Ecumenical and Catholic Approach</i>	365
DEMME, K., <i>Introducción a la teología moral</i>	576
GARCIA FAILDE, J.J., <i>Nuevo Derecho procesal canónico. Estudio sistemático-analítico comparado</i>	576-577

GOTI ORDEÑANA, J., <i>Sistema de Derecho eclesiástico del Estado</i>	166
MILLAN-PUELLES, A., <i>La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista</i>	364
ROTTER, H. - VIRT, G. (eds.), <i>Nuevo diccionario de moral cristiana</i>	162-163
TELLECHEA IDIGORAS, J.I., <i>El proceso romano del arzobispo Carranza. Las Audiencias en Sant'Angelo (1568-1569)</i>	367
VICO PEINADO, J., <i>Dolor y muerte humana digna. Bioética teológica</i>	364-365
VIDAL, M., <i>Eutanasia: un reto a la conciencia</i>	163
—, <i>¿Podemos bautizar el capitalismo? Juicio ético al capitalismo</i>	164
—, <i>La propuesta moral de Juan Pablo II</i>	164-165
VV. AA., <i>Derecho Canónico a los diez años de la Promulgación del Código. XIII Jornadas de la Asociación Española de Canonistas. Madrid, 14-16 abril 1993</i>	165-166
VV. AA., <i>Código de los cánones de las Iglesias orientales</i>	166-167

Filosofía-Sociología

AGUIRRE SALA, J.F., <i>Ética del placer. Una versión de la hedoné platónica</i>	375
ARAGA Y TUSELL, N., <i>Origen y decadencia del Logos. Giorgi Colli y la afirmación del pensamiento trágico</i>	175-176
ARANGUREN, J.L., <i>El protestantismo y la moral</i>	582-583
ARGULLOL, R., <i>Sabiduría de la ilusión</i>	173-174
ARRIETA HERAS, B., <i>Filosofía y ética en Maurice Blondel</i>	375-376
ARTIGAS, M., <i>El desafío de la racionalidad</i>	373
BILBENY, N., <i>Kant y el tribunal de la conciencia</i>	368
BOROBIO, D., <i>Familia, Sociedad, Iglesia. Identidad y misión de la familia cristiana</i>	176-177
CASPAR, R., <i>Para una visión cristiana del islam</i>	584-585
CONESA, F., <i>Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la Fe en la Filosofía Analítica</i>	373
CORTINA, A., <i>Ética civil y religión</i>	582
CRUZ F., R., <i>El hombre pregunta. Hacia una Antropología Metafísica</i>	579-580
CHOZA, J., <i>Los otros humanismos</i>	374
DUNN, J., (Dir.), <i>Democracia. El viaje inacabado (508 a. C. - 1993 d. C.)</i>	581
ELDERS, L., <i>La philosophie de la nature de saint Thomas d'Aquin -La nature, le cosmos, l'homme-</i>	577-578
FERRATER MORA, J., <i>Mariposas y supercuerdas. Diccionario de nuestro tiempo</i> ..	175
FEUERBACH, L., <i>Escritos en torno a 'La esencia del cristianismo'</i>	578-579
FORMENT, E. (ed.), <i>Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico. Actas de las jornadas de la Sociedad internacional Tomás de Aquino (SITA). I-II</i>	376-377
FOUREZ, G., <i>La construcción del conocimiento científico</i>	375
FRAIJO, M. (ed), <i>Filosofía de la religión. Estudios y textos</i>	174-175
FRANK, S. L., <i>Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion</i>	580
GANDER, H.H. (Hrgs.), <i>Verwechselt mich vor Allem nicht. Heidegger und Nietzsche</i>	369-370
GAUTHIER, D., <i>La moral por acuerdo</i>	377-378
GELL-MANN, M., <i>El Quark y el Jaguar. Aventuras en lo simple y lo complejo</i> ..	581
GEYER, C. F., <i>Einführung in die Philosophie der Kultur</i>	172-173
GIDDENS, A., <i>Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea</i>	378-379
GLUCKSMANN, A., <i>La fisura del mundo. Ética y Sida</i>	582

GUTIERREZ MARTIN, D., <i>El hombre futuro y la nueva sociedad</i>	174
HAMACHER-HERMES, A., <i>Inhalts- oder Umfangslogik? Die Kontroverse zwischen E. Husserl und A.H. Voigt</i>	170
HELLER, A.- FEHÉR, F., <i>Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo</i> ...	585-586
HORTAL ALONSO, A., <i>Ética. I: Los autores y sus circunstancias</i>	376
HUBER, G., <i>Eidos und Existenz. Umrisse einer Philosophie der Gegenwärtigkeit</i> ...	383
KANT, I., <i>Crítica de la Razón Práctica</i>	171-172
KERSTING, W., <i>Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrag</i>	173
KÖNIG, J., <i>Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine Philosophische Bedeutung</i>	171
LOPEZ PETIT, S., <i>Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir</i>	373-374
LLEDO, E., <i>Memoria de la Ética</i>	173
MACINTYRE, A., <i>Justicia y Racionalidad. Conceptos y contextos</i>	376
MARINA, J.A., <i>Ética para náufragos</i>	377
MARDONES, J. M ^a ., <i>Análisis de la sociedad y fe cristiana</i>	579
MICHAEL PSELLUS, <i>Orationes forenses et Acta</i>	577
MISCH, G., <i>Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens</i>	172
MONK, R., <i>Ludwig Wittgenstein</i>	369
MORENO SANZ, J. (ed.), <i>La razón en la sombra. Antología del Pensamiento de María Zambrano</i>	370-371
MOYA, P., <i>El principio del conocimiento en Tomás de Aquino</i>	369
NUBIOLA, J., <i>La renovación pragmatista de la Filosofía Analítica</i>	372-373
ORTEGA Y GASSET, J., <i>Notas de trabajo. Epílogo</i>	371-372
ORTH, W. - PFAFFEROTT, G. (Hrgs.), <i>Studien zur Philosophie von Max Scheler</i>	370
PABST, B., <i>Atomtheorien des lateinischen Mittelalters</i>	168
PAETZOLD, H., <i>Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie</i>	580
POLO, L., <i>Curso de Teoría del conocimiento. IV</i>	172
PROCLUS DIADOCHUS, <i>In Platonis Cratylum commentaria</i>	577
RIST, J.M., <i>La filosofía estoica</i>	367-368
ROSS, D., <i>Lo correcto y lo bueno</i>	171
SAHAGUN LUCAS, J. (ed.), <i>Nuevas Antropologías del Siglo XX</i>	174
SANDVOSS, E.R., <i>Philosophie im globalen Zeitalter. Eine Tetralogie</i>	170-171
SHELLING, F.W.J., <i>Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809-1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter</i>	169
SERRANO GOMEZ, E., <i>Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado</i>	176
SHERRINGTON, C., <i>Hombre versus Naturaleza</i>	374
SOLAN DUESO, J., <i>Aspasia de Mileto. Testimonios y discursos</i>	167
TORNOS, A. - APARICIO, R., <i>¿Quién es creyente es España hoy</i>	383-384
URBINA, F., <i>Mundo moderno y fe cristiana. I: Meditaciones desde España</i>	379
—, <i>Pastoral y espiritualidad para el mundo moderno. II: En el espesor de lo real</i> ...	379-380
VICENTE BURGOA, L., <i>Palabras y creencias</i>	579
WEINBERG, S., <i>El sueño de una teoría final</i>	374
WEISHEIPL, J.A., <i>Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina</i>	368
WYLLER, T., <i>Indexikalische Gedanken über den Gegenstandsbezug in der räumzeitlichen Erkenntnis</i>	170
XENOPHON, <i>Oeconomicus. A Social and Historical Commentary</i>	168
YOVEL, Y., <i>Spinoza, el marrano de la razón</i>	578
ZAMBRANO, M ^a ., <i>España, sueño y verdad</i>	370

Historia

<i>El Santo de Alfaro. Simposio sobre San Ezequiel Moreno. Alfaro (La Rioja, España), 29 septiembre - 1 octubre 1994</i>	387-388
ALONSO, C., <i>Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (+1589)</i> 385-386	
AUBE, P., <i>Tomás Becket</i>	381
AYAPE, E., <i>Semblanza de San Ezequiel Moreno</i>	588
BAUR, J., <i>2000 Years of Christianity in Africa. An african history 62-1992</i>	589
CHIOVARO, F. (ed.), <i>Storia della Congregazione del Santissimo Redentore. I: Le origini (1732-1793)</i>	180
CHRISTOPHE, P., <i>Breve diccionario de la Historia de la Iglesia</i>	588
FERNANDEZ COLLADO, A., <i>El concilio provincial toledano de 1582</i>	386-387
FERRER, E. - PUGA, M.T. - ROJAS, E., <i>Matrimonio de amor. Matrimonio de estado. Vida de Alfonso XII y vicisitudes de su reinado</i>	182
GARCIA SANCHEZ, J., <i>Procesos consistoriales civitatenses. Miróbriga en los siglos XVII y XVIII</i>	386-387
GUIARTE IZQUIERDO, V., <i>Episcopologio español (1500-1699). Españoles obispos en España, América, Filipinas y otros países</i>	383-384
HEIM, F., <i>Virtus. Idéologie politique et croyances religieuses au IV^e siècle</i>	381
HÖLBL, G., <i>Geschichte des Ptolomäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Grossen bis zur römischen Eroberung</i>	177
HUSS, W., <i>Los Cartagineses</i>	380
LAUWRENCE, C.H., <i>The Friars. The Impact of the Early Mendicant Movement on Western Society</i>	179
LAWRENCE, C.H., <i>Il monachesimo medievale. Forme di vita religiosa in Occidente</i>	382
MANSILLA REOYO, D., <i>Geografía eclesiástica de España. Estudio histórico-geográfico de las diócesis</i>	588
MARTINEZ DIEZ, G., <i>Los templarios en la corona de Castilla</i>	178
MARTINEZ GUTIERREZ, G., <i>Gaspar de Villarroel, OSA. Un ilustre prelado americano. Un clásico del derecho indiano (1587-1665)</i>	180-181
NINEHAM, D., <i>Christianity Mediaeval and Modern. A Study in Religions Change</i>	382
ORTIZ DE ANDRÉS, M.A., <i>Masonería y democracia en el siglo XIX. El Gran Oriente Español y su proyección político-social (1888-1896)</i>	182
PEREZ DE HEREDIA Y VALLE, I., <i>Sínodos medievales de Valencia</i>	383
PLUTARCO, <i>Vitae parallelae</i>	386
PUJANA, J., <i>San Juan Bautista de la Concepción. Carisma y misión</i>	387
RESINES LLORENTE, L., <i>Historia de la Catequesis en Valladolid</i>	388
ROBINSON, J.J., <i>Mazmorra, hoguera y espada. Los templarios en las cruzadas, su increíble historia, su trágico fin</i>	178-179
RODRIGUEZ LLOPIS, M. - GARCIA DIEZ, I., <i>Iglesia y sociedad feudal. El Cabildo de la Catedral de Murcia en la Baja Edad Media</i>	382-383
RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I. - ALVAREZ FERNANDEZ, J., <i>Historia de la Provincia agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. XXI: Indices, volúmenes I-X. XXII: Indices, volúmenes XI-XX</i>	384-385
SAVONAROLA, G., <i>Itinerario spirituale</i>	587
SAYERS, J., <i>Innocent III Leader of Europe 1198-1216</i>	179
SCHUBERT, C., <i>Perikles</i>	380-381
TELLENBACH, G., <i>The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century</i>	178
TUSELL, J. - GARCIA QUEIPO DE LLANO, G., <i>El catolicismo mundial y la guerra de España</i>	183

VALERA MARCOS, J. (ed), <i>El Tratado de Tordesillas en la Cartografía Histórica</i>	181
VALLEJO PENEDO, J.J., <i>Fray Enrique Enríquez de Almansa, OSA, Obispo de Osmá y de Plasencia (ca. 1555-1662)</i>	179-180
VV. AA., <i>Historia general de la Iglesia en América Latina. IX: Cono sur (Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay)</i>	181-182

Espiritualidad

ABBÉ PIERRE, <i>Testamento</i>	394
AGUILO, A., <i>Interrogantes en torno a la fe</i>	590
ALDAZABAL, J., <i>Vocabulario de liturgia</i>	396
ALONSO, A. - GOMEZ, J., <i>El Chuchi, los colegas y la basca. El evangelio en cheli</i> ...	190
ANDRÉS, M., <i>Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América</i>	183-184
ANTOLI, S. - FRANCIA, A., <i>Pastoral de la marginación. Claves teórico-prácticas y experiencias</i>	191
BARBAGLIO, G., <i>Espiritualidad del nuevo testamento</i>	390
BARTOLOMÉ, J.J., <i>El corazón de la Palabra. Un comentario a las lecturas del Ciclo C</i>	193-194
BENASSAR, B., <i>Proclamar al resucitado y seguir al crucificado. Comunidad, misión y espiritualidad del cristiano</i>	191
BUTARK, A. - MALINSKI, M., <i>Juan Pablo II, historia de un hombre</i>	389-390
CLÉMENT, O., <i>Unidos en la Oración. Padrenuestro. Oración al Espíritu Santo. Oración de San Efrén</i>	591-592
CABODEVILLA, J.M., <i>Hacerse como niños</i>	186
CARDA PITARCH, J.M., <i>Los porqués del Evangelio. Trescientas dudas y preguntas</i>	591
CASES, E., <i>Mujeres valientes. Meditaciones sobre las mujeres en el Evangelio</i>	591
CENCILLO, L., <i>La comunicación absoluta. Antropología y práctica de la oración</i>	392
DE FOUCAULD, C., <i>Viajero en la noche. Notas de espiritualidad 1888-1916</i> ...	393
DE MIGUEL, A., <i>La oración de la tercera edad</i>	393
DEL VIGO, A., <i>A solas con san Pablo. Meditaciones</i>	191-192
EASWARAN, E., <i>Meditación. Ocho puntos para transformar la vida</i>	394
ELVIRA UGARTE, M., <i>La noticia del Domingo. Apunte homilético a los 3 ciclos</i>	193
FRAY LUIS DE GRANADA, <i>Obras completas. I: Libro de la oración y meditación</i>	84-185
GAMARRA, S., <i>Teología espiritual</i>	185
GEA ESCOLANO, J., <i>De tú a tú con Jesús</i>	590
GIL, J.C. - NISTAL, J.A., <i>"New Age". Una religiosidad desconcertante</i>	188
GOMEZ PALACIOS, J.J., <i>Taller de narraciones. Mitos, leyendas y poemas</i>	397
GONZALEZ, E., <i>¡Y... no lo recibieron!</i>	186-187
GONZALEZ, S., <i>Títulos cristológicos: "Pimpollo, Pastor, Padre del siglo futuro, Esposo, Hijo de Dios, Jesús". Estudio teológico-místico en "De los nombres de Cristo" de Fray Luis de León</i>	392
GRASSO, E., <i>El Evangelio por los caminos del hombre</i>	394-395
IOANNIS A IESU MARIA, <i>Theologia Mystica</i>	391
JAVIERRE, J.M., <i>Reportaje y elogio para una monja</i>	189
JAVIERRE, J.M., <i>Madre Coraje</i>	389
JOHN DE TAIZÉ, <i>El Padrenuestro... Un itinerario bíblico</i>	192-193
JUAN DE JESUS MARIA, <i>El culto de la prudencia</i>	391
KLEINHEYER, B. y otros, <i>Celebrazioni Sacramentali. III: Ordine, Matrimonio, Vita religiosa, Esequie, Benedizioni, Esorcismo</i>	193
LEBOUCHER, M., <i>Las religiosas. Las mujeres de Iglesia hablan de ellas mismas</i>	187-188
LECLERQ, J., <i>De pie sobre el sol. El triunfo de la condición humana</i>	192

LOPEZ BAEZA, A., <i>Experiencia con la soledad. Páginas de vida y oración</i>	192
LOPEZ MARTIN, J., <i>La Liturgia de la Iglesia. Teología, historia, espiritualidad y pastoral</i>	395-396
LOPEZ MELUS, F.M ^a ., <i>Desierto: una experiencia de gracia</i>	188-189
LOSTADO, D., <i>Hacia la verdad de tu vida</i>	593
LUMBREAS MEABE, J.M., <i>Salmos Cristianos</i>	592-593
MARTIN ABAD, J., <i>Francisco Méndez Casariego</i>	390
MARTIN VELASCO, J., <i>La experiencia cristiana de Dios</i>	589
MAS ARRONDO, A., <i>El hombre en Cristo y Cristo en el hombre (Análisis teológico de las VII Moradas en los escritos de Santa Teresa de Jesús)</i>	184
MELLENDEZ, A., <i>Salmos con las manos vacías</i>	395
MOLINER, J.M., <i>Creer para amar</i>	393
ORTEGA, J., <i>Muestrario de cristianos</i>	394
PARDOS RUESCA, M., <i>Celebrar y orar durante el curso</i>	396-397
PREUSS, H.D. (hrsg.), <i>Calwer Predigthilfen. I: Advent bis Himmelfahrt</i>	396
RENES, V. - ALFARO, E. - RICCIARDELLI, O., <i>El voluntariado social</i>	190
RESINES LLORENTE, L., <i>El Catecismo del Sínodo de Cartagena del año 1323</i>	183
—, <i>Historia de la Catequesis en España</i>	593-594
ROBERTS, A., <i>Introducción a la vida monástica</i>	185-186
ROSSÉ, G., <i>Los Evangelios. Quién los ha escrito, por qué, cómo leerlos</i>	590
SAENZ GALACHE, M., <i>El rostro oculto de Dios</i>	187
SONS, R., <i>Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie. Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart</i>	593
SPIDLIK, T., <i>Russische Spiritualität</i>	188
STRINA, G., <i>La teología mística del Ven. P. Giovanni di Gesù Maria. Introduzione generale</i>	391
TEPEDINO, A.M., <i>Las discípulas de Jesús</i>	591
UNCITI, M., <i>Africa en el corazón</i>	189-190
VV. AA., <i>Las Fiestas de los Santos. Material para su celebración</i>	194
VV.AA., <i>Tarea de ser persona. 14-15 años. Itinerario de Educación en la Fe</i>	592

Psicología-Pedagogía

ALONSO ROMAN, E., <i>Cuentos del Tío Alonso, Serie infantil</i>	198
—, <i>Cuentos del Tío Alonso. Serie preadolescente</i>	198
—, <i>Cuentos del Tío Alonso. Fichas y guía</i>	198
—, <i>Cuentos del Tío Alonso. Serie juvenil</i>	199
—, <i>Cuentos del Tío Alonso. Fichas y Guía</i>	199
ALVAREZ, R.J., <i>El chamán urbano</i>	195
ANDRÉS, M., <i>El hombre en busca de sí mismo</i>	597-598
BALESTRO, P., <i>La tristeza inútil</i>	198
DELVAL, J., <i>El desarrollo humano</i>	401
DREWERMANN, E., <i>Lo esencial es invisible. El Principito de Saint-Exupéry: una interpretación psicoanalítica</i>	402
EGAN, K., <i>Fantasia e imaginación: su poder en la enseñanza</i>	399-400
FERDER, F., <i>Palabras hechas amistad. La comunicación humana a la luz del Evangelio y la psicología</i>	595-596
FRANCO, G.E., <i>La comunicación en la familia</i>	400-401
GARCIA-ALBEA, J.E., <i>Mente y conducta</i>	195-196
GROM, B., <i>Psicología de la religión</i>	397-398
HOUSE, E.R., <i>Evaluación, ética y poder</i>	398-399

MATEU, G., <i>Adolescentes en camino hacia la felicidad</i>	596
McCARTHY C., <i>Racismo y curriculum. Las desigualdad social y las teorías y políticas de las diferencias en la investigación contemporánea sobre la enseñanza</i> .	196-197
HERNANDEZ SEOANE, J. M ^a , <i>Padres hoy. Los padres ante la rebelión de los hijos</i> ...	197
RODRIGUEZ MARQUEZ, N., <i>Tú puedes (La azarosa historia de los minusválidos en el deporte)</i>	197
RULLA, L.M. - IMODA, F. - RIDICK J., <i>Antropología de la vocación cristiana. II: Confirmaciones existenciales</i>	194-195
VV. AA., <i>Volver a pensar la educación. I: Política, educación y sociedad. II: Prácticas y discursos educativos</i>	595
VV. AA., <i>La inteligencia se construye usándola</i>	594-595
VV. AA., <i>La familia. Claves de animación pastoral</i>	597

Literatura-Varios

ALONSO-VILLALOBOS MARTIN, L.M., <i>Una buena alimentación. Aprender a comer favorece una alimentación y nutrición sanas y equilibradas</i>	602
ANDRES-SUAREZ, I., <i>El verbo español. Sistemas medievales y sistema clásico</i>	402
BLAZQUEZ, N., <i>Ética y medios de Comunicación</i>	200
CLAUDII AELIANI, <i>Epistulae et fragmenta</i>	598
DELIBES, M., <i>Castilla, lo castellano y los castellanos</i>	408-409
ECO, U., <i>Segundo diario mínimo</i>	405-406
ELIADE, M., <i>La señorita Cristina</i>	406
EURIPIDES, <i>Hippolytus</i>	598
GOSCINNY, R. - UDERZO, A., <i>Astérix, el golpe de Menhir</i>	603
—, <i>Cómo Obélix se cayó en la marmita del druida cuando era pequeño</i>	603
GROSSMAN, D., <i>Presencias ausentes. Conversaciones con palestinos en Israel</i> ...	404
HAVNEVIK, K.J., <i>Tanzania. The limits to Development from Above</i>	601-602
HERNANDEZ VICENTE, E., <i>Rimas del sacristán de Viejarrúa</i>	403-404
LANDERO, L., <i>Caballeros de fortuna</i>	404-405
LAZCANO, R. (ed.), <i>Los Agustinos en Calahorra. Cien años de historia (1894-1994)</i>	201
MOELLER, C., <i>Literatura del siglo XX y cristianismo. VI: Exilio y regreso</i>	403
MUÑOZ MOLINA, A., <i>Córdoba de los Omeyas</i>	407
RACIONERO, L., <i>Oriente y Occidente. Filosofía oriental y dilemas occidentales</i>	407-408
RINSER, L., <i>Gratwanderung. Briefe der Freundschaft an Karl Rahner</i>	199
RUIZ DE LOIZAGA, A., <i>San Nicolás de Tolentino, servidor de pobres y almas benditas</i>	601
SAENZ DIEZ, J.I., <i>Ramón Llull, un medieval de frontera</i>	600-601
SEMPRUN, J., <i>La escritura o la vida?</i>	599-600
TORRENTE BALLESTER, G., <i>La novela de Pepe Ansúrez</i>	403
TORRENTE BALLESTER, G., <i>Las islas extraordinarias</i>	408
TRAPIELLO, A., <i>Las armas y las letras. Literatura y guerra civil (1936-1939)</i>	200-201
TROUSSON, R., <i>Historia de la Literatura Utópica. Viajes a países inexistentes</i>	600
VAZQUEZ MONTALBAN, M., <i>Galíndez</i>	406-407

Sergio GONZALEZ

Títulos cristológicos: “Pimpollo, Pastor, Padre del siglo futuro, Esposo, Hijo de Dios, Jesús”. Estudio teológico-místico en “De los nombres de Cristo” de Fray Luis de León

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1995, 15 x 21, 478 pp., 4.000 pts.

Lope CILLERUELO

Comentario a la Regla de san Agustín

Ediciones Estudio Agustiniano, Valladolid 1994, 600 pp., 2.200 pts.

En realidad se trata de un doble comentario. Uno, el más amplio, del mismo san Agustín, de quien se aportan 632 textos. Otro, de L. Cilleruelo, quien, desde su vasto conocimiento del santo y su doctrina y desde la experiencia que le dieron sus muchos años, acierta a darle un toque de vida y de actualidad. Obra útil, sin duda, para las numerosas Ordenes y Congregaciones que tienen la Regla del obispo de Hipona como norma de su vida religiosa.

Pío de LUIS

***Las Confesiones de san Agustín comentadas
(l. 1-10)***

Ediciones Estudio Agustiniano, Valladolid 1994, 618 pp., 2.200 pts.

Las *Confesiones* de san Agustín han suscitado siempre un enorme interés. Prueba de ello son las numerosas ediciones que siguen viendo la luz pública. Pero su lectura no resulta fácil. Facilitar comprensión de esta joya de la literatura al lector carente de una preparación específica es el objetivo pretendido.

Isacio RODRIGUEZ R. - Jesús ALVAREZ

***Historia de la Provincia Agustiniana del
Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas.
Vol. VI: Bibliografía Méjico-España***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1994, 17 x 24, 490 pp.,
5.000 pts.

* * *

Isacio RODRIGUEZ R. - Jesús ALVAREZ

***Historia de la Provincia Agustiniana del
Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas.
Vol. XXI: Índices de los Vols. I-X***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1994, 17 x 24, 626 pp.,
5.000 pts.

* * *

Gregorio MARTINEZ

***Gaspar de Villarroel, OSA. Un ilustre prelado americano.
Un clásico del derecho indiano (1587-1665)***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1994, 17 x 24, 236 pp.,
1.900 pts.

* * *

Moisés M^a CAMPELO

San Agustín: un maestro de espiritualidad

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1995, 14 x 21, 260 pp.,
2.200 pts.

**PUBLICACIONES PERIODICAS
DE LOS
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

- La Ciudad de Dios**
Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de
El Escorial (Madrid)

- Archivo Agustiniiano**
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

- Religión y Cultura**
Columela, 12 - 28001 Madrid

- Revista Agustiniiana**
Ramonet, 3 - 28033 Madrid

- Estudio Agustiniiano**
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

- Biblia y Fe**
Fermín Caballero, 53 - 28034 Madrid

PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*, Valladolid 1978.
—*Los apócrifos del Sacromonte*, Valladolid 1979.
—*La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (1568-1586)*, Valladolid 1984.
—*Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.
—*Los agustinos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.
—*Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
—*Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán († 1598)*, Valladolid 1993.
ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices. I: Vol. I-XXVII (1914-1828)*, Valladolid 1988.
APARICIO LOPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*, Valladolid 1975.
—*La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*, Valladolid 1977.
—*20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1979.
—*El «boom americano»*. *Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1980.
—*Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*, Valladolid 1983.
—*Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Sto. Tomás de Villanueva Maura*, Valladolid 1983.
—*Grandes maestros de ayer y de hoy. Literatura crítica, social y religiosa contemporánea*, Valladolid 1985.
—*Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*, Valladolid 1895.
—*Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.
—*Fray Diego de Ortiz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
—*Beatriz Ana Ruiz: Gloria insigne de Guardamar*, Valladolid 1989.
—*Fray Alonso de Orozco. Hombre, sabio y santo (1591-1991)*, Valladolid 1991.
—*Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfuz y otros ensayos*, Valladolid 1992.
—*Antonio de Roa y Alonso de Borja. Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España*, Valladolid 1993.
APARICIO LOPEZ, T. (ed.), *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*, Valladolid 1978.
—*Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
—*Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
CAMPELO, M.M.^a, *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
—*Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
CILLERUELO, *Teología Espiritual. I. Ordo amoris*, Valladolid 1976.
—*El Caballero de la Estrella. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
CUENCA COLOMA, J.M., *El cristocentrismo de san Agustín*, Valladolid 1986.
FEDERACION AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
GONZALEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento san Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
—*Presencia berciana en China, 2 vols.*, Valladolid 1988.
(Sigue en la segunda contraportada)

- P. Juan Manuel Tombo. *Párroco humanista, misionero en Filipinas*, Valladolid 1990.
- Misioneros Agustinos defensores de las Islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- Trío familiar evangelizador en Filipinas*, Valladolid 1991.
- La Eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios*, Valladolid 1992.
- Una institución conyantina. Colegio de PP. Agustinos. 1884-1984*, Valladolid 1992.
- GONZALEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación agustiniana*, Valladolid 1989.
- Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín (Libro VIII)*, Valladolid 1989.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica*, Valladolid 1971-1973.
- La pastoral de la confesión en las Conciones de Sto. Tomás de Villanueva*, Valladolid 1976.
- El aborto. Los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986
- LUIS VIZCAINO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patristica*, Valladolid 1983.
- Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- MATEOS ALVAREZ, C., *Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús. Orientación teológico-pastoral*, Valladolid 1975.
- NATAL, D., *Ortega y la Religión. Nueva lectura. II-V*, Valladolid 1988-1989.
- La aventura postmoderna*, Valladolid 1992.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto IglesiaEstado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-V: Bibliografía. VII-XX: Monumenta. XXII: Indices*, Manila-Valladolid 1965-1993.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I.-ALVAREZ FERNANDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- Diccionario Biográfico Agustiniiano. Provincia de Filipinas. I-II (1565-1600)*, Valladolid 1992.
- Labor científico-literaria de los agustinos españoles. I-II (1913-1990)*, Valladolid 1992.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *La seda en la China Imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
- Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- La vocación Agustiniiana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.