

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXV



Fasc. II

MAYO-AGOSTO
1990

SUMARIO

ARTÍCULOS

	<u>págs.</u>
SABUGAL, S., <i>Dios lo hizo Señor y Mesías (Act 2,14-41). El primer kerygma anastasiológico de Pedro</i>	199
CILLERUELO, L., (I), <i>Ángeles sin Paraíso. Introducción teológica a la Generación del 27</i>	215
LÓPEZ PELÁEZ, A., <i>Opciones fundamentales en las Ciencias Sociales</i> ..	325

TEXTOS Y GLOSAS

RODRÍGUEZ, L., <i>El mesianismo secreto</i>	371
TERCERO REYES, W., <i>Más allá de la metáfora</i>	379
RUBIO, F., <i>Variaciones sobre un tema: ¿Están discriminados los profesores de religión?</i>	397
RUBIO CARRACEDO, F., <i>¿Fin del comunismo? El factor religioso y el socialismo real</i>	419
VEGA, J., <i>Loa de la fraternidad y otros poemas</i>	437
LIBROS	451

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXV



Fasc. II

MAYO-AGOSTO
1990

SUMARIO

ARTÍCULOS

	págs.
SABUGAL, S., <i>Dios lo hizo Señor y Mesías</i> (Act 2,14-41). El primer kerygma anastasiológico de Pedro	199
CILLERUELO, L., (†), <i>Ángeles sin Paraíso</i> . Introducción teológica a la Generación del 27	215
LÓPEZ PELÁEZ, A., <i>Opciones fundamentales en las Ciencias Sociales</i> ..	325

TEXTOS Y GLOSAS

RODRÍGUEZ, L., <i>El mesianismo secreto</i>	371
TERCERO REYES, W., <i>Más allá de la metáfora</i>	379
RUBIO, F., <i>Variaciones sobre un tema: ¿Están discriminados los profesores de religión?</i>	397
RUBIO CARRACEDO, F., <i>¿Fin del comunismo? El factor religioso y el socialismo real</i>	419
VEGA, J., <i>Loa de la fraternidad y otros poemas</i>	437
LIBROS	451

DIRECTOR: Domingo Natal Álvarez
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: José Vidal González Olea
ADMINISTRADOR: Fidel Casado Prieto

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. 30 68 00 y 30 69 00
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN

España: 2.500 ptas.
Extranjero: 30\$ USA.
Número suelto: 800 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA. 423-1966
ISSN 0425-430 X
Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2, Teléf. (988) 53 16 07
49080 Zamora, 1990

«¡Dios lo hizo Señor y Mesías!»

(Act 2,14-41)

El primer kerygma anastasiológico de Pedro

Tras el relato del evento de Pentecostés experimentado por «todos» los que aquel «día» festivo, «quedaron llenos del Espíritu Santo», y por su influjo glosolálico, «se pusieron a hablar en otras lenguas» oídas por los judíos piadosos «venidos de todas las naciones» (Act 2,1-11), como respuesta a quienes de éstos «se admiraban» de aquel prodigio, o burlescamente les consideraban «bebidos» (Act 2,12-13), redactó Lucas el primer kerygma anastasiológico de Pedro (Act 2,14-41)*:

Entonces Pedro, de pie con los Once, alzó su voz y les habló: ¡Judíos y moradores todos de Jerusalén, sabed bien esto, oyendo atentamente mis palabras! (v. 14): No es que —como pensáis— éstos estén bebidos, pues es la hora tercia del día (v. 15), sino que esto es lo dicho por el profeta Joel (v. 16): ‘Y sucederá en los últimos días, dice Dios [que] derramaré mi Espíritu sobre toda carne, de modo que profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, y vuestras jóvenes verán visiones y vuestros ancianos tendrán sueños (v. 17); y también

* Para su análisis, además de los comentarios, Cf. F.F. BRUCE, *The Speeches in the Acts of the Apostles*, London 1944, 87-89; J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris 1949, 5-7; ID., *Prédication apostolique. Les discours missionnaires des Actes*; DBS VIII 251-67: 259-62; C. GHIDELLI, *Metodo esegetico e contenuto teologico nel discorso di S. Pietro a Pentecoste (Atti 2,14-41)*, Roma 1962; ID., *Le citazioni dell'AT nel cap. 2 degli Atti: «Il Messianismo»*, Brescia 1966, 285-305; M. RESE, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas (StNT 1)*, Gütersloh 1969, 45-66; R.F. ZEHLE, *Peter's Pentecost discourse*, Nashville-New York 1971, 26-37.61-70; B. RIGAU, *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux 1973, 60-71; U. WILCKENS, *Die Mission reden der Apostelgeschichte (WMANT 5)*, Neukirchen-Vluyn ⁴1974, 32-37.56-59; E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte (MeyerKNT 3)*, Göttingen ⁷1977, 178-91; G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte, I (Herder ThKNT V.1)*, Freiburg 1980, 260-79 (bibliogr.); J. ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles*, Madrid 1984, 80-98; R. PESCH, *Die Apostelgeschichte, I (EKK V.1)*, Köln y Neukirchen-Vluyn 1986, 113-28 (bibliogr.); S. SABUGAL, *Credo. La fe de la Iglesia*, Zamora 1987, 586-87 (bibliogr.).

sobre mis siervos y mis siervas en aquellos días derramaré mi Espíritu, de modo que profetizarán (v. 18); y haré prodigios arriba en el cielo y signos abajo en la tierra: sangre y fuego y humaredas (v. 19); el sol se convertirá en tiniebla y la luna en sangre, antes que venga el día grande y manifiesto del Señor (v. 20); y sucederá [que] todo el que invoque el nombre del Señor se salvará' (v. 21) [= Jl 3,1-5a LXX]. ¡Israelitas, escuchad estas palabras!: Jesús el Nazareno, hombre aprobado por Dios para vosotros con milagros y prodigios y signos que —como bien sabéis— hizo Dios por él entre vosotros (v. 22), a éste —según el determinado y previsto designio de Dios— lo matasteis crucificándolo por manos impías (v. 23): ¡A ÉL RESUCITÓ DIOS, desatando los (tormentos) lazos de la muerte, pues no era posible que él fuese dominado por ella! (v. 24). David, en efecto, dice acerca de él: 'De antemano vela siempre al Señor delante de mí, pues a mi derecha está para que no vacile (v. 25); por eso se alegró mi corazón y se regocijó mi lengua e, incluso, mi carne descansará en la esperanza (v. 26), porque no abandonarás mi alma en el abismo ni dejarás que tu santo vea la corrupción (v. 27); me hiciste conocer [los] caminos de la vida, me llenarás de alegría en tu presencia' (v. 28) [= Sal 16,8-11 LXX]. Hermanos, es lícito deciros francamente sobre el patriarca David, que murió y fue sepultado, y su sepulcro está entre nosotros hasta este día (v. 29); siendo pues profeta y sabiendo bien que Dios le prometió con juramento sentarse en su trono [uno] de su descendencia (v. 30), previsoramente habló sobre la resurrección del Mesías: Ni sería abandonado en el abismo ni su carne vería la corrupción (v. 31). ¡A ÉSTE —A JESÚS— RESUCITÓ DIOS, de lo que todos nosotros somos testigos! (v. 32). EXALTADO POR TANTO A LA DERECHA DE DIOS, tras recibir del Padre la Promesa del Espíritu Santo, derramó esto que veis y oís (v. 33). Pues David no subió al cielo y, sin embargo, dice: 'Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi derecha (v. 34), hasta que a tus enemigos ponga como escabel de tus pies' (v. 35) [= Sal 110,1 LXX]. ¡Con certeza, pues, sepa toda la casa de Israel, que DIOS HIZO SEÑOR Y MESÍAS A ESTE JESÚS, A QUIEN VOSOTROS CRUCIFICASTEIS! (v. 36). Escuchando [eso] se compungieron, diciendo a Pedro y a los demás Apóstoles: ¿Qué debemos hacer, hermanos? (v. 37). Pero Pedro les dijo: ¡Convertíos, y que se bautice cada uno en el nombre de Jesucristo para [obtener] el perdón de los pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo! (v. 38); pues la Promesa es para vosotros y para vuestros hijos y para todos los lejanos, que convoque el Señor nuestro Dios (v. 39). También con otras muchas palabras les atestiguaba y exhortaba, diciendo: ¡Salvaos de esta generación perversa! (v. 40). Quienes, consiguientemente, acogieron su palabra fueron bautizados, y aquel día se añadieron unas tres mil personas (v. 41).

1. El análisis de este relato debe moverse primero al nivel de su redacción literaria e interpretación teológica por Lucas, interrogándonos luego por la tradición subyacente y sus posibles raíces históricas.

1) Conforme a la general estructura literaria de los kérygmas de Actos, precedidos por un prólogo histórico y epilogados por una reacción final¹, el

1. Cf. M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (FRLANT 60), Göttingen⁴1961, 142; E. HAENCHEN, *o.c.*, 187; J. DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (LD 118), París 1984, 61-80.

primero de Pedro tiene por *prólogo histórico* el evento del «día de Pentecostés» (Act 2,1-13) ² o la vetusta fiesta estiva de Israel ³, celebrada por el judaísmo antiguo tanto en agradecimiento a Dios por la cosecha obtenida como en memorial recuerdo de los dones divinos referentes a la Ley mosaica y a la Alianza sinaítica ⁴. En ese «día» festivo y hacia «la hora tercia» (Act 2,15) o las nueve de la mañana, «el Espíritu Santo» —;la preanunciada «Ley» interiorizada de la «nueva Alianza!»— ⁵, descendió visiblemente, en forma de «lenguas de fuego», y «se posó» o *se instaló* «en cada uno de» los creyentes en el Resucitado, quedando «todos llenos de» él (vv. 3-4a): ¡Entonces —según el preanuncio de Aquel— recibieron ellos «la Promesa del Padre» y fueron «bautizados con el Espíritu Santo» ⁶ o sumergidos en él y *purificados* con su amoroso «fuego»! Primer efecto visible de esa profunda transformación pentecostal de los discípulos fue «hablar en otras lenguas» y, por cierto, «las maravillas de Dios» (vv. 4-8.11): No se trató del carismático «don de lenguas» ininteligibles ⁷, pues «todos» los presentes «les oyeron hablar en su propia lengua» (vv. 6.8.11) y, por tanto, les entendieron perfectamente; más bien fue aquel «don» una *glosolalia profética* ⁸ y además *universal* y otorgada por el Espíritu —conforme al preanuncio joélico— no sólo a Israel, sino también al nuevo Pueblo de «los siervos y las siervas» del Señor ⁹, para anunciar «las maravillas de Dios» (v. 11) o sus gestas histórico-salvíficas *culminadas* en la resu-

2. Para su análisis Cf. J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres* (LD 45), París 1967, 481-502; J. POTIN, *La fête juive de la Pentecôte* (LD 65A), París 1971, 299-314; J. KREMER, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen* (SBS 63-64), Stuttgart 1973, 87-163.212-23; G. SCHNEIDER, *o.c.*, I 239-60 (bibliogr.); R. PESCH, *o.c.*, I 97-107 (bibliogr.); Cf. también: E. LOHSE, *Pentekostés*: ThWNT VI 44-53: 50-52; M. DELCOR, *Pentecôte*: DBS VII 858-79; 873-76; S. SABUGAL, *Credo*, 862-64.

3. Cf. Ex 23,16; 34,22; De 16,9-12; Lev 23,15-22.

4. Cf. E. LOHSE, *o.c.*, 46-49; A. ARENS, *Pfingsten*; LThK VIII 421; R. CABIÉ, *La Pentecôte*, Tournai 1965, 15-27; M. DELCOR, *o.c.*, 865-67.869-71; K. HRUBY, *La fête de la Pentecôte dans la tradition juive*: BVC 63 (1965) 46-64; J. POTIN, *o.c.*, 115-45; J. KREMER, *o.c.*, 14-19.

5. Jer 31,31-34 = Ez 36,25-28.

6. Lc 24,49; Act 1,4-5; Cf. Lc 3,16 par.

7. 1Cor 12,10.28.30; 13,1; 14,2.4-14.22.26-28.

8. Como la otorgada por «el Espíritu» no sólo a los paganos de «la casa» de Cornelio o a quienes por ello «hablaban en lenguas y glorificaban a Dios» (Act 10,45s), sino también a los «discípulos» de Juan en Éfeso o a los que tras recibir «el Espíritu Santo» hablaban «en lenguas y profetizaban» (Act 19,6), así ya la pentecostal glosolalia del Espíritu hizo que los creyentes «hablasen en otras lenguas... las maravillas de Dios» o, conforme al preanuncio joélico, «profetizasen» (vv. 11.17-18). Así con J. DUPONT, *Études*, 490-94; J. KREMER, *o.c.*, 122.217; G. SCHNEIDER, *o.c.*, I 250, n. 9; S. SABUGAL, *Credo*, 863.

9. Cf. Act 2,4-8.11.17-18. La interpretación de Joel por Lucas (v. 18: Cf. *infra* n. 26) responde a su concepción de la Iglesia como *sierva de Dios*: Cf. S. SABUGAL, *La Iglesia, sierva de Dios*, Zamora 1987, 79-80.

rección de Cristo ¹⁰. Una glosolalia que, por lo demás, *aunaba* en un mismo lenguaje a locutores y oyentes (vv. 6.8.11): la babilónica «confusión» del «lenguaje» humano por Dios, a causa del pecado de «la humanidad» contra él ¹¹, fue subsanada por el glosolálico don aunador del «Espíritu Santo», quien así restauró la pre-babilónica situación en la que «todo el mundo tenía un mismo lenguaje» (Gen 11,1) y los hombres se entendían ¹². ¡Una glosolalia profética, universal y aunadora, hablada por quienes eran sólo «galileos» a los judíos piadosos «venidos de todas las naciones» (vv. 5.7) o pueblos!: «¿Qué significa esto?». ¿Es que «están bebidos»? (vv.12-13). Así reaccionaron los oyentes —perplejos unos y burlones otros— al evento pentecostal. Superar aquella perplejidad y despejar esa burla, *explicando* el verdadero significado de aquel evento, se propone el primer kerygma de Pedro: Tras el interrogante «¿qué significa esto?» (v. 12) aquél inicia su kerygmática respuesta —«sabed bien esto» y «esto es lo dicho por el profeta» (vv. 14.16)—, tenida por cierto, el mismo «día» (vv. 1.15.20.41) que descendió o fue derramado «el Espíritu Santo» (vv. 4.17-18.33), y cuyo don promete Pedro a cuantos, «convertidos» previamente, «se bauticen en el nombre de Jesucristo» (v. 38). No hay, pues, duda de que, literaria y temáticamente, el prólogo histórico (vv. 1-13) está *estrechamente relacionado* con el kerygma (vv. 14-41) ¹³.

2) Por lo demás, un *análisis literario* del lucano relato kerygmático detecta ya su clara *unidad* literaria y temática. Aquélla está garantizada por las *inclusiones* de las «palabras» de «Pedro» o «su palabra» (vv. 14b.41), por él pronunciadas aquel «día» (vv. 15.41) y versando fundamentalmente sobre la «salvación» (vv. 21.40) a todos otorgada por Dios mediante la invocación del «nombre» del Resucitado o a quien se convierta, y en ese «nombre» se bautice (vv. 21.38); y tanto la «audición» atenta como la «escucha» y «acogida» de aquéllas (vv. 14b.22.37.41) por los «hombres judíos» o los «hombres israelitas» o los «hombres hermanos» (vv. 14b.22.29) son otros tantos *enlaces literarios* del relato unitario. Cuya unidad temática, por lo demás, asegura el reite-

10. A estas gestas salvíficas se refieren «las maravillas de Dios» (Cf. Dt 11,2-7; Sal 70,19; Ecl 36,7), *culminadas* evidentemente, aquéllas en la *resurrección* de Jesús, como lo refleja el primer kerygma anastasiológico (Act 2,22-36) de Pedro (Cf. *infra*).

11. Gen 11,2-9: Cf. S. SABUGAL, *Abbá*, 584; ID., *Pecado y reconciliación en el mensaje de Jesús*, Palermo 1985, 35s.

12. Cf. S. SABUGAL, *Credo*, 863. La *contraposición* entre Babel (Gen 11,2-9) y Pentecostés (Act 2,1-13) es frecuente en los Padres de la Iglesia (Cf. ORÍGENES, *In Gen. Hom.* 1; SAN GREGORIO NAZIANCENO., *Oraf.* 41,46; SAN JUAN CRISÓSTOMO., *In Pent. Hom.* 2,2; SAN AGUSTÍN, *Enarrat. in Ps.* 54,11; *Serm.* 271; SAN CIRILO A., *Glaphyra in Gen.* 2; SAN GREGORIO MAGNO., *In Ev. Hom.*, II 30,4), como lo evoca y subraya el conciliar Magisterio de la Iglesia: CONCILIO VATICANO II., *Decret.* AG I 4.

13. Así con E. HAENCHEN, *o.c.*, 178; G. SCHNEIDER, *o.c.*, I 256,264; R. PESCH, *o.c.*, I 118s.

rado uso de los *vocablos temáticos* «Dios»¹⁴ y su «Espíritu» o «el Espíritu Santo»¹⁵ así como «Jesús» o «Jesucristo»¹⁶. Ellos son sin duda los verdaderos protagonistas del relato lucano, cuya *estructura literaria* o composición interna no es difícil precisar. Pues si, tras la introducción general del relato (v. 14a)¹⁸, primeramente habla o *predica* Pedro a los «judíos» o «israelitas» sus hermanos» (vv. 14b-36) y solamente concluye (= «pues») su kerygma (v. 36)¹⁹, luego al interrogante de sus oyentes responde o «*exhorta*» parenéticamente aquél (vv. 37-40), *concluyendo* sumariamente Lucas esta parénesis soteriológica y aquel kerygma con la epilogativa observación final sobre la positiva reacción de los oyentes (v. 41)²⁰: En la *introducción* general (v. 14a) al kerygma (vv. 14b-36) y su *parénesis* (vv. 37-40), finalizados aquél y ésta por su *conclusión* sumarial (v. 41), se articula, pues, globalmente todo el relato lucano. Su parte más vasta y principal la constituye por cierto, el literario y temáticamente unitario kerygma de Pedro²¹, claramente subdividido en *tres partes* correspondientes a la triple alocución kerygmática de aquél a los «judíos» (vv. 14b.21) o «israelitas» (vv. 22-28) y «hermanos» suyos (vv. 29-36), cada una de ellas *introducidas* por la explícita mención de los oyentes²² y *concluida* con una cita bíblica²³. Por lo demás, si la primera parte está *unificada* literariamente por el reiterado uso del vocablo «día» (vv. 15.17-18.20) y versa sobre el *unitario tema* de la preanunciada y cumplida «efusión» universal del «Espí-

14. Act 2,17.22.23.24.30.32.33.36.39.

15. Act 2,17.33.38.

16. Act 2,22-23.32.38.

17. Cf. B. RIGAUX, *o.c.*, 62; U. WILCKENS, *o.c.*, 32-37; E. HAENCHEN, *o.c.*, 187; G. SCHNEIDER, *o.c.*, I 263s; J. ROLOFF, *o.c.*, 82; R. PESCH, *o.c.*, 116s.

18. «Puesto en pie» (v. 14a) *introduce* un kerygma (Act 17,22; Cf. 5,20) o locución pública (Act 11,28; 25,18). Así con G. SCHNEIDER, *o.c.*, I 266; R. PESCH, *o.c.*, I 119.

19. Las *inclusiones* literarias del verbo «saber» (vv. 14b.36), del nombre divino «Dios» (vv. 17.36) y del título cristológico «Señor» (vv. 21.36) así como la *re-asunción* de los vocablos temáticos «Jesús» (vv. 22.32.36), «el Mesías» (vv. 31.36) y «el Señor» (vv. 21.34.36) refuerzan el conclusivo (= «pues») papel del v. 36. Así con S. STEINMANN, *Die Apostelgeschichte*, Bonn 1934, 37; A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte*, Regensburg³1956, 47; J. DUPONT, *Études*, 269; *Nouvelles études*, 249; U. WILCKENS, *o.c.*, 35-36.170; S. SABUGAL, *Christós*, 115; B. RIGAUX, *o.c.*, 62; R. PESCH, *o.c.*, I 116.124.

20. Así lo muestra la *reforzada construcción conclusiva* «amen oñn», ausente del todo en Lc pero frecuente en Act (1,6; 2,41; 5,41; 8,4.25; 11,19; 15,3.30; 16,5; 17,12.30; 23,18.22.31; 26,4.9; 28,5 etc) y, por cierto, para *concluir* un relato (Cf. Act 5,41; 8,25; 9,31; 12,5; 13,4; 16,5; 17,12; 23,31): El v. 41 expresa, pues, *sumariamente* la positiva reacción de los oyentes a *todo* el kerygma de Pedro: Así con G. SCHNEIDER, *o.c.*, I 278.

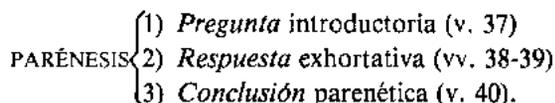
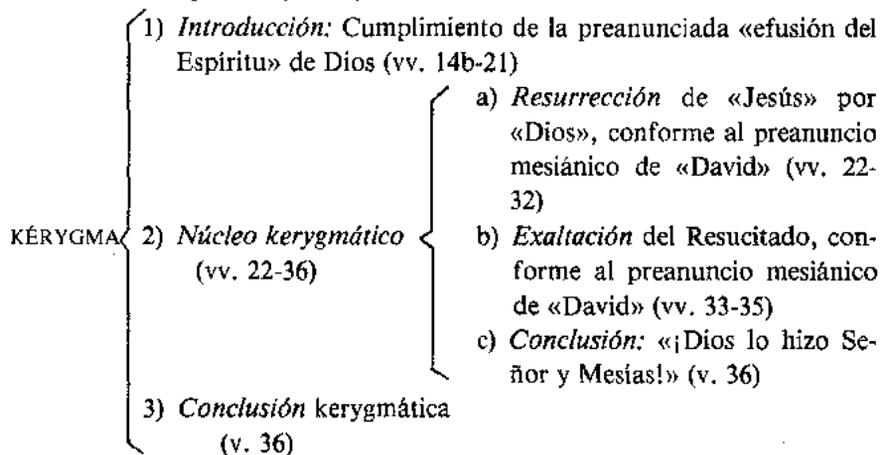
21. Unidad garantizada tanto por la *inclusión* del verbo «saber» (vv. 14b.36) como por los *temas* del nombre divino «Dios» (vv. 17.22-24.30.32-36), la «efusión del Espíritu» (vv. 17-18.33) y el título cristológico «Señor» (vv. 21.34.36).

22. Act 2,14b.22a.29a.

23. Act 2,17-21.25-28.34-35.

ritu» de Dios como prenda de la «salvación» otorgada a «todo el que invoque el nombre del Señor» (vv. 17-21), la segunda —relacionada con aquélla por el nombre divino «Dios» (vv. 17, 22-24), así como por el tema de los «signos y prodigios» (vv. 19, 22)— *se centra* en la «resurrección» del «Jesús» crucificado por «Dios» (vv. 23-24) conforme al preanuncio davídico (vv. 25-28), resumiendo la tercera parte los temas de las dos primeras: Si aplica el anastásico preanuncio davídico sobre «el Mesías» al «Jesús» matado por los judíos pero «resucitado» por «Dios» (vv. 29-32), luego interpreta la manifiesta «efusión del Espíritu» como prueba de su celestial «exaltación» y entronización por «Dios» y, ciertamente, conforme al respectivo preanuncio mesiánico de «David» (vv. 33-35); estas dos últimas partes (vv. 22-36), por lo demás, están *unificadas* por la inclusión literaria de los nombres «Jesús» y «Dios» (vv. 22, 36) así como por los temas sobre la «resurrección» de aquél por éste (vv. 24, 31-32), constituyendo sin duda *el núcleo* del kerygma petrino, al que *introduce* por tanto la primera parte (vv. 14b-21)²⁴. Ésta es, pues, la estructura literaria de todo el relato lucano:

INTRODUCCIÓN general (v. 14a)



EPÍLOGO conclusivo: reacción positiva (v. 41).

Esta composición interna o estructura kerygmática y parenética del relato lucano muestra ya que la resurrección y exaltación de Jesús por Dios o su

24. Así con R. PESCH, *o.c.*, I 116. En los vv. 22-36 Lucas «ofrece el kerygma propiamente dicho»: E. HAENCHEN, *o.c.*, 187.

anastásica constitución como «Señor y Mesías» es el *centro* del kerygma pentecostal de Pedro, exhortando a sus oyentes la parénesis del Apóstol a «convertirse y bautizarse en el nombre» del Resucitado, para obtener los dones del «perdón» y del «Espíritu» o la «salvación», previamente prometida por Dios a «todo el que invoque su nombre». Aquél es, pues, en alto grado, un kerygma *anastasiológico*: ¿en qué sentido?

3) A la luz del precedente análisis literario debemos responder a ese interrogante o detectar el *mensaje teológico* del relato lucano. Importante ya es el tema de la «audición» atenta o «escucha» de la Palabra kerygmática, a la que Pedro exhorta reiteradamente (vv. 14b.22) y cuya eficacia salvadora se cristalizó en quienes la «escucharon» o «acogieron» (vv. 37.41): Porque *libremente* debe el hombre —cada uno de nosotros— decidirse ante el mensaje salvador, mediante la *libre* «audición» atenta o «escucha» se nos propone aceptar o rechazar el transcendental anuncio de la Palabra divina y kerygmáticamente salvadora (vv. 21.38-40) que, mediante el *claroscuro* de la debilidad humana, Dios *sin violencia* alguna nos transmite. Por lo demás, la estrecha relación literaria y temática del prólogo histórico sobre el evento pentecostal (vv. 1-13) con el kerygma (vv. 14-41) de Pedro (Cf. supra) muestra, que éste es fundamentalmente la *interpretación* o explicación teológica de aquél ²⁵: La respuesta kerygmática del Apóstol («esto es...») al interrogante sobre el verdadero sentido («¿qué significa esto?») de la glosolalia pentecostal (vv. 11-12.16) o de la exterior manifestación del «Espíritu Santo» (vv. 4-11). El de Pedro es, pues, fundamentalmente un *kerygma pneumatológico*: La explicación del descenso pentecostal del «Espíritu Santo» (vv. 3-4) y su manifestación glosolálica (vv. 5-11) como cumplimiento de la profecía sobre la escatológica «efusión» del «Espíritu» de Dios (vv. 17-18) por «Jesús» resucitado y «exaltado» (vv. 32-33), para ser aquél «recibido» por cuantos, «convertidos» previamente, «se bauticen en su nombre» (v. 38) o en el bautismo le «invoquen» (v. 21) y, de ese modo, gratuitamente «se salven» (vv. 21.40). Así la global predicación pneumatológica desemboca y se centra en un *kerygma anastasiológico* o en el anuncio sobre la resurrección y exaltación de «Jesús» por «Dios» (vv. 22-36). Un explicativo kerygma pneumatológico y anastasiológico que, para «judíos» o «israelitas» (vv. 14b.22), se moverá sobre el terreno a ellos familiar del *testimonio bíblico* o la prueba sobre el cumplimiento del respectivo preanuncio profético. Por lo demás, la interpretativa respuesta del Apóstol comprende dos fases bien marcadas:

25. Así con M. DIBELIUS, *Aufsätze*, 131; también los comentarios de: TH. ZAHN (1921), 98; O. BAUERFEIND, (1939), 33; R. PESCH, *o.c.*, I 118.

a) Pedro explica primeramente aquel evento de la glosolalia pentecostal: Lo hace, retocando literalmente e interpretando teológicamente el texto no hebreo ni griego de la pneumatológica profecía joélica (Jl 3,1-5a)²⁶, como *cumplimiento* del preanuncio *escatológico* (= «en los últimos días») sobre la efusión *universal* del «Espíritu» *profético* por «Dios» —mediante «prodigios... y signos»— sobre el antiguo Israel, así como «también» sobre el nuevo Pueblo de «Sus siervos y sus siervas», de modo que «TODO EL QUE INVOQUE EL NOMBRE DEL SEÑOR SE SALVARÁ» (vv. 16-21). El verdadero autor de la pentecostal glosolalia profética es, pues, «Dios», o quien, por Joel, preanunció la escatológica efusión universal y profética de su «Espíritu» mediante «prodigios y signos», para que «sea salvado [= Dios salve] todo el que» en la oración y súplica bautismal, «invoque el nombre del Señor» Jesús (v. 21: Cf. v. 38²⁷: ¡La salvación es otorgada *gratuitamente* por Dios, mediante la sola invocación del «Señor» Jesús resucitado y «exaltado» por Él como «Señor»!

b) Esto es lo que afirma sin ambages y, seguidamente, Pedro, en la parte central de su kérygma (vv. 22-36) sobre la resurrección (vv. 22-32) y exaltación (vv. 33-36) de Jesús por Dios. Un kérygma estrechamente relacionado con su introducción (vv. 14b-21). Pues también aquí «Dios» es, sin duda, el auténtico protagonista o el principal agente del relato. Él, en efecto, es el verdadero autor de aquellos preanunciados «signos y prodigios», realizados luego por «*Jesús de Nazaret*» (vv. 19.22); y si la muerte de «éste» respondió a un «determinado y previsto designio de Dios» (v. 23), también él —«DIOS»— fue quien, «desatando los (tormentosos) lazos de la muerte» esclavizante, «RESUCITÓ A JESÚS» (vv. 24-32): ¡El *histórico* «Jesús de Nazaret» *se identifica* con el «Jesús» *resucitado* por Dios! Un aserto anastásico, añadámoslo seguidamente, ahora fundamentado (= «pues») por el Predicador apostólico en el texto septuagintista del *escatológico* preanuncio formulado por «David» (= Sal 16,8-11b) —¡muerto él «y sepultado... hasta este día!»— sobre la *resurrección corporal* de su mesiánico Descendiente o del «Mesías» por «Dios»,

26. Act 2,17-21: Lucas cambia «después de esto» (Jl) por «en los últimos días» (v. 17), «los siervos y siervas» de Israel (Jl) son de Dios (v. 18: Cf. S. SABUGAL, *La Iglesia*, 80, n. 19) o miembros de su eclesial «sierva» (Cf. *supra*, n. 9); añade «dice Dios» (v. 17a), «también» y «profetizarán» (v. 18), «arriba» y «signos... abajo» (v. 19: Cf. v. 22); y si omite Jl 3,5b (¡la salvación no se limita a Israel!) *crisologiza* el nombre divino «Señor» (v. 21: Cf. v. 38): «Se salvará todo el que invoque [epi kalēsetai] el nombre del Señor Jesús (v. 21: Cf. 7,59; 9,14.21;22,16), es decir, «se bautice en [= epi] el nombre de Jesucristo» (v. 38.40b) o mediante la invocación bautismal de ese nombre (Cf. G. SCHNEIDER, *o.c.*, 1277, n. 133). Para el análisis y significado de la cita lucana, Cf. T. HOLTZ, *o.c.*, 5-14; J. DUPONT, *Études*, 254-56; M. RESE, *o.c.*, 45-55; B. RIGAUX, *o.c.*, 62-64; G. SCHNEIDER, *o.c.*, 1268-70; R. PESCH, *o.c.*, 117-20.

27. Act 7,59; 5,14-21; 22,16); Cf. 2,38; 3,16; 4,7.10.12; 10,43; 16,18.

implícita en la confianza con que aquél asegura que «no abandonará su alma en el abismo *ni dejará* que su santo vea la *corrupción*» corporal (v. 10)²⁸; ¡Este preanuncio *anastásico* se cumplió en el descendiente davídico «JESÚS, A QUIEN DIOS RESUCITÓ (= anástesen) Y DE LO QUE TODOS NOSOTROS SOMOS TESTIGOS!» (v. 32). La previa fundamentación bíblica se refuerza ahora con el *testimonio* personal de «todos» los «testigos» del Resucitado. Éstos son, evidentemente, «Pedro con los Once» o aquél «y los demás Apóstoles» (vv. 14a.37): Los que fueron «*testigos*» del corporalmente Resucitado²⁹ o de quien, antes de «ser ascendido en presencia de ellos» o haberle «visto ir al cielo»³⁰ y ser, por tanto, *testigos* oculares de su ascensión, les prometió enviarles «la Promesa del Padre» o «recibir la fuerza del Espíritu Santo para ser sus *testigos* en Jerusalén... y hasta el confín de la tierra», promesa cumplida en «todos» ellos al «ser llenos del Espíritu Santo»³¹. Este don divino les confirmó, pues, como previos «testigos» de la resurrección y ascensión de Jesús, reforzando por tanto ahora su testimonio sobre la celeste glorificación o exaltación corporal del Resucitado: ¡Él fue quien, «ELEVADO A LA DERECHA DE DIOS» o *por «Dios»* exaltado «a su derecha» (Act 5,31) COMO PLENIPOTENCIARIO SUYO, «tras recibir del Padre la Promesa del Espíritu Santo *derramó* esto que veis y oís!» (v. 33)³², realizando así la pneumatológica profecía de Joel sobre la futura *efusión* del Espíritu (v. 17) que, por lo demás, visible y auricularmente se cumplió en el evento pentecostal (Cf. supra): ¡Mediante el Jesús resucitado y «exaltado» cumplió Dios su pneumatológico preanuncio escatológico! Un testimonio personal sobre la ascensión o exaltación de Jesús, que para «judíos» o «israelitas» debía ser refragado naturalmente con el de la *prueba bíblica* o el atestado de la Escritura profética. Éste se lo brindó, en efecto, a Pedro el septuagintista preanuncio de «David» (= Sal 110,1) sobre la plenipotenciaria entronización del mesiánico «Señor» por Dios o «el Señor» supremo y divino «a su derecha» (vv. 34-35)³³, preanuncio interpretado

28. Act 2,25-31. Para el análisis y significado de la cita lucana, Cf. T. HOLTZ, *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas*, 48-50; J. DUPONT, *Études*, 265-67.286-91; A. SCHMITT, *a.c.*, (supra, n. 22), 232ss; G. SCHNEIDER, *o.c.*, I 272-74; R. PESCH, *o.c.*, I 122-24. Sobre la *escatológica* interpretación *anastásica* de Sal 16,10 por los LXX, Cf. *supra* (bibliogr.).

29. Cf. Lc 24,33-48; Act 1,3. A este respecto, Cf. E. NELLESSEN, *Zeugnis für Jesus und das Wort*, Köln 1976, 178-80.

30. Act 1,9.11; Cf. Lc 24,50; Act 1,2.

31. Lc 24,49; Act 1.4.8; 2,4.

32. *Late* probablemente aquí una interpretación *crisológica* del Sal 68,19, luego *explicitada* por Pablo (Cf. Ef 4,7-11), referida por el *judaismo antiguo* a la «ascensión» de Moisés, para «recibir» la Ley y «darla a los hombres» (STR.-BILL, III 596): Cf. H.J. CABURY, *e.c.*, (The Speeches), 408s; J. DUPONT, *Études*, 292; *Nouvelles études*, 202-9 (bibliogr.).

33. Para el análisis de la septuaginta cita lucana, Cf. T. HOLTZ, *o.c.*, 51-53; J. Du-

por el antiguo judaísmo rabínico en función del «Mesías» regio³⁴ y referido por el antiguo judaísmo apócrifo a la plenipotenciaria «exaltación» y «entronización» celestial del «Elegido» o del «Hijo del hombre» mesiánico por Dios³⁵: El Pedro lucano —como antes lo hizo la tradición cristiana³⁶— podía, pues, aplicar con todo rigor ese preanuncio mesiánico a la celeste «exaltación» plenipotenciaria del «Señor» resucitado, confirmada ésa con la «efusión» —a todos manifiesta— del «Espíritu Santo» por él (vv. 32-33) o «*el Señor*», mediante la «invocación» de cuyo «nombre» Dios «salva» gratuitamente a todos (v. 21): ¡COMO «SEÑOR» RESUCITADO Y EXALTADO POR DIOS, MEDIANTE EL GRATUITO DON DEL «ESPÍRITU SANTO» A «TODO EL QUE» LE SUPLIQUE O «INVOQUE SU NOMBRE», ES «JESÚS» EL ÚNICO MEDIADOR DE LA SALVACIÓN DE DIOS!

c) Un kérygma concluido (= «pues») y sintetizado por Pedro con la solemne afirmación de que al «JESÚS» crucificado «DIOS LE HIZO SEÑOR Y MESÍAS» (v. 36). ¿Acaso no lo fue antes Jesús? Ciertamente, pero, en un modo diverso de como lo devino ahora: en el contexto de la concepción cristológica de Lucas (Lc + Act), por su resurrección y exaltación celeste Jesús fue constituido por Dios en la plena dignidad señorial y mesiánica, que ya desde su concepción por el Espíritu *en devenir* poseía³⁷ y sólo *culminó* al cumplirse «las Escrituras» proféticas sobre la resurrección y glorificación del «Mesías»³⁸. La sintética conclusión del anastasiológico kérygma de Pedro afirma, por tanto, que sólo tras haberse cumplido en «Jesús» las profecías de David sobre la resurrección (= Sal 16,10) del «Mesías» (vv. 24-32) y sobre la exaltación y entronización celeste (= Sal 110,1) del «Señor» mesiánico (vv. 33-35) es aquél *plenamente* lo que antes incipiente y devenidamente fue: «Señor y Mesías» (v. 36) o EL PLENIPOTENCIARIO «SEÑOR» UNIVERSAL Y MEDIADOR DE LA SALVACIÓN ASÍ COMO «EL MESÍAS» VENCEDOR DE LA MUERTE Y ÚNICO SALVADOR.

d) Se comprende, pues, que en el contexto de su soteriológica *parénesis* conclusiva (vv. 37-40), a los oyentes «judíos» o «israelitas» exhorte Pedro a

PONT, *Études*, 267.291-94; *Nouvelles études*, 247-51; M. RESE, *o.c.*, 58-62; B. RIGAU, *o.c.*, 69; G. SCHNEIDER, *o.c.*, 1 275s.

34. Cf. STR.-BILL., IV 452s.

35. Cf. 1Hen 45,3-4; 51,3.5; 55,4; 61,8; 62,5; 69,26-27.29.

36. Rm 8,34; 1Cor 15,24-28; Ef 1,20-21; Col 3,1; Hebr 1,3.13; 8,1; 10,12-13; Cf. J. DUPONT, *Nouvelles études*, 210-95; 245-78.

37. Cf. Lc 1,32-33.43; 2,11.26; 3,15-17.22; 4,18-21.41; 7,19-23; 9,20-22.35; 19,38-40; 23,35; Act 2,22; 10,38.

38. Lc 24,26-27.45-46; Cf. Act 2,24-32.33-35; 3,15.18; 13,32-37; 17,2-3; Cf. S. SABUGAL, *Christós*, 115-17.133s. J. DUPONT, *Études*, 369s; *Nouvelles études*, 250.

«CONVERTIRSE» o cambiar del todo su predominantemente política concepción mesiánica ³⁹ y autosuficiente esperanza salvífica ⁴⁰ por la fe en el mesiánico Jesús resucitado y exaltado por Dios como Señor universal y único Salvador, «BAUTIZÁNDOSE» además o purificándose «cada uno en el nombre de Jesucristo para, «mediante esa invocación bautismal, obtener «EL PERDÓN DE LOS PECADOS Y RECIBIR EL DON DEL ESPÍRITU SANTO» (v. 38): ¡ADQUIRIR GRATUITAMENTE LA «SALVACIÓN», PROMETIDA POR DIOS A CUANTOS «INVOQUEN SU NOMBRE SALVADOR»! (v. 21). Pues «la Promesa» del Espíritu Santo (Cf. v. 33) es universal (Cf. vv. 17-18) o alcanza tanto a judíos como a paganos y, por tanto, se extiende a «cuantos convoque el Señor Dios nuestro» (v. 39): A todos los que llame a la fe y destine a la salvación quien, como verdadero autor del Don pentecostal (Cf. supra) y exclusivo agente tanto de la resurrección como de la exaltación de Jesús (Cf. supra), es también árbitro supremo de la vocación a la fe en la dignidad mesiánico-señorial de Jesús y del destino a la salvación obtenida mediante la invocación de su nombre.

Sintetizando estos análisis podemos decir que, en el contexto de la redacción literaria e interpretación teológica de Lucas, el kerygma de Pedro es la explicación del evento pentecostal o del descenso del «Espíritu Santo» y su manifestación en la glosolalia profética, universal y aunadora, como cumplimiento del respectivo preanuncio escatológico de Joel sobre la «efusión» del «Espíritu» de Dios no sólo sobre Israel, sino «también sobre sus siervos y siervas» o el nuevo Pueblo de su sierva eclesial; una efusión realizada por Dios mediante «Jesús» o «el Mesías» resucitado y «exaltado» por él «a su derecha» como «señor» universal o plenipotenciario suyo, con el poder de conferir no sólo «el perdón de los pecados» sino también «el don del Espíritu Santo» y otorgar por tanto gratuitamente la «salvación» a cuantos, previamente «convertidos» o en él creyentes, «se bauticen en su nombre» o bautismalmente «invoquen» ese «nombre» salvador. La parénesis soteriológica de Pedro (vv. 37-40) cierra, pues, su kerygma cristológico y específicamente anastasiológico (vv. 22-36), siendo éste como el *centro focal* del vasto kerygma pneumatológico sobre la «efusión» del «Espíritu Santo» o su «don» gratuito, cuyo tema domina efectivamente tanto el prólogo histórico (vv. 2-11) como el relato sobre el kerygma (vv. 17.18.33) y su conclusiva parénesis soteriológica (v. 38).

Nada de extraño, por otra parte. En la perspectiva histórico-salvífica de Lucas, el tema sobre el *don* o la eficacia salvadora del «Espíritu» abre y cierra

39. Cf. S. SABUGAL, *Christós*, 26-65 (bibliogr.).

40. Cf. S. SABUGAL, *Abbá*, 630-36; *Pecado y reconciliación en el mensaje de Jesús*, Palermo 1986, 89-95.

«el tiempo de Jesús»⁴¹ así como «el tiempo de la Iglesia»⁴², prolongando aquél con éste⁴³ como «motor y guía» de uno y otro⁴⁴: Si animado por «el Espíritu Santo» predicó e inauguró Jesús «el Reinado de Dios»⁴⁵, mediante aquel *Don* continúa «el Señor» glorificado implantando ese Reinado en el mundo por obra de sus «testigos» o de quienes, tras recibir como *gratuito don* «el Espíritu Santo» prometido, «hasta los confines de la tierra» o en todo el mundo «predican el Reinado de Dios»⁴⁶; predicación inaugurada con el anuncio de la salvación, *gratuitamente otorgada* por Dios a «todo el que invoque el nombre del Señor» Jesús y, por esa invocación bautismal, reciban los *dones* salvadores del «perdón» y «Espíritu»: ¡El cristianismo es don!

2. Añadamos seguidamente, que bajo esa redacción literaria e interpretación teológica del kerygma de Pedro por Lucas late una *tradición* muy antigua y por cierto *judeo-cristiana* o, más exactamente, de la comunidad *cristiano-palestinense*, la cual puede remontarse al kerygma sustancialmente *histórico* del Apóstol. Así lo reflejan varios objetivos indicios literarios y temáticos del mismo relato lucano:

1) A la tradición cristiana se remontan, sin duda, varias expresiones literarias, ignoradas por el tercer Evangelio y sólo detectables en *prelucanos* escritos neotestamentarios⁴⁷, así como la ciertamente *prelucana* formulación literaria de la resurrección de «Jesús» con el verbo activo «anístemi» [= anéstenen] y su atribución a «Dios»⁴⁸, ausentes ambas en la anastasiología lucana (Lc 24). Con la que *contrastan* las citas bíblicas del kerygma petrino: La generalizante prueba bíblica de «las Escrituras» sobre la Resurrección, preanunciada por «Moisés y todos los profetas» o «Moisés y todos los Profetas y los Salmos»⁴⁹, es el detallado preanuncio del «profeta Joel» (v. 16) y de «David» (vv. 25.34) en el kerygma de Pedro; quien, por otra parte, ignora no sólo el lucano «está escrito»⁵⁰ y «cumplirse»⁵¹, sino también la mención de la «pa-

41. Cf. Lc 1,35; 3,22; 24,49; Act 1,4-5.8.

42. Act 2,1-11.17-18.33.38; 28,25.

43. Cf. Lc 24,49; Act 1,4-5.8.

44. Cf. S. SABUGAL, *Abbá*, 221-25.232-34; Bibliografía sobre la Pneumatología lucana, ib., 232, n. 73.

45. Cf. S. SABUGAL, o.c., 221-23.233.

46. Cf. S. SABUGAL, o.c., 224s; U. WILCKENS, o.c., 94s; G. SCHNEIDER, o.c., I 259s.

47. Así los «milagros y prodigios y signos» (v. 22 = Hebr 2,4; ¡sólo aquí en el NT!), «según la presciencia de Dios» (v. 23 = 1Pe 1,2; ¡sólo aquí en el NT!), «los de lejos» o paganos (v. 39 = Fil 2,13.17; Act 22,21); Cf. H.J. CADBURY, o.c., (The Speeches), 410.414.

48. Cf. A. OEPKE, *Anístemi*: ThWNT I 371s; J. KREMER, *Anástasis*: EWNT I 218s.

49. Lc 24,26-27.45-46.

50. Lc 24,44.46; Cf. 19,46; 20,17.

51. Lc 24,44; Cf. 4,21; Act 3,18.

sión» junto con «la gloria» o «resurrección» del «Mesías» Jesús así como el designio divino —«es preciso»— de aquélla y ésta ⁵². Por lo demás, la interpretación anastásica (Sal 16,8-11b) y ascensional (Sal 110,1) de las profecías davídicas (vv. 24-35) es ignorada por la anastasiología del tercer evangelista: la del Sal 110,1 (vv. 33-35), ausente en Lc 20,41-44 ⁵³, reproduce, sin duda, su *antigua* interpretación cristiana ⁵⁴, siendo, por tanto, aquí Lucas «el testigo de la predicación *antigua*» de la Iglesia ⁵⁵. También los frecuentes vocablos *no lucanos* y únicos en el NT de los vv. 22-24 así como su *arcaica* cristología son indicio claro de «una *muy antigua* tradición» cristiana ⁵⁶; a la que asimismo se remonta probablemente la mención del «bautismo» junto con la «conversión» y «el perdón de los pecados» (v. 38), *silenciado* extrañamente aquél por Lc 24,47. Estos y otros indicios, tanto literarios como temáticos, muestran que el primer kerygma de Pedro no es creación literaria de Lucas, quien más bien redactó e interpretó aquél sobre «materiales tomados de la tradición» cristiana ⁵⁷ y, más exactamente, de la tradición *judeo-cristiana*:

2) Ésa refleja ya los *semitismos* latentes tras el vocablo «sabido» (v. 14b) ⁵⁸ y el uso partitivo de la preposición «apó» (vv. 17-18) ⁵⁹, el «caso pendiente» con el retorno del pronombre (vv. 22-23.33) ⁶⁰, las expresiones «por mano de» (v. 23) ⁶¹ y «desatar los (tormentosos) lazos de la muerte» (v. 24) ⁶², el pronombre relativo precedido de «todo» (vv. 22-39) ⁶³ así como la reiterada (¡no lucana!) construcción paratáctica ⁶⁴. Esa tradición judeo-

52. Lc 24,26.44.46.

53. Cf. S. SABUGAL, *Christós*, 96; J. DUPONT, *Nouvelles études*, 287-89.

54. Cf. *supra*, n. 36.

55. J. SCHMITT, *a.c.* (DBS VIII), 261.

56. J. SCHMITT, *a.c.*, 259.260. Una *muy arcaica* cristología refleja también el anuncio de «Jesús» como «Señor y Mesías» (v. 36), así «anunciado» por Pablo (2Cor 4,5; Cf. Col 2,6) y «confesado» por la comunidad primitiva (Fil 2,11): Cf. J.A.T. ROBINSON, *The most primitive christology of all?*: JThSt 7(1956) 177-89: 178.

57. B. RIGAUX, *o.c.*, 70; Cf. J. SCHMITT, *a.c.*, 260s.

58. Cf. M. WILCOX, *The semitisms of Acts*, Oxford 1965, 90s; así con O. BAUERFEIND, *o.c.*, 77. «Sea sabido» (usado en el NT sólo por Act 2,14b; 4,10; 13,38; 28,20.28) es frecuente en los LXX pero ignorado por Lc, no siendo por tanto «un vocablo preferido de Lucas»: Contra E. HAENCHEN, *o.c.*, 216, n. 9.

59. Cf. M. BLACK, *An aramaic approach*, 107s.

60. Cf. M. BLACK, *o.c.*, 51-53; M.-J. LAGRANGE, *Luc*, CVIII.

61. Act 11,30; 15,23; 5,12; 19,11.26. Esa expresión (*aram.* «be yad»), ignorada por Lc, es un semitismo: Cf. J. DE ZWAAN, *The use of the greek language in Acts*: «The beginnings of Christianity», I,2, London 1922,30-65:50.

62. Tras esa expresión ignorada por los LXX («los dolores de la muerte»: 2Sam 22,6; Sal 17,5; 114,3) late un claro semitismo (= «desatar los tormentosos lazos mortales»): Cf. STR.-BILL... II 617s; M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, CIX.

63. Cf. M.-J. LAGRANGE, *Luc*, CVIII. Un semitismo late también en el uso perifrástico del part. presente (v. 31a): Cf. M. BLACK, *o.c.*, 130-32.

64. Usada repetidamente (¡por Lucas!) no sólo en la joélica cita septuagintista (vv. 17-21)

cristiana se trasluce asimismo en la repetida fundamentación o prueba *bíblica* del kerygma sobre el significado del evento pentecostal (vv. 16-21) así como sobre la resurrección (vv. 24-32) y exaltación (vv. 33-35) de Jesús, *natural* aquella para oyentes «judíos» o «israelitas» y «hermanos» correligionarios de Pedro. Se comprende, pues, su kerygma sobre la resurrección de Jesús con la anastasiológica *terminología judaica*, reflejada en el aserto «Dios resucitó (= anéstesen) a Jesús (vv. 24.32): El verbo «anístemi» traduce, sin duda, (como en los LXX) el respectivo de la anastasiología veterotestamentaria (hebreo «qûm») y judaica (arameo «qaem»), para las que «Dios, es el único agente de la resurrección corporal de los muertos⁶⁵. Por lo demás, la mesiánica interpretación anastásica del Sal 16,8-11b (vv. 25-31), en cuyo contexto subraya Pedro que aquel preanuncio sobre la incorrupción corporal no pudo referirse a «David» muerto y cuyo «sepulcro» perdura «hasta este día» (vv. 27-28), parece suponer el contemporáneo *debate judeo-palestinense* sobre la incorrupción de aquel monarca⁶⁶, negada por el Apóstol y por él midráshicamente interpretada en función de su Descendiente mesiánico⁶⁷. No hay duda: Todos estos datos son, en efecto, propios de «un *autor judeo-cristiano* de la Iglesia primitiva»⁶⁸ y, más exactamente, de un predicado suyo.

3) Cuyo kerygma, por lo demás, contiene no pocos indicios de *preceder* a varias de las *más antiguas* confesiones cristológicas neotestamentarias. Éstas compendian *luego*, lo que *antes* aquél explícita y ampliamente afirma: El *mencionado* sujeto activo («Dios») de la resurrección («resucitó») de «Jesús» (vv. 24.32) *late* bajo el pasivo divino «fue resucitado»⁷⁰, cuyo *explícito y detallado* preanuncio anastásico de la profecía davídica (vv. 25-31) sólo *vagamente* compendia el generalizante «según las Escrituras»⁷¹; los explícitamente *mencionados* dones del «perdón» y del «Espíritu» o de la «salvación» por el Señor resucitado y exaltado (vv. 21.33.38-40), se *compendian* luego en la finalidad soteriológica de quien «fue resucitado para nuestra justificación» y «subió» al

sino también a lo largo del kerygma (vv. 22.29.33c.36) y de la parénesis (vv. 38.39), una construcción «mucho más frecuente en arameo que en griego»: M. BLACK, *o.c.*, 61.

65. Cf. S. SABUGAL, *El preanuncio sobre la resurrección de los muertos*: RevAg 29 (1988) 69-128: 124s; STR.-BILL., I 532.

66. Cf. STR.-BILL., II 618; J. JEREMIAS, *Heiligengräber im Jesuumwelt*, Göttingen 1958, 9.

67. Muy bien expuesto y subrayado justamente por J. SCHMITT, *o.c.*, 260s. Sobre la «mixta» interpretación *pésher-midráshica* de las citas bíblicas en Act 2,16-36, Cf. E.E. ELLIS, *Midrashic features in the Speeches of Acts*: «Mél. B. Rigaux», Gembloux 1970,303-12:306-9.

68. Cf. *supra*, n. 34-35.

69. B. RIGAUX, *o.c.*, 71.

70. 1Cor 15,4; Rm 4,25; Cf. 10,9 etc.

71. 1Cor 15,4.

cielo para «dar dones a los hombres»⁷²; el simple nombre *histórico* «Jesús de Nazaret» o «Jesús» resucitado por Dios (vv. 22.24.32) es, más tarde, *confesado* anastásicamente como «el Mesías» o «Cristo» y «el Señor Jesús» o «Jesús el Señor nuestro»⁷³. ¡Que «Dios resucitó a Jesús» (vv. 24.32) es el *más antiguo* aserto anastásico del Nuevo Testamento! Asimismo, la *clara* interpretación ascensional del Sal 68,18 por Pablo (Ef 4,7-11) *late* sólo en el kerygma de Pedro (v. 33)⁷⁴, cuya *explícita* cita interpretativa del Sal 110,1 (vv. 32-35) generalmente sólo *supone y compendia* su respectiva interpretación cristológica por otros preluicanos escritos neotestamentarios⁷⁵.

Resumiendo estos desarrollos: El relato lucano sobre el primer kerygma de Pedro hunde sus raíces en una *tradición muy antigua* de la palestinese comunidad judeo-cristiana; y su anterioridad a las más antiguas confesiones cristológicas del Nuevo Testamento es indicio de que aquella tradición reproduce sustancialmente el kerygma *histórico* del Apóstol sobre la «efusión» escatológica del «Espíritu Santo» por «Jesús», a quien «Dios resucitó» y exaltó «a su derecha» como «Señor» universal «y Mesías» o único Salvador de cuantos «se convierten» a él «y se bautizan», invocando «su nombre». En el *centro* de aquel kerygma prístino, está, pues, el anuncio sobre la resurrección y exaltación salvadora de Jesús por Dios: ¡Ese *anastasiológico núcleo focal* del prístino kerygma paradigmático, por tanto, debe tener siempre la predicación de la Iglesia!

SANTOS SABUGAL, OSA
Instituto Patristico «Augustinianum»
 (Roma)

72. Rm 4,25 (Cf. 1Cor 5,15; Rm 14,9); Ef 4,8-11.

73. 1Cor 15,3-4.15; 6,14; 2Cor 4,14; Rm 4,24; Cf. Hebr 13,20. La confesión «Jesucristo es el Señor» (Fil 2,11) *reassume* asimismo el kerygma de Pedro sobre la constitución del «Jesús» resucitado y exaltado por Dios a la plena dignidad de «Señor y Mesías» (v. 36): Cf. *supra*, n. 36.

74. Cf. *supra*, n. 32.

75. Cf. *supra*, n. 36. Es, pues, exacto afirmar, que el en contexto del primer kerygma de Pedro «Lucas transmitió rasgos esenciales de la *más antigua* cristología»: R. PESCH, o.c., I 128.

Ángeles sin Paraíso

Introducción teológica a la Generación del 27 *

1. *¿Qué es la religión?*

Vivimos en una época positivista y experimental, de vuelta de otra época racionalista, formalista y abstracta. La religión se nos presenta como un valor, con su aspecto objetivo y su aspecto subjetivo. Así se nos presentan también la belleza, la verdad, la realidad, la justicia, la equidad, la bondad, el bien, etc. Ya consideremos esos valores en abstracto o en concreto, descubrimos fácilmente el aspecto objetivo y el subjetivo, y además tendemos a aplicarles nuestras tendencias positivas y experimentales.

Podemos considerar la religión en dos estadios diferentes. Primero, como «norma impresa» en nuestra naturaleza humana, como categoría de la misma naturaleza humana: es entonces una fotografía aún no revelada. Segundo, podemos considerarla como «forma expresa», como fotografía ya revelada, objetivada en las diferentes religiones positivas, o en las diferentes ideologías y

* Publicamos este escrito del P. Cilleruelo que resume el último Seminario que dio en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid. Así tenemos también un contexto teórico-teológico de su obra poética recogida, en buena parte, en CILLERUELO, L., *Soliloquio y estirada hacia la esperanza*. Estudio preliminar y notas del P. Teófilo Aparicio López. Estudio Agustiniiano, Valladolid 1986. Estamos seguros que le hubiese gustado dar a la imprenta este nuevo escrito con motivo de la reciente muerte del gran poeta y crítico literario Dámaso Alonso que tanto le influyó y a quien tanto admiró. Hacemos esta publicación también en la perspectiva de los próximos centenarios de san Juan de la Cruz, fray Luis de León, el Beato Orozco y san Ignacio de Loyola en quienes el P. Lope bebió ampliamente. Así nos ponemos también a caminar en la dirección del próximo Congreso Internacional sobre «Semiótica del Texto Místico» que se celebrará del 24 al 30 de junio de 1991 en Italia. El texto del P. Lope ha sido ligeramente ordenado pero no modificado. Seguramente él habría corregido algunas expresiones un poco duras o juicios tajantes sobre la sociedad, o ciertos autores que son propias de la exposición en clase donde 'todos nos conocemos' y 'todos nos entendemos'.

seudorreligiones, tales como el comunismo, nacismo, etc. Todas las posibles concreciones de la religión o seudorreligión o idolatría, serían simples maneras de aplicar la norma impresa a una determinada postura o ideología humana. El paso de la norma impresa a la forma expresa habrá de realizarse mediante la experiencia, es decir, dentro de la educación, ambiente, sociedad, mundo circundante, por tratarse de una aplicación o adaptación de la realidad a un ideal o viceversa, de un ideal a una realidad.

¿Será la religión impresa «uno más» entre los otros valores? Si lo fuera, sería el mismo tiempo «irreductible», como los otros: jamás un valor estético, económico, político, lógico, ontológico, moral o teórico, podrá reducirse a valor religioso o viceversa, como ningún valor es reductible a otro valor. La profunda zona religiosa mantendría siempre su independencia y aislamiento, y sólo podría relacionarse con los otros valores por el hecho de reunirse con ellos en el mismo sujeto. Estará junto con los otros valores, pero no será transferible, sublimable, etc., aunque el sujeto pueda siempre subordinar un valor a otro valor, o comerciar con los valores, pues para eso se dan juntos. Así los sentidos corporales se dan juntos en un sujeto, pero son irreductibles; cada uno de ellos conserva su independencia; sin embargo, por el hecho de darse juntos en un sujeto, son mediatizados y dirigidos, o integrados por un llamado «sentido común». Eso podría acontecer en la religión impresa, si la consideramos como uno más entre los otros valores.

Pudiera ser que esa religión impresa fuera como el sentido común. Sería entonces un supervalor, y se referiría a la zona más profunda de la condición humana, a la zona radical, o fuente originaria. En ese caso, los demás valores se fundarían en él y no podrían explicarse sin él, aun sin confundirse con él. También en este caso se mantendría cierta «irreductibilidad» como en el caso de los sentidos, pero de otra manera: no habría paridad, sino subordinación, integración: una cierta «iluminación religiosa» aparecería en todos los valores, pues tendríamos una suerte de «común denominador» religioso.

En este último caso, el supervalor o norma impresa, metafísica, inconsciente, habitual, sería una relación, no una sustancia. El carácter de «impreso» nos impondría una trascendencia misteriosa, alguna intención trascendental. De ese modo impondría al hombre una metafísica relacional...

2. *La Vía indirecta.*

Si para concretar y clasificar las ideas, llamamos Dios a la trascendencia misteriosa, distinguiremos dos realidades diferentes: 1) un *Deus in se*, cualitativamente trascendente, es decir, diferente de todo lo que nosotros podemos decir o pensar, concebir o imaginar; 2) un *Deus in nobis*, norma impresa, sen-

tido de dependencia, aspiración dinámica a una entelequia misteriosa, que es el *Deus in se*. También esta última es inconsciente. Por lo mismo, una visión directa e inmediata de Dios o de sí mismo es imposible. Sólo tenemos a nuestra disposición una vía indirecta, en variadas formas, desde el psicoanálisis al cosmoanálisis, desde el psicoanálisis científico o psicológico al psicoanálisis existencialista y filosófico.

Esta vía indirecta comenzará siempre por detenerse en los «otros valores», pues acontece el caso extraño de que todos esos valores son «mediaciones» y sirven por ende de intermediarios, pues se fundan en el supervalor religioso. Es verdad que hoy tenemos a nuestra disposición numerosas disciplinas, ciencias, filosofías y teologías, pero todas las ideologías son en buena parte «hipótesis», ya que los datos logrados tienen que apoyarse en hipótesis o mezclarse con ellas. Por eso, si Dios es un *Deus absconditus* (1Tim 6,16), hemos de recurrir a los valores, para lograr, a ser posible, una fe inductiva, una experiencia de Dios y de sí mismo.

La trascendencia de que aquí hablamos no es la griega, espacial, como si separásemos a Dios del mundo. Por el contrario, esta es una trascendencia inmanente, puramente cualitativa (Lateranense IV, Vaticano I).

El supervalor es la vida del alma, es decir, es un «principio» o *arché*, que manda la evolución y desarrollo de la vida humana como *motus ab intrinseco*, como vida: es la raíz de nuestra curiosidad, de nuestra autoafirmación, de nuestro apetito de felicidad, verdad y unidad. Es el que da sentido, valor y finalidad objetiva a todos nuestros posibles movimientos y potencialidades. No hablamos, pues, aquí de religión en el sentido de religiones positivas o de temas religiosos: el hombre puede ser «antirreligioso» y sin embargo estar acusando «la herida de Dios». En la famosa discusión entre Sartre y Camus, resultaba que ambos estaban «tirando coces contra el aguijón», ya que ambos sentían, al parecer, el espolazo de Dios. Y lo mismo acontece con las organizaciones de los «Contra Dios» que, para disimular, se llaman «Sin Dios»; si fueran «sin Dios», no se preocuparían tanto de él. Dios puede molestar, hacerse insoportable, y los hombres protestan, blasfeman, niegan, se revuelven, pero acusan el golpe. Y si tales reacciones van envueltas en alguno o algunos de los valores, no es difícil practicar un psicoanálisis. Este sería nuestro programa. Claro es que para un solo cursillo tenemos que limitar mucho nuestro programa. Pero puede servir de ejemplo para ulteriores o diferentes estudios o cursillos semejantes.

3. Interpretación antigua de la poesía

San Agustín recogió la interpretación antigua de la poesía. Recordó que ésta es «mediación de las Musas», inspiración y lenguaje técnico. En efecto,

las Musas son hijas de Júpiter y de la Memoria. La esfera inteligible, la inspiración, el ideal, la armonía, el supervalor se atribuyen a Júpiter. Pero la memoria conserva el tesoro de todas las experiencias, y así engendra el progreso, la técnica (gramática, dialéctica, retórica, música).

El poeta posee en grado superior (en profundidad y clarividencia) ese *quid divinum* que solemos llamar inspiración o iluminación. En virtud de eso, la Razón otorgó al poeta la facultad de mentir, mientras lo haga razonablemente. Nadie puede ya enjuiciar la inspiración poética, sino desde fuera de ella, y todo quedará en un misterio. Y la razón de eso está en que no hay modo de saber por qué nos deleitan ciertas inspiraciones, fórmulas, versificaciones, ritmos, versos o metros. La filosofía puede afirmar que el poeta busca igualdad, armonía, simetría, correspondencia, «lo pulcro y lo apto», o que en virtud de una «ley impresa de unidad» trata de organizar su propia unidad. Ese modo filosófico de hablar, muy útil, sin duda, deja en el misterio el porqué unas cosas nos agradan y otras no nos agradan; unos poetas son buenos, y otros malos o mediocres.

Pero la inspiración no es suficiente por sí sola. Es verdad que hay ciertas formas de «prosa» o de «arte» que construyen «poesía»; pero también entonces se utiliza un arte en el sentido de técnica. En el verso, la ley es más fácil de comprobar. El poeta ha de contar con una técnica sociológica del lenguaje, apoyándose en el oído, en el sonido. Ha de utilizar palabras, lenguajes, ritmos, versos, metros. Luego tiene que tomar los objetos como símbolos o signos con una clave, con una hermenéutica determinada. Finalmente, el poeta como tal, se verá envuelto en preocupaciones humanas, sometido a un ambiente, entrometido en escuelas, partidos, sectas, reaccionando ante la acción del mundo circundante. Y, finalmente, tiene que pensar en sus propios lectores, en su hermenéutica y en las relaciones de tales escuelas y sectas con los lectores.

Los antiguos exageraron la importancia de la técnica, puesto que las lenguas clásicas exigían una serie de combinaciones empíricas, ya estabilizadas, estereotipadas, casi fosilizadas: pies, acentos, sílabas largas y breves, fórmulas recortadas, límites definidos, hemistiquios, versos, metros. Pensemos en los safos adónicos, hexámetros, pentámetros, etc., o en los modernos tercetos, cuartetos, cuartetos, liras, octavas, sonetos, etc. En la poesía moderna, aparte el ritmo interno, sumamente sutil, se han ido eliminando formas convencionales, artificiosas, como lo han ido haciendo las demás artes: pintura, música, escultura. La excesiva simetría y armonía pegajosa llega a molestar, y se busca el movimiento de volúmenes, la disonancia y mil formas sutiles de subrayar la melodía interior del lenguaje.

3.1. *Del caos al cosmos*

El poeta es, pues, en gran escala, un ser instintivo, dotado de un subconsciente poderoso y vibrante, que busca expresión unitaria, orden, armonía, ideal. De un caos de sonidos, palabras, ideas, sentimientos, intuiciones vagas, armonías apenas perceptibles o relámpagos de sabiduría, crea un «poema» que es un pequeño cosmos ordenado y sereno, o alborotado y tempestuoso, que jamás se confunde con el caos o mezcolanza desabrida de tonterías. El poema es el mundo que el poeta nos presenta como su cosmos, su ideal, que todos podemos leer e interpretar, aprobar o rechazar, y que en los buenos poetas, en los poetas verdaderos y auténticos, ofrece un lenguaje universal, que no pertenece a ningún idioma concreto, ni pueblo, ni cultura, ni religión, ni partido, ni secta, aunque a veces puede prostituirse y venderse por intereses creados, económicos, sucios y vergonzosos. Eso es inevitable en todos los grandes valores; pero nada significa frente a la dignidad e independencia de la misma poesía.

Estas nociones se aplican a toda poesía. La moderna tiene mayor libertad, pero no se deja arrastrar por el capricho o el azar. Aun aquellos poetas que, como Gaudí, evitan la «simetría barata», crean otro linaje de simetría más sutil y más libre, que responde a un sentido íntimo de la simetría y armonía interior. Por eso, desde la época romántica se exaltó la «unidad en la variedad», ya que unidad no significa uniformidad, manierismo o música de tamboril. El lector o contemplador tiene su instinto: reconoce y aprecia la música interior, la sutil armonía que supera las normas convencionales.

Por eso, el poeta, aunque en la época moderna se sometió al individualismo circundante, es, por sí mismo, «social», y así lo fue desde los inicios de la cultura. Recordemos la época primitiva: Mitologías, Iliada, Odisea, Oráculos, Salmos, Romances, Baladas. La creación poética se verificaba en los santuarios, fiestas, ferias, asambleas, neomenias, e iba asociada a la danza sagrada, a la «procesión», trágica, cómica, lírica, etc. Recordemos los poemas *Enuma Elis* y *Gilgamesh*. Pero, al mismo tiempo, la inspiración constituye al poeta en patriarca, profeta, medium, sibila, sacerdote. Platón, en el *Ion*, compara al poeta con la piedra *magnate*, con el magnetismo: el poeta es inspirado por la divinidad, y todo el que lo toque queda magnetizado.

4. *Interpretación moderna de la poesía*

Heidegger ha tomado de Hölderlin cinco tesis para describir la función poética:

I. *Es una función inofensiva*, un juego de niños, sin pretensiones teóricas, científicas, filosóficas o teológicas, sin referencia a la acción, sin segundas in-

tenciones. Algunos críticos hablaron de la «inutilidad del arte» independiente y aislado, en cuanto que el valor estético es irreductible. Sin embargo, el valor estético se da junto con otros valores en los mismos sujetos, y el poeta tiene que ser un hombre, antes que poeta. Y de hecho, esta tesis de Heidegger parece contradecir a otra en que dice que la poesía «fija lo que dura», es decir «los útiles a la mano», etc. Es verdad que el poeta tiene el sentido de lo maravilloso, de la contemplación pura, y que en ese sentido hay diferencia esencial entre un «problema» y un «misterio»: el poeta ve la realidad como misterio, no como problema que reclama soluciones. Pero repetimos que el poeta es un hombre.

II. Por eso se añade una tesis antitética: *la poesía es el más peligroso de los bienes*, el lenguaje, y se le dio al hombre para que atestigüe «lo que es». En efecto, el logos (de legein), convierte el ser-bruto en ser-definido, dotado de sentido y de valor. Es un inmenso bien, pues es creador, integrador. Pero es muy peligroso, pues por el lenguaje nos corrompe el *Man*. Heidegger estima que esta tesis no contradice a la anterior, pues hay dos modos de conocer: el de la admiración y apertura y el de la problemática, conquista y técnica, que no es poesía.

III. *El lenguaje es el hombre*, un diálogo posible, con dos sujetos y un lazo común entre ellos. Hay una presencia común y ante ella tú y yo tenemos opiniones o actitudes contrarias o diferentes, y de ahí la mayéutica. El lenguaje cotidiano y corruptor se funda en un equívoco: finge un lazo común que no existe, pues no existe la intención comunitaria. En cambio, la poesía es el lenguaje-memoria, un espacio en que las cosas se van «ordenando». Tal lenguaje es la memoria de la comunidad. Por eso «da nombre a los dioses», es decir, da contexto temporal e histórico a los ideales. Así saca las cosas del caos al cosmos, al dotarla de logos.

IV. *El hombre es poeta*. Poesía es el lenguaje originario que da nombre a las cosas, las coloca en el «orden», crea un cosmos. Ese lenguaje significa el triunfo del hombre sobre el caos. Logos se relaciona con *legere, colligere*, leer, seleccionar, escoger... Así como quien sabe leer coloca cada palabra en su sentido y valor, así hace el poeta. Dios dijo: hágase la luz, y eso es lo que hace también el poeta al crear su mundo.

V. *El hombre ha construido su casa*. Así habita en la tierra «mercedamente, con sus procedimientos de poeta». Ha inventado la política, la economía, la estética, la jurisprudencia. Por la misma necesidad de poesía existe en el mundo artistas, artes y obras de arte.

Se suele objetar a Heidegger una contradicción respecto a la utilidad del lenguaje, como si olvidara que el poeta es siempre un hombre en el que se reúnen múltiples valores. Se le objeta también que el hombre no es el creador del

lenguaje sino en un sentido determinado, pues en realidad, es el lenguaje como memoria de la humanidad, el que hace y crea al hombre. Es fácil contestar que el ambiente es acción, pero cada individuo es reacción y de ésta surge la tercera realidad, que es la creación poética...

5. *La antítesis poeta-hombre*

La famosa tesis del «arte por el arte» que produjo tantas polémicas, no daba resultado acerca de la irreductibilidad de los valores porque los interlocutores solían salirse por la tangente y olvidaban que todo artista es antes un hombre. En sentido contrario, la tesis de la reductibilidad de los valores con sus fórmulas «todo ente es bueno, bello, justo, verdadero», etc., tampoco daba resultado porque era mera tautología, que decía «todo ente es ente», para lo cual se necesitaba poca filosofía. Hoy queda admitida la irreductibilidad de los valores, pero también la coincidencia de todos ellos en un sujeto que ha de administrarlos, ya que no se hizo el hombre para el arte, sino el arte para el hombre.

Más dificultad ofrece la antítesis que se produce entre el hombre y el mundo, es decir, entre el ambiente y el individuo. La fórmula ser-en-el-mundo, parecía indicar que de hecho todo individuo es producto del ambiente por las buenas o por las malas. Esto nos llevaría a un determinismo rayano en una física sociológica. En este sentido el marxismo tiene que negar la libertad y diferentes extremismos anuncian que el individuo se debe a su ciudad, tribu, pueblo o nación, al estilo antiguo en que no hay conciencia personal, sino social. Sin embargo, los profetas de Israel acentuaron el valor personal del individuo humano, incluso por encima de su pueblo, y el cristianismo lo acentuó más aún, incluso por encima del mundo. Sin embargo, esto nunca significó que el individuo se antepone al pueblo, sino que hay un valor superior al pueblo y al individuo y que puede colocar al individuo no sólo frente al pueblo, sino contra el pueblo o por encima de él. No hay, pues, oposición. En un sentido llano, Pedro Salinas especifica que se trata siempre de tres realidades distintas: la del ambiente, la del individuo que reacciona dentro de ese ambiente, pero a favor o en contra o con indiferencia y, finalmente, la creación artística que es una tercera realidad producida por el individuo en el ambiente.

La tercera antítesis, entre pura contemplación y acción apasionante, preocupa también al poeta. Es la contienda entre el vitalismo y el racionalismo, entre la teoría y la experiencia, que Ortega y Gasset quería sintetizar en un raciovitalismo. Tales síntesis no dan nunca resultado, ya que eluden el problema y suprimen la disyuntiva. Quien tiene que escoger entre el huevo frito y el torrezno, no se engaña si escoge las dos cosas a la vez; pero eso no es escoger.

No se trata de colocarse en posturas extremistas y exclusivas, sino de armonizar ambas posturas sin que la una elimine a la otra, ni se confunda con ella. Hay posturas preferentemente afectivas y voluntaristas, como las hay preferentemente contemplativas e intelectuales; las hay preferentemente subjetivas y preferentemente objetivas; hay trascendentalismos funcionales y trascendentalismos objetivos; hay apreciación del «cuerpo» como asiento de la malicia y del cuerpo como revelación del espíritu; hay pelagianismo y hay maniqueísmo; hay una contraposición de Dios al mundo en que Dios lo es todo y el mundo es nada, y hay una visión del mundo iluminado por el resplandor divino; hay el hombre imagen de Dios, que puede convertirse en «pasión inútil» o puede convertirse en «ser siempre más» (según el poema *Afán* de Pedro Salinas). Cada poeta y cada hombre tiene que buscar y dar la mejor solución, ya que de todos modos dará una, y quizá la peor.

I. 1. *Religión y poesía*

I.1. *El valor y el fenómeno religioso*

Llamamos valores a las más altas categorías del hombre tales como verdad, bondad, belleza, justicia, realidad, legalidad, moralidad, razón, amor, etc. En todas ellas podemos considerar un aspecto subjetivo y otro objetivo. El aspecto objetivo es «anterior» en cuanto causalidad o eficacia: una cosa nos agrada porque es bella; no es bella porque nos agrade. Pero el aspecto subjetivo es «anterior» absolutamente hablando: ningún objeto nos agrada, si no poseyésemos de antemano el sentido del gusto por la belleza: un daltónico no verá nunca objetos «rojos».

Estos valores son «irreducibles». Cada uno representa una zona de la realidad universal: toda reducción de la verdad a la belleza, al bien, al ser, etc., es mera tautología y ficción, o mera ignorancia y negación de las realidades específicas en beneficio de un monismo verbal. Decir que todo es moralmente bueno, o estéticamente hermoso es confundir la moral y la estética con la ontología. La necesidad de las «especialidades» se funda en la radical diferencia entre el ojo, el oído, la nariz y sus campos respectivos. Decir que toda música y todo perfume son buenos es como decir que toda música es perfume y que «todo es todo»: mera palabrería.

Si ahora nos preguntamos por el «fenómeno religioso», deberemos preguntarnos previamente si es uno de esos «valores» o es un «supervalor», fundamento de los demás e implícito en ellos. La dificultad proviene del misterio de ese «fenómeno religioso». Es frecuente que un «psicólogo» pretenda pronunciar sentencias sobre ese fenómeno religioso, como si fuese de su competencia, como si se tratase de un «fenómeno psicológico». Lo mismo acontece

con los sociólogos, filósofos y teólogos: confunden sus «ideologías» con la realidad del fenómeno religioso, que es trascendente, y va más allá de la psicología, sociología, filosofía, teología e historia de las religiones. Es un sofisma de incompetencia.

Lévy-Strauss ha querido solucionar la cuestión con un dilema: si la religión es válida para el pensamiento, tiene que ser un sistema conceptual, como todos los demás, sin privilegio alguno; y si no es sistema conceptual, carece de valor para el pensamiento humano, para la ciencia. Tal dilema es un sofisma, si la religión y el fenómeno religioso están por encima o por debajo de toda «ideología»: para comprobarlo, basta examinar la noción de «sagrado», por ejemplo, en Van der Leeuw o en Mircea Eliade. La religión es, pues, anterior a todas las religiones positivas.

1.2. *La religión como supervalor*

Si consideramos la religión en su sentido genérico, como supervalor, deberemos aceptarla como norma impresa en la misma condición humana. El paso de esa «norma impresa» a las formas expresas de religiones positivas, deberá hacerse por concurso con la experiencia (educación, ambiente, sociedad, realidad, ideales, etc.). Pero que ya no depende de la experiencia totalmente, sino que es en cierto modo «causa de la experiencia», como hizo ver Kant, ya que la experiencia brota del concurso de la norma impresa con la realidad, deberemos también considerar como un sofisma toda pretensión positivista o empírica, como hemos dicho antes.

Si consideramos la religión como «uno más de los valores», será irreducible, como los otros. Sólo podremos relacionarlo con los otros por el hecho de que todos se dan juntos en el mismo sujeto, en el mismo hombre. Así también, los sentidos corporales, se dan juntos en el mismo sujeto, y se relacionan mutuamente, aunque sean irreducibles en sí mismos.

Mas, así como los sentidos corporales quedan subordinados a un «sentido común», podría la religión, en cuanto supervalor, condicionar todos los demás valores a los que incluiría como su fundamento. Ningún otro valor podría explicarse sin la presencia e influencia de ese supervalor originario. Una cierta iluminación «religiosa» aparecería en todos los demás valores, como un común denominador. La fórmula de Dámaso Alonso «toda poesía es religiosa», correspondería a otra mucho más general: «todo es religión». Se impondría en el hombre, por sí misma, una trascendencia intencional, o intención trascendental, una metafísica relacional, aun en el caso en que el sujeto negase o rechazase expresamente tal trascendencia, ya que aun para negarla, la necesitaría y se valdría de ella, pues sin ella no sería hombre. Un inmanentismo profundo sería mera verborrea, ilusión o droga.

Y si queremos llamar «Dios» a esa trascendencia, tendremos que distinguir. Hay un *Deus in nobis*, que se identifica con la misma «norma impresa». Y hay un *Deus in se*, desconocido para nosotros, pero al cual aspiramos consciente o inconscientemente, empujados por dicha norma vital y dinámica. Y ya que para ver a Dios carecemos de una *vía directa*, y tenemos que contentarnos con una *vía indirecta*, vemos a Dios cuando vemos los demás valores. Y el poeta nos dirá que ve a Dios cuando ve las cosas, que son imágenes, signos y símbolos de Dios. San Juan de la Cruz dice: «un no sé qué que quedan balbuciendo». El poeta oye el murmullo de las cosas y trata de explicar ese murmullo como un psicoanálisis cósmico.

1.3. *La poesía en el sentido antiguo*

Según la tradición clásica, recogida por san Agustín, la poética es mediación de las Musas, y éstas son hijas de Júpiter y de la Memoria. Eso significa que el ideal, la inspiración o iluminación, la esfera inteligible, se atribuye a Júpiter, mientras que el tesoro de todas las experiencias humanas, como la gramática, la dialéctica, la retórica, la música, la conservación de la técnica y del progreso, se atribuyen a la Memoria. El antecedente inmediato de la poética es la música, también en el sentido antiguo, en cuanto que nos introduce a la noción de ritmo o número (A-ritmos), que es a su vez partícipe de Júpiter y de la Memoria.

Aunque la poesía en cuanto «humana» presenta diferentes aspectos, su valor propio es la belleza. Se supone, pues, una belleza objetiva: los poemas nos gustan porque son bellos y no son bellos porque a nosotros nos gusten. Pero supuesta esa anterioridad del reino objetivo, el gusto mismo subjetivo, constituye un problema profundo. ¿Por qué nos gusta la belleza? Las ciencias, la psicología, la sociología, la filosofía y la teología, nos dan diferentes razones: el poeta busca igualdad, armonía, simetría, correspondencia, pulcritud y aptitud, paralelismo sinónimo, sintético y antitético; incluso nos explican que el poeta trata de crear un uni-verso, guiado por un instinto de unidad, de verdad y de felicidad. Y, sin duda, todo eso es muy útil para explicarnos la labor poética. Pero jamás nos desagrada. El crítico de arte se contenta con decir: este poema nos agrada porque es bueno y éste nos desagrada porque es malo. Pero ya no puede explicarnos por qué nos agrada lo bueno, ya que podría agradarnos lo malo, como acontece a veces, por lo menos en la apariencia, con los *saprófilos* que citaba san Agustín. Precisamente por eso hay tantas discusiones acerca del arte o de las artes: a unos les gusta el cubismo y a otros les disgusta, y nadie sabe por qué el cubismo es bueno o malo, en cuanto arte.

Tampoco basta la inspiración para explicar la garra del poema. La inspi-

ración podría darse en la prosa de igual modo que en la poesía, y se da de hecho, incluso existe una poesía prosaica, como existe una prosa poética. Para la poesía es necesaria la intervención de la memoria, de la experiencia, del lenguaje artificial y técnico del oficio, la sociología del lenguaje (ritmo, verso, metro, etc.). Los antiguos exageraban la técnica por su sistema de sílabas largas y breves, y por su relación con la música, la danza y la procesión. La poesía moderna es mucho más libre y esencial.

1.4. *La poesía en el sentido moderno*

Heidegger tomó de Hölderlin cinco tesis para explicar la función poética:

I. Poetizar es la ocupación más inocente» (Heidegger, *Approche...*, p. 41).

II. Por eso se le dio al hombre el lenguaje, «el más peligroso de los bienes...: para que atestigüe lo que él es» (Ibid.).

III. El hombre ha experimentado muchas cosas. Ha nombrado muchos dioses después de que «somos un diálogo y de que podemos oírnos los unos a los otros».

IV. Pero aquello que perdura «lo fundan los poetas».

V. «Rico en méritos, el hombre habita poéticamente en esta tierra».

La primera tesis anuncia que la poesía es como un *juego*. El poeta crea su mundo de imágenes y queda preso en él; no sale nunca al mundo de las decisiones que le comprometerían de un modo u otro. Tampoco sale al mundo de la acción y se contenta con hablar y discurrir: es ineficaz y no transforma el mundo para nada. No se indica aún la esencia de la poesía, sino sólo que pertenece al lenguaje y que en éste hay que buscarla.

El lenguaje es lo que san Agustín llama «memoria», es decir, una «herencia», la intimidad (Innigkeit) de todos los hombres para que puedan dialogar entre sí. El lenguaje que era juego inocente es el bien más peligroso, porque obliga al hombre a descubrirse, a revelar su ser auténtico, su pertenencia a la tierra como heredero, y su responsabilidad ante un llamamiento superior. El lenguaje constituye el lazo de unión universal, la moneda comercial y por lo mismo hace posible el ejercicio de la libertad y la historia. Pero al mismo tiempo, el lenguaje es el mayor peligro, porque es el peligro que hace peligrar el ser auténtico del hombre, es decir, es el peligro de todos los peligros. Pero además, ofrece siempre el peligro de ocultar el ser auténtico, de plantear la amenaza y el error del ser. Y sin embargo, el lenguaje es un bien, una propiedad, para expresarse, es el instrumento de expresión del «sí mismo». El lenguaje abre al hombre un «mundo», un sistema en que las palabras y las cosas tienen relaciones y sentido, una historia. Es lo que Heidegger llamaba «ser-en-

el-mundo». El lenguaje es, pues, el que posibilita el ser del hombre, el ser histórico.

Si el fundamento del ser del hombre es el lenguaje, éste cobra realidad histórica en el diálogo. Pero el diálogo no es un accesorio del lenguaje, sino que éste se realiza esencialmente en el diálogo. El sistema de palabras y reglas sintácticas es sólo el aspecto exterior del lenguaje, pero éste tiene su interioridad, común para todos los hombres y por eso los hombres «somos un diálogo». No somos multitud de diálogos, sino uno solo, ese diálogo que es la posibilidad de hablarnos y de entendernos todos, uniéndonos en lo uno, en nuestra relación esencial con lo uno y lo mismo. Pero esa unidad sólo se revela en lo que supera la ley del tiempo, en lo que perdura; y lo que perdura, sólo se manifiesta con el tiempo que pasa. Por eso, ser un diálogo y estar en el tiempo o estar en la historia, son la misma cosa. Y entonces, son nombrados «los dioses» y aparece «el mundo».

1.5. *Sigue la exposición de Heidegger*

Cuando el lenguaje se ha historizado ya como diálogo, los dioses pasan a nuestra palabra y aparece un mundo. No se trata de una consecuencia del lenguaje, sino de una simultaneidad o acontecimiento contemporáneo. Ese diálogo auténtico, que somos nosotros mismos, consiste precisamente en la denominación de los dioses y en el hecho de que el mundo se hace verbo o palabra. Y, ¿cómo pueden los dioses entrar en nuestra palabra? Interpelándonos y colocándonos bajo su interpelación. Entonces, la palabra que da nombre a los dioses es la respuesta a su interpelación y surge siempre de la responsabilidad de un destino. Los dioses sitúan nuestro ser (*Dasein*) en el lenguaje y desde ese momento entramos en una zona en la que se decide si nos prometemos a los dioses, o nos rehusamos a ellos. Así se aclara el sentido de la fórmula de Hölderlin «después que somos un diálogo». Quiere decir: Después que los dioses nos colocan en el diálogo, surge el tiempo, y con el tiempo, y con eso, el diálogo es el fundamento de nuestro *Dasein*. Y así la tesis según la cual el lenguaje es el acontecimiento fundamental del *Dasein*, recibe su interpretación y su justificación. Pero surge un problema nuevo: ¿de qué manera comienza ese diálogo que somos nosotros mismos? ¿Quién realiza esa denominación de los dioses? Y dentro de ese tiempo que divide, ¿quién capta eso que perdura, y por la palabra lo hace persistir?

La respuesta de Hölderlin es: «Lo que perdura lo fundan los poetas». La poesía es fundación por la palabra y en la palabra. Es fundado lo que perdura. ¿Es que lo que perdura no es eterno? No lo es. Es preciso que lo que perdura sea mantenido contra el flujo que todo lo arrebatara; lo simple debe ser arrancado a la complicación, la medida debe ser preferida a lo inmenso (ilimitado). Es

necesario que sea descubierto el ser (Sein) como soporte del (Seiende) ente. (*Ens, entia*, participación del presente). Lo que perdura es precisamente lo fugitivo. Y el que lo efímero se mantenga, eso es confiado, cuidado y servido a los poetas, según Hölderlin. El poeta nombra a los dioses y todas las cosas en cuanto «son». Y por ese nombramiento, las «cosas» se convierten en entes (*Entia*), es decir, en cosas fundadas en el ser (*Sein*). La poesía es, pues, fundación del ser por la palabra, ya que el ser no surge de lo efímero: lo simple no se extrae de lo complicado; la medida no se encuentra en lo ilimitado (Aoristos). El *Grund* (fundamento, razón) no se halla en el *Abgrund* (abismo). El ser (Sein) no es jamás un ente (Seiendes). El ser y la esencia de las cosas no son productos de un cálculo, ni salen de los entes ya constituidos: es preciso que sean libremente creados, puestos, donados. Y esta libre donación es su fundación.

Cuando son nombrados los dioses y la esencia de las cosas pasa a la palabra para que las cosas comiencen a revelarse, al mismo tiempo que todo eso se historializa, el Dasein cobra una relación firme y asienta en una base. El decir del poeta es fundación, no sólo como libre donación, sino porque asienta y asegura en su base el Dasein del hombre.

Así el hombre es creador, *poietés*, y habita en la tierra «poieticamente». El Dasein en cuanto fundado, no es un mérito, sino un don, y habitar significa «mantenerse en presencia de los dioses y ser tocado por la proximidad esencial de las cosas». La poesía no es ornamento ni entusiasmo, ni exaltación, ni pasatiempo, ni manifestación de la cultura o expresión de la misma: es fundación que soporta la historia.

1.6. *La crítica de Heidegger*

Como se ve, la exposición de Heidegger es lo que llamamos el sistema existencialista, y se presta a todas las críticas que se hicieron a Heidegger en general. La poesía es lenguaje y el lenguaje es unidad del género humano, que *funda el ser y la esencia*. La poesía es, pues, antes que el lenguaje, ya que es ella la que hace posible el lenguaje. Y Heidegger estima que las dos tesis: es «la ocupación más inocente» y «es el más peligroso de los dones», no implica contradicción: precisamente el juego de ambas tesis constituye la esencia de la poesía. Porque Hölderlin, iluminado por los relámpagos celestes, perdió la razón y se volvió loco, y ese es el peligro del poeta, verse expuesto a excesivas claridades, para iluminar a los hombres. Por lo mismo, el «juego inofensivo» es sólo una apariencia, una defensa del poeta, ya que de otro modo rehusaría entrar en la poesía. El poeta aparece como los demás hombres, inmerso en el juego común, pero, en realidad, vive en su aislamiento interior, en su concentración de ser él mismo, y de revelar a los demás un «existencialismo auténtico».

có». Del mismo modo, el poeta parece un ser libre y caprichoso, pero en realidad se ve aprisionado por una ley íntima, y su libertad es la fidelidad a esa ley. El poeta nombra a los dioses, pero son los dioses los que le obligan a hablar y nombrar.

Y puesto que los dioses hablan por «signos», la labor del poeta consiste en captar esos signos y revelarlos a su pueblo. Es la labor del «profeta» en Israel. Hölderlin hablaba de «profetizar» y Heidegger le sigue. Pero por otra parte, el poeta tiene que entender la «voz del pueblo», el *mito*, y actualizarlo, es decir, traducirlo e interpretarlo cuando el pueblo mismo ya no sabe interpretar. El poeta aparece así como el profeta de Israel, entre Dios y su Pueblo, interpretando los signos de los tiempos y los mitos del pueblo mismo. Y cuando el poeta-profeta ya no es ni Dios ni pueblo, se revela como «hombre», y su Dasein queda así fundado y revelado. Eso es lo que se llama «habitar poieticamente en la tierra». Por eso el poeta de Heidegger va ligado al tiempo, a Israel y no a Grecia, aunque Hölderlin cite sin cesar los mitos helénicos: lo que interesa es la historia del Pueblo, el tiempo de Dios, el profetismo político. El poeta surge en la noche, en la nada de esa noche, representando a su pueblo en su aislamiento, meditando el pasado y el futuro en un presente incesante, y abriendo la verdad a sus conciudadanos. Termina Heidegger con los versos de Hölderlin, que repiten la ambigüedad misma: «¿Para qué los poetas, en tiempo de desdicha? Pero tú dices que son como los sacerdotes sagrados de Dionysios, que de país en país erraban en la noche sagrada».

Ya se entenderá que las críticas pueden venir de dos partes. Por un lado, de la crítica misma del existencialismo: el hombre de Heidegger es «neoplatónico» (divinizado), pero también «maniqueo», dividido en sí mismo y polarizado hacia la muerte; mantiene una actitud «aporética» y un sombrío escepticismo. Es la consecuencia de verse crucificado entre Grecia y Palestina sin la ayuda de la fe. Por otro lado, viene la crítica acerca de la función y condición del lenguaje, y de la naturaleza del mito, ya que Hölderlin parece anclado en la mitología, y Heidegger se apoya en el término *logos* (*legere, colligere*). El hombre domina el caos de sus impresiones por el lenguaje, por la palabra como Dios, cuando dice: «hágase la luz, afirmese el firmamento». Pero queda en claro que la poseía es dos cosas: *inspiración y lenguaje*.

7. *El esteticismo*

La tentación del esteticismo (la belleza como supremo valor) es comprensible en nuestro tiempo, como puede verse, por ejemplo, en Malraux. La religión, la sabiduría ilusoria, la droga, el alcohol, e incluso el amor, entendido superficialmente, no puede convencer a nadie frente a la muerte, o como ra-

zón de vivir. Alexandre describe la pareja humana en el desierto, bajo la luna, y Malraux lanza su comentario duro: el amor físico es cruel y al mismo tiempo engafioso: dos desesperados tratan de abrazarse y apenas se tocan, se hieren mutuamente, se pierden y se vuelven a marchar cada cual por su parte más desolados que antes, cada uno en su ruta mortal: es un erotismo trágico. Precisamente por eso Malraux recurría a la acción arriesgada, a la aventura, a la revolución anarquista, como suprema razón de vivir. Pero el grupo no era un grupo de acción, no era un comando. Está lejos de Marx, pero también de Nietzsche. Y entonces pudiéramos pensar en una derivación hacia el arte, hacia la estética, como aparece en Malraux: la creación artística es la victoria contra la muerte y contra el destino.

El arte se presenta entonces como la expresión más profunda del hombre, y por eso es «sagrado» («Toda poesía es religiosa»: Dámaso Alonso). No se trata de reflejar el universo, sino de estilizarlo, de deformarlo, de recrearlo. Malraux dice terminantemente que el arte es metamorfosis y trascendencia. Se trata de representar una realidad sobrehumana que el camino racional nunca puede representar. Lo que el artista representa está en el mundo, pero no pertenece al mundo, como auténticamente «humano». Malraux piensa que la finalidad del arte es expresar aquello que, ya sea en el individuo o en una civilización, sobrepasa el orden de lo efímero y sensible, es decir, lo que es universal, lo que es permanente.

De ahí se deduce que las obras de arte nos dan formas, sólidas, si no indestructibles, testimonio material, que prolonga el misterio de un individuo o de una civilización, aunque hayan muerto. El hombre sumergido en un mundo extraño, arranca de ese mundo los objetos posibles, sometidos al tiempo y al espacio y los coloca en un mundo «humano», es decir, en un mundo creador por el mismo hombre. El arte lucha, pues, contra la tierra y contra la muerte, dando el primado a la libertad. Cuando, al fin, Malraux se declara humanista, no sólo se contrapone al animal, sino que contrapone su racionalidad a su animalidad. El arte es entonces una postura prometeica: el hombre, por sí solo (sin el auxilio de los dioses, como Ajax), por sus propias potencias, transfigura su animalidad perecedera en humanidad intemporal. El gran misterio humano no es yacer entre el polvo y las estrellas, sino el que en el polvo saque de sí mismo imágenes tan poderosas que le libran de su propia nada.

Parece que la postura de Malraux, como la de Ajax debiera terminar en la locura, y por eso se han señalado algunas contradicciones en esa postura. Si el hombre como reclama el pesimismo y desesperación de Malraux está ya condenado a fracasar, y la aventura del hombre en la tierra terminará por el caos total, ¿por qué trabajar e investigar tanto? Malraux no cesa de escrutar la fisonomía del hombre individual y social, buscando una condición humana

perdurable, el ser del hombre, como se diría en otros tiempos. Parece, pues, que se sospecha que el hombre guarda una imagen de Dios en su fondo.

8. Sartre

Si la existencia es una *náusea*, debe existir un medio de superarla y Sartre cree hallarlo en el arte. Ése es el sentido de la canción que escucha Roquentin, al final de *La Náusea*: aunque el autor de la canción y la negra que la canta hayan muerto, el sufrimiento dominado por el ritmo los ha salvado del pecado de existir. Por eso, Roquentin se promete escribir un libro, en que consienta en su existencia, aceptando su ser. Eso es lo que llamaría Sartre «salvación por la poesía, por la estética». Si la existencia cotidiana es angustia, el poeta crea un mundo armonioso y trascendente, del que brota un cántico puro, el *pulcherrimum carmen*, de san Agustín. Y así Sartre comienza en aquel punto en que terminaba Malraux.

Se objeta que el mundo creado por Sartre es todo lo contrario de poético. Exceptuando *Les Mots*, que recuerda sus goces infantiles y literarios, el mundo creado por Sartre es desolado, nauseabundo, lleno de denuncias a los humanistas que desean «arreglar las cosas» para evitar la náusea. Parece que el ataque universal a los *Salauds* impide a Sartre la menor concesión al humanismo, para no caer en la *Saloperie*. Incluso al analizar el problema estético (*Qu'est-ce que la littérature?*), lo subordina a la política y la sociología. La relación entre autor y lector no es la comunicación, ni tampoco la participación entusiasta, el «imán», sino una relación metafísica de «encuentro dramático entre dos libertades». Sería, desde luego inútil buscar en Sartre una «poesía» tranquilizadora: a lo sumo, podría hablarse de una poesía negra, como se habla de un humor negro. Y sin embargo, Sartre continúa buscando en el arte un modo de enjuiciar la existencia.

En efecto, cuando quiere explicar la angustia del hombre libre que tiene que crearse a sí mismo, inventando sus propios caminos, elige precisamente la comparación del artista, pintor o poeta, que busca la manera de crear su obra de arte: busca tema, método, todo. Puesto que no puede simplemente copiar, sino que tiene que inventar y crear, sirve de modelo al hombre libre que tiene que jugar su libertad, pero fuera de las leyes establecidas de antemano o de los valores establecidos de antemano, ejercitando una libertad *comprometida y rebelde*, que podría agradar a los revolucionarios superficiales. Sartre había dicho que el hombre era una situación y al mismo tiempo una libertad. Gabriel Marcel le había objetado que ambos términos son incompatibles y contradictorios, y Sartre pretende escapar a la contradicción, diciendo que el hombre es libre para «dar sentido» a su situación, primero asumiéndola, vi-

viéndola en plena consciencia, y después sobrepasándola, trascendiéndola, eligiendo una finalidad particular, colocada más allá de la situación: un obrero, dice Sartre, está totalmente condicionado, pero puede elegir ser revolucionario o resignarse, y de ambas cosas es responsable. Del mismo modo, un enfermo no puede librarse de su enfermedad, pero puede «interpretarla», darle sentido espiritual de castigo, vilipendio, redención, etc. De ese modo la adhesión que cada hombre hace con sus actos a los programas, partidos, corrientes, grupos, es para Sartre (será central para Simone de Beauvoir) una creación de valores universales.

Todos han visto que Sartre cuenta con valores concretos de solidaridad y de justicia, como escritor y como ciudadano. Pero ha fracasado a la hora de construir una moral o política satisfactoria. Le ofrecieron el Premio Nobel y honradamente lo rehusó. Su valor ha consistido en sacudirnos, mostrando que no debemos dormir asegurados.

9. Camus

Hombre de su tiempo, parte ya de la angustia existencialista y aun de la desesperación. Su primera solución, que consiste, en renunciar lúcidamente a la trascendencia y aprovechar todo lo posible la vida sensible y efímera, resulta contradictoria y meramente retórica, como se aprecia en sus primeras obras. Durante la guerra publica *El extranjero*, donde culmina ese primer ensayo de solución. Poco tiempo después aparece *El mito de Sísifo*, en que la contradicción se hace más palmaria, y así se lo reprochan diferentes autores. ¿Cómo puede ser la filosofía del absurdo una solución, cuando es precisamente un escándalo para la razón, cuando la razón rehúsa totalmente ese absurdo? Pero esa contradicción palmaria obliga a Camus a reflexionar más profundamente: en efecto, el nazi tendría razón, aplicando la argumentación del mito de Sísifo. Por eso en las *Cartas a un amigo alemán* se ve obligado a buscar una diferencia, y ya no tiene escapatoria. El nazi quiere sacrificarlo todo a su país, y Camus replica: «Hay que amar al propio país, pero amando la justicia». Camus se ve, pues, obligado a admitir que hay una «justicia», es decir, algo eterno que no debe ser sacrificado al país ni al egoísmo. El nazi ha escogido la injusticia y Camus ha escogido la justicia; esa es la diferencia. Poco importa ya que Camus añada, para conservar su honor que el nazi se ha puesto de parte de los dioses, y él se ha puesto de parte de la tierra, ya que es arbitrario llamar dioses a la injusticia, y llamar justicia a la injusticia de la tierra, si no existe tal justicia, ni la existencia tiene sentido alguno. Por eso, los amigos de Camus vieron al momento que Camus había sufrido una «conversión», y que había ingresado otra vez en las filas del humanismo. Si antes no existían ni

el bien ni el mal, y se hacía la apología de la naturaleza sin contar con el hombre, ahora se proponía al hombre como justificación del universo entero. Así cae bajo las burlas de Sartre, pues, mientras suprime a Dios, cree poder mantener no sé qué valores «humanos». Lo más grave es que, mientras el humanista laico en general puede creer en un orden del universo y así creer en una justicia que no depende de los hombres, Camus mantenía que el universo era «absurdo» y el hombre también.

Por eso *La Peste* señala una diferencia radical entre el mal (la peste) y el bien, que es la búsqueda del bien, de la felicidad, del bienestar, incluso exigiendo el heroísmo. Y ya no se trata de egoísmo o de hedonismo, o eudemonismo vulgar, sino de una suerte de instinto humano que no puede soportar el mal ajeno, y que Camus llama «la pasión de la justicia». ¿Es eso confesar que los valores se nos dan a priori? Camus se niega a afirmarlo, pero se contradice, pues esa *pasión* es un *instinto*, e instinto racional. Camus enjuicia al cristiano, proponiendo dos tipos de lógica cristiana en el P. Panelous, la del que predica penitencia, en lugar de predicar lucha contra el mal (Primer sermón) y la del que se niega a llamar al médico, estimando que Dios decidirá (Segundo sermón). En ambos casos, Camus es infantil y arbitrario, y escamotea el problema. Las soluciones son, pues, indignas de una obra tan admirablemente construida: es un infantilismo de risa, aunque haya muchos cristianos reos de la acusación de Camus.

Luego ha escrito Camus *L'Homme revolté* que explica su conversión al humanismo. Y más tarde *La Chute*, un libro de humor, que es el más sartriano y el más cristiano, pero también la sátira de Sartre y del cristianismo.

II. 1. CAMINOS DE ACCESO A DIOS Y A LA REALIDAD

Solemos distinguir hoy tres modos que tiene el poeta de acceder a Dios: el naturalismo, el existencialismo, el problema social. En el primer caso es la naturaleza la que sirve de mediación, ya se trate del paisaje, de los diferentes «objetos naturales», del cosmos mismo, como en la consciencia cósmica, que llega ya al misticismo. Se basa en intuiciones concretas, en un lenguaje metafórico, en un vocabulario y sintaxis concretas, presentando al hombre como animal racional, a Dios como ser Supremo y Causa primera. Hasta qué punto esta poesía naturalista, se relaciona con la teología, filosofía, ciencia, arte, lenguaje naturalista es evidente. Citaremos como caso tipo a Przywara, cuando habla de teología en unos términos que parecen poéticos: «El camino del hombre hacia Dios tiene determinados grados. El primero se da cuando el hombre reconoce a Dios dentro de la creación. Se coloca en medio de la naturaleza y experimenta la belleza de la primavera, la plenitud del otoño, el silen-

cio y sobriedad del invierno, la madurez del verano. En esa vibración vital de la naturaleza barrunta finalmente el hálito de Dios. Aquí nace una visión de Dios que es propia del hombre natural y pagano. La grandeza y majestad de la naturaleza se convierte en inmediata percepción de Dios. Él aparece como última cualidad de la criatura, última profundidad de la misma. El hombre habla del divino sol, de la divina tierra, del divino cielo, de la divina naturaleza. Entonces el hombre se da cuenta de su propia profundidad y experimenta la grandeza y tremendo carácter del hombre. Adivina qué abismos se hunden y qué cimas se levantan en el interior del hombre. Así cobra una visión de Dios como la tenían las religiones paganas que veían a Dios en los grandes hombres: los dioses eran en el fondo hombres divinizados. Finalmente el hombre se enfrenta con el cosmos: ante su grandeza, ante su infinita palpitación y resplandor, trata el hombre de ver a Dios como alma del mundo, como su última profundidad. Es la visión de Dios que sustentaba las grandes filosofías: Dios es la razón primaria, el contenido del cosmos: Dios es Todo» (Przywara, E., *Was ist Gott? Summula*. Nuremberg, sin fecha).

2. *El camino indirecto*

Si para estudiar las raíces del sentimiento religioso, tenemos que utilizar un procedimiento indirecto, ese procedimiento puede referirse a cualquiera de los otros valores, por ejemplo, el valor estético. Y esto es lo que intentamos aquí, a saber: utilizar el valor estético, como demostración, o por lo menos «indicio» del sentimiento religioso radical del hombre. Y esto responde también a la actual situación social. El supervalor religioso es «inconsciente»; sólo podrá detectarse por un psicoanálisis, ya científico ya psicológico, ya existencial o filosófico. El procedimiento será, pues, siempre indirecto, cuando se trata de la religión en cuanto norma impresa o ley del alma. Y entonces ocurre un extraño caso: los otros valores servirán de medio para detectar el supervalor, en el que se fundan. Como aquí no podemos ocuparnos de todos los valores, nos limitaremos al valor estético. Siempre será lo mismo: un chorro de lava que se presta al examen (natural) o una perforadora que saca petróleo o mineral de la entraña de la tierra (artificial) son «frutos», indicios, residuos, etc.

En efecto, nos hallamos en la situación de aquellos israelitas que fueron llevados al destierro de Babilonia. No habían creído a los auténticos profetas y habían creído a los pseudoprofetas; ahora tenían entre las manos cantidad de libros y de oráculos, pero necesitaban criterios para discernir al profeta verdadero del falso, la palabra auténtica de la supuesta palabra de Dios. Así hoy nosotros, vencidos por el mundo, nos vemos obligados a crearnos nuevas disciplinas: teología, filosofía, ciencia del destierro. Comprendemos que habíamos abusado de nuestra familiaridad con Dios: echábamos sobre Dios la res-

ponsabilidad de nuestros propios errores, al llamarnos representantes y ministros de Dios. Por eso, al considerar hoy la prudencia de los «mundanos», tenemos que acentuar la trascendencia de Dios, como *Deus absconditus* (1Tim 6,16) evitando las excesivas familiaridades, y tomando en serio el *Noli me tangere!* Por lo cual tenemos que recurrir a la vía indirecta, es decir, a buscar en los otros valores, y concretamente en el valor estético, las «mediaciones» que necesitamos para intuir de algún modo el supervalor religioso, como si fuese posible una «fe inductiva» (Roger), una «experiencia de Dios».

Esto no significa que aceptemos los términos «trascendencia» o «inmanencia» en su sentido espacial y griego, como si separásemos a Dios del mundo. Por el contrario, sabemos que Dios está en el mundo, es inmanente al mundo, y al mismo tiempo es «trascendente», es decir, no es nada de lo que hay en el mundo, o de lo que nosotros podemos pensar o soñar (Concilios Lateranense y Vaticano I). Sólo quiere decir que, puesto que nunca veremos a Dios, sino en enigma y por espejo (1Cor 13,12), podemos utilizar muchos espejos y enigmas, y uno de ellos es el valor estético, la poesía.

3. *Los relámpagos de la sabiduría*

Somos caminantes, y peregrinos en una noche oscura. Pero el supervalor que podemos llamar «religión impresa» o «sabiduría» nos permite caminar, ya que nos ilumina con sus relámpagos y es «la vida de nuestra alma». Hablamos de vida del alma, porque la vida se define como «*motus ab intrinseco*», como un principio o *arché* que permite a la naturaleza desarrollarse mediante sus potencias. Ahora bien, ese supervalor interior, ese *Deus in nobis*, es el que permite a nuestra naturaleza desarrollarse mediante sus potencias, porque es la raíz de nuestra curiosidad, de nuestra autoafirmación y de nuestros apetitos de felicidad, verdad y unidad. Sin esos relámpagos de sabiduría, ningún hombre podría ponerse en movimiento, ya que sus posibles movimientos carecerían de sentido, de finalidad y no podrían llamarse movimientos, sino sacudidas nerviosas.

No tratamos, pues, aquí de Dios en el sentido teológico o filosófico o científico, que corresponde a las ideologías y sistemas, tomadas como objetivo. Dicho de otro modo, no tratamos de *temas* religiosos o de poesía que tome como motivo temas religiosos o piadosos, o sagrados. Una poesía puede ser antirreligiosa y sin embargo, reflejar perfectamente una «herida» de Dios. Este era el reproche que Sartre y Camus se hacían recíprocamente: se ocupaban tanto de combatir a Dios, que manifestaban una pasión extraña por el problema de Dios, acusaban un agujón, contra el que se revolvían, un agujón interior, semejante al de san Pablo, en el terreno de la filosofía. La preocupación por el problema de Dios, la negación de Dios, la misma blasfemia, es un indi-

cio de que Dios molesta, de que existe, de que es insoportable, de que nos impone un yugo intolerable, etc. Y si tales reacciones van envueltas en el valor estético, sin duda nos abren una perspectiva religiosa profunda, como un paisaje trágico, dramático, desolado, volcánico, etc., pero maravilloso, ante el que quedamos mudos y nos preguntamos mil cosas. Poco importa que ese paisaje sea interior o exterior. ¿Quién duda de que las tentaciones de Jesús en el desierto son un tremendo paisaje desértico? En este sentido, hizo fortuna la fórmula de Dámaso Alonso: «toda poesía es religiosa».

4. La poética

San Agustín recogió la doctrina antigua acerca del lenguaje poético. Recordó que la poesía es «mediación de las Musas». Éstas son hijas de Júpiter y de la Memoria. Eso significa, según S. Agustín, que los poetas viven en dos mundos, en el mundo de la sensibilidad y en el mundo del lenguaje. Éste fluye y sólo tiene sentido en el contexto de la memoria, pero dentro de una esfera inteligible de las ideas, de la armonía superior, de una «religión impresa» o supervalor que se atribuye a Júpiter. El poeta tiene, pues, que contar con una técnica sociológica (gramática, dialéctica, retórica), que es parte de la música, tomada en sentido amplio. Por lo mismo, se basa en el *sonido* y en el *oído* (palabra, lenguaje, ritmo, metro, verso). Vive una hermenéutica que relaciona los sonidos (tomados como signos o símbolos) con el significado, que tales técnicas tienen con el poeta y con sus lectores.

Los antiguos exageraron la importancia de la técnica, puesto que las lenguas clásicas exigían una serie de combinaciones empíricas, que se habían estabilizado y estereotipado: pies, acentos, sílabas largas y breves, frases recortadas, límites definidos, hemistiquios, versos, metros, para que la memoria del lector retenga fácilmente los ritmos y los juzgue. Así surgieron muchas formas y combinaciones de pies y de versos. Pensemos en nuestros tercetos, liras, cuartetos, octavas, sonetos, hexámetros, etc. Algunas de tales combinaciones llevan el nombre de su inventor, porque hizo fortuna (sáfico, adónico, etc.).

Pero no basta la técnica. El poeta posee en profundidad y clarividencia ese *quid divinum*, que llamamos supervalor, y que suele llamarse «inspiración». Por eso, la razón, al comprender la importancia creadora del poeta (*Poietés, inventor*) le dio libertad incluso para mentir, mientras lo haga razonablemente. El gramático puede enjuiciar al poeta en cuanto a la técnica, pero sólo la filosofía religiosa podrá enjuiciar la inspiración poética. Y aún quedará siempre el misterio indescifrable. ¿Por qué nos deleitan ciertas formas de versificación, de ritmo, de verso o de metro? La filosofía puede afirmar que el poeta busca la igualdad, la simetría, la correspondencia, «lo pulcro y lo apto», o que hay una *impresión innata de unidad*, que domina todas nuestras

leyes de placer, de saber y de poder, y que trata de organizar la unidad. Pero esa manera abstracta de hablar, muy útil sin duda, deja en el misterio el porqué.

5. *La experiencia personal, pero normativa*

Es ya fácil entender por qué la experiencia de san Juan es personal, pero se convierte en norma o doctrina. Es el mismo caso de san Agustín. ¿Acontece eso por humildad o certidumbre desbordante? Creemos que no. Eso acontece, porque san Juan estima que hay una ley, según la cual Dios ha establecido una dialógica mística, por la que conjuga su libertad divina con sus favores y gracias. Deduce, pues, que el camino descrito por él es único y no hay otro.

Por lo mismo, no creemos necesario ni plausible establecer límites estrechos a la doctrina del santo. Es verdad que la «vía mística» es de pocos y es extraordinaria, pero el santo escribe para ellos y para los demás sólo ofrece ampliaciones. Es, pues, normal que en la Iglesia haya contemplativos y activos, que muchos cristianos mantengan unas virtudes teologales «ordinarias», sin la experiencia de la contemplación o de los dones del Espíritu Santo entendidos en sentido de Juan de Santo Tomás. Se puede, si se quiere, concluir que la contemplación mística es un «carisma», pero entonces hay que entender los carismas en sentido paulino, ya que toda gracia es carismática y todo don individual redundará *in utilitatem Ecclesiae*. Así los santos; y, concretamente san Juan, se convierten en norma para toda la Iglesia, contemplativa y activa. Esa experiencia, que se convierte en norma o evidencia una norma, tiene varios planos de aplicación.

Parece que no todos están llamados a la vía mística; pero nadie sabe de antemano si está llamado o no, y todos deben aspirar a ella como a un bien superior. Es cierto que nadie puede entrar en la vía mística sin una gracia especial, pero eso ocurre también con la justificación, con la conversión y, en general, con todas las gracias que Dios distribuye libremente por su Hijo en el Espíritu Santo. Sería, pues, un falso planteamiento un llamamiento universal a la mística con su correspondiente ejercicio, pues todos estamos llamados a ser perfectos, santos, sabios, ricos, hermosos, justos, caritativos, etc., y «son pocos los escogidos, aunque sean muchos los llamados» (Mt 20,16; 22,14). El problema es universal y no sólo aplicable a la mística. Sería, pues, inútil pedir a san Juan explicaciones sobre la contemplación, los dones del Espíritu Santo o sobre los carismas.

6. *Poesía y mística*

Con razón se dice que lo fundamental de la obra de san Juan es la poesía, como expresión inmediata de una situación mística. La prosa es un simple co-

mentario rebajado. Y se habla también de una paradoja que consiste en una cierta incompatibilidad que existe entre una ocupación poética que reclama interés, atención y distracción, y la concentración mental en el pensamiento de Dios. Quizá esto es una exageración sutil, ya que todos los que viven la vida espiritual han experimentado ese conflicto. Ahora bien, la perfección formal del verso sanjuanista anuncia a un gran poeta profesional, que no se hace en un día. Además, el problema es más profundo: las influencias literarias son claras, aunque ignoremos los detalles precisos; pero entre la experiencia mística, esencialmente personal y su conceptual expresión verbal hay infinita distancia, tampoco es fácil tirar la raya entre las experiencias místicas sobrenaturales y las intuiciones poéticas e inspiradas naturales; finalmente, si san Juan es teólogo, hay que suponer que no se limita a describir experiencias, sino que da juicios teológicos como lo harían los consultores del Santo Oficio.

Pero ¿podrá san Juan mantener su postura de rechazar toda forma o figura, anular el mundo de los sentidos, de la imaginación y de la inteligencia, para encerrarse en un mundo del amor, que parece un nominalismo radical, luterano y kantiano? Santa Teresa rechazaba ese espiritualismo rígido y citaba en su favor textos bíblicos: la samaritana, la cananea y la magdalena no habían muerto al mundo, y sin embargo, ya hablaban con Cristo. Por otra parte es inevitable que el enamorado «cante»: el cantar es oficio de amantes (san Agustín), y eso es inevitable: la paradoja está ahí precisamente en que el enamorado no puede distraerse, pero tiene que cantar, y canta.

Pero si se trata del amor ¿por qué se insiste tanto en la fe? ¿Qué significa fe aquí? Podemos pensar en una circuminsección de las virtudes teologales, al estilo agustiniano. Podemos pensar también que la fe se identifica con la experiencia de la noche y de la tiniebla, que en el Areopagita se identifica con la *Theoria*, y cuya ascendencia clara hallamos en Filón de Alejandría y en sus tendencias sintéticas. Podemos identificar la fe como virtud infusa con la fe experimental. Pero, ¿qué es la fe?

II. 1. CRISTIANISMO Y POESÍA

1. *¿Oposición?*

Hay dos modos de considerar el problema. El primero se reduce a una oposición entre *realismo* e *idealismo*, entre Palestina y Grecia, entre historia y filosofía. El segundo se reduce a comprobar que en ambos casos hay que optar ya por un extremismo, ya por una concordia, ya por una discordia. Comprobamos, pues, que tanto en la Biblia como en Homero, por ejemplo, se busca una armonía, aun sin llegar a una síntesis. Hay una *poesía bíblica* y hay una

poesía griega, y hay innumerables posturas intermedias. En fin, es innegable que en el cristianismo ha prevalecido la actitud de presentar todos los valores humanos como «don de Dios» y por ende, el cristianismo los ha adoptado como propios: siempre hubo poetas cristianos, los cristianos que hicieron poesía, comenzando ya desde los hagiógrafos del Nuevo Testamento.

Por otra parte, el cristianismo se presta a desarrollar una poesía, propia o específica, y juntamente a interpretar la poesía humana o genérica. Al acentuar la trascendencia de Dios y al acentuar la fe como valor fundamental, convierte el mundo, su modo, en «un Dios sensible» (Platonismo), es decir, en un mundo no ideal, pero sí simbólico, ya que todos los seres del mundo se convierten en *signos*, como las letras del alfabeto o las señales de la circulación. Asimismo, al presentar a Cristo «Dios y Hombre» como mediador universal, da a las realidades históricas o humanas un valor «encarnacional», que no tenía en el paganismo ni en los mitos. Se elimina en cierto modo la distinción entre los seres en bruto y el ser de esos seres (Seinde y Sein), (en Heidegger, desde Parménides) y los entes (Seiende) cobran un sentido y valor propios de realidad; son reales. Quedan eliminados el mundo de las ideas y de las esencias, que están en Dios.

El término «autenticidad» se aplica a cada valor en su orden propio; puede aplicarse a la «moralidad», pero no a la realidad física, que siempre es auténtica, aunque esté corrompida y podrida: tan real es una manzana podrida como una sana. Finalmente, el cristianismo de por sí preocupado por el hombre, optará por las actitudes existencialistas y sociales. En cuanto a las «naturalistas», según lo que acabamos de decir, acentuará el aspecto simbólico y «significante» (un no sé qué que quedan balbuciendo) de los entes y procurará desentenderse de un «fisicismo», diletantismo, exhibicionismo, narcisismo, etc., buscando siempre en la existencia, no la física, sino el valor y el sentido de la existencia. El hombre y las cosas son imágenes y semejanzas de un Dios escondido, que sólo es perceptible en esas imágenes y semejanzas, aun desconociendo el modelo divino, ya que las mismas «ideas» o «esencias» están en ese Dios escondido y las llamadas «ideas humanas» y «esencias físicas» son imágenes y semejanzas de las cosas, elaboradas conforme al hombre, según categorías humanas.

En suma, el cristianismo no tiene por qué oponerse en modo alguno a la poesía ni a los poetas, como tampoco a la filosofía o a los filósofos, a la ciencia o a los científicos, al arte o a los artistas, etc., sino todo lo contrario.

En cuanto a la situación histórica de nuestro siglo, hay una notable aproximación que los poetas cristianos todavía no han explotado. Nos referimos a la «vía indirecta». Porque, al acentuar la trascendencia de Dios, acentúan la «necesidad de una angeología o demonología, como se vio en el Destierro de

Babilonia. Cuanto más escondido esté Dios, más necesidad tenemos de indicios, imágenes y semejanzas. Por eso Champmann y sus discípulos acentuaban el carácter religioso de las artes, literatura, poesía, música, novela, etc.

2. *Cristianismo y poesía naturalista*

La poesía es directamente palabra, e indirectamente ideología. Es además «palabra en el tiempo» (A. Machado), en oposición al «lenguaje como música», es decir, como «signo temporal» (Verlaine). Si el valor estético es el que recoge y lanza la poesía, ese valor habrá de revelarse en la palabra inmediatamente. Por ende, una hermosura «naturalista» impone sin más una «estética naturalista», que considera a Dios como último límite de las cosas creadas. Así puede hablar del divino sol, de la divina luna, del divino mar, de la divina tierra, etc. Pero hay que ampliar el concepto del término «naturalista»: una mina moderna de carbón, o un complejo industrial tienen tanta belleza como una puesta de sol o las cataratas del Niágara. Basta, pues, que se elija un tema «natural» y se lo trate desde una óptica «natural», cósmica o fisicista.

Poco importa ya que el poeta se mantenga en una mera descripción fotográfica, o que aplique un sentido figurado, metafórico, científico, filosófico o teológico, mientras ponga de relieve la hermosura y potencia de la naturaleza, tal como lo hace, por ejemplo, Vicente Aleixandre. En todos esos casos el poeta será «naturalista». La diferencia entre el poeta y el científico, el filósofo o el teólogo, está en los medios de expresión, la retórica, la sensibilidad, la lírica, los apóstrofes, el género literario, etc.

El cristianismo da por «buenas» todas las cosas, todas las criaturas. Desde el momento que siempre piensa en «criaturas» y no simplemente en cosas, supone en las cosas un aditamento, una referencia al Creador, a la intención creadora, y por lo mismo, las convierte en símbolos: así como una bandera no es ya un simple trapo, sino referencia a una nación o partido, así las cosas no son simplemente «cosas», sino referencias. Al mismo tiempo, en cuanto que el cristianismo herede del judaísmo una soteriología, las cosas se convierten también en referencia al hombre. No son las cosas en sí, las que interesan, como interesan al científico o al griego, sino las cosas para el hombre, al estilo bíblico. No hay, pues, tan sólo referencias al Creador, sino también al mundo del hombre: son «cosas a la mano», como diría Heidegger, y sólo tienen sentido dentro de un «mundo», de un sistema o repertorio de preguntas y respuestas. Por eso el poeta es hombre de su tiempo y refleja problemas propios de su tiempo. Y todo el mundo queda patente al poeta dentro de la esfera del bien.

Pero existe igualmente esfera del mal. Aunque el cristianismo rechaza el dualismo metafísico, y por ende no admite cosa alguna mala, se ve obligado a acentuar el mal religioso y moral, el aspecto dualista de la libertad. Y lo uno se

deriva de lo otro: cuanto mejor se rechace el mal metafísico, más se acentuará el mal moral, religioso, el dualismo de la libertad humana. De ahí que el poeta podrá considerar la «belleza» como valor irreductible, pero tendrá que reconocer que dentro del mismo sujeto hay otros valores, igualmente irreductibles, con los que hay que contar. Por ende, la fórmula «el arte por el arte», puede ser una gran verdad o un gran sofisma, según se entienda y explique. El poeta no puede destruir al «hombre», el cual no es una «pieza cósmica», sino un «espíritu encarnado», constituido en libertad, aun en las prisiones. Esto se revelará en el modo de tratar el tiempo, ya como *desarrollo lineal*, pero libre, ya como *eterno retorno fatal*.

3. Cristianismo y poesía existencialista

Lo dicho de la poesía naturalista vale para la existencialista. Ésta tiene como temas propios los que se refieren a la libertad humana, es decir, todos los temas, considerados como «ex-sistencia». Es ya claro que el cristianismo, no sólo nada tiene contra una poesía existencialista, sino que hay ya un punto de aproximación, en cuanto que ambos miran al hombre, a la posible soteriología, como tema propio, al que subordinan la ciencia cosmológica. Por ende, el existencialismo, no sólo no es «ateo» por definición, ni es un «simple humanismo», sino que es más bien teísta, puesto que una justificación de la libertad no puede darse propiamente en un mundo físico o griego: no se concibe que la libertad proceda de la necesidad o determinismo físicos. Por eso, cuando un existencialista se contenta con descripciones físicas es un «naturalista», pero no un «ex-sistencialista». Cabe, sin embargo, todo linaje de variaciones. Así por ejemplo, Sartre escribe una serie de novelas y obras de teatro, apoyadas en un presunto existencialismo (*El ser y la Nada*), y del mismo modo podría escribir «poemas» existencialistas, ya en favor, ya en contra de una trascendencia. El carácter existencialista lo darían entonces los temas formalmente considerados, es decir, el «objeto formal».

Cierta coincidencia del Grupo del 27 con el objeto material y formal del Existencialismo se deduce ya de la fecha (1927). Además, el magisterio de Ortega y Gasset, el cual reclama su originalidad y aun cierta prioridad sobre Heidegger, explica que los poetas del 27 se separasen más y más de Rubén Darío y también de Juan Ramón Jiménez en ciertos temas y contenidos y, en cierto modo, de contemplar, más cercanos al realismo. Finalmente, el carácter esencialmente lírico de este linaje de poesía, obliga al poeta a pulsar las cuerdas de la lira al compás de la música del «tiempo», de los acontecimientos de ambiente familiar, social y político. Lo que solemos llamar surrealismo era en gran parte existencialismo, o un equivalente. La amistad y coincidencia espiritual de Lorca con Dalí nos hace comprender un movimiento que en pintura se llamó surrealismo, pero que era síntesis de muchos movimientos menores.

Parece consustancial con el existencialismo la exaltación del yo, y en ese sentido, se contrapuso siempre al hombre gregario, al hombre masa, al hombre especie. Subrayó los valores personales e individuales irreductibles, estimando que cada hombre es un mundo aparte, y que el Man no hace sino corromper al individuo, robándole su personalidad y recurriendo a un común denominador. El comunismo y el socialismo exagerado lo comprendieron así y rechazaron siempre al poeta existencialista como decadente, enfermizo, individualista, sin distinguir entre individualismo bueno y malo o socialismo bueno y malo. Era de esperar que, tratándose de españoles, el carácter personal e intrasferible del yo se revelase con fuerza y así acontece con este punto. Aun teniendo todos un cierto parecido, su vida y su obra son irreductibles también. Y en este sentido coinciden también con el Cristianismo que presenta a la humanidad como un organismo único, pero que desde los profetas presenta a cada hombre como «hijo de Dios», y capaz de enfrentarse al Pueblo, al Rey y al Sacerdote, si llega el caso.

4. *Cristianismo y poesía social*

También aquí hay acuerdo en principio, ya que se trata de una «iglesia» y además de una «historia». Todavía más, la parábola del Buen Samaritano anuncia que el marxismo recogió algo que los cristianos olvidaban con excesiva frivolidad y frecuencia, no sólo en materia de caridad, sino también en materia de justicia estricta. Por su parte, el marxista mantiene la realidad histórica, mejor que la eternidad griega, dentro del ambiente social, económico, político y cultural. De hecho, se presenta con pretensiones «científicas», aunque con una ciencia atrasada, con una sociología y una psicología hoy superadas. En todo caso, la importancia del hombre es respetada dentro de la subordinación del cosmos a la historia. El marxismo busca una nueva coincidencia con el cristianismo, al presentar el amor como método de trabajo y como ideal o utopía que impone un método revolucionario especial. En suma, tanto por la perspectiva histórica como por la metodología realista, podría darse un acuerdo, y hoy se tiende en muchos sectores sociales o sociocristianos a buscar ese acuerdo fundamental.

Sin embargo, por los condicionamientos coyunturales, las divergencias han abierto un abismo entre ambos sistemas totalitarios. El marxismo rechazó la religión y al mismo tiempo trató de constituirse en pseudo-religión, es decir, en ser el sucedáneo de la religión. Dicho de otro modo, el marxismo es simplemente una idolatría, un absoluto puesto en el lugar de Dios, un mero ídolo al que los cristianos se ven obligados a combatir, como los judíos combatieron la estatua de Nabucodonosor, exactamente. Y tal es la actitud que aparece en los poetas de tipo socio-marxista: es una *idolatría poética*. Sus ídolos son las

masas, las máquinas, la energía invisible y naturalista, la recaída en un helemismo, con sus ídolos y mitos enmascarados. Por eso, el poeta socio-marxista rechaza al individuo y a la persona, para no ver sino «masas» físicas, fuerzas físicas ciegas, portadoras de energías también ciegas, fatalismo, ausencia de auténtica libertad. Tal es la contradicción entre ese fatalismo y su invitación a la revolución, ya que se supone que la revolución es la que mueve a los hombres, y no viceversa. No hay, pues, «amor» cristiano ni en la historia ni en la metodología, sino pura constatación de la revolución permanente.

A pesar de las divergencias y aun oposición que las circunstancias coyunturales han ido creando, y también en virtud del acuerdo fundamental y «principal», resulta que la postura de cada poeta socio-marxista puede ser muy instructivo, precisamente por ser contradictorio. El poeta, en contradicción con sus propios principios, es a veces redentor, profeta, y contribuye a la caridad y la justicia cristianas más que muchos cristianos. Por eso la literatura marxista es sumamente peligrosa y contagiosa para los cristianos, si no saben discernir los valores propios del marxismo y los que ha usurpado al cristianismo, cuando los cristianos los abandonaban y se contradecían también a sí mismos. El increíble e indudable éxito del marxismo, no se debe a su filosofía ni a su ciencia, ni a su mística o seudoreligión, sino a los principios que tomó del cristianismo, como expresamente se realza en la parábola del Buen Samaritano: en un tiempo en que el proletariado cayó en manos de los ladrones, Marx hizo lo que no hicieron el sacerdote y el levita.

5. *Poesía socialista*

El tercer lugar en que elabora el poeta su imagen del supervalor es la sociedad. Decimos «socialista» mejor que «social», para realzar el triunfo de la sociología en nuestros días. Mientras el existencialismo exaltaba al individuo irreductible y libre, el socialismo lo exalta como sociedad, como parte de un grupo. El conflicto es muy viejo, tanto en Israel como en Grecia, pero el cristianismo había encontrado la fórmula de superación de ambos extremismos, exaltando al individuo como «hijo de Dios», aunque dentro de una Iglesia de Dios, poniendo el supervalor por encima del individuo y de la sociedad humana. En la época moderna el conflicto ha vuelto a ponerse de relieve, al acentuarse ambos extremismos: el existencialismo optó por la libertad individual, por la identidad personal, saliéndose del «rebaño», mientras el socialismo optó por el gregarismo, por la masificación, por la negación de la libertad y de los derechos individuales. La concordia se hace así imposible y termina en guerra política, social, cultural, religiosa y universal. Eso mismo apareció en este fenómeno de los «poetas del 27»: quisieron mantener la pureza ideal, la libertad omnímoda que ofrecía el existencialismo, pero terminaron absorbidos

por los intereses y preocupaciones sociales, incluso poniéndose al servicio de valores políticos, económicos, etc. Por eso, esta historia puede explicarse de varios modos.

El poeta socialista no atiende al ser original del hombre (poesía cosmológica) ni al ser terminal del mismo (poesía existencialista), sino al lazo de unión entre los hombres, principalmente al amor en sus variadas formas sociales. Cuando abrimos una novela de Sartre, comprobamos que la guerra, por ejemplo, a pesar de constituir el tema, red y engranaje de la novela, en realidad es sólo el pretexto para analizar posturas radicales del hombre. En cambio, si abrimos una novela de Gladkov (Cemento, Energía), vemos que la reconstrucción de una fábrica de cemento, o la construcción de una presa hidráulica constituyen el tema, la red y el engranaje de la novela: pero en realidad, lo que preocupa al artista es la masa humana, como portadora de energías misteriosas, el destino ciego de la historia, las subestructuras económicas, la física de las costumbres, etc. De este modo el socialismo vuelve a encontrarse con la poesía cosmológica en sus variadas formas, ya que en ambas campea la «física» y todo es física, causalidad, ley de hierro, ser, y todos los movimientos y evoluciones son *meras apariencias*.

Es evidente la influencia que el marxismo ha ejercido en la mentalidad moderna, y por lo mismo, en la poesía, ciencia, filosofía y teología socialistas. Es ya claro que los poetas de tendencia socialista hacen una poesía socialista, que ha ido evolucionando según las circunstancias, como la novela, el teatro y demás manifestaciones de la cultura socialista. Podemos citar como ejemplo a Alberti y en buena parte a Pablo Neruda. Es notorio el vocabulario propio de este tipo de poetas socialistas, continuamente barajado por su prensa y medios de comunicación. Ya se entiende también aquí que el poeta es socialista, no sólo por los temas, sino principalmente por la actitud. Gladkov presenta al ingeniero Kleist cazando moscas en su habitación o a un obrero acariciando los motores Diessel; pero piensa en las masas, portadoras de la energía ciega...

III. ÁNGELES SIN PARAÍSO

Para hablar de un contexto, tendríamos que remontarnos a la contienda entre liberales y absolutistas en el siglo XIX. A esa luz habría que estudiar el sentido del krausismo español, de la «anti-España», de las guerras carlistas, de la pérdida de las últimas colonias, de la «generación del 98», de la anarquía, de la Dictadura, de la República, de la guerra civil e incluso de la actual situación. Pero en todo caso, hay que tener en cuenta el hombre nuevo y el mundo nuevo que aparecían con el fin de la Primera Guerra Mundial.

La influencia de esa Guerra Mundial llegaba a los españoles de rebote,

pero en forma eficaz: marxismo, freudismo, modernismo, bolchevismo, fascismo, nuevas formas artísticas (dadaísmo, futurismo, cubismo, expresionismo surrealismo), nuevos inventos (automóvil, avión, urbanismo, cine, jazz, etc.). Un existencialismo radical abatía el naturalismo, el formalismo y el racionalismo desechaba los intermediarios, para atenerse a lo inmediato, primitivo y desnudo. Se oía hablar de fenomenología y resonaban algunos nombres, como Heidegger, Scheler, Husserl, Bergson, Blondel. Se hablaba mucho de sociología (Simmel, Dilthey, Troeltsch, etc.) que convocaba a una aporética personal. Karl Barth convocaba a una nueva teología luterana y un tanto fanática. El psicoanálisis y el marxismo convocaban a una nueva interpretación del hombre como «fenómeno sobre la tierra». Los rusos teósofos (Berdiaev, Bulgakoff, Schestow), convocaban a la lucha entre el bien y el mal, aun dentro del mismo Dios. En España. Ortega y Gasset y la *Revista de Occidente* convocaban a una «europeización», la cual, por carencia de ambiente apropiado y de contexto, se convertía en mera revisión de la tradición española o en reacción contra el «casticismo».

Hacia el 1925 es ya indiscutible el nuevo aspecto que presenta la sociedad española. Ese año publica Ortega su artículo sobre la *Deshumanización en el arte* y triunfa Juan Ramón Jiménez, desligado ya de las resonancias de Rubén Darío. Dos años más tarde, E. Jiménez Caballero y G. de la Torre fundan *La Gaceta Literaria* (1927), animada por el espíritu de la Revista de Occidente. En junio de ese mismo año se celebra de un modo inusitado el centenario de Góngora, que se convierte en un manifiesto. Se celebró un funeral y las invitaciones iban firmadas por Salinas, Guillén, Dámaso, Lorca, Alberti. Había ya una conciencia de clan o secta. Góngora se convertía en símbolo de «profundidad y cañidad» contra el clasicismo; era también símbolo del intuicionismo y del inconsciente que pregonaban los nuevos movimientos artísticos. La Dictadura de Primo de Rivera no cambió la situación: no fue considerado como «dictadura» sino como un «pronunciamiento» más, banal, chabacano, indocumentado, aventurero (Cfr. Ramón Buckley y John Crispin, *Los Vanguardistas españoles, 1925-1935*, Alianza, Madrid 1973, p. 80).

Ese Centenario de Góngora sirvió para presentar ese «Grupo del 27», al que vamos a limitar nuestro estudio, ya que los mismos poetas del Grupo comenzaron entonces a utilizar un «Nosotros» colectivo. El 19 de diciembre y promovido por Ignacio Sánchez Mejías, el Grupo se presentó en los actos conmemorativos, prefiriendo el Góngora lírico de las Soledades al Góngora narrativo de los casticistas. Hay que mencionar como elemento indispensable a Ramón Gómez de la Serna, a su revista *Prometeo* y a sus tertulias del café Pombo: ya en el año 1910. Había recogido Ramón el Manifiesto futurista de Marinetti, como levadura de una renovación literaria; sus famosas «gregue-

rias» presentaban a los jóvenes un nuevo estilo vanguardista, interpretando con aire futurista incluso el pasado. Grande fue su influencia, que puede comprobarse, no sólo en los poetas del 27, sino en otros campos (Buñuel, Picasso, Dalí, etc.).

Se producía así una situación espiritual paradójica. Mientras muchos de esos jóvenes aventajados aparecían una como «petulancia juvenil» (Antonio Espina hablaba de «desfachatez»), se notaba ya en ellos una angustia ante la vivisección del hombre personal.

Este fenómeno podría ser enfocado desde la literatura, como lo describe Giménez Caballero: «La semilla que se esparció ha dado su fruto. Se sembró en 1927; hoy ha madurado y se ha extendido. Después de las tendencias revolucionistas, que siguieron a la Gran Guerra, empezó, a partir de 1927, un período de orden y construcción. Hoy, en 1931, los vientos empiezan a cambiar de dirección, y nos enfrentamos a un nuevo romanticismo. La tendencia, tanto de la poesía como de la prosa, es de abandonar su carácter «deshumanizado», para emplear un término de Ortega y Gasset. Ya no se busca la «pureza», tal como la predicaba la Revista de Occidente»... (Cfr. *Los Vanguardistas...* p. 54).

Al limitarnos a la historia de la literatura, corremos el riesgo de confundir el fenómeno social con el fenómeno psicológico de aquellos jóvenes. Porque el término «deshumanización» significa, no sólo «desprendimiento de la ganga psicológica, sociológica, filosófica, científica y teológica, sino también «interiorización» hasta chocar con una «Objetividad interior». Así por ejemplo, Vicente Aleixandre explica la deshumanización de un modo profundo y real: «Hay poetas que se dirigen a lo permanente del hombre. No a lo que refinadamente diferencia, sino a lo esencialmente uno. Estos poetas son radicales y hablan a lo primario, a lo elemental humano. No pueden sentirse (y entre ellos me cuento) poetas de minorías». Como se ve, Vicente Aleixandre ve en el alma humana una «profundidad» en la que todos coincidimos que no es «ganga», sino «lo esencial». En este sentido se define el mismo poeta como «poeta de comunicación» o de diálogo. Y el sentido del diálogo poético lo ha proclamado Heidegger: para que haya diálogo se necesitan dos cosas: los interlocutores y el lazo común de unión; sólo así hay dialogantes y no monólogos paraíelos.

Y por eso, daremos la mayor importancia a la *deshumanización*, tal como se expresa en Juan Ramón Jiménez y en el Grupo del 27, aunque se trate de un breve lapso de tiempo, como nos dice Giménez Caballero. Juan Ramón mantuvo su postura durante sus largos años, pero no se trata en realidad de tiempo, sino de significados. Y no hablamos en abstracto, sino en concreto, de unos españoles de nuestro tiempo, en el que la trascendencia se nos hace evidente e incluso nos provoca a manifestarnos contra ella o contra un determinado sentido de la misma.

1. *Intrascendencia religiosa y trascendencia humana. El sentido de la trascendencia*

El afán de «profundidad y calidad» que animaba a la nueva generación, implicaba ya un afán de trascendencia que en el fondo era ya en España un «sentimiento religioso». Se proclamaba la supremacía de ciertos clásicos (Góngora, Gracián, Fr. Luis de León, san Juan de la Cruz) «como bandera triunfal de una revolución ordenada» (Giménez Caballero, E., «Literatura Española, 1918-1930». Se publicó en *The european Caravan*, N. Y., 1934). Es necesario darse cuenta de que ese sentimiento religioso profundo no significa «catolicismo», ni «patriotismo», ni «dogmatismo» o cosas semejantes, como ponían de relieve los hermanos Machado, ante un tipo de catolicismo folklórico, panderetero y declamatorio.

La ambigüedad elemental abarcaba a los krausistas y a los católicos por igual e incluso a los llamados ateos y librepensadores. Ningún español admitía en serio una filosofía de la casualidad o del absurdo. Así entenderemos por qué algunos críticos estiman que la nueva generación rechazaba la «trascendencia» y se acantonaba en la inmanencia: «El nuevo escritor se compromete desde el principio a retorcerle el pescuezo a la trascendencia» (José María Salaverría, en su artículo «Una nueva voluptuosidad», en *Nuevos retratos*, Madrid pp. 143-153). Y citaba como caso típico del nuevo masoquismo: «Recibí una Revista, asesorada por una tarjeta personal, que decía: Juan Larrea y César Vallejo: solicitan de V., en caso de discrepancia con nuestra actitud, su más resuelta hostilidad». Ya se ve, por ese tono agresivo, que sólo se trata de animosidad, y tal animosidad es incomprensible en los «que no creen». Si también por entonces las ciencias, y especialmente la sociología, mostraban la misma animosidad frente a la trascendencia, pronto se vio de qué se trataba: se pretendía esquivar el interrogante esencial, el sentido de la existencia; se ensayaba incluso una «filosofía del absurdo», que en Francia halló un eco mundial (Malraux, Sartre, Camus, St. Exupéry). Pero todo terminó en un humanismo vergonzante o en servidumbre política. Por eso, no hay que hacer caso de los «desafíos» españoles, que disimulan la herida abierta en el costado. Hay que tener en cuenta el carácter, generalmente izquierdista, de la intelectualidad española (debido a la lucha contra el absolutismo) (Cfr. Rubio Cabeza, *Los intelectuales españoles y el 18 de Julio*, Acervo, Barcelona 1975). En cuanto al deseo de «participar en los himnos futuros» (Alberti), es también clara la problemática del comunismo ruso. Creemos, pues, que nuestro Grupo del 27 acepta la trascendencia, y en cambio, se angustia ante el enigma de descifrar esa trascendencia, por miedo a los absolutismos.

El tema de este ensayo es una magnífica tentación por la misma calidad del tema poético, por la cultura de sus mantenedores, porque sobre ellos han

caído todas las críticas posibles y porque ellos mismos, en su ancianidad y en su juventud han ido reflexionando sin cesar sobre la condición o naturaleza de su pequeño «Movimiento». Sin duda, se trata de un enfrente con la realidad. Pero, ¿qué llaman ellos «realidad»? «Amor, universo, destino, muerte» (J. Guillén, *Language and Poetry*, Harvard, Univ. Cambridge Mass., 1961. Trad. españ. Alianza, 2 ed., Madrid 1972, p. 191). ¿Y el sentido de España? ¿Y el sentido de la existencia? ¿Y la existencia de un posible supervalor? ¿No es eso la realidad? La tentación o atracción del tema reside precisamente en esa «trascendencia» que se proyecta como un faro, pero que queda indecisa en las tinieblas de la noche del mar, como sinfonía inacabada. Cuando vemos a este Grupo de poetas (Ángeles sin paraíso), hablar del más allá, de la utopía, de la trascendencia, de la búsqueda del absoluto, reconocemos en ellos a nuestros hermanos. Y ya que tanto nos han deleitado con sus versos, desearíamos dejarnos convencer por su verdad, ya que siempre nos sentimos acosados por el nihilismo, que nos urge, diciendo: ¡lástima que no sea verdad tanta belleza! Cuando vemos a estos poetas superar el nacionalismo y hablar de lo «absoluto», nos inclinamos a pensar que la verdad y la belleza tienen un término, una raíz absoluta, en la cual se juntan y se identifican. Pensamos entonces que las diferencias andan por las ramas de nuestra actual condición humana; son las necesidades impuestas por la «división del trabajo», por la necesidad de las especializaciones; al final, el hombre ha de ser uno, y si él es imagen de Dios e hijo de Dios, también Dios es uno.

2. Grupo del 27

Es una denominación convencional, pero concreta. La componen de hecho 13 nombres principales: Pedro Salinas, Jorge Guillén, García Lorca, Vicente Aleixandre, Dámaso Alonso, Rafael Alberti, Miguel Hernández, Luis Cernuda, Gerardo Diego, Prados, Altolaguirre, Hinojosa y Larrea (González A., *El Grupo poético de 1927*, Taurus, Madrid 1976). Quedan fuera, no sólo otros dos grupos diferenciados (el movimiento ultra o ultraísta, y el constituido por Antonio Espinosa, Bacarisse, Domenchina, Chabás, etc.), sino otros independientes como Pemán, Ramón Sender, Casona, Max Aub, León Felipe, etc. Es un Grupo «coherente y cerrado» (Guillermo de la Torre), aunque se definió a sí mismo por ciertas concomitancias y amistades, como también oposiciones; por eso dan la impresión de un movimiento unitario al principio y dispersado luego por la vida y la experiencia. Lo característico, inicial, fue la aceptación de los tres grandes maestros, Unamuno, Antonio Machado y Juan Ramón Jiménez, pero con la nota típica del primado de Ramón Jiménez. Esto significaba la «nota aséptica», el ideal de la pureza estética absoluta, el consi-

derar el arte como supervalor, como religión, sin intervención de intereses o preocupaciones extraños. Así venía a terminarse en ellos la contienda de la fórmula «el arte por el arte» en «todo por el arte».

La importancia de este grupo es excepcional, no sólo como encuentro del surrealismo con la historia española, sino también, porque coincide con un período de libertad y renovación, que las circunstancias posteriores cerraron haciendo imposible toda competencia. Constituye, pues, una cima. El hecho de que a Ramón Jiménez y Aleixandre se les haya otorgado el Premio Nobel, aumenta su notoriedad. Las circunstancias favorables no empañan la importancia del éxito personal.

Los rasgos comunes, sobre la base de «profundidad y calidad», han sido recapitulados por algunos de sus representantes. Gerardo Diego los presenta así: «poesía lírica, no literaria o narrativa; búsqueda de la desnudez; rechazo de preocupaciones e intereses no estéticos, originalidad; lima rigurosa; obra bien hecha y duradera» (*Antología de la Poesía española*, 1932). Luis Cernuda dice por su parte: 1) predilección por la metáfora; 2) actitud clasicista; 3) influencia gongorina; 4) contacto con el surrealismo; 5) hermetismo en el pensamiento poético; 6) estilo escrito (L. Cernuda, *Generación de 1925*). Ya se entiende que hay que tomar estos rasgos *cum mica salis*: los poseen algunos poetas de la misma generación, aunque no pertenecen al Grupo.

Diremos finalmente que el Grupo evolucionó inevitablemente. Damos la mayor importancia a su primera época por ser característica (asepsia y pureza de sangre lírica), pero los acontecimientos políticos comenzaron pronto a provocar reacciones: arte popular, publicidad, propaganda política, afán de lucha, servidumbre a las ideologías. Cada personalidad se impuso al Grupo. Salinas y Guillén atraban las consecuencias del simbolismo (Victor Hugo, Baudelaire, Rubén Darío) Luis Cernuda y los demás eran surrealistas. Alberti se proclama «comunista»; Lorca rechazaba «la zarandaja del arte puro». La influencia de Pablo Neruda («residencia en la tierra», «Caballo Verde» con el *Manifiesto de la poesía impura*) es ostensible. Los poetas del Grupo creyeron que el arte, lejos de prostituirse con esa evolución, se ennoblecía. Por eso, al hacer juicios valorativos, hay que combinar la tesis del arte puro con la del impuro.

3. La postergación de los poetas españoles

Max Aub se hacía una pregunta que viene muy al caso: «¿a qué se debe la indiferencia mundial por los grandes poetas españoles contemporáneos?» (M. Aub, *Poesía española contemporánea*, México 1969, p. 33). Es verdad que Juan Ramón Jiménez y Vicente Aleixandre han recibido el premio Nobel y

quizá algún otro esté en vísperas de recibirlo. Pero ese argumento es muy discutible, dadas las razones y móviles del premio Nobel, cuando se trata de «literatura». Max Aub señalaba que fuera de las ediciones que se hacen en las universidades para estudiantes y especialistas, nadie se entera de estos poetas. Cree que quizá en una historia universal ni siquiera se mencionase al Grupo del 27, como se omite a Sorolla y Zuloaga, que son tan buenos como el mejor impresionista francés o pintor norteamericano, como Juan Ramón Jiménez es, por lo menos, igual a Valéry y a Rilke; Unamuno es tan grande como Claudel, y León Felipe tan importante como Eliot o Ezra Pound. Cree que hay una cierta malevolencia, las cenizas ardientes, los rescoldos de la «leyenda negra», pero quizá esa explicación es insuficiente. Habría que anotar también que el genio español es inaprehensible para gentes de «otro caletre»: «quizá cierta dimensión trascendental, que parece fuera de lugar en nuestra época; tal vez la raíz judía, quién sabe si la semilla árabe» (Id.). Como se ve, se apunta aquí a algo que parece evidente: España no es Europa. Pero por eso mismo, cabe suponer que esa «dimensión trascendental» que el español intuye, y que lleva ya en la sangre como los pueblos semitas de verdad (árabes y no judíos actuales, que nada tienen apenas de «judíos») es en realidad un mensaje ineludible, que tiene importancia para nuestro tema. Para los pueblos «semitas» la religión no es algo adquirido, sino natural; su propia naturaleza específica.

Por eso «hay siempre en la poesía española, en la mejor, una luz ética y mística a la vez, que sorprende en otros idiomas alzando barreras.. En España no es posible, por las razones históricas antes apuntadas, separar la vida nacional de la vida intelectual. Este hecho repercute en la poesía; lo que lleva a los poetas a elevar la comprensión sobre la intuición y el concepto sobre la imagen... Pero la tendencia que prevalece (raíz judía, filosófica, mística) es la sentenciosa. Si la poesía para los alemanes debe ser profunda, para los francesas musical, para nosotros es ante todo, sentenciosa. En España la poesía dictamina, aconseja y aun a veces, resuelve» (Id., p. 34).

Por eso mismo, el problema máximo de la poesía española de ese tiempo (Generación del 98), de la gran poesía, española, es la presencia de la ausencia de Dios. Signo capital de Núñez de Arce, de Unamuno, de Machado, de León Felipe. ¿Qué importa a esta luz la retórica de las escuelas? (Id., p. 42). Y añade Max Aub: «Sobre esta desolación ¡cómo se comprende el amor hacia Castilla, lo mismo en Unamuno, vasco, que en el andaluz Machado y en el castellano León Felipe! ¡Cómo se destaca sobre esa tierra, toda horizonte y sólo horizonte, el dibujo terrible de la cruz!» (Id., p. 43). «Lo que en ellos resuena es el viento, el gran viento de Castilla la Vieja, el aire indómito y heresiarca —todo poeta es un hereje— dice Don Miguel. Todos son profetas: laico el soriano (Machado); luterano el salmantino (Unamuno); el otro, a lo hebreo (León Fe-

lípe). Y la misma unidad monolítica, poetas de piedras, intangibles, ininfluenciables; que el viento, el hálito de Dios, que les rodea, erguidos al cielo en la paramera castellana, se parte en ellos y los envuelve» (Id., p. 44).

4. ¿Postergación?

El problema es complicado, sin embargo. Aparte el reconocimiento del premio Nobel, se multiplican tanto los comentarios y ditirambos, que casi hacen pensar más en un coro griego de admiradores. Por ejemplo, la publicación de las Obras Completas de Pedro Salinas (Aguilar, Madrid 1955) suscitó los comentarios más elogiosos: Julián Marías, Spitzer, Ángel del Río, Eugenio Frutos, Margot Arce, Dámaso Alonso, Jorge Guillén, Guillermo de Torre, Ricardo Gullón, Ventura Doreste, Carmen Bravo, para citar sólo a los principales. Julián Marías pensaba que la lírica de Salinas representa lo que representaron Garcilaso y Bécquer en la lírica amorosa; Jorge Guillén estimaba que después del *Canto a Teresa*, de Espronceda y de las *Rimas* de Bécquer, nada mejor se ha escrito en temática amorosa. Y hay una razón: Salinas evita la vulgaridad del manido tema amoroso y sus riesgos de romanticismo, idealización, vaguedad, abstracción, simplificación, etc. mediante una teoría y un proceso conscientes, y por lo mismo es muy personal y original. Pero por eso mismo nadie ignora su valor, unánimemente reconocido. Es, pues, la «filosofía del Contemplado». Cabe, pues, el pensar si la razón de la «postergación» no estará en los mismos poetas, en que son «selectos», en lugar de ser «dirigentes», en su aristocracia, en su helenismo, en su pertenencia a un «clan cerrado», académico, extraño al pueblo.

Jorge Guillén tiene su corte de honor y cuatro ediciones (*Cántico*, Buenos Aires 1950) e infinidad de comentaristas: J.L. Casaldueiro, M. Blecua, M. Mantero, R. Gullón. Pero también la tiene Vicente Aleixandre, además del premio Nobel. Pedro Salinas y Dámaso Alonso, figuran entre los primeros. Y el fondo de su libro *La destrucción o el amor*, constituye unidad con los dos poetas mencionados. El mar es el contemplado. Y el carácter «romántico» que tantas veces se pone de relieve es equívoco en este caso, ya que ese romanticismo es nuevo, es «metafísico», pues de hecho se le califica de surrealismo, y lo es, según se ve en la conexión destrucción-amor, lema del surrealismo. Naturalmente si decimos que quien no sea clásico, como Homero, es un romántico, casi todo el mundo será romántico; pero tal suposición es sofística. Sería extraño decir que Caín y Abel eran románticos, porque no eran clásicos, como Homero. Rubén Darío va más allá, al decir: «Románticos somos; ¿Quién que es no es romántico?». Así, pues, también Homero es romántico, y se acaba el pleito.

5. El proceso idealizante del Grupo

Siguiendo las indicaciones de Salinas, tratemos de ver el método que el Grupo quiere seguir para acabar sus poemas. Es un método «idealizador», pero no coincide con el idealismo de Platón o de los románticos. Podemos poner como ejemplo la «Amada» a la que cantan Salinas y Guillén, cada cual a su modo personal, pero con el mismo método. Ante todo la Amada es concreta, es una determinada mujer a la que el poeta ama. Pero dándose cuenta de lo efímero de la existencia, quiere el poeta penetrar en el reino de la esencia, y busca la «esencia de la amada», por un camino de abstracción. De ese modo la mujer concreta amada es, en cierto modo, «causa» y en cierto modo «motivo», no sólo del amor, sino también del poema amoroso. Aun en cuanto causa, no se trata de causalidad física, sino de causalidad instrumental, como lo expresa Bécquer en su famoso ejemplo del arpa:

«¡Cuánta nota dormida en sus cuerdas,
como el pájaro duerme en las ramas,
esperando una mano de nieve,
que sepa arrancarlas!».

La amada no causará jamás poemas, si no encuentra un poeta. El poeta, como el arpista, necesita dones inequívocos y excelentes para hacer milagros con un arpa cualquiera, sin que los arpegios se atribuyan al arpa. No importa que el poeta cante a la amada y pondere sus maravillas, su eficiencia cuasi física, como objeto: este problema tiene desde luego gran importancia, ya que no se trata de un objeto cualquiera, como un arpa, sino de una personalidad humana, es decir, de un ser que tiene ya por sí mismo, un ideal, un ser ideal y perfecto, «aquello que debiera ser». Es, pues, muy comprensible que Salinas, al querer pasar a la abstracción, estime que se trata de sacar de la mujer concreta la mujer ideal:

«es que quiero sacar
de ti tu mejor tú».

La amada tiene diversos *tús*, como un bloque de alabastro encierra diferentes estatuas posibles y hay que arrancar una buena, quizá la mejor. Pero que quien maneja el buril es el poeta, no la amada, la cual quizá despierta pasiones y maravillas sin saber lo que hace. El uso del *tú*, sin embargo, nos recuerda que partimos de una amada concreta y la esencia que buscamos es una «esencia concreta», al modo agustiniano, no una *Idea*, no una mujer universal e ideal, como en los platónicos. El cristianismo ha impuesto las ideas concretas junto a las universales y abstractas. De ese modo, aunque el Grupo creía estar cerca de Garcilaso, Boticelli y los platónicos florentinos, en realidad, está en un idealismo cristiano y moderno.

Por eso se produce un juego divertido, interesante, precisamente porque es equivoco e incluso falso. El poeta del Grupo cree ver una realidad objetiva, pero está ya viendo la objetividad que él mismo crea al mirar. Así por ejemplo, Salinas nos habla de una «pareja», pero no hay pareja, sino un soliloquio, es decir, un desdoblamiento entre dos aspectos de la consciencia del poeta. Él poeta se enamora, no de la amada, sino de *su* amada. Si con frecuencia el mismo amor es *ciego*, con la misma frecuencia la poesía es una *manía*.

6. *Proceso creador*

Si ya en cuanto causa sólo podemos hablar de causalidad instrumental, en cuanto simple «motivo» nos encontramos con un subjetivismo creador. A veces se corre el riesgo del idealismo platónico, dándonos el idealismo griego de las ideas universales, en lugar del idealismo cristiano de las personas. Pero se trata sólo de un riesgo, ya que se insiste en que la amada no es creada de raíz, sino sólo «descubierta». Pero eso podrían decirlo de igual modo Petrarca, Boticelli y Garcilaso. Por lo mismo, es también arriesgado hablar de «esencias objetivas» (Olga Costa Viva). No logra Olga convencernos cuando atribuye a Salinas este proceso, que el poeta indica, aunque también Salinas podría equivocarse: 1) La amada tiene infinitas posibilidades de darse concretamente, y así vence al poeta; 2) Dada la perfección de la amada, el amante nunca puede saciarse y descansar, pues las novedades son continuas e inagotables: siempre renacen y no recaen en la cotidianidad; 3) La amada eleva al poeta con su poder e influencia, ya con su sola presencia, ya con su acción y eficacia. Ya hemos visto antes que todo esto es cuestionable y que esa misma amada no producirá nada frente a un «no-poeta». Pero no hay que negar tampoco la eficacia del objeto, sobre todo cuando se tiene en cuenta la evolución de cada miembro del Grupo, especialmente de aquellos que han perseguido un ideal concreto, por ejemplo Alberti, Hernández, Dámaso, Gerardo Diego.

El proceso abstractivo tuvo ya desde Platón una oposición radical entre el tiempo y la eternidad. ¿Cómo superar la ley del tiempo y la ley del espacio, que nos encadenan? El Grupo busca un «tiempo esencial», es decir, una eternidad prenatal (preexistencial) o postnatal (escatológico), que es intemporalidad, no-tiempo. Quiere colocarse, como Heidegger y Hölderlin en el momento en que se va a poner nombre a las cosas. Es un presente eterno, «mediodía absoluto y radiante». En correspondencia con esa postura, se intenta una «filosofía del nombre», propia del «nombre» en los mitos. El lenguaje convencional es considerado como charlatanería, moneda gastada por el uso (Heidegger). El poeta es un nuevo Adán, empeñado en «nombrar»: así crearía un mundo para él solo, y en él sería un «dios». Ese diosencillo estaría siempre

creando y crearía desde fuera del tiempo, para no ser devorado por el tiempo mismo. Disfrutaría a un tiempo del tiempo y de la eternidad.

Juntamente vemos que el «tú» personal no es realmente un *tú*: esa amada no es una mujer independiente del poeta, sino un fenómeno de la consciencia del poeta, una creación poética, el mismo poeta. La amada es el poeta que se divierte pintándose o camuflándose al espejo, distinguiendo entre su ser auténtico y su ser inauténtico (Heidegger). Lejos de admirar y venerar la amada, como ella es en sí, crean una amada «auténtica» es decir, ideal, como el poeta musulmán creaba a Leila. El que al mismo tiempo y como hombre el poeta ame a una mujer y duerma con ella, no impide esa ensoñación de la amada poética diferente de la mujer concreta.

Se pretende «eternizar» a la amada, para que el tiempo no la devore. Pero eso es imposible. El tiempo nos devora a todos y a los mismos poetas también. De nada sirve decir que lo que el poeta busca es perpetuar su amor, ya que la amada podría dejar de amarle. El problema es siempre el mismo.

7. Caducidad, duda, angustia

Esa angustia que fue una de las características de toda generación de la Primera Guerra Mundial y de sus años siguientes, presta sin duda un gran tono dramático a los pensadores y creadores de este tiempo, y entre ellos al Grupo también. La duda, después de todo, es un don de Dios, pues nos saca de la rutina, del aburrimiento y del tedio, convirtiéndose en espuela del progreso y del movimiento. De ese modo, Salinas pretende con su Grupo superar sus dudas y dependencias, respecto a la amada, superándola en un *Tú real*, más real que ella misma, y que nosotros llamamos ideal o esencial. La contemplación beatífica es una suerte de gloria en la tierra. De un «sueño dormido» (real) se pasa a un «sueño soñado» (ideal). Y entonces estima que el cuerpo de la amada une ambos mundos, de manera que la amada sea concreta y abstracta al mismo tiempo.

Si esto fuese verdad, sobraba el proceso poético, ya que el cuerpo de la amada puede ser gozado para comenzar y no para terminar. El decir que la alegría de la posesión reúne las horizontales (realidad) con las verticales (ideales), y que las dudas se superan con los besos, abrazos y demás contactos, es mera retórica. Además, las dudas tienen que subsistir y nunca ser superadas: la amada no es un objeto, sino un sujeto; es una libertad que no puede ser «poseída», sino que se da libremente, y se retira libremente. Es, pues, inútil recurrir a la violación poética, o a la filosofía del avaro. El poeta nos da la impresión de que ignora lo que es el amor y lo que es la amada, pues los quiere tratar como «objetos». Lo que le importaba a la creación poética era llegar

al fondo y evidencia de la caducidad, y ante ella sacar todo el partido posible de las dudas y de las angustias, que el existencialismo ponía de relieve en ese tiempo.

8. *El Paraíso-contemplado*

Vicente Aleixandre ha evocado su «Sombra del Paraíso», potenciando más aun el Contemplado de Salinas. No se trata de una «evocación» de un Paraíso Perdido, sino de evocación de un Contemplado ya vivido, como el mismo Aleixandre ha dicho (Carta a Dámaso Alonso, en «Cárcel», nn. 5-6, homenaje a Dámaso Alonso). Sería igualmente un error pensar en el romanticismo o en un sueño romántico del Paraíso antiguo, ya que repite Aleixandre: «Esos poemas son visiones de aquel paraíso a que yo llamo juventud, pero que trasciende de una juventud personal para ser como la juventud del mundo... para el que nací y en el que no me hallo» (Ibid.). Es, pues, claro que se refiere al «atrás» de Salinas, a la anulación de la historia, para volver a comenzarla, del surrealismo, etc. Es el comenzar a poner nombres a las cosas.

No comprendemos por qué J.L. Cano se empeña en atribuir el romanticismo a estos hombres, pues luego se ve obligado a confesar: «Pero de esta concepción, basada en lo efímero del paraíso amoroso, y cuyo romanticismo es evidente, no brota lo que cabría esperar: el engaño o la desesperación, como suele ocurrir en nuestros románticos, sino una serenidad excelsa, fruto de la última sabiduría de quien mucho ha vivido y amado» (J.L. Cano, *Poesía española del s. XX*, Guadarrama, Madrid 1960, p. 277). ¡Naturalmente! Pero no concluyamos de ahí demasiado pronto que el amor nos redime de la miseria y sequedad de este mundo, a lo menos con la muerte, ya que ese depende de la clase de mundo que tengamos y de la clase de muerte. Porque si ese mundo y esa muerte no valen la pena de ser vividos, el amor y la diarrea carecen de importancia, como diría Sartre. Si para ser poetas hay que arrancarse los ojos, como Tiresias, es demasiado precio el que haya que pagar y no vale la pena de ser ciego. Igualmente es demasiado superficial decir que Aleixandre no es clásico porque renuncia a la forma estrófica y a la regularidad métrica (Cano, *ibid.*, p. 278) y que por eso es romántico. Clásico es el helenismo y romántico es el romanticismo, pero tales epítetos no pueden aplicarse al siglo XX, a no ser en sentidos vagos y anacrónicos, como contactos tangenciales. El realismo de nuestro tiempo, y nuestras reacciones frente a él, nada tienen que ver con los tiempos antiguos, aunque seamos «arqueólogos», y paleontólogos. El Paraíso de Aleixandre tiene su propia belleza, como el Contemplado de Salinas, como recreación del ser, como juventud del mundo, como un Paraíso aún no determinado por la cabezonada de Adán, por su pronunciamiento.

8. 1. «El Contemplado»

Parece que Salinas quiso dejarnos ese como «ejemplo» de la empresa realizada por su Grupo, la cual (como dice Olga Costa Viva) sería: *síntesis, superación de antinomias y cúspide*.

Síntesis: las actitudes iniciales se entrelazan armónicamente al enfrentarse con la realidad, con el *Mar-Contemplado*. La multiplicidad y variabilidad del mar se salvan en la mirada del poeta; ya no hay Mar Negro o Mar Caspio; ya no hay fondo ni superficie; ya sólo hay Mar, el ser de Parménides. Tampoco hay rechazo ni rebeldía, ni la realidad se opone al sueño: sólo hay contemplación del mar, admiración, pasmo, subjetivismo. Tampoco hay escape ni idealización. Aunque el poeta y la realidad son la pareja desigual al principio, más tarde se identifican en el Contemplado, en el Mar subjetivo, en la nueva creación poética.

Superación de antinomias. En realidad, no hay antinomias. No las hay en el tiempo, ya que el poeta contempla en un tiempo siempre presente y esencial, en un radiante mediodía, en un «mar esencial», en una eternidad griega. Por eso el contemplador se reconoce a sí mismo en el Contemplado, el alma se reconoce a sí misma como pura esencia, y llega a una «mística», al arrobamiento frente al mar subjetivo, frente a una «esencia del mar». Tampoco hay antinomias entre realidad y apariencia, entre duda y certidumbre, pues ya no se trata de un mundo existencial, sino de un mundo esencial, de un mundo griego, de un Topos Noetós, del mundo ideal o de las ideas. Y en este sentido, es claro que toda poesía del Grupo es «evasión», es decir, falta de lógica, incluso en Alberti y Lorca: quizá el hombre lógico y existencial sea Hernández y eso no sabemos si libremente o forzado por las circunstancias, a más no poder: quizá le hubiera gustado escribir lamentaciones en Nueva York. Y no pretendemos ser crueles, al hablar de lógica existencial, ya que quizá una lógica existencial es sólo posible para los fanáticos y locos; sólo pretendemos advertir que los problemas teóricos deben de ser tratados «teórica y lógicamente», sin cambio de orden. Todos hemos vivido en una época en que «no era posible ser sinceros», y nadie debe acusar a los demás, pero tampoco dejarse engañar con supuestas teorías.

Cúspide. Para convertir un «Mar» en un «Contemplado» se ha seguido un proceso, y el poeta es al fin de ese proceso triunfal. Primero era el mar, luego era una imagen onírica, y finalmente, es un Contemplado, como unión de contrarios. Se fue formando como un feto madura en el vientre de la madre, hasta que sale a la luz, y ahora el poeta «vive su contemplación», que es su «salvación». Tal contemplación sería la «inmortalidad», a pesar del tiempo y de la muerte, pues liga a cada contemplador con una tradición, con una cadena de contempladores anteriores, que constituyen unidad. El Contemplado es

eterno e infinito. La herencia, la historia, la tradición, la memoria, no son «paso» de una cosa a otra, sino semblantes o apariencias de *lo mismo*, como olas efímeras de un mar infinito, como apariencias del ser de Parménides. Por eso Salinas termina diciendo: «¡Oh Contemplado Eterno!». Con ese pleonasmo rebuscado nos deja inquietos y perplejos. ¿Pretende quizá dejarnos con la impresión de que el Contemplado es quizá un símbolo? ¿Y será por eso, quizá, por lo que nos regala la «salvación»? Y en todo caso, sería un *Deus in se*, o un *Deus in nobis*?

9. La reacción del Grupo

Mientras Juan Ramón Jiménez eclipsaba a Unamuno y a Machado en virtud de la «Asepsia y pureza de sangre lírica» y de la «deshumanización del arte», la personalidad de cada poeta del Grupo se fue imponiendo al mismo. Los acontecimientos políticos empezaron a provocar reacciones. El Grupo rechazó, postergó o silenció a los poetas «interesados». En 1925 Ortega y Gasset publicó su estudio, la «deshumanización en el arte» profetizando un arte de minorías, incontaminado, puramente estético: la realidad le dio un mentís y a que todo se contaminó con arte popular, publicidad, propaganda política y afán de lucha. Y luego las diferencias individuales se hicieron notar mucho: nadie podría confundir a Lorca con Guillén, Salinas o Aleixandre. Salinas dijo: del enfrente de una realidad (ambiente) con otra realidad (poeta) brota una tercera realidad (la creación poética) la que es sobrerealidad o surrealismo.

La nota destacada fue la contaminación del surrealismo. Al fin de la guerra del 1914, había aparecido el «dadaísmo» y en su seno empezó a incubarse el «surrealismo» que se organizó en el 1924. El 1925 ese movimiento se afilió al partido comunista, pero tal adhesión era efímera y artificiosa, dadas las luchas internas del movimiento surrealista. El comunismo consideró a estos hombres como decadentes, pequeños burgueses y malsanos, que utilizaban la *Imagen* como una droga (Luis Aragón). Buscaban «la consciencia profunda del hombre», el automatismo psíquico (Freud), cuyo modelo aparece en el Ulises de James Joyce. Querían sustituir el mundo de las cosas ya hechas, el ser clásico por un ser en devenir, con contornos movedizos, salpicados de «impresionismo» que todavía tenía su fuerza juntamente con el «expresionismo». En el fondo era una protesta, ruptura, negación y un pesimismo, frente al próximo pasado. Se suponía que el hombre ha sido reprimido (Freud) y alienado (Marx), y que es necesario devolverle una libertad o espontaneidad, rompiendo todas las censuras (Marcuse). Tales censuras son la lógica, la razón, la conciencia, la evidencia, que reprimen los sueños, las fantasías, las locuras, los

instintos, las angustias, el nuevo «misticismo». Frente a la *realidad* cotidiana hay una *sobrerrealidad* (surrealismo) espiritual en que se da ya la *unión de contrarios*, que es imposible en esta realidad objetiva.

Así se comprende que, mientras unos eran meramente destructores, otros eran creadores o, por lo menos, ensayistas de métodos y profundidades nuevos. Era también natural que provocaran reacciones airadas y disimuladas. Ahí está la obra de Salvador Dalí, quien por su amistad con García Lorca, es ya surrealista aun antes de ir a París en 1929. Es verdad que el surrealismo español fue diferente del francés, como todos los demás «ismos», pero también es verdad que la influencia surrealista es evidente en todo el *Grupo del 27*. Luis Cernuda distinguió dos grupos: Salinas y Guillén, según él, apuraban las consecuencias del simbolismo (francés, Victor Hugo-Baudelaire y Rubén Darío), mientras los demás caían ya de lleno en el surrealismo. Y Cernuda añade: «el surrealismo francés obtiene con Aleixandre en España lo que no obtuvo en su tierra de origen: un gran poeta». Con este surrealismo y con la política, el ideal de pureza creadora y estética quedó un tanto en entredicho. Alberti se proclamó «revolucionario» poniendo la poesía al servicio de la revolución. Cernuda, Lorca, Prados, se iban contagiando. Lorca declaró: «nadie cree en esa zarandaja del arte puro» (1936). El «Caballo verde para la poesía», dirigida por Pablo Neruda, publicó un «manifiesto de la poesía impura». En suma, el arte se puso al servicio de la política, de la justicia, o de los ideales sociales de cada cual.

10. *Poesía naturalista y existencialista*

Los tres lugares en que el poeta elabora su imagen del supervalor, convirtiéndola de «impresa» en «expresa», es decir, «revelándola», son: la naturaleza, la sociedad y la existencia. En los tres casos se trata de un «espíritu», de una manera de enfocar y explicar, más bien que de la intención formal de presentar temas «naturalistas», «existencialistas», o «socialistas». Acontece aquí lo mismo que en los temas religiosos: pueden presentarse temas religiosos, pero «irreligiosamente». Por eso se trata aquí de «adverbios» más bien que de sustantivos: *facere bonum bene*.

En Juan Ramón Jiménez y en Vicente Aleixandre abunda la poesía naturalista, *por el tema*, pero principalmente *por la actitud* del poeta. Es claro que esta poesía naturalista corresponde en paralelismo a la «teología cosmológica» o «aristotélica» que presenta al mundo como un «Dios sensible», tal como el joven Aristóteles aprendió en la escuela o Academia de Platón. El poeta convierte todos los objetos concretos de la naturaleza en símbolos, valiéndose de una visión intuitiva y concreta, a la que va aplicando un lenguaje musical,

intuitivo y concreto, un «vocabulario poético», ya por la posición o relación de cada palabra, ya por la carga sentimental o evocadora que lleva consigo o en su contexto. Por tales sugerencias puede decirse que no hay palabras sinónimas: cada palabra tiene su valor propio y es insustituible, y el poeta lo pone de relieve. Aunque también la filosofía y la teología cosmológica tiene su vocabulario propio, como se ve en la diferencia entre Platón y Aristóteles maduro, siempre subsiste la diferencia entre poesía y lenguaje científico, filosófico o teológico: la poesía se ceba en el «fenómeno», es concreta, palpitante, «simpatizante» (Sympathos) «entusiasta». Tales propiedades se revelan en los mitos, cuentos, mentiras, admiraciones, interrogaciones, vocativos, emociones, intimismos, onda emotiva y vitalista.

Algo muy semejante acontece con la poesía existencialista. Se trata de una problemática humana especial, la existencia, la libertad; pero no tanto de los temas, cuanto de la actitud, que descubrimos en los filósofos existencialistas: Heidegger, Gabriel Marcel, Sartre, etc., que han dado sentido y valor a esa problemática especial. Hay, efectivamente, temas existencialistas específicos: la ex-sistencia misma, la vida, la libertad, la consciencia, el nacimiento, la muerte, la identidad personal, el destino, el tiempo, la relación, el ser para la muerte, el ser en el mundo, la mala fe, la coexistencia, el lenguaje cultural, la cultura, etc. Podemos repetir que aquí hay también relación entre la poesía, la ciencia, la filosofía y teología existencialistas, aun dentro de las diferencias oportunas. Es el triunfo de la «antropología», de la «historia», del tiempo, de la evolución, de la libertad. Por eso hay poetas, científicos, filósofos y teólogos existencialistas desde la antigüedad: la Biblia, san Pablo, san Agustín, Descartes, Pascal, Kant. Hay un vocabulario propio, no sólo para la ciencia, filosofía y teología, sino también para la poesía existencialista, como se ve precisamente en estos *poetas del 27*. La coincidencia de fechas pone de relieve el ambiente de «entre guerras» en que se exaltó el triunfo del existencialismo, como oposición al racionalismo, formalismo y abstracción de la época anterior.

11. *La realidad, como vía de acceso a la trascendencia*

Pedro Salinas, hablando un poco hieráticamente en nombre del Grupo, estima que el poeta parte siempre de una «realidad circundante» (la circunstancia de Ortega) (Cf. Salinas, *Obras Completas*, Madrid 1955, y *Reality...*). El razonamiento es tan simple como evidente. Si nos atenemos a la «realidad española» que ambientaba al Grupo, tendremos que recordar el desastre del 98 y sus consecuencias, la triste situación política del primer tercio del siglo XX, el desastre de Annual, el «Pronunciamiento» de Primo de Rivera, como antecedentes importantes.

La República acentuó el drama. Vino por sorpresa, sin traerla ni esperar-la nadie. En lugar de resolver algún problema, se entretuvo en expulsar a los jesuitas, en perseguir a algunos ciudadanos y en escribir una Constitución pretenciosa y ridícula, provocando una reacción que llegó el año 36 con la Guerra Civil. Ésta era inevitable, pues la razón había sido eliminada y sólo se trataba de saber quién podía más. Y puesto que los intelectuales caían con mayor frecuencia en las «izquierdas», la guerra civil significó una toma de posturas diferenciadas. Lorca fue una de las primeras víctimas de la guerra. Alberti buscó asilo en América. Salinas, Guillén, Domenchina, Prados, León Felipe emigraron. Antonio Machado murió el 1937. Quedaban en España Manuel Machado, Vicente Aleixandre, Gerardo Diego y Dámaso Alonso. Miguel Hernández, minado por la enfermedad, muere en la cárcel de Alicante en 1942. Quedaba ya tan lejos «la pureza estética» que es menester esforzarse por recordarla, como tesis inicial, y creadora del éxito.

El asesinato de Calvo Sotelo fue como el símbolo de la abolición de las leyes, y la guerra se planteó como liquidación definitiva. Quizá al acabar la contienda fue posible llegar a una revolución razonable, pero tanto los vencidos como los vencedores adoptaron posturas falsas e irreconciliables. Los vencedores no emprendieron la renovación revolucionaria y los vencidos se obstinaron en un afán de revancha y represalia, esperando una intervención extranjera. Francia suponía que el régimen de Franco no podría durar un año, cuando, por el contrario, las influencias internacionales provocaban la reacción interior y sólo fortalecían el régimen de dictadura.

Se dio entre los exilados un extraño fenómeno: mientras se buscaba la «europeización», comprobaron que podían europeizarse, pero nunca ser europeos. Tenían en el fondo un extraño amor a España, a su propio modo de ser, a su herencia islámica y judía, y la «represión del patriotismo» parece a veces como una «represión sexual», con efectos parecidos. Sólo a la muerte de Franco han comenzado los españoles a cambiar de parecer. Se ha comenzado a pensar en una efectiva «reconciliación de las Españas», y se ha comenzado a comprender que si los españoles no se defienden a sí mismos, nadie los defenderá sino que siempre, y el último término, los explotará. La lección que les ha dado Europa a los españoles puede ser muy útil en el futuro.

12. *El criterio religioso y la poesía.*

No es el tema, cuyo ejemplo tenemos en la antología religiosa de Pemán, en la BAC, la clave de todo, aunque el tema agrupe los «objetos» de la poesía.

1) En primer lugar, el fondo o tema y la forma son inseparables, como idea y palabra; no basta, pues, un sólo elemento, sino que son necesarios los dos para que se dé el *valor religioso* en el *valor estético*, como ya vimos al principio. 2) En segundo lugar, el tema religioso condiciona al poeta. En efecto, cuando todo se acepta en paz y sin lucha, el drama decae: la duda, la angustia, el forcejeo, la presencia del mal, el dualismo, la contradicción, aumentan la tensión, el lirismo: he ahí por qué con frecuencia las obras de arte surgen en los hombres atormentados y no en los «pacíficos poseedores», que suelen ser perezosos poseedores, asegurados contra incendios. 3) En tercer lugar, el tema queda condicionado por la coyuntura social. Así, en el siglo de Oro español, los poetas escribían poseías «religiosas» que hoy carecen de vigencia religiosa o son contraproducentes; suenan a falsete convencional o irónico; la insinceridad se presenta como carencia de verdad, de convencimiento.

El otro ejemplo de poesía religiosa se recoge en la antología de la *Poesía religiosa*, de Leopoldo de Luis (Ed. Alfaguara, Madrid 1969). Admitiendo que la religión y la poesía tienen una raíz común, y distinguiendo entre religión como supervalor y religión como sistema de dogmas y creencias, se busca una «apertura a la trascendencia». La postura del Vaticano II, por ejemplo, hace que muchas posturas «religiosas» ante la realidad, no sean ya auténticamente, sino inauténticamente religiosas. Hay que buscar el criterio, como siempre, en un subjetivismo y no en un objetivismo.

Se impone, pues, ante todo el criterio de la *actitud* de profundidad. En efecto, hay que llegar a la zona de los valores para hacer poesía auténtica, y esa es la inspiración, el *quid divinum* de los poetas, la Musa, hija de Júpiter y de la Memoria. Esa profundidad se comunica al lector, y por eso Platón explicaba en el *Íón* que la inspiración es un imán, que imanta primero al poeta y después al lector y lectores; y así sucesivamente a todos los tocados por la poesía. La actitud «estetizante» no coincide por sí misma con la «religiosa», pero ambas son muy semejantes, en cuanto percepción reflexiva de valores, y por eso se tocan tangencialmente con tanta frecuencia. Recuérdese el ejemplo de Kierkegaard. Hoy sobre todo, con la influencia de la «Vía indirecta», se acerca más la actitud poética a la religiosa: el ritmo, la rima, el tema, la metáfora, la sensibilidad, la música, etc., evocan un «sentimiento de dependencia» (Schleiermacher), y así abren las perspectivas de la trascendencia, limitando al hombre, y desvelando su impotencia. De hecho, es admirable que los «místicos» hagan poesía con tanta frecuencia y eficacia, como se ve en santa Teresa, san Juan de la Cruz, santa Teresita, etc. Es la consecuencia que proponía san Agustín: «Cantar es oficio de enamorados».

El segundo criterio es la misma trascendencia, es decir, el sentido que se busca a la existencia entera como tal. ¿Tiene o no tiene sentido? ¿Cuál es ese sentido? Es el mismo misterio que buscan hoy las ciencias y la filosofía. Se

busca una finalidad convincente. La respuesta del cristianismo es clara: es un Dios-Amor. En cuanto a la poesía, en sus tres direcciones, naturalista, existencialista y socialista, tiene bastante con dejar abierta la trascendencia. No puede definirla, y sólo la religión puede ayudarle.

12.1. *La trascendencia*

El abuso con que se utiliza este término, permite todo linaje de sofismas y ambigüedades. Por ello, es preciso tomar posiciones claras.

Hay indudablemente una falsa trascendencia, tanto en los que creen como en los que no creen en Dios. Antonio Machado estigmatizaba así a la España circundante:

«La España de charanga y pandereta
cerrado y sacristía
devota de Frascuelo y de María,
esa España inferior que ora y bosteza,
vieja y tahir, zaragatera y triste,
esa España inferior que ora y embiste,
cuando se digna usar de la cabeza».

Es claro que muchos hombres religiosos, católicos y devotos, tienen de Dios una idea falsa: lo consideran como el jefe de una jerarquía, superior a san Antonio, a santa Rita y a san Miguel, pero dentro de la misma serie. Se puede hablar con él directa e indirectamente, exigirle, reprenderle, animarle, incluso engañarle y sonsacarle en el oficio de «proveedor general» y de «castigador de nuestros enemigos». Pero es claro asimismo que ese defecto recae del mismo modo sobre los ateos y librepensadores que tienen de Dios una idea no menos falsa, y que cuando dicen que no creen en Dios, quieren decir que no creen en santa Rita, en san Antonio y san Miguel y tampoco en el jefe de la oficinas de proveedores y policías. Antonio Machado fustigaba a los unos, pero podía fustigar del mismo modo a los otros, cambiando algunos términos, ya que su retórica permite fustigar a todos. Ya se entiende que en este caso se trata de superstición más que de religión, y de inmanencia o falsa trascendencia, más bien que de una trascendencia auténtica.

Para plantear el problema correctamente hay que hacerlo como lo han hecho, alrededor del año 1930, algunos grandes hombres, reaccionando frente a los acontecimientos de un modo «no humanista». Vieron un mundo incoherente, desordenado, en el que triunfa la violencia y el instinto, donde las personas son trituradas por las fuerzas históricas, ciegas e irreversibles: se negaron a creer en un hombre ideal, en un reino del espíritu, en una finalidad trascendente, en un sentido de la existencia; organizaron, pues, una filosofía del

absurdo y de la casualidad. Hombres como Kafka, Sartre, Dos Passos, Camus, Malraux, St. Exupéry hicieron la experiencia de esa filosofía, si bien al final han terminado por rendirse de nuevo al humanismo. Esta postura niega evidentemente la trascendencia, y es el punto de partida para saber si alguien niega o no la trascendencia en realidad de verdad. Tal sería el problema que se plantea a los poetas del Grupo del 27.

El humanismo acepta en realidad una trascendencia, incluso cuando la está positiva y formalmente negando, puesto que admite una «naturaleza humana» y define lo «humano», no por el cuerpo, sino por el espíritu. El humanismo admite la trascendencia de lo «humano» y además, que esa trascendencia se debe a una participación en el espíritu. Cuando un «marxista», por ejemplo, afirma que la humanidad marcha hacia la utopía y que las «masas» son portadoras de una energía trascendente, adopta una postura humanista.

Cuando se trata del Grupo del 27, se insiste, con razón, en la residencia y en el surrealismo. Pero no hay que olvidar otras fuentes que esos poetas a veces confiesan y a veces no confiesan, como son los humanistas anteriores a la primera guerra mundial (Gide, Valéry, Claudel, Romain Rolland) y los que siguieron a esa primera guerra (Duhamel, Giraudoux, Mauriac, Jules Romain, Roger Martin de Gard, Bernanos). Hay en ellos un pesimismo fundamental y una duda sobre el significado de la finalidad y sobre el valor de nuestra civilización. Pero aun «en el corazón del caos» tratan de buscar un sentido cualquiera, algún sentido. Sin embargo, cuando se trata de un «ateo» desesperado, la tentación del nihilismo es inevitable y así se explica que el existencialismo alemán de la postguerra, tratara de sustituir a la postura humanista, cerrándose en un sombrío y estoico «ser para la muerte». No se diga que no hay derecho de enfrenar a este Grupo con los problemas filosóficos de su tiempo: en ese caso, su protesta de «profundidad» sería ridícula y no merecerían el nombre de poetas, sino de copleros. Tenemos, pues, derecho a leer sus poesías con precaución y buscar en ellas un mensaje profundo.

Todos sabemos cuánto lucha Simone de Beauvoir por sugerir una «moral existencialista» que parece imposible. Porque «si todo da lo mismo», ya no nos interesan las ilusiones verbales de los poetas que nos entretienen con los viejos juglares.

Pero la trascendencia auténtica no exige sino eso: trascendencia de «lo humano», que sobrepasa, no sólo la biología, sino también la historia. Un panteísta, por ejemplo (y en este concepto entran muchas religiones del Oriente), admite la trascendencia, pero no un Dios personal, creador y libre. Éste es, pues, un problema diferente. ¿Puede el hombre, por su sola razón, llegar a la posesión de esa convicción del Dios personal? El Concilio Vaticano mantuvo la respuesta positiva, pero frente a los escépticos y agnósticos, y además, en

abstracto. Lo cierto es que san Pablo vio con claridad que ni el judío ni el gentil llegaron de hecho a la idea de ese Dios personal y único que presenta la fe de los cristianos. Por eso el mismo Concilio Vaticano presentó algunas cortapisas a la tesis, al hablar de la situación concreta de la razón humana en el mundo y en la historia. Parece, pues, que sin la fe, a lo menos como *condictio sine qua non*, los hombres no llegan (aunque pudieran llegar de derecho) a identificar la trascendencia con el único Dios verdadero, personal, libre y creador.

Estos diferentes niveles de la trascendencia nos sirven para medir el nivel de profundidad real del poeta. Hay gran diferencia entre un poeta «profundo» y un poeta malo, que se hace enigmático para enmascarar su vaciedad. Como hay gran diferencia entre un gran pintor profundo y un mal pintor que se dice «abstracto» para ocultar que no sabe pintar bien. Aun entre los poetas buenos, hay el simple versificador, ingenioso, musical, picante, saleroso, pero siempre en un nivel folklórico, ligero y anecdótico; y hay el poeta que hace folklore, pero superándolo y llegando a la entraña del pueblo y a un nivel profundo del alma humana; y hay el poeta que decididamente se instala en esa zona profunda del alma humana, en una «psicología profunda» o psicoanálisis; y hay el poeta que trasciende lo humano al tratar lo humano, mostrando que lo humano se sobrepasa a sí mismo.

13. *El surrealismo*

El surrealismo fue la primera influencia decisiva que disoció al Grupo, y permitió a cada poeta elegir su vocación personal. Pero el término «surrealismo» se presta a confusión y puede ser ambiguo: hay un surrealismo natural, al que no escapa ningún poeta. La llamada «realidad poética» no es una cosa en sí, sino un *valor*, una combinación de elementos objetivos y subjetivos hecha por el poeta. Puede servir de ejemplo san Juan de la Cruz, siempre surrealista. Pero el surrealismo, tal como aparece después de la primera guerra mundial, es fruto de la época y significa repudio de la realidad objetiva. En este sentido, Salinas y Guillén, lejos de aceptar el surrealismo, deseaban exaltar la realidad objetiva a su modo, cantando el optimismo y la belleza del universo. En cambio, los demás entendían que de la *deshumanización del arte* era normal el paso a un surrealismo deshumanizado, de sentido existencialista. Se advertían aquí las influencias europeas.

14. *El ambiente formal*

Después de la «poesía de tamboril» (Núñez de Arce, Campoamor, Bécquer), llegaba a los poetas españoles la orden de «retorcer el cuello a la retóri-

ca». Rubén Darío, vocero de Verlaine, no sólo traía a España nuevos temas, sino también nuevos modos y una nueva «estética». No se retorció el cuello a la retórica, ya que se hacía un nuevo tipo de retórica; pero la sencillez de Bécquer triunfaba, ganando en impresionismo: «como cada palabra tiene un alma, hay en cada verso, además de la armonía verbal, una melodía ideal. La música es sólo de la idea, muchas veces». Si situaban las cosas en su sitio, puesto que la poesía era entre los antiguos una parte de la música, si bien la música de los antiguos, incluía la música celeste.

Pero en España soplaban vientos de rebeldía. Don Miguel de Unamuno protestaba contra los «jóvenes rebeldes», estimando que recaían en retóricas exóticas, en lugar de volver a la poesía. Si Vasconia le había dado su tenacidad, Castilla la había dado su dureza tajante: «Música. ¡No! No quiero los fantasmas —flotantes e indecisos— sin esqueleto...». Rechazaba, pues, la «composición de lugar con aplicación de los sentidos», creyendo que eso significaba adormecimiento femenino, embriaguez, ilusión. Insistía siempre en las «ideas», aunque añadía: «piensa el sentimiento, siente el pensamiento». Enjuiciaba así los nuevos movimientos: «los supuestos revolucionarios estéticos y literarios no están mal en lo programático, mientras hacen programas. Pero al ir a realizarlos, no cumplen sus propios propósitos o promesas»... Suele haber mucha más retórica que poética. Sabido es que la retórica sirve para vestir y revestir, acaso para disfrazar el pensamiento y el sentimiento, cuando los hay, y que la poética sirve para desnudarlo...». Total. Unamuno no comprendía a la nueva generación y además incurría en el defecto que criticaba, pues, su poética (si hubiera cumplido sus propósitos) hubiera sido una filosofía o una lógica en verso, más o menos abrupto. Por eso, aunque muchos le leían, pocos podían imitarle.

Pero la postura de Unamuno era clara y ganó para sí a Antonio Machado, el cual no ocultó ni su admiración ni su devoción. También era Castilla la que endurecía a Machado, pero la raíz andaluza no era ya la raíz vasca. Machado traía también un estilo directo de catilinaria; pero el alma andaluza se escapaba continuamente hacia la «composición de lugar con aplicación de los sentidos». No podía elevarse, como Unamuno, a una filosofía de las ideas en verso, ni el mundo ideal era para él «la realidad». La palabra misma, el signo, era ya para él la realidad, o la visión de la realidad. La música de Rubén Darío le dominaba, y así formulaba su estética un poco al modo de Rubén:

«ni mármol duro y eterno,
ni música ni pintura,
sino palabra en el tiempo».

El culto de la palabra ya no es aquí el culto de la retórica, puesto que la palabra es signo, pero «eficaz», una suerte de sacramento. La palabra no se

escapará a las nubes, pues está sujeta a las circunstancias, el tiempo y sólo es «palabra en el tiempo», comunicación directa del poeta con sus amigos y con su entorno, y con sus enemigos. También este Antonio Machado tenía que ser para el Grupo del 27 un gran maestro. Aunque el Grupo rechazaba la «grandilocuencia», que creía advertir en Unamuno y Machado, no podía ya evitar su influencia, ya que las circunstancias acuciaban y cada día subían las pasiones españolas como las olas del mar.

Por todo eso, el primado de las influencias, estaba reservado a Juan Ramón Jiménez. Este andaluz intuitivo era ya poeta puro, pura «composición de lugar con aplicación de los sentidos». Producía entre los jóvenes, primero estupor, y luego admiración. (Yo recuerdo que el año 30, en El Escorial, me tocó en una rifa el primer libro que leí de Juan Ramón. ¿Cómo se titulaba? «Laberinto»); al principio me enojaba por su hermetismo, pero luego, me atraía, me obligaba a reflexionar, y terminaba encantándome y dándome la impresión de la «profundidad y calidad» que proclamaba el Grupo del 27. Juan Ramón acariciaba como Machado las palabras. Pero la palabra ya no era tampoco un mero signo eficaz o sacramental, sino «evocación de las cosas reales»; ya no era el subjetivismo de Machado, sino un objetivismo poético, en el que el lector era invitado a ver, oír, oler, gustar y tocar con los sentidos interiores. Esa «contemplación» musical «parecía ya poesía pura o, como pedía Unamuno, «poesía desnuda».

Pero junto al ambiente literario hay que mencionar el ambiente social que acosaba a la literatura. Apliquemos convencionalmente el término «vanguardia» para designar ese movimiento que evolucionaba sin cesar, pero que mantenía su carácter de «vanguardia» o tropa de choque, de grupo de exploradores en descubierta, a los que nos referimos al principio, y que comenzó ya durante la primera guerra mundial. Era imposible sustraerse a su influencia. El «modernismo», al que se refería vagamente Rubén Darío, lejos de morir, iba a producir una proliferación inaudita. Es verdad que más tarde, hacia el 1935, cuando ya estaban las espadas en el aire, los jóvenes guerreros sólo veían la política y la inminencia de la guerra, y por eso menospreciaban los valores estéticos, literarios, e incluso culturales, pues llamaban cultura a la guerra y a la voluntad de poderío. Pero en los años anteriores nadie podía sustraerse al surrealismo, por ejemplo, no siquiera los filisteos que no lo entendían o los fanáticos que lo combatían desde sus trincheras tradicionales. ¿A quién no impresionaban aquellas revistas con dibujos que parecían caóticos e incoherentes, como trozos de sueños, y aquellos colores que parecían pedazos de mentiras o el famoso «cuento contado por un loco»? (Cfr. R. Buckley y J. Crispin, *Los vanguardistas españoles (1925-1935)*).

Sin duda, el surrealismo, que nace del dadaísmo (1916), futurismo y cubismo en 1922, es un reflejo de la época, pero responde sin duda a una dimen-

sión esencial del hombre, a juzgar por el acogimiento que halló en todo el mundo, y que recoge una tendencia eterna del hombre. El mundo de la posguerra se desarrollaba vertiginosamente, pero el hombre comprueba la incapacidad de desarrollarse a sí mismo: tiene que sentirse prisionero de las máquinas que fabrica. Se oyen gritos terribles: «¡hay que vituperar a la razón y proclamar la omnipotencia del ímpetu vital!» (Bergson); «¡Nos hemos equivocado... Es falso nuestro concepto del espacio, y falso nuestro concepto del tiempo. La luz se propaga en línea curva y la masa de los cuerpos es elástica!» (Einstein). La realidad no se aprecia con los sentidos, pues hay fuerzas que nos gobiernan y no tenemos poder alguno sobre ellas: es necesario ir a descubrirlas. Ahora bien; los surrealistas era poetas, no filósofos ni científicos, ni políticos, ni médicos. Como especialistas del lenguaje, trabajan en el lenguaje. Es, pues, preciso desmontar la lógica tradicional. Poesía es «el alma que habla directamente al alma», «el sueño sustituye al pensamiento dirigido o lógico»; las imágenes no son fuegos de artificio, sino relámpagos instantáneos, impresiones, que iluminan las cavernas del ser. Hay que liberar el inconsciente, dejarle dirigir, como diría san Juan de la Cruz. El poeta es la actividad pasiva. Breton repite sus fórmulas: el poeta es un eco sonoro; un vidente, mezcla el sueño con la acción, confunde lo interior con lo exterior, retiene la eternidad en el instante, refunde lo general en cada detalle; presenta al hombre como unidad indestructible, como imagen del mismo poeta; presenta al hombre y al mundo en un solo diamante. Lo incoherente, gratuito, roto, reducido a sus elementos, se constituye en lo ideal. Como James Joyce, abren el grifo del alma y dejan salir simplemente las aguas, generalmente sucias. Mientras un san Juan de la Cruz exigía larga y ardua ascesis para que el inconsciente pudiera gobernar, estos nuevos místicos, ya no necesitan ninguna ascesis. Como las drogas actuales, se hace una «mística instantánea», mística de Nescafé.

El problema que se planteaba es grave, profundo y además polisémico, ya que presenta varios aspectos del inconsciente y sus funciones. En primer lugar, es claro que el inconsciente puede organizar una poesía o poema, ya que puede organizar la vida entera, como se ve en san Juan de la Cruz. Sólo que el santo y el surrealista están en las antípodas. El místico castellano doma al inconsciente con su ascesis previa: estima, pues, que el inconsciente, por sí solo es incapaz de hacer nada serio y humano, si no es domesticado conforme a las «normas»; el surrealista, por el contrario, cree que veinte siglos de cristianismo, con su opresión y represión, han deformado al hombre; por lo que es necesario destruir las normas y dejar en libertad al inconsciente que queda justificado por sí mismo (Marx y Freud). Así el poeta debiera destruir las normas poéticas y crear poesía «nueva» libertaria, emancipada.

En segundo lugar, el término «inspiración» cobra un sentido concreto.

Siempre había tenido un significado de «pasividad», como fenómeno del inconsciente y se atribuía a las musas, a Dios, a ciertos agentes externos, de los que el poeta se constituía en medium. El surrealista comprende por fin por qué la inspiración es «pasiva» y «externa»: porque es fruto del inconsciente. No se busca coherencia o lógica, como acontece en los sueños, en la embriaguez y en la locura. La «sorpresa» es el elemento característico de la inspiración.

Finalmente, así la poesía queda totalmente desmitificada. El aparente «objetivismo» queda disipado como «mero escaparate» (Jorge Guillén) y triunfa plenamente la antropología fundamental, la psicología profunda o, si se quiere, el psicoanálisis poético, que no coincide ni con el de Freud ni con el de Sartre, pero tampoco está expuesto a los ataques de Jaspers y demás delatores del psicoanálisis. El fondo del alma es ahora, no sólo el tema sino también el instrumento de la poesía. La «realidad» externa u «objetiva» es un escaparate, un punto de partida que deberá ser estudiado y descrito «fenomenológicamente», pero se trata sólo de un punto de partida para que entren en juego los juicios de valor, la «trastienda». Las llamadas «vías de acceso» (naturaleza, existencia, sociedad), cobran su auténtico sentido de «vías de acceso», puesto que lo son rigurosamente. Como diría Dámaso Alonso, «toda poesía es religiosa», sea cual sea la vía de acceso a las profundidades del alma. Lo único que hace falta es que haya realmente «poesía», es decir, «profundidad y calidad», y no sólo coplas profanas o religiosas.

La Residencia de Estudiantes era un teatro apropiado para la «europeización» de los españoles por su vinculación con el viejo krausismo y con Ortega y Gasset. La relación amistosa de Lorca, Alberti, Guillén, Dalí, Buñuel, etc., no permiten dudar del hecho. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el español, por mucho que se «europeice», nunca será europeo. Es falso que «África comience en los Pirineos», pero es verdad que «Europa termina en los Pirineos». Ni España ni Rusia son Europa, y nunca lo serán del todo: llega siempre un momento en que el español comprueba que ha llegado al «límite» que le separa de Europa y que impide la reducción. Y entonces se afianza la originalidad y complejidad española. Poco importa que eso se explique como fenómeno de raza o como fenómeno de cultura, que pueda superarse con el tiempo. El tiempo lo dirá. Por ahora, es claro que los surrealistas españoles son diferentes de los surrealistas franceses y no se entregan tan alegremente a las aventuras del inconsciente. Ni el ángel de Alberti ni el duende de Lorca pueden compararse con las excentricidades de Bretón o de Sartre o de Camus, ni para bien ni para mal. Por otra parte, es también evidente que entre los surrealistas españoles hay muchas diferencias. Lo único que importa es tener en cuenta las teorías surrealistas para entender a estos poetas, y comprender me-

por su evolución ante los acontecimientos, no sólo como poetas, sino también como españoles y como hombres. Picasso y Dalí pudieron entrar en la organización surrealista; pero su carácter «español», lejos de aminorarse, se fue diferenciando más y más, mostrando su irreductibilidad. Lejos de acomodarse al rebaño surrealista, se destacaron en su individualismo arrogante y casi agresivo.

El mismo Aragón, «el Papa», pronunció en la Residencia de Estudiantes de Madrid (18 de abril de 1925) una conferencia, cuyos fragmentos fueron luego publicados. Sin duda, se necesitaba gran fuerza de voluntad para contener la risa ante aquel Papa, pero lo cierto es que algunos de los representantes del Grupo del 27, allí presentes, mantuvieron la seriedad. Aragón había saludado la entrada de Dalí y Buñuel en el movimiento surrealista como una nueva fuerza; pero Aragón se aparta del surrealismo, en nombre del marxismo, mientras Dalí y Buñuel crean el film «La Edad de Oro» y Dalí pide que sea adoptado su método «paranoico, crítico». Picasso desconcierta a todos con sus ensayos. Dalí hablaba en serio: quería decir que el espíritu es capaz, gracias a su delirio, de organizar los hechos brutos en una «realidad», o lo que es lo mismo, llamaba delirio al arte, como los antiguos (manía). ¡Pero en el fondo, esto era una ironía!

15. *La poesía pura*

Ni podemos ni debemos separarnos de la opinión de los antiguos, cuando presentaban la poesía dentro del género música. La poesía es una especie de la música, pero hay que ver lo que los antiguos entendían por música. Pensaban que la razón humana desea la hermosura y que sola ella, sin necesidad de los sentidos, puede contemplar esa hermosura: los sentidos, lejos de ayudar, estorban e impiden la contemplación. Mas, precisamente porque estorban e impiden la contemplación, es necesario atender a esos estorbos e impedimentos, reflexionar sobre ellos. Y ya que son comunes a todos los hombres, los sentidos sirven como medio de comunicación entre los hombres. Por eso, la razón humana puso nombres a las cosas, inventó la escritura y los números, la literatura y la historiografía y la mitología, y así pudo aplicar a los sentidos un sistema de reflexión apropiado a sus fines.

Comenzando por el oído, es claro que al oído pertenece el sonido, pero sólo el sonido. Ahora bien, el sonido es «signo» de las cosas, de las ideas, del sistema convencional de la comunicación entre los hombres. Podemos distinguir tres clases de sonidos: la voz humana, los instrumentos de viento y los instrumentos de percusión. Pero hay que añadir lo esencial, que es el «ritmo», la medida, que se marca con pies y acentos (antigüedad) o por lo menos con

acentos (modernidad), pero también con versos, e incluso con rima, de modo que el ritmo gobierna toda la construcción poética. Ritmo es una palabra griega, que en latín se dice número, y así añade san Agustín que «los poetas son hijos del ritmo o número» (*De Ordine*, II, 14,39).

Hay diferentes clases de números o ritmos, tanto en el reino de los sonidos como en el de las cosas, de las palabras y de las ideas. Unos números son eternos, inmutables, siempre presentes; otros, en cambio, son temporales, fluidos, evanescentes, y no tienen otra existencia que en la memoria humana para que puedan llamarse «presentes», pues son siempre «fluyentes» y no presentes. Por eso se dijo que las Musas son hijas de Júpiter y de la Memoria, es decir, de la inspiración y de la técnica humana. Y todo esto atañe a ese mundo que los antiguos llamaban música.

La poesía es, pues, ya en sí misma, un fenómeno muy complejo, y jamás es un fenómeno simple o puro. Para analizarlo deberemos aislar los elementos más esenciales, que son dos, a saber: la inspiración (Júpiter, el *quid divinum*) y la técnica (Memoria, el *quid humanum*), ya que la Poesía o Musa es una hija con dos padres. Por lo mismo, esos dos elementos han de combinarse y no yuxtaponerse, como cada hijo muestra la combinación de los genes paternos y maternos en una determinada calidad. Lo cual significa que, aun después de la complejidad antes apuntada, todavía podemos hablar en cierto modo de «poesía simple» o «poesía pura», pues hay otros muchos elementos accidentales que entrarán en una más amplia complejidad, como veremos. Quizá, convenga escuchar las opiniones de nuestros poetas, partiendo ya de una doble base: 1) Todos ellos buscan una «poesía pura», con referencia a Juan Ramón Jiménez-Valéry; 2) Todos ellos distinguen un fenómeno de inspiración aunque se niegan a definirlo o a llamarlo inspiración, y al mismo tiempo un fenómeno del lenguaje técnico y rítmico, aunque se nieguen a denominarlo técnica. No nos interesa ahora pensar en su evolución posterior. Para facilitar la consulta y verificación, nos limitaremos a utilizar las antologías de Gerardo Diego y de Ángel González: 1) Diego, G., *Poesía española contemporánea*, Taurus, 7ª ed., Madrid 1974; 2) González, A., *El Grupo poético de 1927*, Taurus, Madrid 1976. Citaremos a Gerardo Diego con la sigla G y a Ángel González con la sigla A, añadiendo la página correspondiente.

La poesía, dice Salinas, existe o no existe: es, pues, imposible defenderla o atacarla: se explica sola o no se explica. «Todo comentario a una poesía se refiere a elementos circundantes de ella (estilo, lenguaje, sentimientos, aspiración), pero no a la poesía misma. La poesía es una aventura hacia lo absoluto. Se llega más o menos cerca, se recorre más o menos camino; eso es todo». «Hay que contar en poesía, más que en nada, con esa fuerza latente y misteriosa, acumulada en la palabra *debajo*, disfrazada de palabra, contenida pero

explosiva»... Cuando una poesía está escrita, se termina, pero no acaba; empieza, busca otra en sí misma, en el autor, en el lector, en el silencio... iluminación, todo iluminaciones. Que no es lo mismo que claridad, esa claridad que desean tantos honrados lectores de poesías. Estimó en la poesía, sobre todo, la autenticidad, luego la belleza. Después el ingenio»... «Mi poesía está explicada por mis poesías... Si me agrada el pensar que aún escribiré más poesías, es justamente por ese gusto de seguir explicándome mi poesía. Pero siempre seguro de no escribir jamás la poesía que lo explicará todo, la poesía total y final de todo. Es decir, con la esperanza ciertísima de ir operando siempre sobre lo inexplicable. Esa es mi modestia» (G 303s).

Me parece que todo esto está claro en lo antes dicho. Tan sólo habría que añadir una alusión al *Geist* de Hegel, que hace que un artista quede maravillado de su propia obra, pues halla en ella más de lo que puso, o como decía aquel pintor francés: «en mis pinturas tengo mucho que aprender». Están destacados los dos elementos, la inspiración que no se explica y la técnica que cincela el vaso y lo sirve al lector; hay un absoluto, término ideal de la aventura poética, aunque inasequible. Y eso nos basta.

Jorge Guillén confiesa su adhesión a Valéry, contrapuesto al abate Brémond. Mientras Valéry pide una poesía «pura», Brémond estima que poesía es el entero fenómeno complejo que se nos ofrece en un poema concreto, mientras que su «pureza» sería sólo el estado poético en el poeta, la «inspiración». Guillén dice: «no hay más poesía que la realizada en el poema, y de ningún modo puede oponerse al poema un «estado» inefable, que se corrompe al realizarse, y que por milagro apareciese al cuerpo poemático: lo que el buen abate llama confusamente «ritmos, imágenes, ideas», etc. Poesía pura es matemática y es química (y nada más), en el buen sentido de esa expresión lanzada por Valéry... Poesía pura es todo lo que permanece en el poema, después de haber eliminado todo lo que no es poesía. *Pura* es igual a *simple*, químicamente... Puede aplicarse a la poesía ya hecha y catalogada. Pero cabe asimismo la fabricación (la creación) de un poema compuesto únicamente de elementos poéticos en todo el rigor del análisis: poesía poética, poesía pura, poesía simple... Como a lo puro lo llamo simple, me decido resueltamente por la poesía *compuesta*, compleja, por el poema con poesía y otras cosas humanas. En suma, «una poesía bastante pura, *ma non troppo*, si se toma como unidad de composición el elemento simple en todo su inhumano o sobrehumano rigor posible, teórico... Y todavía esta «poesía bastante pura» resulta ¡ay!, demasiado inhumana, demasiado irrespirable, y demasiado aburrida».

Es obvio que aquí se hace referencia a la «Deshumanización en el arte» como fenómeno que Ortega y Gasset estudiaba. Pero en cuanto a la confusión, es probable que Guillén, lo mismo que Valéry, aumente la confusión que

había en el abate Brémond. Porque no se define con claridad cuál o cuáles son los elementos simples de la poesía, o qué queda en poema cuando le hemos quitado «ritmos, imágenes, ideas», etc. Entramos en el campo de la mitología y no hay explicación. No obstante, es clara la intención de Guillén, simplemente por su adhesión a Valéry, a Juan Ramón y la deshumanización, aunque prefiera una «poesía compuesta» y no químicamente pura, no potable.

Dámaso Alonso define la poesía como «un fervor» y «una claridad», y así explica en cierto modo el concepto de «inspiración»: «un fervor, un deseo íntimo y fuerte de unión con la gran entraña del mundo y su causa primera. Y una claridad por la que el mundo mismo es comprendido de un modo intenso y no usual. Este fervor procede del fondo más oscuro de nuestra existencia. El impulso poético, por su origen y su dirección, no está muy lejano del religioso y del erótico: con ellos se asocia frecuentemente».

Es manifiesto el sentido de esta *Theopneustía*, tal como la concibieron Platón (Ión) y los profetas de Israel. Pero a la inspiración añade Dámaso Alonso «la capacidad de expresión (técnica)». Ahora bien, la poesía consumada es el «poema» y se define como «nexo entre dos misterios: el del poeta y el del lector». Naturalmente, hay que contar con la realidad objetiva, pero «el objeto del poema no puede ser la expresión de la realidad inmediata y superficial, sino de la realidad iluminada por la claridad fervorosa de la poesía: realidad profunda, oculta normalmente en la vida, no intuible, sino por medio de la facultad poética, y no expresable por nuestro pensamiento lógico». Es también manifiesta aquí la alusión al inconsciente y al surrealismo. Dámaso Alonso pretende explicar el proceso, que él llama «mecanismo» de la producción poética: «El poeta siente (en su profunda conciencia) el deseo de la creación artística: fijar aquel momento suyo (inspiración, iluminación, hacerlo perenne. Resuelve en palabras los elementos de su profunda conciencia, elimina los menos significativos, los enlaza por medio de un número mayor o menor de elementos lógicos y no poéticos...). El automatismo no ha sido practicado ni aun por sus mismos definidores... El poema ya está creado. Y ahora su virtualidad consiste en producir en el lector una conmoción de elementos de conciencia profunda, igual o semejante a la que fue el punto de partida de la creación; hacer que el hombre volando comprenda bellamente el mundo, se comprenda a sí mismo y lo comprenda todo» (G 346s). Aquí la referencia al surrealismo es explícita. No se culpe a estos poetas de ese «individualismo» vicioso que pregonan, ya que en ese tiempo los mismos biblistas tenían un concepto individualista de la inspiración y de la profecía. No se planteaban el problema de que el poeta es «caja de resonancia de un pueblo».

16. *Autonomía de la voluntad poética*

La fórmula es de Gerardo Diego, en el Prólogo a su Primera Antología, y trata de caracterizar a todo el Grupo. Se siembra la confusión, sobre todo desde dos puntos de vista. Por un lado, muchos estiman que todo se reduce al artículo de Ortega sobre la deshumanización del arte, a la influencia de Valéry, y de Juan Ramón Jiménez; por otro lado se recuerda que la postura de poesía pura y aséptica duró poco y que con la llegada de la República comenzó a dispersarse el Grupo, buscando el compromiso temporal, la propaganda, e incluso la revolución. Y de este modo, se elude el fondo del problema, que es lo que más importa. En efecto, esa postura de la autonomía de la voluntad poética, que corresponde a la irreductibilidad de los valores, determinó la profundidad y la calidad de la poesía del Grupo y esto es lo que importa, durase mucho o poco, fuese moda o no, abarcase a todos los miembros del Grupo por igual o a todos de diverso modo.

Y en efecto, hay aquí una tesis fundamental, a saber: el valor *belleza estética*, y perdónese la redundancia, es totalmente autónoma e irreductible, y jamás puede reducirse o confundirse con la verdad, justicia, equidad, jurisprudencia, lógica, economía, política, etc. Tenían, pues, razón estos poetas en ver con claridad una poesía «contaminada e impura», subordinada a otros valores sin justificación suficiente. En este sentido, Ortega y Gasset daba testimonio de un correcto modo de pensar que se abría camino en muchos ambientes intelectuales. Sólo percibiendo y planteando con claridad este problema, se podía pensar en otro problema diferente y ulterior que era «humanización del arte», en sentido opuesto al propugnado por Ortega, en defensa de una aristocracia y orgullo de casta, o de un angelismo deshumanizado.

Así pues, confesando que todos los valores son irreductibles, hay que contar con el hecho de que todos ellos se dan juntos en el mismo sujeto humano. Si un sujeto carece de uno de esos valores radicales, padece daltonismo de ese valor, pero eso hay que demostrarlo. Normalmente todos poseemos en raíz o como instintos racionales esos valores que se realizarán con la experiencia, es decir, en presencia de los objetos y de la educación, como el instinto sexual se desarrolla en nosotros con la edad, la educación, el objeto, etc. Y entonces, el sujeto tiene planteado el problema de todos esos valores reunidos de los que es portador y, en cierto modo, responsable, libre. Nadie puede, ni aun el mayor genio enciclopédico, desarrollar por igual todos los valores. Y nadie nace poeta, profesor, sacerdote o abogado. Hay, pues, un problema de vocación y profesión que obliga a cada hombre a establecer una propia tabla de valores, una jerarquía. Y así como abusa el sacerdote que subordina objetivamente la belleza a la religión, del mismo modo abusa el poeta que pretende su-

bordinar la religión o la verdad o la justicia, a la belleza y a la poesía, bajo la disculpa de autonomía objetiva. La jerarquía y subordinación han de ser subjetivas, ya que cada uno de los valores exige del hombre una entrega total. Ningún poeta llegaría a la perfección si no dedica a la poesía una atención e interés profundos y sinceros.

He ahí, pues, a este Grupo del 27, arrojado al problema de la autonomía de la voluntad poética, según lo han ido confesando con Gerardo Diego casi todos los miembros del Grupo. Y a juzgar por el éxito, sin duda optaron por el buen camino.

Alberti fue el primero, o de los primeros en reaccionar contra la poesía pura, si bien su reacción no fue poética, sino política; servidumbre de la poesía a la política. Pero ya antes había confesado su falta de reflexión, apuntando que se limitaba a admirar e imitar diferentes modelos y que tenía, sin duda alguna, una gran capacidad de imitación, o remedo, remedando, no en formas serviles, sino geniales. Eso es interpretar, no copiar. Pero eso rebaja en cierto modo su valor poético original. En efecto, si tomamos como ejemplo el surrealismo, vemos que Lorca y él interpretan de diferente modo y con acierto diferente. Mientras Alberti se refugia con frecuencia en el logogrifo, por no tener una idea clara y profunda que exponer, o por no saber qué decir (ripió y cascote), Lorca se ingenia siempre para decir algo nuevo y brillante. Por eso, los críticos prefieren al Alberti joven, al que interpretaba los cancioneros y el folklore andaluz, mejor que al retórico comunista. Y, en efecto, en el «Marinero en tierra», veía Juan Ramón Jiménez su propia poesía: «milagrosa variedad de olores, espumas, esencias y músicas», es decir, «aplicación de los sentidos, contemplación, inspiración musical». Juan Ramón destaca la calidad del nuevo poeta: español, pero nuevo (Alberti, *Antología Poética*, Losada, 7ª ed., Madrid 1977, p. 9s).

También Fernando Villalón tiende al andalucismo. Pero entiende que el folklore sólo es «antipoético y miserable» y el ejemplo de Gabriel y Galán le pone «nervioso y sólo pensar en eso me inutiliza para escribir en dos o tres días» (G. 453). Era la época en que sobre todo los músicos rusos y españoles (Falla, etc), luchaban por convertir lo «popular» en esencial, superando el costumbrismo y la populachería grotesca.

Al pesimismo de Cernuda podría oponerse el optimismo de Altolaguirre para mostrar que ni el uno ni el otro son problemas poéticos, pero que ambos pudieran convertirse en posibilidades de intuiciones geniales. En ese sentido, decía Heine que las ostras enfermas son las que segregan la perla.

Parece que no deberíamos sacar conclusión alguna de estas citas. Pero es evidente que en ese concepto de «poesía pura», el Grupo del 27 busca con Juan Ramón Jiménez algo: 1) primero, negativamente, eliminando la poesía

de tamboril hasta Rubén Darío, y el modernismo retórico de Rubén Darío para volver a un sentido «español» de la poesía, tal como lo hallamos en los clásicos, especialmente en san Juan de la Cruz y accidentalmente en Góngora. La poesía pura reclama, pues, «autenticidad», es decir, elimina la afectación, el sonsonete, la mentira, la incapacidad, la copla de mal gusto, la cacofonía; 2) después, positivamente: es intuición o contemplación, ya sea «por aplicación de los sentidos», ya sea «tomando las cosas como símbolos», ya sea «amorosamente, tratando de superar las noches de los sentidos en una noche del espíritu»; 3) trascendencia, que es misterio y que se presta a mil interpretaciones posibles, y música de palabras, dominadas técnicamente. En suma, el Grupo del 27 busca una trascendencia iluminante, una «nube luminosa».

17. *Vicente Aleixandre*

Aunque alega que no sabe qué es la poesía y que desconfía profundamente de todo juicio de poeta sobre lo «siempre inexplicable», se ve que ha reflexionado mucho sobre la poesía y aun sobre su «misterio». Recuerda el consejo de Meredith a los poetas de su tiempo: «jóvenes, no sintáis; observad». Ese es ya un ideal «reflexivo», contra la postura «temperamental». El sentimiento es una autofagia; la objetivación «se acuerda más del espejo que del temperamento». La poesía, pues, se ocupa de la «naturaleza», del «mundo», en cuyo seno navega el hombre. Y como no quiere suprimir el misterio, continúa:

«Si desde algún sitio, entonces, poesía es clarividente fusión del hombre con lo creado, con lo que acaso no tiene nombre, si es identificación súbita de la realidad externa con las fieles sensaciones vinculadas, resuelto todo de algún modo en una última pregunta totalizadora, aspiración a la unidad, síntesis, comunicación o trance, ¿será el poeta el ajeno polo magnético, soporte vivo de unas descargas inspiradoras que ciegamente arriban de unas nubes fugaces o de la propia tierra unitaria en que el poeta se yergue y de la que acaso no se siente distinto? ¡Ah, profundo misterio!» (G . 469). Aunque misterio, esa comparación con el «pararrayos» afirma que el poeta está vinculado a la tierra y a la nube, para recibir la descarga de la tensión entre ambas.

Rechaza en cierto modo la «técnica», cuando se pretende exagerarla, añadiendo que la poesía «no es cuestión de palabras»: «el genio poético escapa a unos estrechos moldes previos que el hombre ha creado, como signos insuficientes de una fuerza incalificable. Esa fuga, o mejor, ese choque del que brota la apasionante luz del poema, es su patética actividad cotidiana: fuga o destino hacia un generoso reino, plenitud o realidad soberana, realidad suprasensible, mundo incierto donde el enigma de la poesía está atravesado por las supremas categorías, últimas potencias que iluminan y signan la oscura revela-

ción, para la que las palabras trastornan su consuetudinario sentido» (G.470).

Larrea se excusa y estima que la poesía está al servicio del drama vital y social, dando a la poesía un destino filosófico existencial. También García Lorca se excusa, pero acentúa el intuicionismo (inspiración) y la técnica y el esfuerzo; piensa, pues, que la poesía la definen los críticos y profesores (G.403). Sin embargo, García Lorca tiene importancia singular. Al rechazar la «poesía pura» como una «zarandaja», muestra que las teorías de la poesía pura tenían mucho de «sofistería», ya que eliminan sentimientos, pensamientos, literatura, música y finalmente eliminan la poesía misma, y no queda nada: es la cebolla, a la que se le quitan las capas. En segundo lugar, Lorca, al acercarse tanto al folklore, indica la dirección en que hay que buscar la poesía: inspiración, iluminación (intuicionismo) y técnica o palabra (música). De ese modo, nos acerca al sentido antiguo y tradicional de la poesía, mostrando que «todo puede ser poesía», y que no hay «esencia y accidentes», sino «poemas». Las tendencias políticas de Lorca quedan ya aparte, como circunstanciales.

Esto mismo se verifica con Alberti.

18. *La realidad*

Los tres lugares en que el poeta elabora su visión del mundo son la naturaleza, la existencia y la sociedad. Podríamos hablar de naturalismo, existencialismo y socialismo, no como sistemas ideológicos, sino como tendencias primarias del alma humana. De ese modo y en abstracto, podemos también hablar de poetas naturalistas, existencialistas y socialistas. Cada uno de ellos tiene sus temas propios, su vocabulario, su manera de intuir y concretar, su contexto, sentido y valor, su hermenéutica, su emotividad, intimismo o vitalismo ante los «fenómenos». La realidad española es, pues, la misma para todo el Grupo, y sin duda hay elementos comunes a todos los miembros, pero se trata de un «escaparate» que cada uno contempla a su modo.

Pedro Salinas trata de hablar en nombre del Grupo al exponer su propia estética, comenzando por la «realidad ante los ojos», por el escaparate. Ningún poeta puede eludir ese mundo, realidad o circunstancia, común a todos los miembros del Grupo. Por el contrario, el poeta se esforzará en presentar una «descripción fenomenológica» verdadera y bella, que «haga fe» o fehaciente. Pero ha de tenerse en cuenta que el poeta no es un fotógrafo, sino que cada uno ve el mundo como él mismo es. Cuando Ortega y Gasset dice «yo soy yo y mi circunstancia», quiere decir que mi circunstancia es ya parte esencial de mi yo. Mi visión del mundo será, pues, «poética», no científica, filosófica o teológica. Será elemental y no ideológica. La realidad objetiva «en sí»

es sólo un supuesto, un enigma, un escaparate, ya que el poeta ve la realidad objetiva «en él mismo». Al mirar el escaparate, está ya traduciendo e interpretando, es decir, actualizando el escaparate según sus propias claves o ideales. Su «modo de ver» es ya consecuencia de su «modo de ser». Y por eso el sentido subsiguiente que dará a su visión no será otro desde el principio que su intención o intencionalidad. El poeta reacciona poéticamente ante la realidad objetiva del escaparate, y así se constituye a sí misma en una «segunda realidad», como dice Salinas.

Todo el Grupo tenía ante los ojos la misma realidad «en sí», pero cada uno la veía a su modo. Cuando Antonio Machado y Gerardo Diego contemplan a «Soria», la crean, la inventan o recrean, poniéndose a sí mismos en ella. Soria es una bandera, un símbolo eficaz o sacramental, que airean colocándola a todos los vientos y colores, mientras nos deleitan y envían su mensaje. ¿Pero, no es ya un error inicial la postura de Juan Ramón Jiménez? Él podía encerrarse en su torre de marfil, porque en el fondo no dialogaba con nadie: «Platero es un ser inocente y puro, que no dialoga; así toda la problemática humana, española, real, se reduce a un monólogo en el cielo. La realidad objetiva es sólo un trampolín para saltar, una incesante tela de araña. El término «contemplación» no coincide aquí con la «acción», sino con el ojo inocente y puro de Platero. ¿Y no es esa la evasión total, que Pedro Salinas denuncia? ¿No es eso preciosismo y orfebrería exótica y burguesa? Ni siquiera podríamos comparar la naturalidad humana de Bécquer con la «sobrenaturalidad» hermética y selecta de Alexandre o Guillén. Sin embargo, cuando pensamos en la chabacanería poética del siglo XIX y principios del XX, en las coplas de Mingo Revulgo, es preciso pensar que se buscaba «profundidad y calidad» como en Góngora. Huir de la ramplonería no es hacer mera orfebrería.

18.1 *La realidad en el poeta*

De lo dicho se desprende que cada poeta, al enfrentarse con la realidad, está ya anteriormente «formado» y así adoptará actitudes específicas o características. Salinas, representando al Grupo en buena parte, cita algunas de estas actitudes: imparcialidad, positividad, negatividad, evasión, etc., e incluso clasifica a los clásicos españoles según los criterios del Grupo: reproducción descriptiva (Mío Cid); simple aceptación resignada (Jorge Manrique); rebeldía lógica (Espronceda); rebeldía no lógica (Bécquer); idealización (Garcilaso); exaltación (Góngora) y evasión (S. Juan de la Cruz y Fr. Luis de León).

Prescindiendo de la verdad objetiva de tales juicios, vemos que el Grupo se coloca en postura ambigua: por un lado quiere mantener la asepsia y esteticismo iniciales con Juan Ramón; por otro lado, rechaza las actitudes pasivas y contemplativas, optando por actitudes activas y dinámicas. Esto significa que

cada uno de ellos adoptará luego posturas personales frente o contra la realidad; pero significa al mismo tiempo que renuncian a la profundidad total de la realidad como tal, a la manera que la contemplaron los trágicos griegos o los grandes poetas: Dante, Shakespeare, Calderón, contentándose con gestos fáciles, pero superficiales y quizá académicos.

Al hablarnos de su «proceso de idealización», indican que todos ellos, o la mayor parte, son «reos de evasión», aunque en lucha consigo mismos por la presión de las circunstancias, que les convocan a la lucha política. No son, pues, «hombres de acción», ni siquiera como Garcilaso. El único caso discutible es Miguel Hernández, ya que el mismo Alberti practicó un comunismo «poético».

Eso no obsta para que aceptemos en todos los casos una «buena intención» que ellos mismos han proclamado como propia (Gerardo Diego, *Antología I*, Ed. Austral, Madrid 1967, p. 14). Cabe que algunos subordinen la poesía al interés político, como aconteció con Alberti; cabe una doble situación, como ocurre con Miguel Hernández; cabe en la mayoría de los casos una cierta evasión hacia la estética, propia de «intelectuales»; pero en principio era limpia su doble intención, la poética de hacer obra «bien hecha» y la humana de crear una España más justa y más limpia.

A las objeciones que fácilmente surgen, ha contestado Gerardo Diego que la misma realidad es ya «contradictoria, y no es extraño que el poeta se sienta atraído por ambos tipos de realidad». Responde además que hay una poesía «relativa» que va ligada a una determinada realidad, y hay una poesía «absoluta», que procede del mismo poeta, y para la cual la realidad misma es un motivo, no una causa. El mismo Gerardo habla en cierto modo en nombre de sus compañeros al apropiarse un afán de saber qué hay más allá de las estrellas, el misterio tremendo y fascinante que es la trascendencia, que aquí buscamos (Impromptu, Primera, *Antología*, p. 22).

Concluiremos, pues, que para estos poetas, la realidad es la propia «experiencia». Como tal experiencia, esa realidad objetiva no es una mera transparencia, una alegoría, un simple «motivo» para dedicarse a hacer versos; es un símbolo, y símbolo eficaz o sacramental. Podemos así hablar de una causalidad instrumental, de una auténtica causalidad, de una «Experiencia necesaria e inevitable».

18.2. *La segunda realidad*

Dentro del método propuesto por Salinas y aplicable al Grupo, el poeta reacciona ante el requerimiento de la realidad. Las posibilidades del poeta quedan así condicionadas, constituyendo una suerte de metafísica «relacional». Aunque hemos hablado de «causalidad» y eso pudiere tomarse como

«causalidad física», vemos que se trata del espíritu humano. Precisamos, pues, que se trata de un «condicionamiento», pero no de determinismo o causalidad estricta, pues la misma realidad no produjo más poetas que éstos. Había que contar, no sólo con el objeto, sino también con el sujeto y con la relación poética entre ambos. Anotaremos sin embargo como carácter específico esa exaltación de la realidad, que el Grupo destaca en su ídolo Góngora.

No podemos pensar en un linaje de fotografía objetivista, pues en todo caso es necesario una actualización, es decir, una traducción e interpretación propia de la realidad objetiva. Es preciso reducir los objetos y acontecimientos a ideas e imágenes, a palabras, frases y versos. Por eso hemos ofrecido el ambiente español como condicionamiento que nos explicará por qué el Grupo fue reaccionando poéticamente dentro de la forma en que lo hizo. Libremente, desde luego, pero también y en cierto modo, forzosamente.

El poeta puede elegir los temas. Puede pasar del naturalismo, al existencialismo o al socialismo, si así le place. Puede variar las dosis en cantidad y calidad, mostrándose más templado o radical, más fanático o escéptico. Las actitudes pueden convertirse en armas poéticas o en intenciones segundas. A un poeta se le permite, mejor que a nadie, la contradicción, la denuncia, hipocresía, disimulo, retórica, panfleto, cinismo, sinceridad, santidad; puede fácilmente mostrarse pícaro, bribón o payaso, incluso en arrebatos místicos y complejos de endiosamiento, con tal que sepa hacerlo con arte e ingenio. Y la razón es que los buenos poetas se sitúan a una tal profundidad humana, en la que todos somos «poetas», es decir, «músicos, locos, bribones y santos».

Sin embargo, entendemos que yerran estos poetas al aceptar como una «evasión» a dos luchadores excepcionales como lo fueron S. Juan de la Cruz y Fr. Luis de León, que experimentaron las angustias de la cárcel. Por el contrario, la evasión consistiría en refugiarse en el «esteticismo» precisamente, es decir, en esa pureza estética o angelismo propio de Juan Ramón. Y en este sentido el grupo comenzó por adoptar una actitud evasiva, aunque luego la vida le obligó a «mancharse las manos», aunque poco. Del mismo modo, pensaríamos que yerran al utilizar el término «contemplación» en ese sentido angelical, puesto que la verdadera contemplación es un «método de acción». S. Agustín, Platón, Plotino, S. Bernardo, los grandes contemplativos, son siempre hombres de acción que luchan con sus ideas y sus escritos y, por eso, los dirigentes de la humanidad. La «mera contemplación estética» es, repetimos, una forma de evasión. Una sola noche de cárcel puede valer más que un libro de poemas o que un panfleto premiado por el Partido. Es, pues, normal que Lorca y Hernández sean muy leídos, mientras que otros están ya hoy olvidados. Pero debemos ampliar el ámbito todo lo posible. Vemos, por ejemplo, cómo Salinas y Lorca reaccionan, por ejemplo, frente a Nueva York, frente al «hombre técnico», o cómo aplican el surrealismo, etc.

18.3. *La tercera realidad*

Brota del enfrentamiento de las dos anteriores. El Grupo rechaza las actitudes pasivas y contemplativas: opta por las activas y dinámicas, incluso por la protesta y la rebeldía. ¿Contra quién o contra qué? Es una actitud contradictoria. Por un lado, no sólo se acepta la realidad natural, y se la considera perfecta, sino que se la exalta. Exaltan la fatalidad, el senequismo o estoicismo, la realidad como orden y cosmos, y por eso manejan la metáfora sin tino. Pero luego de pronto se ponen a gruñir y protestar contra la realidad, con un gesto de rebeldía. A veces especifican contra quién se rebelan, otras veces no; y lo mismo acontece en el contra qué se rebelan. En este aspecto, siguen a Unamuno, pero por eso mismo nunca alcanzan la altura de los «grandes poetas» (Shakespeare, Dante, Calderón, o los griegos): carecen de una ideología firme y elevada.

Salinas nos ha dado la mecánica de sus procesos de exaltación en tres momentos: 1) Descripción de la imagen exterior enriquecida; 2) Deslizamiento y predominio de una imagen «interior», en virtud de una «abstracción», que se presenta como «lo concreto sumo», el número, la cifra, el elemento; 3) Vuelta a la primitiva realidad, poniendo de relieve el dramatismo del retorno, o contraste; así se vuelve en definitiva a la realidad tangible. En el primer momento la descripción es minuciosa y libre, una «actualización» que implica traducción e interpretación de los «fenómenos»; en el segundo momento surgen la duda y la angustia «por lo efímero», y así surge el espíritu del «avaro» que aumenta y asegura su tesoro cada vez con más energía y obsesión, para asegurar el presente. Salinas, al contemplar El Escorial, cuenta las ventanas y dice: «seiscientos doce en la fachada del Oeste y la campana da doce campanadas»: y ya no podrá escapárseme / en las volandas del sueño / la mañana» (Fábula y signo). Lo mismo hace al contemplar el mar: «atenazar el presente en los ojos» / «de allí no se van los pájaros».

La vuelta a la realidad implica una definición del objeto y del sujeto (*Orizsein*). Así, el surrealismo dejaba al margen la realidad circundante y convencional para presentar una sobrerealidad presente: «corporeidad mortal y rosa / donde el amor inventa su infinito» (Salinas), es decir, símbolo anecdótico que se convierte o sublima en categoría ideal y universal. El pintor surrealista, como Dalí, pinta realidad trágica, pero liberada y concreta. Sin embargo, este Grupo del 27 no es tan lógico como los surrealistas pintores o los románticos: sólo «participan», como Bécquer, pero ninguno toma las cosas «por la tremenda» como Espronceda. Por eso Solana llamaba a Salinas «poeta del sí y del no». Un surrealismo exigiría que todo se hunda y que todo se vuelva a comenzar, como al salir del caos, pues se supone que todo ha sido mal interpretado desde el principio, y así dice Salinas que hay que volver a empezar. Pero

nos presenta a Vicente Aleixandre como «destrucción de los contrarios, desordenación de los valores admitidos, confusión de términos en la mente humana, ruptura de fronteras rumbo a una existencia caótica primitiva». Lo malo es que es difícil comenzar a «crear», o a copiar, creyendo que se está creando.

19. *La evasión*

El poeta puede refugiarse en la poesía, como medio de eludir la lucha de la vida, según las consabidas leyes del psicoanálisis (introversión, regresión, elevación, haya o no «sublimación»). Pero es una banalidad el caer aquí en generalizaciones y simplificaciones caprichosas, ya que se estima que la «contemplación» es la forma más eficaz de la acción, tomando como ejemplo a Platón. Platón se dedicó a la política, y cuando comprobó que por ese camino sucio fracasaba, se entregó a la contemplación como suprema forma de la política, como acción suprema y eficaz para mejorar la política. De ese modo ha influido más en su pueblo y en todos, que todos los políticos del universo. Y así han sido todos los grandes contemplativos y los grandes poetas: no escogen en una disyuntiva de contemplación o acción, sino que toman la poesía pura como la más eficaz arma de combate. Pero tampoco convierten la poesía en una lucha a navajazos, de taberna de pueblo, como Rafael Alberti, sino en una lucha noble y de altos vuelos que supere las anécdotas a categorías, que hable de personajes, no de personas o individuos. Así hablaban los grandes poetas griegos: Antígona, Electra, Edipo, Ajax, Tiresias, Casandra, Helena, son más reales y concretos que todos los hombres y mujeres, pero son «personajes» ideales. Así son también Don Quijote, La Esposa, de S. Juan de la Cruz, La Vida es Sueño, etc., de los poetas españoles. Es, pues, mero capricho pensar, como Salinas, que Fr. Luis de León y S. Juan de la Cruz son poetas «de evasión», cuando son auténticos *luchadores*, salidos de la cárcel. Por fin, cabría un estudio sobre la «influencia política» del mismo Grupo del 27, ya que es un hecho indiscutible, y mucho más hubiera influido de haber estado mejor organizado. Fray Luis de León pide «retirarse al campo», pero luego pide una «ascensión al cielo»; pero entretanto lucha y es encarcelado y defiende la justicia contra viento y marea, más que los poetas del 27. Del mismo modo, S. Juan de la Cruz huye hacia una *Noche*, pero llega al resultado más positivo que puede concebirse y ha influido en la sociedad mucho más que los poetas del 27.

Las preguntas son éstas: 1) ¿Qué idea tiene el poeta de la realidad? 2) ¿De qué pretende evadirse? 3) ¿Cuál es el camino de su escape? Salinas, por ejemplo, al llegar a Nueva York, descubre la oposición del «hombre técnico», como «cárcel del hombre»; su camino de escape es la *tiniebla* en la cual el poeta

se une con su poema y con su amada ideal, real; finalmente, es surrealista, anula el mundo convencional, descubre la sobrerrealidad primitiva en la utopía de un «plus ultra: ser más, más, más», como lo haría un Adler.

Por otra parte, la experiencia de este Grupo es fehaciente: intentó mantenerse en una «poesía pura», siguiendo a Juan Ramón Jiménez y Ortega y Gasset, pero no pudo conseguirlo y pasó al extremo contrario en algunos de sus individuos poniendo la poesía al servicio de la política. Y, en efecto, es imposible separar al poeta de su ambiente y tiempo, ya que el poeta, a pesar de ser poeta, es un hombre como los demás y posee muchos otros valores diferentes del valor estético, como ya vimos.

20. *Los poetas «sociales»* (José Gerardo Manrique de Lara)

Así son calificados Alberti, Lorca y Miguel Hernández: sus poesías tienen acentos de himno. El modelo es Pablo Neruda en el *Canto General*. Anatematiza a los cantores de la «pura sangre lírica», a los poetas diplomáticos (él fue diplomático, como Rubén Darío, pero a su modo). «La cabeza de puente de este movimiento poético la constituyen los amigos españoles del insigne chileno (Neruda)». Son Lorca, Alberti y Hernández. La poesía social de Antonio Machado viene por otro conducto, por la Institución Libre de Enseñanza, por Giner, Costa y Cossío; en los poemas de guerra de Machado hay amargura, pero no violencia, lamento, queja, más bien que denuncia.

Alberti da el aldabonazo social con su Elegía Cívica. Se afilia al partido comunista. Aprovecha los elementos del surrealismo francés, pero su pluma está al servicio de la obra, de la causa. De un modo semejante, Lorca imita las fórmulas de André Bretón. El folklorismo queda en ambos supeditado a la nueva idea: gritan sin dejar de ser poetas. Algo semejante acontece con Hernández. Alberti y Hernández son escritores comprometidos, militantes con la pluma y con la acción directa. La pluma es acción, no contemplación. Son poetas de testimonio.

No hay que olvidar que aunque los antecedentes parecen inmediatos y recientes, en realidad vienen actuando desde la Revolución Francesa y desde el romanticismo. No hay más que recordar a Núñez de Arce y a Manuel José Quintana, el del *Dos de Mayo*: «Oigo, Patria, tu aflicción»... Pero ya Dostoyewsky en *Los demonios*, contrapone el espíritu romántico de Esteban Estepanovich con el positivista y activista de su hijo. Entre el Romanticismo y los poetas sociales del 27 media un abismo: ya no hay héroes, sino que el héroe es ahora «el pueblo». El romántico era idealista, el poeta social de hoy es práctico, y busca una rebeldía «eficaz» al modo comunista.

También cabe citar aquí a Vicente Aleixandre en *La Pasión de la tierra*, *El crimen, Imposible*, por su temática social y su actitud rebelde.

La actitud rebelde admite muchas clases y grados, ya que todos tenemos que rechazar muchas cosas, y de un modo «activo», si podemos. Pero lo característico en nuestro tiempo es la actitud comunista y la surrealista, con la existencialista. Las diferencias consisten en creer que con solos métodos negativos y destructivos se construye algo, o que el bien brota solo, si se destruye el mal; otros pensarán mejor, tratando de construir desde el principio, «aunque para ello tengan que destruir muchas cosas». Hay, pues, una rebeldía racional y otra irracional. Es muy curiosa la famosa polémica entre Sartre y Camus sobre su respectivo «ateísmo», pues ambos se acusan de que Dios les molesta demasiado, les preocupa demasiado, para ser ateos, mostrando así que no son ateos, sino antiteístas, enemigos de un cierto dios. Lo mismo acontece en todos los órdenes. Alberti denuncia que fusilen injustamente a un amigo suyo, pero no denuncia que sus amigos fusilen a un enemigo suyo: es el sistema de Krauchenko y del Campesino: utilizar la «checa» y denunciarla luego, cuando otros la utilizan contra ellos. Pero tales faltas de lógica y de honradez no son exclusivas de los poetas, sino características de ciertas ideologías. ¡Cómo podría Alberti justificar, los fusilamientos en masa de Paracuellos, de Maeztu, Muñoz Seca, etc!

21. *El contemplado*

Salinas quiso en ese poema dar el resultado de su empresa o, como dice Olga Costa Viva, es *síntesis, superación de antinomias y cúspide*. Es síntesis: todas las actitudes iniciales se entrelazan armónicamente para enfrentarse con la realidad. Es superación: se produce una iluminación que rompe las tensiones. Es cúspide: ofrece el resultado del recurso a la eternidad, es decir, al tiempo prenatal y del detrás.

El contemplado es el mar. Pero toda su multiplicidad y variabilidad se salvan en la mirada del poeta: ya no hay mar Negro o mar Caspio, sino sólo mar; y ya no hay fondo ni superficie, sino sólo mar, como el ser de Parménides. Y por eso la actitud inicial es de exaltación contemplativa del poeta ante el mar.

Ya no hay rechazo ni rebeldía, porque la admiración y pasmo persisten en el poeta. La realidad y el sueño son la misma cosa, subjetivismo. El poeta ya no se rebela, pues contempla.

No hay escape: el mar es perfecto, redondo, ante la contemplación y es el que «mueve» la creación poética. Se renueva sin cesar.

No hay idealización: aunque el poeta y el mar son desiguales en el origen, llegan a coincidir en el mar subjetivo, contemplado.

Tampoco hay ya antinomias: no las hay en el tiempo, pues el poeta con-

templa un tiempo siempre presente y esencial. Es el radiante mediodía en el que el alma se reconoce como pura esencia. Por eso se llega a la mística, al arrobamiento frente al mar subjetivo, frente a la esencia «mar». Del mismo modo cesan las antinomias entre realidad y apariencia, o entre duda y certidumbre. «Siempre el mismo y siempre distinto», indica que se trata sólo de «una mirada»; no de una mirada física, sino de la contemplación mística, de la «unión transformante».

Finalmente es la cúspide: el mar tiene un nombre dado ya por el poeta. Es «El Contemplado». Desde la primera mirada que el poeta dirigió al mar, se ha ido forjando el mar esencial, el mar contemplado. Poco a poco el poeta ha ido cobrando consciencia de ese proceso, y ha terminado dando al mar ese nombre que ya bullía en la primera mirada: «El Contemplado». Al principio, el poeta mira al mar real; luego mira a su imagen onírica; y poco a poco el nombre surge como unión de contrarios, como síntesis, y de seguridad en el nombrar, pues el nombre no es capricho del poeta sino imposición que brota del mismo mar subjetivo y se impone al poeta. El nombre madura en el sueño y desciende a los labios. Es una recreación inconsciente, como un feto que se va formando en el vientre de la madre. El poeta «vive su contemplación». A la manera de Plotino, cuya unión transformante se realiza en la tiniebla, pero hay una iluminación, pues es «transformante», es obra de conciencia, así aquí la vivencia de la contemplación produce la «salvación definitiva». Los hombres se salvarían en la contemplación si acertaran a contemplar. Cada hombre contemplativo siente que es el último de una cadena de contempladores que contemplan siempre lo mismo, el mar infinito: tal vez su inmortalidad, a pesar del tiempo y de la muerte. La herencia, la historia, la tradición no son «paso», sino apariencias de lo mismo, como las olas del mar infinito, como el ser de Parménides. Así termina exclamando: «Oh contemplado eterno», pleonasma que nos deja inquietos. ¿Será al fin un símbolo el Contemplado? ¿Será por eso que es «salvación»? ¿Pero es un Dios objetivo o un Deus in nobis?

22. *El Dios español*

Nada más lejos de mi pensamiento que aludir a un «casticismo» o a una España de pandereta. Pero nada más lejos tampoco de mi pensamiento que el creer que no hay más concepto de Dios que el que los europeos han confeccionado para su utilidad y provecho, con notable acierto y éxito, como está a la vista. Pienso, por ejemplo, en el concepto justiciero del «Dios semita», en el Dios existencialista de los cristianos, en el Dios de los rusos y también, hasta cierto punto, en el Dios de los españoles, que tiene sin duda rasgos específicos, como el Dios ruso o el de otras culturas específicas. Es normal que cada cultu-

ra diferenciada se forme su concepto específico de Dios, más o menos original. En ese sentido hablamos del modo que tienen los españoles de enfrentarse con el problema de Dios, como «responsable de la existencia y de la historia». Ese modo directo y crudo, descarado y agresivo, lleva a la entrega total o a la blasfemia con igual facilidad. El español es un pueblo blasfemo y un pueblo místico, según se defina. No es indiferente o contemporizador. Por eso nos cuesta tanto aceptar el Vaticano II y su «transigencia». Nosotros somos de san Miguel o de Satanás. En todo caso, el español ignora casi siempre la «diplomacia» propia de los europeos, que tratan a Dios «diplomáticamente», y por eso no llegan a los extremismos, al radicalismo. Ahí está el tremendo caso de Dámaso Alonso, que sobrepuja a todos los poetas españoles por su total ausencia de diplomacia. Ni siquiera nos sirve el preguntarnos si ese Dios de Dámaso es sólo una tabla de salvación en el naufragio, un método para liberarse de la angustia, del caos, o cosas semejantes, ya que es tan «personal» que nunca lo podemos convertir en un «instrumento manejable»: hay que amarlo u odiarlo, como a las personas que se nos enfrentan, sin dejarnos huir, sin darnos puente de plata, como al enemigo que huye. El Dios español permite que surjan cualesquiera otros problemas, sin excluir ninguno, pero todos ellos quedan subordinados, no sólo a la «actitud del poeta», sino a algo más profundo en el poeta, a su «instinto de Dios». Sí, me parece claro que en el español la noción de Dios es eso, noción, no concepto ni idea, sino instinto, sentido oscuro, ley natural que empuja y pide explicación o «expresión» un poco a la manera de los orientales. Quizá sea herencia árabe o judía.

Es claro entonces que no deberemos preocuparnos demasiado porque un poeta diga que «busca a Dios». ¡Ay del mejor teólogo del mundo, si no busca a Dios! A Dios hay que buscarle siempre, aunque se le posea, y sólo le busca quien ya lo posee; y quien no lo busca es que no lo tiene, es que tiene sólo una «idea», un juguete, un traje *prêt à porter*. Dios no es propiedad de nadie y es «lo que nadie puede pensar ni soñar. (Trascendencia cualitativa). Es a quien ama todo lo que puede amar, y a quien conoce todo lo que puede conocer. Entre el *Contemplado* de Salinas y el Dios de Dámaso se extiende un clamor de voces del Grupo, y quizá todas esas voces dicen lo mismo, son un solo clamor, un *De profundis*. Quien haya leído y gustado detenidamente el *Contemplado* de Salinas, nunca podrá desechar la sospecha de simbolismo, ya que ese Mar Creador, Personal y Libre, es la Creación misma de Dios, o un Dios creador, como el universo de los platónicos era un Dios sensible.

Pero, claro está, no en vano pasa el tiempo. En el *Contemplado* de Salinas la creación está bien hecha, al estilo bíblico: «vio Dios lo que había hecho y estaba bien hecho». En cambio, veinte o treinta años después, hay que pasar la página del Génesis y leer: «maldita la tierra que ha recibido la sangre de tu

hermano». ¡Entre Salinas y Dámaso Alonso y en diversas orillas del mar, el Grupo «ha clamado al Señor»: «¿Hasta cuándo, Señor, hasta cuándo?». El gesto de solidaridad que reúne a estos hombres es capaz de obligar a Dios a una misericordia general. Dámaso Alonso salva al Grupo entero mejor que Doña Inés, la romántica, salvaba románticamente al romántico Don Juan. Aquí hay verdad y amor, no romanticismo.

22.1. *El moderno Dios español*

«El Dios español es un Dios real, tangible, al que se puede hablar de tú a tú, al que se puede insultar. Dios para el español es Cristo, otro Prometeo, y con él hablan y dialogan, Miguel de Unamuno y León Felipe. Otra identidad (la del yo) será la de preguntar clamando a los cielos, Unamuno: «¡Dime quién soy, dime quién soy, que vivo!». Y León Felipe: «¿Quién soy yo?». Ya no es el «adónde vamos o de dónde venimos», es algo de más adentro: el no saber de qué se está hecho». (San Agustín, *unde sit anima*). (Max Aub, p. 44). A ese escepticismo convocan a responder a España. Pero como su España es tan triste. Esa actitud ruda y masculina es orillada por la generación siguiente (Miró, Ramón Gómez de la Serna, Ramón Pérez de Ayala, Ortega y Gasset), pero vuelve a pronunciarse con la generación siguiente (Grupo del 27).

Los «Nuevos poetas» deben ser estudiados uno por uno, si ha de haber exactitud. De la *poesía pura* el representante más insigne es *Jorge Guillén*, que se atiene a Juan Ramón Jiménez y a Valéry. Es optimista, describe lo que ve, es un «puntillista de exclamaciones» (Max Aub, p. 109), de versos cortos que en el conjunto logran la impresión general. El ser es la totalidad. Guillén «está seguro de sí y de su verdad». Su fe en la vida es indestructible. Eterna, al sol, la brisa juvenil canta en su destierro. Porque eso sí, siempre será un poeta joven. Y un poeta singular en la literatura española, tan atada a la desesperación y a la muerte. Su presencia (y la de Juan Ramón) es de las que nos hacen esperar, con fundamento, una España «libre, feliz y dorada» (Ibid., p. 111).

Pedro Salinas. Mientras Guillén es del campo, Salinas es de la ciudad, de Madrid, con ganas de trascender y reestructurar lo popular, con un aire «chulo» (Max Aub, p. 111). Hace una poesía de «prohombre», es decir, de intimidad no genérica, o de prohombres, y nombres. Se contenta con indicaciones, con valerse de la mediación de una idea ingeniosa. Él mismo se inventa su propia poesía, pero siempre su poesía es él mismo. «Su poesía no es más que una gran diversión del espíritu, como quería Valéry» (Id., 113).

Vicente Aleixandre. Es calificado panteísta, como el modernismo. Es un «místico panteísta» asegura Dámaso Alonso y también Max Aub, unido a

Juan Ramón Jiménez y Jorge Guillén. «Todo es movimiento, transformación, mudanza, ma hihembrarse» (Max Aub, p. 113) con una mecánica surrealista. Sus preocupaciones posteriores, estéticas y morales, van fuera de la lógica de su escuela. Su adjetivación es vulgar y manida. Como surrealista pinta un desequilibrio y luego logra un equilibrio volviendo a recurrir a la banalidad. Pero no se atreve a dar el paso definitivo, como lo hizo Paul Eluard, por el cual llegó a ser poeta popular. Vicente Aleixandre no será nunca popular, y por eso nunca será un gran poeta, por haberse conformado, sin llegar al final. Ha tenido el privilegio de tener muchos discípulos en Madrid, pero de ahí no se pasa. Es que está en contradicción con su propia escuela. Es un barroco manifiesto, desbordamiento de palabras y a veces, a fuerza de reiteraciones logra su efecto encantatorio (Max Aub, p. 116).

23. Larrea

Nace en Bilbao (13 de marzo, 1895). El año 12 se hace amigo de Gerardo Diego, haciéndose también su valedor. Hacia el año 17 comienza a publicar poemas en *Grecia*, *Cervantes* y *Ultraísmo*. El año 1921 conoce al chileno Huidobro y adopta el «creacionismo» del chileno. Larrea ha explicado que el «creacionismo español» se redujo a algunos poemas de Gerardo y del mismo Larrea, pues todo lo demás fue ultraísmo. En cambio, el ultraísmo era tan amplio, que todo cabía en él, si bien se quedó en la superficie. Larrea entiende que quizá debido a su educación religiosa, que le infundía «una sed de absoluto» se separó del ultraísmo por esa superficialidad, para «buscar el más allá». Para explicar una cierta supervivencia de creacionismo, explica Larrea que en el fondo busca ese afán absoluto y creador: «incluso en el plano del lenguaje me he pasado mucho tiempo, días y días, delante de una página en blanco, buscando una palabra y otra, y otra, hasta dar con la que me satisfacía. ¡Eso era el creacionismo» (Pueblo literario, 4 enero del 78). Entrevista con Fernando Sánchez Dragó). Como se ve, hay en todo el Grupo un cierto «creacionismo», aunque Larrea lo restringe demasiado. Por entonces, Larrea estaba voluntariamente marginado del Grupo: «En la poesía buscaba yo no sólo mi salvación personal, sino también la salvación del mundo. Eso me obligó a dejar la lírica para cultivar la épica, pero una épica en acción». Y como muchos incluyen a Larrea en el Grupo y otros lo excluyen, él cree que eso depende de lo que entendamos por el Grupo del 27. «Cronológicamente, sí, claro, no hay duda de que pertenezco a ella. Espiritualmente, sólo hasta cierto punto. Escribí un poema para el Centenario de Góngora a instancias de Gerardo Diego».

El año 1927 va Larrea a París, conoce a César Vallejo, y traba con él una amistad profunda que le influye mucho. «Vallejo, dice Larrea, era el poeta

absoluto. Así lo he llamado alguna vez. Pesaba sobre él un destino tremendo y totalmente poético. Un destino que el propio Vallejo ignoraba. Murió, de hecho, como poeta absoluto. Murió de poesía, aunque él dijera entonces que moría de España. Su última frase —o una de las últimas— fue: «me voy a España». Vallejo estaba hondamente preocupado por España. Veía en ella a la madre, algo así como ese arquetipo del subconsciente que Jung ha llamado *ánima*, o sea: el eterno femenino. Vallejo, al final de su último poema, se refiere a España como a una dimensión cósmica». Y como Neruda trató mal a Vallejo, calificándolo de «trotskyista», Larrea entiende que Neruda era muy superficial y no entendía una palabra de marxismo, y ve así la poesía americana social: «Rubén Darío es el entusiasmo, la fe, el ir más allá, la luz, el optimismo. O sea, lo contrario de las residencias nerudianas. A Neruda le oí yo decir en cierta ocasión que la poesía no le interesaba, que quería dedicarse exclusivamente a la política y a su colección de conchas. Eso me impresionó. En la poesía de Neruda abunda el verbalismo sin contenido, inorgánico. Mientras Neruda buscaba el aplauso de la multitud, Rubén trataba de abrir puerta para que se escapase todo el que pudiera. Luego, de repente, Neruda descubrió América y compuso una letanía de rezos, que se llama «Alturas de Machu Pichu». Pero sigue siendo «un poeta cuantitativo, elocuente a veces, qué duda cabe, pero nada más».

Desde el año 1926, Larrea cultiva en París el surrealismo y es amigo de Aragón, Eduard, Perey, Desnos, Tzara, todos menos Bretón: «Encontré en el surrealismo algo parecido a lo que buscaba en el ultraísmo: la persecución de un más allá... Me proporcionó elementos para ir adelante. Incluso llegué a escribir, aunque no a publicar, alguna página enteramente automática, dejando que la imaginación caminara por sí sola, sin influencia del cerebro ni de la mano. Eso es lo que Bretón aconsejaba, ¿no?, aunque él nunca llegase a hacerlo. Pero nunca me asocié al movimiento surrealista, ni comulgué con él, ni publiqué en sus revistas. Tanto a Vallejo como a mí, el modo surrealista de enfocar las cosas nos parecía superficial. «Se quedaban en la cáscara».

Pero ese mismo año de 1926 Larrea deja el castellano y comienza a escribir en francés y él mismo explica sus motivos: «El ejemplo de Huidobro, que también escribía en francés, me sugirió la idea. El francés me permitía expresar determinados matices o perfumes, que en castellano se me escapaban. Además, y sobre todo, yo quería separarme de la matriz, del ambiente literario español y del lenguaje usual en España. Intentaba, como siempre, desorbitarme. Toda mi vida ha sido eso: la tentativa de colocarme fuera de órbita».

La cuarta fecha es 1930. Larrea pasa a América y se dedica a la arqueología. «Me fui a América, en busca del sitio más lejano que pudiera encontrar. Seguí así mi camino de total desprendimiento: desprendimiento de España y

de lo español, después de Francia y de lo europeo... Buscaba, como los peregrinos jacobeos, el Ultraya, el otro mundo, el más allá... Así que terminé en la punta de Chapultepec, buscando el infinito». Hubiera deseado unirse a los Quechuas y volver a comenzar la civilización, pero al no entenderse con los indígenas, lo dejó. De todos modos, «América» parece ya el «surrealismo», el trasfondo originario que buscaban los surrealistas. Y finalmente regresa a Europa. Veía venir la Guerra Civil del 36 como algo inevitable, como una lucha entre el bien y el mal. Convencido de que era necesario tomar partido, se puso de parte del «pueblo», dice él. Se hace amigo de Picasso, se encarga de publicar el álbum de los aguafuertes «Sueño y Mentira de Franco», y asiste a la pintura del *Guernica*. Al final de la contienda, Larrea va a Méjico y funda o cofunda las dos revistas *España Peregrina* y *Cuadernos Americanos*. A la pregunta de Rubén «adónde vamos y de dónde venimos», responde Larrea que no somos «algo», sino «para algo», una función espiritual, «espíritus encaminados hacia un fin».

Desde 1949, Larrea se dedica a la investigación hasta que en 1956 acepta una cátedra en la Universidad de Córdoba (Argentina) y funda el Instituto del Nuevo Mundo y el Aula César Vallejo.

El año 1977 Larrea vuelve a España, pero no sabe si se quedará. Publica en Barral, en dos volúmenes, la edición crítica de César Vallejo, que para él es una figura simbólica: «representa la conjunción de lo español y lo amerindio. Es un testigo excepcional de la gran aventura americana... una intervención del espíritu y una expresión del advenimiento de la «espiritumanidad». El italiano Vittorio Bodini publicó una Antología de los poetas surrealistas españoles (Turín 1953) y a continuación (Turín 1969), publicó la *Versión Celeste*, bilingüe, de Larrea con todos sus poemas. Y cabe siempre la pregunta: ¿Hasta qué punto es Larrea representante del Grupo?

24. *Luis Cernuda*

Se presenta como un «poeta de la desilusión» (J.L. Cano, *Ibid.*, p. 313). Sin embargo, lo que más interesa es saber si se trata de una anécdota o de un rasgo general del Grupo. Yo me inclino a pensar en esto último. Es verdad que el Cernuda de la *Antología* de Gerardo Diego aparece como un «desengañado» de la realidad de la vida, y en la Revista de Octubre aparece como un revolucionario. Pero detrás de eso está, como siempre, el burgués que se escandaliza del mal, porque no lo mamó, porque el mal es para él «adventicio». Y esto significa que si los otros miembros del Grupo no han llegado a tanto, eso puede deberse a diferentes factores, incluso de lógica, o de circunstancias, o de carácter. Es curiosa la «reminiscencia de Andalucía» de estos poetas, que asocian su bella Andalucía a la Grecia clásica, pues esa conexión parece reve-

larnos de pronto el clasicismo helenista de estos poetas, a excepción de los castellanos que siguen siendo castellanos, de rancio veduño, de estepa, de secano. El «Paraíso andaluz» es de mal agüero para los castellanos, esteparios. Sobre todo cuando cantan los hijos de los ingenieros y no los emigrantes de la provincia de Jaén. Es la tierra de Tarsis, a la que pretenden llegar los profetas fugitivos. No es tan extraño que Cernuda busque por todas partes su felicidad, su Andalucía, como aquellos que buscan en todas las mujeres a su madre querida del alma. Se llevan buenos chascos. Y por eso escribe Cernuda su «Divagación sobre Andalucía romántica», que es como un programa, como una asignatura difícil.

No importa que Cernuda sueñe mucho la soledad y las soledades de Andalucía, ya que para ser feliz sólo necesita el paisaje, al parecer; ya que el paisaje le ofrece todo lo que pudiera soñar, ninfas y sátiros, caballos galopantes y estatuas de pòrfido y alabastro, todo ello envuelto en la luz del sur como en papel de celofán, la «luz tibia como un sueño», de *Ocnos*. El poeta que vive en Londres, como el que vive en Nueva York, comprueba diferencias profundas, oposiciones y contrastes que invitan a soñar y a dejarse arrullar en tibios sueños. ¡Qué poético es eso! Y de pronto estalla el escándalo y el poeta grita: se ha cansado de dormir. Claro está, cuando se visita Andalucía, se comprende que los andaluces sean como son, y que estén tan orgullosos de su Paraíso. También un castellano, como Salinas, puede dejarse adormecer por los resplandores del poniente morado y del aire tibio. Pero para un castellano surge siempre el recelo de que eso sea una simple «tentación», como toda agua tibia. ¿No es mejor lanzarse al río frío, y patalear para entrar en calor?

Cernuda traduce a Hölderlin (en colaboración con Has Gebser) y eso nos explica su devoción helenista auténtica, aunque tan cercana de Andalucía. Y aunque la realidad sea tan diferente en Grecia y en España, Cernuda trata de confundirlas. Pero el problema se profundiza, si consideramos a Cernuda como miembro del Grupo. Es que su paganía, su forma de ver la Grecia antigua y verla aquí mismo delante de sus ojos, en los cuerpos, en las almas y en las nubes, ¿no es un «modo de ser», uno de los rasgos fundamentales del Grupo? Eso creo yo: es un rasgo del Grupo, como casi todos los que percibimos a algunos de sus miembros. J.L. Cano estima que «la recóndita atmósfera andaluza imprime un sello especial a la actitud del hombre, a su voz y a sus obras» (Ibid., p. 329). Y entonces Andalucía es un modo de ser, no una atmósfera. Probablemente hay alguna razón por la que Andalucía produce tantos poetas y pintores. Salinas insiste en que la «primera realidad» es el ambiente, y Dámaso Alonso lo repite también (*Ensayos sobre poesía española*, Revista de Occidente, p. 263) y el asunto no ofrece duda, en general. Pero en el caso de «Andalucía» quizá es algo más motivación y condicionamiento. El andalucismo parece, pues, un rasgo del Grupo del 27.

¿Por qué busca Cernuda un paraíso? Porque no lo tiene, a pesar de Andalucía. Así ese contraste que incita a la búsqueda es lo importante, lo significativo. J.L. Cano recuerda que las actitudes extremistas políticas de Cernuda no le resolvían nada «una vez agotada su circunstancial justificación» y por eso recurre a la poesía (Ibid., p. 313). Ni siquiera el «amor» proporciona su paraíso. ¿Será posible volver a «Grecia», a «Andalucía», al «Paraíso», y comenzar a recrear el mundo? Eso es precisamente lo que se preguntan todos los miembros del Grupo: la felicidad absoluta, el último bien y el último fin. Aunque cada miembro del Grupo lo busque en determinadas direcciones o situaciones, el afán es el mismo: *De finibus bonorum et malorum*. También Camus, cuando era joven y estaba sano, soñaba un paraíso situado en el archipiélago griego, pero cuando enfermó se hizo existencialista. ¡Qué remedio! ¡De un simple airecillo que muerda los pulmones dependen tantos ideales y tantos poemas! Y una vez situado en el exilio de Londres, el poeta se ve ya condicionado y amarrado a su libertad, viviendo de la renta, de la nostalgia, de la memoria, del tiempo pasado, como un ancianito. Pocas veces podría hablarse con mayor propiedad de un «soñador», en el doble sentido del placer y del dolor, propios del ensueño moroso. Porque el alimento soñado no es alimento y el amor soñado no es amor.

Por lo mismo, el parentesco cultural de Cernuda con Keats y Hölderlin es, como hemos dicho, antitético y diferencial, aunque el tema y una tendencia general reúna a todos los paganos del mundo, en un afán de «despersonalización» y eliminación de la libertad. La mitología y la tragedia colaboran genialmente en esa tendencia pagana de la fatalidad y del naturalismo absoluto. Pero para los cristianos, todo eso no pasa de ser una tentación, que a veces es un maravilloso estímulo creador, que se hace fecundo por reacción, como un antagonista.

Lo que más pudiera sorprender al lector es que Cernuda alabe en el humilde pueblo mejicano esa fe cristiana, que quizá él rechazaba. Y todo como oposición al puritanismo norteamericano o anglosajón. Quizá eso mismo acontece en Alberti y Lorca en el fondo del folklore andaluz. Es claro que para estimar la fe se necesita algo más que folklore, pero no es extraño que se estime la fe como folklore para quien no pretende ir más lejos y se contenta con el folklore en cualquiera parte, como corresponde a la mentalidad burguesa, que se escandaliza del mal, pero viviendo bien y disfrutando de una cultura privilegiada, bien pagada, a costa de algunos esclavos. Ni siquiera deberemos ya extrañarnos del «Folklore de Luzbel», o del folklore del infierno o de cualquiera otro folklore andaluz, vasco o catalán. Por desgracia, la vida es algo más que folklore.

25. *Vicente Aleixandre*

Salinas y Dámaso Alonso, cuando apareció *La Destrucción o el amor*, coincidían en calificar de «romántica» la poesía de Aleixandre. Hemos de tener en cuenta sin embargo, que el término «romántico» es vago y puede referirse a posturas concretas o sólo a vagas tendencias. Y quizá eso mismo pueda decirse del calificativo «panteísta», cuando se habla de poetas y vaguedades sin una ideología definida, sin una doctrina filosófica. Así vemos que Aleixandre es comparado a Shelley y Hölderlin, mientras se atribuyen maneras clásicas y racionalistas: «gusta de encerrar el frenesí interior de sus poemas en una forma de belleza clásica y remansada. Pero no por ello es menos romántica su poesía». Es, pues, clásica y romántica, panteísta y personalista al mismo tiempo. Porque la libertad lírica del romanticismo es incompatible con un panteísmo clásico, y por el contrario, pone de relieve el drama humano, un existencialismo dolorido. Y eso mismo diríamos de la subjetividad del poeta, incompatible con el estoicismo clásico y con el objetivismo físico de un mundo fatal y regido por meras causas físicas y biológicas, sin espíritu alguno. Y en definitiva, ese mundo «amoroso» regido por meras «causas biológicas» dejaría de ser amor; habría que llamarlo simplemente libido freudiana, y Aleixandre sería un pobre hombre que emplea mal las palabras castellanas, un poeta descriptivo que, a lo sumo, podría compararse con el *De Natura*. Y ¿qué tiene eso que ver con la pasión doliente y angustiada de Aleixandre, todo libertad, todo subjetivismo, aunque fundado en una realidad, según el modelo de *El Contemplado*, llevado todavía más lejos y con mayor apasionamiento? Nos preguntamos, pues, si realmente el amor en Aleixandre es «simplemente» el desesperado clamor de fuerzas telúricas desencadenadas» (J.L. Cano, *Ibid.*, p. 266).

Parece claro que ese «amor» de Aleixandre, por su extensión y profundidad, es algo semejante a la libido freudiana. Sin embargo, como tiene en la historia antecedentes demasiado importantes, por ejemplo en Platón y san Agustín, hay que ser circunspectos para pronunciar juicios de valor. En la fórmula evocada en el título de su libro *La destrucción o el amor*, se identifican el amor y la destrucción. Pero, ¿en qué sentido? ¿Quiere decir Aleixandre que el amante se destruye a sí mismo para nacer en el amado o en la amada? Pero volveríamos a preguntar: ¿qué significa «destrucción», ya que suponemos que el amante no se suicida al amar, sino que sigue viviendo y acrecentando más bien su propia vida, reviviendo, más viviendo. Y si todo el proceso del amor o de los amores lleva a un final que es la fusión última del poeta con la tierra, volvemos a repetir la pregunta. El amor se presenta, pues, como el *Pondus* de san Agustín: es la gravitación universal, la ley del mundo o ley natural, que

puede ser también la ley divina, la voluntad de Dios. En este sentido el poeta puede identificarse con el mismo Amor, como portador del mismo o función del mismo, repitiendo con san Agustín: «mi amor es mi gravitación: él me lleva adondequiera que voy». Y el único problema consistiría en preguntar con el santo: «¿Cómo amo libremente si soy arrastrado? *Trahit sua quemque voluptas*. Podríamos entender así la fórmula de Aleixandre: «soy el destino».

El mismo Dámaso Alonso creyó hallar una última relación entre el amor de Aleixandre y el de nuestros místicos españoles, y esto nos acercaría a los platónicos, en cuanto que se atienen al «muero porque no muero», que es resonancia de san Pablo: *mihi vivere Christus est et mori lucrum*: mi vivir es Cristo, y la muerte es una ganancia. Pero si Aleixandre no puede ser interpretado en ese sentido teológico, ¿cómo habremos de entender su *amor-muerte*? J.L. Cano entiende que deberemos interpretarlo como un amor-fuego, una llama que va quemando al enamorado poco a poco hasta aniquilarlo y consumirlo por la fuerza misma del amor, y cita para ello el antecedente del Arcipreste de Hita. Si esto fuese así, los antecedentes estarían en los místicos musulmanes, mezcla de religión revelada y positiva y también de budismo indio, tal como se expresa en los ejemplos propuestos por Aben Arabi. Y las Obras de Asín Palacios, especialmente *El Islam cristianizado*, que todos hemos leído a raíz de su aparición con una delectación general, podría explicarnos los antecedentes de Aleixandre, tomados de Freud, de Aben Arabi, de la experiencia personal y de la cultura extraordinaria del poeta santanderino. Y entre esos antecedentes habría que anotar también la lucha por la existencia, la selección sexual, la guerra de los sexos, y toda esa literatura creada en torno a ese tema, ya que el amor de Aleixandre no es sólo «morir», sino también «matar»: «ven, que quiero matar, o amar, o morir, a darte todo».

En su libro *Sombra del Paraíso*, Aleixandre evoca sus recuerdos juveniles, su paraíso perdido. Puede reconstruir, crear su propia realidad idealizada, según el método del Grupo, partiendo de recuerdos reales, pero al mismo tiempo evoca «tiempos pasados» con una consciencia clara del pasado, ya que tales recuerdos se van como celajes delante del huracán del tiempo. El pasado ha muerto, sigue muriendo y su dulce evocación va teñida de melancolía. Salinas quería retener en los ojos la belleza de *El Contemplado*, estimando que de los ojos no huyen ya los pájaros. Aleixandre piensa que también los pájaros huyen de los ojos y de los recuerdos y que finalmente todo se dispersa en la neblina dorada del crepúsculo. Y ¿qué nos queda? Me parece muy poco atribuir a Aleixandre esa pobre consolación de lo ilusorio, como diciendo: «todo es vanidad, pero no importa: el amor nos embriaga mientras vivimos con su dulce mentira». No es claro que el amor sea sólo mentira, ilusión, una anestesia, una droga, que nos oculta la guadaña suspendida sobre nuestra cabeza. Y

también me parece poco pensar que, aunque todo sea mentira y vanidad, el mundo sigue girando estúpidamente, según aquel verso: «¡Pero no importa! Gire el mundo y dame / dame tu amor y muera yo en la ciencia / fútil, mientras besándote rodamos / por el espacio y una estrella se alza». Esa triste consolación sería un insulto a la ciencia, a la sensatez y todo eso se alcanza mejor con cuatro vasos de vino. Y no se ve que todo se reduzca a una competencia entre la poesía y el alcohol. Por lo tanto es mucho mejor dejar abierta la puerta a una trascendencia, tal como lo hace Aleixandre en el poema *Padre mío*. Quizá es sólo *rubor religioso* el no descubrir las intimidades religiosas del pensamiento. El pudor religioso no es raro en los poetas de la generación de Aleixandre, que es la nuestra: los jóvenes son ya más impudentes, religiosamente petulantes, entran más fácil y desembarazadamente en las intimidades de Dios. Como decía un «joven» hay que hablar con Dios «en mangas de camisa». Eso es lo que repugna quizá a Vicente Aleixandre: Dios es trascendente.

El interrogante «¿sueño o realidad?» es inadecuado, ya que es las dos cosas. Es realidad en dos sentidos: en cuanto que el poeta vivió un día su amor de juventud, y en cuanto todo sueño es una realidad soñada. Pero es sueño, en cuanto que es idealización, estilo, tratamiento y procedimiento o método descriptivo y lírico al mismo tiempo. En una palabra, es fidelidad al método del Grupo (Cfr. Carta a Dámaso Alonso, en el número homenaje que le dedicó la revista «Cárcel» (nn. 5 y 6): esos poemas son visiones de aquel paraíso, al que yo llamo Juventud, pero que trasciende de una juventud personal para ser como la juventud del mundo... «el mundo para el que nací y en el que no me hallo» (Carta). Es decir, un *topos noetós*.

Algunos críticos han puesto de relieve el contraste entre dos libros: *La Destrucción y el amor* y *Sombra del Paraíso*, entre la furia ciega de los elementos naturales y físicos y el ensueño o ensoñación, para colocar otro libro: *Mundo a solas*, que fue escrito entre ambos, aunque publicado en 1950 (escrito en 1934-1936). Y, en efecto, ese libro parece por un lado continuación de la *Destrucción* y por otro antecedente de la *Sombra*. Pero el elemento más sugeridor es la tristeza de un mundo sin amor, de un mundo del que está ausente el hombre, un «mundo solitario» o a solas. Pero pronto reaccionamos pensando en el procedimiento recomendado por Salinas. En efecto, una vez destruido el «realismo» y en busca de un surrealismo, tenemos que colocarnos en el principio de la humanidad, cuando el hombre comenzaba a poner nombre a las cosas, a crear el mundo humano o cosmos. En ese mundo paradisiaco, idealizado, creado por cada artista, se sitúa bien *Sombra del Paraíso* como paraíso originario. Pero ese paraíso es en realidad un paraíso perdido, un fracaso de paraíso, una *Sombra de Paraíso*. Pero entonces el mundo a solas, significa esta situación de paraíso perdido, esta sombra de paraíso que nos ha quedado

entre las manos, este realismo que deberíamos destruir para dejar paso al surrealismo que pretendemos, o como dice el mismo Aleixandre en su nota inicial, una tierra sin hombres, una tierra en que los hombres son «cosas», se han despersonalizado, han perdido la luz y caminan como ciegos dando tumbos de acá para allá. «Existe sólo, dice Aleixandre, la sombra o residuo del hombre apagado. Fantasma de hombre, tela triste, residuo con nombre de humano. El mundo terrible, el mundo a solas, no lleva en su seno al hombre cabal, sino a lo que pudo ser y no fue, resto de lo que de la ultrajada vida ha quedado». En suma, esto es una simple orquestación de surrealismo, común a todo el Grupo (Cfr. Carlos Bousoño, *La poesía de Vicente Aleixandre*, Col. Ínsula, Madrid 1949).

En un libro posterior, *Nacimiento último*, comenzado ya en 1941 (Colección Ínsula, Madrid 1953). Es como un momento de transición entre *Sombra del Paraíso e Historia del corazón*. La transición se realiza hacia una mayor sencillez o facilidad, que significa mayor inspiración y menor técnica, más profundidad y menos adornos, parto fácil y menos laborioso. No vemos, sin embargo, cómo este libro pueda ser la conclusión de la obra de Aleixandre en cuanto Amor-Muerte, es decir, en cuanto el amante queda ya muerto y enterrado, convertido en pavesa, en estiércol para una nueva generación de plantas, aunque esas plantas sean aromáticas e higiénicas y aun alimenticias, pues eso sería demasiado triste y ya no valdría la pena de mentar a la poesía que sería una mera tontería. Para decir «muerto el perro, se acabó la rabia», lo mejor es decirlo así; es lo más poético imaginable, y ningún poeta lo ha dicho mejor. En todo caso, cabría decir que el poeta se refiere al «cuerpo», al que ha cantado tanto, y que todavía ese «muerto vive como tierra absoluta». ¿Es que esa frase significa algo o no significa nada, y el poeta no sabe lo que dice o nada tiene que decir? Algo tiene que significar y, por lo mismo, «dura la rabia», aunque se muera el perro.

De todos modos, la unidad interna de cada libro parece significar que cada uno de ellos está escrito bajo un cuerpo doctrinal importante, y por lo mismo, que son la expresión poética de algún pensamiento filosófico profundo, intenso y especialmente significativo, que ha impresionado al poeta aunque él no sea filósofo. Cabe entonces el buscar profundidad en estos poemas, aunque el poeta trate de despistarnos, de desorientarnos para que nunca conozcamos sus fuentes.

El último libro es *Historia del corazón*, publicado en 1953. El poeta acentúa el concepto de «comunicación», quiere entablar diálogo con la gente, con el pueblo, se hace «dirigente» y abandona su oficio de «selecto». Suya es la fórmula: «poesía es comunicación». Y también aquí parece descubrirse una doctrina filosófica profunda, que se expresaba en Heidegger y en otros mu-

chos autores, y que hace años corría ya como lenguaje común: hay una zona profunda del alma humana en la que todos coincidimos: el poeta es el que logra alcanzar esa zona y hablar el lenguaje esencial, el lenguaje de todos, un lenguaje anterior a toda ideología científica, filosófica o teológica. Esto es lo que expresa el mismo Aleixandre a su modo: «Hay poetas que se dirigen a lo permanente del hombre. No a lo que refinadamente diferencia, sino a lo que esencialmente une. Estos poetas son poetas radicales y hablan a lo primario, a lo elemental humano. No pueden sentirse —y entre ellos me cuento— poetas de minorías». Dicho con mayor simplicidad aun, no hay poetas de minorías, sino «poetas de oficio», oficinistas de la poesía; porque el auténtico poeta es siempre «poeta de mayorías» o mejor aun, «poeta universal», poeta de totalidades. Y muchos críticos han citado a Unamuno y a Antonio Machado para advertir que la pretensión inicial del Grupo acerca de la asepsia poética era un angelismo encantador e inocente, o en todo caso, algo que el psicoanálisis llama «introversión», con sus leyes características.

Y no se diga que se trata de «historia», es decir, de circunstancias, situaciones, coyunturas, etc., como si eso fuese un desdoro para el poeta. Por el contrario, si falta el contenido vivencial, experimental y personal, tendremos, como diría san Pablo, «el cencerro que repica»: *Cymbalum tiniens, aes sonans*, bronce de resonancia.

26. Dámaso Alonso

Algunos críticos lamentan que Dámaso Alonso no se fuera al exilio cobardemente, como ellos, a lamentar las injusticias en un vivir liberal; que no les sacase las castañas del fuego, matando a los dictadores; que no llorase como una mujer; y ya se creen generosos, cuando «le perdonan». De eso se hablará algún día con claridad y honradez. Pero de todo el Grupo, este hombre es quizá el que llama más poderosamente la atención. Se le acusa de su silencio poético durante veinte años; y se le acusa porque después de veinte años de silencio apareció el libro *Hijos de la Ira*, que era poesía y no política, como se le pedía. Le pedían política y no poesía, los que habían alquilado la pluma, los hijos de los ingenieros y profesores, los universitarios colocados. *Hijos de la Ira* cayó como una bomba, y se trató de despoetizarla. Pero ha resistido bien las intenciones y ha salido airosa de la prueba, ya que no se escribió en defensa propia, ni por desquites o resentimiento. Por otra parte, es doblemente interesante porque ha aguantado la marea de la fe, la lucha de la conciencia, la honradez religiosa, sin esteticismos, trampas y máscaras preciosistas de orfebrería. El ser humano aparece en su misterio, en aquella grandeza y en aquella miseria existencialistas de que hablara Pascal: «en todo el libro está manifestándose constantemente ese sentido de la existencia humana como amargo y

dramático viaje, acosado de asechanzas, de desfallecimientos, en cándida e indefensa barquilla a la que el sol y el viento baten sin descanso» (J.L. Cano, p. 246).

Como es obvio, este sentido de la existencia humana «trascendente» nos lleva a la trascendencia desnuda, que llamamos religión: «he aquí la verdadera poesía religiosa, la poesía religiosa en su más puro y original sentido, en su sentido más dramático y agónico: el hombre clamando a su Dios, invocando desgarradamente su ayuda, el suave cielo de su mano balsámica, no versificando en burilados y plácidos versos sus milagros o sus bellezas. Poesía religiosa, a lo Unamuno, no tranquila ni risueña, sino angustiada, desesperada, clamante. En la que el acento, a veces imprecatorio no traduce una menor necesidad de aquel celeste bálsamo, de aquella gloria suave de Dios» (Ibid.).

Es también claro que ambos sentimientos, el de la miseria humana y el de la grandeza y misericordia divina se reclaman recíprocamente. Por eso, el poeta halla un auténtico camino religioso, una «existencia», es decir, una *sistencia extra causas*, una liberación del mundo físico, del mundo dialéctico y estúpido para entrar en un camino de libertad terrible y responsable, en la angustia existencialista propia del judaísmo y del cristianismo, que miran al mal de frente sin ruborizarse, que no lo niegan, que no le anestesian al hombre, que no le prometen paraísos comunistas, ni sueños amorosos de embriaguez animal, sino que lo dejan al aire libre, a la tempestad, a la incertidumbre, a la tribulación, muerte, pecado, tiranía, a la «derelicción», al ser arrojado al mundo y perdido en él, o como diría san Agustín, al hombre «arrojado al mundo a tontas y a locas», *temere passimque*. Y por eso Dámaso Alonso es la cima de todo el Grupo del 27, el que lleva la bandera hasta el fin, hasta la punta del acantilado.

También aquí, Max Aub se abandona. Dámaso Alonso pide justicia como Hernández y León Felipe, dice Max Aub. Panteísta y blasfemo, «hijo de la ira» en su buena época. En la España de Franco escribe su poema a la Virgen María pero Max Aub recoge la confesión de que se trata de la tierra y no de la Virgen María, aunque se recurre a ese subterfugio por cobardía y por apego a la propia comodidad. Canta a la muerte de Lorca, pero convive con los asesinos. Piensa Max Aub que el Dios de Dámaso es «el viento que mueve y pasa y no mira», al que se refiere el mismo poeta. Al final, Max Aub se disculpa diciendo que es injusto con Dámaso porque le quiere, y le duele que no se decida a cantar toda la verdad, es decir, la verdad de Max Aub, ya que éste cree que Dámaso en el fondo piensa como él.

Leopoldo Panero

Max Aub le califica de «réplica infortunada», y se refiere al *Canto general* de Neruda, como si fuese un simple imitador. Pero así aparecen las cosas

claras. Max Aub confiesa: «Pero no voy a discutir, sino a hablar de poesías». Pues bien, en lugar de hablar de poesía, se dedica tan sólo a discutir, eso es lo malo. Y lo peor de todo es que así ocurre siempre. En España no hay neutrales, ni paz para nadie: «si no eres como yo, eres mi enemigo y te mato y se acabó; no tengo más que explicar». Esto es lo más triste. ¿Y hasta qué punto esta atmósfera ha envuelto al Grupo del 27?

Dionisio Ridruejo

La evolución de este hombre exaspera de un modo particular a la facción de Max Aub. El hecho de que los años hayan desmoralizado al país, o de que lo bueno se haga malo, o de que un hombre denuncie el mal y trate de corregirlo allí donde lo descubre, o allí donde llega a la evidencia, no es aceptable para estos desterrados, que a toda costa quieren «triunfar» y ganar la guerra civil, como si no la hubieran perdido por sus culpas, por esos mismos vicios que ahora denuncia Ridruejo, y aun por otros posteriores, por esa última «leyenda negra» de mujeres que lloran lo que no supieron defender como hombres. Por eso le achacan el hecho de haber «descubierto el mal». «¿Dormía? Tonto no es. Cuando mire hacia atrás, su vida, sus escritos, ¿qué pensará?». No pueden imaginar que, a lo mejor, Ridruejo da por buenos su vida y sus escritos anteriores, o que haya sido más honrado que todos ellos y por eso denuncia, lo que no son capaces de hacer ellos, aunque no les faltan cosas que denunciar. Porque lo curioso es que estos hombres son los que realmente están derribando el régimen, no aquellos cantores de Ultramar que lo pasan bastante bien, con sus aureolas de mártires.

Pero tenemos que preguntarnos si Dámaso Alonso, este poeta radical, es realmente un representante del Grupo precisamente en el aspecto religioso, en el que el Grupo en general se mostraba receloso y tímido en demasía, por exceso de cautelas y de rubor. Dámaso Alonso tiene suficiente autoridad para hablar en nombre propio y de su Grupo, ya que lo conoce a la perfección hasta en sus últimos repliegues y es crítico al mismo tiempo que poeta como Pedro Salinas. Y así nos habla de dos vertientes de la poesía española contemporánea: la arraigada y la desarraigada. La denominación es discutible, ya que opone un «cosmos» a un «caos» y parece afirmar que el poeta arraigado, al ver el mundo como un cosmos griego, no es cristiano, mientras que el poeta desarraigado es el auténtico cristiano, el que ve el mundo dramáticamente, y no necesita una tragedia para explicar el mal. Pero Dámaso Alonso no pretende llegar a tanto y se contenta con una visión más superficial o popular. Y en ese sentido, él mismo nos dice: «Para otros (poetas) el mundo nos es un caos y una angustia y la poesía una frenética búsqueda de ordenación y de ancla. Sí, otros estamos muy lejos de toda armonía y toda serenidad. Hemos vuelto los

ojos en torno y nos hemos sentido como una monstruosa, una indescifrable apariencia, rodeada, sitiada por otras apariencias, tan incomprensibles, tan feroces, quizá tan desgraciadas como nosotros mismos, y hemos gemido largamente en la noche. Y no hemos sabido hacia dónde vocear». ¿Quién es ese «nosotros», que los del Grupo repiten consuetudinariamente, unas veces como una jactancia y otras veces como una sentencia a la que se ven condenados? Quizá Dámaso no se refiera estrictamente al Grupo, ya que andan por ahí otros poetas familiares, pero desde luego los del Grupo parecen comprendidos en este «nosotros», y por lo mismo Dámaso asume la voz representativa y habla en nombre de los demás, aunque quizá los otros no hayan tenido tanta audacia o tanta preparación coyuntural.

Entendemos, pues, que cuando Dámaso dice que «toda poesía es religiosa», sabe lo que dice y lleva una intención meridiana. En efecto, toda poesía es religiosa, si es realmente poesía; y por eso Alberti, Lorca y Cernuda escriben poesía religiosa a su manera. Quería decir Dámaso que todo poeta busca a Dios en el fondo (Dámaso Alonso, *Poetas españoles contemporáneos*, Gredos, Madrid 1950, p. 333). Por lo mismo, es inútil pensar que Dámaso necesita a Dios para defenderse del caos (J.L. Cano, p. 250), puesto que Dios no defiende del caos, y además, es el caos el que reclama a Dios, es el caos el que despierta y zarandea al poeta para que vocee a Dios, aunque no sepa «hacia dónde vocear». Porque en cuanto a la postura personal del poeta, Dámaso confiesa: «Y aquí, Señor, te traigo mis canciones / Es lo que he hecho, lo único que he hecho / Y no hubo ni una sola / en que el arco y al mismo tiempo el hito / no fuerés Tú» (*Los hijos de la Ira, Las alas*, poema final).

No debemos pensar que *Oscura Noticia* era un proyecto, *Los hijos de la Ira* una simple búsqueda de lo que se ignoraba y *Hombre y Dios* un encuentro o presencia, como si se tratase de una peregrinación o de unas Confesiones de san Agustín. Lejos de eso; en los tres libros hay las mismas certidumbres, las mismas angustias, las mismas dudas, los mismos gritos y los mismos desplantes humanos; y están escritos con la misma gracia de Dios. Precisamente Dámaso da sentido auténtico a los otros poetas cuando ellos son reticentes o se ruborizan de confesar a Dios. Así, por ejemplo, cuando Dámaso toca los temas del amor, o los de los detalles cotidianos, o los de la lucha social, y de pronto mienta a Dios como sentido final o recurso final, aparece lo que sus compañeros no se atrevían a decir, y lo dice por ellos.

Por lo dicho, Dios nos libre de los extremistas, de los dialécticos y de los integristas, que hablen de «ortodoxia». Refiriéndose al soneto *Hombre y Dios*, nos dirán que el Dios de Dámaso es una idea humana, no una realidad trascendente. Y se sentirán seguros en su «razón», al ver que el poeta recuerda sus años infantiles y la idea que en su infancia se forjaba de «Dios». Como si

el integrista y el marxista no se forjaran una «idea de Dios», o tuvieran una «idea exacta de Dios». ¡No, todas las ideas y palabras humanas son indignas de Dios, y los hombres no tenemos otras ideas o palabras que las humanas. Y precisamente ese modo de presentar a Dios nos hace pensar que eso que en Vicente Aleixandre se llama a veces «panteísmo» no es tal panteísmo, sino el soplo creacional, la evolución creadora, la norma poética del Creador. Porque a quién se le ocurriría entablar un diálogo con la «idea de ratón» o con la «idea de hombre» o con la «idea de mar». No. Estos hombres hablan de «realidad», ya como causa ya como motivo, ya como causa instrumental, pero de una «realidad externa y trascendente». No hablan de «ideas», aunque su método implique una «idealización» o recomposición ideal. Sería inconcebible que un grupo de españoles hablase como un grupo de suecos. ¿O qué sentido tendría la «creación delegada», de que habla Dámaso, o ese Dios que hizo a Dámaso «libre»?

Y precisamente la insistencia en el tema de la libertad (hombre y Dios) nos hace ver sin celajes el pensamiento de Dámaso, que se siente libre, cristiano, totalmente ajeno a un cosmos griego. Y por eso dice J.L. Cano con razón: «Me parece un síntoma más —pero de los más significativos y relevantes— de que a la poesía preocupada sólo por la belleza de la forma y el halago de la música, con indiferencia por el fondo, está ya sustituyendo en nuestra escena poética una poesía de pensamiento, de preocupación —social, religiosa, humana— que da más importancia al fondo que a la forma, aunque sin despreciar ésta: que busca en suma conmover al hombre, tocar su corazón, más que halagar su oído. Yo creo que debemos dar la bienvenida a esa nueva poesía, aunque nos temamos, —hay sobrados motivos— los estragos de los acólitos y seguidores que siempre pululan» (Ibid., p. 253).

La voz representativa de Dámaso se aclara también en sus críticas literarias, pues están cantando una «solidaridad» inconfundible (Cfr. Gaos, Vicente, Dámaso Alonso: *Antología crítica*, Escelicer, Madrid 1956). Poco importan las «bellezas formales» tanto de la creación externa como de la interna, frente al dolor, miseria o júbilo, que el poeta desecha como una tentación o un infantilismo. Sí, hay muchas y grandes bellezas en *El Contemplado*, pero ¡hay que verle cuando viene con sus tiburones a buscar a los perdidos en el naufragio! Y no es que creamos tampoco que Dámaso es el mismo caso de Unamuno: vemos una inmensa diferencia entre ambos, pues pertenecen a dos mundos muy diferentes, ¡dicho sea en honor de Dámaso! Pero también es verdad que en Unamuno, tan gesticulador y gritón, aparece a veces el llanto callado, la confesión, la angustia íntima que no deja hablar.

Tampoco deberemos contentarnos con decir que se trata sólo de la angustia «de estos tristes años de derrumbamiento, de catastrófica apocalipsis», de

que habla Dámaso. Quizá esos años nos han permitido ver mejor el drama humano. Pero siempre se trata del drama humano esencial, y no de una situación coyuntural. Es verdad que Dámaso pasó del esteticismo al drama, pero lo mismo hicieron los demás del Grupo. Y ese paso no se debe a las circunstancias, aunque éstas revelasen mejor el fondo del drama humano, como acontece con los «condenados a muerte», cuando llegan a saber que están condenados a muerte. Las ilusiones son fáciles para los niños y los tontos.

27. Guillén

(Manuel Mantero, *Antología*, La Poesía de J. Guillén, Plaza y Janes, Barcelona 1977). Guillén ha negado ambas exageraciones, la del «esteticismo» puro y la del «racionalismo» puro, juntando las dos cosas «poeta y profesor», inspirado y técnico. Juan Ramón Jiménez había dicho que en Guillén se advertía una «manía de influencias», aludiendo al parnasianismo y simbolismo. Mantero corrige, negando el parnasianismo y concediendo el simbolismo, pero con final de una época, ya que Guillén entierra a Mallarmé (Ibid., p. 17). En cambio, insiste Mantero en que la poesía de Guillén, a pesar de su perfección, es siempre «inacabada», incompleta, y requiere la colaboración del lector, como si fuese una obra en construcción, que va a estrenarse en cada momento. Tenemos así la voluntad del Grupo de ser «creadores», que dan nombre a las cosas primigenias o en bulto. Por lo mismo, no sólo corrige continuamente lo que lee en los demás o en sí mismo, sino que «crea», es decir, ensaya, juega, se entrega a veces a la corriente onírica, o al subconsciente, al «surrealismo» creador y positivo dejando suelto el chorro del pensamiento. Pero lo importante es que Guillén no se atiene, como James Joyce, a dejar abierto el chorro de la imaginación, sino que crea y construye pacientemente, imponiendo un orden, que tampoco es el «orden desordenado» de James Joyce, sino un orden lo más perfecto posible, hasta el punto de ser acusado de «racionalista» y «profesor». Es, pues, una lucha entre la luz y las tinieblas, en la que se oye el grito continuo: «hágase la luz». González Muela estima que «la serenidad, la claridad y la armonía», son las normas de la poesía de Jorge Guillén (*La Realidad*, p. 25).

El título «Aire nuestro», redundante, nos presenta el aire como el elemento universal, y por lo mismo como el peligro panteísta y pagano: es el espacio de los griegos la matriz de todas las cosas y por eso nos hundimos, nos hermanamos y confundimos todos y todo en ese «universo», en la totalidad, en que somos burbujas de *El Contemplado*. Esa es entonces la realidad, el abismo griego. No es ya ninguna rareza que Guillén se centre en la perfección del círculo y de la esfera, como han hecho notar sus mejores críticos (Ignacio Prat, J. Guillén en *Ínsula*, n. 324, Madrid, nov. (1973) 3-13; Gullón, Frutos y

Darmangeat). En el centro de esa cúpula, bajo el eje central, el hombre lleva sobre sus hombros la plenitud del mediodía, y es el espíritu, la razón que conoce la grandeza creada, como un dios. No llega Guillén a la metafísica de la esfera, propia de los neoplatónicos, en la que cada ente es un radio, un rayo del sol central, que viene al fin a reabsorberlo todo. Sin embargo, Guillén ha negado siempre la «divinización del hombre» y explica que cuando utiliza fórmulas ambiguas, han de entenderse siempre como «para un dios», es decir, «digno de un dios», digno de alguien que fuera tan perfecto como un dios (Cfr. Mantero, *Ibid.*, p. 29). Y entonces se ennoblece increíblemente la poesía de Guillén, al hacerse cristiana, pero con todos los arreos de la belleza clásica. Es ya una creación que es un cosmos, o un cosmos que es al mismo tiempo una creación y que permite al poeta vivir en ella como en su casa, no ya como un dios, pero sí como un «hijo de Dios». Y ya importa muy poco que al poeta no le convenga hacer profesiones de fe cristiana, y le interese en cambio hacer profesiones de poeta, pues ya todos nos entendemos y reconocemos como cristianos, al hablar en cristiano.

Yendo más al fondo, nos encanta Guillén por ser «poeta de mediaciones». Complacido en la trascendencia de Dios, busca por todas partes «ángeles y sacramentos» y los encuentra maravillosamente: agota la botánica, las trivialidades, todo lo humano posible y halla en todas partes la presencia de Dios y la influencia de la gracia. Es la «oración de todas las cosas». Nos encanta comparar la «muerte de unos zapatos rotos» con «la meditación de los zapatos» del P. Charles: «¡Se me mueren! Han vivido con fidelidad: cristianos-servidores...». Esta actitud actual del hombre, que busca mediaciones y escucha «el no sé qué que quedan balbuciendo» las cosas, cuando pasa el hombre enamorado, es una actitud tan poética como cristiana, y siempre grandiosa si se lleva con garbo, como la lleva Guillén. Y lo hermoso aquí es detenerse en los propios zapatos, cantar su muerte, porque los pobrecitos son viejos, pero no convertirlos en una corneja que nos anuncia nuestra propia muerte; así los despedimos con ternura. Como a unos fieles servidores, les damos la despedida y a lo sumo, sentimos que las despedidas son tristes, pero nos compramos unos zapatos nuevos, que merecen un nuevo poema. Dicho de otro modo, no anulamos las cosas para imponer nuestro yo, yo, yo, sino que dejamos florecer a cada cosa en su momento y aun ponemos de relieve el momento en que cada flor merece una admiración del público. Esa es la virtud propia de un jardinero, dejar a cada flor ser admirada en su momento; avisar a los transeúntes distraídos y atolondrados, que no se fijan nunca en nada. ¿No es una flor esa «copa de vino» que el poeta nos ofrece como presencia de Dios y gracia de Dios, que nos alegra y no nos embrutece? Guillén convierte, pues, lo «corriente» en «religioso», y «toda poesía es religión» (Dámaso

Alonso). Y en esta creación entra el mal, con su misterio. Pero no hay escándalo. Guillén no se escandaliza; como los burgueses y parece algo extraño, Guillén lo atribuye a su cristiana madre.

27.1. *El cristianismo de Jorge Guillén*

Él mismo ha creído definirse: «Nací en Valladolid, en 1893, y desde pequeño heredé las dos características de mis padres: la vitalidad de mi padre y el cristianismo de mi madre. Mi padre me dio un enorme deseo de vivir, y ella me puso en el camino del amor y la admiración. Estas huellas se perciben en mi obra» (Entrevista, *Blanco y Negro*, Jorge Guillén, diciembre 1977).

Para Guillén el Grupo lo constituyen diez amigos: «Todos distintos, cada uno tenía su voz propia, su forma de ser y de pensar»... «Nos unía la amistad». Y como no le gustan las confesiones religiosas directas, es preciso entreverlas en su postura «sacramental». Pero si sólo se hubiese tratado de una camaradería juvenil, de una aventura o de un «tablao de cante jondo», nunca se hubiese llegado a una empresa tan fina, perfecta y fecunda. Hay, pues, algo mucho más hondo e importante.

Por eso en la «Creación» de Guillén hay que introducir esos elementos incongruentes que son en realidad, piedras de toque para ver los quilates de una cosmovisión. Y ante todo, la presencia y virulencia de la muerte, como uno de los aspectos del mal. Es la *ley del tiempo*, el Saturno que devora a sus hijos. Guillén confiesa que su horizonte es terrestre, un simple horizonte, pero abierto a una trascendencia religiosa. Afronta, pues, el mal de la muerte en varios sentidos: a) como azar, o absurdo, o accidente privado de una causalidad razonable; b) como ley de la vida, ya que vivir es gastar existencia, es decir, morir, según nos explican los existencialistas: un cirio no muere en el último instante, sino que ha comenzado a morir cuando comenzó a arder y a gastarse. Entre ambas meditaciones la muerte, como ley de la vida y la muerte como castigo o carácter penal de la existencia hay un modo cristiano de aceptar, y Guillén lo practica incluso en la muerte de su esposa y en los poemas dedicados a su recuerdo. Porque el carácter penal de la muerte es un simple aspecto, una añadidura a la muerte como ley vital. De ese mismo modo hay un modo no cristiano de ver la muerte que es el «instinto de Thanatos», de Freud. Pero hay un modo pagano de ver la muerte que es el de Sócrates y de los platónicos para quienes la muerte es la bella y virginal Thanatos, la dulce hada que nos libera de la cárcel de la existencia y nos introduce en el espléndido Nirvana de los Campos Elíseos, en el Paraíso. Para el cristiano auténtico, la muerte es «horripilante», maldita, la última posición y fortificación del pecado y del diablo: su carácter penal es evidente para el hombre, que la sufre a más no poder y no con la docilidad de los animales, que nacen ya condenados a morir,

pero sin llevar durante la vida el peso de su sentencia. Por eso, dentro de la tristeza de la ancianidad es hermoso ver a Jorge Guillén en *Blanco y Negro* hablar de sus 84 años con la serenidad posible en un cristiano: «Ya estoy viejo y sirvo para poco, sólo para estar tranquilo y escribir algunas cosas, que es lo que me gusta». Envejecer para este poeta es una ley, pero también un deber, una obligación que se cumple como la observancia, «la ley tan dura de mi edad». En suma la muerte es el tiempo.

Cabe entonces que un cristiano hable del «azar en diferentes sentidos», como lo hace Guillén. El azar es un absurdo, cuando es considerado como un «accidente», cuya causalidad no se hace visible y ofende a toda noción de causalidad, «cuando menos se espera, salta la liebre»; es también providencial y aun divino, como cuando Guillén conoció a su esposa de la que se enamoró «por un puro azar», «imprevisto»; es también, como suele decirse la «tragedia», que es como un «error de la naturaleza», algo «monstruoso» opuesto a las leyes, si no en la realidad, a lo menos en la apariencia: homosexualidad, un cuerpo con dos cabezas o siete patas, un rinoceronte, camello, jirafa, etc.: es finalmente el misterio, el enigma, algo que sobrepasa nuestra capacidad y ante lo cual tenemos que bajar la cabeza con sumisión o con cólera. En todos esos casos cabrían posturas cristianas y no cristianas, y no siempre lo más aceptable es lo más cristiano, ya que a veces lo cristiano es la rebeldía y la protesta de justicia, cuando entra de por medio la libertad humana, o es posible evitar el error y la desgracia.

También es hermoso ver a Guillén debatirse en el complejo de problemas entre el tiempo y la eternidad, ya que tales problemas nos sobrepasan a todos. Guillén, pues, se aferra a la resurrección de Lázaro y le concede la palabra para que pida a Dios «una eternidad temporal». ¿Por qué, tiempo y eternidad han de ser esencialmente incompatibles? ¿No sería posible un tiempo eterno o una eternidad temporal, con bosques, arroyos y hasta piezas de caza y pesca? ¿Acaso no comió Cristo un pez después de resucitado? Es verdad que es inútil discutir tales problemas, pero es hermoso ver a este poeta fino y profundo debatirse con sus pensamientos medio agónicos, medio optimistas. En cuanto a esa otra «eternidad de la especie», quizá pueda ser un consuelo para los que viven «al servicio de la especie» y nunca han llegado a ser personas; mas para las personas, poco consuelo es «la inmortalidad del cangrejo». Sí, hay un romanticismo que se propaga en las lápidas de los cementerios: «no morirás, mientras yo te recuerde». ¡Bueno, felicidades! Hermoso es igualmente para un cristiano el tema de Luzbel, a pesar del drama radical; la muerte, el mal, la injusticia, el pecado, la tiranía, la guerra, la confusión, el falansterio... todo cabe en cristiano. Pero Guillén termina con su poema de los dos «patios» al exterior, que se ve desde la calle y es «andaluz» y el «interior, el castellano, desnudo, natural definitivo...» (Cántico, «Casa con dos patios»).

27.2. *El Paraíso de Guillén*

Se diría que Guillén, por su «existencialismo jubiloso» (Eugenio Frutos) es una excepción dentro del Grupo de ángeles sin paraíso. El poeta de Valladolid siente el asombro por los detalles menudos, como si fuese un oriental. Nadie diría que se deja aventajar por los yoguis, o por los budistas en su capacidad de asombro o en su contemplación de la naturaleza y realidad externa que surge frente a él con todas sus conexiones como un prodigio permanente. Sin embargo, esa sensación de plenitud del instante presente es por sí misma muy ambigua. Por ejemplo, puede significar el simple ser-en-el-mundo, una metafísica relacional como en Heidegger; o puede ser el instante del epicúreo, o el instante del indiferente, del cínico, del yoqui, del hyppi, del insipiente, del enamorado. Cada una de las pasiones humanas puede reclamar para sí ese «presente» ante la realidad, incluso el ausente, sea quien sea, ya que se hace presente en la memoria, ya en el pasado, ya en el futuro. Si Guillén acepta enteramente esta realidad que le rodea, podría ser un optimista exagerado, como Leibniz, por creer que en este mundo no existe el mal, o que éste es el mejor de los mundos. Y lo mismo diríamos de la historia, del mundo creado por el hombre. En *Cántico*, todos son niños y doncellas, jóvenes sanos y florecientes, como en un mundo griego, como en un Olimpo. No sabemos si Guillén visita los hospitales y los manicomios, las cárceles y campos de concentración, las trincheras y tugurios, las residencias de ancianos y las cárceles. Suponemos que el burgués volvería a rasgar sus vestiduras, al darse cuenta de que «existe el mal», a pesar de todo. Estamos, pues, ante *El Contemplado* de Salinas.

Pero cuando Guillén quiere cantar la noche o la niebla, como falta de claridad y diafanidad, comienza a ensombrecerse él también. Aparece, pues, el caos primitivo que Dios puede vencer y dominar, pero que está ahí, como límite, como corrupción, como cáncer del ser, como maldad y pecado, como nido de víboras. Y nos dice Guillén, al explicarnos el argumento de su *Cántico* que «en el desorden está operando el mal y la visión del mundo tiene que ser ética». Y si eso fuese verdad, Guillén está perdido al escribir contra sí mismo: una visión ética del mundo tiene que reconocer la presencia y virulencia del *Príncipe de este Mundo*, para ser honrada, para ser ética de verdad y no una fabulosa «ética a Nicómaco»: *Los hijos de la Ira* de Dámaso Alonso, esos sí, esos son hijos de la Ética auténtica, y son una lección para Guillén que no puede contemplarlos en su grandeza diabólica. Y el mismo *Clamor* de Guillén es un claroscuro muy diferente de *Cántico*. Y aunque es verdad que ya san Agustín intentó volatilizar el mal, mediante manejos de prestidigitación, al fin fue acusado de tendencias maniqueas, porque no pudo luchar con el mal hasta el fin y fue vencido por el mal. Aun así, Guillén suele decirse, es una excepción, no sólo en la poesía castellana, sino también en la española. Tiene un concep-

to «europeo» de la naturaleza, que no comparten los castellanos; y de la historia, que no comparten los españoles. Se ve que ha viajado mucho por el mundo geográfico y cultural y es cosmopolita, afecto a las brigadas internacionales.

27.3. Jorge Guillén

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, Amado, *Jorge Guillén, poeta esencial en «Materia y forma en poesía»*, Madrid 1955, pp. 370-377.
- ALONSO, D., *Los impulsos elementales, en la poesía de J. Guillén*, en «Poetas españoles contemporáneos», Madrid 1953, p. 207-243.
- CASALDUERO, J., *Cántico de J. Guillén*, Madrid 1953 (Santiago de Chile, 1946).
- CURTIUS, Robert, *Jorge Guillén*, en «Ensayo crítico acerca de la literatura europea», t. II, Barcelona 1959, pp. 283-292.
- DARMANGEAT, P., *Jorge Guillén ou Le Cantique émerveillé*, Paris 1958. Trad. esp. Ínsula, Madrid 1969).
- DEHININ, Elsa, *Jorge Guillén, Cántico*, Bruselas 1969.
- FRUTOS, E., *El existencialismo jubiloso en Jorge Guillén*, en «Cuadernos Hispanoamericanos» 18 (1950) 411-416.
- GILDE BIEZMA, *Cántico. El mundo y la poesía*, Barcelona 1960.
- GONZÁLEZ MUELA, J., *La realidad y Jorge Guillén*, Madrid 1962.
- GULLÓN R. y BLECUA, J.M., *La poesía de Jorge Guillén*, Zaragoza 1949. José Manuel Blecua ha publicado otra Antología, Anaya, Salamanca 1970, con una Introducción.
- LIND, G.R., *Jorge Guillén, Cántico*. Eune Motivstudie, Frankfort, Analecta romanica, 1955.
- MADARIAGA, Salvador de, Jorge Guillén, en *Luminous Reality. Poetry of J.G.* Homenaje, Norman, Oklahoma, «Revista de Occidente», Homenaje a J. Guillén, 130 (enero, 1974), Madrid.
- PAZ, Octavio, *Horas situadas de Jorge Guillén*, en «Papeles de S. Armandans», 9 (1966) 209-28.
- VIVANCO, L.F., *Jorge Guillén, poeta del tiempo*, en «Introducción a la poesía española contemporánea», Madrid 1957, pp. 75-101.
- ZARDOYA, Concha, *Jorge Guillén: siete poemas en azar de pasión*, en «Poesía española contemporánea», Madrid 1961, pp. 285-310.

Todos están de acuerdo en reconocer la perfección formal de la poesía de Jorge Guillén. Muchos, sin embargo, han estimado que esa poesía es intelec-

tualista, deshumanizada, formalista y abstracta; todo lo contrario de un existencialismo. Otros, como E. Frutos y J.L. Cano, estiman todo lo contrario. ¿Y cómo es posible acusar a Guillén de ambos extremos, apasionado y circunspecto? Porque no es ninguna de las dos cosas, sino que, como Salinas y los demás del Grupo, tiene su método y lo sigue, pasando de lo concreto a la idealización para regresar de nuevo a la dramática realidad. No son, pues, extremismos, sino etapas de un proceso. Guillén expresa, pues, su asombro ante lo cotidiano, ante los mil detalles de la vida, como un guitarrista que sorprende una guitarra en un rincón y comienza a rasguear para terminar componiendo un cantar. Como Salinas ante *El Contemplado*, puede Guillén decir: «cantar, cantar sin designio». Pero no como el ruiseñor, por instinto, sino con sabiduría y técnica. El objeto, lo trivial, importa ya poco, pues es sólo «motivo», no «causa». Es normal que para un hombre de hoy el calificativo de importante y trivial, aplicado a los objetos carezca de importancia, ya que lo que se busca es la creación, el poema perfecto acerca de cualquier tema y según actitudes determinadas por el mismo autor.

28. Gerardo Diego

El hecho de que el nombre de Gerardo Diego vaya encadenado a Soria, como los de Bécquer y Machado sugiere una cierta oposición a Andalucía a cuyo espíritu pertenece la mayoría del Grupo. Por eso recoge J.L. Cano: «contra el espíritu redundante y barroco, que sólo aspira a exhibición y a efecto, buen antídoto es Soria, maestra de castellanía, que siempre nos invita a ser lo que somos y nada más». (A. Machado, *Ibi.*, p. 228). Cano recoge también el testimonio de Dámaso Santos (*Las tardes del Mirón*), y Ángela Figuera (*Soria pura*). Pero el Grupo mantiene su método y sin él nos perderíamos también en Gerardo Diego: para ver bien a Soria, hay que verla en los ojos del poeta, como él mismo dice cómo para ver el *Contemplado*, hay que verlo en los ojos de Salinas. Claro está, así como Málaga o Sevilla influyen en los poetas andaluces y castellanos, eso mismo acontece con Soria, y es inevitable; poco importa que sea una «causa», ya que en efecto son muchos los habitantes de Soria que no leen un verso; basta que sea un motivo, una «causa instrumental», como dirían los antiguos, ya que de diferente modo suenan una guitarra y un violín, un piano templado y uno destemplado. Soria, como motivo o causa instrumental, ha tenido la suerte y la virtud de recibir a unos visitantes extraordinarios y haberles embrujado el alma con su desnudez, naturalidad y ausencia de modos y modas, con su «pureza» o pobreza franciscanas. Gerardo Diego ha reunido en su libro *Soria* los sueños que Soria ha despertado en él. Cuando Gerardo Diego comenzó a soñar en Soria era un jovencito (1920-1923) y hubo de cantarla cuando ya era un maestro de perfección; y eso da un

encanto singular a su libro *Soria*, que recoge la espontaneidad de la juventud y la reflexión de la madurez siempre dentro de un sueño y de una sensibilidad exquisitas y siguiendo un método que el Grupo iba madurando desde el principio a la sombra de Juan Ramón Jiménez. Es una pena que Gerardo Diego haya tenido más admiradores que críticos, en comparación, por ejemplo, con Jorge Guillén. Después de tantas coronas amontonadas en honor del gran poeta santanderino, que parecen preparadas para su lecho mortuario, son escasos los estudios profundos sobre este hombre singular y sobre este poeta aún más singular.

29. Manuel Altolaguirre

Íntimo amigo de Emilio Prados, fundó con él *Litoral*, en Málaga (continuada luego por *Caracola*, en la que colaboró activamente. Tuvo su imprentilla propia, con la que fue fundando revistas: *Litoral* (1927), *Poesía* (1930), *Héroes* (1932), *Caballo verde para la Poesía* (1935). (Londres, 1935). Fue publicando suplementos de *Litoral* y otras colecciones como «Tentativa Poética», «Héroes». Más tarde en La Habana y Méjico siguió publicando clásicos y poetas. En este sentido prestó un gran servicio a los poetas. Él veía su obra como «menor», discípulo de Salinas, influido poderosamente por sus amigos Aleixandre, Prados y Cernuda, y más aun por Juan Ramón Jiménez y por la poesía inglesa. También los críticos le consideran como algo inferior a los otros miembros del Grupo. Es traductor de Shelley y biógrafo de Garcilaso. Al final se dedicó a la cinematografía. Murió trágicamente.

Emilio Prados

También Prados, con Altolaguirre se dedicó a imprimir poesía. Suya era la imprenta *Sur*. Exilado en Méjico, ha publicado allí lo mejor de su obra que ahora se viene imprimiendo en España, en su ciudad de Málaga (E. Prados, *El dormido en la yerba*, Colección «El arroyo de los ángeles», Málaga 1953). Allí, aunque no se le nombra aparece Andalucía como el Paraíso nostálgico, en la plena «soledad» del poeta, que se pone sin cesar de relieve. También se pone a veces de relieve el corte sentencioso de la canción andaluza o cante jondo. Y con la soledad se exaltan el amor y la muerte, como siempre. Larrea ha querido emparentar a Prados (Prólogo a la 1.^a edición de *Jardín Cerrado*, de Prados), con la mística española del siglo de Oro. J.L. Cano opina que no se trata de una «mística del alma», sino de una «mística de la sangre, del cuerpo... aspirando a la unidad última». Y entonces coincide con Aleixandre, y los demás. «Libre el poeta de su cárcel —cárcel de sueño— gana el cuerpo su libertad total, su unidad plena, al fundirse con el universo entero, con el cielo

de Dios» (Cano, *Ibid.*, p. 400). Quizá tenga razón Larrea en señalar una «mística de fusión», de tipo oriental como en muchos *suffes* o en Plotino. Es claro su valor como «canción» de cante jondo, realmente «jondo».

30. *Federico García Lorca*

La poesía popular, oral (romanceros y cancioneros), tiene en España una gran fuerza folklórica, y son muchos los poetas de raigambre popular, pero entre todos se distingue Lorca. Su inclinación a la música se compagina muy bien con su andalucismo. Max Aub llama «gitanos» a Picasso, Falla y Lorca, por su «duende» o genio. Esa base «irracional» les ha dado prestigio entre las minorías cultas de hoy. Si los clásicos dan «ideas» y los románticos «sentimientos», los modernos dan «sensaciones»: en esto se destacó Lorca. Se produce ese encantamiento del lector por mixtión de lo popular y de lo culto, como en *La Celestina*, *El Quijote*, *El Libro del Buen Amor* y en Manrique. «Revivió los zéjeles árabes» (Max Aub, p. 120), en el «cante jondo» y el Romancero. Por eso su éxito popular fue inmediato. Se ha escrito mucho sobre Lorca y todos los autores coinciden, diferenciándose tan sólo por el ingenio de cada crítico. Eso significa que hay ahí una gran verdad objetiva. La muerte, la sangre, eran su obsesión.

Rafael Alberti

Así como Lorca es músico, Alberti es pintor. Pero no tenía la humildad de Lorca: suele imitar mejorándolo, lo que encuentra, y eso con gallardía, porque sabe lo que vale. Desde que se afilió al partido comunista se mantuvo fiel a él. Es culto, y aunque busque inspiración en el pueblo, todo lo hace culto y personal, en pleno virtuosismo. Gran profesor de retórica y natural elegancia andaluza, dice de él Max Aub. Por eso nunca llega a ser poeta popular, aunque sabe evitar todas las cursilerías. De hecho, mientras algunos le prefieren a Lorca, Max Aub se tiene al granadino con el pueblo y la «inmensa mayoría». Como comunista, estima que su razón de ser poeta es la revolución, como un obrero o campesino, y en eso dio la alternativa a Luis Cernuda.

Luis Cernuda

Conviene mencionarle, sevillano, enjuto, sin la verborrea de Aleixandre o Neruda. Es un solitario activo y displicente, que vive porque no hay más remedio. Podríamos calificarlo de «existencialista», como lo hace Max Aub. Desprecia al hombre y su civilización, lo desdeña todo. Es un ángel caído, enemigo de los hombres, que lo han estropeado todo, excepto aquello que no han alcanzado y que se salva en la poesía.

Fernando Villalón

Representante del andalucismo popular «condición» aristocrática y popular de los ganaderos andaluces de reses bravas. «Parte de señor, de señorito y de bandido generoso» (Max Aub, p. 130). Su tema preferido y propio es el toro, y por eso su españolismo es inconfundible.

Emilio Prados

Es sólo poeta, pero poeta integral. Enfermo, es minucioso en sus detalles, pero siempre poeta. «Sus enfermedades y las que se inventa» (Max Aub, p. 131) le hacen familiar la muerte y la soledad.

Manuel Altolaguirre

«Es un insensato que a todo se arroja», dice de él cariñosamente Max Aub, p. 132. Juan Ramón le llamó «adolescente perpetuo», y en efecto, sus «prontos» son a veces interesantes, pero siempre en su pequeña parcela. Su tema preferido es el árbol.

Miguel Hernández

Al mentar la guerra civil, Max Aub olvida su oficio de crítico de arte y se consagra a la crítica política, aunque declara que la deja aparte. Así el retrato que nos da de Miguel Hernández es banal. Se reduce a decir que «lo mataron» y que su tema era «defender la tierra».

31. *Escaparate y trastienda*

31.1 *Ante el misterio de la existencia*

El tema es tan vulgar, que se hace necesario ante todo evitar esa vulgaridad estetizante y romántica, dando al asunto un tono personal u original. Así lo hace Aleixandre presentando la existencia como un relámpago entre dos oscuridades, tal como lo expresó Buñuel en su conocido simbolismo de los ciegos. Aleixandre nos presenta la pareja humana, los amantes, caminando en la noche oscura y su relámpago es justamente su amor de un instante:

«Como en una tienda de campaña
que el viento furioso muerde, viento que viene de las hondas
profundidades de un caos,
aquí la pareja humana, tú y yo, amada, sentimos las arenas
largas que nos esperan.

No acaban nunca, ¿verdad? En una larga noche, sin saberlo, las hemos recorrido;

quizá juntos, no, no, quizá solos, seguramente solos,
 con un invisible rostro cansado desde el origen, las hemos recorrido.
 Y después, cuando esta súbita luna colgada, bajo la que nos hemos reco-
 [nocado,
 se apague,
 echaremos de nuevo a andar. No sé si solos, no sé si acompañados.
 No sé si por estas mismas arenas que en una noche
 hacia atrás de nuevo recorreremos».

Las imágenes componen un paisaje elemental, como una pareja de beduinos que cruza el desierto, iluminado de pronto por un relámpago. El tema queda, pues, reducido a su esencia y despojado de todo adorno, abstracto y contrastado, desde el caos primigenio hasta la desaparición de la luna, como en el Salmo. La repetición del «no sé», atenuado por la esperanza de un futuro posible o un «quizá» implícito en el «no sé» presta una dulce melancolía a la doctrina que el poeta ofrece a su amada. Se han reconocido bajo la luna del amor, y esa luna se apagará; pero ellos seguirán caminando, solos, pero ahora «hacia atrás», desandando el camino.

Ese aspecto original y personal es el que aquí interesa, ya que es sabido que no puede darse un buen poeta sin elementos misteriosos, imaginarios, decisivos. El mundo gris y cotidiano ha de ser visto «poéticamente». Pero esa es la gloria de los poetas de este Grupo: el que su poesía sea original y personal, no chabacana o manida. Así vemos que Salinas en sus mismas piezas de teatro, en las que ensaya el sainete de Arniches y del casticismo madrileño, lo tiñe todo de un baño de misterio y poesía que los segrega de toda populachería madrileña.

Se repite con demasiada frecuencia y ligereza que el Grupo enlaza directamente con Unamuno en su situación frente al misterio. No lo creo. Quizá al principio pudo la retórica de Unamuno, tan enemigo de retóricas, contagiar al Grupo, pero luego el Grupo tuvo que enfrentarse directamente con la verdad, con una realidad impopular, extraña a Unamuno. Comparar a Dámaso Alonso con Unamuno me parece falso. El contexto y por ende el sentido era muy diferente en ambos casos. La especie de barbarie de Dámaso Alonso tiene poco que ver con las gesticulaciones, por muy sinceras que parezcan de Unamuno. Unamuno nunca acertó a ser «natural», estaba condenado a una suerte «trágica», a una gran nobleza racial, impropia en Castilla: nunca fue castellano. ¡Cosa extraña y sorprendente de la ironía! Unamuno es «europeo» y Dámaso Alonso, como Ortega y Gasset, era castellano. La gente dice lo contrario. Quizá porque Unamuno no era muy diplomático: pero los europeos lo son cuando les conviene tan sólo. Por lo demás es cuestión de matices, dentro de esta extraordinaria península: es cuestión de los «grados de humildad», co-

mo diría el vasco Ignacio de Loyola, cuando le obligaron a ser humilde. O de los grados de «discreción», como diría la castellana Teresa de Jesús. Y también por esta razón Dámaso Alonso es la voz auténtica del Grupo, ya que los demás miembros se han negado a abandonarse al ritmo y a las señales de los tiempos, y han hecho como los niños cuando los sacan de la habitación: agarrarse a las sillas y a las mesas. Dámaso Alonso se ha dejado llevar simplemente como si sólo él fuese todo el Grupo, aun siendo uno solo contra todos. Porque ¿quién de ellos hubiera sido capaz de escribir *Hijos de la Ira*? Desde luego, no Alberti.

31.2. *Trascendencia religiosa*

Cuando Dámaso Alonso dice que «toda poesía es religiosa» parece confirmarnos en ese sentimiento: se considera a sí mismo como voz del Grupo, como voz representativa, como «agonía del cristianismo». Esos poemas que son hijos de la ira, porque nacen a la luz de la guerra, de los estallidos de las bombas, al crepitar de las metralletas y el gemido de los agonizantes, al resplandor lívido de los incendios, de los hongos atómicos, están reclamando nuevos tipos de poeta. Y en efecto, Nueva York engendra poetas «nuevos», que ya son diferentes y que se enfrentan cara a cara con Dios. Al fin el hombre se va cansando de «entretenimientos» y quiere llegar al final, a lo decisivo y definitivo, a la escatología personal y colectiva. ¿Vale la pena? Realmente ¿vale la pena, Señor? ¿Qué es esta divina comedia? Ya no se trata sólo de la depresión con que se inician las grandes conversaciones aunque quizá también se trata de eso. Se trata más bien de una depresión colectiva, ante el espectáculo repugnante que obliga a exclamar: «Señor, ¿quién manda aquí»? Y quizá por eso, los Hijos de la Ira constituyen un «libro de horas», un libro de oraciones para el hombre actual. En efecto, quien realmente sea capaz de enfrentarse con el problema religioso, cosa nada fácil ni corriente, se verá desmantelado, desnudo, colocado en posición, como un boxeador en el ring: tiene que luchar o saltar las cuerdas, pues ya ve venir sobre su cabeza un guante demoleedor e inmisericorde, casi una fuerza física y fatal. ¿Hay todavía sitio para un Dios personal, libre y creador? Decidlo vosotros, poetas, si sois capaces de entreverlo.

El problema es rudo. Dámaso Alonso, profesor y científico, distingue la poesía arraigada (en las virtudes teologales) y la desarraigada. No cabe duda de que Dámaso es «arraigado» y aun «religioso», aunque se incluye en el grupo de los desarraigados. «Para nosotros poetas, el mundo nos es un caos y una angustia». ¿Cómo reunir ambas declaraciones? Parece que la fórmula «toda poesía es religiosa» y «yo soy del Grupo», nos hacen comprender que no hay contradicción alguna y que la religión es ya de por sí búsqueda, el

quaerere Deum, el invisibiliter videre de san Agustín, el *grandius aenigma*. La oposición vendría, pues, del integrismo español, de aquellos que exigían a Ortega y Gasset que «abjurase por escrito de sus errores» antes de recibir la absolución.

31.3. *¿Trascendencia o inmanencia?*

El tema del amor, tan insistido en el Grupo, es quizá la mejor vía de acceso al pensamiento de estos poetas sobre el asunto. Es el amor inmanente, igual en el hombre y en el perro, porque los perros se siguen reproduciendo sin cesar en una eterna primavera. ¿Es iluminada con todos los colores la paleta poética para enmascarar en cierto modo un cierto aire repugnante que tiene el amor de los perros en sí mismo? ¿Será necesario buscar perros de caza, perros hermosos y luego maquillarlos, para que aguanten las descripciones «realistas»? Preferimos descubrir crudamente: deseáramos penetrar en la intención de estos poetas para descubrir una revelación, por lo menos, un afán de trascendencia, aunque tal trascendencia sea aún ambigua, para no exigir demasiado. Cuánto nos gustaría poder aplicar al Cántico de Jorge Guillén el lema paulino: «¿Dónde está, oh muerte, tu victoria?». Por eso mismo, tememos que el poeta se nos escape hacia un «evolucionismo eterno». Nos parece muy poco y muy ambiguo decir «la gloria de la vida», pues quizá se trata de un gato o de un perro, que los hay de raza. Eugenio Frutos presentaba el Cántico de Guillén como «existencialismo jubiloso» y esa es una maravillosa alabanza, como en el caso de Gabriel Marcel y de los existencialismos cristianos; pero hace falta ante todo que la «apertura a la trascendencia» sea una puerta abierta, no una puerta pintada en un muro. El mismo Guillén utilizaba el subtítulo «fe de vida»; pero siempre es necesario que los «objetos existenciales» no terminen en sí mismos, sino que sean «símbolos», que apunten hacia «un ser auténtico», porque «no son el ser», por su precariedad efímera y evolución constante. ¿Nos queda algo, cuando todo se mueve? ¿Qué hace el poeta, sacudirnos o anestesiarnos? ¿Es algún consuelo «vivir al servicio de la especie», por carecer de personalidades? ¿Es eso el amor? En ese caso, poco se han fijado los poetas en esos animales que llevan el éxtasis erótico a tal exageración que se dejan matar, embriagados por el placer, sin sentir la muerte. ¡Eso es éxtasis, y lo de los hombres es un ensayo de aprendices! Este es el riesgo de «poetizar lo trivial». Por un lado, se intenta describir un estado de ánimo, de plenitud, semejante a una embriaguez incipiente, que es la frontera de la droga y del alcohol, del amor, y del éxtasis; por otro lado, el poeta es reabsorbido por la vida misma, como una víctima y no como un creador; es como el borracho que no acierta a detenerse en la frontera y la pasa con la resignación del impotente para dominarse, en un vitalismo resignado al placer.

Cuánto nos gustaría pensar en el Grupo como en un organismo único, con multiplicidad de funciones. Podríamos entonces considerar a Dámaso Alonso como la voz más robusta, como el estallido del Grupo, cuando se halla en situación apropiada, cuando los demás miembros se hallan en «posición normal», casi en fuera de juego. Mientras los demás aparecen condenados a la «ficción» Dámaso puede permitirse, no sólo la confesión, sino también el desafío. ¿Ante quién y a quién? «Mi corazón se ha levantado hasta mi Dios y le ha dicho: ¡Oh, Señor!... yo soy el orujo exprimido..., pero te amo frenéticamente... ¡Déjame fermentar!». Ante ese lenguaje, ya ni siquiera deberíamos recordar a Unamuno, pues nos sonaría a retórica y romanticismo de otros tiempos, que no son los nuestros. Éste es otro lenguaje, es el lenguaje auténtico de nuestro tiempo, el lenguaje que Lorca y Salinas buscaban en el «hombre de Nueva York». Ese hombre de Nueva York ha llegado acá y acampó entre nosotros, como el Verbo y «desgracia tras desgracia». El sueño del Grupo marchaba hacia una trascendencia horrible e inevitable..., pero era necesario mostrar el túnel, para que no se cumpla la maldición bíblica: *fiat via illorum tenebrae et lubri cum et angelus Domini persequens eos*.

31.4 *El mal*

Por el conocimiento y prueba del mal es definido el bien del hombre. Por eso no es necesario que el problema se plantee formalmente, pues cada cual se define por el mal, ya confiese, ya lo oculte, ya lo disimule o soslaye. Y en efecto, el Grupo habla poco del mal, aunque ha tenido que vivirlo. Lo malo en este caso es que sus miembros son «burgueses» y por lo mismo sólo tienen del mal una experiencia «advenediza», no natural. Y como ha acontecido en los demás burgueses europeos, se han visto sacudidos de pronto por el escándalo del mal y han salido escandalizados sin saber adoptar frente al mal una postura «humana», sencilla. Se sienten indignados ante el mal, rasgan sus vestiduras, como si el mal fuese un «terrible enemigo» que viene de fuera, cuando es «el pan nuestro de cada día».

31.5. *El tema del mal*

Cernuda nos ha presentado también el mal como prisión, como un moro erigido contra sus afanes de libertad omnimoda. Era muy natural que el «dios adolescente» se imaginase que podía hacer con el mundo y con los hombres cuanto le viniese en gana y se irritase cuando vio que ni el mundo ni los hombres obedecen con facilidad a los dioses adolescentes y sus caprichos infantiles, aunque hablen del embeleso perdurable del amor y demás embelesos. Es, pues, claro que el poeta siente la prisión, el moro negro, como un mal, como una limitación y definición de sí mismo: quisiera ser ilimitado e indefinible,

salido de madre y de horizonte. El tema se presta a comentarios dada la relación íntima de la cárcel con el cuerpo dentro del platonismo, pitagorismo y helenismo en general, como cárcel del alma y de la idea. Y resulta por eso estremecedor oír a Luis Cernuda la negación de la libertad, al estilo griego: «libertad no conozco, sino la libertad de estar preso en alguien / cuyo nombre no puedo oír sin escalofrío», porque en efecto, Grecia no conoció la auténtica libertad y llamaba libres a los que tenían esclavos a su servicio. Resulta sorprendente jugar con el «amor», ya que éste tampoco se deja esclavizar y se convierte en alcaide de la prisión y de la puerta negra del muro. El amor es libre, al parecer, y eso seduce a los poetas. Pero es libre él, no el poeta, ya que el poeta es el encarcelado, el cautivo que canta a la reja de la prisión, mientras el amor pasa rondando. De ese modo, vivir el helenismo es vivir otra vez el mundo trágico, el mundo físico, un mundo impersonal, increado, eterno, absolutamente aburrido, en el que no existe la libertad, en el que el término libertad es una ironía irrisoria, un cáncer o un tumor cerebral que organiza la vida como un aparato de relojería. ¡Y parece mentira que haya poetas que sospechen que sus poemas son burbujas de una jabonada higiénica! Menos mal que los poetas no están muy fuertes en principios de lógica y se saltan con toda facilidad el helenismo y hacen piruetas cristianas cuando les viene en gana.

Otro de los temas que revelan la postura del poeta hacia el mal es el demonio. Y también en este punto hay que dejar a Cernuda el llevar la voz cantante del Grupo: «Para el poeta la muerte es la victoria; un viento demoníaco le impulsa por la vida». Según la consabida explicación de J.L. Cano, se trata de romanticismo, pero ya hemos repetido que eso es un anacronismo, ya que se trata de un tema constante y universal, y su relación con la muerte, como liberación e instinto de Thánatos nos devuelve inmediatamente el helenismo. Unamuno y Guillén han tocado también el tema, dándole aire moderno, y evocando con frecuencia el carácter «cristiano» de Luzbel, como rebelde, como pronunciamiento contra Dios, como belleza revolucionaria de Prometeo, etc. Los románticos, como los demás hombres, se interesaron por el concepto de Satán, pero ese concepto evoluciona con cada cultura y en la nuestra tiene unos rasgos muy propios de nuestro tiempo. Curioso es el diálogo entre el poeta y el demonio fracasado (Cernuda, *Noche del hombre y su demonio*) semejante al demonio de Fernández Flórez en *Las Siete Columnas*. No sólo el surrealismo relegó el demonio al desván de los trastos inútiles, sino también la ciencia y el ateísmo actuales han anulado a los románticos, dejándoles tan sólo reminiscencias para desengañados.

31.6. *El demonio*

Quizá sea el Fausto de Goethe el que más ha influido para hacer del demonio un interlocutor del hombre en los tiempos modernos. Con razón estima

J.L. Cano que en Cernuda ha influido Dostoyewsky, con sus hermanos Karamazov, como réplica maravillosa al Fausto y su Mefistófeles. Sin embargo, ese desaliento del demonio, abandonado por sus románticos, anda más cerca de las *Siete Columnas* de Fernández Flórez, si bien el modelo parece ciertamente el demonio de Iván, que se confunde con él, es decir, que es una creación de su fiebre o de sus delirios y presentimientos de mal sagrado, anuncio de un ataque de epilepsia.

31.7. *El ángel*

Parecía fatal que, al acentuar la trascendencia de Dios, floreciese la angeología, ya que es un fenómeno que se repite siempre. Por otro parte, la poesía como floración de metáforas y mediaciones se presta con su lenguaje a una constante «personificación», como los hebreos hicieron con Gabriel y su ejército y con Satanás y el suyo. Naturalmente en la actualidad, la angeología y la demonología ha de adoptar curiosas novedades. Y es Altolaguirre quien ha comenzado relacionando estrechamente al *ángel* con la *nube* en una conexión muy actual, ya que hay nubes que ocultan y nubes que separan y nubes que simplemente dan sombra, refrigerio o protección, como decía san Agustín, al hablar de la fe, a la que comparaba con un «follaje» o fronda protectora contra el rayo crudo del sol (Altolaguirre, *Las Islas invitadas*, 2.ª ed., Madrid 1936). Pero el problema radical consiste en que ellos mismos, los poetas del Grupo, de un modo inconsciente, aparecieron como un coro angélico, cantando a la manera de los que pintara Piero della Francesca, un poco indisciplinados, risueños, sin saber que les esperaban acaecimientos tan aciagos, como los que ocurren a todos los ángeles. Pero si en los orígenes de la angeología los judíos pretendieron personificar los atributos divinos, eso mismo podemos comprobar en este grupo angelical, que se ha ido repartiendo los atributos divinos como un botín de guerra, un poco en oposición al Verbo encarnado, el cual «no estimó como un botín de guerra el ser igual a Dios, sino que se aniquiló a sí mismo hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» (Fil 2,11). Éstos, en cambio, quisieron ser como Dios, cada cual a su modo y por eso nadie doblará ante ellos la rodilla.

Emilio Prados ha tratado de representar el cuerpo como ángel o mediación hacia Dios. El propio cuerpo del poeta se va convirtiendo en el cuerpo del país, de la ciudad y acaba siendo el cuerpo del universo, el cuerpo celeste y último de Dios (J.L. Cano, *Ibid.*, p. 40) que corresponde al Dios visible de Platón y del joven Aristóteles. Y ese es quizá el sentido del «panteísmo» difundido en cierto modo por todo el Grupo. Juan Larrea ha intentado interpretar el libro *Dormido en la yerba*, de Emilio Prados, en sentido profundo y teológico, y en cierto modo tiene razón, ya porque cabe distinguir una escala interior

un poco semejante a las que se inventan los místicos, ya porque la canción popular, en que con frecuencia se apoya, tiene una profundidad ingeniosa que con frecuencia es teológica.

31.8. *El amor*

El Grupo se ha distinguido siempre en su homenaje sincero en aras del amor. Pero el término amor tiene tal gama de colores y matices que es necesario definirlo en cada caso. Y el caso más abultado es el de Vicente Aleixandre, ya que nos presenta un amor universal, que pudiera parangonarse con el de los platónicos, con el de san Agustín o el de Freud; el amor es la ley natural, la ley del uni-verso, el «destino». Lo difícil es ahora ver por qué ese amor es, no creación perpetua, sino destrucción. ¿Es que se destruye para crear o se crea para destruir? ¿O es simplemente el destino de *Thánatos*, de que habla Freud? ¿O es el silencio de las sílabas que pasan y cesan para que otras sílabas se oigan en la continuación del poema o sinfonía cósmica, de san Agustín? Dámaso Alonso pensó que Aleixandre se acercaba a los místicos. Pero la fórmula es ambigua. En el fondo está Plotino, el helenismo, y su voluntad de disolver la personalidad en un mar, como la gota de agua: es la herencia del budismo y de la mística india; viene luego la acomodación cristiana, que puede significar el «muero porque no muero», o el *cupio dissolvi et esse cum Christo*, cosa muy diferente, ya que aquí no se pierde, sino que se consume y potencia la personalidad humana. Y otra cosa muy diferente es el instinto de *Thánatos* de Freud, según el cual la vida es un fuego fatuo que surge de la tierra, relampaguea unos instantes y vuelve a extinguirse disolviéndose *en la potencia de la materia*. Mucho nos gustaría que Aleixandre glosara con su genio al clásico: «ven muerte, tan escondida / que no te sienta venir / porque el placer de morir / no torne a darme la vida». Quizá se redujera todo en el fondo a una influencia de los sufíes musulmanes, del tipo de Abenarabi. De todos modos, el mismo Dámaso Alonso confiesa que Aleixandre es panteísta, y esto hace pensar en la India, no en España, de fuertes personalidades independientes. O quizá el término «destrucción» ¿es sólo «consumir»? Porque es claro que el Amor, como el fuego, consume al que lo padece, como las enfermedades. Pero volveríamos siempre al «amor platónico», hijo de Poros y de Penia, creador por parte de padre y devorador por parte de madre.

Si el amor es la ley natural, la ley eterna de los griegos, se comprende el panteísmo embriagador de Aleixandre. Ese amor es el eterno retorno, que parece destruirlo todo y crearlo todo sin cesar, pero que es una mera apariencia, ya que «nada se crea y nada se destruye» en un universo panteísta y todo es mera apariencia, ilusión agradable o desagradable. Y nosotros somos esa centelleante burbuja que un momento parece querer escaparse del mar con otras

burbujas y espumas, pero que al cabo son rearsorbidas por la resaca un instante después. El baile de las parejas (materia y forma) continúa, cambiando sin cesar de pareja, pero sin importancia alguna: lo único que importa es el compás, el ritmo, que hace a las parejas efímeras estremecerse, apretarse, soñar y disolverse para nuevos juegos y combinaciones aparentes. A pesar de la grandilocuencia de Aleixandre, ese amor es una broma pesada y aburrida, que no puede compararse con el amor bravío de un Lorca, por ejemplo, o de otros españoles populares.

CONCLUSIONES

1. *Dificultades casi insuperables*

a) El Grupo del 27 es un simple eslabón de una cadena nacional e internacional. Cualesquiera conclusiones están ya condicionadas por la situación nacional e internacional, no ya sólo en el terreno poético y literario, sino en todos los sentidos. Y sabido es cuán difícil resulta ofrecer *conclusiones* sobre la situación nacional e internacional.

b) Cada uno de los miembros del Grupo ofrece una personalidad muy diferenciada, a pesar de los esfuerzos que se hacen para mantener el Grupo como un bloque. Si en los principios o en una época determinada hubo homogeneidad, con el paso del tiempo cada persona se fue diferenciando más y más hasta ofrecer el espectáculo que contemplamos en la actualidad: hoy no puede hablarse de «grupo» a no ser en sentido arqueológico. Y todavía veremos nuevas diferencias en los años próximos, si las circunstancias van cambiando. Parece, pues, que todas las conclusiones de tipo general están ya prohibidas de antemano por esa diferenciación personal.

c) Pero la misma evolución constituye una nueva dificultad. En efecto, aun en cada uno de los miembros del Grupo hay que establecer diferencias que difícilmente valen para toda una historia. Por ejemplo, el Alberti comunista tiene poco que ver con el primer Alberti, y así ocurre con casi todos, aunque los cambios no sean tan radicales. Por eso los críticos apuntan las *fechas* en que cada composición ha sido elaborada. Dependen, pues, estas conclusiones de la historia íntima y externa de cada persona.

d) Hay una duda fundamental acerca de la «verdad» de este Grupo poético. En efecto, aunque al principio pensaron en «poesía pura» y en «valores estéticos», luego fueron cambiando y contagiándose de intereses y preocupaciones sociales, políticas, ambientales, culturales, etc. De ese modo, no es fácil saber si en muchos casos se trata de «poesía» o de «política» o de «sociología»

o de «psicología» o de «economía» etc. Es evidente en muchos casos. Con frecuencia se trata de «propaganda y política» o de ser «manejados por intereses comunistas, socialistas», etc. Incluso a veces se produce la impresión de la declamación retórica carente de sinceridad. Parecen muy mediatizados, después de la guerra, por el ambiente y por la «situación» española.

e) Algo semejante nos ocurre con el problema de la representación. ¿A quién representan estos poetas? ¿Sólo a media España, o a un grupo de españoles, por ejemplo a las «izquierdas» o a los exilados? ¿A qué se debe su éxito, a las circunstancias políticas o a su valor intrínseco?

f) A veces se asienta el criterio de que un poeta lo es de verdad, cuando después de leído, se recuerdan con vigor sus mitos o sus personajes, como acontece con los griegos. Eso no acontece con estos españoles. Hay demasiada verborrea, exuberancia imaginativa, pero no hay personajes, ni mitos, ni situaciones históricas, ni fatalismo trágico o drama cristiano. El lirismo se convierte fácilmente en exhibicionismo intrascendente. Se tiene a veces la impresión de que el Grupo entero es intrascendente y que sólo se salvará el folklore de un Lorca y poco más. Los demás serán olvidados.

g) También se siente el temor de que los críticos sean como ellos, tanto los de la derecha como los de la izquierda. Sólo el tiempo sacará conclusiones firmes.

1.1. *Conclusión*

No parece posible reducir el estudio a una sola conclusión o síntesis, ya que el Grupo del 27 es el eslabón de una larga cadena, y carece de sentido sin la cadena. Las conclusiones generales condicionan necesariamente todas las que puedan deducirse de este estudio concreto. Además, cada miembro del Grupo tiene una personalidad bien diferenciada y parece requerir una conclusión propia: incluso exige el estudio de su evolución interna y externa. Finalmente, nos asalta la duda acerca de la «verdad» de los poetas del Grupo, mediatizados por el ambiente y por las circunstancias desagradables de la «situación» española. ¿Hasta qué punto reflejan estos poetas a la situación mundial? ¿A quién representan o qué «personajes» crean? ¿Tienen siquiera una lejana comparación con los «griegos»? ¿Creadores de mitos, de personajes, de situaciones, de fatalidad, etc.? Todo eso es muy dudoso en estos hombres, muchos de ellos «profesores» y algunos «folkloristas», cuando es de temer que su éxito se deba precisamente a las circunstancias, a sentirse perseguidos con razón o sin ella, es decir, por agitar banderas, no por hacerlas.

1.2. Conclusiones provisionales

Entretanto deberemos contentarnos con algunas conclusiones provisionales:

a) No hay separación posible entre el valor estético y los demás valores. Mucho menos entre el valor estético y el supervalor religioso. El poeta es ante todo un hombre: toda «vivisección» es ilusión o superchería.

b) En este aspecto la postura del Grupo presenta un aspecto *negativo* y otro *positivo*. Negativamente responde a la falta de vida y calor en el catolicismo español, y se reduce a ignorancia y rutina. La teología, la filosofía y la ciencia tienen un nivel muy bajo: es imposible que los poetas hagan milagros. Positivamente, adopta posturas de blasfemia, duda, cinismo, angustia, anticlericalismo, anarquismo, desplantes, como es uso en países latinos. Eso se debe también al integrismo, clericalismo, intolerancia, fanatismo y chulería religiosa de muchísimos dirigentes cristianos. Por lo demás, cada uno de los miembros del Grupo tiene una actitud propia.

c) Nos queda un excelente fondo humano, que se manifiesta en sed de justicia, de reforma, de moralidad clara, de orden administrativo, honradez, etc.

d) Por desgracia se llega a una contradicción inevitable entre platonismo germánico y catolicismo latino. Por un lado se tiende a un platonismo cósmico, de tipo hegeliano, pero que pudiera ser también de tipo bergsoniano, que podría reducirse a evolucionismo e incluso a mística, como en Bergson. Por otro lado, resalta el personalismo bravío español, con sus relaciones personales y su afán de «pronombres» (yo, tú, él, nosotros, vosotros, ellos) acentuados con una vehemencia inusitada, tanto en el calor humano, como en la libertad e incluso en la anarquía.

e) Podría decirse, como se ha dicho de algunos heterodoxos franceses: «son malos parroquianos, por culpa nuestra, pero son cristianos». Esto no les gusta por la alusión al clericalismo, pero es claro que si no fuera por el clericalismo no habría anticlericalismo. Por lo demás, no parecen tener altura para ser auténticos «heterodoxos», y casi siempre se quedan en malhablados y maldicientes. ¿Quién puede tomar en serio el refutarlos? Carecen de sistema básico y de estructuras firmes. A veces se puede dudar si entienden lo que dicen o dicen lo que entienden.

f) Quizá debido a la pobreza de nuestro tiempo o a las circunstancias, no han creado ni mitos ni personajes con vida propia, al estilo de nuestros padres (*La vida es sueño*, *Don Quijote*, *La Celestina*, *El Alcalde de Zalamea*, *Fuenteovejuna*, *El condenado por desconfiado*, *el Dómine Cabra*), etc. Esa incapacidad de crear «tipos» es muy significativa, pues se trata de «profesores», de

«rapsodas», «críticos literarios» o «diletantes» y «virtuosos». La religiosidad, el patriotismo, la ideología, los «ideales» aparecen como secundarios.

g) Ese virtuosismo a lo Miró, es quizá excesivo y cansa al lector. Es música de cámara, perfecta, pero monótona y sistemática como unos ejercicios. Nadie puede hacer profecías, pero es muy posible que estos poetas sean olvidados con demasiada facilidad, ya que no tienen arraigo en el pueblo. Necesitaron una «situación española» para apoyarse en ella; es de temer que, cuando ella falte, también ellos se volatilicen como «fenómeno coyuntural».

APÉNDICE I

La poyágora (Poésis-Agorá)

1. *Cómo se organiza.* Se va extendiendo la práctica de las poyágoras y conviene organizarlas bien para que produzcan frutos limpios y abundantes, como deben producirlos. Es una sesión en que se lee poesía y se comenta, de modo crítico, a la manera de los cine-clubs y otros ejercicios semejantes. Para no confundir y divagar, conviene que los asistentes sepan ya qué es lo que critican concretamente, qué es lo que realizan concretamente, qué es lo que dudan y qué es lo que deducen, pero siempre concretamente, sin confundir las clases y especies. Gramática, sentido, ciencia, filosofía, teología, religión, etc. El uso distingue ya diferentes tipos de poyágoras:

1) Una primera forma podría consistir en la simple lectura de un poema o de un grupo homogéneo de poemas que tienen una gran fuerza expansiva o sugestiva. La labor crítica consistiría simplemente en regustar la lectura y en ir *indicando principios*: ¿a qué obedece o en qué consiste la fuerza efectiva, el contagio de esa poesía?

2) Una segunda forma es centrarse en un *tema*: injusticia, libertad, amor, muerte, juventud, guerra, mar, naturaleza, existencia, sociedad, etc. Se selecciona una o varias poesías para discutir ese tema, ya buscando la unidad, la discrepancia, la graduación, la calidad, etc.

3) Una tercera forma sería el *estudio de un autor*, ya distinguiendo temas o épocas, o bien distinguiendo estilos, ya fijándose en su evolución, como se haría con un pintor, por ejemplo Picasso. En este caso, se pueden buscar finalidades diferentes. Eso mismo podría hacerse con un grupo entero de poetas, por ejemplo, con la Generación del 98, o del 27 o del 36 en España. Lo que se hace teóricamente en un «cursillo» puede hacerse en poyágora.

Organización de la sesión. Se comienza por una *preparación conveniente*: escoger el tipo de poyágora, el material apropiado, la ambientación, el mate-

rial que podrá utilizarse en el desarrollo de la poyágora, los interlocutores, o algunos determinados dirigentes. Como hay que contar con el interés de los participantes, hay que pensar en ellos, y adaptarse a ellos, todo lo cual exige que la dirección sea llevada democráticamente, y no a capricho de cualesquiera organizadores. La ambientación puede exigir carteles, anuncios, local apropiado, hora apropiada, etc., como cualquier «círculo de estudio», pues, en realidad, de eso se trata. Un material fotográfico, musical, pictórico o artístico quedará a discreción de los organizadores.

Presentación. Puede hacerse una ponencia breve en una página, con el tipo de poyágora, el material y el método a seguir, con los datos biográficos o sociológicos necesarios.

Audición. El rapsoda debería saber de memoria las poesías que recita para darles vida y penetración. Para varios poemas se buscarán varios declamadores. A continuación pueden repartirse hojas que contengan dichas poesías, ya recitadas: así es más fácil aludir a ellas y discutir

Primeras reacciones. Se comenzará por las impresiones elementales, generales, llamativas. Es lo que suele denominarse «resonancias». Los «Cursillos de Cristiandad» utilizan los «murales», compendios, y lo mismo podrían utilizarse fotos o discos para expresar la impresión recibida. Pero hay que tener en cuenta el tiempo y la calidad de los asistentes. Será muy conveniente, al final, recurrir a lo que se llama «una puesta en común» para centrar el tema discutido.

2. *Profundización*

Ahora ya no se trata de las impresiones recibidas, sino de poner en claro las «causas» que han producido tales «impresiones»: el tema, la actitud del poeta, el estilo, la emotividad, la exageración, etc., buscando la relación entre «poesía y religión» (Recuérdese una célebre poyágora de la televisión francesa, a la que acudieron poetas de todas las religiones, filosofías y ciencias). Así aparecerá la limitación de la poesía y su apertura a la trascendencia, y se evitará que la poesía «revele concretamente a Dios», pues no es esa su misión ni su competencia estética. Una vez que se haya marcado con claridad la relación entre la poesía y la religión, se descenderá, si es posible, a las aplicaciones, sobre todo personales, de los asistentes, o de los poetas, o del ambiente general y social. Interesa sobre todo saber si cada individuo se identifica con el poema mismo o con la interpretación que da el poeta y por qué se identifica; del mismo modo, saber por qué se opone o por qué condena, qué es lo que rechaza y

condena concretamente: si el estilo, si la actitud, si la traducción, si la música, si la interpretación, si la actualización, pues son elementos diferentes. Entonces se puede llegar a una confrontación con el Evangelio o con el sentido cristiano auténtico. Esto es hoy interesante, sobre todo después del Vaticano II, ya que muchos cristianos mantienen supersticiones inadmisibles en un cristianismo auténtico.

Evaluación final. Quizá sea preferible dejar este punto para otra sesión o para una meditación y reflexión ulterior. En ese caso, la tal sesión reflexiva constituiría un examen de conciencia colectiva y personal al mismo tiempo. Los asistentes irían declarando qué les gustó en la sesión de poyágora, lo que les ha disgustado, qué dificultades hallaron, cuándo los asistentes mostraron mayor conformidad e interés, qué defectos habría que corregir o qué medidas tomar. Tales preguntas y otras semejantes, que irán enlazadas con ellas inevitablemente, darán cierta práctica a los asistentes para convertir la poyágora en un método eficaz de concienciación y educación poética y religiosa al mismo tiempo. Finalmente, se podría hacer evaluación de cada uno de los participantes, de la dirección o de los dirigentes.

BIBLIOGRAFÍA

1. San Agustín, *De Ordine*, II, 14, 39ss PL 32,1013.
De Musica, I. VI PL 32,1062-1194.
2. Heidegger, M., *Approche de Hölderlin*, trad. franc. Nouv. Ed. Gallimard, 1973.
En alemán, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*.
3. Guillén, J., *Lenguaje y Poesía*, Alianza Ed., 2.ª ed., Madrid 1972. Se publicó en inglés, *Language and Poetry*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1961.
4. Joyce, J., *Escritos críticos*, Alianza Ed., Madrid 1975. En inglés, *James Joyce: The critical Writings*, 1959.
5. González, A., *El grupo poético de 1927*, Ed. Taurus, Madrid 1976.
6. Aub, Max, *Poesía española contemporánea*, Ed. Era. México 1969.
7. Costa Viva, Olga, *Pedro Salinas frente a la realidad*, Ed. Alfaguara, Madrid 1969.
8. Breton, A., *Manifestes du Surrealisme*, Ed. J.J. Pauvert, París 1962.
9. Pérez, Fr., *La Generación de 1936*, Antología. Taurus, Madrid 1976.
10. Rubio, M., *Los intelectuales españoles y el 18 de Julio*, Ed. Acervo, Barcelona 1973.
11. Ramón Buckley y John Crispin, *Los vanguardistas españoles (1925-1935)*, Alianza Ed., Madrid 1973.
12. Olivio Jiménez, J., *Antología de la poesía hispanoamericana (1914-1970)*, Alianza Ed., 2.ª Ed., Madrid 1973.
13. Neumann, Erich, *Kunst und schöpferisches Unbewusstes*, Zürich 1954.
14. Morente, Manuel García, *Ideas para una filosofía de la historia de España*, Madrid 1943.

15. Manrique de Lara, J.G., *Poesía española de testimonio*, Ed. Epesa, Madrid 1973.
16. Cano, José Luis, *Poesía española del s. XX*, Guadarrama, Madrid 1960.
17. León Felipe Vivanco, *Introducción a la Poesía contemporánea*, Guadarrama, Madrid.
18. Cernuda, Luis, *Estudios sobre poesía española contemporánea*, Guadarrama, Madrid.
19. Orozco, E., *Poesía y mística. Introducción a la lírica de San Juan de la Cruz*, Guadarrama, Madrid.
20. Zardoya, Concha, *Poesía española contemporánea*, Guadarrama, Madrid.
21. Blecua, José Manuel, *Jorge Guillén. Antología*, Anaya, Salamanca 1970 (Introducción y Bibliografía).
22. Mantero, Manuel, *Jorge Guillén. Antología*, Plaza y Janes, Barcelona 1977 (Selección y Prólogo).
23. Salinas, P., *Reality and the poet in the spanish Poetry*, Baltimore 1940.
24. Castellet, José María, *Veinte años de poesía española*.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, Dámaso, trata de la dimensión religiosa de la poesía en su libro *Poetas españoles contemporáneos*, Ed. Gredos, 1969. Concretamente en los estudios: *La poesía arraigada de Leopoldo Panero* (p. 315-337), *Poesía arraigada y poesía desarraigada* (p. 345-358) y *En busca de Dios* (p. 375-380).
- Aranguren, J.L., *Poesía y existencia*, en su libro *Crítica y meditación*, Ed. Taurus.
- Babin, P., *Lo audiovisual y la fe*, p. 131-160: *Los criterios catequéticos*, Ed. Marova, 1972.
- Blajot, Jorge, *Valores religiosos de la poesía española contemporánea*, en la revista «Orbis catholicus», 1962, octubre, p. 272-292.
- Castellet, J.M., La introducción de su libro *Veinte años de poesía española*, p. 25-105, Ed. Seix Barral, 1960.
- Dumas, P., *Humanités chétiennes*, Ed. Centre d'Études pédagogiques, Paris, 160 p.
- Frutos, E., *Creación filosófica y creación poética*, Ed. Juan Flors, 1958, 351 p.
- Haïbfas, Hubertus, *Catequética fundamental*, p. 225-245: *El lenguaje de la poesía*, Ed. Desclee de Brouwer, 1974.
- Herrán, L.M., *La poesía moderna a la búsqueda de Dios*, en la revista «Burgense», 1974, p. 275-340.
- Lamet, P.M., *El Dios sin dios de la poesía contemporánea*, Ed. Mensajero, 1970, 222 p.
- Luis, L. de, El prólogo de su antología *Poesía religiosa*, Ed. Alfaguara, 1969, p. 760.
- Lumière et Vie, Número monográfico *Le langage poétique et la foi*, n.º 100, noviembre-diciembre 1970.
- Muñoz Alonso, A., *Expresión filosófica y literaria de España*, Ed. Juan Flors, 1956. Sobre la expresión poética, p. 149-214.
- Rahner, K., *La palabra poética y el cristiano*, en sus *Escritos de teología*, t. IV, p. 453-466, Ed. Taurus, 1961.
- Rahner, K., *Sacerdote y poeta*, en sus *Escritos de teología*, t. III, p. 331-354.
- Río, E. del, *El poeta católico y su misterio*, prólogo de su *Antología de la poesía católica del siglo XX*, Ed. Vasallo, 1964, p. 23-41.

Salinas, P., *El poeta y las fases de la realidad*, en la revista *Ínsula*, n.º 146, día 15 de enero de 1959.

Antologías de poesía religiosa: Champourcin, E., *Dios en la poesía actual*, Ed. BAC, 1970; Luis L., o.c., Río, E. del, o.c., Pemán, J.M., *Suma poética*, Ed. BAC 1950; Scarpa, R.E., *Voz celestial de España*, Ed. Zig-zag, 1944.

(†) LOPE CILLERUELO, OSA

Opciones fundamentales en las Ciencias Sociales

ESQUEMA

I. INTRODUCCIÓN

II. DESARROLLO

1. Una opción por un futuro prometedor:
 - 1.1. La dialéctica hegeliana en la teleología marxista.
 - 1.2. FROMM: voluntad positiva para humanizar.
2. El elemento negativo en el análisis de la sociedad:
 - 2.1. FREUD: la reducción al impulso.
 - 2.2. La Escuela de Frankfurt: el pesimismo práctico.

III. CONCLUSIÓN

1. El sentido de los datos.
2. La crítica de las ideologías.
3. El peligro del dogmatismo.
4. La importancia de la reflexión filosófica sobre las ciencias sociales y sus métodos.

I. INTRODUCCIÓN

1. *La presencia de presupuestos teóricos en el razonamiento científico.*

A leer un libro, la prensa o ver la televisión, observamos una gran disparidad de criterios, la seguridad con que se realizan afirmaciones 'absolutas', y el desparpajo con que se critica la teoría o hipótesis del contrario. Al salir a la calle y hablar con nuestros vecinos nos damos cuenta de cómo cada uno construye su propia idea de la realidad, ensambla 'su' mundo y acaba, en la mayor parte de los casos, por hacerlo inamovible (y, cuanto más inamovible, más seguro). En este mare magnum de opiniones contrarias, de posibles soluciones a problemas sociales y económicos de carácter tan opuesto que hacen dudar de su 'procedencia' (si son reflejo de ideas o de la realidad social formulada en ideas), utilizamos los conceptos y las teorías de los clásicos del pensamiento para explicarnos y para configurar nuestro mundo: términos como alienación, inconsciente, cultura económica, crisis de mercado, tecnología de la información, etc., nos remiten a los autores que los desarrollaron, a la vez que su uso configura (en mayor o menor medida, dependiendo de la capacidad crítica de cada individuo) nuestro razonamiento, nuestra visión de las cosas.

Utilizamos ciertos conceptos para acercarnos a la realidad y para reflexionar sobre ella... El origen de este trabajo se sitúa en la pregunta por tales conceptos u opiniones previas: ¿Hasta qué punto condicionan y configuran nuestro análisis de la realidad? Pero..., no sólo nos preguntamos por el pensamiento cotidiano; la pregunta por los 'conceptos previos' es aplicable a los autores que los introducen en el pensamiento colectivo: ¿Hasta qué punto las teorías de autores como Marx o Freud se estructuran en torno a ciertos conceptos o ideas generales que orientan su modo de ver las cosas y las propuestas últimas de su raciocinio?

Nos planteamos, en definitiva, la pregunta por la estructura básica de nuestra reflexión, y la influencia que ejercen en ella las ideas previas desde las cuales atisbamos la realidad. Este análisis es importante cuando nos paramos a pensar en el status de nuestros razonamientos: la mayoría de los supuestos sobre los que construimos nuestras ideas no son 'demostrables', no son 'verdades' absolutas, con exclusividad de otras verdades contrarias. Por eso es fundamental analizar la dependencia de nuestro pensar de esas 'opciones previas', conceptos básicos que estructuran nuestra concepción del mundo, del ser y del actuar.

Esta 'necesidad' no surge de la mera especulación o de la nada: a partir de las investigaciones de Hanson y Kuhn, los científicos han tomado conciencia de la importancia de los 'paradigmas' (en el sentido amplio de matriz discipli-

nar) ¹, y del grado en que su formación y sus conocimientos previos dirigen su investigación. En los autores fundamentales en las Ciencias Sociales, y en general en el pensamiento contemporáneo (como Popper, Habermas, Freud o Parsons) observamos cómo una gran parte de sus razonamientos metodológicos y de contenido obedecen a una concepción previa de las cosas y del conocimiento científico. También ellos estructuran sus razonamientos en torno a claves previas, no demostrables científicamente. Analizar el status de las mismas es importante, porque con ello quedaríamos a salvo del dogmatismo y los excesos cometidos en nombre de la supuesta verdad absoluta de las teorías de algunos autores... La pregunta es muy sencilla: ¿es posible encontrar en los autores clave, aquellos que han dado inicio a las corrientes más importantes de las Ciencias Sociales, esos elementos que diseñan, configuran y explican las consecuencias últimas de su pensamiento?

Si podemos hacer explícitas esas líneas centrales, podremos comprender mejor sus análisis y los límites y posibilidades de desarrollo de las escuelas que se fundan en ellos. Entenderemos por qué autores como Marx tomaron ciertas posturas de forma casi necesaria a partir de los supuestos implícitos de su razonamiento, y cómo a veces las consecuencias de los esquemas de pensamiento y análisis de la realidad desfiguran las intuiciones y valores aportados por la idea inicial. Es evidente que tanto el positivismo lógico como el lenguaje objetivista de la física responden a una toma de postura previa... Habermas expresa correctamente esta situación al analizar la negación de la autorreflexión del conocimiento que efectúa y de la que parte el moderno positivismo lógico y la teoría verificacionista del significado ².

1. T.S. KUHN, *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica 1987, Posdata, p. 280.

2. «Una teoría del conocimiento rebajada a metodología pierde de vista la constitución de los objetos de la experiencia posible, de igual modo una ciencia formal, separada de la reflexión trascendental, desconoce la génesis de las reglas de conexión entre los símbolos; ambas ignoran (...) las operaciones sintéticas del sujeto cognoscente. La posición positivista oculta la problemática de la constitución del mundo. El sentido del conocimiento mismo se convierte en irracional». J. HABERMAS, *Conocimiento e Interés*, Madrid, Taurus 1986, p. 77. «El objetivo de mi investigación es la crítica del cientifismo; y entiendo por cientifismo la actitud según la cual una filosofía científica tiene que proceder *intentione recta* como la ciencia misma, es decir, que debe mantener su objeto ante sí (...). A la crítica del cientifismo se le plantea, pues, la tarea de hacer consciente la reflexión (negada, pero de la que filosóficamente se está haciendo uso siempre ya) como tal, es decir, una dimensión del problema del conocimiento que se ha hecho irreconocible». J. HABERMAS, o.c., p. 299. El subrayado es mío. Son esas actitudes las que definen los planteamientos. Tales actitudes son más importantes si cabe en las Ciencias Sociales que se ocupan de una realidad dinámica, variable, y a la que se pertenece, realidad que no es posible objetivar completamente: se participa de la historia y la verdad que alcanzamos está condicionada por esa historia (el grado en que lo está es una cuestión muy debatida. Cfr. R. ARON, *Introducción a la Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Siglo Veinte, vol. II, sección IV, pp. 11-45).

¿Por dónde comenzar a analizar el status, la influencia y la validez de esos razonamientos previos? Creo que la opción más razonable consiste en comenzar por algunos de los autores que han dado origen a las corrientes más importantes de las Ciencias Sociales, porque son estos autores los que impregnan el razonamiento y los criterios cotidianos. Al diseñar un modelo de sociedad y ejercer una crítica a nuestra sociedad real, se constituyen en un banco de pruebas óptimo para investigar el porqué de esas opciones previas, su influencia y los límites que ponen al razonamiento de los que las utilizan. El análisis de esta lógica interna del razonar humano, que se construye sobre opciones válidas pero no absolutamente demostrables, quedará así al descubierto y nos permitirá, en primer lugar, entender mejor por qué ciertos autores dicen lo que dicen y concluyen lo que concluyen, y, en segundo lugar, cómo el dogmatismo de ciertas posturas es totalmente inaceptable, porque dicha postura se basa en razonamientos que en último extremo se eligen... (razonablemente, claro está, pero por eso mismo relativos, dependientes de cómo se conciba el ser del hombre, su finalidad, sus motivos y sus necesidades, etc.).

Con esto no defendemos un relativismo puro y duro, sino que queremos evidenciar cómo la relación entre la realidad y los discursos teóricos no es tan matemática, científica e incuestionable como algunos quisieran..., con lo que obtendremos un argumento en favor de la pluralidad y la mesura en el juicio. Obviamente, las teorías están ancladas en la realidad, pero la configuración que a partir de la misma realizan no tiene un carácter necesario, y debemos conocer en qué medida los puntos centrales a partir de los cuales se analiza son tan 'centrales', cuáles son sus características y limitaciones. El análisis de ciertos autores puede contribuir a esclarecer el panorama de nuestros razonamientos.

Nos situamos, pues, en las Ciencias Sociales. Al analizar los métodos que se utilizan en las Ciencias Sociales, von Wright indica la importancia de las opciones fundamentales al analizar conceptos como el de causalidad, explicación e intención, conceptos que articulan nuestra concepción de la metodología científica, del valor del método, de la libertad y de la amplitud de la relación causa-efecto en la cultura y en la sociedad³. Ahora bien, si la metodología es influida por la forma en que se entiendan estos conceptos (que constituyen el armazón en el que se insertan los datos objetivos), mucho más influyen

3. «Pero también existe una confrontación de base, al margen de la posibilidad tanto de reconciliación como de refutación (incluso, en cierto modo, al margen de la verdad). Se funda en la elección de conceptos primitivos, básicos para la argumentación en su conjunto. Podría calificarse esta elección de «existencial». Consiste en la opción por un punto de vista no susceptible de ulterior fundamento». G.H. von WRIGHT, *Explicación y Comprensión*, Madrid, Alianza Editorial 1987, p. 55.

las concepciones que, desarrolladas por autores posteriores, ahora mismo están a la base y en el fondo de las explicaciones sobre el significado de los datos. Los científicos sociales no sólo presentan la realidad, sino que la presentan de cierta manera (como los periodistas o nosotros mismos), explorando su significado desde su peculiar perspectiva ⁴. Es diferente el sentido categorial de un enunciado empírico del «sentido resoluble discursivamente de la pretensión de validez que vinculamos implícitamente a cada enunciado afirmado. El sentido en el cual un enunciado puede ser verdadero o falso (...) se basa (...) en la posibilidad de fundamentación argumentativa de una pretensión de validez razonable» ⁵.

Conforme más unilateral, más partidista o dogmática sea la perspectiva, más se niega la amplitud del significado de la realidad social en base a una intuición previa, que al absolutizarse se olvida de la realidad de la que fue, quizás, en su día un reflejo. Hasta qué punto una Ciencia Social concreta, o más bien una metodología aplicada por unos científicos sociales determinados, es unilateral no es objeto de nuestro estudio ⁶. Sin embargo, sí pretendemos analizar algunas de las visiones de autores que han influido grandemente en el desarrollo de las Ciencias Sociales, y que configuran de hecho muchos de nuestros juicios cotidianos. Hablamos de autores de la talla de Freud o Habermas, lugar de cita común en nuestros días. Intentaremos analizar algunos de sus puntos de partida, para comprender de dónde brota su discurso, y cuál es la fuente desde la que aportan su visión de la realidad social.

Quizás estos conceptos previos, intuiciones fundamentales de su razonamiento, son los que explican en algunos casos su limitación, en otros su tendencia al dogmatismo, al pesimismo, o su visión de un desarrollo necesario de la realidad social, de su historia. Pienso que puede ser ilustrativo, en cuanto es un ejercicio sobre los límites de cada forma de ver las cosas, que pueden complementarse y, sin embargo, que condicionan el alcance del pensamiento del autor. Pero no sólo es ilustrativo en la comprensión de la teoría habermasiana de la intercomunicación, sino que es ilustrativo en nuestra vida diaria, porque esos conceptos son utilizados, y desde ellos se habla en numerosos casos. Este análisis nos permitirá enfrentarnos con mayor lucidez al editorialista de un periódico o al reportero televisivo, al reparar más fácilmente en los conceptos que utiliza y en los que se basa, en la dinámica propia de los mismos y en las consecuencias de sus afirmaciones. En muchos trabajos actuales, tanto

4. Salustiano DEL CAMPO, Ed. *Tratado de Sociología* vol. I, Madrid, Taurus 1986, p. 11.

5. J. HABERMAS, *o.c.*, p. 310.

6. Los reduccionismos de todo tipo han sido denunciados por numerosos autores a lo largo de los últimos decenios. Recordemos el rechazo contra el reduccionismo neopositivista y la crítica del criterio de verificación por autores como POPPER o HANSON.

sobre Metodología de las Ciencias Sociales como sobre análisis realizados por los científicos sociales propiamente dichos, la presencia de estos 'prejuicios', o imágenes previas de la realidad, que conducen el discurso sobre el sentido de los datos, y que se convierten en 'prejuicios' si se absolutizan, es patente. Incluso en un artículo de prensa observamos una trama conceptual en la que se vierten los datos⁷, trama que, por supuesto, no es la única posible ni la más verdadera. Nuestra reflexión sobre ciertos autores nos ayudará a valorar de forma crítica los mensajes que nos llegan...

Al desarrollar este análisis, los principales conceptos filosóficos de los autores estudiados salen a la luz, dándonos cuenta, a la vez, de la importancia del significado que en gran medida otorgamos a los acontecimientos; la lucha de clases sociales, el impulso del inconsciente, etc, enmarcan nuestra comprensión de la realidad social. Por poner un ejemplo, el dogmatismo implícito en las visiones que otorgan una necesidad intrínseca al desarrollo de los fenó-

7. Un fenómeno curioso que expresa la distancia que imprimen los supuestos básicos en la interpretación de la realidad —no sólo de lo que ha sido, sino de lo que debe ser— ha sido la campaña electoral americana del 88, junto con la anterior del 84: la prensa en general (especialmente los comentaristas políticos del *New York Time*) desarrolló una virulenta campaña contra la candidatura republicana. ¿Razones? En principio se supone que los comentaristas políticos de la prensa reflejan e influyen en la opinión del cuerpo social; por lo tanto, la prensa debería reflejar unos criterios socialmente compartidos en un grado tan amplio como la unanimidad de los diversos medios en torno a la cuestión. Si no fuese así, podríamos decir que hablan desde el vacío social y para el vacío social... Los republicanos ganaron las elecciones... ¿Podríamos decir que los supuestos básicos desde los que partía el análisis de los comentaristas, y los respectivos juicios de valor, eran distintos de los utilizados por la mayoría del cuerpo de electores? La objetividad de los comentaristas, al menos en lo que respecta a su percepción de la opinión social (o del nivel mayoritario de opinión), así como su influjo 'ideológico' en el cuerpo social en el que viven y del que viven, quedó en entredicho. Podríamos plantearnos un interrogante: ¿no estarían más guiados por sus presupuestos 'ideológicos' que por la percepción de los valores y criterios aceptados como válidos y eficaces por la mayoría de la población? Con esto no quiero decir que los criterios más votados sean los mejores, ni que el periodista sea un simple vocero de la realidad social... Pero, ¿no es llamativo el hecho de que el electorado vote una alternativa que es sistemáticamente desechada y criticada como pésima por un gran sector de la prensa escrita? ¿Cuáles con los esquemas desde los que tanto periodistas como votantes valoran la realidad y las candidaturas? Si un individuo mantiene convicciones liberales, cualquier análisis del marxismo será, en último término, crítico y negativo. Igualmente, un individuo que parte de unos esquemas antropológicos y políticos marxistas, rechazará como 'mala' e 'inhumana', toda propuesta basada en una concepción liberal de la sociedad, la rechazará como alienadora, aunque sus criterios para tal rechazo sean ideológicos, no demostrables científicamente, basados en una relativa coherencia argumentativa y en un concepto de hombre del que se puede disentir. Por lo tanto, el mismo carácter de la actividad humana otorgadora de sentido y proveedora de criterios nos remite a una realidad plural. Lo profundamente inhumano es el dogmatismo y la afirmación absoluta de una idea, afirmación que niega el valor a cualquier otro razonamiento que sea distinto. El ejemplo propuesto ilustra hasta qué punto es importante analizar los supuestos desde los que se habla, supuestos que aportan un sentido específico a los datos; y cómo esos supuestos condicionan y configuran nuestra percepción y análisis de la sociedad...

menos socio-históricos ('necesidad' que a menudo da origen a concepciones dogmáticas), queda al descubierto al plantearnos los conceptos claves del autor, y al quedar explícita su teleología o su modo de explicar los datos. Por otra parte, las propuestas que estos autores realizan también vienen definidas por su orientación básica, y en estos conceptos vemos el tipo de realidad social que proponen, el tipo de sociedad que contemplan. Cada uno diseña un horizonte social, un planteamiento sobre la evolución, visión que a menudo está también presente en los análisis actuales llevados a cabo por científicos sociales, periodistas y personas de la calle.

He de precisar que aquí entiendo por 'concepto previo' tanto una intuición original del autor (como el concepto de lucha de clases, que, como intuición original —clave de interpretación y de percepción de la realidad social— pasa a formar el núcleo de la interpretación marxista, constituyéndose en marco teórico en el que se integran los datos y que orienta el análisis; o el concepto del sentimiento de culpabilidad como característica central de la cultura) que se desarrolla a lo largo de su obra, como la concepción que tenga de la dinámica que articula el desarrollo de la sociedad (mecanicista, dialéctica), como conceptos epistemológicos básicos (convencionalista, realista, etc.), que influyen en la concepción de la ciencia, la ética o la política. En definitiva, esas opciones previas, a priori, señaladas por von Wright en su obra «Explicación y comprensión»: los ejes que guían un discurso filosófico determinado. Naturalmente, estos conceptos previos, estas opciones fundamentales, se desarrollan y evolucionan a lo largo de la obra del autor; suelen responder a un aspecto importante de la realidad social. Partiendo de la exposición de algunos autores, analizaré en la conclusión algunos aspectos particularmente importantes que se derivan de la propia naturaleza del conocimiento humano, y de su actividad 'aportadora' de sentido, como la importancia de los marcos teóricos o el peligro de los prejuicios y del dogmatismo.

2. *El horizonte de nuestro análisis: Marx, Freud, Fromm y la Escuela de Frankfurt*

Nuestro objetivo es resaltar cómo el razonamiento se vertebra a través de una serie de conceptos básicos, que estructuran y delimitan (siempre de un modo flexible) los márgenes dentro de los cuales se desarrolla nuestro pensamiento. La metodología es completamente empírica, siguiendo las modernas técnicas de análisis hermenéutico: elegiremos cuatro importantes autores de las Ciencias Sociales (con influjo en todas las ramas del pensamiento), y en ellos investigaremos la existencia de tales conceptos, emprenderemos una sucinta labor de caracterización de los mismos y de análisis del horizonte que propone, de la realidad social que diseñan. A partir de este análisis abordare-

mos las cuestiones de fondo que surgen al plantear la pregunta por los 'conceptos previos': la cuestión del significado (en qué medida es relativo y en que medida nosotros los creamos, revistiendo de significado, de relevancia, la realidad en que nos movemos), la cuestión del dogmatismo y de las ideologías (que queda al descubierto al investigar los supuestos en los que se basa su discurso), así como la necesidad de cultivar una postura crítica, que nos permita 'desmontar' la concepción de la sociedad, de la existencia, de la realización personal, que permanentemente nos envían los medios de comunicación social, los ensayos de cualquier materia y signo, etc., adoptando una visión personal y liberadora.

Este objetivo es amplio. Tenemos que ceñirnos a un ramillete de autores. ¿Cuáles? En esta investigación nos centraremos en Marx, Freud, Fromm y Horkheimer. ¿Por qué? En primer lugar, porque los cuatro enlazan unos con otros (Fromm critica a Freud y Marx, Horkheimer critica a Freud, Fromm y Marx, y los contrastes entre Freud y Marx, así como sus semejanzas, son obvios), lo que nos permite acceder con más facilidad a sus supuestos básicos. Los cuatro (hablar de Horkheimer es hablar de la Escuela de Frankfurt) desarrollan un análisis de la sociedad, con una propuesta implícita o explícita de futuro. Los cuatro destacan aspectos particularmente importantes de la vida del individuo y de las relaciones sociales. Y, al concluir con ellos, nos situamos en plena contemporaneidad: autores como Habermas se sitúan en la corriente forjada por ellos, si bien con planteamientos originales.

En segundo lugar, estos cuatro autores son un lugar común de cita, de referencia y de crítica. Es importante alcanzar el núcleo, o, al menos, alguno de los puntos fundamentales, de sus análisis de la sociedad, porque en base a esos conceptos ellos estructuran su investigación, y son esos conceptos los que definen en alguna medida sus conclusiones... Como se puede suponer, no estoy defendiendo un idealismo en el cual el todo es el concepto. Estas intuiciones generales, como la formulación de las relaciones sociales en términos de lucha de clases, son desarrollos teóricos, pero parten de una realidad social. Estos autores no son eminentemente especulativos, aunque reserven un gran espacio a la reflexión teórica. Por otra parte, como la Historia de la Ciencia nos enseña, la recogida de datos sin una teoría previa que los encuadre, seleccione y organice, carece de sentido y significado.

Quizás fuese mejor utilizar la expresión 'marcos teóricos' para señalar estos conceptos 'clave', estas tomas de postura que, aunque partan de la realidad, se articulan y llegan a estructurar los posteriores análisis sobre ésta. Hemos de tener en cuenta que el objetivo de este trabajo es eminentemente filosófico; es una pregunta filosófico-crítica la que nos hacemos: ¿Cuál es el fundamento de la metodología utilizada por esos autores en su análisis de la socie-

dad? ¿Qué imponen y qué diseño nos dan esas opciones previas del futuro? ¿Cuál es la dinámica propia de esas opciones previas? ¿Llevan, o pueden llevar, implícito un componente dogmático o crítico?

Lo que nos planteamos es analizar el trasfondo de esos análisis sociales. Es una forma de objetivar el presunto cientifismo de algunas teorías cuando abordan el 'sentido' de los hechos y de la realidad, y es una forma de evitar absolutizaciones previas. Como es evidente, sólo he elegido algunos conceptos de este tipo en cada autor. Creemos que puede ser ilustrativo analizar en Marx la teleología implícita en su concepción de la lucha de clases sociales y en su concepto de trabajo, en torno a los cuales diseña lo que debería ser y lo que llegará a ser el hombre en el más allá comunista... Analizar la noción de carácter social en Fromm, y el optimismo que le criticarían más tarde antiguos colegas como Horkheimer y Adorno. Investigar el papel del sentimiento de culpabilidad en la relación del hombre con la sociedad, tal y como lo expresa Freud. Presentar la opción de los frankfurtianos por la 'no-identidad' (exceptuando la obra posterior de Marcuse), que les llevará a un pesimismo práctico... Nos planteamos este trabajo como una autorreflexión sobre los conceptos principales que estructuran el análisis de la realidad social en ciertos autores que están presentes en las corrientes actuales de las Ciencias Sociales. Y hemos querido hacerlo desde una perspectiva estrictamente filosófica. En las páginas que siguen veremos la dificultad de conseguirlo.

II. DESARROLLO

1. *Una opción por un futuro prometedor*

1.1. *La dialéctica hegeliana en la teleología marxista*

Marx toma como punto de partida el análisis del trabajo humano y de la mercancía. A partir de este análisis ahonda en la estructura de la sociedad capitalista, y diseña el futuro 'socialista' en el cual se producirá la superación de las actuales contradicciones y la realización del hombre, por cuanto el producto de su trabajo ya no será algo ajeno a él mismo, sino que el hombre se realizará en el trabajo, que es el rasgo constitutivo de la especie humana. En todo el análisis están presentes las influencias hegelianas. ¿Cuál es la dimensión del trabajo para Marx?

—«Precisamente porque la naturaleza circundante se constituye en naturaleza objetiva para nosotros, tan sólo gracias a la intervención de la naturaleza subjetiva del hombre, mediante los procesos del trabajo social, es por lo

que el trabajo representa no sólo una categoría antropológicamente fundamentadora, sino también, y al mismo tiempo, una categoría gnoseológica»⁸.

—De aquí que «la investigación materialista de la historia apunta a categorías de la sociedad que determinan de igual manera el proceso real de la vida que las condiciones transcendentales de la constitución de los mundos de la vida»⁹.

Marx, al analizar las estructuras básicas del trabajo social, descubre la síntesis que produce el hombre con la naturaleza que le rodea objetivamente. Dado que la síntesis tiene lugar en un medio gobernado por el trabajo, el punto de referencia para la reconstrucción de las realizaciones sintéticas es la 'economía'. Y en el análisis de la economía Marx se encuentra con un elemento que centrará particularmente su atención: la mercancía. El intercambio entre los hombres se realiza bajo esta categoría: son mercancías nuestros productos, y en cuanto tales entran en la dinámica del mercado. En esta objetivación y extrañamiento del producto del trabajo encuentra Marx la causa de la 'no realización' del hombre, de su estado frustrado en la sociedad capitalista; en ese 'extrañamiento' descubre el carácter fetichista de la mercancía: en ella se proyectan las relaciones sociales, y reificamos el producto de nuestro trabajo alejándolo de nosotros; «la apropiación del objeto aparece hasta tal punto como enajenación, que, cuanto más objetos produce el trabajador, tanto menos puede poseer y tanto más le domina su producto, el capital»¹⁰.

Para Marx, el trabajador de la sociedad capitalista se caracteriza precisamente por ese 'extrañamiento': «Todas estas consecuencias se hallan encerradas en una característica del trabajador: que el producto de su trabajo sea para él un objeto ajeno (...). Su vida propia, que es lo que el trabajador pone en el objeto, deja entonces de pertenecer a él para pertenecer al objeto»¹¹. De aquí que Marx afirme: «(...) si el producto del trabajo es la extrañación, la producción misma tiene que ser la extrañación activa, la extrañación de la actividad, la actividad de la extrañación»¹². Con lo que la actividad propia del hombre, el trabajo, en la que se realiza, se convierte en el lugar de su alienación y desencanto: «De modo que el trabajo enajenado, arrebatándole al hombre el objeto de su producción, le priva de su vida de especie»¹³.

En el análisis de la mercancía, concepto central en la sociedad mercado, descubre Marx un carácter fetichista que oculta precisamente la causa de esta

8. J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus 1982, pp. 35-36.

9. *Idem*, o.c., p. 38.

10. K. MARX, *Manuscritos de 1844*, Madrid, Alianza Editorial 1976, p. 350.

11. *Idem*, o.c., p. 350.

12. *Idem*, o.c., p. 351.

13. *Idem*, o.c., p. 355.

‘enajenación’: las relaciones sociales: «lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este qui pro quo (tomar una cosa por otra) como los productos del trabajo se convierten en mercancías»¹⁴. Marx especifica aún más: «lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre las cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquellos (...). A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías y que es inseparable de la producción mercantil»¹⁵. Oigamos la tesis central: «Este carácter fetichista (...) se origina (...) en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías»¹⁶.

El hombre es su trabajo. De aquí la importancia de analizar su frustración o sus posibilidades de realización desde ese trabajo. Este trabajo es un trabajo social. Marx habla en plural: «lo que son (los hombres) coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción»¹⁷.

Al exponer la evolución de las fases de desarrollo de la división del trabajo, Marx analiza la división en clases resultantes, y nos topamos con la presencia de la dialéctica hegeliana, que da origen al título de este epígrafe (sin olvidar que el concepto de trabajo como ‘síntesis’ se basa también en las categorías hegelianas)¹⁸.

En la obra de Marx aparecen dos enfoques sobre el tema de las clases sociales: en un primer enfoque señala tres grandes clases que se diferencian funcionalmente en el sistema de producción capitalista, o realiza un análisis histórico detallado en el que aparecen varias clases concretas que actúan en ese período histórico; en un segundo momento, irá apareciendo una visión dual y antagónica de la estructura de clases. En «El manifiesto comunista» identificará el conflicto de clases como el conflicto entre dos grandes clases.

Al analizar esta interpretación de Marx, ¿qué nos encontramos?

—«La tesis de la reducción de la estructura de clases a una estructura dual

14. K. MARX, *El Capital*, Madrid, Siglo XX 1975, p. 88.

15. Idem, *o.c.*, p. 89.

16. Idem, *o.c.*, p. 89.

17. K. MARX, *La Ideología Alemana*, Barcelona, Grijalbo 1974, pp. 19-20.

18. Marx nunca desarrolló una teoría general sobre las clases sociales. El capítulo 52 del libro tercero de «El Capital», con el título «Las clases» quedó inconcluso. Ahora bien, abordará fragmentariamente el tema en muchas de sus obras.

antagónica es una tesis que, en esta formulación, va asociada (y reforzada) por otras tesis concretas reflejadas en 'El manifiesto' y también en otras obras marxistas. Estas tesis son, fundamentalmente, la tesis de la tendencia a la homogeneización y depauperación de la clase obrera, la tesis de la desaparición de las clases intermedias, y también la tesis, más general y difusa, que podemos enunciar como la tesis de la clase total»¹⁹.

—Marx va a tomar, como punto de referencia fundamental de lo que era una clase social, el modelo de la clase terrateniente inglesa. «A partir de estas coordenadas de referencia analítica, el ascenso de la burguesía industrial fue vista, en la perspectiva histórica, como el proceso de hegemonización de una nueva clase social total (...). Frente a este perfil social homogéneo y neto, resultaba evidente que de acuerdo a las necesidades de la lógica de las categorías del análisis hegeliano, no había más alternativa que prever su 'enfrentamiento' a otra clase social de características análogas y definidas a partir de una situación económica antitética a la burguesía. Así, en el análisis marxista, el proletariado es visto como la otra clase (...). De esta forma la idea de clase total, aplicada al análisis de un proceso histórico de dominación concreto, visto desde la óptica de las categorías hegelianas (...) conducía (...) a una necesaria reducción dual de la estructura de clases»²⁰.

Como colofón de estas reflexiones resaltamos tres puntos:

1. «Desde una perspectiva histórica retrospectiva, parece claro que la visión de Marx sobre la clase obrera estaba pensada, más bien, en función tanto del papel histórico que debía cumplir (a partir de las coordenadas dialécticas hegelianas), como de la misma necesidad (a partir de éstas) de cubrir lo que podíamos calificar como el espacio social de la antítesis, a través de la que llegar a la síntesis final. Y esto determinaba, 'forzosamente', la adopción metodológica de un esquema dual de clases puras, decantadas de ambigüedades y contradicciones. Por ello, ya en el primer Marx nos encontramos claramente cómo el análisis social concreto aparece bastante teñido de un finalismo confesado»²¹.

2. «La inserción de esta argumentación, con evidentes matices finalistas, en la lógica de la situación del sistema de producción (vista desde la óptica hegeliana) se planteará en términos de subrayar que 'proletariado y riqueza' son términos antagónicos»²².

19. J.F. TEZANOS, *Principales teorías sobre la estratificación social*, en «Tratado de Sociología» (comp.), vol. I, Madrid, Taurus 1986, p. 270.

20. Idem, o.c., p. 273.

21. Idem, o.c., pp. 273-274.

22. Idem, o.c., p. 275.

3. «Vistas así las cosas, el siguiente paso del análisis consistió en demostrar, por una parte, cómo se iba a producir el incremento numérico del proletariado que conduciría a la afirmación de su hegemonía social (...) y, por otra, a explicar cómo este incremento numérico (hegemonía social) se traduciría en hegemonía política»²³. Desde esta perspectiva hay que entender 'El Capital': «En realidad, Marx, en 'El Capital', va a intentar demostrar científicamente, en las perspectivas del análisis de los economistas, muchas de las tesis que había mantenido anteriormente desde ópticas más cercanas a la filosofía hegeliana, o directamente vinculadas a la acción política»²⁴.

En esta breve exposición, hemos planteado tanto la postura de Marx (a partir de sus escritos) como la crítica sobre los supuestos que le impulsan a una teleología que difícilmente puede calificarse de científica; más bien es un desiderátum. No entramos en el análisis de las limitaciones del concepto de producción y trabajo marxista, que, según Habermas, le impide una adecuada concepción de lo simbólico y de la crítica reflexiva propia del hombre, y que influye en la dinámica histórica. Pero sí creo que quedan claros los puntos de partida del análisis, que condicionan sus resultados y que, por lo tanto, sólo son válidos en cuanto propedéuticos, en cuanto descubren una cara de la realidad. Ahora bien, el impulso hegeliano y cientifista lleva a Marx a convertirse en 'intérprete' de toda la realidad social, (al menos para muchos de sus discípulos), intentando reducir ésta a sus esquemas teóricos, con lo cual se llega a extremismos y situaciones absurdas que todos conocemos. El dogmatismo implícito que se esconde en las posturas últimas y absolutas acecha, también, a la interpretación marxista. Este peligro se hace realidad cuando el análisis social se convierte en ideología (discurso con pretensiones de verdad absoluta y por lo tanto falso).

Es importante que destaquemos algunas limitaciones internas del 'horizonte' de realización personal del hombre que presenta el concepto marxista de producción, porque, al menos para mí, no está nada claro cómo resolver ese 'extrañamiento', y cómo conciliar la reasunción por el hombre de su trabajo y la división del trabajo, que debe existir necesariamente por la propia exigencia de la sociedad: «la dependencia total, forma natural de la cooperación histórico-universal de los individuos, se convierte, gracias a la revolución comunista, en el control y la dominación consciente sobre estos procesos»²⁵. Al final, triunfará el proletariado. Y entonces, ¿qué? ¿La dinámica histórica seguirá igual, con su proceso dialéctico? ¿O el método, como en Hegel, cederá el

23. Idem, *o.c.*, p. 276.

24. Idem, *o.c.*, p. 277.

25. K. MARX, *La Ideología Alemana*, Barcelona, Grijalbo 1979, p. 39.

paso al sistema, y se dará por concluida la historia? Más aún, esa conciencia colectiva que reasume su trabajo (aunque la dependencia recíproca y por lo tanto la división del trabajo continúe), esa satisfacción de recuperar 'la propia producción', ¿no es tan idealista como las tesis hegelianas? Ese sentimiento del hombre universal es una abstracción tal que la rebelión de la población alemana por café y azúcar (que Marx analiza en 'La Ideología Alemana') constituye su propia fosa. Para mí, en último término la conciencia de clase es una abstracción, en la que el hombre concreto se proyecta y que es válida en cuanto mejora a través de la lucha su situación. No fundamenta la propia conducta sino en cuanto el individuo hace un esfuerzo de abstracción para que la solidaridad intelectual le 'satisfaga', y le dé un motivo para la honradez, para la generosidad, la alegría y la tenacidad. Es casi una satisfacción 'mística' de la conciencia que se autoasume y que..., dados los presupuestos marxistas sobre lo material y la producción, es difícilmente realizable: al final, el hombre lucha por ese café y por el azúcar. Esto no quiere decir que no tenga capacidad de sacrificio por un ideal, ni que no intente mejorar, sino que indica el camino de la auténtica mejora: mayor bienestar material, más cultura, más posibilidades de elegir un rumbo personal y realizante en la vida, etc. Es muy discutible el avance del 'socialismo real' en estos y otros sectores. El problema es si la propuesta de Marx constituye, desde sus puntos de partida (al margen del acierto de sus análisis puntuales), un marco de realización 'posible' para el hombre concreto, tal y como es, con su capacidad para lo simbólico y para el trabajo. Más adelante, cuando nos enfrentemos con la Escuela de Frankfurt, expondremos las críticas de ésta a Marx, y sobre todo la lucidez que manifiestan al analizar un componente que Marx no tuvo en cuenta al proponer la victoria del proletariado: el peligro del dogmatismo y de la absolutización del Partido.

A pesar de las críticas, no podemos olvidar el fondo positivo del pensamiento de Marx, el reto fundamental que nos lanza: «(...) Marx sólo podrá estar realmente superado cuando históricamente todos los miembros de las sociedades humanas hayan alcanzado materialmente la posibilidad de decidir colectiva y racionalmente acerca de la organización de sus recursos y de su forma de vida»²⁶⁻²⁷. El problema es 'plasmarlo'. Si el hombre se mide por sus 'realizaciones históricas' (criterio de enjuiciamiento aportado por el propio Marx), la plasmación histórica concreta del socialismo 'real', suscita muchos interrogantes.

26-27. JIMÉNEZ, *Filosofía y emancipación*, Madrid, Espasa-Calpe 1984, p. 29.

1.2. *Fromm: voluntad positiva para humanizar*

Abordamos a Fromm en este punto porque, junto a la voluntad positiva para desarrollar la personalidad del individuo, y junto al diseño de ese horizonte posible de libertad personal, observamos la ausencia de esa teleología cientifista presente en Marx: el progreso ya no es algo que advendrá necesariamente. Puede que el fracaso tome cuerpo y el hombre no avance hacia su realización. Fromm aborda el estudio de la sociedad no desde un supuesto previo, sino desde su realidad profunda; el carácter social y la estructura psicosocial del hombre. Al desarrollar su investigación, Fromm dibuja también un futuro posible, y expresa la capacidad del hombre para alcanzarlo, capacidad alimentada por la propia constitución y necesidades del hombre.

El punto de partida en el análisis de Fromm es el carácter social: éste comprende una selección de los rasgos que configuran la personalidad del individuo, a saber: «el núcleo esencial de la estructura del carácter de la mayoría de los miembros de un grupo; núcleo desarrollado como resultado de las experiencias básicas y los modos de vida comunes del grupo mismo»²⁸⁻²⁹. Por eso nos centraremos específicamente en esta noción, que proyecta una determinada imagen del hombre y de sus posibilidades. Fromm precisa:

—El carácter es la «forma específica impresa a la energía humana por la adaptación dinámica de las necesidades de los hombres a los modos de existencia peculiares de una sociedad determinada»³⁰.

—Determina «el pensamiento, la acción y la vida emocional de los individuos»³¹. La estructura concreta del carácter social nos proporciona una clave para entender tanto las ideas como las actuaciones de una sociedad determinada: la comprensión de las ideas y actos no se limita a una variable económica o ideológica: «El hecho de que las ideas se desarrollen en una matriz emocional, posee la mayor importancia, por cuanto constituye la clave necesaria para lograr la comprensión del espíritu de una cultura»³². Precisamente esa 'matriz emocional' nos indica su campo de actuación: «las ideas pueden llegar a ser fuerzas poderosas, pero sólo en la medida en que satisfagan las necesidades humanas específicas que se destacan en un carácter social dado»³³. Fromm remite al hombre concreto, no especula, y remite a la sociedad concreta, con sus impulsos soterrados, no a una estructura independiente y a-humana.

Esa matriz emocional, ese carácter, determina tanto las ideas como las

28-29. E. FROMM, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós 1966, pp. 322-323.

30. *Idem*, o.c., p. 323.

31. *Idem*, o.c., p. 323.

32. *Idem*, o.c., p. 325.

33. *Idem*, o.c., p. 327.

acciones. Es iluso pensar que nuestra razón es algo aparte de nuestra situación y características concretas: «el llamado comportamiento racional está determinado en gran parte por la estructura del carácter»³⁴. Dada la estructura humana, el carácter desempeña una función específica tanto respecto al individuo como respecto a la sociedad:

—«La función subjetiva del carácter para una persona normal es la de conducirlo a obrar de conformidad con lo que le es necesario desde un punto de vista práctico y también a experimentar una satisfacción psicológica derivada de esa actividad»³⁵.

—«Si consideramos el carácter social desde el punto de vista de su función en el proceso social, deberemos partir del principio que se ha formulado con referencia a su función subjetiva; al adaptarse a las condiciones sociales el hombre desarrolla aquellos rasgos que le hacen experimentar el deseo de obrar justamente de ese modo en que desea hacerlo»³⁶.

Para el desenvolvimiento de la actividad cotidiana, es fundamental esa actuación del carácter social, que «internaliza las necesidades externas, enfocando de este modo la energía humana hacia tareas requeridas por un sistema económico y social determinado»³⁷. Fromm no olvida que la 'gratificación' psicológica y física es fundamental para mantener un esfuerzo y para luchar por una meta. Precisamente el entusiasmo y la entrega sólo se pueden asegurar mediante la realización psicológica del individuo. Por eso ciertas utopías son totalmente irrealizables.

Esa tensión interna, psico-social, es la que conduce al hombre bien hacia la libertad, bien hacia el fanatismo. Fromm interpreta la dinámica social desde esta perspectiva:

—«(...) una vez que en una estructura de carácter se han originado ciertas necesidades, toda conducta conforme con aquéllas resulta al mismo tiempo psicológicamente satisfactoria y de utilidad práctica desde el punto de vista del éxito material. Mientras una sociedad siga ofreciendo simultáneamente esas dos satisfacciones, se da una situación en la que las fuerzas psicológicas están cimentando la estructura social»³⁸.

—Las crisis suceden porque «antes o después, sin embargo, se produce un retraso»³⁹. Al no lograr las necesidades psicológicas ser satisfechas de la forma habitual, se proyectan en otros cauces, transformándose en dinamita

34. *Idem*, *o.c.*, p. 327.

35. *Idem*, *o.c.*, p. 329.

36. *Idem*, *o.c.*, p. 329.

37. *Idem*, *o.c.*, p. 330.

38. *Idem*, *o.c.*, p. 330.

39. *Idem*, *o.c.*, p. 330.

preparada para destruir el orden existente. De aquí que ciertas actitudes anti-democráticas deban contemplarse desde esta dimensión psicológico-histórica, así como desde aquí debe analizarse el auge de ciertas ideologías.

Ya hemos analizado brevemente el concepto de carácter social, su constitución y características, su influencia en las ideas y en las actuaciones, y las funciones que desempeña en relación con el individuo y en relación con la sociedad, así como su papel en la dinámica social. Nos enfrentamos con una dimensión previa y constituyente del 'homo faber' de Marx. ¿Cómo se relaciona el hombre concreto con ese carácter? Fromm precisa los límites: «Si bien es cierto que las necesidades de la estructura económica y social de la comunidad moldean al hombre, su capacidad de adaptación no es infinita»⁴⁰.

A la hora de plantearnos una actuación social, a la hora de formular un proyecto de sociedad, de convivencia, a la hora de diseñar una utopía que nos saque en algún grado de la miseria presente, debemos recordar que «hay ciertas cualidades psicológicas inherentes al hombre que deben necesariamente ser satisfechas y que originan determinadas reacciones si se ven frustradas»⁴¹. No basta con hablar del espíritu autoconsciente o de la reintegración del trabajo en el sujeto productor. Ni basta con afirmar la existencia de un futuro paraíso, en el más allá dentro del tiempo o en el más allá eterno. Fromm se detiene en el hombre concreto, porque es en su vida concreta donde se resuelve su felicidad, su realización, su trabajo, y desde la que surgen respuestas e instintos mal formulados al frustrarse su camino inicial. Fromm señala estas cualidades:

—«La más importante es la tendencia a ensanchar y a realizar las potencialidades que el hombre ha desarrollado en el curso de la historia, tal, por ejemplo, el pensamiento creador y artístico, la facultad de tener experiencias emocionales y sensibles diferenciadas»⁴². Estas cualidades son potencialidades del hombre que poseen un dinamismo propio, y según se desarrollan en el proceso evolutivo tienden a ser expresadas. Al analizar esta tendencia general hacia el crecimiento, precisa dos aspectos:

1. La represión de esta tendencia origina nuevas reacciones, especialmente con la formación de impulsos simbióticos y destructivos.

2. «(...) esta tendencia general al crecimiento (...) origina impulsos específicos, como el deseo de libertad y el odio a la opresión, dado que la libertad constituye la condición fundamental de todo crecimiento»⁴³. Precisamente

40. Idem, *o.c.*, p. 333.

41. Idem, *o.c.*, p. 334.

42. Idem, *o.c.*, p. 334.

43. Idem, *o.c.*, p. 334.

debemos comprender la realidad individual y social desde el punto de vista del crecimiento o represión de estas potencialidades, que permanecen a pesar de ser negadas, y cuya negación genera un odio consciente o inconsciente.

—«La tendencia a la justicia y a la verdad constituye un impulso inherente a la naturaleza humana, aun cuando puede ser reprimido y pervertido, como el de la libertad»⁴⁴. Fromm precisa al exponer estas tendencias, y por lo tanto los límites que las mismas ponen a la estructura social, que la «única vía que (...) puede seguirse para explicar esas tendencias hacia la justicia y la verdad, es la de analizar toda la historia social e individual del hombre»⁴⁵. Este es el lugar en el que encontraremos el fundamento y el origen, lejos de hipótesis filosóficas o religiosas. Y en el análisis de la historia social e individual del hombre llegamos a las siguientes conclusiones:

1. «(...) para quien carece de poder, la justicia y la verdad constituyen las armas más importantes en la lucha dirigida a lograr la libertad y asegurar la expansión»⁴⁶. Así, el individuo atraviesa en la niñez un período de impotencia, en el que se desarrollan rasgos como el sentido de la justicia y la verdad, rasgos capaces de constituir potencialidades comunes a toda la humanidad como tal.

2. Este carácter de la naturaleza humana expresa el siguiente hecho: «si bien el desarrollo del carácter es estructurado por las condiciones básicas de la vida, y si bien no existe una naturaleza humana fija, ésta posee un dinamismo propio que constituye un factor activo en la evolución del proceso social»⁴⁷.

3. De aquí que «los derechos inalienables del hombre a la libertad y a la felicidad se fundan en cualidades inherentemente humanas: su tendencia a vivir, a ensancharse, a expresar las potencialidades que se han desarrollado en él durante el proceso de la evolución histórica»⁴⁸.

Así pues, vamos a concluir este acercamiento a Fromm resaltando que sus concepciones sobre el carácter social y sobre esas potencialidades humanas generadas en el transcurso de la historia, de la evolución histórica, le dan pie para desarrollar una comprensión de los hechos y de los movimientos sociales e ideológicos notablemente distintos de los marxistas y de otros que estudiamos en este trabajo. Esa concepción de la naturaleza humana que, según él, se verifica en el análisis socio-histórico, dibuja un marco diferente para la acción social. Ya no hay una necesidad lógica férrea en la historia, ni advendrá un

44. *Idem, o.c.*, p. 334.

45. *Idem, o.c.*, p. 335.

46. *Idem, o.c.*, p. 335.

47. *Idem, o.c.*, p. 335.

48. *Idem, o.c.*, pp. 335-336.

paraíso futuro, sino que los impulsos del hombre pueden ser frustrados, y el hombre encaminarse hacia el miedo y la negación de la libertad. Pero, en esa negación hay un precio que pagar: la insatisfacción y el odio. Fromm apuesta por una lucha de humanización que recoge lo más puro del hombre, pero que es consciente de que no hay un rumbo teledirigido en la historia: el voluntarismo de Fromm, en cuanto deseo y en cuanto medio de realización de las potencialidades humanas, es consciente del fracaso, aunque apuesta por ese desarrollo y por ese final liberador: su teleología, su propuesta en torno a un fin, un fin que se alimenta de la propia evolución histórica del hombre y de las potencialidades por ella provocadas, no es mecanicista ni necesaria. Hay que luchar por ella; es una postura de fe en lo mejor del hombre, y el horizonte de realización que nos presenta es profundamente humano, inteligible, comprensible. Tales características se reflejan en su análisis del amor: «Tener fe en la posibilidad del amor como fenómeno social y no sólo excepcional e individual, es tener una fe racional basada en la comprensión de la naturaleza misma del hombre»⁴⁹.

Hay dos aspectos de la crítica realizada sobre la obra de Fromm que nos interesan especialmente:

1. Crítica a su 'naturalismo' implícito:

«En vez de realzar la cualidad no representativa de la verdad y la imposibilidad de definir el hombre esencial, Fromm afirmó la noción de una antropología filosófica. (...) entendió la naturaleza del hombre como algo creado a través de la vinculación con el mundo y la interacción con los otros (...) se trataba (...) de una idea de la naturaleza potencial del hombre, similar a la *physis* griega (...). Al intentar fundar su visión de un hombre perfeccionado en la naturaleza esencial del hombre, Fromm buscó vislumbres de esa naturaleza en la obra de pensadores como Spinoza y Dewey. Y en la década de 1940 intentó ir más allá de la psicología, hacia un sistema ético basado también en la naturaleza humana. Tras la apariencia humanista de su ética, que alcanzaría su más completa expresión en *Man for Himself* (1947), acechaba allí un naturalismo que algunos críticos hallaron difícil de defender»⁵⁰. A. Caparrós plantea los límites del razonamiento de Fromm en este apartado: «aun suponiendo, como supone Fromm, que esa naturaleza humana fuera una entidad con dinámica propia, y que su conocimiento fuera posible, este conocimiento sólo nos diría cómo es la naturaleza humana, sin que jamás pudiéramos deducir directamente cómo debería ser o qué valores la harían buena. Desde otra perspectiva, di-

49. E. FROMM, *El arte de amar*, Barcelona, Paidós 1987, p. 128.

50. MARTIN JAY, *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus 1986, pp. 155-156.

ríamos que el conocimiento de la naturaleza humana pertenece al ámbito de la ciencia teórica, mientras que el conocimiento ético como tal es propio de la razón práctica. Esto significa que el hombre no puede llegar a conocer los valores más que por mediación de la praxis de la libertad, praxis que sólo es posible en la historia, en la sociedad y en la cultura. Por mucho que Fromm se esfuerce, jamás nos convencerá de la posibilidad lógica de pasar directamente y sin mediación alguna del conocimiento de la naturaleza humana al conocimiento de los valores que hacen de dicha naturaleza una naturaleza humana «buena»⁵¹.

2. El optimismo histórico:

«Lo nuevo en *Escape from Freedom*, sin embargo, era un interés más general en lo que podía llamarse la condición 'existencial' del hombre (...). La noción de alienación, que Fromm había encontrado tan sugestiva en los primeros escritos de Marx, estaba claramente en la raíz de su nuevo enfoque. Ahora los dos polos de su pensamiento eran aislamiento y vinculación (...). En *Escape from Freedom*, distinguía entre la atomización aislada de una 'libertad desde' negativa y la 'actividad espontánea de la personalidad integrada, total', de la 'libertad hacia' positiva. Aunque se esforzara en mencionar el cambio socioeconómico que resultaría necesario para terminar la alienación de la «libertad desde» y lograr una «libertad hacia» positiva, no ponía mayor énfasis sobre las dificultades de esta transformación. Llegó a ver el problema del cambio en términos cada vez más optimistas, incluso moralistas (...). En sus escritos posteriores Fromm subrayaría la integración de ética y psicología»⁵².

Adorno y Horkheimer se distanciaron de Fromm, acusándole de un optimismo ingenuo, que se revelaba en última instancia conformista. Para Horkheimer, Fromm y Horney retornan a la psicología vulgar e «incluso psicologizan la cultura y la sociedad»⁵³. Horkheimer se resiste a subordinar la psicología a la sociología en función de su énfasis en la 'no-identidad', como veremos más adelante. Para Adorno, «las implicaciones de la obra de los revisionistas, a pesar de sus negativas, eran, en última instancia, conformistas; esto se revelaba especialmente en su creciente moralismo»⁵⁴. La distancia entre Fromm y sus antiguos colegas del Institut se acrecentó en la medida en que éstos intensificaron su valoración de la obra de Freud (causa de su creciente pesimismo), y

51. A. CAPARRÓS, *El carácter social según Erich Fromm*, Salamanca, Sigueme 1975, p. 200. Para una mayor información sobre este tema, cfr. John SCHIAER, *Escape from Authority: The Perspectives of Erich Fromm*, New York 1961, pp. 20-24.

52. MARTIN JAY, *La imaginación dialéctica*, o.c., pp. 172-173.

53. Idem, o.c., p. 177.

54. Idem, o.c., pp. 157-158.

en la medida en que Fromm se alejó de la obra de Freud; «Aunque Fromm nunca cesó completamente en sus esfuerzos para fusionar psicoanálisis y marxismo, sus últimos intentos se apoyaron menos sobre aspectos determinados de la obra de Freud y cada vez más en enfoques psicológicos anticipados por el propio Marx (...). La noción profética de paz universal que había aprendido en su juventud lo llevó a considerar la nota similar pulsada por Marx y a alejarse de las implicaciones menos afirmativas del pensamiento de Freud»⁵⁴. Frente a estas acusaciones, Fromm indicó que «la capacidad del hombre para la libertad, para el amor, etc., depende casi totalmente de las condiciones socioeconómicas dadas, y que sólo excepcionalmente puede hallarse, como señalé en *The Art of Loving*, que haya amor en una sociedad cuyo principio es el exactamente opuesto»⁵⁵.

2. *El elemento negativo en el análisis de la sociedad*

2.1. *Freud: la reducción al impulso*

Al plantearnos analizar la contribución de Freud a la comprensión de la sociedad, y por lo tanto plantearnos cuál es el punto de partida y los presupuestos en los que se enmarca el análisis freudiano, nos encontramos con la amplitud de la obra de este autor, así como con la dificultad de exponer, brevemente, sus teorías sobre el individuo, a partir de las cuales extrapola sus teorías sobre la cultura⁵⁶.

Sin embargo, la presencia del 'horizonte' freudiano, de sus claves de análisis e interpretación, y por lo tanto de su visión de la cultura, del hombre individual y del progreso, está presente en los análisis actuales de las Ciencias Sociales... Es un autor al que hay que acudir para comprender muchos razonamientos e implicaciones de muchos teóricos de la sociedad de nuestra época. Recordemos a Marcuse, y al propio Fromm, cuya relación con Freud hemos indicado brevemente.

Vamos, pues, a elegir un concepto, el de 'cultura', y vamos a estudiar la dinámica fundamental de la realidad cultural: la relación instintos-sentimiento de culpabilidad, y el futuro que nos ofrece esta comprensión de las cosas.

Al hablar de cultura, Freud habla también del antagonista de la cultura, el instinto agresivo del individuo: «la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitando a éste, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior»⁵⁷. La agresión propia del individuo

55. Idem, *o.c.*, p. 174.

56. J. HABERMAS, *o.c.*, pp. 215-244.

57. S. FREUD, *Obras completas, El malestar en la cultura*, p. 3.053.

es dirigida contra el propio yo, «incorporándose a una parte de éste, que en calidad de super-yo se opone a la parte restante, y asumiendo la función de la 'conciencia' (moral), despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños»⁵⁸.

Así pues, el movimiento básico de la cultura es eludir la violencia del individuo proyectándola hacia el individuo mismo. Precisamente en el estudio de la conciencia moral aborda Freud los rasgos y las fases de esta agresión introyectada, causa del sentimiento de culpabilidad que caracteriza al hombre y a la cultura moderna: «la tensión creada entre el severo super-yo y el yo subordinado al mismo la calificamos de sentimiento de culpabilidad»⁵⁹.

Al analizar la conciencia moral, Freud señala dos fases:

—Angustia social: dado que a veces lo nocivo es lo que el yo desea, Freud afirma que es una influencia externa la que establece lo que debe considerarse bueno o malo. El motivo de esta subordinación a los demás es el desamparo y la dependencia en la que se halla el individuo respecto de sus semejantes. «Así, pues, lo malo es, originalmente, aquello por lo cual uno es amenazado con la pérdida del amor»⁶⁰. De aquí que en esta fase el sentimiento de culpabilidad sea sólo 'angustia social'. Tal angustia se caracteriza por el hecho de que su temor sólo es relativo a la posibilidad de ser descubierto.

—La conciencia moral y el sentimiento de culpabilidad propiamente dicho surgen cuando la autoridad es internalizada al establecerse un super-yo. «Con ello, los fenómenos de la conciencia son elevados a un nuevo nivel, y en puridad sólo entonces se tiene derecho a hablar de conciencia moral y de sentimiento de culpabilidad»⁶¹. Esta fase tiene características específicas:

1. «(...) Nada puede ocultarse ante el super-yo»⁶². Freud es tajante: «El super-yo tortura al pecaminoso yo con las mismas sensaciones de angustia y está al acecho de oportunidades para hacerlo castigar por el mundo exterior»⁶³. Deja de actuar el temor a ser descubierto.

2. «(...) la conciencia moral (...) se comporta tanto más severa y desconfiadamente cuanto más virtuoso es el hombre»⁶⁴. El yo se esfuerza en vano por ganar la confianza de su mentor, y vive siempre insatisfecho.

3. La adversidad, la frustración exterior, «intensifica enormemente el poderío de la conciencia en el super-yo»⁶⁵. Ante el fracaso las exigencias de la

58. *Idem, o.c.*, p. 3.053.

59. *Idem, o.c.*, p. 3.053.

60. *Idem, o.c.*, p. 3.054.

61. *Idem, o.c.*, p. 3.054.

62. *Idem, o.c.*, p. 3.054.

63. *Idem, o.c.*, p. 3.055.

64. *Idem, o.c.*, p. 3.055.

65. *Idem, o.c.*, p. 3.055.

conciencia moral se elevan, pensamos que no somos amados y nos sometemos a las exigencias del super-yo.

Así pues, al analizar la dinámica de la cultura nos hemos encontrado con un conflicto entre el individuo agresivo y la colectividad, y por lo tanto con la expresión de ese conflicto, que es el sentimiento de culpabilidad. De este sentimiento (que, según Freud, caracteriza nuestra cultura) nos vamos a ocupar en adelante:

—Según Freud, conocemos dos orígenes del sentimiento de culpabilidad: «uno es el miedo a la autoridad; el segundo, más reciente, es el temor al super-yo. El primero obliga a renunciar a la satisfacción de los instintos; el segundo impulsa, además, al castigo»⁶⁶. Originalmente, la renuncia instintual es una consecuencia del temor a la autoridad exterior, pero con la renuncia viene la tranquilidad. Sin embargo, «no sucede lo mismo con el miedo al super-yo. Aquí no basta la renuncia a la satisfacción de los instintos, pues el deseo correspondiente persiste y no puede ser ocultado ante el super-yo»⁶⁷. En consecuencia, siempre surgirá el sentimiento de culpabilidad: «el individuo ha trocado una catástrofe exterior amenazante (...) por una desgracia interior permanente: la tensión del sentimiento de culpabilidad»⁶⁸. Precisamente en el super-yo reside la indestructibilidad de este sentimiento, y precisamente la permanencia del mismo condena al hombre a un continuo afán, a un continuo pedir perdón que nunca alcanza el final feliz. El individuo siempre vivirá su relación social desde esta perspectiva.

—Freud describe así la secuencia cronológica: «ante todo se produce una renuncia instintual por temor a la agresión de la autoridad exterior (...) luego se instaura la autoridad interior (...) por el miedo a la conciencia moral. En el segundo caso se equipara la mala acción con la intención malévola, de modo que aparece el sentimiento de culpabilidad y la necesidad de castigo. La agresión por la conciencia moral perpetúa así la agresión por la autoridad»⁶⁹. Observamos, pues, que el individuo vive bajo ese conflicto internalizado, y que define tanto a nivel individual como social la realidad cultural. Al precisar más las causas de la formación del super-yo y de la conciencia moral, Freud señala que a esta formación concurren tanto factores constitucionales innatos como influencias del medio ambiente, dualidad que representa «la condición etiológica general de todos estos procesos»⁷⁰. La divergencia de ambos puntos de vista se atenúa si se pasa de la historia evolutiva a la historia filogenéti-

66. *Idem, o.c.*, p. 3.056.

67. *Idem, o.c.*, p. 3.056.

68. *Idem, o.c.*, p. 3.056.

69. *Idem, o.c.*, p. 3.055.

70. *Idem, o.c.*, p. 3.058.

ca. Al analizar esta historia filogenética, Freud explica, a través de la primitiva ambivalencia frente al padre, tanto la participación del amor en la génesis de la conciencia como el carácter fatalmente inevitable del sentimiento de culpabilidad: «Efectivamente, no es decisivo si matamos al padre o si nos abstuvimos de hacerlo: en ambos casos nos sentiremos por fuerza culpables, dado que este sentimiento de culpabilidad es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la eterna lucha entre el Eros y el instinto de destrucción o muerte»⁷¹.

—Freud afirma que «este conflicto se exagera en cuanto al hombre se le impone la tarea de vivir en comunidad»⁷². Freud es categórico: «El proceso que comenzó en relación con el padre concluye en relación con la masa. Si la cultura es la vía ineludible que lleva de la familia a la humanidad, entonces, «a causa del innato conflicto de ambivalencia, (...) la cultura está ligada indisolublemente con una exaltación del sentimiento de culpabilidad, que quizá llegue a alcanzar un grado difícilmente soportable para el individuo»⁷³. El latente conflicto del individuo no se resuelve, sino que se proyecta en la sociedad, en la cultura, y al independizarse del propio individuo se convierte en un sentimiento de culpabilidad colectivo, en un combate entre los instintos agresivos y el control para la supervivencia de la especie que ejerce la cultura, y que oprime al individuo. La cultura se configura como un medio de asegurar la supervivencia, pero al precio de controlar y cortar los instintos agresivos del hombre, y muchos de sus deseos inconscientes, y por lo tanto condenándolo a un continuo ejercicio de persecución y castigo sobre sí mismo.

Al detenernos en el análisis del sentimiento de culpabilidad, nos guiaron las palabras de Freud, que intenta destacar «el sentimiento de culpabilidad como problema más importante de la evolución cultural, señalando que el precio pagado por el progreso de la cultura reside en la pérdida de felicidad por el aumento del sentimiento de culpabilidad»⁷⁴. Este sentimiento de culpabilidad engendrado por la cultura no se percibe fácilmente en cuanto tal, sino que puede permanecer inconsciente en gran parte o puede expresar un malestar que se trata de atribuir a otras motivaciones. Más aún, el origen de la cultura se sitúa en el origen del sentimiento de culpabilidad.

El sentimiento de culpabilidad es producto directo del conflicto entre «la necesidad de amor parental y la tendencia a la satisfacción instintual, cuya inhibición engendra la agresividad»⁷⁵. Al analizar el papel de la agresividad,

71. *Idem*, *o.c.*, p. 3.059.

72. *Idem*, *o.c.*, p. 3.059.

73. *Idem*, *o.c.*, p. 3.059.

74. *Idem*, *o.c.*, p. 3.060.

75. *Idem*, *o.c.*, p. 3.062.

Freud se percató de que, al surgir el super-yo, la diferencia entre la agresión intencionada y la realizada perdió toda importancia por la onnisapiencia del super-yo. Y en ambos casos la agresión es desplazada hacia dentro: de ahí que la fuerza de la agresión pertenezca siempre al individuo, que ejerce violencia sobre sí mismo en la forma de angustia y de castigo. Por lo tanto, en el origen del sentimiento de culpabilidad descubierta por el psicoanálisis»⁷⁶. La dinámica es la siguiente: «cuando un impulso instintual sufre la represión, sus elementos libidinales se convierten en síntomas, y sus componentes agresivos, en sentimiento de culpabilidad»⁷⁷.

Freud caracteriza la cultura y el individuo dentro de un mismo proceso, la lucha entre Eros y el instinto de muerte:

—«(...) tanto el proceso cultural de la humanidad como el de la evolución individual no son sino mecanismos vitales, de modo que han de participar del carácter más general de la vida»⁷⁸. Podemos observar que el desarrollo individual y el desarrollo de la cultura son de índole muy semejante.

—Freud señala un rasgo diferencial enormemente importante entre ambos procesos:

1. «La evolución del individuo sustenta como fin principal el programa del principio del placer, es decir, la prosecución de la felicidad»⁷⁹.

2. «(...) El proceso cultural es aquella modificación del proceso vital que surge bajo la influencia de una tarea planteada por el Eros y vigilada por Ananké, por la necesidad exterior real: tarea que consiste en la unificación de individuos aislados para formar una comunidad libidinalmente vinculada»⁸⁰. Freud afirma que «la inclusión en una comunidad humana o la adaptación a la misma aparece como un requisito casi ineludible que ha de ser cumplido para alcanzar el objetivo de la felicidad»⁸¹. De forma opuesta a la evolución individual, en la que prima el interés egoísta, en el proceso de la cultura el objetivo de establecer una unidad formada por hombres desplaza a un segundo plano la felicidad individual. De aquí que ambos procesos evolutivos puedan tener rasgos distintos, y que así como en cada individuo combaten dos tendencias antagónicas (la de la felicidad individual y la de la felicidad humana), así también se enfrentan los procesos evolutivos del individuo y de la cultura. Esta lucha no es, según Freud, hija de los protoinstintos (Eros y Muerte), sino

76. *Idem, o.c.*, p. 3.063.

77. *Idem, o.c.*, p. 3.063.

78. *Idem, o.c.*, p. 3.063.

79. *Idem, o.c.*, p. 3.064.

80. *Idem, o.c.*, p. 3.064.

81. *Idem, o.c.*, p. 3.064.

que «responde a un conflicto en la propia economía de la libido, conflicto comparable a la disputa por el reparto de la libido entre el yo y los objetos»⁸². La esperanza reside en que si el individuo puede llegar a un equilibrio, también puede llegar ese equilibrio a la cultura. Es importante señalar este brote de esperanza que Freud aporta a su teoría del sentimiento de culpabilidad.

Por analogía con el individuo, la cultura desarrolla su propio super-yo, bajo suya influencia se produce la evolución cultural. Sus características son las siguientes:

—«(...) tiene un origen análogo al del super-yo individual, pues se funda en la impresión que han dejado los grandes personajes conductores»⁸³.

—«(...) a entera semejanza del individual establece rígidos ideales cuya violación es castigada con la 'angustia de conciencia'»⁸⁴.

—«El super-yo cultural ha elaborado sus ideales y erigido sus normas. Entre éstas, las que se refieren a las relaciones de los seres entre sí están comprendidas en el concepto de la ética»⁸⁵.

—El super-yo cultural «acepta (...) que el yo goza de ilimitada autoridad sobre su ello»⁸⁶. Pero «la dominación sobre el ello no puede exceder determinados límites (...). La cultura se despreocupa de todo esto, limitándose a decretar que cuanto más difícil sea obedecer el precepto, tanto más mérito tendrá su acatamiento»⁸⁷.

Para Freud, el rumbo de la historia vendrá determinado por una cuestión: «si el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas de instinto de agresión y autodestrucción»⁸⁸. Y, al menos en el texto que analizamos, no se define por una u otra opción. Nos espera el paraíso o el infierno, y depende de nosotros, de ese equilibrio que, quizás, podamos alcanzar algún día. Así pues, brevemente hemos visto ese concepto central en el análisis de la sociedad: el concepto de angustia y de sentimiento de culpabilidad. El análisis de sus características y de su origen nos ha llevado a contemplar la lucha entre el instinto del individuo y la presión social que lo coarta, generando agresividad, generando un super-yo (tanto individual como cultural) que internaliza esa agresividad y que da lugar a la angustia y al sentimiento de culpabilidad. Como ya resaltamos en uno de los párrafos citados, el progreso de la cultura conlleva, a los ojos de Freud, un aumen-

82. Idem, *o.c.*, p. 3.065.

83. Idem, *o.c.*, p. 3.065.

84. Idem, *o.c.*, p. 3.065.

85. Idem, *o.c.*, p. 3.065.

86. Idem, *o.c.*, p. 3.066.

87. Idem, *o.c.*, p. 3.066.

88. Idem, *o.c.*, p. 3.067.

to de ese sentimiento, aumento que cada vez será más difícilmente soportable. A pesar de todo, esta dinámica no es inevitable, por cuanto conocemos la fuerza del instinto y los límites, que no se pueden rebasar, del 'ello', estando en las manos de la humanidad la posibilidad de reconducir esa tensión hacia el equilibrio. Aunque..., tal como se expresa Freud, el duelo lleva trazas de ser eterno, y por lo tanto la felicidad del hombre, que este persigue con tanto ahínco, se convierte en una ilusión en la que se proyectan las frustraciones y con cuya ensoñación los hombres se consuelan.

Este panorama constituye un contexto para análisis concretos de fenómenos sociales, y en buena medida está en la base del pesimismo que embargó a partir de la década de 1940 a Horkeimer y Adorno. Como tal 'marco' impone una explicación de fondo, proporciona un 'sentido' determinado. Freud no es totalmente mecanicista, al dejar una labor a nuestro 'yo' consciente: la búsqueda del equilibrio; pero sí es mecanicista en la concepción de ese equilibrio, y el conflicto del que surgen los desequilibrios es necesario porque pertenece a la misma naturaleza humana. Por esta razón es importante partir de los límites reales del individuo y de las exigencias del ello, a pesar de que el mismo individuo se encuentra dividido entre el afán egoísta y el afán altruista de unión con los demás.

Fromm critica los presupuestos del análisis de Freud en los siguientes términos: el punto de vista freudiano se caracteriza por afirmar que «los fenómenos culturales arraigan en factores psicológicos derivados de impulsos sensitivos que, en sí mismos son influidos por la sociedad sólo a través de algún grado de represión. Siguiendo esta línea interpretativa, los autores freudianos han explicado el capitalismo como una consecuencia del erotismo anal, y el desarrollo de la cristiandad primitiva como resultado de la ambivalencia frente a la imagen paterna»⁸⁹. Es especialmente destacable que Freud «se sentía predispuesto a interpretar todos los motivos 'ideales' del hombre como originados en algo 'vil'»⁹⁰, frente a la afirmación de Fromm de que ideales como los de libertad y verdad «puedan (...) representar tendencias genuinas y que todo análisis que no tenga en cuenta estos impulsos como factores dinámicos se halla destinado al fracaso»⁹¹. Por otra parte, la psicología de Freud es una psicología de la escasez: «los fenómenos de abundancia, como el amor o la ternura, en realidad no desempeñan ninguna función dentro de su sistema»⁹². Y esto es un grave desconocimiento de la realidad, tanto individual como cul-

89. E. FROMM, *El miedo a la libertad*, o.c., p. 342.

90. *Idem*, o.c., p. 340.

91. *Idem*, o.c., p. 341.

92. *Idem*, o.c., p. 341.

tural humana. No se puede reducir el universo del hombre a la lucha entre el instinto egoísta y la necesidad social de moderar ese instinto.

Habermas sintetiza del siguiente modo el análisis freudiano sobre la sociedad y su futuro: «Entre los presupuestos de la teoría freudiana no figura la promesa de que el desarrollo de las fuerzas productivas pueda librar de su carácter represivo al marco institucional, ni tampoco que haya que rechazar en principio tal esperanza. Freud ha precisado el sentido de una historia de la especie, que está determinada por un proceso de autoproducción bajo categorías del trabajo y por un proceso de formación bajo las condiciones de una comunicación distorsionada (...) la meta es la 'fundamentación racional de los preceptos de la cultura', es decir, la organización de las relaciones sociales según el principio de que el valor de toda norma implique consecuencias políticas ha de depender de un consenso brotado en una comunicación libre de violencia (...). Esta precaución (...) impide (...) la certeza totalitaria (...). Freud da a la dominación y a la ideología fundamentos demasiado profundos como para que pudiera prometer seguridad, en lugar de una lógica de la esperanza fundada y del ensayo controlado»⁹³. Pero, a pesar de esta 'lógica de la esperanza', la reducción biologicista de Freud y su psicología de la escasez diseñan un futuro nada halagüeño. Habermas señala que el modelo biológico de Freud es 'precrítico'. Y esa lucha vana que nos propone como imagen de la auténtica realidad, entre Eros y el impulso a la muerte, nos condena a una vivencia permanente de la culpa, aunque... no descarte que logremos algún día el equilibrio perdido, equilibrio siempre precario.

2.2. *La escuela de Frankfurt: el pesimismo práctico*

La escuela de Frankfurt, a pesar de su dilatada existencia, no produjo una teoría uniforme acerca de la sociedad. Más aún, a partir de los años cuarenta la distancia teórica entre Marcuse y Adorno y Horkheimer, fue haciéndose mayor. Sin embargo, realizaron un análisis de la sociedad de su tiempo y de los principales mitos y peligros presentes en esa sociedad.

El análisis de esta escuela, y principalmente de su inspirador, Horkheimer, parte de la negación de la identidad, de la negación del discurso dogmático y unitario. A partir de aquí, resaltan siempre el aspecto negativo y dialéctico del pensar para evitar y delatar ese peligro. En el fondo del análisis de la 'razón instrumental' y de la Ilustración, está la denuncia de esa tendencia al reduccionismo y a la identidad alienadora. Y es en esa tendencia en la que se encuentra nuestra sociedad actual, debatiéndose: «En la base del mito del ilu-

93. J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, o.c., p. 279.

minismo he visto siempre antropomorfismo, la proyección de lo subjetivo sobre la naturaleza (...). Las diversas figuras míticas son todas reductibles, según el iluminismo, al mismo denominador, es decir, al sujeto (...). El iluminismo reconoce a priori, como ser y acaecer, sólo aquello que se deja reducir a una unidad; su ideal es el sistema, del cual se deduce todo y cualquier cosa»⁹⁴. «El iluminismo es totalitario»⁹⁵. Para Horkheimer y Adorno, «la lógica formal ha sido la gran escuela de la unificación (...). La sociedad burguesa se halla dominada por lo equivalente. Torna comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas (...). Se continúa exigiendo la destrucción de los dioses (...). Pero los mitos que caen bajo los golpes del iluminismo eran ya productos del mismo iluminismo. En el cálculo científico del acontecer queda anulada la apreciación que el pensamiento había formulado en los mitos respecto al acontecer»⁹⁶.

Es este punto de partida, clave del análisis de la escuela de Frankfurt, el que conviene destacar y el que lleva, a la postre, a un inevitable pesimismo práctico. En esta toma de postura, Horkheimer y los pensadores de la escuela de Frankfurt adoptaron lo que más tarde les caracterizaría: el cultivo de la dimensión negativa, crítica, de lo existente. Desde aquí analizaron la Ilustración y la sociedad actual, y desde aquí descubrieron los nuevos mitos y la opresión de la razón instrumental, la pérdida de significado de la realidad, que da pie a los totalitarismos. Precisamente la defensa de la subjetividad individual se retrotrae en Horkheimer a la lectura de Kant: «la lectura de Kant ayudó a Horkheimer a desarrollar su sensibilidad frente a la importancia de la individualidad, como un valor que nunca debiera ahogarse enteramente bajo las demandas de la totalidad»⁹⁷. Frente a Hegel, Horkheimer repudia la teoría de la identidad: «Para Horkheimer, todos los absolutos, todas las teorías de identidad eran sospechosas. Incluso el ideal de justicia absoluta contenido en la religión (...) tiene una cualidad quimérica (...). Como resultado, la filosofía, tal como él la comprendía, expresa siempre una inevitable nota de tristeza, pero sin sucumbir a la resignación»⁹⁸.

Manteniéndose en una postura de equilibrio, rechazó la disyuntiva entre sistematización metafísica o empirismo antinómico: «Abogó (...), por la posibilidad de una ciencia social dialéctica que evitaría una teoría de la identidad y, sin embargo, preservaría el derecho del observador a ir más allá de los datos

94. M. HORKHEIMER; T.W. ADORNO, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Ed. Sur 1971, p. 19.

95. *Idem*, o.c., p. 19.

96. *Idem*, o.c., p. 20.

97. M. MARTIN JAY, *La imaginación dialéctica*, o.c., p. 90.

98. *Idem*, o.c., pp. 92-93.

de su experiencia»⁹⁹. Esta comprensión dialéctica que se resiste a absolutizar un polo queda de manifiesto en las críticas de Horkheimer a los lebensphilosophen: éstos habían minimizado la importancia de la acción en el mundo histórico, y parecía que rechazaban la razón en sí misma, tendiendo a olvidar la dimensión material de la realidad y exagerando sus ataques.

A pesar de esta dimensión crítica, a pesar de la imposibilidad de alcanzar un conocimiento absoluto, «Horkheimer sostenía que el materialismo no debía sucumbir en una resignación relativista»¹⁰⁰. Realizó el elemento activo en el conocimiento: «los objetos de percepción, afirmó, son el producto de las acciones humanas, aunque la relación tiende a ser enmascarada por la reificación»¹⁰¹. De aquí que el verdadero materialismo sea dialéctico, involucrando un proceso dinámico de interacción entre sujeto y objeto. Esta dialéctica no pretendía descubrir principios ontológicos fundamentales. La interacción constante entre lo particular y lo universal resaltaba «la importancia crucial de la mediación para una teoría correcta de la sociedad»¹⁰². La relación entre la totalidad y sus momentos es recíproca. Por eso la relación de la cultura con la subestructura material de la sociedad era multidimensional. Precisamente, al realzar la totalidad quedaba de manifiesto la fetichización en ciertos análisis sociales, que primaban una faceta. O en cierto tipo de razón, que defendía un sólo tipo de discurso sobre la realidad, el 'instrumental'.

El fetichismo no afecta sólo a la absolutización del instrumento burgués. También existe en la tentación de describir el 'paraíso' desde la situación necesitada actual; también afecta al trabajo. «El antagonismo de Horkheimer hacia la fetichización del trabajo expresaba otra dimensión de su materialismo: la exigencia de una felicidad sexual, humana»¹⁰³. La ideología del deber y del servicio a la totalidad es otro fetiche a combatir: «En contraste con la ética burguesa de la abnegación, Horkheimer mantuvo siempre la dignidad del egoísmo (...). Su individuo egoísta (...) siempre alcanzaba su mayor gratificación a través de una interacción comunal (...). Horkheimer desafió constantemente la reificación del individuo y de la sociedad como polos opuestos, así como negó la mutua exclusividad de sujeto y objeto en la filosofía»¹⁰⁴. En su defensa de la razón, comprobará el resultado a que conduce el fetichismo de los hechos: «El positivismo, bajo cualquiera de sus formas, significaba en últi-

99. *Idem, o.c.*, p. 93.

100. *Idem, o.c.*, p. 102.

101. *Idem, o.c.*, p. 102.

102. *Idem, o.c.*, p. 103.

103. *Idem, o.c.*, p. 108.

104. *Idem, o.c.*, p. 109.

ma instancia la abdicación de la reflexión. El resultado era la absolutización de los 'hechos' y la reificación del orden existente»¹⁰⁵.

Así pues, observamos el lugar desde el que brota la reflexión de los pensadores de la escuela de Frankfurt: el rechazo de la lógica de la identidad y del absoluto consiguiente, y la afirmación de una dialéctica que pretende salvaguardar tanto al objeto como al sujeto, sin caer en la pretensión de verdades absolutas. La Escuela de Frankfurt se negó a formular positivamente los ideales (a excepción del último Marcuse), y eligió esa dimensión radical y negativa del pensamiento, que cada vez encontraría más dificultades para definir la praxis más adecuada a la propia teoría. Respecto a la relación entre razón y praxis, resaltamos dos puntos:

—«La Teoría Crítica tenía un concepto básicamente insustancial de la razón y la verdad, arraigado en condiciones sociales y a la vez fuera de ellas, conectado con la praxis y no obstante guardando las distancias respecto de ésta»¹⁰⁶.

1. «Verdadero es todo aquello que promueve un cambio social en la dirección de la sociedad racional»¹⁰⁷.

2. Nunca explicitarán ese concepto de razón. La sociedad óptima era aquella en la que el hombre «estaba libre para actuar como sujeto antes que para ser actuado como un predicado contingente»¹⁰⁸. Más allá de esto, «sólo Marcuse intentó articular una antropología positiva en un momento dado de su carrera»¹⁰⁹.

—Praxis y razón eran los dos polos de la Teoría Crítica, aunque la primacía de la razón nunca estuvo en duda. El énfasis sobre la praxis se unía al rechazo de la teoría de la identidad de Hegel. Y «en los espacios creados por las mediaciones irreductibles entre sujeto y objeto, particular y universal, podía sustentarse la libertad humana»¹¹⁰.

Después de la II guerra mundial, cedió el interés por la praxis para pasar a centrarse (el Institut) en el análisis de la desaparición de las fuerzas críticas, negativas, de la sociedad: se centró el análisis en la superestructura cultural de la sociedad moderna. El libro de Horkheimer y Adorno que citamos al comenzar el apartado correspondiente a esta época, en la que se critica la desaparición de la posibilidad de crítica (y, por lo tanto de avance) al suprimirse las fuerzas críticas o negativas de la sociedad.

105. Idem, *o.c.*, p. 115.

106. Idem, *o.c.*, p. 117.

107. Idem, *o.c.*, p. 117.

108. Idem, *o.c.*, p. 107.

109. Idem, *o.c.*, p. 106.

110. Idem, *o.c.*, p. 119.

Hacia la década de 1940, la Escuela de Frankfurt comenzó a tener serias dudas sobre el proyecto inicial, la unidad de teoría y práctica revolucionaria: «las mediaciones entre su teoría y tanto la investigación empírica como la praxis política se hacían cada vez más problemáticas»¹¹¹. El énfasis se trasladó hacia la relación oculta entre el hombre y la naturaleza; sustituyó a la lucha de clases como motor de la historia; el conflicto entre el hombre y la naturaleza, exterior e interior, asume su papel¹¹². La evolución tiende a la melancolía: a medida que la teoría se volvía más radical, el Institut se encontró con menos fuerzas para hallar una praxis radical adecuada. La dominación asumía nuevas caras, formas no económicas, más directas. Horkheimer se retrotrae al Renacimiento: «La nueva concepción del mundo natural como un campo de control y manipulación humana (...) correspondía a una noción similar del hombre mismo como un objeto de dominación»¹¹³. A partir de este momento, dejaron de buscar las respuestas a los problemas culturales en la infraestructura material, económica, de la sociedad. Incluyen a Marx en la crítica de la Ilustración: «El énfasis excesivo de Marx sobre la centralidad del trabajo (...) fue la razón primaria para este argumento. Implícita en la reducción del hombre a un animal laborans (...) estaba la reificación de la naturaleza como un campo para la explotación humana»¹¹⁴.

El pesimismo no era total: «A pesar de su desconfianza ante las teorías de identidad absolutas, Horkheimer y sus colegas subrayan la importancia de la 'razón objetiva' como un antídoto frente al ascendente unilateral de una razón 'subjetiva' instrumentalizada»¹¹⁵. Pero, a pesar del leitmotiv de la reconciliación de la Vernunft, Horkheimer y Adorno no abandonarán nunca su negativa a describir el 'otro', el futuro paraíso que al ser descrito se convertiría en una nueva fuente de dominación y absolutismo, reificándose. Bajo condiciones sociales alteradas drásticamente, la filosofía sólo podía realizar un limitado papel: «el principio del naufragio de la negación nos lleva a intentar salvar verdades relativas del naufragio de las verdades absolutas»¹¹⁶. «El refugio real de la verdad era la negación»¹¹⁷.

111. Idem, *o.c.*, p. 409.

112. En este cambio de orientación hay un motivo de fondo: la crisis del concepto marxista de un sujeto revolucionario único y definitivo, el proletariado, concepción incompatible con la experiencia histórica del socialismo 'real', y con la crítica de la lógica de la identidad, pilar inmovible de la Teoría Crítica. Expresa la crisis de la confianza en el poder salvador, mesiánico, soteriológico del proletariado industrial concebido por Marx, inexistente como clase compacta en la sociedad del siglo XX, sumamente estratificada. Cfr. J. JIMÉNEZ, *Filosofía y emancipación, o.c.*, pp. 253-266.

113. Idem, *o.c.*, p. 415.

114. Idem, *o.c.*, p. 418.

115. Idem, *o.c.*, p. 419.

116. Idem, *o.c.*, p. 424.

117. Idem, *o.c.*, p. 424.

Dada la destrucción en la sociedad actual de los elementos de subjetividad; la individualidad genuina va declinando su existencia a un ritmo alarmante. La existencia de contradicciones lleva camino de desaparecer: «Sin un mandato claro para la acción, el único curso abierto para quienes todavía podían escapar al poder embrutecedor de la industria cultural consistía en preservar y cultivar los vestigios de negación que aún quedaban» ¹¹⁸. El contraste entre la utopía a la que no se puede renunciar, para evitar que el mito seduzca a la Historia, y la invada, y la imposibilidad de que se materialice esa utopía, dado que las exigencias de la totalidad «no podían cumplirse sin la destrucción de lo finito y contingente» ¹¹⁹, nos deja en la indefinición, y en la paradoja, respecto a la acción.

Esta evolución, desde la insistencia inicial en la praxis hasta la indefinición práctica, revela dos cosas:

—En primer lugar, las visiones utópicas son en este segundo momento un medio para lograr el distanciamiento crítico necesario frente a la atracción de la realidad social existente; ya no son programas para transformar la realidad, sino medios para poder observar críticamente esa realidad.

—En segundo lugar, esta transformación obedece a que «con el desplazamiento del énfasis del Institut desde la lucha de clases hacia el conflicto entre el hombre y la naturaleza, desapareció la posibilidad de un sujeto histórico capaz de anunciar la era revolucionaria. El imperativo de una praxis (...) ya no era una parte integrante de su pensamiento» ¹²⁰. La realidad fundamental era que «la negación nunca podría ser verdaderamente negada» ¹²¹. La Escuela de Frankfurt escogió la razón en su forma negativa como única forma de praxis accesible a los hombres honestos.

Así pues, tras exponer brevemente la causa del pesimismo (que refleja una cierta concepción social) y los fundamentos del discurso negativo de la Escuela de Frankfurt, a saber, la negación de la lógica de la identidad, la dialéctica entre sujeto-objeto y razón-praxis, y la búsqueda de una razón y una praxis que realizara al sujeto en cuanto tal, inmerso en la dialéctica (en una primera etapa en la lucha de clases sociales, y en una segunda etapa en la relación Hombre-Naturaleza), habiendo criticado el fetichismo y los mitos presentes en la sociedad actual y en la Ilustración, nos encontramos con una esbozo de sociedad, con una comprensión previa que ubica los hechos de forma distinta al liberalismo, al marxismo vulgar o a la ortodoxia freudiana. Nos encontra-

118. *Idem, o.c.*, p. 445.

119. *Idem, o.c.*, p. 448.

120. *Idem, o.c.*, p. 449.

121. *Idem, o.c.*, p. 449.

mos con un pensamiento que hace resaltar las carencias y limitaciones de la sociedad actual, una forma de caminar hacia una vida, si no mejor, sí más consciente y autodeterminada. Una lucidez que prefiere el pesimismo y la nostalgia frente al dogmatismo. Y no la nostalgia del pasado, sino la nostalgia de una vía para alcanzar la praxis adecuada y esa razón dialéctica que revela su sombra en la crítica negativa de lo existente.

Algunos autores se oponen al pesimismo explícito de las reflexiones de los miembros de la Escuela de Frankfurt sobre la sociedad actual. Horkheimer sintetiza esa situación, y su futuro, con las siguientes palabras: «Cuanto más automáticas y cuanto más instrumentalizadas se vuelven las ideas, tanto menos descubre uno en ellas la subsistencia de pensamientos con sentido propio»¹²². Nuestra sociedad se caracteriza, pues, por la falta de 'sentido propio', de substancia, de verdad: «(...) pues la verdad no es un fin en sí misma»¹²³. Sin embargo, autores como E. Carr acusan a los intelectuales 'pesimistas' de ser la conciencia de una clase que ha perdido el poder: «En primer lugar, el diagnóstico de acuerdo con el cual no hay esperanzas para el futuro, si bien se pretende fundado en hechos irrefutables, es un constructo teórico abstracto. La inmensa mayoría de la gente simplemente no cree en él; y este no creer se manifiesta en su conducta»¹²⁴. El pesimismo suele llevar a la inactividad, aunque hay que señalar que los miembros de la Escuela de Frankfurt siempre han intentado no caer en ese extremo. Si merece la pena luchar, porque sólo se vive una vez, y hay objetivos que podemos alcanzar, es que existe una posibilidad de mejora, es que hay algo por lo que luchar, es que el hombre se realiza en el intento, y su vida se verifica por el volumen de acción (espiritual o material) que intenta y que culmina. La vida misma, en la experiencia cotidiana, nos da un motivo. Ciertamente el peso de la concepción freudiana influyó grandemente en Horkheimer y Adorno. Como es obvio, ese motivo que surge de la vida y que convertimos en algo real en nuestra lucha, no es un mero voluntarismo. Es un afán de realización que podemos describir, y que fundamenta las dimensiones positivas, alegres, de la vida individual y social. Según E. Carr, «la idea de una pronta aniquilación está limitada a un grupo de intelectuales malhumorados (...) la actual ola de escepticismo y desesperación, (...) es una forma de elitismo. (...). Los principales abanderados de este movimiento son los intelectuales, los proveedores de ideas del grupo social rector al cual sirven»¹²⁵. Según E. Carr, es significativo que tales intelectuales

122. M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Ed. Sur 1969, p. 33.

123. Idem, *o.c.*, p. 33.

124. E.H. CARR, *¿Qué es la historia?*, Barcelona, Ariel 1987, pp. 12-13.

125. Idem, *o.c.*, pp. 13-14.

pertenezcan a Europa, fuente de ese pesimismo, causado por su pérdida de hegemonía... No comparto enteramente la crítica de E. Carr al pesimismo de la Escuela de Frankfurt, aunque puede ser aplicable al pesimismo europeo general del siglo XX. Por otra parte, Carr no critica directamente a la Escuela de Frankfurt, sino a ese estado de ánimo tan frecuente en la obra de los intelectuales europeos. De cualquier forma, la crítica de E. Carr ilumina otro aspecto del problema.

Finalmente, quisiera resaltar la importancia de la reflexión de los autores de la Escuela de Frankfurt, ya que su lucidez 'negativa' es un arma que nos preserva de la adhesión fácil al mito o al absoluto tan frecuente en la historia contemporánea, así como de la falsa imagen de felicidad y 'realización' que campa por sus respetos en la publicidad de cualquier signo político o económico.

III. CONCLUSIÓN

1. *El sentido de los datos*

Hemos observado en los análisis anteriores cómo cada autor aporta una explicación de los datos (a veces complementarias), y cómo dibujan una comprensión de lo existente, otorgando un sentido a la realidad que les rodea. A pesar de su intención, en los que la tengan, supuestamente científica, estos autores proponen un modo de entender las cosas, (y por lo tanto un modo de vida), ofrecen una explicación del porqué y, a veces, del para qué. Por eso podemos constatar la presencia de una teleología manifiesta en Marx, o el pesimismo práctico de Horkheimer (basado en la imposibilidad de encontrar un supuesto básico de Marx, a saber, un sujeto revolucionario uniforme, con carácter unitario y de clase, un proletariado 'redentor'). A partir de la tradición intelectual y científica anterior a ellos, y tomando como punto de partida la realidad social, estos autores llegan a comprensiones distintas. De hecho, tanto Fromm como Marcuse, Adorno y Horkheimer intentarán una combinación de marxismo y psicoanálisis. Sin embargo, ninguno (excepto Adorno y Horkheimer) llegó a responder a preguntas similares de forma igual.

La exposición anterior nos ha abierto perspectivas plurales: hay una gran variedad de puntos de vista desde los que se parte para analizar la sociedad humana. La complejidad de los datos es mucho mayor cuando éstos se estructuran en torno a cuestiones de 'significado'. Aquí ya no vale una interpretación monolítica o lineal; la respuesta a las carencias sociales y a la cuestión del devenir no es fácil: esa dificultad es la que llevó a la Escuela de Frankfurt a un pesimismo teórico sustentado en su rechazo de la teoría de la identidad.

Sin embargo, la necesidad no sólo de análisis, de exposición de datos, si-

no de interpretación, de comentario sobre el significado, subsiste en el análisis social. Incluso interpretaciones supuestamente científicas, siempre esconden una propuesta, y por lo tanto una clave de sentido, clave que, normalmente, tiene una conexión con los datos más voluntaria que necesaria. La autorreflexión de las Ciencias Sociales es importante porque esclarece el componente previo, y por lo tanto ideológico y relativamente a priori, que tiene muchos estudios y muchas propuestas.

Es necesario 'interpretar'; esa interpretación (de diferentes signos y que parte de diferentes puntos de vista previos) se manifiesta en la valoración de las encuestas, en los comentarios periodísticos a la actualidad social, en la proyección de puntos de vista (y en la defensa de éstos). Incluso al elegir una explicación intencional o causal de los fenómenos investigados por las Ciencias Sociales, observamos una toma de postura previa, que tiene consecuencias metodológicas y explicativas. Una conciencia crítica de los métodos tiene que sacar a la luz este componente ideológico del razonamiento. En los autores estudiados hemos observado dos posturas que apelan a desarrollos necesarios e inevitables, causales (Marx y Freud), y hemos presentado dos posturas que dejan abierta la posibilidad de diversos futuros (con tendencias optimistas —Fromm— o pesimistas —la Escuela de Frankfurt—), posturas que eliminan la necesidad del curso futuro y del curso pasado de la historia. Ambas conclusiones surgen de sus puntos de partida y de las concepciones mecanicistas (en el sentido de que hay un desarrollo necesario, en un caso la dialéctica de la lucha de clases y en el otro el surgimiento del sentimiento de culpabilidad) o más bien no-mecanicistas de unos y otros. Precisamente la dificultad de proponer una praxis concreta, salvadora, llevó a la Escuela de Frankfurt al pesimismo práctico. También hemos indicado el mutuo influjo de unos autores sobre otros (como Freud influye en la Escuela de Frankfurt, siendo una causa de su tendencia al pesimismo, y como los matices utópicos y finalistas, soteriológicos, de Marx influyeron en el optimismo relativo de Fromm).

Coincidimos con Habermas al plantearnos la tarea de la autorreflexión del conocimiento como algo ineludible, y como algo liberador. La conciencia reflexiona sobre sí misma, y sólo se libera en cuanto entiende, en cuanto supera los correajes ideológicos y afectivos, retóricos y de poder. La necesidad de un 'sentido', del factor simbólico, la exigencia que del mismo realiza la sociedad, tiene su expresión en las propuestas de las teorías. Al elegir el problema, el científico social ya configura en parte la respuesta, y la estructura según patrones previos ¹²⁶. Que esta configuración quede abierta a modificaciones o

126. Hanson realizó una notable investigación sobre los de la carga teórica del lenguaje: «Hanson está manteniendo aquí la idea de una dependencia del significado, idea, según la cual, el

que se empeñe en ajustar la realidad a sus ideas es una cuestión fundamental, porque separa el dogma del pensamiento crítico, pensamiento que desde una perspectiva se abre a la pluralidad de lo real. La manipulación de los datos, de las estadísticas, es posible porque la explicación del sentido de los mismos es algo en lo que interviene activamente la ideología del analista que efectúa el estudio. Un caso extremo de ideologización es el protagonizado durante dos décadas por T.D. Lysenko¹²⁷. Un ejemplo más cotidiano consiste en observar la diferente perspectiva de la guerra civil española en la 'Vida de Franco', dirigida por Ricardo de la Cierva, en relación con la perspectiva que ofrece de la

significado de los términos es una función de los esquemas conceptuales de los que forman parte. (...). Pero todas las teorías ofrecen explicaciones y, por consiguiente, un modelo de organización conceptual. La idea de Hanson es, sin lugar a duda ninguna, que este análisis de la dependencia del significado hecho en relación con las teorías causales es arquetípico para todas las teorías. (...). Poseer o entender una teoría es organizar conceptualmente los datos. (...). El significado de una palabra depende del contexto. En la medida en que una palabra pueda tener una carga explicativa en un contexto determinado, dicha palabra debe formar parte de un modelo de organización conceptual dentro de ese contexto». Frederick SUPPE, *La estructura de las Teorías Científicas*, Madrid, Editora Nacional 1979, pp. 191-193. Es importante analizar el horizonte significativo en el que situamos los datos, desde el cual interpretamos, y que podemos superar. El influjo de estos a priori es más visible y notable en los seguidores o discípulos de las grandes escuelas o teorías sociológicas, en los comentaristas de prensa, que en autores como Marx o Fromm, que en gran medida organizan un nuevo 'horizonte' o 'campo' de sentido de los datos, un nuevo esquema donde encuadrarlos. Conforme más reflexivo es un individuo, y más independiente es del marco en el cual se formó y habita, y más capaz es de reformarlo. El dogmatismo surge cuando se absolutizan esos puntos de partida.

127. «T.D. Lysenko fue un agrónomo que, a partir de finales de los años veinte y principio de los treinta, desarrolló una serie de afirmaciones teóricas en biología y de propuestas prácticas para la agricultura que implicaban el rechazo de la genética moderna. La sustituyó por su 'teoría del desarrollo fásico de las plantas', según la cual es posible, en ciertas fases en la vida de una planta, 'destruir' su herencia y sustituirla por una nueva, cambiándose, por tanto, una especie por otra. Junto con su colaborador, I.I. Prezent, Lysenko emprendió un ataque contra la biología establecida en el que su arma principal era la demagogia política, catalogando a sus oponentes como abogados de la 'ciencia burguesa' el 'idealismo', el 'trotskismo', etc. Mediante una variedad de circunstancias, incluida la estructura del sistema político e industrial soviético, el hecho de que lograra ganarse el favor de Stalin, y una crisis agrícola, Lysenko consiguió un control absoluto sobre la biología soviética. Fueron detenidos muchos científicos adversarios, otros perdieron sus trabajos, de 1948 a 1953 la investigación y la enseñanza de la genética fueron prohibidas, y los libros de texto de biología se escribieron de nuevo de acuerdo con la 'nueva biología'. Los partidarios de Lysenko continuaron controlando las universidades y las revistas científicas hasta bien entrados los años sesenta». HAROLD I. BROWN, *La nueva filosofía de la ciencia*, Madrid, Tecnos 1988, p. 211. Lo terrible de este ejemplo es la situación completamente ideologizada y dogmática que permitió que se convirtiese en una realidad. Todo lo que no se conforme con la ideología del poder, no es científico, y se elimina. Aquí observamos una deformación del pensamiento y de la acción, en la cual sólo es válido lo que se ajusta a nuestro esquema previo, en el caso del marxismo vulgar 'supuestamente científico'. No creo que el afán marxista, enormemente válido, de lograr la superación de la alienación del hombre en la sociedad, se consiga creando estructuras sociales y de poder, y discursos teóricos, que hagan posible estos excesos.

misma Tuñón de Lara en la Historia de España dirigida por él ¹²⁸. Y ambos utilizan métodos estadísticos, etc. De aquí la honestidad intelectual de los pensadores de la Escuela de Frankfurt, como Horkheimer y Adorno, que siempre se negaron a formular un proyecto positivo, para no quedar presos de una utopía que se vuelve dogmática al presentarse como futuro único, o necesario, o inevitable, o soteriológico. Permanecieron en la dimensión crítica, negativa, negando la identidad, el monopolio de un pensamiento o de una alternativa: «Horkheimer y Adorno no abandonaban su negativa a nombrar o a describir el 'otro', que como hemos visto era una de las premisas centrales de la Teoría Crítica desde el principio (...). El fracaso mayor de la mentalidad de la Ilustración (...) fue (...) su eliminación sistemática de la negación en el lenguaje. Esta fue la razón de que su sustitución de fórmulas por conceptos resultara tan destructiva (...). Así el lenguaje (...) llegó a ser unidimensional. Incapaz de expresar la negación, ya no podía vocear la protesta de los oprimidos. En vez de revelar significaciones, el discurso se había convertido sólo en un instrumento de las fuerzas dominantes en la sociedad (...). El hombre occidental había, en efecto, perdido su identidad, así como el lenguaje capaz de conceptualización y negación había sido sustituido por un lenguaje capaz solamente de actuar como un instrumento del statu quo» ¹²⁹.

Esta actitud crítica pone al descubierto la carga ideológica que se proyecta en numerosos análisis de la realidad social, y que por lo tanto, no son tan 'verdaderos' o 'científicos' como se puede pretender, sino sólo opciones fundamentadas en la coherencia de su discurso argumentativo..., en el mejor de los casos. El tipo de verdad que se plantea al dar un sentido a los datos no es aristotélica, «adaequatio rei et intellectus», porque no hay algo obvio que se pueda describir obviamente, sino que lo que se da es una aproximación argumentativa, falible (hablamos de cuestiones de sentido, unidas al diseño de lo que queremos ser y realizar, unidas al futuro, no determinadas y criticables), intersubjetiva, que lleva implícita una propuesta futura que ha de ser enjuiciada precisamente desde el horizonte que propone (si es liberador y equitativo, o si no lo es) y desde sus fundamentos tanto científicos como precientíficos, ideológicos. Enlazamos aquí con la distinción efectuada por Apel entre 'constitución de sentido' y 'reflexión de validez': «el sentido (...) se basa (...) en la posibilidad de fundamentación argumentativa de una pretensión de validez criticable» ¹³⁰.

128. Cfr. Ricardo DE LA CIERVA, *Vida de Franco*, Madrid, ABC; TUÑÓN DE LARA, (dir.), *Historia de España*, vol. IX, Barcelona, Labor 1986, pp. 243-529.

129. MARTIN JAY, *La imaginación dialéctica*, o.c., pp. 423-425.

130. J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, o.c., p.310.

Naturalmente, hay algunas argumentaciones más potentes y coherentes que otras. La pluralidad que deviene al admitir ese status de las explicaciones sobre el sentido de los datos no aboca en un relativismo, sino en un esfuerzo crítico y en un afán de fundamentación racional en un discurso intersubjetivo. El problema surge cuando se formula la identidad de la verdad y la bondad con una realidad determinada, o con una teoría determinada, o con un sistema político determinado, o con un proyecto específico. Aquí encontramos una absolutización que se erige contra la realidad que afirma querer mejorar... A una identificación de este tipo ya no se le puede dar el carácter de 'científica', sino sólo mostrarla como una opción ético-político-social, susceptible de crítica y más rechazable y falsa cuanto más absolutista, escatológica y redentora sea.

Todas las opciones de sentido (y empleo la palabra 'opción' para resaltar su carácter no-determinado, no-científico en el sentido de deducible necesaria y únicamente de la realidad) se retrotraen, en sus proyectos y afirmaciones simbólicas y de sentido, al horizonte diseñado implícita o explícitamente por sus conceptos claves, previos, no demostrables. En la historia de la filosofía observamos cómo los grandes autores han roto los límites del pensamiento de los autores anteriores, diseñando en cierta medida un 'horizonte' nuevo... Los científicos sociales dependen en su interpretación y valoración de las cuestiones de significado y sentido de las teorías de que participan, a no ser que creen ellos una nueva. Esas teorías se articulan en torno a conceptos 'clave', en torno a ejes de pensamiento a intuiciones innovadoras. Es esta relatividad la que quería resaltar, y este movimiento en el que se fundamenta el discurso sobre el sentido en el marco teórico elegido, lo que quería destacar en el enfoque de este trabajo, analizando algunas claves del pensamiento de ciertos autores fundamentales en la interpretación y la concepción del mundo en diversas corrientes de las Ciencias Sociales.

2. La crítica de las ideologías

Hemos analizado la 'carga teórica' que lleva toda interpretación y explicación de los datos en torno a las cuestiones de 'sentido', en torno al mundo simbólico y al diseño del futuro. Hemos analizado como unas líneas fundamentales recorren el pensamiento de los autores, determinando en cierta medida sus conclusiones y el alcance de su razonamiento. Tras estudiar a Fromm, Freud, Marx y Horkheimer, especificamos algunas características relativas a la aportación de sentido que los hombres realizamos al explicar la realidad: la concebimos y explicamos según las teorías que defendemos; expusimos también la capacidad para superar la teoría inicial que configura nuestras teorías y respuestas, señalando esta visión crítica como una de las tareas fundamentales

de la autorreflexión filosófica sobre las Ciencias Sociales. Finalmente, mencionamos alguno de los excesos posibles en los que el hombre puede caer, dadas las características de esta dinámica en la que el hombre aporta un sentido y un futuro a la realidad; recordemos el caso Lysenko. En conformidad con el desarrollo de nuestra investigación, ahora nos enfrentamos con el problema de las ideologías y su relación con los métodos de investigación social:

—«En tanto que los hombres obran, (...) proceden a desarrollar una variedad de métodos para la penetración experimental e intelectual del mundo en que ellos viven que nunca han sido analizados con la misma precisión que los llamados modos exactos de conocer (...) en los tiempos modernos dependen muchas más cosas del pensar correctamente de acuerdo con una situación determinada que en sociedades anteriores. La significación del conocimiento social crece proporcionalmente a la necesidad en aumento de una intervención reguladora del proceso social»¹³¹.

—«Solamente en la medida en que consigamos llevar al área de la conciencia y de la observación explícita los diferentes puntos de partida y de aproximación a los hechos que son corrientes, (...), podremos esperar (...) controlar las motivaciones y presupuestos inconscientes que, en último término, han traído a la existencia estos modos de pensamiento. Un nuevo tipo de objetividad en las ciencias sociales es alcanzable (...) por medio del conocimiento crítico y del control de ellas (de las valoraciones)»¹³².

Como vemos, en definitiva, K. Mannheim formula un planteamiento similar al nuestro: al realizar afirmaciones sobre el 'sentido' de los hechos entramos en el campo de las valoraciones, y en ese campo las ideologías, los presupuestos inconscientes o las tendencias personales juegan un gran papel. Una influencia que puede estar presente tanto en la elección de problemas como en la forma de abordarlos, de responderlos y sobre todo de explicarlos. Esas motivaciones y presupuestos, conscientes o inconscientes, diseñan un futuro, por la vía positiva o negativa. Al contrastar al individuo con ese «horizonte» social, observamos si ese lugar diseñado es un lugar de crecimiento y de libertad, de equidad y de justicia, o es más bien una formulación dogmática que, al final, encubre y justifica los intereses y deseos de un colectivo determinado, que absolutiza su interpretación desde el poder (recordemos la conversión del marxismo en una ortodoxia caracterizada por discusiones escolásticas, de la que se expulsa a autores heterodoxos, no sé si inevitable pero sí que indeseable como situación definitiva, como 'utopía' que impulse la dinámica sociopolítica de la sociedad. Volvemos a observar la identificación de la verdad y la bondad con

131. K. MANNHEIM, *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar 1966, p. 46.

132. *Idem*, *o.c.*, p. 50.

el orden real existente, identificación duramente criticada por Horkheimer y Adorno.

Es importante resaltar la conexión afectivo-instintual de los pensamientos dogmáticos. La defensa del dogma es, a menudo, una defensa no argumentativa, sino visceral. Esta es la causa de que por 'dogmas' se elimine a la gente, sea como ataques verbales o físicos. La absolutización encuentra un apoyo afectivo y se vuelve despersonalizadora. El hombre tiene una tendencia innata a buscar respuestas seguras, permanentes, absolutas, que le orienten de forma sistemática y absoluta en el marasmo de los fenómenos. Este es uno de los rasgos que explica la existencia de movimientos ideológicos absolutistas, como el fascismo o el comunismo ortodoxo. Esta participación afectiva en una realidad de orden superior es bien visible en ciertas afiliaciones de moda en nuestros días: el 'boom' de las sectas podría ser un magnífico ejemplo... El pensamiento crítico es mucho más difícil de mantener. Sin embargo, «desde un punto de vista sociológico el hecho decisivo de los tiempos modernos (...) es que (...) ha nacido una 'intelligentsia' libre. Su característica principal es que de manera creciente ha sido reclutada en estratos sociales y situaciones vitales constantemente cambiantes, y que su modo de pensamiento no está ya sometido a reglamentación por una organización en forma de casta. A causa de la ausencia de una organización social propia, les ha sido posible a los intelectuales tomar en consideración los modos de pensar y de experimentar que se encontraban en abierta competencia unos con otros»¹³³. Una de las conclusiones que hemos de sacar de la pluralidad de puntos de vista, y de la falsedad intrínseca de las verdades definitivas y científicas que según las ideologías expresan y definen el sentido de los hechos, es la siguiente: la fecundidad de un método de investigación nunca nos debe llevar a considerarlo como el único método, como el método con mayúsculas, para el tratamiento de un objeto determinado.

La ideología satisface la necesidad de conferir significación presente en todo ser humano, «es solamente por medio de este conferir significación, de este valorar la definición, por lo que los acontecimientos producen una situación en la que la actividad y contra-actividad son diferenciables, en la que la totalidad de los sucesos puede ser articulada en un proceso»¹³⁴. Pero, al dar un determinado significado, polarizamos el sentido en torno a él, y ocultamos otros posibles, y quizás más reales, significados. La conciencia crítica de la necesidad del proceso de conferir significación, y la conciencia de su carácter propio, es la mayor salvaguarda contra la noche oscura de las ideologías dog-

133. *Idem*, o.c., p. 57.

134. *Idem*, o.c., p. 68.

máticas. El hombre no puede vivir sin un sentido colectivo y filosófico de la vida, ya le sea dado o ya lo alcance por reflexión personal. Por eso «la política (...) únicamente tiene fundamental significación cuando inculca sus designios con una peculiar filosofía, haciendo uso de su propia concepción. (...) con la creciente democratización (...) los partidos políticos se esforzaron por prevenir sus conflictos con una fundamentación y una sistematización filosófica. Primero el liberalismo; después, a remolque, siguieron su ejemplo los partidos conservadores, y, finalmente, el socialismo hizo de sus fines políticos un credo filosófico, una concepción del mundo con métodos bien establecidos de pensamiento y conclusiones prescritas (...). El resultado (...) fue que a cada tipo de política (...) se dio gradualmente un matiz científico»¹³⁵.

Prueba de la dificultad de la racionalidad crítica es la renuncia de la Escuela de Frankfurt a proponer un 'camino' de realización concreta en la praxis. Frente a esta postura, en muchas exposiciones de problemas sociales se hace una y otra vez hincapié en la idea previa a la que se quiere reconducir el análisis. Más aún, quizás en muchos individuos se vive como realizante el triunfo de una ideología; le da satisfacción vital, olvidando la serenidad reflexiva; todos recordamos euforias colectivas que han desembocado en masacres colectivas, o en incumplimientos sistemáticos. Estas últimas líneas describen un peligro que puede existir, a pesar de que la ideología, en cuanto sistema de pensamiento más o menos cerrado y autosuficiente, independizado de la realidad, que responde por nosotros, enajena al individuo de su propia intimidad, de pensar por sí mismo, y por esta razón el hombre debería huir siempre de caer en sus manos; sin embargo, la posibilidad subsiste, está ahí, y puede hacerse realidad, alienando paradójicamente al mismo hombre que la crea. Recordemos la crítica kantiana: «la ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro (...). ¡Es tan cómodo no estar emancipado!»¹³⁶.

El pensar crítico nos libera, porque no podemos seguir viviendo de la misma manera cuando analizamos los puntos de partida de los razonamientos, y las características del razonar ideológico. Pero no nos da una respuesta fácil, hemos de pensar y buscar la profundización mediante el esfuerzo personal. Por eso es un pensar eminentemente íntimo y personal. Ojalá todos los ejercicios de reflexión comenzaran por aclarar más sus 'deseos' y la orientación de la que parten: «es evidente que toda diagnosis científico-social está estrecha-

135. Idem, *o.c.*, p. 85.

136. I. KANT, *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, en I. KANT, *Filosofía de la historia*, México, F.C.E. 1978, p. 25.

mente relacionada con las valoraciones y las orientaciones inconscientes del observador y que la autoaclaración crítica de las ciencias sociales está íntimamente ligada a la autoaclaración crítica de nuestra orientación en el mundo cotidiano»¹³⁷. El hombre alcanza la objetividad y la individualidad enfrentándose a sí mismo. Aunque parta de una tradición cultural dada, ha de enfrentarse críticamente con lo existente. La ideología, en cuanto sistema cerrado y que requiera identificación afectiva, es una forma despersonalizadora que acaba justificando el poder de una clase o grupo o élite determinada. El análisis de los presupuestos desde los que se elaboran los distintos acercamientos reflexivos a la sociedad nos ayuda a comprender la pluralidad y los factores que hay que tomar en consideración al analizar la cuestión del sentido de los hechos. Y, necesariamente, este análisis crítico nos enfrenta con el problema de las ideologías, del cientifismo y del pensamiento político. De aquí que, tras analizar los conceptos claves de algunos análisis de la sociedad, planteáramos el problema de la ideología. Es conveniente indicar que aquí utilizamos el concepto de ideología en un sentido determinado, 'fuerte', como sistema de pensamiento autosuficiente, que genera mecanismos de identificación afectiva... Indudablemente, nos situamos en un extremo, y no negamos la presencia de elementos ideológicos en el discurso, ni la presencia de identificaciones afectivas o de elementos simbólicos; simplemente, criticamos un exceso de tales elementos, que en una cierta medida, son consubstanciales al hombre.

En último lugar, señalaremos la limitación intrínseca que afecta tanto a la 'ideología' como al pensar 'utópico': ambos enmascaran ciertos aspectos de la realidad social si se absolutizan (ya que, como hemos afirmado antes, un componente ideológico o utópico siempre está presente en la reflexión del hombre. Pero una cosa es la ideología, y otra que haya elementos ideológicos en el pensamiento; una cosa es la utopía y otra que haya elementos utópicos en el pensamiento y en la praxis). La ideología de un grupo, en ciertas situaciones, puede estar tan ligada a una situación por sus intereses que ese grupo no es capaz de ver algunos hechos que harían entrar en crisis tanto su idea de las cosas como la dominación que ejerce sobre ellas. Asimismo, en determinadas utopías observamos que algunos grupos oprimidos están «tan fuertemente interesados en la destrucción y transformación de determinada concepción de la sociedad que, sin saberlo, ven sólo aquellos elementos de la situación que tienden a negarla. Su pensamiento es incapaz de diagnosticar correctamente una condición existente de la sociedad»¹³⁸.

137. K. MANNHEIM, *Ideología y utopía*, o.c., p. 95.

138. *Idem*, o.c., p. 89.

3. *El peligro del dogmatismo*

Hemos analizado algunos puntos claves de los que parte el razonamiento de diversos autores influyentes en las Ciencias Sociales. Al analizar sus propuestas sobre el sentido de la realidad social, hemos resaltado sus aciertos y carencias, así como que la cuestión del 'sentido' es una cuestión abierta, marcada en gran medida por las predisposiciones intelectuales y por el carácter del propio razonamiento de cada uno. Nos hemos detenido en una tendencia implícita en cierto tipo de pensamiento, la tendencia a transformarse en ideología desde una postura inicial de instancia crítica, y hemos intentado sintetizar algunos rasgos y efectos del pensar ideológico. El desarrollo de nuestro estudio nos enfrenta ahora con un peligro implícito en algunas concepciones sobre la realidad, que afectan de manera determinante a las investigaciones llevadas a cabo por los científicos sociales, y que condicionan tanto los problemas que se plantean como la metodología y el valor conferido a las respuestas. Este peligro es el dogmatismo: la ideología tiende, por su propia naturaleza, a convertirse en dogma.

Al observar el influjo de ciertos conceptos en el análisis de la sociedad que llevan a cabo autores como Marx o Horkheimer, y al indicar tanto el proyecto futuro que dichas concepciones nos ofrecen como los límites de su proyecto, de las posibilidades de realización del hombre en el marco que nos brindan, encontramos que cada uno de ellos aborda cierta temática social de forma acertada y brillante. Nos desvelan aspectos que anteriormente no eran tenidos en cuenta. Observamos también que, así como el pensamiento de la Teoría Crítica no formula utopías, otras 'razones' sí las formulan, incluso con carácter científico, y pasan de ser análisis de aspectos a ser el marco teórico al que se tiene que ajustar cualquier análisis teórico de cualquier ciencia social. Es el paso del pensamiento crítico al pensamiento dogmático, dado el mayor grado por ciertos seguidores de algunos de los autores estudiados. Este 'salto' se da en las ciencias sociales porque el análisis de la sociedad en un momento final ha de preguntarse por el 'sentido' de los actos, las obras, los seres humanos y las relaciones entre ellos. Aquí los fundamentos filosóficos del método salen a la luz, como las connotaciones políticas o el concepto de sociedad que tiene el científico social. El problema, a mi modo de ver, no es que exista una relación entre la explicación significativa, la teoría general en la que se 'habita' y la realidad observada, ya que siempre existe una interacción e influencia recíproca, sino que el problema aparece cuando en esa relación se absolutiza un polo, y ya no se establece un diálogo, sino que se establece un monólogo en el que solamente habla una ideología determinada, un pensamiento previo determinado, en el que se predica algo a lo que ha de ajustarse la realidad. Un algo que ya no es consecuencia de la reflexión de un sujeto maduro que observa

la interrelación entre pensamiento y realidad, sino que es una imposición a ese sujeto desde un pensamiento independizado, y que, por lo tanto, ajeno a dialéctica de la vida, tiende a convertirse en monolítico e inalterable. Se constituye en ortodoxia. Resaltar los elementos inconscientes del lenguaje ideológico, así como el papel del inconsciente en la sociedad, el carácter del instinto y del sentimiento de culpabilidad, el papel de la economía, nos ha de llevar a una concepción más amplia de los fenómenos y a una explicación lo más sintética posible. Y esto siempre dentro de un discurso comunicativo basado en la fundamentación argumentativa y la verificación intersubjetiva de las propuestas que realicemos. El objetivo de este estudio es destacar cómo un análisis social o una concepción de la realidad social (y por ende una concepción del sentido de la vida) se ve afectada por los presupuestos conscientes o inconscientes de los que parte y que desarrolla un autor determinado, conceptos o ejes que iluminan facetas anteriormente desconocidas, pero que corren el riesgo de convertirse en 'ideologías', abandonando su carácter crítico con respecto a la sociedad. Una mente racional ha de preguntarse por el horizonte de realización, por las posibilidades de crecimiento que le ofrece una antropología basada en un concepto específico de trabajo, o en la concepción del yo como un superviviente de los castigos del super-yo y de los impulsos del ello. Estas cuestiones se formulan cuando el análisis de un determinado problema social nos remite a la fundamentación filosófica del método y de las respuestas otorgadas...

La crítica a las tentaciones de absolutizar una teoría, convirtiéndola en algo atemporal, clave de sentido para toda la historia, se basa en el carácter histórico del sujeto humano: «Sin embargo, el sujeto que responde es también historicidad. Su deber ser sólo puede ser histórico, puesto que la respuesta a la pregunta sobre el sentido de la existencia histórica sólo se puede formular como respuesta de la historicidad, una respuesta en la historia; es, por tanto, una respuesta en el espacio y en el tiempo, y no sub specie aeternitatis. Todas y cada una de las observaciones de Mannheim sobre Marx pueden aplicarse a todas las filosofías de la historia, aunque el mismo problema sea menos evidente en algunos casos. Cualquiera que reflexione históricamente sobre su ser, no puede formular su deber ser como una verdad universal»¹³⁹. Ese salto de un deber ser histórico, relativo y con posibilidad de ser erróneo, a un deber ser universal, atemporal e inmune a toda crítica es el 'salto' característico del pensamiento dogmático.

139. AGNES HELLER, *Teoría de la historia*, Barcelona, Fontamara 1986, pp. 188-189.

4. *La importancia de la reflexión filosófica sobre las Ciencias Sociales y sus métodos*

Al finalizar nuestro análisis, creo que ya es patente la importancia de esa reflexión crítica que saca a la luz las implicaciones conscientes e inconscientes de nuestro pensamiento, y los supuestos que a menudo configuran tanto los análisis como las respuestas que damos a los problemas sociales. La pervivencia de ese pensamiento negativo defendido por la Escuela de Frankfurt es importante para asegurarnos frente a la desfiguración ideológica y dogmática de la realidad. Y es fundamental para que alcancemos a ver el diseño de la sociedad y las claves de realización del ser humano que nos ofrecen las diversas teorías acerca de la sociedad, perspectivas que hemos de analizar y contrastar.

Por otra parte, al poner de manifiesto la importancia de los elementos instintivos en nuestro pensamiento, nos capacitamos para observar y controlar estos elementos, evitando la seducción de las ideas absolutas. En definitiva, se trata de llevar a la práctica una intención de sabor kantiano: conocernos a nosotros, a las teorías desde las que analizamos la realidad (y que podemos superar, en la dialéctica de progresión de la historia), y calibrar el alcance y el rango de las verdades que obtendremos en las Ciencias Sociales, analizando los supuestos, los métodos y el diseño implícito de un horizonte social (de una futura sociedad, de una sociedad más justa, en la que el individuo se realice más plenamente) que nos ofrecen los conceptos básicos de las teorías sobre la sociedad. Hemos tratado de abordar el problema del sentido, de la explicación de los datos a que se ven abocados los científicos sociales, y en cuya definición (la definición del sentido) intervienen las teorías filosóficas y los conceptos que subyacen en la mente del investigador o de un colectivo de científicos sociales determinado.

A. LÓPEZ PELÁEZ
Madrid

TEXTOS Y GLOSAS

El mesianismo secreto **Correspondencia con el P. Lope Cilleruelo, OSA**

Introducción.

Hace algún tiempo dialogaba con mi maestro Lope Cilleruelo, OSA, sobre el Mesías Alfa y Omega. El título del diálogo coincidía con la tesis doctoral del P. Cuenca sobre Fray Luis de León. Pronto nos dimos cuenta que no hablábamos de lo mismo. El P. Cuenca, OSA, titulaba su tesis, no publicada: "Cristo Alfa y Omega". Esta tesis, en palabras del P. Cilleruelo "contiene muchos materiales, pero tú no estarías conforme con sus fórmulas tradicionales. Y ya en tu título se ve la diferencia entre un Cristo y un Mesías".

En una carta con fecha 27 de julio 1984 el mismo P. Cilleruelo me escribía: "Al recorrer ligeramente la tesis, veo que es demasiado tradicional, pero eso es bueno para tí ya que te marca los límites de una "Escuela", una visión clara y distinta, unos conceptos fijos. Pero según lo que el otro día hablamos tú y yo, quizá en Fray Luis hay otros horizontes que aquí no se han tocado y que quizá te inspiren a tí alguna buena perspectiva para explicar no sólo para qué se encarnó el Verbo, sino también por qué se encarnó y qué elementos futuros implicaba el hecho de la Encarnación y la ascensión de la Humanidad en una Personalidad divina. Ese tema que preocupaba a san Agustín, sin duda preocupa a Fray Luis y preocupa hoy a todos los que hablan de mesianismo y escatología apuntando hacia el punto Omega".

A muchos Cristo no los ha tomado o zarandeado y no sienten ese para qué vino. El tema histórico o las huellas que ha podido dejar entre la arena o la sal del desierto, los árboles y tierra fértil de Galilea, resbala sobre la piel sin apenas dejar memoria.

Por este motivo el P. Cilleruelo en otra carta me escribía:

"Deseo que tú seas más "cabezudo" y hagas lo que él (el P. Cuenca) no hizo. Sobre todo en la dirección que tú sugerías, ya lo llames Cristo, ya lo llames Mesías, ya pienses que ha venido o que pienses que aún ha de venir. Porque lo cierto es que está viniendo desde el principio al mundo y no terminará de venir hasta el fin del mundo, cuando tome posesión de su reino y lo ponga a los pies de su Padre. Ese será el Punto

Omega que sugería Teilhard de Chardin, o la "resurrección" en que termina la Ciudad de Dios de san Agustín. No he leído todas las obras de Fray Luis, pero veo que tenía intuiciones semejantes, si bien en su tiempo, en su ambiente y en sus circunstancias tenía que mostrarse reticente y reservado, si no quería instalarse de nuevo en los calabozos de la Inquisición por obra de los envidiosos a quienes hacía sombra al parecer".

Los "Mesías"

Las circunstancias ofrecen ocasiones óptimas para presentar ideologías aptas a garantizar seguridad y confianza. El héroe de una época unas veces pasa a ser un dios o semidiós como Tutmosis III que se convierte en Osiris, otras se dice haber sido procreado con la semilla de Zeus, es elegido, entra en la ciudad Didón, sube hasta lo alto del Olimpo y vive en el silencio de riachuelos donde hoy los montañeros se saludan de muchas maneras.

El Mesías siendo héroe, salvador, esperanza y redentor, unas veces tiene seguidores y otras es crucificado por los discípulos. Los hijos de los Faraones, como la esperanza de un nuevo rey o la autoridad hacia el Centro, sea cual sea, Roma o Delfos, nos señalan Mesías más o menos intencionados.

Los "Mesías" hebreos

Una vez será llamado: "Elías redivivus", "Moisés redivivus", "servidor de Yavé", "quien llevará a los pueblos la Ley de Yavé" (Is XLII, 5.7). Este Mesías se confunde con Cirus, "hombre de Dios" (Ps XC, 10), "elegido" (Ps CVI, 23), "embajador del Señor" (Deut XXXIV, 10). Los manuscritos del Mar Muerto o Qumrran tanto en el "Libro de Damasco" como en el de la "Disciplina" y "Manual" nos describen tanto al Mesías de Arón como el de Israel, la Venida de la Luz o la entrada en esa Luz siendo miembro del grupo de los esenios, personas purificadas y "resto" que será Juez en el momento de la Llegada del Salvador, es quien motiva la vida en este mundo.

El amarás a tu prójimo como a ti mismo del fariseo Hillel, era una regla para los esenios acostumbrados a descubrir la luz exterior quienes necesitaban la solidaridad con beduinos y caravanas, habitantes y fieles. El desierto de sal donde estaban instalados, más las montañas de tierra herida por el sol les ofrecía la ocasión para meditar, purificarse, fundar serenidad en el espíritu y ser solidarios.

El Mesías esperado por los habitantes de Qumrran, fuesen copiadotes o hagiógrafos de la Biblia, apóstoles o sacerdotes, salvadores o enviados con el fin de bautizar en Espíritu, debía favorecer, salvar, unir y presentarse después de enviar el Espíritu con el fin de convertir la humanidad y presentarla ante los Jueces.

Han venido muchos "Mesías" hebreos y con frecuencia fueron traicionados por sus discípulos. Algunos incluso se convirtieron a pensamientos que habían combatido.

Lo secreto del Mesías

No sé si el Mesías será una persona, un Pueblo, una Iglesia o cualquier otra cosa. No sé si la venida está condicionada o no a la existencia de "justos"; pero lo que constato es que el Mesías está presente, secreto, actuando en el mundo o Humanidad, creación conocida y por conocer.

El hombre descubre al Mesías por medio de ese criterio que le habla en el interior, es el "Maestro interior" que tiene como base la "Memoria Dei".

"Para poder trabajar con Dios, me escribía el 25 de septiembre 1984 el P. Cilleruelo, aún inconscientemente necesita la humanidad esa Memoria Dei, ese instinto de Dios, instinto acional aunque inconsciente. Lo mismo ocurriría con las "idoneidades" que serían en el lenguaje actual, los valores (unidad, verdad, belleza, bien, justicia, libertad, fraternidad, igualdad, etc.) ya que esas disposiciones "naturales" son el aspecto subjetivo de los valores. Los objetos ofrecen el aspecto objetivo de los mismos y por su "percepción" apreciamos y nos gusta la belleza, la verdad, etc.

En esta perspectiva veía yo al Mesías como Camino, Verdad y Vida desde el principio del mundo, pues "todo fue creado por Él y para Él".

El Mesías estaría, pues, en el centro del alma, como tú dices. El mesianismo seguiría operando siempre, por sí mismo, ya abre el hombre consciente o inconscientemente, pues no depende el mesianismo de la voluntad o libertad humana y esta libertad está muy limitada y condicionada. Es la libertad del pájaro dentro de su jaula y eso es lo que permite engreírse y fanfarronear creyendo que va creando lo que va descubriendo. Esto no impide que el hombre deba sentirse responsable y colabore en la obra del Mesías conscientemente. Esa es su misión, la cumpla o no la cumpla, pero debe cumplirla y es mejor que la cumpla para el individuo, para la sociedad y para el mundo o UNIVERSO.

El secreto se manifiesta y nadie descubre lo que no existe. Las relaciones entre ideologías, experiencias, percepciones apoyadas por esa *Memoria Dei* y sus agustinianas animan el quehacer de la Humanidad. El silencio de esa animación hay que buscarlo en esa especie de semilla que se desarrolla siempre y cuando tenga los criterios necesarios o útiles. Esta es la responsabilidad del hombre, pero no crea que él sólo conseguirá lo que Él consigue.

Algunos han declarado que vieron a Dios y quizá fuese verdad. Incluso san Agustín nos habla de un "primo ictus", un como relámpago de luz o de verdad. Difícil es explicarlo, pero quienes lo hayan conseguido descubrieron la verdad de Buda o la quietud en cada momento del Zen.

Llegar a esa Luz es lo que ansían los místicos. Parece ser que santa Teresa de Jesús también vio a Dios. Dios o la Verdad, el Camino y la Vida están en el interior. La meditación es un medio óptimo para llegar a la luz. Descubrir la Luz es entrar en un mundo nuevo y experimentar la conversión. La persona que ha experimentado la visión de Dios queda bautizada o bañada del Espíritu y su conversión quizá no la conduzca a la contemplación. La acción en la obra o creación es cooperar a vivir el Mesías, presenciarlo y armonizar las circunstancias para que las personas con la crítica, estudio, comprendan que lo importante en este mundo, que es el que ahora interesa y que además ha sido creado por Dios porque quiso, es vivir intensamente cada instante o tiempo de manera corresponsable.

Cuando se llega a esta conclusión el Mesías se hace presente, pues cada verdad, armonía y belleza son el Mesías. Aumentar la aceptación de esa verdad es vivir en la obra con la obra y por la obra del Mesías.

El silencio se hace visión y ya no es un eco sino que llama y anima a la corresponsabilidad.

No es un signo de Mesías el hecho de la tolerancia, paternalismos... y sí lo es el respeto a lo que otro piensa y la corresponsabilidad. De hecho, el hombre es corresponsable en la justicia universal de la Humanidad.

Las personas necesitan signos, obras, hechos concretos, pruebas... para señalar con el dedo a los justos. No es suficiente predicar sin dar trigo. El pensamiento del otro con tal que acepte el principio: no quieras para otro lo que no quieres para ti, debe normalmente ser aceptado, respetado y aclarado. Combatir las enseñanzas de otros no es de justos, pues, existen muchos caminos para descubrir el Camino.

Hacer presente al Mesías es actuar con los conocimientos necesarios y útiles, con conocimiento de causa en cada caso. No es favorable a la obra mesiánica el hecho de hablar a tontas y locas y si lo es concienciar a las personas sobre la realidad humana, es decir, estudiar y difundir los conocimientos probando de la manera más adecuada.

El Mesías no se presenta, pero su presencia de alguna manera depende de la persona.

Un ejemplo. Existen países endeudados y que acaso quieran pagar; las guerras se acumulan y los desastres económicos se dan cita.

La economía actual, la biología, el derecho, la medicina, la defensa del medio ambiente etc., etc., necesitan estudios, personas que sacrifiquen tiempo e investigación con el fin de salvar a la humanidad. Eso es presentar al Mesías.

Cuando alguien constata que otro obra con y por él, tarde o temprano comprende y viene a la realidad mesiánica, es decir, a la crítica con el fin de descubrir la verdad o corresponsabilidad.

No se llega, salvo un milagro, y es mejor no esperarlo, a descubrir el silencio del Mesías sin estudio e investigación. Nadie olvide que la solidaridad en este caso no significa cantos de Antígona ante los Creones del mundo, ni dar consejos. La persona clama cooperar con ella. Al-

guien que necesita agua no le ofrezcan algo picante porque así lo creen oportuno. Los infernos deben estar llenos de buenas voluntades.

Escuchar el interior donde habla el Maestro: Camino, Verdad y Vida no es fácil.

El Mesías es dinámico, personal y universal, divino en lo humano y salvador, es decir, trasciende lo humano, lo conduce hacia la gran llama de claridad adonde llegan los justos y quizá también los pecadores, pues, de otra manera... a mal sitio iremos muchos.

El hombre se salva en, con y por el Mesías y teniendo buena voluntad seguramente la persona llegue a hacer cuerpo la realidad de que los otros son colaboradores en la obra extraordinaria como es la de cooperar con el Mesías.

La Unidad, el Verbo y la Creación

"Desde hace bastante tiempo yo pienso, me escribía el P. Cilleruelo, que el Mesías no es un futuro ni un futurible o una esperanza, sino una ley, la ley del mundo, la primera ley del mundo, que es la *unidad*.

El Mesías-Cristo es el Hijo y como tal, revelación del Padre. Es, como dice san Pablo, virtud y sabiduría de Dios, esto es, principio ejecutivo y principio formal de la creación entera y especialmente del hombre en cuanto es racional, creado *ad Verbum* y no sólo *per Verbum*. El Mesías-Cristo es, pues, el que revela y ejecuta la ley de la unidad, que brota del Padre, el cual es el Principio sin principio. La unidad no es, pues, Omega, sino sobre todo y por encima de todo es *ALFA*. Es la ley que empuja al Cosmos en su evolución incesante: si no podemos hablar de una *creatio continua*, si podemos y debemos hablar de una evolución continua, que es sopro creador.

La evolución no se explica por Darwin o por causas y circunstancias externas, aunque todas ellas influyan, sino sobre todo, por un principio interno y directivo, por esa ley de la unidad a que nos empuja a todos hacia una unidad terminal: esa unidad terminal, futura, futurible o utópica, como quieras, es lo que llamamos punto Omega. Pero ese Omega es el producto definitivo del Alfa, del Mesías que ha venido moviendo al mundo hasta su término como principio creador.

Y cuando se trata del hombre, ya recordarás la fórmula de san Agustín: *ecclesia ab Abel*. La Iglesia comenzó con el primer hombre, aunque el parto duró muchos siglos, como explica el mismo san Agustín. Esto podrá significar que el Mesías también es esperanza, pero como consecuencia de la anticipación de la memoria. También podrá significar que a veces Cristo sirve a los hombres para separarse del resto del género humano, como piedra de tropiezo y escándalo, pero en la realidad es la ley unificante y nunca ha dado motivos a la separación farisaica: Dios saca su sol sobre buenos y malos y llueve sobre justos y pecadores. Es verdad que la Iglesia católica se ha dejado influir un poco por el judaísmo".

El P. Lope Cilleruelo casi llegó a aceptar que la Ley defendida por los fariseos no era otra que lo que él defendía. La Ley es la Tora y la Tora es el Mesías. Lo importante es saber descubrir el misterio universal, sin ghettos ni particularismos. Los fariseos nunca fueron maniqueos ni discípulos de Zoroastro.

La influencia que reciben los fariseos es muy variada. El Mesías fariseo está en la creación, es el Verbo y permanece como Alfa camino del Omega. La Vida tiene alma y existe la resurrección hacia la cual se camina como fin-Omega. No se confunda a los fariseos con los saduceos.

Dar al mundo y a la creación un sentido en devenir es animarla hacia el Justo o Mesías.

Los grandes pensadores que entretujeron la ideología eclesiástica por tradición, intuición, meditación o inspiración, han comprendido y propagaron muchos pensamientos judíos que hubiesen querido combatir. Esto le pasó a san Agustín. Fray Luis de León era consciente de ello. El P. Lope Cilleruelo, en el fondo, estaba de acuerdo conmigo aunque no cesaba de repetirme, que para san Agustín los judíos son como "funcionarios" del tribunal que llevan los libros y cuentas de los jueces, abogados, fiscales y preparan las asambleas. También en una ocasión expresó: "No puedo libramme de la pregunta que me hizo en mi juventud una judía norteamericana: ¿Por qué los judíos no nos damos cuenta que Cristo fue el mayor de los judíos."

Los judíos no esperan al Inga que había desaparecido y prometido volver a liberar a su Pueblo. Los sacerdotes de esos Pueblos que lo esperaban se encontraron con algo parecido al Caballo de Troya y ¿cuándo volverá el Inga? Los judíos creen que las obras hechas en justicia, conforme a la ley, principio y vida, norma y criterio, verdad y armonía, solidaridad y corresponsabilidad consiguen animar la obra de Mesías, Alfa y Omega.

Las historias y cuentos, difamaciones, injurias y calumnias hechas en otros tiempos desde los Concilios de Nicea, Elvira, Toledo, Arlés, etc., tuvieron un significado e interés. Hoy una vez conocida la verdad habrá que aceptar que no sólo son testigos de un Antiguo Testamento, sino que cooperan en la obra del Mesías universal, con, por y en quien la humanidad se salva. El Mesías no vino y se marchó prometiendo días mejores como le sucedió al Inga. La trampa de conquistadores no tiene lugar en la filosofía sobre un principio, ley y norma universal que anima la evolución de lo creado.

La irrespetuosidad continua del hombre hacia lo creado y sí mismo son hechos que prueban culpabilidades no sólo sociales e interiores, sino también contra el principio de la creación. Tal irrespeto son como heridas a la ley o norma, al Mesías y a su, digamos, esfuerzo y misión de presentar la obra digna al Padre. Los santos para mí no son quienes oran mucho y si quienes actúan, sabiendo que es normal ser corresponsables y sienten lo creado como unidad con ellos.

El P. Lope nunca se separó de san Agustín y en la carta citada quiso explicarme la historia del mundo como historia de Cristo. "Yo veo

la creación, me escribía el 25 de septiembre de 1984, desde el punto de vista de san Agustín. Él pensó que Plotino no le servía para su doctrina, ya que la emanación es lo contrario de una creación y él pretendía sobre todo defender la libertad del hombre y de Dios contra los maniqueos.

La creación es, pues, libre: *Deus creavit no quia bonus*, como decían los helenistas, sino *quia voluit*. Aprovecha la fórmula de los Padres griegos: El Padre crea por el Hijo en el Espíritu Santo. Pero una vez aceptada la fe, Agustín estima que la doctrina de Plotino sobre las "Tres Hipóstasis" le viene muy bien para explicar racionalmente el contenido de las proposiciones de la fe. El Padre es, pues, el *UNO* y su Hijo es ante todo y sobre todo propagador de su unidad, ya dentro de la Trinidad como en las obras *ad extra* de la Creación, ya en cuanto "Forma" o principio ejemplar, ya en cuanto Energía o principio ejecutivo y realizador.

Ya comprenderás por qué me haré problema de los motivos de la creación. No es fácil aceptar que Dios creó porque era bueno, tan bueno que se le caía la baba de la creación o que creó por amor, sin saber a quién, pues creaba a lo que quería amar, etc. Pero en todo caso san Agustín ve aquí un caso de "elección".

Tal elección parece una contradicción, pues cuando se "elige" es por algo, se supone algo, ya que elegir a ciegas no es elegir. Y sin embargo, cuando Agustín llegó al problema de la *gratia Christi* se convenció de que Dios elige, desde luego, pero se inclina a repetir *quia voluit*, ya que no puede recurrir a ninguna causa o motivo que sean racionales. Es un misterio "escondido en su divino pecho", como decían los viejos reyes. Lo único que le preocupa es que no se diga que Dios es injusto o que Dios es caprichoso y dictador. Todo lo demás, es para él como para san Pablo la "altitudo sapientiae Dei".

Para que no parezca que el recurso a san Pablo es un modo de eludir el problema de la inteligencia, yo me inclinaría hacia lo que los rusos (Solowjev, Berdiaeff, Schestow, Bulgajoff...), llamaban "teosofía". Dejando un poco al margen un cierto "maniqueísmo" de estos rusos, yo recogería su concepto de la Historia Universal, como "Historia de Dios". Cristo sería entonces la unificación de las polaridades, la Unidad dinámica que mueve la Historia y la Historia realizada por Él, una Historia de Cristo. Así el tiempo quedaría soldado y reunido en la eternidad. Pues ya desde Platón se soñaba que era necesario unir ambos extremos y el "Hijo del Hombre" de la cautividad de Babilonia tenía como finalidad resolver ese problema de la unión del hombre con Dios, ya que no la Sinagoga ni la Biblia, ni los ángeles ni las instituciones eran suficientes para la salvación. La cristología y la soteriología, montadas sobre el principio progresivo de la unidad dinámica terminarían en el *Christus Totus*, en el Cuerpo de Cristo, que sería la reunión de todos los hombres con Dios en Cristo, una unión grandiosa semejante a la Unión Hipostática, prolongación de la misma".

La historia del Mesías se está escribiendo en el tiempo y colaboran quienes descubren e influyen para que otros descubran la verdad, luz

de esa comprensión y de esa memoria universal de milenios que tiene el principio Alfa y es un devenir hacia el Omega.

Los dogmatismos en ese camino hacia el Omega son contrarios al Mesías secreto.

Leandro RODRÍGUEZ

Más allá de la metáfora

La poesía a través de los siglos ha sido cuestionada en razón de su objetivo. Lo cierto es que las artes responden a su momento cultural. Pero el verdadero problema está en que la poesía siempre ha sido considerada como un medio contemplativo del poeta y éste al igual que el pintor simplemente imita la realidad, pasivamente. De aceptar este razonamiento, diríamos, convencidos, que la poesía es una evasión de la realidad; un alejamiento de las tensiones del mundo. Sin embargo, no todos los poetas deben ser enjuiciados bajo estos principios inquisidores.

La poesía es y ha sido arte de gran estima y respeto, una labor noble para grandes hombres que han llenado páginas de la historia con su quehacer poético. Actualmente en nuestra sociedad existe una tendencia a medirlo todo con el rasero de lo social-político, y el móvil de este sustrato social y político es en definitiva lo económico, por lo tanto, la moral predeterminista en nuestra sociedad es la siguiente: todo es bueno, si es útil, y lo bueno y útil a la vez produce ganancia.

Existe un prurito absurdo a encauzarlo todo a un activismo desesperante. Ya no se trata de transformar el mundo y convertirlo en posibilidad de vida, sino de producir ciegamente, fragmentando la conciencia del hombre para que responda a las oleadas económicas que le impone la sociedad de consumo y la demanda.

En una sociedad como la nuestra las artes pierden interés y el hombre es reducido a sus instintos elementales: comer, vestir, procrear y esto equivale a consumir. Por lo tanto, el hombre de hoy es la suma de resultados experimentales. Se tiende a lo contingente, a lo fugaz, expectante, pero no necesario, ni de acuerdo a la significación interna de su naturaleza humana. En otras palabras, el hombre se ha resignado a vivir bajo una aceptación disminuida de la vida.

Con nuestra reflexión no pretendemos agotar un tema, pero sí reivindicar la labor artística del poeta y plantearnos más o menos el siguiente esquema: el poeta está incorporado a su propia estructura social y desde ella habla a los hombres de su tiempo, utiliza la palabra que también es producto social y medio de cultura. Las palabras no son signos pasivos, tienen un significado y encierran un mundo de interrelacio-

nes, donde el poeta toma conciencia activa y se interroga para escribir no desde fuera, sino desde dentro. Cada poeta tiene su estilo y la forma está delimitada por el ritmo de su tiempo. La poesía es una novedad continua, no pasa; los poetas mueren y la poesía es para siempre.

1. *Palabra y silencio*

Todo lenguaje exige siempre una reflexión. Cuando escuchamos a una persona que está tratando de comunicarse, todo nuestro ser se activa: el conocimiento ordena las ideas, el oído escucha atentamente, la vista observa cada forma en que es articulada cada palabra. Hay todo un proceso desencadenado y es urgente dar coherencia a todas las ideas. Almacenamos los datos necesarios, clasificándolos dentro del espacio y el tiempo, hasta ponerlos al alcance del hombre común, es decir, que todo término dentro de la comunicación debe ser percibido claro e inequívocamente. Cada palabra posee un sonido que es elemental dentro de un sistema fonético. La palabra tiene una representación ideal. No es un sonido vacío que se desvanece eternamente. La palabra es un acontecimiento y a la vez es única en cada ocasión en que se pronuncia.

El poeta pronuncia palabras y además las escribe a través de signos que nos revelan siempre una realidad o, por lo menos, hace referencia a ella.

El mundo es más que la palabra sola, es un continuo devenir, donde el hombre tiene que tener conciencia de su propio destino. Frente al mundo el hombre es toda sensación, cada parte de su cuerpo percibe el entorno que le circunda.

Todas las cosas tratan de comunicarnos algo, poseen vida, calor, musicalidad, movimiento. El mundo es un manantial de vida donde el hombre irrumpe como amo y señor, extiende sus dominios y las fronteras no tienen límites. El hombre también es infinito. Pertenece al juego de la vida donde se conjuga la alegría y el dolor, la luz y las tinieblas, pasión, vida y muerte. Esto es poesía y el hombre se integra al mundo no como un extraño, sabe perfectamente que su casa ha sido siempre el mundo, y las cosas han estado ahí siempre comunicándose, en una relación mutua, hombre y mundo.

La palabra es para el hombre el vehículo esencial, indispensable, y el mundo habla a través del hombre y éste se pone a su servicio, ofrece su mente, sus brazos, sus manos, su voz, todo el hombre es un sentimiento puro a través del cual y por el cual la naturaleza, el mundo de las cosas se comunican.

El hombre y el mundo es la combinación perfecta, el uno para el otro, integrados para ofrecer el mejor de los ángulos, la mejor perspectiva para comprender lo que no se entienda. Sin embargo, hombre y mundo conservan su propia identidad, cada uno es la parte de un todo, y por lo tanto, hombre y mundo son siempre un principio y no un ocaso.

El mundo se nos revela dinámicamente; en él existen acumulaciones de fuerzas capaces de hacer cambios radicales y profundos.

El mundo es un devenir dentro del tiempo y de la historia y en ese movimiento continuo el hombre toma posesión del mundo, pero sin poseerlo todo. Es imposible que el hombre como sujeto pensante sea la totalidad de lo que es y de lo que ha de venir, teoría y práctica a la vez hacen al hombre un ser distinto pero no completo.

Siempre habrá nuevas expresiones y todo dentro del mundo es atravesado por el meridiano de las posibilidades.

Las cosas en el mundo nos hablan y el hombre como un ser comunicativo por excelencia debe hacer un alto, guardar la distancia adecuada, lejos del ruido que entorpece la comunicación, debe hacerse silencio, es la hora en que el mundo y las cosas que lo habitan, toman la palabra y nos dicen que están ahí, que poseen un valor y hasta lo más insignificante, lo más repugnante para nuestro gusto estético, tiene un verdadero sentido.

Habíamos dicho que en el mundo existen fuerzas activas y otras quizás latentes, pues bien, estas fuerzas están dispuestas a abrirnos a nuevos horizontes. Cada fenómeno aporta un verdadero destino. Por lo tanto, la palabra y el poeta y el silencio es la mejor manera para dar a conocer el mundo de las cosas. A través de la palabra el poeta interpreta el manantial de vida que nos ofrece generosamente la naturaleza. Cada palabra es savia en movimiento, es calor que da vida. Todo el sistema nervioso humano genera poesía que se renueva.

La forma no debe ser un obstáculo para crear poesía, más bien debe ser el cauce por donde fluye el río de imágenes, alegorías. Es la vida misma un torrente de imaginación. Sin tiranizar la palabra que nos revela el mundo de las cosas, debemos usar cada término con amplitud de margen. La técnica, la armonía y el ritmo darán el toque mágico para que la palabra no sea un mero instrumento seco, frío, inerte. Todo lo contrario, el poeta, la palabra, las cosas tienen que tener color y deben ofrecer signos vitales que nos expresen que hay vida, que es posible la vida. Por lo tanto, es un objetivo ineludible, el salir de la oscuridad que enmascara el mundo de las cosas. Sin embargo, el poner al descubierto el mundo no significa llevar a cabo una transformación imaginaria de todo lo que existe, ni se trata de conmover al hombre a través de una sensibilización de un mundo inexistente. La metáfora no es una oscuridad simbólica, no es un mundo vacío, insustancial.

Los poetas no navegan en el vacío, ni aportan imágenes incoherentes al subconsciente humano. Nadie sufre de culpabilidad por no ser el mundo como otros quisieran que debería ser. Dentro de la realidad de cada cosa existe un mundo diferente y para captar la vida que encierra hay que detenerse, no hay que pasar desapercibido ante un hecho que merece nuestra atención, y éste lo es la vida misma cuantificada en múltiples dimensiones.

Las cosas nos hablan, nos interrogan progresivamente. Hay que detenerse. El hombre debe aprender a escuchar el sonido del viento, debe observar el sol de una media tarde, la lluvia, la piedra que está en el camino, la hoja que cruje a nuestro paso, escuchar la melodía de un pájaro

furtivo, todo lo que acontece a nuestro derredor es lenguaje y posee un valor simbólico que se transforma en palabra. Por lo tanto, podemos decir con cierta determinación que el hombre en el mundo de las cosas se trata de comprender a sí mismo y el mundo no es ni será el mundo de las cosas que simplemente existen.

En el mundo el hombre tiene conciencia de su propio destino y aunque el camino de la vida no está libre de tropiezos y de sombras, es posible expresar lo que se siente y también, por qué no, lo que otros sienten y que a veces les es difícil expresar. Como el dolor, la angustia, el fracaso, el triunfo, la agonía, la muerte.

Es el poeta un hombre del silencio; sólo en la calma es posible tomar distancia en el mundo. Hacer silencio es reivindicarnos en el mundo de las cosas, pero también lo es el abrirnos caminos a través de un orden establecido que subordina la conciencia del hombre a fuerzas autoritarias.

En la sociedad actual se nos brinda una cosificación del mundo donde el hombre pierde su identidad y se deshumaniza; se pierde la armonía entre el mundo y el hombre y sobreviene el caos, las tinieblas, el desequilibrio mortal, hasta llegar al suicidio. El mundo se vuelve enemigo del hombre y éste impone las reglas de su juego, que se traduce en una norma muy simple: el mundo es causa del dolor, por lo tanto, si lo dominamos autoritariamente seremos felices.

Esta es la equivocación más grande, la angustia y el sentimiento de culpabilidad es un padecimiento psíquico, un desequilibrio en el mismo hombre. Destruyendo el mundo de las cosas, el hombre se destruye a sí mismo. Asegura su propia tumba, simplemente hay que atravesar el umbral que separa la vida de la muerte.

Es la poesía un elemento vital dentro de lo cotidiano del mundo. Los hombres hacen poesía en cada gesto, en cada acción donde se desencadenan los sentimientos humanos. Sobreviene el silencio y el hombre y las cosas se ubican dentro de una realidad, única y total. Aquí debemos anotar lo siguiente: el mundo de las cosas es un ambiente de veracidad, todo es positivo en él. De tal forma que el hombre hace de cada cosa un objeto de su observación. Todo lo penetra con su yo.

El poeta busca situarse dentro del tiempo y el espacio. El mundo de las cosas se ve invadido, influenciado por el estado anímico del poeta; la intimidad del mundo de las cosas dejan de ser un secreto para sí mismo y se nos ofrecen sin egoísmo, sin límite alguno. El hombre-poeta se vuelve portavoz de su hallazgo y el mundo de las cosas y el poeta se proyectan en una creación mágica de conceptos, metáforas que se mueven velozmente, ofreciendo a la vez una condensación de toda una realidad. Es decir, el poeta en su poesía trata de unificar una serie de circunstancias que dan sentido a la realidad, haciendo posible que la persona que guste de leer poesía se sensibilice a través del lenguaje que ofrece la poesía. Un mundo de metáforas que ofrecen algo más de lo que uno piensa y de lo que está escrito.

El poeta frente al mundo de las cosas logra un intercambio conti-

nuo entre palabra-realidad. Las cosas pueden ser el árbol que ofrece su pálida sombra; la piedra que yace quieta en el silencio, la yerba suave y verde, la casa, vacía y solitaria. Es el mundo de las cosas no la materia fría con la cual la mente humana juega y transforma en números y planos que delimitan el dominio absoluto donde el hombre se siente amo y juez. Es imposible establecer un equilibrio, un lugar de entendimiento, si el hombre no toma conciencia de que la humanidad somos nosotros, cada ser humano que ocupa un espacio real donde el mundo es uno solo con el hombre. Uno y eterno presente, el poeta y el mundo de las cosas. Una visión totalizadora, donde el mundo de las cosas tiene un vehículo que el hombre le ofrece: la palabra y esta palabra ordenada artísticamente es poesía, silencio relativo, donde el poeta se ha sensibilizado, percibiendo el lenguaje de las cosas no como un mundo estático, diferenciado del hombre, sino como un mundo de infinitas posibilidades.

Sin perder de vista el significado de las cosas, el poeta utiliza a éstas en una serie de circunstancias que conforman un entorno poético. No es que el poeta refleje simplemente su estado anímico, o trate de satisfacer una necesidad biológica-histórica para consagrar en un poema un determinado suceso que ha impactado al mundo. No, este sería algo absurdo, porque el poeta comunica la realidad en toda su desnudez y la poesía es más bella cuando se nos presenta ausente de retórica, de todo obstáculo que ensombrece la expresión viva del poema.

La palabra es la encarnación de todo lo que apasiona al hombre, se acaricia en la mente el concepto nuevo con el cual tratamos de definir el ser de las cosas. Las palabras no brotan de la nada, y esto cualquiera lo entiende, por lo tanto cada palabra tiene un respaldo real; en cada palabra que pronunciamos surge una realidad por medio de la cual el hombre toma conciencia de su destino. En cada situación el hombre tiene que definirse. No puede permanecer impasible.

Hay que tener en cuenta que la realidad es y también es un poco más, digo un poco más, pues, es muy simple. Las cosas no se agotan al ser conceptualizadas, el mundo de las cosas es siempre un ángulo en proyección, un estar comenzando, nunca un final.

Palabra y silencio hacen al poeta, y la poesía sólo tiene vida y significado en el mundo de las cosas, donde el hombre es sensible en toda la extensión de su ser. Hasta una simple brisa es inspiración para lograr percibir un entorno, el pequeño mundo que el poeta crea a través de su palabra.

2. Poesía y poetas

En el mundo de las cosas el poeta no puede permanecer en un total silencio. Cualquier circunstancia por muy trivial que parezca no puede pasar inadvertida ante el ojo visor del poeta. Un barco que navega sin rumbo definido, una mujer que deslumbra por su mirada tierna, una gota de rocío sobre el desnudo pétalo que duerme; la muerte que inunda con sus sombras y el hombre y las montañas, las estrellas, el universo tan

extenso, pero relativamente comprensible; la ciudad con sus calles vacías, la noche y el silencio extremo, etcétera. Todo es objeto para la poesía y el poeta al tomar su pluma y al deslizarla sobre una impecable hoja blanca, siente recorrer en su torrente sanguíneo todo un mundo de ideas y de armonías convertidas en metáforas, que poseen vida propia. Así es la poesía y así es el mundo del poeta.

La poesía está cerca de cada hombre, es la realidad cotidiana y el poeta la convierte en lenguaje poético, por medio del cual nos evoca recuerdos: el amigo, la noche de un amor, la alegría y hasta el dolor mismo. La poesía nos descubre el mundo de las cosas, nos enseña a amarlo en toda su belleza y esplendor. La naturaleza nos habla, el mundo de las cosas nos habla y el hombre percibe este lenguaje y acorta las distancias. En el mundo el hombre efectúa un diálogo continuo y logra una coexistencia dinámica donde se descubren infinitas relaciones y se hace posible la transformación del hombre y del mundo. Así es cómo el artista en cierta manera también crea algo nuevo, una nueva imagen en la que el poeta, el escultor, el arquitecto proyectan su yo y en la misma medida también proyectan el yo de su generación.

La poesía no es la expresión de un mundo onírico y la metáfora no es simple y llanamente una ilusión. Lo sería si el poeta fuera un mero contemplativo del paisaje, en ese caso la poesía sería el reflejo de una realidad muerta. Sin embargo, claro está, ningún artista por muy sublime que lo sea, podrá darle vida a su creación, y de esta manera el escultor jamás le dará calor humano a una de sus obras, y el pintor al efectuar un paisaje no le dará ni el más mínimo movimiento, y el poeta en sus poemas simplemente podrá recrear el mundo de las cosas a través de su lenguaje poético.

El artista tiene su mérito en cuanto nos trata de acercar al mundo de lo que es. Por lo tanto, toda obra no es la realidad en sí, porque el mundo evoluciona, vivimos en un ritmo cambiante y nada permanece estático. Pero podemos atrevernos a afirmar que en cada obra yace latente todo un mundo de circunstancias. Un mundo complejo, donde cualquier obra poética, independientemente de su tema, el lector podrá abordarla de diferentes perspectivas y de esta manera se hará una idea de lo que el poeta ha querido comunicar, aunque el lector a su vez nunca dará por agotado dicho tema, porque en cada obra siempre hay algo más.

La poesía opera sobre el extenso campo de la realidad experimentada pero no conocida del otro, o lo podemos decir de otra manera: el nervio motor en el poema es la realidad, experimentada subjetiva o colectivamente, y esto es lo que revela la poesía en sí misma.

Más allá del valor estético, el poeta se vuelve portavoz de la vida misma, porque poesía lo es todo: lucha, peligro, acción y muerte. El poeta en sus poemas inmortaliza a la acción misma y aunque los poemas abandonen relativamente el espacio de su tiempo, siempre habrá en ellos algo de presente, y esto es la poesía.

Para Góngora, la poesía, en todo su rigor, es un lenguaje construido

como un objeto enigmático. Esta forma de definir la poesía resulta un poco fría y misteriosa. El yo poético, no es tan sólo un estado anímico de quien escribe, se trata de elaborar una síntesis entre el alma que articula la palabra y la realidad a la cual se hace referencia. La palabra poética a veces no se comprende fuera de ella. El conjunto de las palabras elegidas funciona en un mundo poético que fascina, pero que no es restrictivo, cualquiera puede penetrar y experimentar la alegre sintonía de los sonidos, donde las palabras tienen su propia autonomía y si la razón humana las vacía de su contenido, las mutila y las saca de su órbita original.

El poeta en cierta manera propone un reto al lector y éste tiene que tener la suficiente sutileza para descubrir el trasfondo del poema, y para lograrlo, decíamos anteriormente, tiene que sumergirse en el ambiente de la poesía, o más bien en el mundo gravitacional de la poesía, donde tendrá que emerger con algo de ella. En la subjetividad poética se encierra un momento histórico y un tiempo que define lo que se ha determinado en la versificación o en la prosa de un poema.

Hay que evitar un subjetivismo extremo en el quehacer poético y esto es muy sencillo de comprender. Si el yo es quien simplemente se proyecta en el poema, terminará por agotarse, por corromperse, pero por otro lado si la poesía es desobjetivada, se deshumaniza y se vuelve algo formal sin alma, sin intuición de lo que acontece y apasiona al hombre.

El poeta trabaja con elementos ya dados, existen unos criterios estructurados en un lenguaje particular, en una sociedad y en una cultura, sin embargo, el poeta es capaz de utilizar esos mismos elementos y configurarlos creativamente sin desfigurar la realidad. Con esto no queremos decir que el quehacer poético es simplemente de carácter ornamental. En cualquier actividad del hombre existe en cierta manera algo nuevo, aunque para la conciencia humana las cosas siempre están presentes, es decir, la vida cotidiana del hombre está circunscrita a la mediatez de las cosas; y sólo cuando interviene el porqué, es cuando las cosas comienzan a ser racionalizadas.

El poeta no debe ser la medida de las cosas ni del corazón humano. Sería admitir como una premisa irrefutable lo que Friedrich Nietzsche nos afirma: en el fondo el hombre se mira en el espejo de las cosas, considera bello todo aquello que le devuelve su imagen. En lo bello el hombre se pone a sí mismo como medida de la perfección; en casos escogidos se adora a sí mismo en lo bello. Esta forma de valorar la conducta del hombre es inadmisibles desde cualquier punto de vista. Sería pensar que el poeta percibe el mundo como un medio para lograr su fin, cosa absurda y a la vez estúpida, pero posible en una mente humana que padece un desequilibrio síquico, un estímulo narcisista, permisivo, pero dañino, porque deforma la realidad.

En nuestros días todavía persisten ciertos rasgos maniqueos: el bien y el mal; lo bello y lo feo; materia y espíritu; realidad e idea; lo que existe y lo que no existe. En definitiva, se ha tratado de elaborar un des-

tino ajeno al propio hombre, se mueven intereses mezquinos que impiden que el hombre vea las cosas tal como son, en su propio contexto y en la concatenación de su compleja realidad y ésta no debe verse como un hecho aislado, o como un fenómeno misterioso donde sólo nos queda contemplar lo que no entendemos.

Respecto al sentido de la belleza diremos que lo feo es feo porque esa es su identidad, y lo bello es bello y no puede ser feo porque entonces sería otra cosa. Y todo es bello y todo es feo, según desde la perspectiva en que se analice cada uno de los dos aspectos. El mundo físico es considerado perceptible y el hombre al percibirlo lo hace suyo y lo aprehende sensibilizándose a través de esa relación continua con el mundo.

La belleza pertenece al mundo de las cosas y el poeta a través de su estilo, va delineando un mundo que se hace palabra artísticamente elaborada. La poesía es el arte del embellecimiento donde los elementos humanos y materiales se unen para formar un mundo de imágenes que navegan en un fluir infinito. Es un desfile vertiginoso que brota de la hondura humana y la razón simplemente contempla la desnudez de la metáfora poética.

3. *La poesía y el mundo en conflicto*

Con este título quiero señalar que el mundo no es una masa amorfa, donde nada pasa y todo permanece igual.

Somos conscientes de que el mundo es un mundo en conflicto, donde el hombre apenas logra asimilar algunos de esos cambios que determinan su comportamiento y que a la vez establecen las leyes del juego. En un mundo donde la vida no es un sueño, sino que se gana o se pierde, el hombre no puede ser un extraño ni un simple espectador. Por consiguiente, el poeta no ve el mundo como una realidad excluyente de su creación poética.

"El escritor está inmerso en las circunstancias de su tiempo, pero con el ritmo propio de su vida" ¹. O, digámoslo de una manera más general: "Todos estamos comprometidos con nuestro tiempo; y el que no lo está es que ha renunciado a ser hombre, a sentirse como tal. Quien se evade de los sufrimientos, de los quebraderos, de las dificultades de su hora, si tiene poder para elevarlos a la preocupación general y para encauzarlos hacia el logro de una solución adecuada y no lo hace, es un insolidario, un antisocial" ².

El poeta no vive en un mundo reducido a la intimidad de su ego. Como hombre es un producto histórico-social, político-económico. El hombre-poeta está ubicado en el espacio y en el tiempo. La vida no está

1. APARICIO LÓPEZ, T., *20 novelistas españoles contemporáneos*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1979, 191.

2. *Ibid.*, 191.

formada por saltos históricos, no existen hechos espontáneos; hay una continuidad y una íntima relación dentro del macromundo en que vivimos. Nada permanece anclado. El destino del hombre se forja y evoluciona en función de un todo. La vida es siempre posibilidad y en ella todo adquiere sentido, hasta lo más cotidiano, lo circunstancial, posee un valor.

Para el poeta hacer poesía significa ser penetrado por la dialéctica intramundana. La idea y la acción debe ser un quehacer continuo, por medio del cual el poeta toma conciencia de sí mismo y a la vez guarda la pertinente distancia frente a los acontecimientos. El poeta es el hombre que se debe a todos, por eso la poesía es universal. Sin embargo, el arte poético no debe ser vendido a intereses mezquinos. Aunque en la vida esto muy a menudo sucede. Existen hombres que ponen su pluma al servicio del mejor postor, o lo que es peor aún, la utilizan para adquirir un maldito peldaño en el maquavélico destino en el que danzan los operadores.

La realidad como totalidad organizada del mundo impone a la palabra del poeta el momento determinante de la acción y ésta puede ser abordada de diferentes maneras. Por lo tanto el hombre puede pasarse toda su vida contemplando al mundo y lo que contiene o puede asumir una actitud más positiva, iniciando un proceso de cambio. Las relaciones hombre y mundo pueden convertirse en fuerzas generadoras, capaces de revolucionar todo lo existente. En base a estas ideas afirmamos lo siguiente: la poesía al convertirse en poema se convierte en una obra inerte, sin embargo, no podemos concluir precipitadamente diciendo que la poesía es la razón velada de la realidad. Definitivamente rechazamos cualquier consideración que se nos haga en este sentido.

El poeta no debe ser un instrumento de nadie y aun cuando somos conscientes que los acontecimientos históricos ejercen una influencia determinante en la conciencia del hombre, no por eso el hacer poesía tiene que estar condicionado a criterios arbitrarios o sometido a un poder hegemónico.

El contenido de la realidad se conceptualiza a través de las ideas y en poesía la metáfora comunica algo más que la simple forma en que está enunciada la prosa o el verso poético. La poesía es una de las maneras más fáciles y bellas por medio de la cual el hombre desnuda su existencia, pero a la vez es la labor más difícil porque se trata de ser fiel a la realidad, y quien no lo hace se traiciona a sí mismo y encubre la realidad que tarde o temprano será descubierta.

La poesía es magia, pero una magia donde todo lo que existe adquiere su sentido y tiene su valor que no es negociable. El amor es una de esas palabras mágicas donde converge el quehacer poético, y tiene una fuerza autónoma que recrea todo lo que se relaciona con ella.

Una última intuición nos lleva a exclamar: el poeta nunca ofrece la totalidad de la realidad, por lo tanto, la poesía es unilateral, no globalizante.

En el quehacer poético siempre hay que estar creando nuevas for-

mas, nuevos giros. En el mundo en conflicto la poesía también es conflictiva.

4. *Lo cotidiano entre la razón y la fantasía*

Se ha dicho que en el mundo dejarán de existir poetas, pero no la poesía. Ésta es algo inherente a la naturaleza humana. En la reflexión anterior afirmábamos que la poesía se hace en la historia y a la vez hace historia.

La vida del hombre y sus circunstancias múltiples son materia prima para el quehacer poético y éste siempre es infinito. En el mundo y en el universo insondable, existe poesía; un submundo que emerge en las expresiones del arte y ofrece al hombre un panorama de contemplación plena, donde los sentidos y la imaginación vuelan, libres, llevando un mensaje que se propaga en la convergencia cultural de un pueblo. Todo esto que expresamos es sin embargo, el polo opuesto de una realidad que aprisiona y ensombrece el arte poético. Ayer la razón convertida en amo y señor de la causa eficiente, origen de todo lo que existe, proponía las reglas del juego, y subordinaba los sentidos y otros aspectos humanos a un grado inferior y carente de importancia. Marcuse haciendo alusión a la época clásica del racionalismo y concretamente refiriéndose a Kant nos hace el siguiente comentario: "De acuerdo con el concepto represivo de la razón, el conocimiento llegó a ser la preocupación última de las facultades superiores, no sensuales, de la mente; la estética fue absorbida por la lógica y la metafísica. La sensualidad, como la facultad inferior e inclusive la más inferior, proporcionaba cuando más la materia prima, el material crudo, para el conocimiento, para que éste fuera organizado por las facultades altas del intelecto. El contenido y la validez de la función estética fueron disminuidos" ³.

La fantasía era siempre síntoma de demencia, una degeneración de la realidad y por consiguiente la negación de la verdad misma. La filosofía en el devenir de las transformaciones posibles que engendra la materia va evaluando sus antiguos planteamientos y elabora un conocimiento más acorde con la realidad conocida.

La fantasía es siempre elemento de contradicción frente al juez implacable de la razón; surgen desacuerdos y en la mayoría de las veces se producen planteamientos dualistas que desequilibran la unidad inseparable que existe entre el hombre-mundo. Un hombre que conoce y sabe, este hombre hace posible la civilización, es cultura, es verdad, institución, leyes, costumbres. Todo adquiere un nuevo sentido cuando el hombre se apropia de la realidad y la hace razón de su existencia. El científico desnuda la realidad y se introduce en ella arriesgándolo todo, intuye, analiza, observa, imagina creativamente y a cada paso cuando quiere demarcar su campo de acción emerge la duda. Por lo tanto, cono-

3. MARCUSE, H., *Eros y Civilización*, Seix Barral, Barcelona 1968, 171.

cer es señalar aciertos y negaciones. Sin embargo, la realidad se puede expresar de muchas maneras, ya sea contemplándola tal como la vemos secularmente y hacemos de ella un objeto de admiración; o formulamos leyes que en base a la observación determinan algunos de sus aspectos o a través de la estética reproduciéndola creativamente.

"La verdad del arte es la liberalización de la sensualidad mediante su reconciliación con la razón" ⁴. Se trata de ofrecer un mundo con alma, es decir, rechazamos un mundo fosilizado, impermeable, dogmático, sacrificado unilateralmente a propósitos materialistas, y un mundo sin alma sería como contemplar la muerte misma.

La materia es un mundo de sensaciones, el científico la investiga, el historiador y el antropólogo persiguen la evolución de sus acontecimientos y el artista crea los caminos y ensancha el horizonte de las posibilidades, donde hace surgir una fuente inagotable: La imaginación es como el agua fresca, nos calma la sed, pero no podemos prescindir de ella. La imaginación es posibilidad real. El ser humano no tiene por qué reprimir sus emociones, ha nacido para remontarse hacia lo infinito y no para vivir cobardemente arrinconada en las llanuras. "La imaginación llega a estar de acuerdo con las nociones cognoscitivas de la comprensión, y este acuerdo establece una armonía de las facultades mentales que es la respuesta placentera a la libre armonía del objeto estético. El orden de la belleza es el resultado del orden que gobierna el juego de la imaginación" ⁵.

En nuestros días nos enfrentamos a un problema mucho más profundo que el racionalismo frío. La ciencia ha creado un monstruo y no existe en el mundo una jaula capaz de albergarlo, está en todas partes, todo lo invade y lo destruye, transforma las cosas en algo trivial o las cuantifica desvalorizándolas. Es todo un imperialismo.

La sociedad capitalista-consumista ha hecho de la técnica un instrumento capaz de monopolizar todo lo que está a su alcance. La ciencia en las manos capitalistas no se contenta con indagar la realidad, sino que quiere también utilizarla para imponer las reglas del juego, donde la conciencia humana se ve disminuida a ser simplemente un objeto de su consumo. La originalidad se destruye en la multiplicación de los objetos y el arte y la imaginación pasan a ocupar un papel secundario. La sociedad tecnocrática es masificadora, deshumanizante. Todo el entorno humano se ve invadido por objetos prefabricados, mercancía que simula el arte, pero que carece del valor único que proviene del yo humano. La máquina reproduce, el hombre crea y en cada una de sus obras se contempla su yo. Cada obra proyecta, irradia vida, dice algo, comunica al hombre con el hombre mismo. Es toda una realidad socializante. La máquina, la técnica se contempla a sí misma, narcisistamente. Es una obra muerta, cuantificada para el consumo vulgar que urge en el hombre

4. Ibid., 174.

5. Ibid., 169.

necesidades no cualificadas en el orden lógico de la razón. El arte muere de inanición en la conciencia mecanizada. El hombre ha dejado de ser libre y ha vendido su alma a una sociedad que cada día le va narcotizando en dosis letales. Por las calles de nuestras metrópolis observamos muertos ambulantes y las grandes cadenas comerciales son tumbas abiertas, donde se inhala el vacío de una cultura. Y en los rótulos propagandistas absurdamente leemos: "alludit tibi vitae prosperitas", la felicidad te sonríe.

En nuestros días nos enfrentamos a una de las amenazas jamás soñadas: el poder económico lo compra todo, hasta lo más íntimo y fundamental en el hombre, su conciencia. Por lo tanto es un deber luchar por una condición humana que esté más allá de la necesidad y la compulsión externa, hay que expresarnos sin miedos, sin prejuicios. Si esto lo logramos obtendremos nuestra libertad y con ella haremos la revolución definitiva, por medio de la cual el hombre se va a imponer en el corazón mismo del sistema dominante, entablando nuevas relaciones más justas y menos ultrajantes. Será una realidad libre, con hombres libres, homo novus, y la alegría volverá a resurgir en todos los enajenados, los que han vivido en una densa atmósfera arbitraria, llamada Capitalismo dominante o lo que es lo mismo, la entronización del infierno.

Una nueva imagen del mundo en que soñamos (donde el hombre y su realidad circundante no son polos opuestos) la podemos describir con estos términos: "La naturaleza, el mundo objetivo, será experimentada entonces primariamente, ni dominando al hombre (como en la sociedad primitiva) ni siendo dominada por él (como en la civilización establecida), sino más bien como un objeto de contemplación. Con este cambio en la experiencia básica y formativa, el mismo objeto de experiencia cambia: liberada de la explotación violenta y de la dominación y configurada en su lugar por el impulso del juego, la naturaleza será liberada también de su propia brutalidad y llegará a ser libre para desplegar las riquezas de sus formas sin propósito, que expresan la vida interior de sus objetos" ⁶. A través de la lectura de esta cita de Marcuse, podemos darnos cuenta que en un mundo desalienado es posible que los hombres continúen imaginando creativamente, sin dejarse instalar por un sistema de vida donde no es posible la estética, el arte, la poesía.

No importa que los acontecimientos cambien y surjan nuevos sentimientos. Esto es posible y todos sabemos que la vida, la individualidad del hombre está sujeta a variaciones, pero de lo que estamos seguros es que la "imaginación preserva a los objetos de aquellos procesos mentales que han permanecido libres del principio represivo de la realidad en su función estética, éstos pueden ser incorporados a la racionalidad consciente de la civilización madura" ⁷.

6. Ibid., 179.

7. Ibid., 182.

5. *La Cultura y el Arte de escribir para el pueblo*

El mundo ha ido evolucionando a pasos gigantescos, de tal manera que una simple noticia recorre hoy el mundo en unos cuantos minutos. Cada vez el hombre se vuelve más mundo, es decir, que las ideas hoy están por todas partes y en las ideas viaja el hombre. Digamos que el hombre ha salido del ostracismo primitivo en que estaba sumido y el tipo de hombre actual es más globalizante y universal.

Comparativamente hablando el hombre de hace unos años atrás es hoy la suma de todos los hombres en proyección continua. El hombre inaugura hoy un mundo secularizado, más autónomo, menos misterioso y menos abstracto. Es el mundo transformado por el conjunto de fuerzas humanas. El pasado y el futuro confluyen en un eterno presente.

La civilización actual ha impuesto nuevos moldes culturales; el concepto románticista sobre la realidad intramundana es hoy un elemento marginal. Todo se mide con el rasero colectivizante, el individuo no se entiende si no es en los otros. El yo y el tú son la negación del grupo, por lo tanto, el yo y el tú para lograr su sobrevivencia tienen que diluirse en la colectividad.

Hoy en día existen menos necesidades insatisfechas, los individuos poseen a su alcance los recursos materiales e intelectuales suficientes para influir de una manera efectiva en la coordenada social e histórica de su tiempo. Podríamos enumerar una cantidad infinita de los alcances logrados por la civilización actual, pero sería desviarnos del tema que nos hemos propuesto y nuestra finalidad es señalar unas cuantas pistas que nos puedan ayudar a comprender no el desnudo vértice del iceberg, sino el resto del que subyace en la traumática incompreensión humana.

La cultura siempre se ha caracterizado por ser el manjar exclusivo de la clase dominante y todos sabemos que un pueblo ignorante es ignorado por aquellos que detentan el poder.

Durante mucho tiempo el objetivo del arte ha sido la utilización de un lenguaje y símbolos que a través de cierta sutileza y eficacia han venido manipulando las fuerzas dominantes para eternizar un sistema donde sus intereses estén siempre protegidos y fuera del alcance de las minorías que en otras palabras son las mayorías, es decir, el pueblo adormecido con expresiones contaminadas y que aseguran el control absoluto por medio del encantamiento mágico de los sentidos humanos. En un sistema así, el valor simbólico de las cosas pierden interés en el individuo y sólo es interpretado por la clase escogida, una clase mesiánica que prodiga de vez en cuando cierta simulación del arte para que el pueblo siga viviendo atrás del umbral de la vida.

Se da una depauperación progresiva en cuanto al concepto popular del arte. Para el pueblo, la pintura, la escultura, los libros, el teatro, los museos, la poesía misma, son algo ininteligibles, son sitios y cosas que sólo las entienden determinadas personas. Para el hombre de la calle el arte es algo que no tiene tiempo ni espacio. La cultura actual es masificadora pero no socializante, no da tiempo a la crítica, pues estamos amenazados siempre de lo nuevo, lo nuevo, siempre lo nuevo.

Es urgente llevar a efecto una colectivización del arte en todas sus expresiones; no debe seguir siendo una materia cruda que transforma y comprende el genio.

Elevar el nivel cultural de los pueblos, es devolver lo que les pertenece, lo que les ha sido arrebatado injustamente.

Al difundir la cultura no se trata de repartir un caudal ilimitado de expresiones artísticas o conceptos que en la lógica del pueblo no se entienden; por lo tanto, de lo que se trata es de hacer cultura con el pueblo; la cultura nace en el corazón mismo de los pueblos y el pueblo lo que necesita son instrumentos espirituales que ayuden a despertar y acrecentar a la vez lo que ya existe en el sustrato social de una estructura humana. Recordemos que el pueblo en sí mismo es cultura. Por lo tanto, no debemos imponer conceptos ajenos a nuestros pueblos, aunque no somos ilusos.

Actualmente los individuos consumen sin reservas, aceptan patrones que le son impuestos a través de una sociedad mercantilista.

La cultura contemporánea se caracteriza por ser algo fugaz, carente de solidez alguna. Todo está prefabricado y vivimos a la expectativa del próximo invento; es una patología que rebasa la voluntad del hombre, disminuye su capacidad receptiva y todo lo da por supuesto; no existe o se ha vuelto algo marginal el esfuerzo creador, estamos debilitados y el cansancio nos impide formar un frente de lucha.

La enseñanza en nuestros centros educativos debe ser una realidad asimilable. El mundo de las letras debe representar a una sociedad dinámica, integrada y progresista. En cuanto se refiere al Estado, éste no debe nunca eludir su deber como conductor de las fuerzas creativas del pueblo. El Estado más que una estructura burocrática y con carácter imperativo, debe ser un animador de la cultura, teniendo en cuenta que cada individuo es importante y que a la vez el conjunto de individuos enriquecen el caudal cultural que posee un pueblo.

Existe una obligación moral y material en nuestro tiempo y es la de despertar la conciencia humana para que logre su autonomía. Es un reto histórico donde los hombres deben hermanar sus culturas y hacer del mundo un mundo más civilizado, más humano y con mayor respeto a la realidad objetiva, circundante. Recordemos que el hombre tiene como punto de referencia al mundo mismo y sin él sería un satélite sin órbita, suspendido en el vacío.

El hombre del mañana, todavía no existe, es un proyecto humano inacabable y aunque el hombre siga determinando su futuro, por su misma naturaleza, no es una realidad finalizada.

El hombre todavía sigue hipotecando su destino a fuerzas dominantes, hegemónicas; el predominio del factor económico es la medida de todo lo que existe y se prolonga más allá de la muerte. Hoy no se lucha contra un individuo económicamente establecido, sino contra todo un sistema que condiciona la conducta humana. Así es que ante este panorama ensombrecido, la cultura tiene que pasar por un proceso depura-

dor y el escritor de nuestros días se enfrenta a una gran responsabilidad a la hora de hacer su contribución a la cultura.

El escritor tiene que saberse situado como los demás hombres de su tiempo, su libertad por lo tanto, siempre estará en tensión. En medio de los límites que la sociedad le impone, debe ser creativo, la idea que inventa debe formularla de tal manera que llegue al pueblo. El escritor debe entregarse totalmente a la llamada urgente de la libertad que exigen los demás hombres. Nunca se debe ofrecer una verdad parcial y aislada, sería un error imperdonable. El objeto representado a través de las ideas debe estar liberado de todo lo que lo deforma y lo aliena; en definitiva debe ser revelado en la pura desnudez de su existencia.

"Escribir para el pueblo, es por de pronto, escribir para el hombre de nuestra raza, de nuestra tierra, de nuestra habla, tres cosas de inagotable contenido que no acabamos nunca de conocer. Y es mucho más, porque escribir para el pueblo nos obliga a rebasar las fronteras de nuestra patria; escribir también para los hombres de otras razas, de otras tierras y de otras lenguas"⁸

La literatura de nuestro tiempo debe tomar conciencia de su autonomía, no debe someterse a poder temporal alguno ni empeñar sus ideas a una ideología totalitaria. El escribir tiene que superar el mundo de la servidumbre. Una obra escrita, si no es contrastada con la realidad se vuelve algo abstracto, lejos de la esencia vital que es la realidad misma.

La literatura es y será siempre la expresión subjetiva, producto en permanente evolución que tiene su origen y su destino en el hombre mismo.

Es difícil imaginarnos una sociedad sin clases, donde el acto de escribir sea una realidad cotidiana del hombre común; el medio que estará al alcance de todos para ofrecer las ideas a un pueblo ávido de material reflexivo. Sería una sociedad sin clases donde la dialéctica del buen juicio dominará por completo cualquier actitud arbitraria que emergiera en contra del bien común. Sólo en una sociedad sin clases es posible que el escritor presente una obra sin mutilaciones, sin censuras que condicionan la palabra y la mediatizan; la división de la sociedad deforma la obra con una escisión entre el mundo y el hombre como dos realidades opuestas, polarizadas.

La literatura, las artes y cualquier otra expresión cultural tiene como tema primordial al hombre y su mundo; lo concreto en la totalidad humana. De allí deducimos que hay que espiritualizar al mundo y esto se logra destruyendo las sombras que mitifican el orden natural de las cosas.

El escritor toma del mundo lo cotidiano, lo ordinario, lo que es y no puede ser deformado. En cierta manera escribir es siempre tratar de ha-

8. MACHADO, A., *Antología de su prosa*, I, Cultura y Sociedad (Aurora de Albornoz), Madrid 1970, 220.

cer una síntesis relativa del hombre y del mundo; y el hombre y el mundo serán siempre un valor supremo, impuesto no por una conciencia arbitraria, misteriosa, sino como un valor que lo es en sí mismo, simplemente porque existe.

En la literatura hay que expresar siempre las tensiones humanas, las luchas y esperanzas de los pueblos. La vida no es algo predeterminado, en ella hay un continuo movimiento que envuelve al hombre y a su mundo, y en cierta manera hablar del hombre y del mundo es siempre hablar del porvenir del hombre. Todas las cosas son atraídas por una fuerza centrífuga que tiene como núcleo al hombre mismo. Por lo tanto, se trata de concientizar al hombre para que el mundo sobreviva. Sin la madurez de la razón humana, todo se vuelve una actividad formal, imprecisa e idealizante. El hombre no debe contemplar sus ideas como el mundo eterno platónico; el hombre debe adentrarse en su yo y descubrir en su intimidad aquellos valores que le hacen más humano, y a la vez rechazar lo que no es digno de permanecer en él.

Un hombre libre es la voz de las mayorías, nunca una individualidad. Al fin podemos simplificar diciendo: el hombre es lo que es por ser con los demás. Lo que soy lo debo a mis esfuerzos y a los demás hombres que han hecho posible que yo sea. "Ser libre. Ser causa de sí, poder decir: yo soy porque yo lo quiero. Ser mi propio comienzo"⁹, pero dentro de la existencia comunitaria.

Lo individual humano, el yo exclusivamente lo es entre la diferencia no absoluta de hombre a hombre, porque el pensamiento y los demás actos volitivos son patrimonio de lo humano, no de lo individual. El modo de vivir, de razonar, de responder a la realidad es un acto individual, pero no excluyente de los otros actos volitivos que se dan en otros hombres.

La cultura lentamente va adquiriendo un matiz más universal y asume una expresión más dinámica. Los pueblos están en una continua asimilación de todos los valores que van surgiendo a través del tiempo, y un volver a lo temporal, significa que los hombres de ayer están presentes en el hoy de nuestra historia. Los hombres desaparecen, pero subsisten en las reivindicaciones de los otros hombres, los que están fuera de un presente superado. De tal manera que aunque a simple vista prevalezcan nuestros patrones culturales, sin embargo, la base de la cultura actual es un patrimonio del pasado. La cultura en el devenir histórico adquiere un carácter universal. Somos productos de una cultura, de un tiempo al cual responde nuestra manera de ser, pero a la vez la cultura rebasa la particularidad de un cuadrante histórico y por eso el hombre es cósmico, es mundo, el porqué de su existencia está en la génesis del mundo mismo. La heterogeneidad es lo que hace grande al hombre, en ella reside la riqueza humana.

⁹ SARTRE, J.P., *Los caminos de la libertad*, 1. La edad de la razón, Alianza, S.A., Madrid 1983, 67.

Hay que percibir al mundo no como algo ajeno al quehacer humano. El pensamiento, la palabra es la representación de la realidad, podemos decir con cierta naturalidad que las ideas son el lenguaje de la materialidad intramundana. El escritor tiene una veta inagotable en la extensión del mundo, éste se nos brinda gratuitamente, pero a la vez no se deja poseer del todo. Así avanza la ciencia y así por consiguiente, hay material abundante para que el artista, el escritor, consuma las horas de su vida, no en la contemplación mística del mundo, sino en su transformación.

Los escritores no tienen por qué satisfacer en una forma absoluta al lector, éste debe utilizar sus capacidades que están a su alcance para reelaborar cada obra; tiene que hacer un proceso digestivo de las ideas que consume, y en cierta manera lo que hace es una reinterpretación del hombre y del mundo. El lector como sujeto pensante amplifica y condiciona la obra del escritor.

Las ideas deben ser integradas a la condición existencial de los hombres; si las ideas se conciben separadas de la realidad, estamos negando a la realidad misma y entramos en una contradicción, donde el hombre todopoderoso refleja su propio yo; o en un sentido más amplio, es el estado dominante (política y económicamente) el reflejo de la realidad y ésta se manifiesta en la degradación del hombre y en la desigualdad secular en que todavía permanecen muchos pueblos.

En las relaciones continuas de hombre y mundo debe haber una gran responsabilidad. Aprender el mundo y lo que en él se contiene significa un desgarramiento de nuestro yo y un esfuerzo por asumir su influencia determinante. El mundo me condiciona y sin él no hay alternativa para mi vida, y muchas veces la limitación en el hombre es causa de sufrimiento; entre el hombre y el mundo se ejerce una acción directa y a la vez mutua. Es una cadena de interrelaciones permanentes. Sartre dice que "el hombre es un ser del mismo tipo que el mundo", "novedad irreductible, noción empírica". Todo tiene un sentido en el mundo y ser en el mundo significa tomar conciencia de nuestro propio destino. Somos hombres, pueblo, cultura en un mundo cada vez más civilizado, donde la razón y los sentimientos se conjugan en armonía dialógica. La democratización de la palabra es posibilidad humana. En el próximo siglo la cultura estará determinada por los intereses de los individuos libres.

Wigfredo TERCERO REYES
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

Variaciones sobre un tema: la LOGSE

¿Están discriminados los profesores de religión?

El proyecto de Ley de Ordenación General del Sistema Educativo (LOGSE), que el Ministerio de Educación y Ciencia (MEC) presentó de forma definitiva en abril de 1989, ha puesto de actualidad el tema de la educación en los centros educativos no universitarios de España, máxime a partir del 31 de mayo de 1990, cuando han comenzado la tramitación y los debates para su aprobación en el Pleno del Congreso de los Diputados.

Largo ha sido el camino recorrido por el proyecto de reforma de la enseñanza no universitaria. Comenzó su andadura en junio de 1987 cuando, el entonces ministro de Educación, José María Maravall, convocó unas jornadas para exponer su propuesta. En junio de ese mismo año, el Sr. Maravall presenta lo que después se conocerá con el nombre de "Libro Blanco" de la reforma, y define el proyecto como "pieza clave en la política educativa socialista". En octubre, todos los sectores relacionados con la educación reciben un cuestionario y una carta del MEC en la que se explican los objetivos de la reforma.

En julio de 1988, Javier Solana sustituye a Maravall en el Ministerio de Educación y afirma que "la reforma no se puede hacer sólo desde la Administración". En marzo de 1990, el Sr. Solana presenta a los medios de comunicación y a los miembros del Consejo Escolar del Estado y del Consejo de la Formación Profesional la LOGSE, que es aprobada por el Gobierno para ser enviada a las Cortes el 30 de ese mismo mes.

A pesar de que el MEC ha expresado repetidamente su voluntad de llegar a un "pacto escolar" con todas las fuerzas políticas, sindicatos, estudiantes, diversos sectores relacionados con la educación y padres de familia, son muchas las voces discrepantes que se oponen, tanto a parte del contenido del Proyecto, como a algunas de sus normas programáticas.

El objetivo de nuestro estudio es hacer una breve reflexión centrada en el tema de la enseñanza de la *religión en los centros escolares no universitarios*, tanto estatales como privados, sean o no de titularidad religiosa, y tratar de establecer si los profesores de religión conforman un colectivo discriminado, así académica como económicamente, respecto

al resto de los profesores. Y todo esto desde una *visión sociológica y sociopolítica*, y sólo tangencialmente desde una perspectiva de fe y desde la fe, sobre todo por el hecho del alto porcentaje de españoles que se declaran católicos. Esto quiere decir que las exigencias constitucionales, como expresión de la voluntad popular, la demanda social de una educación religiosa y moral y las relaciones y reacciones de los diferentes grupos sociales implicados directa o indirectamente en el proceso educativo serán el objetivo directo de nuestro análisis.

Somos conscientes de la dificultad de mantener una actitud objetiva e imparcial sobre un tema tan comprometido. Ese es nuestro objetivo, aunque espíritus más selectos han sucumbido en el empeño.

Dada la inmediatez del tema de nuestro estudio, es claro que no podremos disponer de una amplia y documentada bibliografía, a no ser algunos documentos del Episcopado español, unos pocos artículos de fondo, y sí abundante información periodística que, desde nuestra perspectiva, consideramos importante para conocer las reacciones de los diversos grupos sociales.

Creemos que los razonamientos estrictamente religiosos que pudieran aducirse, no sólo no estarían en contradicción con nuestra reflexión, sino que la complementarían.

Consideramos oportuno hacer una somera presentación de las principales normas que han regido la educación religiosa y moral católicas en España durante las últimas décadas, para disponer así de un punto de referencia, análisis y comparación ¹.

1. Concordato entre la Santa Sede y el estado español de 1953

1.1.- En su artículo 1º se afirmaba que "la religión católica, apostólica y romana, sigue siendo la única de la nación española y gozará de los derechos y prerrogativas que le corresponden en conformidad con la ley divina y el derecho canónico.

1.2.- Se establecía también que la enseñanza religiosa era obligatoria en todos los niveles de la enseñanza, incluso el universitario. Sin embargo, a partir de 1968 fue desapareciendo la enseñanza religiosa de la universidad y se establecieron, en su lugar, debates religiosos o cualquier otro tipo de actividades.

2. Acuerdo sobre Enseñanza y asuntos Culturales entre el Estado español y la Santa Sede de 1979

2.1.- Se elimina la obligatoriedad de la enseñanza religiosa en las Universidades, "donde podrán programarse cursos voluntarios" (art: 5).

1. Julián MARIAS en su reciente artículo del mes de junio, "La educación en España" se muestra pesimista sobre el proceso educativo español que, a partir de 1939, ha estado sometido al "partidismo", al "arbitrismo" ("self-appointed experts") y a la "tecnocracia", y aboga por una cosa, aparentemente tan sencilla, como la "buena fe y un mínimo de responsabilidad" para encontrar soluciones.

2.2.- La asignatura de religión se considera fundamental y no obligatoria en los demás niveles, incluidas las escuelas de formación del profesorado (EUM = Escuela Universitaria de Magisterio) (art. 2). En todos los centros se debe ofrecer la enseñanza de la Religión y Moral Católica de modo que los padres, o en su caso los alumnos, que opten por ella tengan plena garantía de que tal enseñanza será impartida.

2.3.- Esta enseñanza debe ofrecerse en "condiciones equiparables" con las otras materias fundamentales y, por tanto, formar parte del elenco de áreas o materias fundamentales y que el hecho de recibir, o no, esta enseñanza "no suponga discriminación alguna en la actividad escolar" (art. 2) ². No obstante, la orden ministerial de 1980, que desarrolla el susodicho artículo, atornilla la expresión "condiciones equiparables" transformándola en "condiciones pedagógicas y materiales iguales".

2.4.- El profesorado de religión será nombrado "para cada año escolar" (art. 7), y designado "por la autoridad académica entre aquellas (personas) que el ordinario diocesano proponga para ejercer esta enseñanza" (art. 3). La Conferencia Episcopal Española establece la necesidad del "DEI" (Diploma eclesialístico de idoneidad) para los profesores de religión).

Según la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, a principios de 1990, el 81% del profesorado de religión son maestros con el "DEI", el 58% procura actualizarse, y el 50% ha realizado algún curso anual de especialización.

2.5.- Se establece, además, que las "autoridades académicas correspondientes permitirán que la jerarquía católica establezca, en condiciones concretas que con ella se convenga, otras actividades complementarias de formación y asistencia religiosa" (art. 2).

3. *El Proyecto de Ley de Ordenación General del Sistema Educativo (LOGSE)*

El Proyecto de Reforma de la Educación del MEC, que ha dado origen a la "LOGSE", es considerado positivo por casi todos los grupos sociales, en cuanto trata de vertebrar una reforma necesaria en muchos aspectos (sobre todo pedagógicos y en las Enseñanzas Medias), introduce los Diseños Curriculares Base con sus diversos niveles de concreción, reconoce el hecho autonómico, insiste en la "formación personalizada" (art. 2.a), promueve una "pedagogía activa" adaptada a las características de cada alumno (art. 2.f y 20.4.) Intenta reducir las "injustas desigualdades sociales", extiende la enseñanza obligatoria desde los seis a los dieciséis años, introduce un plan de formación permanente del profesorado (los CEPs, Centros de Profesores), supone un esfuerzo presu-

2. Cfr. Comunicado de la Comisión Permanente del Episcopado sobre la LOGSE, "La formación religiosa no es una concesión del Estado". Núm. 5, 17 mayo 1990.

puestarlo enorme (un billón trescientos mil millones de pesetas) y reestructura y dignifica la Formación Profesional (FP) ³.

Pero también son numerosas las objeciones que se detectan, tanto en el contenido como en la forma: "ley a la medida del partido que está en el poder", "ley socialista" que no garantiza la calidad de la enseñanza por su pobreza en contenidos programáticos, que "relega el papel de los padres", "que acumula barreras para los centros de iniciativa social", que "arrincona las Humanidades", "que deja la educación al arbitrio del Gobierno", que reduce el Bachillerato a sólo dos años, que promociona casi automáticamente a los alumnos, que establece un modelo pedagógico que "parece haber declarado la guerra a los libros, a la memoria y a los exámenes" lo que nos llevará a convertirnos en una "sociedad de servicios para Europa", que "abandona y desprecia" a los docentes, que discrimina a los profesores del sector privado, que no contempla la escuela rural como algo específico y diferenciado, que lleva a la ruptura de la "paz escolar" ⁴, que valora al hombre "por su utilidad social, por su habilidad profesional o por sus posesiones heredadas" ⁵, que no forma "personas" sino "especialistas útiles al sistema productivo", "hombres unidimensionales" etc.

Bajo todas estas acusaciones, y otras que veremos más adelante, subyace la idea de que desde el Gobierno se propicia un avance del laicismo que apunta hacia la progresiva descristianización de España. La LOGSE es sólo un ejemplo ⁶.

La enseñanza de la religión y moral católicas estaría presente en todos los niveles educativos no universitarios para todos los alumnos (o padres y representantes legales de los alumnos) que así lo desearan, pero se eliminaría la ética como asignatura alternativa. El Episcopado español y otros grupos confesionales (CONCAPA, FERE, EG, etc.) consideran que se discrimina la asignatura de religión si no se establecen una o varias alternativas homologables dentro del horario escolar, ya que se colocaría a los alumnos ante la opción de religión o patío, o menor tiempo de estancia en las aulas, si se colocan las horas de religión en las primeras horas de la mañana o últimas de la tarde.

En cuanto a los Centros de Enseñanza Media, la Orden Ministerial (OM) del 16 de julio de 1980 ("BOE" del día 19) sobre la organización de la Religión y Moral católicas en esos centros, establece que todos los alumnos deberán optar por Religión o por Ética. Pero en julio de 1983, el MEC dicta una instrucción en la que se establece que la religión no tendrá "alternativa", y se reduce su horario de dos horas semanales a una hora semanal, y sólo en el primer ciclo. Todo ello se hace unilateral-

3. Cf. MARTÍN JIMÉNEZ, Santiago, "Lo bueno y lo malo de la educación", junio 1990.

4. Cf. GÓMEZ SACRISTÁN, Manuela Ma. "Los grandes defectos de la LOGSE", junio 1990. ZAMARRIEGO, Tomás, "Aproximación crítica a la reforma educativa", marzo 1990.

5. Cf. CHICO GONZÁLEZ, Pedro. Citado en GÓMEZ SACRISTÁN, *Ibid.*

6. Cf. VALLS, Francesc, "Las 'guerras' escolares", abril 1990.

mente, y sólo en 1986, bajo la presión de grupos confesionales, se restablecen las dos horas semanales, pero permaneciendo, en la práctica, "Religión o nada". Esta situación ha deteriorado mucho al prestigio y la calidad de la enseñanza religiosa en esos centros, y la opción por la religión entre los alumnos de esos cursos bajó vertiginosamente.

Según el Ministerio de Educación, "los contenidos éticos no tienen por qué estar presentes en una asignatura que lleve este nombre, sino en toda la educación". Además, existen discrepancias en la interpretación de los Acuerdos de 1979, en los que la asignatura de religión es definida como fundamental y, al mismo tiempo, optativa. Esto hace que la LOGSE sea, hoy por hoy, el mayor motivo de enfrentamiento entre la Iglesia católica y el Gobierno.

Parecería que los obispos no se resignan a que la religión deje de ser una materia fundamental, con todas sus consecuencias, y que los sectores laicos quisieran eliminar de nuestra historia y nuestra cultura las huellas del fenómeno sociorreligioso, sin el cual no se entiende casi nada de las mismas.

Los Acuerdos de 1979 establecen un modelo de transmisión confesional de la religión católica, y este es también el modelo que persiste en el nuevo proyecto de reforma. Hoy en día, incluso dentro del campo católico, sobre todo en el ala denominada "progresista", se plantea el problema de clases de religión "versus" catequesis, basado en la distinción entre "transmisión cultural de la religión" (clases de religión) y "transmisión confesional de la religión" (catequesis) ⁷.

Los cristianos "progresistas" consideran, que debería establecerse una asignatura de cultura religiosa o historia de las religiones (no confesional) de carácter obligatorio para todos, y dejar la catequesis para el ámbito familiar, parroquial y eclesial. Y esto, porque el hecho religioso, desde un punto de vista antropológico y humanista es un aspecto constitutivo de la cultura humana. Como escribía el historiador italiano A.G. Jemolo, la supresión de la religión de la enseñanza significaría una mutilación y falsificación de la historia, sólo defendible desde prejuicios sectarios. Y en el caso de naciones, como España, en los que la religión forma parte de su identidad histórica, este hecho sería aún más significativo.

Como escribe Pedro Miguel Lamet, "el arte, la historia, la literatura, la cultura popular de este país, los episodios bíblicos que están representados en los retablos de nuestras iglesias y en las fachadas de nuestras catedrales no se entienden sin una referencia a símbolos, sacramentos, hechos y narraciones estrechamente ligados a la fe cristiana" ⁸.

7. Cf. DUBI LLUÍS, en varios artículos en la revista *Qüestions de Vida Cristiana*. Cf. también PALOP JONQUERES, Pilar, "Religión laica o religión para todos", junio 1895. En 1982, Mons. Elías Yanes, entonces Presidente de la C.E.E.C., expresaba sus reservas a la adopción de la fórmula religión o ética, y advertía que ésta pudiera transformarse en "arma ideológica contra la enseñanza religiosa manejada por los partidos políticos de inspiración marxista". Quizá, el fracaso de la ética como "alternativa" les ha hecho cambiar de opinión.

8. LALMER, Pedro Miguel, *Dios como asignatura*, 1990.

Y Reyes Mate⁹ afirmaba ya en 1987: "resulta una obviedad decir que el arte, la literatura, la política y la historia española resultan indiscifrables sin un conocimiento de la religión".

En esta asignatura estrictamente informativa de cultura religiosa entrarían, con su importancia proporcional, además del catolicismo, el islamismo, el judaísmo y el protestantismo, en la medida en que estas religiones han contribuido a la historia y cultura de España.

De esta forma, en los planes de estudios se plantearía el hecho religioso como otro fenómeno tan digno de ser estudiado por todos, como el económico, el político y el social. De momento sólo una pregunta: ¿Es que la sociedad española concede a estos tres "fenómenos", al menos en teoría, la misma consideración que al hecho religioso?

Por otra parte, como afirma Juan Bada (Universidad de Barcelona), parece que no es lícito convertir las clases de religión en un adoctrinamiento religioso "por respeto a la autonomía de las instituciones seculares".

La educación en la fe es un quehacer cualitativamente distinto. Se trata de algo vivencial, de la transmisión del mensaje de Jesús, o de cada religión, de iniciar al creyente en el encuentro personal con su Dios y en la celebración de su fe. Y esto no es cometido de una escuela, sobre todo pública. Ni debe estar sometida a "golpes de exámenes, de aprobados y suspensos". Ni debe convertirse en un conocimiento más, ni caer "en la tentación teológica y maximalista de encajonar a Dios en una asignatura".

La educación en la fe que crece por el testimonio, la experiencia y la evangelización directa en el seno de una comunidad de creyentes, haría crecer en responsabilidad a las familias y comunidades cristianas como transmisores de la fe, a través de las diversas formas de celebración y catequesis¹⁰.

Sin duda, que los argumentos aducidos son de gran importancia y deben ser tenidos en cuenta. Pero, quizá, describen una situación utópica, del deber ser, que se olvida de la realidad pragmática, que desde nuestra perspectiva sociológica, es la que ha de primar. Dada la situación real de la institución religiosa, tanto en personal, medios y motivaciones, ¿a cuántos niños y adolescentes llegaría esta educación en la fe? La respuesta fácil sería que hay que evangelizar, motivar, comprometer y responsabilizar a las familias, agentes de pastoral y comunidades cristianas. De acuerdo, pero ese es un proceso largo, difícil y costoso.

¿No se están exagerando, por otra parte, los rasgos negativos de las actuales clases de religión, llegando, incluso, a la caricatura? Cualquier observador neutral puede constatar que de todo ha habido en la viña del Señor. No olvidemos que lo mejor suele ser enemigo de lo bueno. ¿No se

9. MATE, Reyes, *La religión en una sociedad laica*, octubre 1987.

10. Cf. ARIAS, Juan, *Cuando decide el mundo*, octubre 1987.

podría plantear una transmisión confesional de la fe que no fuera ni un adoctrinamiento, ni una catequesis en sentido estricto, sino la oferta de una "Buena Noticia"? ¿No sería una forma concreta de que el Estado cumpliera el mandato constitucional (Art. 16,3), donde se establece que: "Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y demás confesiones"? Ciertamente que no sería una tarea fácil, pues exigiría profundos cambios en profesores de religión, textos y métodos, pero sí factible.

¿Se ha considerado seriamente que, en nuestro medio, ni el clericalismo ni el anticlericalismo son fenómenos que pertenezcan al pasado? ¹¹. Basta echar una mirada a algunos medios de comunicación social que están en las manos del Estado o de colectivos que deberían ser aconfesionales. Si ninguna asignatura es estrictamente "neutra", mucho menos la religión y la ética.

Los defensores de mantener las clases de religión en la línea catequética argumentan que, a partir de los Acuerdos de 1979, se trata de una petición explícita por parte de los alumnos (o de sus padres) de una "religión y moral católicas" (nueva denominación de la enseñanza de la religión), y no de unas clases de cultura religiosa. Más adelante examinaremos las motivaciones de padres y alumnos que optan por las clases de religión. De momento basta constatar el dato estadístico, desde nuestra perspectiva no despreciable, de que se inscriben en esta asignatura, ahora confesional y problemática, alrededor del 80% de los alumnos. (Datos más completos los exponemos en la página 20). ¿Se mantendría esa opción, tan alta, para otras asignaturas fundamentales que fuesen optativas? ¿Por qué son tan pocos proporcionalmente los alumnos que optan por la clase de ética?

De todas formas, el planteamiento del problema sobre si las clases de religión han de ser meramente culturales o confesionales, puede tener cabida en las escuelas públicas o de iniciativa social no confesional, pero en los centros de titularidad confesional que tienen su "ideario" propio, debería exigirse una opción responsable y consecuente a los padres de los alumnos. Mucho costó que el Tribunal Constitucional (27 de junio de 1985) considerara inconstitucional el artículo de la LODE que ordenaba que "los titulares (de centros) que opten por definir el carácter propio de los centros someterán dicha definición a autorización reglada". Sin una fidelidad al propio ideario, hasta la misma existencia de los centros confesionales resultaría problemática.

Creemos que, ateniéndonos a las razones expuestas, y sin renunciar a la posibilidad de una educación religiosa confesional que fuera "liberadora", por razones prácticas y ante la posible pluralidad de la de-

11. Como ejemplo, y no de los más extremos, Cf. DEVAL, Juan, *La expulsión de la bestia triunfante*, En "El País", 26 de mayo de 1990, y más moderado, pero en la misma línea. Cf. MONCADA, Alberto, *Enseñanza religiosa*, En "El Independiente", 29 de marzo de 1990.

manda en materia religiosa, quizá no tan diversificada en este momento, pero sí previsible a medio y largo plazo, estaríamos en condiciones de adelantar *nuestra propuesta*: en la escuela pública deberían establecer dos asignaturas alternativas y obligatorias: religión y moral católica para los católicos que la soliciten (o equivalentes para otras denominaciones religiosas), y religión cultural y ética para los que opten por una visión no confesional. Esto, evidentemente, exigiría diversificar tanto los contenidos de cada materia, como los educadores que se responsabilizan de las mismas ¹².

De esta forma, creemos, se atendería la posible demanda plural de la sociedad que, desde nuestra perspectiva, es el punto clave a tener en cuenta en la nueva Ley, y se cubrirían en su totalidad los objetivos antes señalados. La única objeción sería de tipo presupuestario, pero se trataría de la guinda de la tarta.

No consideramos que sea de recibo la afirmación del MEC de diluir los contenidos éticos "en toda la educación", o quedarnos con la simple afirmación del Ministro de Educación Javier Solana ante la Conferencia Española de Centros de Enseñanza (CECE), "de que habrá más educación ética que nunca". Además de ser, en el mejor de los casos, una utopía, una simple declaración de intenciones, cuyo grado de credibilidad pudiera ser cuestionado, podría decirse lo mismo de la enseñanza del castellano y otras asignaturas. Estamos tratando de una norma fundamental que va a regir la educación reglada en todo el Estado, como es la LOGSE, y la moral de la sociedad española, llena de "casos" de todos los tipos y a todos los niveles, incluso dentro de los mismos centros escolares, está necesitada de algo más que de buenas palabras. ¿Quiénes determinarían esos contenidos éticos diluidos "en toda la educación"? ¿El MEC? Los examinaremos a continuación. ¿Los educadores? Y ¿cuáles serían los criterios objetivos de comprobación?

Consideramos totalmente descabellada la idea lanzada, en mayo pasado, por el ministro de Relaciones con las Cortes, Virgilio Zapatero, cuando dijo: "en las sociedades escasamente desarrolladas se acude a las normas éticas, pero "en un país moderno y civilizado la máxima expresión de la ética está en la Ley". "No podemos, continúa Zapatero, volver ahora a revivir los catecismos de Ripalda o del Padre Astete". Nosotros consideramos que la ética está más allá de la Ley e, incluso, puede estar contra la Ley. ¿Es esa la ética que diluirá en "toda la educación" la nueva normativa legal?

No nos parece que estén suficientemente explicitados los contenidos éticos en los fines de la educación que establece la LOGSE en el artículo 1.b), donde se dice: "La formación en el respeto a los derechos y libertades fundamentales y en el ejercicio de la tolerancia y de la libertad dentro de los principios democráticos de convivencia". Y el mismo

12. Aunque en un contexto algo diferente, consideramos esclarecedor el trabajo de Olegario González Cardedal, *El reto y la respuesta*, septiembre, 1980, en el que establece las "concesiones" que la Iglesia española y la izquierda deben hacerse para superar sus mutuas sospechas.

artículo, en la letra g: "La formación para la paz, la cooperación y la solidaridad entre los pueblos". Ni, aunque más concreto, lo es lo suficiente, cuando se establece en el artículo 18. c): "Utilizar con sentido crítico los distintos contenidos y fuentes de información y adquirir nuevos conocimientos con autonomía propia", y en el artículo 7): "La educación infantil (...) contribuirá al desarrollo intelectual, afectivo, social y moral del niño".

Qué duda cabe, de que como principios son elevados y hasta sublimes, y que se inspiran en el precepto constitucional (Art. 27). Pero sin la existencia de una materia "ad hoc" que los desarrolle y los haga operativos ¿cómo conseguir que se incorporen a una educación humana, humanista y humanizante, personalizada y personalizadora? Los alumnos que opten por las clases de religión y moral confesional, sin duda, los incorporarán en esa asignatura, pues no hay religión que no conlleve una moral. Y los que no opten por esa materia ¿no necesitarán de principios éticos? ¿O es que los principios éticos no pertenecen al bien común de la sociedad, incluso por encima de las "propias convicciones" de los padres? (Art. 27.3 de la Constitución) ¹³. No es este el lugar para tratar de una ética sin fundamentación estrictamente religiosa. Pero la educación afecta a toda la sociedad y no sólo a los políticos, sin olvidar que éstos deben actuar de acuerdo con los intereses de aquellos a quienes representan y en cuyo nombre actúan.

El hecho de una mayoría en el Parlamento, bien sea de un partido o de una coalición de partidos políticos, no puede inducir a considerar que todos sus votantes estén de acuerdo, en todos los aspectos, con todos los puntos de su programa hasta sus últimas derivaciones y consecuencias. En nuestro caso, el desconocimiento, casi total, de los programas de los partidos, así como su escaso cumplimiento, es un hecho reconocido por todos. Además de intereses más o menos egoístas (conservación del puesto, pensiones, salario social, subvenciones al desempleo, subsidios de paro, etc.), e incluso baladíos ("sex appeal"), los votantes asumen de una ideología los rasgos que les parecen aceptables y afines a los propios ideales y los llegan a considerar la quintaesencia de ese partido. El artículo 27.2 de la Constitución dice que "la educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana", la cual incluye, como parece obvio, la dimensión moral, aunque no sea por razones confesionales ¹⁴.

Parece, pues, que la obtención del objetivo educativo ético requiere un tratamiento sistemático, ya que no puede conseguirse adecuadamente mediante alusiones ocasionales a través de las diversas materias escolares o mediante la influencia del ambiente.

13. Sin querer entrar en tecnicismos ni precisiones jurídicas, donde la Constitución dice: "Los poderes públicos garantizan el derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones" (Art. 27.3), la LOGSE dice: "El Gobierno garantiza que "puedan" recibir... ¿sólo cuestión semántica?"

14. Cf. DELICADO, José, *La religión en la escuela*, abril 1990.

Podríamos considerar como perteneciente al campo específico de lo *religioso*, lo que establece la LOGSE, al tratar de los fines de la educación, en el Art. 18.h): "Conocer las creencias, actitudes y valores básicos de nuestra tradición y patrimonio cultural, valorarlos críticamente y elegir aquellas opciones que mejor favorezcan su desarrollo integral como persona". Nos preguntamos, ¿cómo podrán conocerlo los alumnos que no opten por las clases de religión?

Por lo demás, la única referencia que se hace en la LOGSE a la enseñanza de la religión, es la Disposición Adicional Segunda, en la que se establece que "se ajustará a lo establecido en el acuerdo sobre enseñanza y asuntos culturales suscrito entre la Santa Sede y el Estado Español" y los Acuerdos con las confesiones religiosas. Parecería que nuestros legisladores se han olvidado de que con ese planteamiento, "aparte de la imagen de una ingerencia externa en el ejercicio de la soberanía del Estado que ello puede sugerir, no sitúan el problema allí donde debe estar, es decir, en la verdadera responsabilidad y función del Estado respecto a la sociedad" ¹⁵.

En la LOGSE la religión se ha sacado incluso del articulado en donde se regulan las áreas fundamentales, y se incluye como una especie de concesión a los Acuerdos (regulados, por otra parte, por el art. 96.1 de la Constitución), como "un privilegio o un hecho de obligada resignación" que se reconoce a un grupo, "como una concesión que hace el Estado", "como una condición graciosa o apendicular, y por eso fácilmente extirpable o dejada a un natural proceso de degeneración" ¹⁶. El texto constitucional, cuando trata sobre la formación moral y religiosa, le da un alcance más amplio que el de la pertenencia a la Iglesia católica o a otras confesiones religiosas que puedan firmar acuerdos con el Estado español" ¹⁷.

La religión debería formar parte del elenco de áreas de cada una de las etapas educativas: Educación Infantil, Primaria y Secundaria Obligatoria. Y debería ser "materia fundamental" en el Bachillerato y Educación Técnica profesional, con su área y con su propio marco curricular. Con ello se establecería un sistema escolar estable, basado en un amplio acuerdo nacional y no sujeto al vaivén de los cambios políticos, y se alcanzaría el consenso social y la "paz escolar".

Al quedar la enseñanza de la religión en la LOGSE fuera del sistema educativo general, se convierte automáticamente en una enseñanza extracurricular y pierde su estatuto académico con unas consecuencias sobre el aprendizaje, "organización escolar" y profesionales, no desde-

15. Nota Pastoral de los Obispos Vascos, *Inquietudes y deseos*, abril 1990.

16. DELICADO, José, *Graves carencias en el Anteproyecto de la LOSE* (sic), 30 de mayo de 1990.

17. Comunicado de la Comisión Permanente del Episcopado sobre la LOGSE, "La formación religiosa no es una concesión del Estado", 26 de mayo de 1990. La apertura a lo trascendente, decimos nosotros, no incluye necesariamente, al menos en sentido estricto, una manifestación religiosa.

ñables: no tener por qué ser objeto de evaluación y calificación y, por tanto, no tener por qué compartir estadística con el resto de las asignaturas curriculares; no comprometer al alumno a una asistencia continuada a la clase de religión, con su incidencia en el desarrollo serio de un programa; desaparición de los departamentos de Religión, existentes ahora, sobre todo en los centros públicos de Enseñanzas Medias, con todas las consecuencias organizativas, económicas y de participación que esto puede suponer; cancelación de las subvenciones estatales tanto para las programaciones curriculares, como para la adquisición de libros de texto y materiales escolares, así para las bibliotecas del aula o del centro como para los alumnos; y unas consecuencias negativas sobre el Estatuto académico y socioeconómico del profesor de religión, que examinaremos más adelante.

Claro que respecto a las calificaciones y estadísticas, al tratarse de una religión confesional, pensamos que pudiera ser bienvenida su desaparición y, de hecho, en la mayoría de los casos ya han desaparecido. Habrá que planificar mejor las clases de religión y buscar nuevas y mejores motivaciones para los alumnos. Y las ayudas económicas para la ERE en todos los campos, frecuentemente se han quedado en papel mojado.

Da la impresión de que esos famosos acuerdos con la Santa Sede están impidiendo que el Partido en el gobierno —que votó en contra de ellos cuando fueron sometidos al Parlamento en 1979— pueda expresar sus deseos reales. No parece pueda ser otra la interpretación de las palabras del Director General de Asuntos Religiosos, Luis M^º. Zabala, cuando afirmó en mayo en el Senado, que para que los ministerios de Justicia y Asuntos Exteriores intervinieran en el contencioso que Iglesia y Gobierno mantienen sobre la LOGSE, el Episcopado o la Nunciatura Apostólica deberían denunciar esos Acuerdos. Ya el secretario general del Episcopado, Mons. Agustín García Gasco, había expresado, con anterioridad, su intención de no hacerlo. Seguramente, una denuncia por parte de la Iglesia podría comportar una revisión a fondo de esos pactos, y en qué sentido, puede suponerse.

Parece que sobre este texto legal está sobrevolando la tentación del PSOE, que ya en su primer programa electoral, quería "una escuela única, pública y laica". La LOGSE forma parte de la trilogía LODE (Ley Orgánica del Derecho a la Educación) y LRU (Ley de Reforma Universitaria). Max Weber ha estudiado con detenimiento la tendencia que tiene el poder para apropiarse de la escuela y formar a los hombres conforme a las exigencias específicas de la estructura de poder.

Por otra parte, no puede pensarse otra cosa que en una manipulación de la realidad, cuando se hacen declaraciones, como la efectuada por el Sr. Javier Solana, afirmando que "no se puede obligar a estudiar religión en un Estado aconfesional". Hoy en día, nadie propugna la obligatoriedad de una enseñanza religiosa confesional, y así lo contemplan ya los acuerdos Iglesia-Estado.

En el actual Proyecto de Reforma, el MEC no ha presentado ningún

pian pedagógico de enseñanza de la religión, como ha hecho con las demás materias. La Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis (C.E.E.C.) lo está elaborando (1990) con consultas a las Facultades de Teología y a organismos y servicios de pastoral educativa. Parecería que el MEC, sin intentar "censurar" los contenidos de la asignatura de religión confesional —como intentó hacer en años anteriores— y en cumplimiento del art. 27,8 de la Constitución¹⁸, bien por sí o por otros, debiera haberse preocupado por los programas de religión como lo ha hecho por otras asignaturas.

Según diversos sectores sociales, este proyecto de ley amenaza la *libertad de enseñanza* al no ofrecer mínimas garantías para la continuidad de los centros de iniciativa social (centros privados), con lo que se vulneraría el art. 27, núms. 1 y 6 de la Constitución en los que se establece que "Se reconoce la libertad de enseñanza", y "Se reconoce a las personas físicas y jurídicas la libertad de creación de centros docentes, dentro del respeto a los principios constitucionales". Y esto, al menos indirectamente, al discriminarlos económicamente respecto a los centros públicos.

Respecto a los centros no públicos se llega a decir en la LOGSE, que podrán impartir la enseñanza excepcionalmente y por necesidades de escolarización. Más adelante, se dice textualmente: "La autorización que en su caso se otorgue para impartir las enseñanzas referidas en el apartado anterior tendrán carácter provisional, por autorización, y se otorgará a instancias de parte".

El Consejo de Estado para la Educación, máximo órgano consultivo nacional —y en el que, de paso, tiene la mayoría el PSOE— ha enviado al Gobierno la respuesta siguiente: "La LOGSE establece condiciones demasiado restrictivas para que los Centros se puedan adaptar a la nueva situación; sobre todo, que no se contempla en el anteproyecto que centros serán autorizados para impartir la Secundaria Obligatoria. A juicio de este Consejo debe facilitarse a los Centros que vienen impartiendo la EGB, si reúnen las debidas condiciones, naturalmente, ampliar con carácter estable sus enseñanzas en la Enseñanza Obligatoria. Especialmente en el caso en que estos Centros cuenten con el nivel de Bachillerato". ¿Quién va a determinar y autorizar a los centros para impartir la Secundaria Obligatoria? ¿Y en base a qué criterios? Si no se desea discriminar a los de iniciativa privada, los criterios deberán ser objetivos y válidos para todos los centros. ¿Quién lo garantiza?¹⁹.

No creemos que baste la afirmación del Sr. Ministro de Educación, de que sólo se financiará la enseñanza obligatoria y gratuita de 6 a 16 años, y que el resto disfrutará de subvenciones en forma de becas, ayudas y convenios. Con ello se deja a la educación de 3 a 6 años a la dis-

18. "Los poderes públicos inspeccionarán y homologarán el sistema educativo para garantizar el cumplimiento de las leyes". Marcos Martínez de Vadillo, en su artículo "PSOE y Religión", de abril de 1990, trata con bastante objetividad las relaciones entre estas dos instituciones ahora enfrentadas.

19. Cf. DEL RÍO, Emilio, *Otras graves cuestiones de la LOGSE*, junio 1990.

crecionalidad del MEC. Y este es uno de los motivos que aducen numerosas entidades educativas, como CONCAPA-FERE-EG-FSIE-CANAE-Federación Católica de Maestros y Asociación de Profesores de Religión de los Centros Estatales, en la convocatoria para una concentración el 9 de junio, bajo el lema: "La LOGSE es antidemocrática porque no respeta derechos y libertades fundamentales" ²⁰. Al menos otras diez asociaciones religiosas, como Asociación Católica General de Madrid, Comunión y Liberación, Cursillos de Cristiandad, Humanidad Nueva, Renovación Carismática y Milicia de Santa María, que recogieron firmas y repartieron propaganda contra la LOGSE a las puertas de algunos templos de Madrid, también se adhieren a esa convocatoria.

Todo este conglomerado de entidades y asociaciones aparece ahora agrupado en torno al "Consejo de Educación Católica", constituido principalmente por la CONCAPA y la FERE, y cuando se negociaba la LODE se agrupaba tras las siglas "Coordinadora pro Libertad de Enseñanza". Las movilizaciones de entonces tuvieron su punto culminante en la manifestación del 17 de diciembre de 1983, y en la "Marcha sobre Madrid" del 25 de febrero de 1984. Ahora se trata, según los promotores, de una protesta de "carácter testimonial", sin descartar una posible llamada a alguna nueva convocatoria para el otoño próximo. ¿Conseguirán alguna manifestación tan multitudinaria como las habidas con ocasión de la LODE?

En aquella ocasión poco o nada se consiguió, y sin cuestionar la legitimidad de tales manifestaciones, creemos que poco se puede obtener, de esa forma, de un Gobierno que ha sido tachado en numerosas ocasiones de prepotencia. Algunos, con humor, empiezan a pensar si la sigla LOGSE bien pudiera significar "Ley de Obediencia al Gobierno Sin Esperanza".

Y hablando de manifestaciones, los obispos franceses encabezaron una manifestación contra la reforma escolar del ministro Jospin, por razones muy parecidas por las que se acusa a la LOGSE, lo que llevó a "La Vie" —prestigioso semanario de actualidad cristiana— a que titulara su información de finales de marzo pasado "La cólera de los obispos". ¿Es que los españoles no la tienen? Pudiera pensarse que en nuestro caso se sigue una "línea jerárquica tradicional", basada en la denuncia de las injusticias y en la concienciación de las clases dirigentes, y se deja a los "laicos" el comprometerse en las acciones concretas. Incluso los mal pensados podrían suponer que se guarda cierta circunspección ante las próximas negociaciones para la financiación de la Iglesia.

Personalmente entendemos que las situaciones de Francia y España no son equiparables en muchos aspectos, y que el Gobierno ante un acontecimiento tal, en lugar de abrirse a un diálogo constructivo (y no

20. Afirmaciones como las hechas por el P. Santiago Martín Jiménez, en las que compara la actitud del Gobierno español con la de los gobiernos de la Europa del Este, ni nos parecen objetivas, ni conducen a otra cosa que descalificar una postura que pudiera ser justa.

de sordos), se obstinaría aún más en su postura. Baste recordar el revuelo causado en las altas esferas por la "homilia de LOGSE" de Mons. Javier Martínez, mientras que los documentos de la Conferencia Episcopal casi pasaron desapercibidos²¹. Da la impresión de que la sociedad considera normal que los obispos publiquen escritos, es su oficio, pero no impactan en la colectividad.

El sindicato FSIE, con implantación en el sector privado, exige que "no se imponga a los centros de iniciativa social exigencias que limiten la libertad de enseñanza". Si recordamos bien, sólo en el curso 89-90, se suprimió la concertación a 178 centros de iniciativa social, por no cumplir unos requisitos que no se exigen a los centros públicos. La política de construir centros educacionales públicos próximos a los privados, ya existentes, y la exigencia de zonificación del alumnado, bien pudieran entenderse como un intento de ahogar la iniciativa privada. Y en estos centros se están educando, en la actualidad, nada menos que el 35% de los alumnos de nivel no universitario.

Los obispos españoles, en diferentes documentos, se han ocupado también de la libertad de enseñanza y de las condiciones reales de viabilidad de los centros de formación de iniciativa social, que no debe quedarse en el mero reconocimiento formal de la ley, "puesto que el cuerpo social se articula mediante instituciones libres y todos los ciudadanos son contribuyentes del Estado". El actual texto dificultaría la "continuidad y la creación de centros escolares de iniciativa social", al establecer condiciones de sometimiento a nuevos trámites de autorización, sin garantías de que puedan mantenerse las actuales unidades concertadas para su gratuidad. La experiencia de la interpretación y aplicación que de la LODE ha hecho la Administración, dejaría poco lugar al optimismo.

Como ya hemos anotado, la libertad de enseñanza y la libertad de creación de centros docentes de iniciativa social, está claramente reconocida en la Constitución, art. 27, núms. 1 y 6.

Consideramos oportuno sintetizar a continuación las *opiniones* y *reacciones de los principales colectivos* implicados en la educación, con el objeto de conocer el soporte social de que gozan tanto el Gobierno como el Consejo de la Educación Católica.

Para algunos sectores sociales confesionales, este anteproyecto de ley está cargado de interrogantes en el mejor de los casos. Y en el peor, es más un proyecto para adoctrinar sumisos consumidores que para educar personas. Afirmación, esta última, que consideramos demasiado etérea y, quizá, un tanto emocional.

Por parte de los padres de los alumnos, mientras que la Confederación Católica de Padres de Familia (CONCAPA) considera que la ley en-

21. Una vez más queremos dejar constancia que frases como la atribuida a Mons. Ramón Echarren Ysturiz: "En el asunto de la LODE (sic), los socialistas son como los procuradores franquistas", por mucho que puedan ser matizadas, no hacen sino contribuir a crear un clima de crispación, y de descrédito para la institución eclesial.

cierra "un profundo recelo hacia el mundo de los valores éticos y morales", la Confederación Española de Asociaciones de Padres (CEAPA), por su parte, apoya un modelo de enseñanza "pública, laica y gratuita". No se puede entender muy bien esta manifestación de "laicidad" de la CEAPA, si tenemos en cuenta el muy alto porcentaje de padres de alumnos que optan por la actual asignatura de religión, a no ser que esté manipulada o represente sólo a ese 20% de padres que no solicitan una educación religiosa para sus hijos.

Entre los representantes de los alumnos, las tres asociaciones mayoritarias en la enseñanza pública (Sindicato de Estudiantes, Estudiantes Progresistas y Confederación Española de Asociaciones de Estudiantes) destacan, entre sus reivindicaciones, la supresión de los conciertos con los centros privados, la eliminación de la religión del diseño curricular, la desaparición de la selectividad y una mayor financiación para la reforma. CANAE, con mayor implantación en la privada, denuncia la falta de consenso, la discriminación de los centros privados y pide que la ley incluya en el horario escolar asignaturas de contenido ético-moral. No parece que estas propuestas, en el primero de los casos, hayan despertado muchos entusiasmos, a juzgar por el escaso éxito de las manifestaciones convocadas.

En cuanto a los titulares de centros de iniciativa social de la Iglesia, la Confederación Española de Centros de Enseñanza (CECE) ²² mantiene una postura de "crítica constructiva", y pide participar activamente en la programación general de la enseñanza, tanto pública como privada; Educación y Gestión (EG), y la Federación Española de Religiosos de la Enseñanza (FERE) ²³ señalan que "no pueden apoyar una reforma del sistema educativo que no garantice la presencia de centros de enseñanza de iniciativa social, en igualdad de oportunidades, allí donde la sociedad lo solicite". Esta última crítica también, las etapas de educación infantil no obligatoria, al señalar que de 0-3 años no resulta beneficioso para el niño permanecer en los centros, alejados de sus madres; sería mejor, que las madres trabajadoras, si lo consideran necesario, pidieran la excedencia por tres años. Y de 3-6 años, la ley pretende que sea gratuita en los centros públicos y de pago en los privados. Insiste también, en que se coarta el derecho de los ciudadanos a elegir libremente el tipo de educación que quieren para sus hijos ²⁴.

Aunque sin hacer mucho ruido, algunos profesores de Enseñanzas Medias rechazan la LOGSE por la desaparición de los actuales cuerpos

22. Cf. MARTÍNEZ FUERTES, Ángel, *La "guerra" de la reforma*, junio 1990.

23. En este caso no existen fisuras entre la FERE y la Presidencia de la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, como sucedió con ocasión de la LODE. Entonces se habló de "la traición de Elías Yanes", y Santiago Martín, en mayo de 1986, llegó a declarar a un rotativo madrileño: "algún día la sociedad pasará factura a la jerarquía de la Iglesia".

24. Cf. BARAHONA, Manuel, *Tratamiento inadecuado a la formación religiosa*, junio 1990. Si se reconocer, como lo ha hecho Baltasar Garzón de IU, que en la actualidad, de cada diez puestos escolares de la educación infantil, nueve corresponden a la iniciativa privada y sólo uno a la pública, ¿por qué no se reconocer este hecho social en lugar de discriminarlo económicamente?

de profesores agregados y de catedráticos "que se prevé en la Ley y su incorporación al de profesores de enseñanza secundaria".

Las centrales sindicales mayoritarias, Comisiones Obreras (CC.OO.) y Unión General de Trabajadores (UGT) parece que intentaron introducir dentro de la Formación Profesional reglada una asignatura de "formación sindical impartida por sindicalistas", según una propuesta presentada en la Comisión Permanente del Consejo General de la Formación Profesional. Posteriormente la han "suavizado" y se habla de "colaboración de los agentes sociales" para impartir los contenidos concretos de los módulos 2 y 3 de FP en los centros educativos o en las empresas. Y es que explicar sindicalismo desde una opción concreta sería como si el Derecho Político fuera impartido por representantes de partidos concretos.

UGT ha centrado más sus críticas en la política empresarial a la que acusa de "no haber invertido suficiente en la formación de sus recursos humanos para aumentar la competitividad. "En España -dijo Nicolás Redondo- sólo se asigna el 0,3% de la base de cotización a la formación del trabajador, mientras que en Europa se invierte más del 3% de la masa salarial". CC.OO. solicita que se recoja en el texto de la Ley la licenciatura para los maestros y el Cuerpo Único del profesorado.

Aunque parezca paradójico, hasta ahora los Partidos Políticos han tenido poco protagonismo en la LOGSE (estamos escribiendo en mayo de 1990), y es de suponer y esperar que lo tengan a partir de su discusión en el Parlamento. Las cuatro enmiendas a la totalidad presentadas fueron rechazadas el 31 de mayo en el pleno del congreso de los Diputados en una votación que registró 181 votos en contra (PSOE, CDS e IU), 93 a favor (PP, PA, PAR y UV) y 18 abstenciones (CiU y PNV). Esta votación es suficientemente significativa para indicarnos las tendencias, aunque a los partidos nacionalistas se les ve casi únicamente preocupados de que la nueva normativa legal "respete las competencias autonómicas"? En honor a la verdad, hemos de reconocer que PNV y CiU, en sus respectivas Comunidades Autónomas, han sido los más "comprensivos" con los centros de iniciativa social.

Aunque todos los Partidos Políticos van a presentar numerosas enmiendas parciales, la batalla se planteará entre el PSOE (o mejor, el Gobierno) y el PP. A diferencia de lo acontecido en la LODE con Alianza Popular, el PP no parece dispuesto a asumir la "representación" de la Iglesia y los grupos confesionales, ni ésta a ser representada. Como ha afirmado algún obispo: "el apoyo que se puede dar a la postura de la Iglesia por parte de la oposición es política y eso a mí no me suele gustar. Yo quisiera que la oposición tuviera sus propios pensamientos. La Iglesia no necesita apoyo de ningún partido político"²⁵. No obstante, el PP se verá obligado por su electorado a mantener posturas cercanas a los grupos confesionales.

25. Monseñor Ramón Echarren en entrevista publicada por el "Diario de las Palmas", abril 1990.

La Conferencia Episcopal Española ²⁶, en un comunicado al final de la LII Asamblea Plenaria, muestra su "honda preocupación" ante *aspectos fundamentales* de la LOGSE que, afirma, coincide substancialmente con la expresada por el Consejo General de la Educación Católica ²⁷ y por numerosas entidades educativas de la Iglesia que representan a padres de familia y a educadores cristianos". Su crítica al Anteproyecto de Ley se centra: en su "mentalidad tecnicista y pragmática que no tiene en cuenta la dimensión trascendente y moral de la persona y configuran un tipo de hombre carente de valores fundamentales"; "en que se omite claramente lo que afirma sobre enseñanza la Constitución Española y lo que proclaman las declaraciones y convenios universales sobre derechos humanos y libertades"; en que los poderes públicos no aseguran "la formación religiosa y moral en el ámbito escolar"; en que "ni siquiera se reconoce la prioridad educativa de la familia en el primer ciclo de educación infantil", ni la libertad de enseñanza, ya que "no sólo se dificulta el crecimiento, sino incluso el mantenimiento de las actuales unidades de enseñanza de iniciativa social. Y al final del documento, expresa su "deseo de que la nueva Ley sea el fruto de un amplio acuerdo nacional en materia educativa" ²⁸.

Con posterioridad, Mons. Javier Martínez ²⁹ (Obispo Auxiliar de Madrid) ha mostrado su desacuerdo con la LOGSE, por ser: un proyecto "estatista; un proyecto en absoluto neutral, ni siquiera respetuoso, sino estrictamente confesional, pero de otro signo; con graves deficiencias, en puntos que afectan de forma decisiva a libertades y derechos básicos de la persona, que aparecen marginados o recortados (dimensión trascendente y moral del hombre); que prima el saber hacer cosas y manejar técnicas sobre la preocupación por el sentido y el valor de lo que se hace y aprende; una educación, que genera un tipo de hombre de cultura y de mentalidad que ni siquiera es la más vigente en este momento en el ámbito cultural europeo en que está inserta España".

No obstante, todos los obispos afirman que "no han querido asumir un papel que le corresponde a los cristianos, como padres y como ciudadanos" ³⁰.

26. Conferencia Episcopal Española. Comunicado de la LII Asamblea Plenaria con motivo de la publicación del Anteproyecto de Ley de Ordenación General del Sistema Educativo. 23 de febrero de 1990.

27. Consejo General de Educación Católica, en su reciente documento, "Los católicos y la Enseñanza en España, hoy".

28. Por más que lo intentamos no podemos comprender cómo el Sr. Alfredo Pérez Rubalcaba, secretario de Estado de Educación, puede escribir: "nuestra sociedad es plural y la búsqueda de acuerdos debe versar sobre las grandes opciones que cohesionan o dividen a la colectividad, no sobre cada tema sujeto a debate" (CF "Un sistema para una sociedad madura" abril 1990). La educación religiosa y moral ¿es un simple "tema" o una opción fundamental? Y ¿no se está dividiendo a la sociedad? El Sr. Rubalcaba sabe muy bien que en el curso académico 1980-90, sólo la CECE agrupa a cerca de 13.000 centros de Preescolar, Educación Básica, Enseñanzas Medias y academias, y cuenta con 2.833.000 alumnos.

29. Nota Pastoral para se leída durante la celebración dominical de la Eucaristía del pasado 25 de marzo en la Diócesis de Madrid, y que se ha dado en llamar la "homilía de la LOGSE".

30. Mons. José Delicado, Arzobispo de Valladolid y Presidente de la Comisión Episcopal de

Los defensores de una ética laica, no ven la conveniencia de que en una sociedad pluralista, el MEC tenga que velar por la trascendencia, y piden una ética sin religión basada en los "evangelios" de Platón, Aristóteles, Séneca, Epicuro, Hume, Rousseau, Kant, Mill, Sartre, Rawls, Kohlberg.

Este grupo invoca el derecho natural a la libertad y dignidad de la persona humana, consistente en no ser adoctrinados, ni coaccionados psicológica o emocionalmente, especialmente en las edades más tiernas y sin defensas. También apelan a la misión primordial del Estado de velar porque los dineros públicos no contribuyan en la tarea de imposición dogmática de verdades supuestamente indiscutibles.

Sin duda, se olvidan de la realidad tan bien constatada por Sartre: "El hijo tiene que pasar por el bautismo del ateísmo o por el bautizo cristiano. La verdad (...) es que hay que decidir por el hijo, y sin poder consultarle, el sentido de la fe"³¹.

Y se olvidan también, de que los dineros públicos, que no son del Estado y sí, en gran parte, de contribuyentes creyentes, deben cumplir una función social, estar al servicio de la sociedad, de acuerdo a los valores y preferencias de los actores sociales³². Al finalizar este tercer punto, podríamos preguntarnos por la paradoja de una cultura como la española, tan envuelta en lo religioso, sin que, por otro lado, haya ganado la religión el aprecio académico. Este desinterés o desconocimiento adquiere en los niveles superiores cotas máximas, pero poco a poco va alcanzando a los inferiores. Nuestro catolicismo tiene fama de ser poco culto, incluso en los estratos eclesiásticos, y si asociacionero y amigo del santoral. Quizá el monopolio confesional nos ha privado del contraste de ideas y de la necesidad de dar "razón de nuestra esperanza". Según las últimas estadísticas, el aprecio de los españoles, y en especial de los jóvenes, por la institución religiosa, aunque ha subido algo en los últimos años, y no es un problema exclusivamente nuestro, es bajo. Me temo que se sigue identificando Iglesia con clero, no hemos terminado de superar el anticlericalismo subyacente de muy diversas procedencias, y la imagen de una Iglesia autoritaria, omnicompreensiva, unida a los poderosos y a regímenes autoritarios anteriores con los que gozó de privilegios, sigue grabada en el inconsciente de los españoles.

Lo que sí parece claro es la demanda social de enseñanza religiosa, aunque su articulación política resulta problemática. La educación religiosa interesa a la mayoría, con independencia de las actitudes sobre la Iglesia institucional y la práctica cotidiana, pero es un interés difuso y

Enseñanza y Catequesis, ha escrito una carta, "Ante la nueva Ley de Enseñanza", 27 abril 1990, para "estimular la responsabilidad de los cristianos".

31. SARTRE, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*. Losada. Buenos Aires, 2 ed., 1970, t. 2, p. 153.

32. El portavoz socialista en la Comisión de Educación del Congreso, Jerónimo Nieto, acaba de afirmar que, "en todo caso el Estado debe comprometerse mucho más con la financiación de una oferta pública suficiente que con la de los centros privados".

poco batallador, que participa del "complejo de la derecha", que no sabe exactamente lo que quiere y que está acostumbrado a que otros piensen por ellos y le solucionen los problemas.

De todos es conocido, por otra parte, la actitud agnóstica y laicista de los líderes socialistas, algunos respetuosos con el hecho religioso, que no alcanzan a ver (o quizás ven demasiado) la función social y cultural de la religión en la sociedad del futuro, como hacen otros socialismos, y tratan de aprovechar el "silencio religioso relativo a la sociedad", dado el ambiente de incertidumbre moral o anomía de nuestro momento histórico. El Gobierno considera que el objetivo de estatización de la enseñanza constituye un "signo de prosapia ideológica".

4. Estado actual de las clases de religión - Algunos datos estadísticos

En los cursos escolares 1983-86 la demanda de enseñanza religiosa en las aulas, según la Comisión Episcopal de Enseñanza, comprendía los siguientes porcentajes:

Cursos	Preescolar y EGB			BUP		
	83-84	84-85	85-86	83-84	84-85	85-86
Centros públicos	94,56	92,53	90,18	80,84	74,89	74,40
Centros privados religiosos				98,99	99,02	99,30
	99,57	99,54	97,80			
Centros privados civiles	96,23	95,67	91,94	90,39	91,34	84,98
Todos los centros	96,89	95,74	93,80	90,13	88,59	85,72
	FP 1er grado			FP 2º grado		
Cursos	83-84	84-85	85-86	83-84	84-85	85-86
Centros públicos	73,85	72,74	72,17	-	65,51	94,37
Centros privados religiosos	98,36	98,75	94,69	-	96,11	94,37
Centros privados civiles	82,07	80,42	71,31	-	81,18	79,39
Todos los centros	84,76	84,47	79,39	-	81,26	77,96
	COU			EUM		
Cursos	83-84	84-85	85-86	83-84	84-85	85-86
Centros públicos	85,49	9,68	17,45	38,12	21,62	39,87
Centros privados religiosos	97,59	98,56	99,56	97,82	98,88	95,96
Centros privados civiles	81,42	55,57	78,29	77,60	95,88	66,47
Todos los centros	88,16	54,60	65,10	71,18	72,12	68,10

Dentro de estos porcentajes se puede observar que:

Es significativo el mayor porcentaje de alumnos que desean enseñanza religiosa en los centros privados religiosos y laicos, sobre los centros públicos.

Que existe un lento, pero inequívoco descenso anual de los porcentajes de alumnos que optan por la enseñanza de la religión. El bajón de COU en los centros públicos en el curso 84-85 es de escándalo.

Que los porcentajes descienden más nítidamente, cuando la opción es adoptada por el propio alumno y no por su familia.

Según la encuesta realizada en el curso 1988-89 por la Comisión Episcopal de Enseñanza:

De entre los alumnos que optan por las clases de religión o ética, el 92% lo hacen por la religión y el 6% por la ética.

Las motivaciones de los alumnos para optar por las clases de religión son: "porque el estudio del cristianismo es importante para conocer nuestra historia y nuestra cultura", y por pertenecer a la Iglesia católica.

Las motivaciones de los padres de los alumnos: porque les ayuda a completar su formación humana y cristiana, porque son católicos, porque esta materia les enseña a evitar el mal y ser buenos, porque la religión no enseña nada malo, porque exige menos que otras asignaturas.

Los motivos de los alumnos que han estudiado religión y desean cambiarse a la ética en cursos superiores (14,7% en 5º y 6º de EGB, y 16% en 7º y 8º de EGB) son: porque la "experiencia que tuvieron con la clase de religión fue negativa", o porque no les gusta el modo de dar clase de religión, ya que lo que aprendieron ya lo sabían por el catecismo y la parroquia, y "todo se reducía a ir a la iglesia, a rezar y estar con los curas".

Los textos más utilizados son los aprobados por el MEC, aunque 1 de cada 4 profesores (25%) se sirve de los catecismos escolares de la Comisión Episcopal de Enseñanza.

5. Los profesores de religión y su posible discriminación. Breve reflexión

El 85% de los profesores de religión pertenecen a la plantilla del centro. Esta cifra llega al 94,20% en los colegios de varones y al 98% en los de mujeres de centros católicos, y al 96% de los docentes en centros privados no confesionales.

El colectivo de profesores de religión, y especialmente los que enseñan en centros públicos de EGB, parecen estar discriminados tanto académica como económicamente, ya que:

El 97,50% de los docentes excluidos de plantilla trabajan en centros del Estado, lo que, según la Asociación de Profesores de Religión de EGB (APRECE), afecta a más de 6.000 maestros. Y si no forman parte de la plantilla del centro, no son funcionarios docentes, no tienen la debida consideración jurídica, ni económica ni asistencial. "Es un profesorado que apenas cuenta".

Carecen de Seguridad Social y de contrato laboral, lo que les impide la acumulación de puntos válidos al acceder a oposiciones. Además, el puesto de trabajo depende de la aprobación episcopal, que puede ser anulada a fin de curso, y de la existencia de un número suficiente de alumnos que opten por la asignatura de religión.

Reciben unas 60.000 ptas. al mes por impartir 25 horas de clase semanales (unas 600 ptas. por hora de clase), mientras que el resto de profesores de EGB reciben unas 125.000 ptas. mensuales. Se considera que la Administración se ahorra, de esta manera, más de 10.000 millones de pesetas anuales.

Aunque los profesores de religión de Enseñanzas Medias tienen un régimen laboral equivalente al de cualquier otro docente, su condición de interinos les impide ocupar puestos de responsabilidad, como directores de centro o jefes de estudios. Y esto acaba de ser confirmado por el Tribunal Constitucional.

El Proyecto de la LOGSE no ofrece apoyo alguno que posibilite la solución adecuada a estos problemas. Al quedar la enseñanza de la religión como algo extracurricular y extraacadémico, es decir, fuera del sistema educativo general, el nuevo estatuto legal de la ERE va a afectar negativamente al Estatuto del Profesor de Religión.

La primera consecuencia se refiere a la integración en el centro. Dicen los acuerdos que "el profesor de religión formará parte del claustro a todos los efectos". Pero si el profesor de religión no representa otra cosa que una actividad extracurricular voluntaria, su presencia en el claustro carecerá de objeto y de función, justificada sólo por la Ley y, si acaso, por la condescendiente acogida de los demás profesores.

La segunda consecuencia se refiere a su estabilidad laboral y económica, que se verá condicionada a fenómenos como los siguientes: previsible disminución de alumnos que cursen la asignatura, fluctuación en la asistencia a cada sesión de clase de una enseñanza que es completamente voluntaria para el alumno, número de horas lectivas en cada centro, ratio profesor/alumnos para que un puesto docente de religión sea mantenido, modo retributivo y verdadero contratante del profesorado de religión que no está establecido en los Acuerdos.

Y todas estas consecuencias negativas, a las que en gran parte se ven ya sometidos los profesores de EGB, se extenderían a los profesores de las Enseñanzas Medias ³³.

Un último dato, la opinión de los profesores sobre cómo se viene impartiendo el curso de religión es la siguiente: el 28% opina que se hace bastante bien; el 27,7% que "se hace lo que se puede"; y el 35% que está desprestigiado o discriminado.

En conclusión, parece que no es todo lo buena que debiera la situación de la enseñanza de la religión en los centros escolares, al menos públicos, y sobre todo en la EGB, y que tanto el curso de religión como sus docentes, están actualmente discriminados tanto académica como económicamente. "El profesor de religión en situación de voluntariado

33. Respecto a las actuales clases de religión, de todos es conocido que hay bastantes personas en los distintos niveles de la Administración que se "desentienden" de ellas, y que bastantes directores de centros no piden expresamente profesor de religión, en contra de lo explícitamente establecido, para aquellos casos en que los profesores de la plantilla no quieren impartirla.

gratuito aparece como patética figura en un futuro no demasiado lejano", si se mantiene el actual Proyecto de la LOGSE.

Somos conscientes de que en nuestro estudio, algunos puntos no han quedado más que indicados, otros omitidos u olvidados, y algunos defectuosamente presentados. También somos conscientes de que hemos privilegiado los argumentos y opiniones de los "colectivos" que critican y se oponen a determinados puntos de la LOGSE, y los aspectos positivos (sólo hemos considerado algunos) de este Proyecto de Ley, han quedado apenas enumerados. Estamos seguros que los medios de comunicación social no confesionales suplirán con abundancia nuestra omisión. Y es que, en realidad, no es mucho lo que se puede afirmar a favor de aquello cuyo mayor defecto es ser ignorado en el Proyecto de Ley que comentamos, a saber, la enseñanza de la religión y la moral en las enseñanzas no universitarias de nuestro país.

No obstante, pensamos que, quizá, aunque lo hemos intentado, no hemos conseguido el grado de objetividad e imparcialidad que nos hubiera gustado y nos habíamos propuesto.

Como *conclusión general* de todo nuestro trabajo, volvemos a formular nuestra proposición: sin renunciar a la posibilidad de una educación religiosa confesional que fuera "liberadora", por razones prácticas y para dar cabida a una probable demanda de educación religiosa muy diversificada, la LOGSE debe ser modificada de tal forma, que en la escuela pública se establezcan dos asignaturas alternativas y obligatorias: religión y moral católicas para los creyentes que la soliciten (y equivalentes para otras confesiones religiosas), y religión cultural y ética para los alumnos que opten por una visión no confesional. El Estatuto del Profesor de religión (confesional o cultural) deberá tener la misma consideración jurídica, económica y asistencia que la de los demás profesores, sin privilegios académicos, pero sin discriminaciones.

Dada la composición actual del Parlamento español, el Partido en el poder tiene la palabra, y esperamos que no sea la de "quíá nominor leo". Si seguimos con el sectarismo de unos y el rechazo de otros, nos exponemos a "lograr el brillante resultado de la analfabetización de los que nos siguen".

Florentino RUBIO C.

¿Fin del comunismo?

El factor religioso y el socialismo real

INTRODUCCIÓN

El derrumbamiento del socialismo real en los países del Este, que comenzó a finales de 1989, y que sorprendió incluso a los observadores más informados, plantea el interrogante sobre si estamos asistiendo al final de una ideología hegemónica en la primera mitad del siglo XX.

La caída del muro de Berlín, las manifestaciones de Tiananmen en Pekín, la práctica desaparición de los partidos comunistas en las naciones del Este europeo (excepto en Francia, Portugal, Cuba, Vietnam, Corea del Norte, China y Albania) ¹ con el subsiguiente triunfo democrático de partidos democristianos y/o conservadores en esas naciones (excepto en Rumanía, donde acaban de triunfar los comunistas "reconvertidos" con Ion Iliescu y el Frente de Salvación Nacional) ², el fortalecimiento de Solidaridad en Polonia, el mismo surgimiento de la "perestroika" y la "glasnost" y los nacionalismos bálticos (Letonia, Lituania, Estonia) en la URSS, parecen pruebas contundentes de la caída del modelo comunista y de los partidos comunistas revolucionarios. El fenómeno de los habitantes de la República Democrática Alemana cruzando el muro de Berlín, y de los vietnamitas abandonando su país hacia Hong-Kong, es la forma de votar con los "embragues", los primeros, y con "los pies" los segundos.

A toda esta revolución de otoño algunos sociólogos han querido bautizarla, sin gran éxito, con el nombre de "refolución" (Timothy Garton Ash), ya que se trata de una combinación de revolución y reforma, de presión por abajo (pueblo) y transformación por arriba.

1. No deja de ser sintomático el que el Partido Comunista de España (PCE), a partir del mes de junio de 1990, haya enviado a sus militantes un cuestionario de 50 preguntas, en el que, entre otras cosas, se pide su opinión sobre las características ideológicas, políticas y organizativas del futuro PCE. ¿Ha de conservar su actual definición como partido "marxista-revolucionario", o bien habrá que optar por la etiqueta de simplemente "marxista" o de "partido laico"?

2. El Frente de Salvación Nacional ha prometido conducir al país hacia una democracia homologable y hacia una economía de mercado.

Como no era de extrañar, la interpretación de todos estos acontecimientos es muy diferente según se enfoquen desde la perspectiva de las izquierdas (socialismo democrático y comunismo reformado) o desde el campo capitalista liberal. Trataremos de resumir los puntos de vista de ambas perspectivas, y el influjo que en estos sucesos puede haber tenido el factor religioso, y más en concreto, el papa "eslavo" Karol Wojtyla, aunque el juicio último sólo podrá darse cuando el paso de los años nos permita la distancia suficiente de objetividad.

1. Interpretación desde la izquierda

1.1. "Marx se está vengando desde la tumba". En 1847, en su obra 'La ideología Alemana', Marx estableció que para llevarse a cabo con éxito la revolución socialista deben darse las correspondientes condiciones, tanto objetivas -alto nivel de desarrollo económico-, como subjetivas -alto nivel de desarrollo de los hombres que hagan la revolución-. En caso contrario, dijo el propio Marx, "la mierda de antes" volverá. Los países del socialismo real estarían pagando en este momento la deuda que contrajeron hace 70 años cuando se llevó a cabo la primera revolución socialista (Revolución de Octubre) sobre la base del "wishful thinking", y con la violación de las leyes de la historia y de la propia doctrina marxista.

Kautsky (y Plejanov en la URSS) se oponían a hacer en aquel momento la revolución, pero Lenin impuso sus puntos de vista y, más tarde, Stalin codificó las experiencias soviéticas y las transformó en canon del marxismo-leninismo obligatorio para todos los marxistas.

Boris Bazhanov ³, ex secretario de Stalin (cargo que ocupó hasta que huyó de la URSS en 1928), recoge las últimas palabras de Lenin antes de morir: "Evidentemente, hemos fracasado. Quisimos construir la nueva sociedad socialista con una fórmula mágica. Sin embargo, el proceso requiere decenas de años y muchas generaciones... deberíamos retornar al capitalismo, aunque tuviésemos que retroceder parcialmente... Podríamos aún tratar de meter por la fuerza a la gente en el nuevo régimen, pero estaría por ver si después de masacrar Rusia podríamos conservar el poder".

El comunista Gramsci, en 1918, cuando todos estaban fascinados por la Revolución de Octubre, la calificó de "revolución contra *El Capital*", de Marx, y estando en la cárcel fascista formuló su teoría sobre el consenso social en tanto que condición indispensable para el éxito de la revolución socialista.

1.2.- En líneas generales, para la izquierda reformista, los acontecimientos del socialismo real iniciados a finales de 1989, se deben a que

3. BAZHANOV, Boris, *Recuerdos del ex secretario de Stalin* (en ruso), Moscú 1980, pp. 116-117.

los sueños engendraron monstruos: el sistema comunista real, incluso en las etapas de menor represión, negaba los principios e ideales en nombre de los cuales había sido fundado, y que podríamos resumir así:

1.2.1.- Supresión de la propiedad privada e instauración de la propiedad estatal de los medios de producción. Pero, de hecho, esa propiedad sirvió de base a la formación de la "nomenklatura", una casta dirigente que gozaba de enormes privilegios y detentaba el poder. No surgió la propiedad del pueblo, sino la de la otra minoría, que la ha utilizado para dominar en forma dictatorial.

1.2.2.- Planificación centralizada de la economía para superar la anarquía capitalista. Pero el sistema centralizado, sin libertad política, sin capacidad de crítica, sin competencia económica muchas veces por lo que se destinan importantes recursos a sectores improductivos, basada en el despilfarro, la tolerancia o el fomento de la corrupción, condujo a la superburocratización de la economía. Se produce para el plan, con frecuencia artículos invendibles, y, en cambio, los consumidores carecen de lo imprescindible.

1.2.3.- Fin de la explotación del hombre por el hombre. Sin embargo, lo que cambió fueron las formas de explotación —al desaparecer los capitalistas—, pero no la explotación en sí. Sin derecho a huelga y con unos sindicatos caricaturescos, el obrero no tiene ninguna posibilidad de actuación. La explotación se refleja asimismo en las fuertes desigualdades sociales, donde el inmenso aparato burocrático goza de una vida llena de privilegios.

1.2.4.- Monopolio del poder centralizado en "la dictadura del proletariado". En teoría, la dictadura del proletariado debería ser más democrática que el parlamentarismo liberal, al no estar mediatizado el poder por el peso del dinero en la política. En la práctica, la dictadura ha sido de un partido, el comunista, pieza clave del Estado, sin límite legal alguno a su poder y con un potente aparato represivo. El sistema de partido único liquidó toda separación de poderes y empobreció el pensamiento.

1.2.5.- Unión libre de las naciones basado en el lema "proletarios del mundo, uníos". De hecho, los principios de la "soberanía limitada" y de la "extraterritorialidad" o "supraterritorialidad" (Breznev), basados en el Ejército Rojo, vaciaron de realidad la soberanía, el autogobierno de las diversas Repúblicas dentro de la URSS y de los países "satélites", e impusieron una total sumisión a la política e intereses de Moscú. Esto ha hecho surgir viejos nacionalismos (bálticos) y conflictos étnicos y religiosos (Armenia-Azerbaiján). Los manifestantes anticomunistas de la RDA portaban pancartas con el lema: "proletarios del mundo, perdonados".

1.2.6.- Libre creación cultural al servicio del pueblo. En el socialismo real se ha instrumentalizado la cultura al servicio de la revolución; el partido decidía sobre el valor cultural de las obras de arte en todos sus géneros, y se persiguió a artistas y escritores. Se impuso un catecismo cívico, una ideología estatal —calificada de marxismo-leninismo—

que pretendió uniformar el pensamiento, atentando a su libertad y a la de la persona humana. Hasta hace muy poco el estudio del "Manual del marxismo-leninismo" y/o de la "Historia del PCUS" era obligatorio, y tener buenas notas en esas materias era decisivo para colocarse ⁴.

Alexander Dubcek considera que con todos esos acontecimientos de la revolución de Otoño se intenta pasar de un "socialismo real" a un "comunismo de rostro humano".

Para Schaff, "la crisis del socialismo real no significa un fracaso del socialismo como tal, sino de una de sus formas" ⁵.

Pero desde la misma izquierda moderada ⁶ se presagian negros nubarrones en los procesos de cambio del Este. Desde Occidente creemos casi espontáneamente que los totalitarismos no son capaces de suprimir las fuerzas y los actores sociales, como pueden ser los empresarios y los movimientos populares, que consideramos "estados naturales". Y así parecería confirmarlo una mirada superficial a los acontecimientos de Polonia, China, RDA, etc. Pero como acaba de decir Vaclav Havel: "En la prisión, el espacio es restringido y sólo se actúa con la mirada puesta en la pequeña luz lejana de la liberación; por el contrario, cuando se sale de prisión, el espacio parece tan inmenso que uno se siente sin capacidad de acción sobre él".

Los movimientos populares identificados con la liberación nacional, democrática y social, se agotan o quedan al margen. Dos fuerzas dominan con mucho a todas las demás: la nación, donde el antiguo régimen se mantiene aún (URSS y Yugoslavia), y el mercado, en los países más cercanos a Europa Occidental (RDA y Polonia). La unificación alemana se parece más a una fusión de empresas de fuerzas desiguales que a un debate ideológico y político. Cabría preguntarse por la capacidad del hombre "prisionero" para inventar la libertad en lugar de conformarse, como siempre, con esquivar las órdenes o seguir sus mandatos.

Ciertamente Gorbachov ha jubilado la "soberanía limitada" y de la "extraterritorialidad", que servían para aplastar cualquier intento de cambio al Oeste del Dniéper, y con su "perestroika" y "glasnost" ha abierto las puertas a los cambios, pero sin renunciar al comunismo. A finales de mayo, en una de sus pugnas con Boris Yeltsin, le criticó por no usar el término "socialista" al hablar de Rusia y negar los principios leninistas expuestos en el tratado de la Unión de 1922.

Pero son muchos los interrogantes que quedan abiertos: ¿es posible un comunismo de rostro humano compatible con la democracia, el pluralismo y los derechos humanos?, ¿cuáles son las intenciones reales de los dirigentes de la URSS y los contenidos auténticos de la "perestroika"?, ¿podrá Gorbachov liderar los cambios en la URSS y, en espe-

4. Cf. AZCARATE, Manuel, *La caída del cielo*, 1989.

5. SCHAFF, Adam, *Marx y la venganza de ultratumba*, 1989.

6. TOURAINÉ, Alain, *El difícil aprendizaje de la libertad*, 1990.

cial, los nacionalismos?, ¿podrá "tranquilizar" al Ejército Rojo que en los últimos meses está dando muestras de nerviosismo? No olvidemos que en el intento de salir del régimen comunista en la URSS, Gorbachov no se atrevió a afrontar el sufragio universal, que probablemente no le hubiera sido favorable. Por el contrario, se muestra dispuesto a someter a referéndum la subida de los precios de los productos básicos contemplada por el Programa de Transición a Una Economía de Mercado Regulada, lo que revela que en los problemas económicos y sociolaborales está el auténtico "talón de Aquiles" de toda la reforma. ¿O es que Gorbachov espera ahora reforzar su poder mediante una apelación directa a las masas? Marx llamó a esa táctica bonapartismo. Según datos de un sondeo publicado el 24 de mayo de 1990 por el semanario "Novedades de Moscú", un 29% de los encuestados no tiene confianza en la actual dirección de la URSS, mientras que en enero ese mismo índice era del 22%.

El problema se ha complicado mucho más aún, con la elección de Borís Yeltsín, pese a la oposición abierta de Gorbachov, como Presidente del Soviet Supremo de la Federación rusa, dada la importancia política, económica, social y demográfica de esa federación en el conjunto de la URSS. Aun reconociendo que no se puede cambiar en unos meses una mentalidad forjada durante 73 años, algunos soviéticos, como Gari Kasparov, empiezan a considerar que "Gorbachov, es el problema, no la solución". Sin duda, su imagen internacional no se corresponde con la que tiene entre sus conciudadanos.

Y una última pregunta, ¿podrán la URSS y los Países del Este asentarse en la democracia y solucionar el grave problema del paro que se les avecina? Se habla de un millón de parados en la RDA y 45 millones en la Unión Soviética para finales de 1990, cifras quizá exageradas, pero que serían una constatación del paro encubierto existente con anterioridad. Gran parte de los dos tercios de los trabajadores soviéticos que actualmente están empleados en el sector público deberán trasvasarse al sector servicios, como reconoce el mismo Gorbachov.

Salvo honrosas excepciones, consideramos que muchas de esas "explicaciones" que se nos ofrecen desde la izquierda, se deben a personas comprometidas en otros tiempos con el leninismo e, incluso el stalinismo, que tratan de "reubicarse". ¿Es posible que muchos de esos "intelectuales" de izquierda desconociesen la "realidad" del comunismo? Y, si no la desconocían, ¿por qué no hablaron antes?

2. Interpretación desde la derecha

Desde la perspectiva del capitalismo burgués, e incluso, desde una gran parte del socialismo democrático, la razón más importante para explicar la caída del socialismo real, es que ninguna *concepción voluntarista* puede dar lugar a una sociedad estable:

2.1.- La inspiración de origen revolucionario, nacionalista o autoritario, se agota más pronto o más tarde, aunque sea mantenida por una

burocracia todopoderosa relevada mediante una educación ideológica permanente y protegida por el cierre de fronteras ("rutinización del carisma" de Weber).

Decenios de dominación totalitaria o autoritaria parecen haber transformado asombrosamente poco la verdadera vida cultural y social de los países que la padecieron. Alain Touraine preguntó a un líder de Solidaridad: "Si hoy hubiera elecciones libres, ¿cuál sería el resultado? Éste contestó: "Más o menos el mismo de la última vez" (haciendo referencia a las elecciones anteriores a 1939). En Polonia el régimen comunista se ha deslizado sobre la conciencia nacional, sobre la influencia de la Iglesia católica y su cultura, igual que sobre el rechazo de la Unión Soviética y la conciencia de pertenecer a Occidente.

2.2.- Una sociedad no se fabrica, se genera a sí misma. "Cuando un Estado tiene la presunción de creer que puede inventarla, pronto se convierte en prisionero de ese orgullo, y se agota a sí mismo en el esfuerzo de esa demencial imitación de los dioses. El partido comunista revolucionario, en lugar de considerarse como una parte de la sociedad, como un Gobierno, quiere ser un partido único, una iglesia, una secta, y dedica más esfuerzos a lograr una pureza y una homogeneidad, siempre imposibles, que a cambiar la sociedad... vive como un ejército de ocupación" ⁷.

2.3.- El comunismo muere de un cuádruple fracaso: como visión del mundo, como ideología que legitima el gobierno de una élite autodesignada, como forma de organización económica y como ideología imperial que justifica la hegemonía del partido comunista de la Unión Soviética.

2.4.- Se considera también, que la negativa de los intelectuales (excepto en los primeros años) a ofrecer su apoyo moral e intelectual ("legitimador") al socialismo real del Este, es un componente importante de la crisis general del sistema.

2.5.- Muchos habitantes de la Unión Soviética afirman: "nos hemos acostumbrado a trabajar mal y a vivir mal". Esto, unido a la ausencia de una memoria histórica de una sociedad democrática y de una economía de mercado les ha llevado a "quedar presos de una economía de la escasez", lo que les hará difícil salir del socialismo real.

Cotarelo ⁸ considera el comunismo como un alejamiento del sentido prístino de la izquierda, a la que considera esencialmente reformista, para ser prisionera de los revolucionarismos totalitarios. Actitud no tan nueva, pues si algo quedó claro en la revolución de mayo de 1968, fue el carácter conservador y hasta reaccionario de la izquierda establecida, en especial de la comunista. "El ciclo de las nuevas tecnologías y las comunicaciones instantáneas, planetarias e "individualizadoras", pone de ma-

7. TOURAINE, Alain, *El fin del comunismo*, 1989.

8. Cf. COTARELO, Ramón, *La izquierda: desengaño, resignación y utopía*. Ediciones del Drac. Col, Contrastes. Barcelona 1989.

nifiesto la lamentable disonancia entre las pretensiones explicativas globales de la izquierda y su rendimiento auténtico" ⁹. Existen campos de actuación de los movimientos alternativos: pacifismo, ecologismo, feminismo, etc., a los que considera esencialmente de izquierdas.

A. Zinoviev, que produjo los análisis más inteligentes de la hipocresía de la burocracia soviética de Estado, llegó a declarar que Gorbachov era más peligroso para Occidente que Stalin. La ruina del sistema comunista no conduce desgraciadamente hacia la democracia, de manera natural. Por el contrario, es de temer una fuerte regresión de esos países hacia el nacionalismo y hacia un populismo del que los países del Este venían dando tristes ejemplos desde finales del siglo XIX. "El fracaso del comunismo es tan completo, que es más posible temer reacciones que reformas, retrocesos que saltos adelante". Occidente hoy, por más desorganizado y débil que esté, parece más sólido que los imperios y los Estados comunistas en caída brutal.

Aunque matizadas, no son muy diferentes las opiniones de Richard Nixon ¹⁰ sobre la "enfermedad terminal que padecen las ideas comunistas". Al no vivir ya en un mundo bipolar, las decisiones que han de tomarse en todos los campos son mucho más complejas y difíciles, pues aunque los comunistas han perdido la guerra fría, Occidente no ha ganado aún. A Gorbachov se le ha atribuido el haber inspirado o incluso estimulado la deposición de los "osificados" regímenes comunistas de la zona. Según Nixon, "esta explicación tergiversa la realidad". El líder soviético, es un hombre confiado en sí mismo, "tan duro como Breznev, pero mejor educado", que ama el poder y busca su propio interés. Al mismo tiempo que sigue aún "jurando fidelidad" a las desacreditadas teorías de Marx y Lenin, busca resucitar su moribunda economía con la ayuda del capital y de la tecnología occidental, quiere dividir a sus adversarios y acabar con el aislamiento político de la Unión Soviética, y todo esto lo habría perdido con la aplicación de la doctrina Breznev, que habría ocasionado, además, un violento levantamiento revolucionario en la región.

La reforma y la apertura de la economía de la URSS son una necesidad, pues como afirmó Hu Yaobang, "si no lo hace, la Unión Soviética desaparecerá como gran potencia para mediados del siglo veintiuno". "Haga lo que haga Gorbachov -afirma Nixon- lo hace en interés de sí mismo y de la URSS. No es ni un santo ni un idealista sin seso, y tampoco debemos serlo nosotros".

2.6.- El comunismo invicto en el campo de batalla hasta Afganistán, ha perdido todas las batallas del desarrollo. Según Gian Giacomo Migone, catedrático de relaciones internacionales de la Universidad de Turín, lo que está aconteciendo en el Este equivale a una *incruenta conflagra-*

9. Id, *Perspectiva de la izquierda*, 1990.

10. NIXON, Richard, *In the arena*. Simon & Schuster, Inc., 1990.

gración mundial: "altera los resultados de la última guerra, es decir, la división de una Europa nacida de un sistema bipolar (EE.UU. y la URSS) que abraza el mundo". Europa regresa al centro de los acontecimientos, que podrían evolucionar en un sentido pluricéntrico, en el que las potencias vencidas, Alemania y Japón, podrían desempeñar un papel importante. "El fallecimiento del socialismo real es una oportunidad para reanudar la búsqueda de lo real del socialismo. Una oportunidad para la vieja e inagotable Europa".

Los pactos de Varsovia y la OTAN no servirán para defenderse uno del otro, sino como "mecanismo de seguridad compartida" dentro de los bloques: entre Rumania y Hungría respecto a Transilvania, y entre Grecia y Turquía en el conflicto greco-chipriota. ¿Qué significado tienen las tropas de USA y de la URSS estacionadas en Europa sin el muro de Berlín?

Por otra parte, el fin de la división alemana no equivale a la reunificación (ni a la unificación). Como ha dicho Weiszäcker: "para lo primero hallaremos comprensión casi en todas partes, y para lo segundo, casi en ninguna". La cuestión alemana pone sobre el tapete la propia construcción europea. Podría conducir, ante una Alemania preocupada por extender su hegemonía económica hacia el Este, a una Comunidad Europea a plazos, con un núcleo central formado por la misma Alemania, Francia, Italia, España, Portugal y el Benelux; una segunda línea asociada en lo económico, pero con lazos políticos más débiles, que comprendería al Reino Unido, Grecia y Dinamarca; y una periferia, mercado y socio a la vez, formada por la Europa del Este, que gravitaría en torno a una Alemania de preferencia unida.

2.7.- Francis Fukuyama, en un artículo que le ha hecho famoso en todo el mundo ¹¹, afirmaba que el desmoronamiento de los regímenes comunistas europeos y el triunfo del liberalismo económico y político, al menos en las ideas y en las conciencias, si no en la totalidad del mundo real, supone el punto final de la evolución ideológica de la humanidad. Se estaría iniciando el "fin de la historia", que supondría la desaparición de los grandes conflictos ideológicos e interestatales y el comienzo de la paz. El horizonte sería "el Estado universal y homogéneo" que anunció el pensador francés Alexandre Kojève, caracterizado por la resolución de todas las contradicciones y la satisfacción de todas las necesidades humanas.

Pierre Hassner ha planteado que nos encontramos, más modestamente, en la fase declinante de un ciclo a lo Spengler.

Ya en 1960, Daniel Bell ¹² afirmaba que las viejas ideologías han perdido su "verdad y su poder de persuasión". Y por esos mismos años, Duverger se mostraba convencido de que los sistemas capitalista y co-

11. FUKUYAMA, *¿El fin de la historia?* En *The National Interest*, verano 1989.

12. BELL, Daniel, *The End of Ideology*, 1960.

munista estaban necesariamente inmersos en un proceso de "convergencia", que haría de ambos una sola cosa. Duverger y la izquierda creían que la humanidad caminaba hacia una socialdemocracia planetaria. Y Raymond Aron -que no aceptaba la idea de convergencia- había insistido en que los dos sistemas no eran sino una variante de una misma especie, la sociedad industrial, o como dice Berger ¹³, son "manifestaciones gemelas de la modernidad".

Quizá, como opina Offe, la agonía del socialismo real sólo pueda conducir a que la actual competencia de los sistemas, sea sustituida por una competencia dentro de cada una de las sociedades de las democracias capitalistas de la Europa occidental, "una lucha por encontrar halagüeños caminos capitalistas hacia una meta más comunista".¹⁴.. Hacia una meta basada en la utopía comunista, en todo caso, correríamos nosotros para evitar equívocos.

Nos parece que no tiene sentido (a no ser, quizá, en el marxismo más rancio) identificar la historia con el conflicto ideológico, concluyendo que hipotéticamente terminado éste, aquella llega necesariamente a su término. Como afirma Bourricaud: "yo tengo por imposible una sociedad cuya regulación se reduzca al sólo mecanismo de intereses". Si la ideología de izquierdas ha pasado de moda, los valores a los que está asociada en la opinión y en la gente, siguen estando vivos: culto al Estado protector y ansia de seguridad incluso a costa de la libertad.

Además, a diferencia del marxismo, cuya meta es el fin de la historia representada por la sociedad comunista de la sociedad sin clases y sin Estado, el liberalismo no se ha asignado nunca ningún horizonte utópico. Como escribe Alain Desancon, el liberalismo busca "la profundización indefinida del principio democrático, y un combate dramático está todavía ante nosotros". La sociedad occidental, conformada básicamente sobre los principios liberales, no es una utopía realizada. La sociedad abierta ha resuelto viejos conflictos, pero otros nuevos surgen incesantemente, entre ellos, y no el menor, un nivel de vida digno para amplios sectores de la población. El triunfo de uno u otro sistema en el hemisferio norte tiene poco que ver para millones de personas cuyo horizonte no es otro que el de la miseria, la enfermedad y la muerte. Y para comprobar esto, no es necesario pensar únicamente en el Tercer Mundo ¹⁵. Como ha escrito J. Anouilh en 'La Salvaje': "siempre habrá un perro apaleado que me impedirá ser feliz".

Si Marx, a lo largo del siglo XIX, libró una dura batalla contra la "ilusión política" para organizar la vida social en torno a la producción y

13. BERGER, Peter L., *The Capitalism Revolution. Fifty Propositions About Prosperity, Equality, & Liberty*. Trad. española, *La Revolución capitalista. Cincuenta proposiciones sobre la prosperidad, la igualdad y la libertad*. Ediciones Península. Barcelona 1986, p. 17.

14. Para un breve análisis de las carencias de ambos sistemas, Cf. OFFE, Claus, *Capitalismo comunista*, 1990.

15. Cf. MUÑOZ-ALONSO, Alejandro, *Sobre el fin de la historia*.

al trabajo, hoy habría que convencer a un mundo de economistas y sindicalistas que ha nacido una "generación moral", y que los derechos del individuo, el respeto al medio ambiente, el concepto de identidad nacional, la lucha contra la deserción escolar, la humanización de la sanidad y los hospitales, la integración de los inmigrados, la igualdad real de la mujer con el hombre, la prevención de la soledad de los ancianos, la lucha contra la droga y el SIDA, etc., provocan actualmente más pasiones, sobre todo en la juventud, que las negociaciones colectivas o la lucha contra la inflación. Y esto, no porque estos problemas no sean importantes, sino "porque se han convertido en el objetivo de un consenso tan amplio, que parecen salir del mundo político para entrar en el de la administración y la técnica" ¹⁶.

2.8.- Alvin Toffler ¹⁷ defiende la hipótesis del "ensueñamiento" de Europa con gran repercusión en el resto del mundo. Con las Alemanias unidas dentro de una Europa que abarque desde el Atlántico a la Unión Soviética, y en la que no estén presentes las tropas norteamericanas ni rusas, se llegaría a un neocolonialismo germano con un importante giro hacia la izquierda, ya que existen pocas probabilidades de que el este opte por el cociente "alta recompensa / alto riesgo" del capitalismo, que se basa, además, en la empresa privada, la autonomía y el individualismo, que para el comunismo eran sinónimos de egoísmo. Todo ello llevaría a un nuevo socialismo pangermánico defensor del medio ambiente, de los derechos humanos y de las doctrinas feministas, además de su tradicional política de bienestar social al estilo sueco. De triunfar en Europa este socialismo, unido al impacto "armonizador" y tipificador de la Comunidad Europea sobre una mayor homogeneización aún de la cultura en nuestro continente, todo ello necesariamente repercutiría, a su vez, en EE.UU. y en Japón.

Llegados a este punto, podríamos concluir, que todas estas elucubraciones, hipótesis y teorías sólo la historia se encargará de confirmar o desmentir. De lo que sí podemos estar seguros es de lo que decía el poeta alemán Friedrich Hölderlin: "No se puede obtener por la fuerza lo que el amor y el espíritu dan. Siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, lo ha convertido en un infierno". O con los Beatles: "We can work it out... with a little help from our friends".

3. El factor religioso y el socialismo real

Aunque en los países del Este existen y conviven varias confesiones religiosas, como el protestantismo en sus diversas denominaciones, los ortodoxos, el islamismo y otras, nuestra reflexión se referirá, casi exclu-

16. TOURAINE, Alain, *Crisis de los partidos*, 1990.

17. TOFFLER, Alvin, *Future Shock y Powershift (1990)*.

sivamente, al papel desempeñado por la religión católica, de rito latino o de rito oriental y, muy en particular, por el Papa polaco Karol Wojtyła.

Comenzaremos por constatar el hecho de que no hace mucho han surgido voces, sobre todo en Francia, como la del Arzobispo de París y la del Presidente de la Conferencia Episcopal de esa nación, pidiendo reflexión a los católicos por la "colaboración" que los sistemas comunistas encontraron en las sociedades occidentales y entre algunos obispos. Pudiera ser que un "mea culpa" no estuviera de más.

Desde una perspectiva cristiana, al hablar de progreso hay que distinguir cuidadosamente el progreso temporal y el crecimiento del Reino de Dios. El Reino de Dios es como un horizonte utópico que invita a caminar, pero al que vemos más lejos cuanto más avanzamos. Otros creerán haber llegado de una vez por todas y dirán "ubi Lenin, ibi Jerusalem" ¹⁸. Por eso, "el cristiano es un mal conservador y un revolucionario poco seguro" ¹⁹.

Incluso desde la izquierda ²⁰, comienza a aceptarse que la Iglesia católica ya no es la tradicional defensora del orden establecido, que está, sobre todo en Iberoamérica, "en primera línea en la lucha contra la miseria y las dictaduras", y que la religión es la principal fuerza de resistencia ante el poder absoluto, como lo demuestra el ejemplo de Polonia. De acuerdo a los datos del sondeo publicado en el seminario "Novedades de Moscú", al que ya hemos hecho referencia, en la URSS sólo las iglesias han crecido en popularidad y cuentan con el apoyo del 37% de la población, mientras que en marzo de 1989 sólo les había expresado su confianza el 13% de los encuestados.

Claro, que también se le acusa de que su discurso propiamente religioso es "ajeno al espíritu de nuestro tiempo", de haber abandonado la línea de la "modernidad" iniciada con el Concilio Vaticano II ya que, según Touraine, la Iglesia identifica modernidad con reino del dinero, comercialización de la vida privada, placer sexual, feminismo, manipulación del pensamiento, totalitarismo y vulgaridad de la cultura, cuando la auténtica modernidad sería oponerse tanto a los poderes como a las tradiciones y a las leyes naturales, para defender la libertad, los derechos del hombre y la capacidad de la acción humana para superarlos. En la crítica de la modernidad y en su lucha contra las "perversiones de la modernidad", aparecería en la Iglesia católica, entre otros, uno de los rasgos más característicos de postmodernidad, el intento de llenar el vacío dejado por el fracaso de la utopía moderna y el ocaso de las ideologías ²¹, y entre ellas, del "socialismo real".

Podríamos preguntarnos qué significa exactamente acomodarse al "espíritu de la época". Si con ello quiere indicarse una completa liquida-

18. BLOCH, Ernst, *El Principio esperanza*, t. II, p. 179.

19. MERLEAU-PONTY, Maurice, *Sentido y sin sentido*. Península, Barcelona 1977, p. 265.

20. TOURAINE, Alain, *Preguntas a la Iglesia católica*, 1990.

21. MARDONES, J.Ma. *Sociedad moderna y cristianismo*, DDB, Bilbao 1985, pp. 83 y ss.

ción de los elementos sobrenaturales de las tradiciones religiosas, la religión y las instituciones religiosas vinculadas a ellos aparecerían entonces como "irrelevantes" para el hombre moderno, sin algo específico que ofrecerle. Como afirma Berger ²²: "¿Qué necesidad hay de "comprar" liberalismo radical o psicoterapia con "envoltura" cristiana, si el mismo servicio, o quizá aun mejor, nos los pueden proporcionar estos mismos "productos" en su versión puramente secular y modernista?". Como dijo Dean Inge, "el hombre que se casa con el espíritu de la época se convierte automáticamente en viudo".

Bastaría observar lo que ha acontecido al liberalismo protestante, en sus diversas versiones ²³ o, "mutatis mutandis", a la Iglesia anglicana ²⁴. Esto sin olvidar la constatación de David Martín ²⁵: "De la misma manera que no pocos católicos que dejan de ser conservadores pasan a ser marxistas, muchos de los que abandonan el tomismo abrazan fácilmente la moda existencialista más extremada. Son expertos en excluir los términos medios".

También desde posiciones autodenominadas "progresistas" ²⁶ se acusa a la Iglesia católica, y en especial al papa Karol Wojtyła, de querer "recrear" la identidad de una nueva Europa sobre bases exclusivamente cristianas y transcendentales. Como ha dicho el Papa, se trataría de "recuperar las raíces cristianas de Europa desde los Urales al Atlántico, del Báltico al Mediterráneo. Devolver a la cruz de Cristo el Viejo Continente, que desde el Renacimiento al novecientos había roto su cor-

22. BERGER, Peter L., *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Doubleday & Company Inc. Garden City, Nueva York. Trad. española, *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Editorial Herder. Barcelona 1975, p.45. Para una reflexión sobre los problemas de la "plausibilidad", "significatividad", y "credibilidad" de las legitimaciones religiosas, así como la reducción de la religión a la "moral de nación" y a las "necesidades terapéuticas del individuo". Cf. BERGER, Peter, L., *The Sacred Canopy. Elements of a sociological Theory of Religion*. Trad. española. *Para una teoría sociológica de la religión*. Editorial Kairós, Barcelona 1971, pp. 180, 210.

23. Nos referimos a tendencias dentro del protestantismo, como la "desmitologización del Nuevo Testamento" de Rudolf Bultman, el "cristianismo secular" de P. Tillich y F. Gogarten y el "cristianismo sin religión" de D. Bonhoeffer, sin querer ofrecer sobre ellos un juicio definitivo que, por otra parte, no concierne a la sociología. Pero baste recordar que en toda Escandinavia (Noruega, Suecia, Dinamarca, Finlandia, Islandia), con el luteranismo como religión oficial, tienen 289 pastores, 27 "seminaristas", y la asistencia a los actos religiosos, (aun aceptando que no tienen la misma obligatoriedad que en el catolicismo) abarca sólo entre un 3 y un 5% de la población, en un 95% luterana nominalmente. La media de católicos en esas naciones apenas se acerca al 0,86%, y la mayoría (inmigrantes) se encuentra en Suecia, con un 1,9% de la población.

24. El arzobispo dimisionario de Canterbury, Robert Runcie acaba de declarar: "lo que está en discusión es el futuro de nuestra iglesia, no sólo el acceso de las mujeres al sacerdocio. Las divisiones en nuestro seno tienen su razón de ser en problemas tanto organizativos como teológicos. El problema es que tenemos demasiadas interpretaciones de los evangelios para pocos fieles".

25. MARTIN, David, *Sociologist Fallen Among Secular Theologians*, Charla radiofónica no publicada.

26. ARIAS, Juan, *La reconquista del Papa eslavo*, 1990.

dón umbilical con la unidad cultural de la Edad Media: primero el iluminismo, después la revolución, el liberalismo, y al final los movimientos socialistas, el comunismo, el estalinismo y el ateísmo de estado del este". O como dijo en su visita a Praga: "la pretensión de construir un mundo sin Dios se ha demostrado una trágica ilusión. El mundo sin Dios es enemigo del hombre, es duro, frío, desértico".

Es cierto que el Papa ha dicho eso, pero también ha dicho otras muchas cosas, como: "he aquí que un nuevo curso histórico hace sentir la nostalgia del encuentro y de la comprensión en el respeto de las legítimas aspiraciones de cada uno". Podríamos pensar que el Papa pone lo suyo, otros ya se encargarán de poner lo demás.

Consideramos, no obstante que, tomados los textos anteriores en su literalidad, darían una visión parcial de la realidad. La cultura laica ha tenido un rol destacado en la configuración de lo que es hoy nuestro continente, con sus luces y sus sombras. Pero si asumimos la tesis de que el cristianismo, incluso en su versión católica, conduce a la secularización como fruto de unas potencialidades que se encuentran en su propia raíz y que son llevadas a su plenitud, convirtiéndole en "la religión de la salida de la religión" ²⁷ ("desencantamiento del mundo" de M. Weber) pudieran resultar un poco más comprensibles.

De lo que parece no haber duda, es que en el estado Vaticano se ha perdido todo complejo de inferioridad ante Moscú y el comunismo; "a partir de ahora se ha acabado el complejo ruso en el Vaticano", afirma el sacerdote y escritor Myezislaw Malinski que le confió durante una comida Juan Pablo II. Y que, quizá por ello, Enrico Berlinguer pudiera comentar la tarde en que fue elegido Papa: "No nos podría haber caído un Papa peor".

Juan Pablo II parece tener un "proyecto polaco" para la Iglesia, basado en un catolicismo fuerte, visible, misionero, "de certidumbres dogmáticas, de aperturas sociales y de cerrojos morales". Aun reconociendo que un posible "nuevo fundamentalismo" es una rebelión contra la complejidad de la vida moderna, una aspiración a la simplificación, una búsqueda de certezas, respuestas en vez de preguntas, y un acceso a la verdad por el camino de Dios, sin necesidad del sufrimiento, hemos de reconocer que son muchos los creyentes que, tanto en los países del Este como en el pleno corazón de la civilización industrial, buscan soluciones a sus interrogantes existenciales ²⁸.

La gente se interesa sobre todo por problemas que tienen que ver con su identidad histórica, en muchos casos vinculada a la tradición religiosa ²⁹. Pudiera suceder que, sin caer en el "panem et circenses", las

27. GAUCHET, Marcel, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Una exposición completa de esta perspectiva puede encontrarse en Martín Velasco, J., *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*, Sal Terrae, Santander 1988.

28. Cf. BEN-AMI, Shlomo, *Política y religión: el caso de Israel*, 1990.

29. Cf. PÖGgeler Otto y JASCHKE, Walter, *Sobre el resurgir de la religión*, 1990.

"necesidades" religiosas de la gente sencilla, que son los más, no se correspondieran con las de una pequeña élite "intelectual", que además de ser los menos, frecuentemente ven la religión "desde fuera". En todo caso se trataría de un proyecto que, como cualquier proyecto humano, es discutible, sin olvidar que "es muy posible que sean los conservadores quienes tengan mejor olfato sociológico"³⁰ para captar las consecuencias de una aceptación sin más del modernismo.

Pero sí en un primer momento el Papa intentó llevar su influencia a los países del Este a través de movimientos como Solidaridad y Lech Walesa, con independencia de las autoridades constituidas (partidos comunistas), pronto comprendió que la acción de la Iglesia debería ser no de confrontación con el poder soviético, sino más bien de colaboración con los movimientos que luchan por los cambios y la paz. Así parecen haberlo entendido también los católicos de las dos Alemanias en su XC Congreso, que acaba de celebrarse en Berlín.

Nada diremos, por razones obvias, de la interpretación hecha por algunos católicos, que atribuyen la "conversión de Rusia" al cumplimiento de la tercera profecía o mensaje de Fátima. De alguna forma, ¿no se trataría, al menos, de "vaticinia ex eventu"?

Un problema crucial religioso que tendrán que afrontar el Papa, Gorbachov y la Iglesia ortodoxa rusa es el de los "uniatas", es decir, el de los católicos clandestinos de Ucrania, de rito griego ortodoxo, unidos a Roma en 1596, y "anexionados" en 1946 por Stalin al Patriarcado Ortodoxo de Moscú. Los obispos que se negaron fueron encarcelados y los fieles que se resistieron fueron objeto de persecución y represión. Se calcula que hoy pueden ser unos cinco millones de católicos, con 4.119 iglesias, 12 obispos, 1.000 sacerdotes y más de 1.200 religiosos, con fuerte implantación, además, en EE.UU. y Canadá. Gorbachov querría solucionar este problema con el Vaticano, porque, a cambio, el Papa podría frenar el exacerbado nacionalismo de estos fieles.

La Iglesia ortodoxa rusa, por boca de Juvenal (vicario del recientemente fallecido Pimen, patriarca ortodoxo de Moscú) parece ahora sólo estar dispuesta "a abrir un diálogo franco y constructivo con los unlatas. De lo contrario, podríamos seguir discutiendo otros 400 años". Y esta pudiera ser una de las causas que condicionan un posible viaje del Papa a la URSS.

La "perestroika" ha traído nuevos aires de "libertad" a la Iglesia ortodoxa rusa, como lo demuestra la solemne celebración de su primer milenio, los cuarenta templos abiertos al culto en la región de Moscú en la celebración de la última Pascua, las imágenes de la misa en la catedral de la Epifanía ofrecidas por la televisión soviética (en el pasado programaba actuaciones de algún cantante de moda y el "komsomol" organizaba veladas de discoteca en la noche de la vigilia pascual), y la

30. BERGER, Peter L., *A Rumor of Angels...*, p. 34.

entrevista con el patriarca Pimen publicada por el periódico gubernamental "Izvestia". En esta última, el patriarca se mostraba partidario de actuar de forma "estrictamente pastoral" con quienes violaban la disciplina eclesiástica (Gleb Yakunin y un grupo de fieles ortodoxos habían solicitado la dimisión de Pimen), acusaba a "ciertos círculos dirigentes de la Iglesia católica romana" de mantener una campaña en contra de la fusión de los uniatas a la Iglesia ortodoxa rusa, señalaba que la iglesia había sufrido la "conocida represión ilegal" y expresaba su apoyo a la perestroika de Mijail Gorbachov.

También el cambio en la situación de la Iglesia católica en los países del Este europeo ha sido notable. Después de décadas de persecución, disfruta de libertad: se abren nuevas iglesias, seminarios y la jerarquía eclesiástica vuelve a desempeñar un papel social importante. Por primera vez, desde hace más de 50 años, el Papa puede designar libremente obispos en varios países. Se produce también un rebrote de la práctica y de los sentimientos religiosos, particularmente notable entre la juventud, que busca en la religión respuesta a sus problemas.

Si bien en la RDA la Iglesia evangélica ha desempeñado un papel especial en el cambio político, en términos generales no cabe duda de que la Iglesia católica con su enorme influencia en Polonia, Hungría y Checoslovaquia, es la que puede beneficiarse en mayor medida de este resurgir religioso. Entre los nuevos partidos políticos que surgen, los que proclaman su inspiración en los principios del cristianismo obtienen, como se ha comprobado en la RDA, en Polonia y en Hungría, un amplio respaldo popular. Ello refleja, al margen de otros factores, un aumento considerable del peso de las Iglesias en esa parte de Europa.

En cuanto a la URSS, después de la visita histórica de Gorbachov a Juan Pablo II hace unos meses, Moscú y el Vaticano decidieron, el pasado marzo, intercambiar representantes, sin que signifique que se hayan disipado todos los puntos conflictivos. En la actualidad, además del problema de los uniatas, el esfuerzo de Lituania por acceder a su independencia afecta directamente al Papa, ya que se trata de la única república de la URSS en la que el catolicismo es, con gran diferencia, la religión dominante. El hecho de que un asesor directo de Gorbachov, Vadim Sagladin, haya sido recibido por el Papa a mediados del pasado mayo, parece indicar el interés de Moscú en que la Iglesia desempeñe un papel moderador.

M.A. Bastenier plantea la hipótesis de que una de las funciones que el comunismo ha cumplido en la Europa del Este ha sido "preservar a la Iglesia católica del proceso de descristianización que ha sufrido gran parte del mundo occidental durante este tiempo". De esta forma, el catolicismo vuelve a ser una gran fuerza política. Sin el poder eclesiástico, Polonia no sería hoy la punta de lanza de la democratización del Este; la Iglesia húngara -dos tercios nominales del país- con el recuerdo del Cardenal Mindszenty, vertebró las nacionalidades croata y eslovena. En Checoslovaquia -apenas con mayoría católica con fuerte predominio

en la parte eslovena-, el anciano Cardenal Tomasek disputa el interés nacional al Presidente Havel³¹.

También es verdad que en el caso de Yugoslavia, las religiones principales –católica, musulmana y ortodoxa– no están siendo elementos de integración nacional, sino más bien de desintegración nacionalista, incluidas Croacia y Eslovenia, las dos repúblicas católicas³². Y lo mismo podríamos pensar de los nacionalismos religiosos, tanto islámico como budista en la URSS.

Cuatro países de la Europa del Este, y por este orden: Varsovia, Budapest, Praga y Bucarest (esa última en mayo de 1990), han restablecido relaciones diplomáticas con el Vaticano en los últimos catorce meses; en la República Democrática Alemana, en el gobierno del cristianodemócrata Lothar de Maiziere hay cuatro pastores protestantes, dos de ellos con el cargo de ministros (Defensa y Relaciones Exteriores), catorce pastores son miembros del parlamento, y la Universidad de Humboldt, situada en Berlín Este, acaba de nombrar rector a un teólogo, el primero en desempeñar tal cargo desde 1931, y muchas veces, entre ellas la del líder de Solidaridad Adam Michnik, el Cardenal Tarancón y Alberto Roncheli (éste en una editorial del periódico 'La República') afirman que, sin el Papa eslavo difícilmente conoceríamos hoy esta conmoción en el mapa europeo. Pudiera ser más objetivo, y en cualquier caso menos comprometido, plantear la hipótesis de que las convulsiones que se están dando en el mundo comunista son el resultado de un sinfín de factores y circunstancias de las cuales no se puede ciertamente excluir la presencia de Karol Wojtyla en el Vaticano y Mijail Gorbachov en el Kremlin.

Hasta los teólogos de la liberación, al menos algunos brasileños, recordando la parábola evangélica de la semilla, quieren figurar entre quienes sembraron en la historia con paciencia y sentido profético. Como tampoco podríamos olvidarnos de Juan XXIII, de Pablo VI, de John Kennedy, de Nikita Jruschov, de George Busch y de los líderes europeos por su "comprensión" hacia la "perestroika" y, sin duda, de muchos otros "soldados desconocidos".

Algunos acusan a Juan Pablo II, además de usar un lenguaje apodíctico y de anatematizar con una "condena apocalíptica" al socialismo real en sus viajes a las naciones del Este ("reino de las tinieblas", sociedad "enemiga del hombre", etc), de caer en una "tremenda contradicción"³³. Trataría de encontrar una estrategia (y para eso ha convocado un sínodo especial de las Conferencias Episcopales de Europa), que impida a los cristianos del Este "contagiarse del virus de la sociedad occidental", a la que también condena como "el reino del laicismo, de la

31. Para un breve resumen sobre la situación de persecución en que vivía la Iglesia católica en los Países del Este, cf. TERTSCH, Hermann, *Las Iglesias de la resistencia*, 1990.

32. ABASCAL, GASSET, Federico, *Yugoslavia. Guerras de religión*, 1990.

33. ARIAS, Juan, *La contradicción de Juan Pablo II*, 1990.

droga, del ateísmo formal, de la violencia y del abuso del sexo". Pero ¿qué garantías puede ofrecer una Iglesia que en Occidente, (donde no sólo ha sido libre sino hasta privilegiada), no ha sido capaz de impedir la "muerte de Dios", de haber engendrado, de ser libre en el Este, una sociedad mejor? ¿Qué seguridad puede tener el Papa de que los católicos eslavos van a ser, a diferencia de los latinos, "fuertes y libres" y la "reserva espiritual de Occidente?".

Creemos nosotros, que seguridad ninguna, pero no intentarlo sería una gran dejación pastoral. Por otra parte, la doctrina social de la Iglesia, desde al menos "Mater et Magistra", ha ejercido la misión profética de denuncia tanto del marxismo como del capitalismo ³⁴, pues, como acaba de afirmar al Papa en Méjico, "el capitalismo no ha conseguido una civilización digna". Cualquier aprendiz de sociología conoce que, de ser originado por alguna confesión religiosa, el capitalismo no surgió del catolicismo ³⁵. Y, con todos los defectos que pueda tener el capitalismo, que los tiene, la historia ha demostrado la "verdad" del socialismo real.

Otra cosa muy diferente es juzgar la forma en que se intente "re Cristianizar" al Este, si con una visión sacralizada de la vida que conduzca a "nuevas colonizaciones ideológicas", o con un mensaje de salvación basado en el diálogo y la comprensión. Esperamos que este último se el camino escogido por el "poder" religioso.

En líneas generales, y como conclusión de todo el estudio, aceptaríamos la tesis presentada por Basternier, "si es cierto que sólo hay anticlericalismo allí donde la Iglesia ha detentado hasta fechas no lejanas un auténtico poder político, únicamente puede haber poder eclesiástico donde la Iglesia ha estado perseguida. El que esa fuerza eclesiástica sea un factor integrista o integrador en la Europa del futuro se halla por determinar todavía". No compartimos la opinión de Daniel Pipes de que "la religión sin poder es sólo filosofía".

Florentino RUBIO C.

34. Juan Pablo II en la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* califica a los dos sistemas como "estructuras de pecado".

35. Cf. WEBER Marx, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

Loa de la fraternidad y otros poemas

ORILLAS DEL GARONA

A Deme y Celina

Declina ya la tarde lentamente;
nubes de oro por el cielo vagan;
los rebaños, ronceros, se rezagan;
el prado nos acoge confidente.

Desnuda el agua, a nuestra vera canta
su canción repetida y siempre nueva,
que al alma, irresistible, hacia sí lleva,
incapaz de sufrir belleza tanta.

Y enajenada, libre de cuidado,
se hace fresno y zarzal sombrío y río
y cielo y nube y pájaro y montaña,

fundida en un abrazo con la entraña
del mundo, sin cansancio y sin hastío.
¡La tarde aquella, aquel recodo, el prado!

CARMEN, ESCOLAR

Os miro en los pupitres de la clase,
indolentes, sin rumbo,
a merced de la brisa del momento;
o en ahínco
cavar en la poza honda del libro;
o buscar afanosos, por los cauces oscuros,
las palabras bruñidas, lustrales, recién hechas.

Sois las olas,
que, en años sucesivos,
monótonas, sin pausa,
van llegando a la playa
y esculpen con su embate las orillas,
desbastando el cantil,
modelando su abrupta tracería,
abriendo amplia cenefa de arena acogedora que se hunde al
pisar.

Mi destino es morir:
desnacerme naciéndoos,
ser hontanar vivo
que brota y se derrama en canalillos bullidores
y se hunde en vuestra tierra
para aflorar en ella
en nuevo manantial claro, luminoso,
que buscará otros campos
y en ellos será vida y relumbre y frescor.

No hay camino.
Ni siquiera una trocha trazada de antemano.
Hay que abrirlo a golpe de tesón.
Trabajar sin desmayo,
avizor la mirada,
que, a veces, la verdad nos roza con su ala y pasa rauda,
y, apenas, los despiertos le dan alcance al vuelo.

El saber no se impone desde fuera.
Es marea que sube desde dentro,
ansia que tantea calmar su desazón.

Como la savia, al llegar abril, estalla
y verdea la copa y la enflora de joyas,
que crecen hacia fruto,
y es querencia de pájaros en fiebre de trinos,
de suspiros, de amor;
así la ola interior
que fluye en vuestras venas:
onda divina, que incontenible se propaga;
voz, que seduce, que quema y que taladra;
amor, que se dilata y sube incontrastable;
libertad creadora,
que en la roca obstinada se crece y acrisola.

En la barranca agria,
desnudo erial de arcilla,
hunde el almendro su troncón retorcido,

remejido de vientos, de lluvias y de soles;
 mas sus ramas se alumbran con millares de ojos
 perfumados.

Tal sea vuestra vida:
 terquedad de transparencia,
 sordo anhelar de altura,
 concentrada floración sobre el abismo humano.
 ¡La raíz en las cárcavas, pero el impetu en Dios!

TRES SONETOS A SANTIBÁÑEZ DE TERA

1.- *El río*

Con la primera luz de amanecida,
 cuando rezan el álamo y la rosa,
 el alma se recoge silenciosa
 y te adora, "Verdad, Camino y Vida".

Y se queda de hinojos, sorprendida
 y en olvido -cual sauce que reposa
 su dolor sobre el agua soledosa-,
 concentrada en plegaria enardecida.

¡Ay, orillas del Tera, soñadero
 de mi dulce y siempre vivo tormento,
 a vuestros flancos siempre prisionero!

¡La voz del agua, las guijas, el viento
 en los chopos! Mi corazón viajero
 os recuerda desde el viejo convento.

2.- *Viñas y rastrojos*

Está el campo seco; arde la mañana
 y es la campiña un candelabro de oro.
 ¡Tal es el sol que quema la besana,
 esta besana que yo quiero y adoro!

El valle se solivia en los cabezos
 -jayanos con viñedos por montera-
 y el verde de la vid en la ladera
 repara del rastrojo los acezos.

Es la brisa cual gigantesco pomo
de uvas en flor y mostos presentidos
en esta hora ardorosa y veraniega.

Y el zureo inefable del palomo
y el rumor de los chopos verdecidos
brizan del campo la matriz paniega.

3.- *Las encinas*

¡La paz sedeña de los encinares
de mi tierra! ¡La loma empenachada
de estrellas, sin ventalle, recatada
con silencios de quietos colmenares!

De su hombrera, encinas por alamares
van cayendo hasta dar en la hondonada.
Huele la noche a mies recién cortada,
y andan fantasmas por los calvijares.

Antes que el hacha airada os convierta
en tronco informe o rompedor arado,
que abra la entraña de la tierra muerta,
permítid que un soneto afervorado
os dedique, encinares patriarcales,
que habéjs visto el crecer de los trigales.

LOA DE LA COMUNIDAD PARROQUIAL

*Ramo de Santibáñez de Tera en honor
de san Tirso*

1.- *Nuestra herencia*

Coro

Alegres aquí venimos
para cantar en tu fiesta
a tí, san Tirso bendito,
hoy, que acaba la novena.

Voz de innumerables aguas
en nuestro canto resuena:
es la voz de nuestros padres,
que nos dieron esta herencia.

Como un día te cantaron
ellos, hoy las voces nuestras
escucha; y que nuestros hijos
continúen esta senda.

Con el símbolo cristiano
del pan y el vino, presencia
de Cristo, darte homenaje
queremos: él fue tu fuerza.

Pueblo *Darte homenaje queremos
en Cristo, que él fue tu fuerza;
arratgarnos en su vida
y ser aquí su presencia.*

2.- Nuestra tierra

Coro Ya los panes van crecidos
y arde mayo en la arboleda;
las viñas están en ciernes
y las palomas zurean.

Cielo azul y "luz no usada"
bañan de gozo la tierra
y es una hermosura el valle,
monte, viñas, tesos, vega.

El río pasa cantando
y vaga la primavera
encendiendo farolillos
de flores por la ribera.

Tiembla la vida naciente,
balan de amor las ovejas
y en los alambres chirrían
golondrinas blanquinegras.

Cual pujante árbol surgido
de la entraña de esta tierra,
nuestra vida se hace canto
y a Cristo por ti hoy celebra.

Pueblo *Nuestra vida se hace canto
y a Cristo por ti hoy celebra,
cual pujante árbol surgido
de la entraña de esta tierra.*

3.- *Nuestra comunidad*

Coro

Nuestras vidas, hermanadas,
crecen, se amplían, aumentan,
al mirar con rostro amigo
al que pasa a nuestra vera.

Y menguan y se empobrecen,
cuando cerramos la puerta
a aquel que nos necesita
y en soledad vive y pena.

Somos fronda de un mismo árbol:
con el aire y las estrellas,
con las plantas y animales,
con el hombre en convivencia.

Sutil red entretejida
de ocultos hilos de seda,
mutuamente nos hacemos
en la diaria tarea.

Y Dios está con nosotros,
dando vida a la faena
y haciéndonos hijos suyos,
siempre que estamos "en vela".

"En vela", pues: confirmemos
del bautismo las promesas,
bien provistas nuestras lámparas
con aceite de obras buenas.

Pueblo

*Nuestras lámparas provistas
con aceite de obras buenas
tenemos y confirmamos
del bautismo las promesas*

4.- *Nuestra oración*

Coro

En este día de gracia,
nuestras plegarias se adensan
y suben hacia tí, Padre,
derechas como saetas.

Que, en todo el mundo, tu nombre
de Padre aclamado sea
y tu designio cumpliendo
los hombres por rey te tengan.

Por los que rigen los pueblos,
por nuestro rey y la reina,

por nuestro alcalde: la paz,
y la justicia promuevan.

Porque al mandato de Cristo
fiel se mantenga la Iglesia
y enseñe a todos los hombres
a vivir la Buena Nueva.

Por el papa y los obispos
nuestro corazón te reza
y por los curas presentes:
dales, Dios, tu gracia plena.

Y por los laicos que vida
y tiempo dan a la Iglesia;
por todos los catequistas,
que a la Palabra se entregan.

Por todos nuestros difuntos,
que vivieron con fe recia.
Y por los niños: que vivan
con la misma fortaleza.

Por nosotros, que hoy cantamos
a san Tirso en esta fiesta:
vivamos fieles a Cristo,
sea el amor nuestro lema.

Pueblo

*Fieles vivimos a Cristo;
el amor es nuestro lema.
Por él, Dios, nuestras plegarias
acoge y dales respuesta.*

5.- Nuestra Eucaristía

Coro

Cuanto somos y tenemos
aquí está: es nuestra ofrenda,
junto con el pan y el vino.
Hazlos vida y transparencia.

"Este es mi cuerpo", dijiste,
que por vosotros se entrega,
y mi sangre derramada
por la muerte violenta.

Y así os seré pan de vida,
dado en alianza eterna.
"Hacedlo en memoria mía
hasta el día en que yo vuelva".

En tu memoria, Señor,
acudimos a tu mesa.
Somos pueblo que en ti cree
y a ti te ama y en ti espera.

Danos ser una familia
distinguida por tus señas,
que al vecino y al extraño
sirva con piedad fraterna.

Trabajaremos unidos
por hacer de nuestra aldea
un pueblo limpio y tranquilo,
flor de virtudes y letras.

Suene el tambor y la gaita,
cante el martillo y la rueda,
que Dios está donde un hombre
sueña, trabaja, ama y crea.

Tú, madre nuestra, María,
oyente de Dios, maestra
de cristianos, haz que todo
esto realidad nos sea.

Pueblo *Oyente de Dios, María,
y de cristianos maestra,
haz que nuestras peticiones
viva realidad nos sean.*

6.- *Nuestro compromiso*

Coro *Celebremos, pues, alegres
y hermanados, nuestra fiesta
y vivamos siempre unidos
en casa, campo y plazuelas.*

*Siempre unidos, siempre amigos
(que la unión hace la fuerza
y crea y moldea al hombre),
seamos viviente Iglesia.*

Pueblo *Con júbilo celebramos,
hermanados, nuestra fiesta,
Siempre unidos, siempre amigos,
seremos viviente Iglesia (bis)*

¡ADENTRO!

¡Adentro, al meollo, adentro!
Como la fuente que,
invadida
del prado al que da vida
y del árbol sensitivo que a su vera
prospera
(y el favor le devuelve con su sombra)
y de la brisa que frunce sus espejos
y del azul del cielo que en su fondo se mira,
se fijara,
concentrada,
en sí misma
y, entornando sus ojos bullidores,
siguiera su vena hasta la roca donde tiene
inagotable,
eterno,
su venero.

Como la rosa que,
inundada
de su perfume de éxtasis
y de la gloria del jardín radiante
y de la luz que es sólo luz
y del gozo de la nube con sol en el poniente,
se adentrara en sí misma
y, siguiendo su savia, llegara a sus
raíces
y sintiera la tierra que es su vida y la nutre.

Así voy yo,
penetrado de luz y frondas musicales
y aroma de campo
y agua clara
y cielo azul,
por el oscuro cauce de mi vida
hasta dar en Tu hontana sin suelo y sin orillas
y en Tu tierra viviente, que a todos nos sustenta.

Que el dentro más adentro
es el fuera más afuera y más excelso.

¡AFUERA!

¡Morabitos, dejad vuestros cenobios,
vuestra siesta segura, el Gran Silencio!¹

A la calle, al taller, al campo, al aula,
al hostigo del cierzo:
la tierra es nuestra herencia
y sacramento el cuerpo.

El interior no existe:
en trato con el mundo se va haciendo
y cuesta Dios y ayuda
de pequeñas verdades el encuentro.
No hay dentro, si fuera
no arrojamos el arpón primero.
Cuidad que no se pueble de fantasmas,
de las tinieblas hijos y del sueño.

Bajad ya de la luna;
caminad con pie llano por el suelo;
trabajad y morid por esta tierra;
sembrad a todo viento.

Romped las alambradas
que rodean, aislantes, vuestros guetos.
Alumbre vuestros claustros
el claro sol del claro pensamiento
que hable del hombre de hoy
y llegue hasta su centro.

¡A la vida, a vivir
en la gran rosa de la vida, dentro!
Y trascienda desde ella, irresistible,
su perfume de nardo el evangelio.

1. *Silencio mayor* se llamaba en los conventos el silencio después de la comida, la siesta.

FÁBULA CON CODA

Encerrada Leonora, con muñecas
distráía sus ocios malviviendo.

Altas tapias la aislaban de la vida;
doncellas y animales hembras dentro
de la casa, no más.

Vigilante, el celoso extremeño
escalonó cerrojos a la entrada,
no fuera alguien a despertarle el sexo.

Ella, ingenua, tomó por libertad
y vida la maquinación del viejo.

Celoso de sus celos, un buen día
quiso hacer experimento
y saber si su esposa le era casta.
A la astucia de Loaysa y su veneno
se rindió Leonora.

Moraleja del cuento:

*Madre, la mi madre,
guardas me ponéis;
que si yo no me guardo,
no me guardaréis.*

Así en los seminarios de posguerra,
que llamaban de Trento,
levantaron torreones y murallas
que aislaran de la vida, del mal viento
del mundo, de los hombres,
leña para el infierno.

Fuera, el pecado, el mal, el aquelarre;
dentro, la luz, el espíritu sin cuerpo.
Aún con el fervor de la cruzada,
una España de Dios era su sueño.

Un buen día, cayeron las murallas
y el río de la vida irrumpió fiero,
llevándose, implacable,
nacientes flóres y talludos maestros.

Virtud es libertad;
virtud es lucidez, conocimiento,

Nunca más olvidemos esta historia;
aprendamos el cuento.

Coda:

Virtud es libertad.
Mas la burra del guarda -esto es cierto-
no pasa de ser burra, bien que libre.
Virtud es lucidez, conocimiento.
La libertad exige para hacerse
disciplina y rigor: el aire opuesto
sostén y empuje le es a la paloma.
La lucidez no es don que envíe el cielo:
se hace, se va haciendo en la ardua brega
que excita las sinapsis del cerebro.

La inspiración no existe;
no creas en agujeros.
Hay genes, hay herencia
y, aún más, transpiración, afán, esfuerzo.

AUNQUE ES DE NOCHE

*"Que bien sé yo la fuente que mana y corre,
aunque es de noche"*

(San Juan de la Cruz)

Es de noche.
Estamos al raso y la helada arrecia.

Mas yo sé dónde la hoguera
de vida, que alumbra y calienta:
"recibid el Espíritu; marchad a las naciones".

Es de noche.
Agobia el cansancio y la sed aprieta.

Mas yo sé dónde la fuente
de vida, que calma y aguija:
"recibid el Espíritu; amaos unos a otros".

Es de noche.
Se enrarece el aire y el calor asfixia.

Mas yo sé dónde la brisa
de vida, que alivia y esfuerza:
"recibid el Espíritu; marchad a Galilea".

Es de noche.
Nos falla la tierra y el vértigo angustia.

Mas yo sé dónde la roca
de vida, que sustenta e impulsa:
"recibid el Espíritu; haceos servidores".

Roca, brisa, fuente, hoguera
para el frío y la sed, el calor y la angustia.

"LA DOLOROSA" DE PEDRO DE MENA

Realizada en diversas tallas

Perdida en lontananza la mirada
o entornada hacia dentro. ¡Todo vano!
Velado del dolor tu rostro humano.
Inerme. Sin arrimo. ¡Desolada!

Huérfana de Jesús. Anonadada.
Sacudida del odio ruin, aldeano.
Los hombres en huida. Dios lejano.
A solas con tu llanto. ¡Desolada!

Ni una brisa tu manto azul, tu velo
acaricia. Indiferente el cielo.
Ajena a tu dolor, la vida. ¡Sola!

Abandonada en Dios y en Dios creyendo.
De Dios abandonada, ¡ay!, viviendo
tu pura desnudez humana. ¡Sola!².

José VEGA

2. "La soledad es siempre *soledad* de alguien, es decir, es un *quedarse solo* y un echar de menos [...] Nuestra Señora de la Soledad es la Virgen que se queda *sola* de Jesús, que lo han matado" (Ortega y Gasset, *El hombre y la gente* (=Colec. Austral 1501), Edit. Espasa-Calpe, Madrid 1972, 46-47). La vida es "lo que somos en radical soledad [...], en la pavorosa desnudez de sí mismo ante sí mismo [...] Dios es el que es presente precisamente como ausente; es el inmenso ausente que en todo presente brilla por su ausencia [...] Dejarnos solos con la realidad de las cosas, de modo que entre éstas y nosotros no hay nada ni nadie que las vea, cubra, finja ni oculte, y el no haber nada entre ellas y nosotros, eso es la verdad. El maestro Eckehart -el más genial de los místicos europeos- llama por eso a Dios "el silente desierto que es Dios" (Id.: *ib.*, 86-88).

LIBROS

Sagrada Escritura

ARTOLA, A.M.-SÁNCHEZ CARO, J.M., *Introducción al estudio de la Biblia. 2. Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1989, 15 x 22, 450 p.

La Institución San Jerónimo y la editorial Verbo Divino tienen el proyecto de publicar una Introducción a la Biblia que constaría de diez volúmenes. Este libro es el primer fruto del proyecto.

Se ha optado por dividir el clásico tratado de Introducción General de la Sagrada Escritura en dos volúmenes. El primero, aún no publicado, debiera tratar de las cuestiones históricas. El segundo, que es el que presentamos, se dedica a las cuestiones teológicas.

Los autores elegidos para escribir el libro están preparados para la tarea. Artola ha dedicado mucho tiempo y publicaciones a la inspiración y Sánchez Caro ha publicado artículos sobre el Canon. Y así se han dividido la materia: Artola escribe sobre la Biblia, Palabra de Dios e Inspiración y el segundo, sobre Canon y Hermenéutica. Creemos que el orden en que se tratan los temas es acertado, mejor que el empleado por Mannucci, modelo en el que, al parecer, se inspiran. Este tratado necesitaba una renovación profunda. Y los autores han sido valientes, porque hacen una obra de pioneros.

Los libros de este género, destinados en principio a servir como textos, siempre se exponen a juicios dispares. Hay cuestiones que uno desearía ver tratadas y otras cuestiones expuestas de forma diversa. Por ejemplo, separar las cuestiones históricas de las cuestiones teológicas no siempre se puede llevar a la práctica. El canon y la canonicidad es un tema teológico, pero, ¿se puede exponer sin describir el proceso histórico de la formación del canon y del lento surgir de la conciencia canónica? De hecho Sánchez Caro, se ve obligado a recurrir a la historia. Sucede lo mismo con la hermenéutica. Hay cosas que pertenecen evidentemente a la interpretación crítica, que la Biblia tiene en común con cualquier libro.

El atenerse a las cuestiones teológicas, ¿no habrá llevado a los autores a portarse como teólogos descuidando su oficio de escrituristas? Pongamos, como ejemplo, esta frase: «Lo que se ha enunciado en el acto profético se realiza inexorablemente» (p. 31). Si esto es así, ¿cómo explicar que haya oráculos proféticos incumplidos. En general debiéramos ser más modestos cuando elucubramos sobre el carisma profético o sobre el carisma de la inspiración. La filosofía del lenguaje aclara bien poco el carisma de la inspiración. La filosofía del lenguaje aclara bien poco el carisma de la inspiración, exactamente igual que la causa principal o instrumental de la escolástica.

Deseamos vivamente que el proyecto siga adelante y pronto aparezcan los volúmenes previstos.— C. MIELGO.

GONZÁLEZ NÚÑEZ, A., *La Biblia: Los autores, los libros, el mensaje* (= Estudios Bíblicos 8), Paulinas, Madrid 1989, 13,5 x 21, 323 p.

El libro es una presentación rápida y general de la Biblia. Reúne lo que se entiende por introducción general a la S. Escritura, la particular a cada uno de los libros, la historia de Israel y del cristianismo primitivo, la geografía de Palestina y el entorno geográfico e histórico del Medio Oriente. Es una obra de divulgación, fácilmente accesible al público en general. Está bien escrito y su lectura es agradable. Notamos que en varios aspectos no está al día: No se debiera hablar de J y de las demás fuentes del Pentateuco con tanta seguridad como se hace, y, menos aún, de su alta antigüedad.

Puede servir para grupos cristianos que pretendan acercarse a un conocimiento más profundo de la Biblia.— C. MIELGO.

PURY, A. de, *Le Pentateuque en question: Les Origines et la Composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Labor et Fides, Geneve 1989, 15 x 22, 421 p.

Tanto el título como el subtítulo informan bien del contenido del libro. El estudio de la composición del Pentateuco se halla en una completa anarquía. El antiguo consenso generalizado sobre la existencia de cuatro fuentes del Pentateuco, ha saltado por los aires. La «Nueva crítica» apenas ha dejado en pie una sola de las afirmaciones que hasta hace una década eran corrientes, incluso en libros de divulgación.

El libro procede de un seminario organizado por las facultades de Teología de la Suiza francesa. Los organizadores creen oportuno hacer un balance de las opiniones hoy existentes acerca del tema. Saben, por supuesto, que éste es un balance provisional, porque el tema está en constante ebullición. Para ello invitaron a los conocidos especialistas que se han manifestado como críticos de la hipótesis documentaria. No están todos: faltan, por ejemplo, J. van Seters, R.N. Whybray, Th. L. Thompson y otros. Aun, con esta laguna, el libro bien merece la pena ser leído, porque es el primero que conocemos en que las diversas opiniones se ofrecen conjuntamente, y los autores no temieron exponerse a un debate posterior a la conferencia de cada cual.

En una larga introducción A. de Pury y Th. Römer exponen la historia de la investigación desde finales del s. XVII hasta nuestros días. En esta presentación no falta la exposición de las nuevas teorías. De esta manera, aun aquellos que como J. van Seters no participaron en el seminario, hacen oír su voz.

A continuación el cuerpo del libro está dividido en dos partes: la primera dedicada a los estratos redaccionales. De la supuesta fuente más reciente (P) hablan R. Rendtorff y J.-L. Ska: ambos examinando determinados textos sacerdotales, pretenden demostrar la teoría ya conocida: P no es una fuente independiente, sino un estrato redaccional, que comenta y ofrece una nueva lectura de las tradiciones ya anteriores. Al estrato precedente, es decir, a D y Dtr está dedicada la conferencia siguiente de M. Rose, quien, comparando textos del Dtr y del tetrateuco, confirma su teoría de que el J depende del Dtr. A los estratos precedentes están dedicados los artículos de J. Vermeylen y H. Seebass, quienes, aun defendiendo un J antiguo, no pueden ser considerados como representantes de la Hipótesis documentaria clásica. Llamamos la atención sobre la conferencia de H. Seebass, que tiene un alto valor metodológico.

La segunda parte está dedicada a las tradiciones. Una primera conferencia es la de S. Amsler, sobre el Pentateuco como Ley; la segunda, muy interesante, sobre la tradición patriarcal se debe a A. de Pury, que ya la había publicado antes. E. Blum, por su parte, examina las tradiciones del

Sinaí y llega a la conclusión de que esta sección ha sido compuesta después del Dtr. Por su parte, E. Zenger examina las tradiciones de la salida de Egipto. Se mantiene fiel a un J salomónico, pero ya no admite fuentes paralelas; se trataría, más bien de complementos.

Finalmente, a modo de síntesis, F. Crüsemann se fija en la forma final de la Tora. Pretende demostrar que la redacción final estaría en relación con la ley de Esdras; es decir, sería una ley compuesta con el fin de poder presentarla al imperio persa para que fuese reconocida oficialmente como ley real de los judíos. Por su parte H.H. Schmid, habla de la Teología del Pentateuco. Para quien conozca su teoría sobre el J, no le resultará difícil adivinar el contenido de esta conferencia: en primer lugar, presenta la teología del Dt y Dtr, en la que no se sorprenden novedades. Luego expone la teología del J, que para él es posterior al destierro y redactor de buena parte del Tetrateuco, quien corrige y suplementa la visión del Dtr, insistiendo más en la promesa divina, dada la condición pecadora del hombre. Finalmente diseña brevemente los puntos de vista de P, que para él, es una fuente autónoma.

El libro ofrece información actualizada y tomas de posición precisas; pero, quizá lo más notable del libro sea la reserva de los autores: todos exponen sus puntos de vista sin autosuficiencia, porque todos son conscientes que el tema es complejo y la solución no la tiene nadie.

El libro tiene algunas faltas de impresión. La más notable se halla en la pág. 293, donde faltan dos líneas; su lugar se ha ocupado con otras dos líneas pertenecientes a la pág. 304.—
C. MIELGO

BERGER, K., *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1988, 15 x 23, 456 p.

La hermenéutica es un tema vivo, máxime ahora cuando las posiciones de Bultmann han perdido terreno. La tensión entre teología y método histórico-crítico sigue, por otra parte, siendo un tema candente.

Reconoce el autor que no abundan los ensayos sobre el particular; y a ello ha contribuido no poco la oscuridad en la que se mueve la hermenéutica. Por ello quiere hacer un libro claro, poniendo ejemplos y haciendo alusiones a fenómenos contemporáneos.

En la primera parte habla del punto de partida ético de toda hermenéutica, que no debe ser otra que la situación concreta del hombre. No es la revelación o la fe el punto de partida, sino la situación del hombre necesitado de salvación. La imperfección y necesidad humana vivida en la práctica abre el acceso al Evangelio. A más de uno, esto le sonará a teología de la liberación y el autor lo reconoce. Al análisis concreto de la realidad dedica varios párrafos con el fin de conseguir mejores perspectivas. No sólo la situación del lector, sino también la credibilidad de la Iglesia, la plausibilidad de lo predicado etc., son factores que intervienen en la hermenéutica.

La segunda parte está dedicada a los fundamentos teóricos de la interpretación. Separa la exégesis de la aplicación. Aquí discute sus puntos de vista y los confronta con los de Gadamer y otros.

La verdad y normatividad de la Escritura es el tema del tercer capítulo, en el que reúne atinadas e interesantes observaciones sobre la libertad frente a la Escritura y sobre la fidelidad a la misma.

El cuarto capítulo es más filosófico y se dedica a detectar las instancias mediadoras que intervienen en la comprensión.

Finalmente en el último capítulo trata el autor de la hermenéutica y estética, donde se estudian las imágenes, metáforas, mitos, lenguaje apocalíptico, es decir, las formas del lenguaje de carácter epideictico.

El libro requiere una lectura reposada. No es fácil la hermenéutica. Además, el libro es rico en observaciones.— C. MIELGO.

HARNISCH, H., *Las Parábolas de Jesús. Una introducción hermenéutica*, (= Biblioteca de estudios bíblicos 66), Sígueme, Salamanca 1989, 13,5 x 21,5, 296 p.

Es un estudio hermenéutico de las parábolas de Jesús desde las modernas teorías literarias y del lenguaje.

Caracteriza, en primer lugar, los rasgos de la parábola como drama narrativo, desmembrado en escenas sucesivas, nunca simultáneas con pocos actores y una gran economía narrativa. Se distingue de la alegoría porque ésta necesita para su interpretación un marco referencial exterior a la misma narración. Distingue, además, como es normal, entre semejanza (*Gleichnis*) y parábola. Excluye, no obstante, la categoría de relato ejemplar, que frecuentemente se aplica a algunos relatos de Lucas. Acentúa fuertemente la semejanza entre fábula y parábola, aunque la primera tiene un objetivo claramente didáctico. La naturaleza narrativa hace que la parábola se distinga de la metáfora simple. Pero el autor defiende fuertemente la naturaleza metafórica de la parábola, pues ésta nunca es un simple cuento ilustrador, ni una narración de un hecho fáctico. Siempre guarda una cierta tensión con la realidad, una cierta disonancia, algo en definitiva extravagante. Esta extravagancia de la parábola determina que se advierta una distancia de lo usual y de lo corriente. Con ello la parábola abre las posibilidades de que el oyente se libere del poder de lo real. La parábola es poesía y como todo género poético, tiene el poder de abrir otro mundo distinto del que se vive diariamente. Debido a ello, la parábola dice cosas que no se pueden decir de otra manera.

Aplicando estos criterios a las parábolas evangélicas sólo encuentra diez que cumplan estas condiciones. De estas diez escoge cinco para hacer un estudio bastante detallado: la parábola de los obreros de la viña, la del hijo pródigo, la del banquete, la del siervo cruel y la del buen samaritano.

Lo chocante de la exégesis que hace es el mensaje abstracto, mejor diríamos, existencial de la interpretación que da a cada una de ellas. Esto dice, por ejemplo, de la parábola de los obreros de la viña: «La parábola estaría destinada entonces a mover al oyente a percibir la realidad con los ojos y con el corazón del amor, y a sustraerlo de ese modo a una visión que se inspira en el cálculo de un orden de méritos». De la del hijo pródigo dice lo siguiente: «El relato infunde esperanza. Es una promesa de esperanza que posee un carácter ineludible apelando al poder del amor». Parece realmente una doctrina muy genérica y atemporal, que difícilmente hace justicia a la doctrina del reino de Dios, que fue la ilusión de Jesucristo.— C. MIELGO.

TAJRA, H.W., *The Trial of St. Paul. A juridical Exegesse of the Second Half of the Acts of the Apostles* (= Wissenschaftliche Untersuchungen z. N.T. 2. Reihe 35), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1989, 15,5 x 23, XVII-225 p.

El libro es un estudio de los aspectos legales del proceso romano de Pablo. El Apóstol cae en manos de la justicia romana en diversas ocasiones, pero siempre según las noticias de los Hechos de los Apóstoles. Pablo personalmente nunca describe estas circunstancias desagradables de su vida. El autor se pregunta si las noticias jurídicas y legales que el autor de los Hechos da, corresponden a la realidad. Lo que se discute es, pues, la fiabilidad histórica de los Hechos y, concretamente, en el tema indicado.

Esta pregunta tiene su razón de ser, dado que el libro de los Hechos es una obra evidentemente

te tendenciosa. Pablo es presentado apologeticamente. Pablo es fariseo y nunca se ha separado del judaísmo. Si en su vida hay episodios espinosos, la culpa ha sido siempre de los judíos. Al lado de esta tendencia, se manifiesta otra: Lucas trata de presentar la justicia romana como equitativa y recta.

El método empleado por el autor es el siguiente: examina todas las perícopas en que Pablo tiene algo que ver con la justicia romana. Y lo hace al estilo de un comentario: examen filológico, crítico y exegético del pasaje. Se analiza la terminología legal y el procedimiento jurídico para ver si concuerda con lo que sabemos del Derecho romano. Hace también una crítica redaccional, porque pudiera suceder que Lucas, por perseguir fines teológicos, altere los datos históricos. En este caso se intenta recuperar los hechos históricos, si es posible.

La conclusión a la que llega el autor es la siguiente: Lucas tiene un conocimiento considerable de la terminología jurídica romana, de la administración estatal y local y del procedimiento legal. Esta meticulosidad prueba que no se trata de una ficción, sino que hay reminiscencias históricas dignas de crédito, procedentes de alguien que conocía la historia de Pablo.

Quizá el libro sea demasiado optimista. Está por ver si los datos aportados por Hechos no son cosas que cualquier persona de mediana cultura podía saber. Por otra parte, si la imagen legal que ofrece Hechos es real, no se sigue que sea histórica.— C. MIELGO.

SCHMITHALS, W., *Der Römerbrief. Ein Kommentar*, Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, Gütersloh 1988, 15 x 23, 583 p.

He aquí un extenso comentario de la Carta a los Romanos que atraerá la atención de los exégetas del NT, porque presenta puntos de vista polémicos no compartidos generalmente.

Quien haya leído los libros anteriores del autor (*Der Römerbrief als historisches Problem y Die Briefe des Paulus in ihrer ursprünglichen Form*) sabe que el autor tiene puntos de vista particulares sobre la formación del «corpus» paulino.

Comienza el comentario con una introducción no muy larga, pero enjundiosa, en la que se da cuenta de la historia de la investigación. Particularmente se detiene en el problema que supone que Pablo se dirija a una comunidad de cristianos procedentes en su mayor parte de la gentilidad y, sin embargo, hable del problema judeo-cristiano. A su juicio este fenómeno no ha sido aclarado. Por otra parte generalmente se reconoce que Rom 1-11 tiene un carácter epistolar, mientras que Rom 12-15 es, más bien, una carta. Esta diferencia es también de contenido.

El comentario pretende solucionar estas dificultades suponiendo que un redactor formó la actual carta a los Romanos de dos cartas escritas por Pablo a Roma: Carta A: 1,1-4,25; 5,12-11,36; 15,8-13. Carta B: 12,1-21; 13,8-10; 14,1-15. 4a. 7. 5-6; 15,14-23; 16,21-23. 15.33. Además, 16,1-20 sería primitivamente una carta dirigida a Éfeso. En esta afirmación última el autor no está solo. El lector se habrá dado cuenta de que hay trozos no ubicados en ninguna de las dos cartas. Estas perícopas las atribuye al redactor que unió las dos cartas y son estos versículos: 5,1-11; 13,1-7; 13,11-14; 15,4b y 16,25-27.

Esta distinción en dos cartas le permite exponer el contenido y estructura de cada una de ellas. La carta A no tiene como tema la justicia de Dios o la idea de la fe, sino la igualdad de judíos y paganos ante la justicia de Dios y la fe. No es un dogma lo que aquí propone Pablo, sino un problema eclesiológico. La carta B desarrolla la parénesis sobre un fundamento dogmático. Su formulario es distinto y su situación histórica es diferente.

La redacción final, que une las dos cartas y añade algunos pasajes, debe colocarse en el tiempo en que el judaísmo se organiza bajo las autoridades rabínicas y fariseas y expulsa a los judíos que no se someten a esta reorganización.

Una lectura detenida sorprenderá la solidez o la debilidad de los argumentos. No obstante, parecen inaceptables las trasposiciones de textos que se hacen.— C. MIELGO.

ALCALÁ, M., *El Evangelio copto de Tomás. Palabras ocultas de Jesús* (= Biblioteca de estudios bíblicos 67), Sígueme, Salamanca 1989, 13,5 x 21, 193 p.

Es la primera edición con comentario publicado en castellano de este Evangelio gnóstico encontrado en Nag Hammadi (Egipto) en 1945.

En un primer capítulo informa rápidamente sobre el hallazgo de los 13 códices y reseña el contenido de los mismos, junto con las ediciones y traducciones que hay en otras lenguas modernas de estos escritos. Salvo error, no he visto mencionado el proyecto canadiense de la Universidad de Laval de Québec, que publica la Biblioteca Copta de Nag Hammadi.

Un segundo capítulo habla de los problemas que presenta este evangelio, dadas sus evidentes relaciones con las tradiciones sinópticas. Menciona las opiniones encontradas de los diversos autores, sin tomar partido.

Un tercer capítulo trata de la gnosis y del gnosticismo. Es una descripción rápida con el fin de que el lector tenga una idea sobre un fenómeno tan complejo y pueda entender el evangelio de Tomás. Luego se ofrece la traducción de las 114 sentencias. Finalmente cada sentencia es comentada confrontándola con los evangelios canónicos.

Felicitemos al autor por este trabajo divulgativo, que en este nivel está bien hecho. Notamos una errata tipográfica en la p. 12. En el Códice II, el tratado IV es «hipóstasis de los *Arcontes*, no arcones.— C. MIELGO.

Teología

VORGRIMLER, H., *Gotteslehre, I-II* (= Texte zur Theologie 2), Styria, Graz Wien Köln 1989, 13 x 20,6, 136 y 216 p.

Estos dos tomos forman parte de una interesante colección, «Textos de teología», que pretende abordar, según la tradición manualística, todos los temas de la teología fundamental, dogmática y moral, con una particularidad: cada tema será presentado exponiendo los textos fundamentales que sobre él tenemos en la Escritura, Magisterio y Teología. Huelga comentar la utilidad que esta colección de textos tiene a nivel académico, al sistematizar ordenadamente los textos de la Escritura y Tradición en que se basa el estudio de la teología, permitiendo un cómodo acceso a ellos y ayudando a desarrollos posteriores. Sería estupendo que pudiéramos tener esta colección en castellano. Los tomos aquí presentados tratan de la doctrina sobre Dios, cuyos textos selecciona y comenta brevemente Vorgrimler, conocido teólogo cuya competencia en este tema nos garantiza el valor de su trabajo. El primer tomo comprende textos de la Escritura, de los Concilios y de la teología Patristica. El segundo tomo prosigue con los textos teológicos y filosóficos: Boecio, Dionisio Areopagita, Escolástica y teología moderna, sea católica o protestante. Termina con textos de intención ecuménica sobre este tema para la Iglesia de hoy, y una amplia y escogida bibliografía.— T. MARCOS.

AUER, J., *Jesucristo, Hijo de Dios y de María* (= Curso de teología dogmática IV/1). Herder, Barcelona 1989, 14,1 x 21,6, 548 p.

La sección cristológica del moderno manual de teología realizado por J. Auer y J. Ratzinger, éste sobre la escatología, está dividida en dos tomos. Uno dedicado a la soteriología, al significado salvífico de Cristo, y otro, el que aquí presentamos, a la comprensión de la persona de Jesucristo, a su dualidad humano-divina. Sin duda la cristología, dentro de la teología dogmática, ocupa el centro de su sistematización, puesto que tanto los temas posteriores (Iglesia, sacramentos, escatología) como los anteriores (Dios, creación, gracia), le tienen como punto de referencia. Y metodológicamente, hay que aceptar que es necesario comenzar con el estudio de la persona de Jesucristo, cristología propiamente dicha, para entender su obra, soteriología. Esta es la posición central del libro en este manual de dogmática. Y cumple perfectamente la misión de manual para la que ha sido concebido al sintetizar la evolución y situación actual de la reflexión teológica sobre el tema de Cristo.— T. MARCOS.

MASSON, H., *Manual de herejías* (= Esquemas 4), Rialp, Madrid 1989, 14,5 x 23, 402 p.

Libro concebido a medio camino entre el manual y el diccionario, que recoge un completo repertorio de la heterodoxia respecto a la fe católica: herejías, cismas, apostasias y rebeldías en general. Se percibe así rápidamente su valor al ordenar el enjambre de posturas contrapuestas a la Iglesia oficial a lo largo de su historia, y permitir con sucintas explicaciones de ellas el acceso a su comprensión y localización generales. Naturalmente, como todo manual, es muy esquemático, basado en explicaciones elementales. Pero cumple su labor divulgativa y sirve de plataforma para una ulterior profundización en otras obras monográficas que desarrollen uno de sus aspectos. Libro, pues, muy apreciable en lo que concierne al servicio de información que presta.— T. MARCOS.

VILANOVA, E., *Historia de la teología cristiana. II: Prerreforma, Reforma, Contrarreforma* (= Biblioteca Herder 181), Herder, Barcelona 1989, 14,1 x 21,6, 888 p.

Segunda entrega de la historia de la teología cristiana. Comprende lo que en la división de la historia llamamos Renacimiento, período particularmente convulso para la Iglesia. En ella tuvo lugar la dolorosa, pertinaz y enconada ruptura cristiana que comenzó con la Reforma, y el esfuerzo de expansión eclesial tras el descubrimiento de las nuevas tierras. Estos hechos marcan el análisis que el libro hace de la teología de esta época, especialmente el de la división de la Iglesia. Una gran parte del volumen está dedicada a la teología de los distintos movimientos de la Reforma, a su búsqueda común de pureza, que veían abandonada en la Iglesia católica, a sus contradicciones, realizada por un especialista en la materia, Lluís Duch, para el libro. Se destaca también el protagonismo español en la escolástica de este período, y la teología y dificultades de la evangelización fuera de Europa. Libro, pues, muy útil para la visión global de nuestro caminar teológico.— T. MARCOS.

KASPER, W., *Teología e Iglesia* (= Biblioteca Herder 187), Herder, Barcelona 1989, 14,1 x 21,6, 448 p.

Este conocido teólogo de Tubinga, recientemente nombrado obispo nos presenta en este libro una recopilación de artículos y conferencias ya publicados, salvo uno, en revistas y obras de colaboración. Todo libro de colección de artículos asienta su primer valor en la importancia de su autor, obvia en este caso, facilitando así el acceso a su teología, con la ventaja añadida para los lectores españoles de ver también traducidos estos trabajos publicados en revistas y obras alemanas. La temática del libro, por su misma confección, queda un poco dispersa, aunque el título es más o menos orientativo. La primera parte reúne artículos en torno a la tradición como principio básico de toda interpretación teológica. La segunda, más variada, se centra en la antropología teológica y su influencia en la cristología, Trinidad y moderna conciencia de los derechos humanos. Y la tercera la dedica a la Iglesia, analizando algunas de sus definiciones y aspectos fundamentales, como ser sacramento de salvación, comunión, lugar de la verdad, la Eucaristía y la influencia vigente del Vaticano II.— T. MARCOS.

FUCHS, O., *Dabeibleiben oder Weggehen? Christen im Konflikt mit der Kirche*, Kösel, München 1989, 12,2 x 25, 158 p.

El tema de este libro es el de los conflictos de los cristianos con la Iglesia institucional. Que la Iglesia debe ser una institución, una comunidad con normas internas, es algo que no puede discutirse. La Iglesia es siempre una comunidad, y ésta sólo puede sostenerse con reglas asumidas por todos. Pero la Iglesia es una comunidad de fe, y ésta no puede darse sin la integración personal de la fe y su intercomunicación comunitaria. Y aquí es donde está el problema. Las normas comunes de la Iglesia pueden chocar con la fe individual. La solución no está en que prevalezca lo uno sobre lo otro, sino en armonizar y mantener ambos aspectos. Sobre cómo puede hacerse esto concretamente intenta responder este libro, basando sus claves genéricas en lo que la Iglesia nunca puede perder, esto es, pluralidad, responsabilidad y unidad.— T. MARCOS.

MATTAI, G., *Magisterio e Teologia: Alle radici di un dissenso* (= Cristianismo 7), Augustinus, Palermo 1989, 15 x 21, 110 p.

Actualmente estamos viviendo una situación patológica de conflicto intraeclesial, con denuncias anónimas, control y supresión de teólogos, cierre de seminarios..., y parece que la cosa va para largo. En este contexto se sitúa el presente trabajo, partiendo de una idea clara: más que conflicto entre exponentes del Magisterio y de los teólogos, se trata de la interrelación entre dos papeles: El del Magisterio —a quien toca exponer, con autoridad y con la asistencia del Espíritu Santo, lo que es objeto de fe y lo relacionado con su exposición, conservación y defensa— y el de la Teología —«inteligencia crítica de la fe» que intenta hacer «comprensible lo creíble» (p. 11). Ambos han de tener en cuenta el primado de la Palabra de Dios y que *todos* somos Iglesia discente y docente (eclesiología del Pueblo de Dios que ha desaparecido del Nuevo Código y de lo que se lamenta W. Kasper).

Para ello, Giuseppe Mattai comienza por la clarificación de los términos: Magisterio extraordinario (infalible), y ordinario (auténtico infalible y auténtico no infalible), y Teología (ciencia cuyo presupuesto, fundamento y objeto es la fe, y que ha de tener presente la «memoria», la «compañía» y la «profecía»; en una palabra, la «historicidad»). A continuación (cap. II) da una

visión histórica de los diversos modelos de relación entre Teología y Magisterio, desde los Padres hasta el Vaticano II. Tras el Concilio se delinearán dos tendencias: la que defiende el sentido crítico ante el Magisterio auténtico pero no infalible, condicionado históricamente y culturalmente y, por consiguiente, con posibilidad de error, y el «modelo romano», que niega la autonomía a la investigación teológica y la reduce a puro instrumento del Magisterio. En el cap. III ofrece una panorámica de los conflictos, desde el modernismo y la Pontificia Comisión Bíblica —con el consiguiente descrédito del Magisterio y el empobrecimiento de la exégesis católica hasta la *Dei Verbum*— hasta los procesos contra H. Küng, Schillebeeckx, Molari, Häring, Cuvran y la Teología de la Liberación (procesos muy distintos al seguido con Mons. Lefevre), las diferentes declaraciones de teólogos (Colonia, Francia, España, Italia, Brasil...). El problema de fondo radica en que «la Teología, en sus especialidades y en cuanto investigación crítica, encuentra serias dificultades para sintonizar con el Magisterio ordinario de la Iglesia hoy por su extensión y por la tendencia a configurarse como norma primaria de la fe» (p. 70). El cap. V presenta documentos magisteriales sobre la relación entre Teología y Magisterio: Conferencia Episcopal Alemana (1967), *Mysterium Ecclesiae* (1973), Comisión Teológica Internacional, *12 Tesis* (1976), Conferencia Episcopal Italiana (1968), Juan Pablo II, Discursos en Colonia y Altötting (1980); también en Salamanca (1982), Conferencia Episcopal Española (1988) y Conferencia Episcopal U.S.A. (1989). Por último, expone las vías para una fecunda relación —dialéctica y dialógica— entre Magisterio y Teología siguiendo las orientaciones de algunos teólogos dogmáticos y moralistas: W. Kasper, M. Seckler, L. Sartori, G. Pianni y B. Häring.

La presente obra es una presentación clara, armónica y equilibrada de todo el asunto, y no ve la solución en una «redimensión» del Concilio ni en una «restauración» por muy iluminada que esté; «sólo la asunción y actualización de las grandes ideas conciliares: *primado de la Palabra de Dios*, de la cual todos somos siervos fieles, *Magisterio y Teología*, y '*comunitariedad*' de la Iglesia, que es, ante todo Pueblo de Dios, lograrán la rearticulación entre ministerio pastoral, servicio intelectual de los teólogos y comunidad de los fieles» (103-104).— J.V. GONZÁLEZ OLEA

GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial* (= Presencia teológica 54), Sal Terrae, Santander 1989, 13,6 x 21,3, 168 p.

Este libro de González Faus sobre el ministerio eclesial no pretende ser original, como nos dice en sus primeras líneas y repetirá luego, sino que se basa en cosas ya sabidas. Su intención es conjuntar tales datos para, desde una visión bíblica e histórica, aprender de ellos cara a una correcta comprensión del ministerio, y a la superación de la crisis que todavía arrastra. Efectivamente, los datos exegéticos e históricos que expone son de sobra conocidos en una teología mínimamente crítica. A saber: 1) Que el Nuevo Testamento supuso una ruptura con la concepción del sacerdocio antiguo como institución sagrada o separada, situada entre Dios y los hombres. Por ello sólo llama sacerdote a Cristo, como único y verdadero mediador (Hebreos), y a todos los cristianos, en cuanto anunciadores y mediadores de Dios ante los no creyentes con su vida (1 Pedro y Apocalipsis). Por tanto, se está hablando de sacerdocio en sentido figurado, y no se reconocen sacerdotes individuales. El cristianismo primitivo nunca llama así a sus autoridades. 2) Que las autoridades de la Iglesia, necesarias en ella como en cualquier comunidad humana, han conocido gran variabilidad, acomodándose a la situación de cada iglesia concreta, según nos testimonia también el NT. Sólo se han fijado en la triada de obispos-presbíteros-diaconos, tal como hoy la tenemos, a comienzos del siglo II. 3) Que a lo largo de la historia se fue dando un proceso de sacerdotalización de los ministerios eclesiales que los sacralizó, elevó y separó del pueblo creyente. Por su parte los ministerios continuaron cambiando, en sus funciones, significado y denominación, en la historia cristiana.

A partir de esto Faus ofrece algunas reflexiones teológicas para la interpretación del ministerio eclesial: Integración en vez de separación en la comunidad creyente y misionera que es la Iglesia. Concentración de sus funciones en la entrega y dedicación a la comunidad local, a través de la enseñanza, asistencia y presidencia. Es decir, servicio más que autoridad. Posibilidad de creación de nuevos ministerios según las necesidades de la Iglesia en general, o de una iglesia determinada, tal como ha actuado la Iglesia desde siempre. Cuestiones todas muy atinadas y asentadas en la experiencia fundante e histórica de la Iglesia. Lo único que habría que lamentar de este libro de Faus es el esquematismo de esta última parte dedicada a la teología del ministerio, en la que sólo hace algunos apuntes, como ya ha advertido en el título del libro. Sería de desear que ampliase su trabajo en este sentido. La parte dedicada a los aspectos bíblicos e históricos está también bastante sintetizada, pero esto es más explicable al tratarse de datos más conocidos y estudiados.— T. MARCOS

PIKAZA, X., *La Madre de Jesús. Introducción a la mariología* (= Nueva Alianza 111), Sígueme, Salamanca 1989, 13,5 x 21, 406 p.

El Año Mariano, recientemente celebrado ha dado ocasión al autor —bien conocido ya por otras publicaciones—, para reunir aquí en un solo volumen algunos de sus estudios mariológicos publicados en diferentes ocasiones, dándoles unidad.

El subtítulo, «Introducción a la Mariología», ya nos indica muy claramente el marco en el que se sitúa este estudio y la finalidad que pretende. Se trata de una introducción, y no de un tratado sistemático y completo. Como el mismo autor indica «está pensado como ayuda para aquellos que comienzan a estudiar a la Madre de Jesús y entenderla en un nivel bíblico-teológico.

La obra se estructura en tres partes. En la primera se analizan, desde un punto de vista espiritual algunos pasajes marianos del Nuevo Testamento como la Anunciación, Visitación, etc., con particular atención a las plegarias del Ave María y Magnificat.

Más adelante se analizan, desde un punto de vista más exegético algunos textos mariológicos de los sinópticos y de Juan, para pasar después a profundizar en el «Misterio de María» destacando sobre todo su relación con la Trinidad y particularmente con el Espíritu Santo, de donde deriva la dignidad de María como primera persona de la historia.

Es en esta última parte donde el autor nos ofrece lo mejor de su estudio que merece ser tenido en cuenta por todos aquellos que se ocupan de estos temas teológicos.— B. SIERRA DE LA CALLE.

WINOWSKA, M., *La Vierge Marie des l'histoire du Salut. Au seuil du trisième millenaire*, Tequi, Paris 1989, 15 x 22, 183 p.

Los estudios mariológicos están viviendo una nueva primavera durante el pontificado de S.S. Juan Pablo II y más particularmente a raíz de su encíclica mariana.

En la presente obra, Maria Winowska, nos presenta la evolución del culto mariano en oriente y occidente, desde las primeras instituciones hasta su desarrollo actual, siguiendo las principales etapas: S. Escritura, textos apócrifos, Concilio de Éfeso, desarrollo en la Edad Media, la época de la Reforma y el Concilio de Trento...

El culto a María es visto siempre en estrecha relación con el misterio de Cristo y de la Iglesia, marco en el que se sitúa a la Virgen en el Vaticano II y dentro del cual debe moverse todo tipo de mariología.

Obra interesante principalmente desde la perspectiva litúrgica que es la más desarrollada.—
B. SIERRA DE LA CALLE.

Moral-Derecho

HORTELANO, A., *Moral de bolsillo* (= Nueva Alianza 112), Sigueme, Salamanca 1989, 13,5 x 21,5, 332 p.

Aunque topamos con los miedos de quienes ocultan sus seguridades involucionistas bajo capa de «fidelidad a la tradición», también nos encontramos con teólogos moralistas a la búsqueda de una moral libre y responsable, que haga madurar a las personas en un discernimiento moral libre del infantilismo borreguil. No basta con mirar hacia atrás; hay que acudir a las fuentes y al mismo tiempo ser sensibles a lo nuevo y futuro (moral «prospectiva»), tratando de dar respuesta a los problemas actuales con humildad y valentía.

En esta línea se mueve Antonio Hortelano, quien considera a la moral como «la conciencia crítica del mundo de hoy. Una conciencia valiente, sin tapujos, que no tiene miedo a romper con la rutina sociológica ni se deja arrastrar por la presión de la moda» (p. 87). La moral no consiste tanto en hacer cosas cuanto en hacerse como persona (individuo y comunidad). Por eso el eje central de esta obra es la dignidad de la persona humana, que en Cristo Jesús ha llegado a su plenitud, y que no puede ser degradada a objeto mediante relaciones cosificadas, ni tiene apellidos (anciano, niño o no-nacido; honrado o ladrón, inocente o terrorista; pecador o justo).

Con un lenguaje vivo, directo y rico en imágenes, y argumentando desde lo religioso y lo humano, el autor va presentando todo lo habido y por haber en el ámbito de la teología moral. Cada tema se desarrolla mediante una visión histórico-evolutiva abierta a la interdisciplinariedad y a la reflexión popular. Cada apartado va numerado, lo que facilita su ubicación rápida y su estudio conciso. Una bibliografía selecta, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y unos índices temático y numérico completan la obra.

Por su tamaño, la obra no es como para llevarla en el bolsillo, pero lo que pretende la imagen se logra con creces: síntesis general y precisión temática, huida de las recetas facilonas, invitación a la reflexión y al compromiso para dar frutos de madurez. Será de gran utilidad para quien quiera saber de qué va la moral o quiera encontrar sentido a su vida sin esquivar los problemas de la hora presente: hombre y mujeres —del signo que sean— con inquietudes, jóvenes de B.U.P. o universitarios, educadores, religiosos, sacerdotes y agente de pastoral...; en una palabra, para todos aquellos que tengan sensibilidad moral.— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

ROSTAGNO, S., *Teología e società. Saggi sull'impegno etico* (= Sola Scriptura 13), Claudiana, Torino 1989, 15,2 x 21,2, 168 p.

La presente obra es una recopilación de varios artículos y conferencias ocasionales de Sergio Rostagno, a quien no le mueve la polémica anticatólica, sino la búsqueda de una ética que aclare la relación (encuentro e inserción) de la Iglesia con el mundo moderno. Para ello parte de las premisas de la Reforma —la «teología de la cruz»— y «reinventa», en una labor de autocrítica, las deducciones y aplicaciones éticas de siglos pasados.

La obra está estructurada en tres partes: *Ser y actuar*, *Hermenéutica bíblica*, y *Aplicaciones*. Podríamos sintetizar su desarrollo en las siguientes ideas claves: la racionalidad y la cruz, cuyo significado radical se va trivializando y perdiendo, no se excluyen; la teología no puede perder su mensaje paradójico y debería ser más humilde, renunciando a las síntesis majestuosas y totalitarias de certezas absolutas que luego se identifican con Dios, estar más abierta a la relación con los «otros» de opinión distinta —«pacto» y valor intrínseco de la paz—, admitiendo la propia provisionalidad y la posibilidad de error y sirviendo al mundo con una actitud de solidaridad crítica —denuncia de toda injusticia y ambigüedad, e «irreductibilidad» de la Iglesia a ninguna «política» determinada. En esta misma línea, la acción del cristiano en el mundo encuentra su fuente e impulso en la Palabra para no evadirse de la realidad ni dejarse vencer por el ciego destino, dado que la esperanza en el cumplimiento de la Promesa le hace ponerse en el camino —éxodo— que Dios le traza, sabiendo que su fatiga «no es vana en el Señor». La autonomía de Dios y del hombre están bien recalçadas, y, aunque parezca a veces que cada uno va por su lado (cf. pp. 58-59, 64-68, 116-117), la historia está entretejida conjuntamente por la Palabra de Dios y la respuesta humana (cf. pp. 121-122).

Hay que agradecer a Sergio Rostagno, titular de la cátedra de teología sistemática en la Facultad Teológica Valdense de Roma, el que haya sabido «nadar contra corriente», abriendo nuevos horizontes a la búsqueda teológica en la que podemos encontrarnos todos los seguidores de Cristo Jesús y todos los hombres de buena voluntad en un diálogo comprensivo y aceptador de la diversidad. — J.V. GONZÁLEZ OLEA.

FERNÁNDEZ, D., *Dios ama y perdona sin condiciones. Posibilidad dogmática y conveniencia pastoral de la absolución general sin confesión privada*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989, 12 x 19,5, 101 p.

Denso, muy denso contenido en tan pocas páginas. A unos puede parecerles valiente, sincero y acertado, mientras que otros quizás lo califiquen de atrevido e imprudente.

Su reflexión quiere arrancar del Evangelio, la Palabra de Dios, la gracia de Dios, el perdón de Dios que, «con frecuencia los hombres de Iglesia han pretendido aprisionar con toda una serie de normas, prescripciones, ritos y condiciones impuestas por los hombres»; esa Palabra es subordinada a las afirmaciones de ciertos Concilios ya que «muchas veces he dicho y oído que no pocos teólogos dan más importancia a un texto del Concilio de Trento que al mismo Evangelio o una enseñanza indubitable de Jesús. Y he comprobado innumerables veces que esos teólogos se consideran más seguros de poseer la verdad citando un texto de un Concilio —con frecuencia fuera de todo contexto— o de un Papa que leyendo o meditando las enseñanzas del Nuevo Testamento...».

El documento *Dejados reconciliar con Dios. Instrucción pastoral sobre el sacramento de la penitencia*, publicado por la Conferencia Episcopal Española en 1989 le ha impulsado a publicar sus propias reflexiones. «En él, dice, se siguen repitiendo los mismos principios, las mismas normas, las mismas prescripciones sin que se advierta una conciencia de la posible inexactitud o inadmisibilidad de algunos principios» (p. 12), «insiste bastante en la necesidad de la confesión individual y se esfuerza por encontrar una explicación razonable a una norma anómala: la obligación de confesar los pecados graves después de haber recibido la absolución sin confesión individual previa. Creo que la cuestión está mal planteada, y por lo mismo es difícil resolverla bien».

La afirmación más sorprendente es la relativa a la obligación de la confesión íntegra por derecho divino, según el Concilio Tridentino. «El que algunas de estas afirmaciones de Trento nos parezcan inexactas o falsas no es motivo para negarlas. Cabe una hermenéutica de los textos, cabe dar una explicación por razón del momento histórico, se puede negar el valor dogmático de estas

proposiciones o decir sencillamente que hoy no obligan. Lo que no es honesto es negar que se hicieran tales afirmaciones o tergiversar su sentido con interpretaciones sutiles y arbitrarias. Desde esta postura de admitir honestamente lo que está escrito, no puedo ocultar mi sorpresa y mi estupor, cuando leo estos y otros textos a la luz de la Escritura y de la praxis penitencial de la Iglesia antigua. En varios puntos no concuerdan ni con la Escritura ni con la historia» (p. 24). «La respuesta más cómoda sería decir que —la expresión «de derecho divino»— se emplea en sentido amplio, pero creo sinceramente que los Padres de Trento pensaban que la confesión íntegra era necesaria por «derecho divino» en el primer sentido, es decir, como precepto del Señor o expresamente revelado, pues se afirma que «fue instituida por el Señor» y se citan los textos de la Escritura antes citados (Sant 5,16; 1Jn 1,9; Lc 17,14. Pero esto no significa que los Padres de Trento tengan razón o que se trate de una verdad infalible. Los textos bíblicos no lo prueban y la historia se opone a sus afirmaciones. En el canon 6, por ejemplo, se dice que la Iglesia practicó siempre desde el principio la confesión secreta al sólo sacerdote, lo cual no responde a la realidad. Si admitiéramos que todas las afirmaciones de los concilios son verdades infalibles e inmutables, no se podría dar un paso en teología. No debe maravillarnos que los Padres conciliares hablen desde los conocimientos históricos de su tiempo y lean la Escritura con la mentalidad de su época. Hoy tanto los estudios históricos como exegéticos nos obligan a imponer diversas correcciones» (p. 29).

Tales afirmaciones solamente puede hacerlas con esta seguridad un conocedor profundo de la doctrina del sacramento y de la del Concilio de Trento. Ofrece sus argumentaciones fundamentadas y sintetizadas en pocas páginas. Se esté de acuerdo o no con sus tesis, este pequeño volumen atrae la atención.— Z. HERRERO.

CERETTI, G., *Amor, amistad, matrimonio*, Herder, Barcelona 1989, 12 x 19,5, 209 p.

Podría decirse que se trata de una reflexión espontánea sobre la realidad que vive el hombre cada día. Ese hombre «creado a imagen de un Dios que es amor, y llegado a la existencia como fruto de un acto de amor y que tiene necesidad de una relación de amor». No gira en torno a la institución del matrimonio, sino a la savia que da vida y sostiene al matrimonio por lo cual éste es sacramento del «Dios amor».

Tal necesidad de amar ha de vivirla en medio de la experiencia, «mayor que en cualquier época de «ser separado», de «no gozar de una comunión espontánea con los demás, con las cosas y con el cosmos, como ocurría cuando la sociedad era menos compleja, en la que el sujeto vivía casi en simbiosis con su propio grupo de pertenencia y el «yo» personal aún no se había hecho consciente estar separado del «nosotros» comunitario» (p. 10).

Hoy ha crecido la conciencia de la identidad personal con perjuicio del «nosotros comunitario», por lo que el ser humano vive la «angustiosa sensación de soledad, y la ardiente necesidad de relación profunda con los demás». Ello le mueve a multiplicar las relaciones interpersonales pero, con frecuencia, se viven como algo funcional, desprovistas de la fuerza necesaria para transformarlas en relaciones de amor. Nuestra época está pidiendo y exigiendo una «nueva amorización» (p. 10).

En este marco se sitúa la gran misión del matrimonio como «forma privilegiada de amor y de amistad que debería lograrse en cada comunión conyugal auténtica» (p. 12). «Este mismo amor, perteneciente al orden de la creación es el que se ejerce y se transfigura en el orden de la redención, convirtiéndose en *agape* y caridad sobrenatural, que unifica y transforma toda la existencia de aquellos que han sido regenerados y han recibido el Espíritu de Dios» (p. 13-14).

Después de un esfuerzo de clarificación, sencilla pero muy inteligible, de los diversos términos: eros, filia, agape, caritas..., pasa a considerar más detenidamente el amor en la Escritura, la amistad, el enamoramiento y el amor conyugal.

Desentraña el contenido de cada uno de los conceptos con una sencillez atrayente y una presentación positiva que abren el camino de la esperanza y da impulsos para el vivir de cada día y no plegarse a las dificultades cuando se dan.

Le acompaña una breve, pero selecta, bibliografía sobre cada tema.— Z. HERRERO.

ACEBAL LUJÁN, J.L.-DÍAZ MORENO, J.M.-JUBANY, N. ... *El laicado en la Iglesia. XXI Semana Española de Derecho Canónico* (= Bibliotheca Salmanticensis. Estudios 123), Universidad Pontificia, Salamanca 1989, 16,5 x 23,5, 143 p.

Como observa Juan Luis Acebal Luján en el prólogo, se recogen en este volumen las ponencias sobre el laicado presentadas en S. Cugat del Vallés del 12 al 17 de septiembre de 1988, aunque el tema de la semana comprendía también al matrimonio en la Iglesia. Temática actual. Las ponencias matrimoniales se publicaron anteriormente en el vol. VIII, *Curso de derecho matrimonial y procesal para profesionales del foro*, n. 117 de «Bibliotheca Salmanticensis». El acto de presentación corrió a cargo del cardenal Jubany y la clausura al obispo auxiliar L. Martínez Sistach, disertando sobre «Los movimientos y asociaciones de fieles y la iglesia particular». La primera ponencia es del profesor J.M. Díaz Moreno sobre «los laicos en el nuevo Código de Derecho Canónico»; la segunda del profesor Julio Manzanares sobre «la figura del laico y el Sínodo Episcopal de 1987»; y la tercera de la profesora María Elena Olmos Ortega sobre «La participación de los laicos en los órganos de gobierno de la Iglesia (con especial referencia a la mujer)» según el Código de 1983 y otros documentos pontificios. No sólo se clarifica el papel del laico en la Iglesia, sino que puede ayudar a que se tome más conciencia de sus derechos y obligaciones, teniendo en cuenta la realidad, ya que las circunstancias diferentes de la vida crean no pocas dificultades de acomodación, como observa J.M. Díaz Moreno; citando a D. Lamberto de Echeverría, quien al estudio de las normas añadía asomarse también a la realidad «para que estos textos se adapten a ella y tengan auténtica vida» con una primavera de renovación, perdiendo el miedo a la promoción total y profunda del laicado cristiano, aunque surjan no pocas dificultades en el futuro, como se están presentando actualmente con las asociaciones en las que los laicos están reclamando mayor autonomía.— F. CAMPO.

AZNAR GIL, F.R., *La institución matrimonial en la Hispania cristiana bajomedieval (1215-1563)*, (= Bibliotheca Salmanticensis. Estudios 123), Universidad Pontificia, Salamanca 1989, 16,5 x 23, 400 p.

Hace la presentación el prestigioso medievalista Staphen Kuttner, reconociendo su valor sobre el desarrollo histórico de la institución matrimonial, su concepto, impedimentos, lucha contra los matrimonios clandestinos, sexualidad extramatrimonial y procesos matrimoniales de separación y nulidad. Todo ello es tratado en seis capítulos con su introducción y conclusión. Este trabajo, como lo reconoce el mismo autor, comenzó siendo una ponencia en 1984 para un congreso celebrado en Cambridge. Dado el amplio espacio que comprende no puede ser exhaustivo, ya que se trata de una gran síntesis, bastante completa y orientativa. Algunos capítulos son demasiado breves, como el sexto, dedicado a los procesos matrimoniales, donde no se dice cómo era el iter de los mismos. Se hace referencia a las *Siete Partidas*, a la legislación conciliar y sinodal con la bibliografía correspondiente. En el caso de delitos matrimoniales se podía utilizar el proceso sumario e inquisitivo de la constitución *Saepe* de Clemente V, sistema que ha sido seguido por todas las legislaciones de Occidente, incluso en el Derecho comunista de la Unión Soviética. Según el título,

se llega hasta 1563, dejando fuera la legislación del Concilio de Trento, que da una nueva configuración del matrimonio con un mayor control eclesial y social. Se margina también el problema del matrimonio en Hispanoamérica durante la primera mitad del siglo XVI, que probablemente lo trate en otra obra o estudio, ya que se dispone de trabajos hechos en el mismo siglo XVI, como el de Alonso de Veracruz, que había sido catedrático en Salamanca. Se hace en la conclusión una recapitulación observando que se trata más del matrimonio *in fieri*, es decir, de la constitución del vínculo matrimonial, que del matrimonio *in facto esse* con sus efectos y consecuencias, que debe ser objeto de estudios sociológicos e históricos. La obra está bien hecha.— F. CAMPO.

SAMUDIO, E.O., *El trabajo y los trabajadores en Mérida colonial. Fuentes para su estudio*, Universidad Católica del Táchira, San Cristóbal 1988, 15,5 x 23, 316 p.

Como aclara la misma autora, profesora Edda O. Samudio A., esta publicación comprende cuatro estudios: tres relacionados con el trabajo en Mérida (Venezuela) durante la colonia y otro sobre el proceso de aprendizaje del artesano en la misma época. Han sido preparados en distintos momentos y en parte han sido ya publicados. Como forman un todo unitario, se recogen con acierto en este volumen dividido en cuatro apartados o capítulos: El primero se refiere a la institución del *Concierto agrario* con sus antecedentes y características; el segundo trata de la *Mita urbana en Mérida colonial*; el tercero sobre el *Régimen contractual* con el concierto y asuntos de trabajo urbano entre 1604 y 1621; y el cuarto sobre la *Enseñanza de los oficios artesanales*. Aporta datos nuevos que permiten un mejor conocimiento de esas modalidades de trabajo, en parte desconocidas incluso por laboristas venezolanos, que hablaban de la mita como algo existente en el Perú, sin darse cuenta de que se aplicó también en Venezuela. Los ejemplos de conciertos o contratos de trabajo en la encomienda, la mita y el modo de aprender los diferentes oficios no sólo son valiosos para ver la realidad existente, sino también aleccionadores, como lo fueron las normas del Oidor Alonso Vázquez de Cisneros con su contenido social y matización según los diferentes trabajos con precisión derechos y obligaciones. Nos proporciona datos interesantes sobre Juan de Milla indio albañil que hizo la iglesia de San Agustín y otras obras en Mérida a finales del siglo XVI. Cuando intervenían esclavos en la actividad artesanal se recurrió a la modalidad de asientos y conciertos, actuando en nombre de ellos sus amos (p. 275). La esclavitud se permitió entre los indios caribes, como una excepción, siendo prohibida para los demás indios ya en real cédula de 1679. Se felicita a su autora y se le agradece el envío de la obra.— F. CAMPO.

Filosofía-Sociología

COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. III. El postidealismo: Kierkegaard*,

Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger (= Biblioteca Herder 176), Herder, Barcelona 1990, 14 x 22, 686 p.

El autor ya lleva muchos años en el oficio y sabe muy bien de qué se trata. Así ha escrito tres estupendos volúmenes sobre el pensamiento filosófico alemán que va de Kant a Heidegger. Aquí se trata del postidealismo que va de Kierkegaard a Heidegger pasando por Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler. La obra está muy bien construida. Se sitúa a cada autor perfectamente en

su ambiente vital, social y filosófico; se exponen sus doctrinas a partir de las propias obras del pensador con mucha exactitud y se establecen las conexiones y aplicaciones pertinentes a nuestro mundo pero sin distorsionar la obra original del autor. Para todo ello se ha consultado un material muy abundante y crítico que se completa con una bibliografía general y otra para cada autor. Una obra decisiva, pues, de E. Colomer que será de valiosísima ayuda para los estudiantes de filosofía y para todos los interesados en el pensamiento actual.— D. NATAL.

POGGI, S.-RÖD, W., *Die Philosophie der Neuzeit 4. Positivismus, Sozialismus und Spiritualismus im 19. Jahrhundert* (= Geschichte der Philosophie X), Beck, München 1989, 14 x 22, 360 p.

Esta historia de la filosofía en 12 volúmenes expone la evolución de la filosofía occidental desde sus orígenes hasta nuestros días. Este tomo décimo se propone explicar la filosofía de la ciencia, el pensamiento económico y la recuperación espiritualista de una parte del siglo XIX. Así se habla del positivismo de Comte, del empirismo y el positivismo en Inglaterra y Alemania, del evolucionismo de Darwin y Spencer, del neo-positivismo de Huxley, Haeckel, Hartmann y Dühring. Se trata el socialismo de Marx y la izquierda hegeliana. Y de la filosofía de la restauración de Burke a Gioberti y M. de Biran.

Sus autores son profesores de las universidades de Florencia y de Innsbruck, y han escrito una obra concreta y muy bien documentada.— D. NATAL.

SEGURA, A., *Principios de Filosofía de la Historia. Emmanuel II* (= Ensayos 17), Encuentro, Madrid 1985, 15 x 23, 162 p.

El desarrollo de los pueblos, de las civilizaciones, del progreso del hombre en el tiempo, en una palabra, eso que llamamos «historia», es algo cuyos principios presentan una complejidad inevitable. La acción y finalidad del Creador, la intervención libre de los hombres, el entrecruzarse de las causas libres y necesarias existentes en el mundo es algo que hace imprevisible el futuro. Y, aunque Dios parezca envuelto en el silencio, siempre es el principio y el final del Reino de Dios en los hombres, es el Emmanuel, nunca en un sentido hegeliano según el cual el hombre es un momento en la evolución de la Idea, sino en el sentido de una voluntad libre que sea capaz de realizar libremente la voluntad de Dios. Sólo así el hombre será el gran protagonista de la historia y el desarrollo externo del Espíritu de Dios. A. Segura se ha enfrentado con un tema nada fácil y que toca lo que es lo más radical, los principios que nos señalan el verdadero ser de la evolución histórica.— F. CASADO.

BUSOM, R., *Vico. Antología* (= Textos Cardinales 13), Península, Barcelona 1989, 13 x 19, 283 p.

Vico tuvo una intensa relación con la cultura de su tiempo. Esto fue la ocasión de sus *Oraciones* y del tratado *De antiquissima itatorum scientia*. En estas obras Vico toma posturas diversas frente a filósofos como Descartes, Gassendi, Arnauld, etc. Cuestiones como la epistemología del verum-factum, la metodología del verum-certum, el derecho universal. La filosofía del lenguaje, la ciencia nueva de la historia, la historiografía propia de Vico, la filosofía de la preconstitución le servirán al autor como introducción al estudio sobre Vico. Piensa también Rais Busom que el

contenido de los «Principi» parecería presentarnos una paradoja de oscuridad-luz que debe ser vista en todos sus contextos para que desaparezcan los mitos del mediocre profesor, del católico fervoroso, del Vico condenado a la soledad y a la ficción, del kantiano que precede a Kant, del alma que se reencarnó en Hegel, etc., etc. Según esta finalidad, Busom ha confeccionado esta obra que consta de tres partes: De los primeros escritos, De los escritos jurídicos, del Epistolario y de los «Principi» y escritos complementarios. El lector podrá comprobar con qué seriedad y objetividad el autor ha conseguido su propósito.— F. CASADO.

SENOFONTE, S., *Ragione moderna e Teologia - L'Uomo di Arnauld* (= Ricerca. Filosofia), Guida Editori, Napoli 1989, 14 x 22, 395 p.

No cabe duda que sería un error considerar las filosofías de cualquier tiempo con independencia del ambiente cultural en que se han desarrollado o en que han vivido los filósofos. De ahí también que, a veces, filósofos que han sido tenidos simplemente como tales, es decir, filosofías que se han considerado como puras elucubraciones racionales, sean más bien fruto de elaboraciones conceptuales y de vivencias emocionales de carácter muy complejo y con raíces anteriores en la historia de los acontecimientos. Esto es lo que el autor de este libro intenta demostrar en el caso del famoso Arnauld, autor de las cuartas objeciones al pensamiento de Descartes. Senofonte, profesor de Historia de la Filosofía, sostiene la tesis de que Arnauld no habría sido, propiamente hablando, un filósofo ni grande ni pequeño, sino un creyente, preocupado de vivir su fe, ayudándose, en la expresión de su pensamiento y en sus críticas a algunos filósofos, con razonamientos informados por la Teología. Por eso su presencia en el 700 fue de una gran importancia cultural. Temas interesantes como los del antijesuitismo de Arnauld, su tratado sobre la «comunidad frecuente», Arnauld y el cartesianismo, Arnauld y las doctrinas de Malebranche, etc., constituyen otros tantos capítulos del libro que presentamos.— F. CASADO.

HUME, D., *La norma del gusto y otros ensayos* (= Nexos 38), Península, Barcelona 1989, 12 x 18, 158 p.

Este libro es una traducción de los ensayos sobre estética del filósofo David Hume. Sin duda Hume es más conocido por su escepticismo en cuanto al conocimiento objetivo de la realidad, ya que, fundamentándose en los principios de Locke y de Berkeley, y siendo lógico, sacó las últimas consecuencias limitando el campo de nuestro conocimiento a la sensación. Los ensayos sobre estética apenas han sido divulgados, aunque siempre guardan relación con lo que es la experiencia desde la sensación. La estética tiene que ver con la tendencia instintiva del hombre hacia un buen gusto en la experiencia, que el hombre siente experimentalmente frente a la obra de arte. Pronto surgirá la dialéctica entre lo estético y lo útil, y la conveniencia de esto con lo placentero y lo moral. Es claro que esta mentalidad sobre estos conceptos, vertida en la *Norma del gusto y otros ensayos*, pudo ser la precursora del utilitarismo del siglo XIX y de la filosofía analítica contemporánea.— F. CASADO.

VELA LÓPEZ, F., *Persona, poder, educación. Una lectura de E. Mounier*, San Esteban, Salamanca 1989, 16 x 23, 300 p.

El autor lleva muchos años estudiando a Mounier y se ha convertido en uno de los buenos especialistas en el tema. Pero el libro es también fe de vida de una línea de acción de vivencia y de

convivencia, como lo fue el mismo Mounier. Así la obra se convierte en una gran tarea a realizar en la vida. Se sitúa a Mounier en su tiempo y en su medio y se descubre todo lo esencial del personalismo y de sus influencias. Se resume la crítica al capitalismo burgués, al fascismo, y las relaciones de Mounier con el marxismo y el anarquismo. Se entra en el interior del personalismo y de la persona con sus derivaciones comunitarias y sociales. Y se termina por establecer la relación entre el personalismo, la educación y el compromiso de vida en el mundo presente. En definitiva, se trata de una obra bien hecha que nos pone ante los ojos una figura, tan real y tan actual, como es la de Mounier, todavía hoy mismo. El prólogo de Carlos Díaz, brillante, realista y vital, como es su genio y costumbre.- D. NATAL.

LÓPEZ QUINTÁS, A., *Cuatro filósofos en busca de Dios* (= Cuestiones fundamentales 24), Rialp, Madrid 1989, 16 x 23, 213 p.

Lejos de hallarnos en una época postcristiana, las experiencias fundamentales del cristianismo están, en buena medida, por estrenar. Por otra parte, casi han desaparecido los problemas de la fe con la ciencia y el mundo actual, aunque siempre habrá dificultades. Alfonso López Quintás, que es un pensador sobradamente conocido en estos temas, nos demuestra todo esto fácilmente al poner ante nuestros ojos a cuatro pensadores tan lúcidos y creyentes como Edith Stein, Unamuno, Guardini y Morente. Todos ellos nos han hablado y enseñado extraordinariamente bien la riqueza inefable de la vida y la experiencia religiosa.— D. NATAL.

CARILE, S. (ed.), *I Metodisti nell'Inghilterra della Rivoluzione Industriale (sec. XVIII-XIX)* (= Riforma Protestante nei secoli), Claudiana, Torino 1989, 15 x 20,5, 365 p., 32 il.

Sergio Carile es Pastor emérito de la iglesia Metodista de Italia, y siempre se ha preocupado por la adecuada preparación teológica de los laicos, por la catequesis ecuménica y por la investigación de la historia de las religiones.

En esta obra, publicada para la celebración del 250 aniversario de la conversión de John Wesley, ofrece a los lectores italianos, y muy especialmente a los creyentes metodistas, un repertorio selecto de los textos más significativos de los escritos, sermones y cartas de los padres y propagadores del metodismo británicos: J. Wesley, T. Taylor, J.W. Fletcher, N. Bangs, S. Bradburn, Th. Óliver, J. Benson, J. Crowther, etc. Se trata, pues, de una especie de antología de la patrística metodista.

El libro tiene dos hilos conductores: el impacto que tuvo la doctrina metodista en la transformación de la sociedad británica (y, muy de pasada, en la estadounidense), y una muestra de la «erradicación de la lógica formal de los estupendos razonamientos académicos que habían hecho grande pero inaccesible la escolástica, para sustituirla por la terrena, adherente y concreta lógica de la aplicación de la palabra redentora lo más posible desnuda y exenta de implicaciones humanas e institucionales» (p. 64). Aunque se admite que algunos de los temas escogidos no responden a los interrogantes del hombre moderno, los textos seleccionados se apiñan en torno a capítulos, como: propuesta de nuevos modelos y valores, guerra y defensa de la patria, consideraciones sobre el esclavismo y el ayuno religioso, la lógica de la autonomía, distracciones dominicales, intolerancia y persecuciones, la Iglesia y el Estado en alarma, el servicio militar, la ética del trabajo, la predicación femenina, coherencia entre conversión y comportamiento, la ética de la responsabilidad, etc., precedidos de una amplia introducción en la que el editor traza los rasgos fundamentales del «despertar» metodista y su historia.

Entendemos los fines apologeticos, conmemorativos, e incluso propagandísticos de este tra-

bajo, pero no comprendemos muy bien cómo pueden contribuir a una serena y desapasionada visión de la verdad y de la historia religiosa, sobre todo cuando se prescinde consciente y voluntariamente, por temor a deformar los textos, de comentarios, notas y explicaciones que los ubiquen en su tiempo, circunstancia y controversia. ¿No se trata de una nueva sacralización? En una dinámica de acercamiento ecuménico, pudiera constituir más un impedimento que una ayuda.- F. RUBIO.

BERGER, P.L., *La revolución capitalista. Cincuenta proposiciones sobre la prosperidad, la igualdad y la libertad*. Trad de Agustín Aguilar, Península, Barcelona 1989, 14 x 19,5, 307 p.

Berger es profesor de la Universidad de Boston y director del «Institute of Economic Culture», y sociólogo de prestigio reconocido por algunas de sus obras, como «Invitation to Sociology», «Pyramids of Sacrifice», «Para una teoría sociológica de la religión» y «Rumor de ángeles».

En «La revolución capitalista» intenta probar empíricamente y dentro de una postura avalorista una doble tesis: que el capitalismo no es una teoría conservadora en el mundo contemporáneo, como comúnmente se cree, sino una fuerza revolucionaria que «ha cambiado radicalmente todas las facetas materiales, sociales, políticas y culturales, de las sociedades a las que ha llegado, y continúa haciéndolo» (p. 7); y que el marxismo, «peculiar mezcla de ciencia y profecía» y sustentado en supuestos apriorísticos, en ninguna de sus versiones resiste un análisis serio basado en la evidencia empírica. Sus cincuenta proposiciones las presenta como otras tantas hipótesis dentro del andamiaje socio-científico. Debemos recordar que este libro, en su original inglés, fue publicado en 1986, antes del derrumbe del «socialismo real» en los Países del Este europeo, operado a partir de finales de 1989, y no deja de ser llamativo que algunas de las afirmaciones de Berger coincidan con críticas provenientes de posturas de izquierda.

Por otra parte, intenta formular una «teoría general del capitalismo» que integre en una sola contrucción teórica las dimensiones económicas, sociales, políticas y culturales del fenómeno capitalista, hasta ahora sólo intentada, con total fracaso según él, por el marxismo. Varios teóricos no marxistas, como M. Weber, J. Schumpeter y F.A. Hayek, ni siquiera lo intentaron, y se quedaron en la «moderna racionalidad», en el papel económico de los empresarios y en las condiciones previas para una «sociedad libre», respectivamente. Además, los dos primeros no vivieron para ver los experimentos capitalistas y socialistas subsiguientes a la Segunda Guerra Mundial. Se trata, en palabras del autor, de «esbozar el perfil de una teoría sobre la relación entre el capitalismo y la sociedad en un mundo moderno», esto es, una teoría «económico-cultural» que se ocupe de las siguientes relaciones: capitalismo y estratificación, capitalismo y formas de gobierno, y capitalismo y varios sistemas de valor (p. 13), y esto a escala internacional; más aún, mundial.

Como es fácil de suponer, el autor adopta posturas favorables al «despegue económico» (W.W. Rostow) y en contra de la «teoría de la dependencia» (F.E. Cardoso); al aumento continuo desde 1950 de PNB de los países menos desarrollados en contra de la teoría del «desfase cada vez mayor»; a favor del mercado como fuente de racionalización económica («modernidad») y en contra de la intervención estatal destinada a controlar el desarrollo económico. Se afirma que «la acción preferencial por los pobres» se traduce aquí en una opción de estrategias capitalistas para el desarrollo» (p. 170). Berger es consciente de que su teoría puede ser catalogada de «procapitalista», aunque afirma que se trata de «un cuerpo de hipótesis empíricas», y que estaba predispuesto, al inicio del trabajo, a «aceptar la posibilidad de que el socialismo fuese una forma más humana de organización económica y social», y que fue la «presión de la evidencia empírica... lo que me obligó a adoptar la posición que ahora ocupó» (p. 15).

Frente a la teoría del «Estado universal y homogéneo» (A. Kojève), o a la de la «convergencia hacia una socialdemocracia planetaria» (Duverger), o al «ensuciamiento» de Europa (A. Toffler), Berger parece aproximarse en algunos puntos al pensamiento de R. Aron que ve en el capitalismo y el socialismo dos variantes de una misma especie, y que él expresa como «manifestación gemelas de la modernidad», pero asignando un peso decisivo al mercado y a la propiedad de los medios de producción como factores claves del proceso de racionalización, y sin admitir posibilidad alguna para una «tercera vía».

Aunque las evidencias empíricas a las que constantemente se recurre nos parecen, con frecuencia, más bien visiones a vuelo de pájaro, el libro es útil para conocer el nuevo pensamiento conservador en materia política y económica en temas muy controvertidos.— F. RUBIO.

MARRAMAO, G., *Poder y secularización* (= Homo Sociologicus 46), Traducción de Juan Ramón Capella, Península, Barcelona 1989, 13 x 20, 298 p.

El señor Marramao es en la actualidad catedrático de Filosofía en la Universidad de Nápoles y está especializado en el pensamiento marxista y, muy especialmente en el austromarxismo, tema sobre el que ha publicado varias obras.

«Poder y secularización» versa sobre la nueva naturaleza de la política y del poder en las condiciones de modernidad avanzada que caracterizan nuestro tiempo. Es la política, y no la mera tecnología, la que plasma nuestro talante moral y nuestras intenciones como hombres en este mundo. En nuestra cultura occidental existe la creencia en el advenimiento de unos tiempos radicalmente nuevos, inextricablemente unidos al progreso de la humanidad. El autor explora las raíces paganas, judaicas y cristianas de esta nueva concepción para sumergirse luego en un análisis de su metamorfosis, su conversión en tiempo histórico mundano.

La secularización nos ha alejado de toda posibilidad de vivir el tiempo agustinianamente: la Ciudad de Dios ha sido sustituida por la del hombre, la del «hombre nuevo». La secularización se ha autoalimentado, ha forzado sobre nuestra cultura una mayor secularización, convirtiéndose en la esencia de la hipermodernidad. Dos pares de términos opuestos: existencia y proyecto, conforman las características principales de la mentalidad premoderna y progresista. El paradigma weberiano de racionalidad (subjectividad-intencionalidad) que conduce a la irracionalidad, ha evolucionado hacia el concepto del sistema social mismo como dotado de racionalidad, como aparece en Luhman, y se ha convertido en un componente clave en el pensamiento social crítico contemporáneo. Es notable que haya tantos sociólogos y politólogos (M. Weber, T. Parsons, C. Schmitt, N. Luhman) que han examinado el espacio y naturaleza del tiempo y que sean ellos los que hoy exijan la atención del filósofo.

Aunque el proyecto de Marramao caiga dentro del campo de la historia de las ideas (historiografía), su última intención es la de establecer un cierto orden, y la de construir una filosofía de la temporalidad, una interpretación plausible del tiempo filosóficamente entendido, una filosofía histórica que interpreta en clave de «metapolítica» el «racionalismo occidental». Los seis capítulos y el apéndice del libro son «momentos de un discurso único... por hallarse dispuestos en forma estrellada: en cada uno de ellos reaparece el mismo objeto, pero observado desde perspectivas distintas... dando lugar a una red de remisiones circulares» (p. 19).

Nos encontramos ante una obra de filosofía histórico-política, de no siempre fácil lectura, con constantes referencias a conceptos, palabras y bibliografía casi exclusivamente alemanas, apto para especialistas en la materia.— F. RUBIO.

VAHLEFELD, H.W., *El largo adiós de los Estados Unidos a Europa* (= Al filo del tiempo), Planeta, Barcelona 1990, 16 x 24, 240 p.

Uno de los mejores periodistas alemanes del momento nos hace descubrir de nuevo los Estados Unidos de América. Historia, anécdotas y ejemplos, forman un conjunto descriptivo que permite tener una nueva visión y más certera de los Estados Unidos, particularmente en su relación a Europa, la Unión Soviética y Japón. Toda la trama política, social y económica aparece al trasluz en sus más variadas calidades con una distancia a la vez simpática e irónica. Así cuando todavía en 1964 se discutía sobre si los muertos debían votar y algunos opinaban que deben hacerlo hasta el tercer año de estar muertos; o cuando Kissinger llamaba 'orgías nihilistas' a las manifestaciones de estudiantes contra la guerra del Vietnam. Más allá de todo eso nos muestra el autor las glorias y miserias de la nación americana desde la revolución de la independencia allá por los años setenta del siglo XIX hasta la actual revolución de los derechos civiles de los negros, con su héroe M. Luther King a la cabeza. No falta la actual revolución de relaciones con el Este y la necesidad de pensar de nuevo en Europa como Europa de los Estados Unidos Europeos en la que Norteamérica debe jugar un papel bien distinto. Un escrito que hace pensar mucho y bien en la prometedora y a la vez difícil situación de nuestro mundo.— D. NATAL.

RAMÍREZ, P.J., *La rosa y el capullo. Cara y cruz del felipismo* (= Espejo de España 141), Planeta, Barcelona 1989², 17 x 24, 256 p.

El autor que es uno de los periodistas más habilidosos del momento actual se enfrenta a la situación presente del socialismo español en su contexto general de cambio producido tras el fin del antiguo régimen. Una vez más, se nos cuenta la historia reciente con sus satisfacciones y sobresaltos en los diversos agentes y familias españolas. Tras las conocidas exposiciones de Abel Hernández, Pepe Oneto y Amando de Miguel junto a J.L. Gutiérrez, Pedro J. Ramírez nos explica los avatares más actuales y conocidos —y a veces menos conocidos— de la reciente historia española. A partir de los problemas del Gobierno actual con algunos medios de comunicación y periodistas de distintos diarios se van desgranando las aventuras de la democracia y el socialismo, el referéndum de la OTAN, los problemas internos del partido socialista, la España de J. Manteca, el terrorismo, la economía y el hambre sacra de dinero, para acabar en la huelga general y las recientes elecciones. Un escrito ágil e interesante, llamativo e incisivo, que nos hace conocer mejor la realidad social española y también a sus periodistas.— D. NATAL.

Historia

LUNENFELD, M., *Los Corregidores de Isabel la Católica* (= Labor Universitaria. Monografías), Labor, Barcelona 1989, 14 x 22, 287 p.

Isabel la Católica, reina de Castilla, subía al trono, después de ser reconocida como soberana por las Cortes de Ocaña y de Segovia.

Heredaba de su hermano, el desdichado e impotente Enrique IV, la corona castellana que, a través de tantas vicisitudes, representaba el principio fecundo de la raza.

Cuando ella, todo estaba por hacer, comenzando por doblegar a una nobleza rebelde y pode-

rosa. Unida en matrimonio al príncipe Fernando de Aragón, ambos tendrán que saber ceder y perder para ganar, uniendo ideales políticos en la *Concordia de Segovia*.

Ganada la guerra a Juana la Beltraneja y al rey portugués Alfonso V, había que conseguir la *unidad nacional* y dar fuerza y cohesión al Estado Moderno, que nacía, con doctrinas suavizadas, de Maquiavelo. Este Estado Moderno necesitaba de personas hábiles para *corregir* abusos anteriores.

Entre estas personas estaban, precisamente, los llamados *corregidores*, que eran oficiales reales castellanos que servían como alcaldes y jueces superiores en las ciudades, villas y aldeas, a las que se les enviaba para vigilar los asuntos públicos, intervenir en las causas civiles y criminales, custodiar el suministro y castigar a los adúlteros y blasfemos.

Hombres importantes, pues, estos funcionarios públicos del reino castellano. Ellos trataban directamente con el campesino y conocían mejor que nadie sus trabajos y penalidades. Como conocían también de cerca a los mercaderes, oficiales de la Corte y de la Inquisición. Precisamente, allí donde comenzó el fracaso y la mala administración de estos corregidores, allí comenzaron *los comuneros* y las *guerras de comunidades*.

Pues bien, este es el tema principal del libro de Marvin Lunenfeld, especialista en estos estudios, profesor de Historia en el Fridonia College de la Universidad del Estado de Nueva York, y autor de otros escritos sobre la España de principios de la Edad Moderna.— T. APARICIO LÓPEZ.

EVANS, R.J.W., *La Monarquía de los Habsburgos (1550-1700)* (= Labor Universitaria. Monografías), Labor, Barcelona 1989, 14 x 22, 485 p.

Con el nieto de los Reyes Católicos, llamado Carlos de Gante, comenzaba en España el gobierno de una estirpe extranjera. Era la casa y la estirpe de los Habsburgos. El primer Carlos de España recibió este nombre probablemente en recuerdo de su bisabuelo Carlos el *Temerario*, Duque de Borgoña. Por sucesivas herencias se constituiría en el monarca más poderoso del mundo y España habría de ejercer la hegemonía espiritual, para la cual le había preparado Fernando e Isabel, con una política sabia y perseverante.

Cuando llegue al poder Felipe II, los dominios de España se agrandarían todavía más con la incorporación de Portugal a la corona de la monarquía hispánica. Sin embargo, nadie debe ignorar que, ya en los mismos días del rey *Prudente*, se inició la decadencia de la misma; decadencia que irá avanzando progresivamente, hasta llegar al hundimiento total con Carlos II el *Hechizado*.

No han faltado historiadores que han tratado de estudiar las causas de esta decadencia y hundimiento de la monarquía de los Habsburgos, pero ninguna ha estudiado aún seriamente las causas de su ascenso. De ahí la razón de este libro. Y de ahí también —como leemos en el prefacio del mismo autor—, sus limitaciones, ya que la primera palabra sobre un tema tampoco puede ser, evidentemente, la definitiva.

El libro de R.J.W. Evans comprende tres partes bien diferenciadas. En la primera, se estudia la evolución general de las distintas crisis que se produjeron dentro del imperio, como la crisis religiosa y política. Estudia en profundidad la llamada Contrarreforma en la Europa central y los cambios socioeconómicos que la acompañaron, los cuales proporcionaron el marco de una nueva estructuración de poder y una serie de actitudes.

En la segunda parte, el autor se detiene en el estudio concreto de Austria, Bohemia, Hungría..., ofreciéndonos una visión equilibrada de la mencionada monarquía como un todo y, de modo especial, sobre la interacción entre regiones y gobierno central.

La tercera parte se adentra por los caminos que Evans llama «fundamentos intelectuales», en

una comprensión de la evolución cultural del Renacimiento al Barroco, teniendo en cuenta que la creciente autoridad de la dinastía dependía tanto de la mentalidad, como de las instituciones.— T. APARICIO LÓPEZ.

HOBBSBAM, E.J., *La Era del Imperio (1875-1914)* (= Labor Universitaria. Monografías), Labor, Barcelona 1989, 14 x 22, 392 p.

Es evidente que urge hacer una perspectiva histórica de los tiempos modernos, ahora que caminamos hacia el final del siglo XX y mucha gente está todavía implicada apasionadamente en el período que concluyó en 1914, justamente cuando comenzaba la Primera Guerra Mundial, y finalizaba una era histórica para Europa: la era del Imperio.

E.J. Hobsbawm, profesor emérito en el Birkbeck, de la Universidad de Londres, intenta conseguir en este libro, así como en los dos volúmenes que le han precedido: *Las revoluciones burguesas* y *La era del capitalismo*, comprender y explicar el siglo XIX y el lugar que ocupa en la historia; comprender y explicar un mundo en proceso de transformación revolucionaria; buscar las raíces del presente en el suelo del pasado y, especialmente, ver el pasado como un todo coherente, más que como una acumulación de temas diferentes.

De ahí, que haya que verlo y estudiarlo no tanto como una narración sistemática, cuanto y sobre todo como el desarrollo de un argumento o, si se quiere, como la búsqueda de un tema esencial a lo largo de los diferentes capítulos.

La Era del Imperio abarca cuarenta años —los comprendidos entre 1875 y 1914— en que se gestó todo un mundo en proceso de cambio, desembocando en la hecatombe de la Primera Guerra Mundial, seguida de la Revolución rusa. Comienza por ofrecernos una perspectiva de lo que el autor llama *La Revolución Centenaria*; sigue por *la Economía*, que cambia el ritmo, y se detiene en *la Era del Imperio*; título que reclamaban para sí en Europa los gobernantes de Alemania, Austria, Rusia, Turquía y el Reino Unido. Fuera de Europa, se adjudicaba ese título a los gobernantes de China, Japón, Persia, Etiopía y Marruecos.

El libro sigue estudiando, más que en profundidad, en perspectiva histórica y social, temas tan interesantes como el de la democracia, el nacionalismo, las incertidumbres de una burguesía liberal, la mujer que irrumpe en la sociedad industrial, las nuevas formas del arte, para terminar con el capítulo titulado *La paz y la guerra*; la paz que existía en la Europa de *la belle époque*, y la guerra que advino en agosto de 1914.

Un libro para historiadores y para cuantos deseen comprender el mundo a través de la historia.— T. APARICIO LÓPEZ.

ARASSE, D., *La guillotina y la figuración del terror*, Labor, Barcelona 1989, 15,5 x 23,5, 177 p., 18 gr.

¿Por qué es abominable la guillotina? ¿Qué es exactamente lo que provoca horror en ella? Para responder nos ha parecido útil interrogar al miedo en su misma raíz, en el momento en que, acabada de nacer, la máquina se sitúa en el centro de una puesta en escena y de una explotación espectacular de sus poderes de espanto, es decir, en el terror.

Vemos multiplicarse las sorpresas a medida que avanza la información: Guillotín no hizo mucho por la invención de la guillotina, ya que, casi idéntica, era utilizada en Europa, con excepción de Francia, mucho antes de la Revolución... La cabeza cortada parece vivir aún, por lo que enfrenta a la medicina a un problema insuperable...

Como máquina política, la guillotina afianza la democracia. Textos y hechos así lo indican, ya que el gran teatro macabro organizado en torno al patíbulo trataba de forjar una conciencia pública (Saint Just). Desde la muerte del rey, cuando se sacraliza la Revolución, hasta las hornadas del terror, el *empleo político* de la guillotina sigue una línea del todo coherente.

Del teatro a la medicina y de la política a la metafísica, la máquina de decapitar se revela como un auténtico 'objeto de civilización' y como una *imagen* de la Revolución en su fase más radical, al exhibir a los ojos del pueblo, en la horrible fascinación de una máquina racional, el igualitarismo más absoluto.

Este libro no trata de rehabilitar la guillotina jacobina, sino más bien de provocar una reflexión, rompiendo el silencio que envuelve el empleo revolucionario de la 'simple máquina' de 'hacer volar las cabezas' para poner al día, en su origen conjunto, la *repulsión* que inspira la máquina y la *reputación* que se ha ganado, es decir, su abyecto prestigio.— E.L.

BLANCO ESCOLÁ, C., *La Academia General Militar de Zaragoza (1928-1931)* (= Labor Universitaria. Monografías), Labor, Barcelona 1989, 14 x 22, 250 p.

Este libro es la historia de la Academia Militar de Zaragoza en su segunda época, es decir, la que va de 1928 al 1931, y un análisis de la influencia que el ideario y la manera de ser de su director, Francisco Franco, tuvieron en la formación de los alumnos que pasaron por ella. Carlos Blanco, que ha sido cadete y profesor largos años en esta Academia de Zaragoza, busca en las raíces medievales y absolutistas de la mentalidad militar de Franco, entremezcladas con el irracionalismo producido por la guerra marroquí. Esta mentalidad fue proyectada hacia los cadetes en beneficio de la unidad de la familia militar, procurando configurar una ética común y una forma igual de comportarse profesionalmente. Su libro incide en los mecanismos psicológicos y sociológicos de la formación militar y en los componentes del pasado que han influido sobre ella.

A nadie se le oculta que la vida española de los dos últimos siglos ha estado condicionada por el poder militar, cuya institución vertebral ha sido el ejército de tierra. A la formación de su cuerpo de oficiales nos aproxima el autor, gracias a su buen conocimiento de los problemas militares y al acceso directo a fuentes inaccesibles para la generalidad de los investigadores. La lectura de este libro permite establecer la naturaleza del ejército del último medio siglo y proporciona una base sólida para aproximarse a la realidad actual de nuestras fuerzas armadas, empeñadas hoy en el reto de una modernización compleja.— E.L.

VELASCO BAYÓN, B., *Historia de Cuéllar*, Segovia 1988³, 16,5 x 24,5, 704 p., más numerosas ilustraciones a color y en blanco y negro y 1 mapa.

Tenemos a la vista la tercera edición de la Historia de Cuéllar del carmelita P. Balbino Velasco Bayón, quien publicó la primera edición en 1974 y la segunda en 1981.

Se trata de una obra de rigurosa investigación, para cuya composición el autor ha usado un abundante material archivístico y una rica bibliografía, que especifica en las pp. 22-48.

Esta obra, que constaba en su primera edición de 19 capítulos, fue ampliada a 23 en su segunda, los mismos que ha mantenido en la tercera. Esta última presenta variaciones relativamente modestas con relación a la segunda, como lo explica el autor en la p. 56.

El P. Velasco es un profesional de la investigación histórica y un especialista en la historia de Cuéllar, de suerte que esta obra resulta ejemplar en todos los aspectos, presentándose, incluso profusamente ilustrada al final, aprovechando las ilustraciones que el mismo autor había utilizado en otras dos publicaciones anteriores de carácter turístico sobre la histórica villa.

No extraña, pues, que autoridades y entes oficiales de la provincia de Segovia y del ayuntamiento de Cuéllar hayan querido patrocinar desde su primera edición esta obra, que acredita la competencia del autor en materia y da prestigio a las Instituciones que la han amparado.—
C. ALONSO.

Espiritualidad

BEILNER, W., *El evangelio regla de vida*, Herder, Barcelona 1989, 14 x 21, 260 p.

Wolfgang Beilner, profesor de exégesis del Nuevo Testamento, escribe esta obra para mantener la pregunta sobre qué es el evangelio —la proclamación de la llegada del Reino de Dios—, su contenido y quiénes son sus destinatarios —todos y cada uno de los hombres—. Prescinde de toda sistematización, porque su objetivo es sentir la esperanza que vibraba en los evangelios para quienes los escribieron y para sus primeros lectores.

Mediante unas reflexiones muy agudas y directas —formuladas a veces «mordazmente»—, nos hace ver que el evangelio es el motor capaz de transformar este mundo cuando se le experimenta y vive, aunque el problema está en que lo recordamos sin cesar al actuar en contra de él con los ojos bien abiertos: el celo puesto, a lo largo de la historia, en pulir el «gran diamante bruto de la revelación» no ha sido el mismo que el puesto en experimentar la unidad entre todos o en el vivir conforme a las antítesis del sermón de la montaña; los consejos evangélicos han sido utilizados para fomentar distingos nada evangélicos y en función de la estructura institucional más que de la persona individual; ¿por qué hoy día hay pocos candidatos al sacerdocio, pero jamás escasean los candidatos al episcopado?... El libro ofrece unas perspectivas muy interesantes a todo creyente para seguir sacando «del arca lo nuevo y lo viejo».— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

DOMÍNGUEZ, I., *El Tercer Evangelio* (= Patmos 197), Rialp, Madrid 1989, 12,5 x 19, 336 p.

«Este libro quiere ser una lectura honda del evangelio de san Lucas, que sirva para la reflexión personal y la meditación». Así reza la solapa del libro. Es verdad la segunda parte: en efecto es un libro de espiritualidad, como lo sugiere la colección en la que está inserto. Dudamos, en cambio, de que se ofrezca aquí una lectura profunda. El autor acude frecuentemente al significado que una palabra tiene en otros lugares del evangelio e incluso del N.T. para sorprender el matiz del vocablo. Frecuentemente comenta gestos de Jesús o de los discípulos para sacar doctrina espiritual. Pero esto se hace, sin fijarse si es tal la intención del autor. Se hacen afirmaciones inaceptables, como, por ejemplo, decir que el evangelio de Lucas está escrito alrededor del año 60.—
C. MIELGO.

CLERICI, A., *La correzione fraterna in S. Agostino* (= Quacere Deum 7), Augustinus, Palermo 1989, 12 x 17, 122 p.

El autor presenta la doctrina agustiniana sobre la delicada cuestión de la corrección fraterna. Para ello se basa en la experiencia de Agustín como pastor y en su misma vida con el maniqueísmo y el donatismo. La doctrina agustiniana parte de la teoría teológica de que Dios corrige a quien

ama. El hombre debe imitar a Dios y de ahí la consigna agustiniana: Ama y haz lo que quieras. Así el que corrige que corrija por amor. La caridad es la médula de la corrección que se ha de hacer con amor al hombre y odio al pecado, con humildad y desde la oración, con autoridad pero con amor de padre y hermano —no con sentido paternalista—; y siempre con el sentido del buen samaritano que quiere curar y no molestar. Según Agustín, quien no sabe qué es un médico, pensará que cuando éste opera trata de matar o pinchar al paciente; pero quien sabe de medicina sabe de qué se trata. Eso no debe hacer olvidar que también hay malos médicos que en vez de curar aceleran la muerte o la hemorragia en su buen deseo de intervenir, imprudentemente, a toda costa. Por tanto, se necesita firmeza pero también misericordia y paciencia; corrección, no persecución. Por eso Agustín en su camino y con su experiencia desde el maniqueísmo, que tanto le costó, nos recuerda que solamente puede ser duro con los demás quien no sabe lo que cuesta encontrar la verdad, quien no sabe lo que cuesta curarse y convertirse de verdad; pero quien ha sido curado ya no olvida la misericordia de Dios en su vida (Contra epistolam Manichei, II, 2-III, 3; PL 42, 174-175). Por todo ello, el librito que presentamos va a ser una ayuda muy útil en este delicado problema.— D. NATAL.

GARRIDO, P. M.², *San Juan de la Cruz y Francisco de Yepes. En torno a la biografía de los dos hermanos* (= Pedal 197), Sígueme, Salamanca 1989, 12 x 18, 210 p.

El próximo centenario de san Juan de la Cruz, comienza ya a dar sus frutos. El autor precisa, en este librito, una serie de cuestiones históricas que han estado confusas, hasta ahora, para ofrecer una comprensión más concreta y apropiada del santo místico español. Se trata de la infancia y preparación, del ambiente histórico y familiar, y de la vida del Carmelo y su reforma. Finalmente se da un texto de la vida de san Juan de la Cruz escrita por el P. Javier Velasco, carmelita, sobre san Juan de la Cruz y su hermano Francisco de Yepes que precisa muchos detalles y motivos del sentido de la vida del gran místico español.— D. NATAL.

ALCOVER, N., *Reestructurar la vida. Materiales para ejercicios ignacianos* (= Betania 52), Paulinas, Madrid 1989, 13 x 20, 261 p.

El autor marca en la segunda parte del título el alcance de su trabajo. Presenta unos materiales para ejercicios ignacianos. Y lo hace con el fin de ayudar a una experiencia espiritual a lo largo de ocho días. Los destinatarios directos de su estudio son todos aquellos que ya conocen el texto de los Ejercicios por haberlos experimentado en alguna de sus formas, y a *repetidores* de la experiencia, en el sentido ignaciano del término 'repetición'. Sobre tres palabras gravita fundamentalmente el mensaje que el autor quiere ofrecer a los lectores:

—*Materiales*, de ayuda al ejercitante, para su intento en acoger las iniciativas de Dios.

—*Reestructuración*, que corresponde al término ignaciano de 'ordenar la vida'.

—*Experiencia*. Hay que recordar que esta experiencia tiene a Dios no sólo como objeto, sino también como principio de la misma experiencia.

Según se nos dice en el pliego que cierra el libro, «la clave de *reestructurar la vida* radica en concebir la experiencia propuesta por Ignacio de Loyola como un proceso fuerte que alcanza las ultимidades de la persona y, así, le permite reestructurarse por dentro y hacia afuera en su encuentro con la realidad». El libro no carece de actualidad y puede ayudar a vivir una espiritualidad en perfecta conexión con los tiempos modernos.— B. DOMÍNGUEZ.

GUTIÉRREZ, G., *Dios o el oro en las Indias* (= Pedal 204), Sígueme, Salamanca 1989, 12 x 18, 162 p.

Con el inicio de la presencia del evangelio en las Indias surge la confrontación de dos perspectivas teológicas: una que justifica la dominación europea sobre la base de la función providencial de sus riquezas, y otra, cristológica, que arranca de los pobres y denuncia como idolátrica la otra posición. Este es el tema central del libro. El autor revela en la introducción que se trata de los 4 primeros capítulos de un estudio más amplio sobre la perspectiva misionera y teológica de Bartolomé de Las Casas.

El primer capítulo analiza bíblicamente la idolatría de quienes hacían del oro, Mamón, el dios al que entregaban sus vidas. Los capítulos 2 y 3 recogen el contexto histórico de la polémica antilascasiana y la postura de quienes buscaron justificar teológicamente el orden económico y social que se implantaba en las Indias («Parecer de Yucay», 1571). El último capítulo expone la raíz de la teología lascasiana: Cristo está presente en esos indios que los cristianos ven como indeseables ídólatras.

Las Casas construye su teología a partir de la convicción de que no es posible servir a dos señores (Mt 6,24). Hay que optar. Esta alternativa sigue vigente en nuestros días. El V centenario nos lo recuerda... (p. 22).— R. SALÁ.

FERNÁNDEZ RAMOS, F., *Espiritualidad bíblica en 'Consideraciones' de Pedro Poveda*, Narcea, Madrid 1989, 16 x 24, 460 p.

El autor que es profesor de Biblia en la Universidad de Salamanca, ha puesto actualidad y espíritu científico a la espiritualidad del P. Poveda. Para ello se han elegido como cinco centros clave que reflejan los principales intereses decisivos de la espiritualidad de Pedro Poveda: Jesucristo camino, verdad y vida. Jesús, Maestro de oración. La vida cristiana como eucaristía y sal de la tierra. La vida en el Espíritu. Y el mandamiento del Amor. Así se recoge el itinerario espiritual del P. Poveda que tiene una absoluta actualidad y es muy apropiado para introducirnos en la vivencia del misterio cristiano y su realización en el mundo de hoy. El P. Poveda, apóstol de los pobres y testigo excepcional de la fe y el amor, educativo, cristiano, ofrece aún hoy una inspiración permanente a su obra más acariciada: la institución teresiana; y con ella a toda la Iglesia y a nuestro mundo. El trabajo del autor ha sido intenso, pero ha valido la pena, porque con la actualidad de la palabra y la inspiración del P. Poveda, nos ofrece un nuevo impulso para caminar en la fe que se realiza en el amor.— D. NATAL.

LOEW, J., *La vida a la escucha de los grandes orantes*, Narcea, Madrid 1988, 13,5 x 21,2, 232 p.

A lo largo de la historia ha habido grandes personas, hombres y mujeres, que han sabido vivir la vida de Dios en ellos mismos. Han sabido poner el oído en sintonía con Dios que les pidió ser sus testigos (como lo hace con nosotros), en la vida. Supieron llevar la vida a la oración y la oración a la vida. No dividieron la vida por un lado, y Dios por otro. De aquí han salido los grandes compromisos sociales y los pequeños compromisos del día a día, también sociales. Son los grandes orantes que escuchan a Dios en la vida y desde la vida también oran a Dios.— E. ESPINO.

VEGA, M., *Contemplación y Psicología*, Narcea, Madrid 1989, 14 x 21, 115 p.

Cada vez interesan más las relaciones entre psicología y mística. Se trata de un asunto fundamental en la experiencia de los creyentes. El autor, un jesuita misionero en China de donde fue expulsado, recaló en la Cartuja buscando una nueva vida. Y a fe que la encontró. Así nos expone la experiencia contemplativa a partir de la definición de san Juan de la Cruz: 'La contemplación no es otra cosa que una infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios, que si la dan lugar, inflama el alma en el espíritu de amor'. La segunda parte de la obra trata de analizar esta experiencia psicológicamente. Para ello sigue a otros autores como César Vaca, P. Finkler. Quizá esta parte sea un poco más floja, pero no deja de ser interesante. Al final, se dan una pautas para facilitar la experiencia contemplativa. Un libro sencillo y útil— D. NATAL.

RATZINGER, J., *Servidor de vuestra alegría. Reflexiones sobre la espiritualidad sacerdotal*, Herder, Barcelona 1989, 13 x 20, 120 p.

Esta obrita, muy pulcramente presentada, recoge una serie de homilias del cardenal Ratzinger, sobre el sacerdocio. Su línea de pensamiento es de una gran espiritualidad alimentada sobre el fundamento de los textos evangélicos que constantemente se comentan. Así se anima al sacerdote a cumplir su misión y a realizar su vida como misterio de la fe, de amor y de esperanza confiada en el Señor. Ante los desafíos actuales esta experiencia es cada vez más necesaria. Quien vive el evangelio y su llamada como una gran suerte vital puede transmitirlo como una buena noticia de felicidad y alegría. Estos escritos son apropiados también para la meditación de los creyentes, sacerdotes o no, que buscan en la fe viva del seguimiento de Jesús la fuerza decisiva de su existencia.— D. NATAL.

Psicología-Pedagogía

POCH I BULLICH, J., *Psicología dinámica. Aspectos teóricos, estructurales, epistemológicos y metodológicos* (= Biblioteca de Psicología 161), Herder, Barcelona 1989, 14,1 x 21,6, 264 p.

Joan Coderch dice en el prólogo que el libro de Poch ha de quedar incluido en lo que él denomina «la respuesta al desafío científico al psicoanálisis». El autor integra en su obra los aspectos teóricos, estructurales, epistemológicos y metodológicos del psicoanálisis, tratando de dar a conocer a los estudiosos y a los interesados en esta materia la perspectiva de la psicología dinámica o psicoanalítica.

El libro habla por sí mismo, dice Coderch, siendo estos los títulos generales de los contenidos que en él se tratan: Parte Primera, sobre aspectos teóricos en psicología dinámica, donde se considera el concepto, objeto y evolución de la psicología dinámica, así como sus relaciones con otros modelos o teorías psicológicas. Parte Segunda, que versa sobre los aspectos estructurales teóricos de la psicología dinámica. Parte Tercera, donde se estudian las cuestiones epistemológicas y metodológicas.

Siendo así que la psicología ha de estudiar la conducta humana en toda su complejidad, es necesario que «cada psicología» se abra a «las demás psicologías». Desde este punto de vista la obra de Poch tiene el mérito de haber sabido mostrar la psicología dinámica en el contexto de una

facultad de psicología abierta a otras muchas psicologías, intentando explicitar los puntos de coincidencia y discrepancia entre las distintas psicologías.— M. MATEOS.

RIBA I LLORET, M.^a D., *Modelo lineal de análisis de la variancia* (= Monografías de bioestadística y psicología matemática 8), Herder, Barcelona 1990, 15,5 x 24,5, 320 p.

El caballo de batalla de la psicología experimental parece haber sido el análisis de la variancia, técnica esta de uso predominante en el análisis estadístico de los diseños experimentales en psicología. Ha existido la idea generalizada de que el análisis de la variancia y el análisis de regresión son dos técnicas estadísticas diferentes, cuando en realidad ambas técnicas responden a formulaciones específicas de un mismo modelo estadístico: el modelo lineal general.

La presentación que esta monografía hace de la técnica del análisis de la variancia sigue la perspectiva del modelo lineal general que puede ser aplicada a diferentes tipos de diseño, incluso diseños con más de una variable, para lo cual la monografía presenta el modo de análisis multivariante de la variancia.

El último capítulo contiene el procesamiento por ordenador de los datos que ilustran, a lo largo del libro, las diferentes aplicaciones del análisis de la variancia. Junto a los listados se incluye un amplio comentario para ayudar a interpretar los datos.— M. MATEOS.

POZO, J.I., *Teorías cognitivas del aprendizaje* (= Psicología. Manuales), Morata, Madrid 1989, 16,5 x 23,5, 285 p.

La obra es un estudio crítico y consta de tres partes. En la primera parte el autor expone la trayectoria del movimiento conductista, pasando por su crisis, hasta llegar al momento actual. Cree el autor que el futuro del conductismo, como teoría del aprendizaje, estaría supeditado a la capacidad del «procesamiento de información —que se trata también en esta primera parte— «para proponer una teoría del aprendizaje teórica y prácticamente más progresiva que el conductismo» (p. 38). Cosa que no parece posible mientras dicho procesamiento de información se mantenga «fiel al núcleo central del programa conductista» (p. 49).

La segunda parte de la obra está dedicada al estudio del aprendizaje por asociación. En ella expone el autor diversas teorías sobre el aprendizaje de conceptos artificiales y naturales, incluyendo las teorías computacionales más recientes. El asociacionismo en cualquiera de sus versiones, dice el autor, carece de una Teoría General del Aprendizaje, aunque ha contribuido a la elaboración de la misma, y «el procesamiento de información es un marco excesivamente estrecho para desarrollar una teoría suficiente del aprendizaje» (p. 161), ya que «el sistema cognitivo humano forma parte de un organismo que no puede reducirse directamente a un mero mecanismo» (p. 161).

De ahí que en la tercera parte de la obra el autor presente una perspectiva organicista del aprendizaje o aprendizaje por reestructuración. Esta tercera parte contiene, pues, tales teorías como la Gestalt, la teoría de la equilibración de Piaget, la teoría del aprendizaje de Vygotskii y la teoría del aprendizaje significativo de Ausubel.

¿Es el aprendizaje un resultado de asociación o de reestructuración? El autor prefiere definirlo como un proceso doble de asociación y reestructuración invitando a asociacionistas y organicistas a una reconciliación integradora.

La obra puede ser de interés no sólo para psicólogos sino también para profesionales de la enseñanza, ya que en ella podrán encontrar estos últimos una fuente rica de referencia para la creación de modelos nuevos de instrucción.— J.M. CHAGUACEDA.

DÍEZ DEL RÍO, I., *Cultura, Religión y Escuela*, Asociación para el progreso de la Educación, Madrid 1989, 13 x 20, 159 p.

Problema complejo, tan arduo como complejo, es el de la relación entre religión y cultura. Y, sin embargo, no debiera ser así, por cuanto en las religiones antiguas —en las orientales, sobre todo—, estos términos se confunden, se mezzan y, en ocasiones, se identifican y vienen a ser una misma cosa.

De hecho, el autor de este libro, el experto en temas de la educación, Isafas Díez del Río, aunque se refiere a nuestra cultura occidental, dice, por ejemplo, que «la religión es un fenómeno histórico universal, constatable en todas las culturas y sociedades, y además, en todos los estadios de un desarrollo histórico».

El libro es interesante. Su autor nos dice que el hilo conductor que recorre y anima todas sus páginas, desde las más abstractas a las más concretas, y que, a la vez, las dota de unidad y de sentido, es el diálogo entre la fe y la cultura, considerando aquél tanto a nivel teórico, como en su concreta proyección sobre nuestra actual circunstancia histórica.

El libro consta de cuatro partes. En la primera desarrolla el tema *Fe y cultura en diálogo y confrontación*. En ella queda patente el fenómeno, tan significativo y relevante como actual, de la increencia en las sociedades occidentales. En la segunda parte estudia «la crisis de la enseñanza confesional», en una síntesis admirable de los revisionismos que, por aplicaciones del Concilio Vaticano II en lo religioso y por efectos de transición política en lo cultural, han tenido incidencia sobre la escuela confesional en España. En la tercera parte, se insiste en «el marco de socialización religiosa» de los actuales escolares españoles, con unos juicios muy certeros sobre la actual juventud española, fruto de trabajos y experiencias del autor de este libro. Finalmente, en la cuarta y última parte, Isafas Díez del Río presenta la escuela como «lugar de encuentro de la Iglesia con la juventud»; como «lugar de socialización de los jóvenes en los valores religiosos»; como «lugar adecuado para la educación de los jóvenes en la fe»; y, también, como «lugar privilegiado para la inculturación de la misma fe».— T. APARICIO LÓPEZ.

SELMÍ, L.-TURRINI, A., *La escuela infantil a los cinco años* (= Pedagogía. Educación infantil y primaria), M.E.C.-Morata, Madrid 1989, 17 x 24, 249 p.

Este es el último volumen de los tres que Lucía Selmi y Anna Turrini han escrito sobre el diseño y desarrollo del *curriculum* realizado en las escuelas infantiles de Módena. Las autoras han tratado de seguir la evolución completa de un grupo de niños de los tres a los cinco/seis años.

Cuando se habla de experiencia en la escuela infantil y, en especial, en las clases de los niños de cinco años, las autoras tienen en cuenta la visión psicológica que considera el desarrollo del niño como un hecho «natural» y espontáneo, pero asumen también que el desarrollo es un proceso que interactúa de forma compleja con la transmisión y elaboración del conocimiento, mediatizado por el ambiente sociocultural y las instituciones educativas.

Se da gran importancia a los trabajos de los niños y, en especial, al contenido y la calidad de los lenguajes que se utilizan. Sus trabajos y el lenguaje continuamente dan cuenta del conocimiento que tiene el niño de la realidad. En el centro de todo el planteamiento pedagógico está el encuentro del niño con el mundo: su propio espacio vital, las comunicaciones que le llegan de todas partes, las nuevas relaciones, el enriquecimiento que le viene del mundo cultural de los mayores, etc.

En el prólogo al libro dicen sus autoras: En un momento en que se está discutiendo sobre las formas concretas de continuidad entre la escuela infantil y la escuela elemental, nos gustaría que

nuestros colegas de la elemental tuviesen en cuenta los «hechos» acaecidos en los tres años de la escuela infantil, conforme al resultado de nuestro trabajo.— M. MATEOS.

BALE, J., *Didáctica de la geografía en la escuela primaria* (= Pedagogía. Educación infantil y primaria), M.E.C.-Morata, Madrid 1989, 13 x 21, 174 p.

John Bale comienza su libro estableciendo lo que conocen los alumnos antes de entrar en una clase de geografía en la escuela primaria. Inicialmente, el docente debe centrarse en determinar cómo son las geografías particulares de sus alumnos, los mundos que tienen dentro de sus cabezas. Defiende el autor que la educación geográfica más formal debería constituirse sobre esas geografías particulares, procediendo de lo conocido a lo desconocido. La justificación psicológica de ese proceder la fundamenta en la teoría de Piaget, según la cual la mayoría de los niños de la escuela primaria se hallan en la fase de desarrollo intelectual de «operaciones concretas». El mundo de la mente de los niños es más bien de realidades concretas que de posibilidades en esa etapa.

Este libro de Bale es eminentemente práctico y profundamente ilustrado, intentando ayudar a los docentes y a cuantos se preparan para la docencia con:

- enfoques para la enseñanza de las destrezas cartográficas,
- estrategias para utilizar la localidad como recurso educativo,
- problemas de la enseñanza y aprendizaje de la geografía a ese nivel,
- variedad de recursos y actividades para realizar en las aulas,
- formas de estructurar la progresión del trabajo geográfico.

El libro concluye con un examen del *currículum* de geografía de la escuela primaria, formulando también sugerencias de carácter experimental respecto a lo que los niños deberían saber al concluir la educación primaria.— M. MATEOS.

CORIAT, A., *Los niños superdotados. Enfoque psicodinámico y técnico* (= Biblioteca de Psicología 162), Herder, Barcelona 1990, 14,1 x 21,6, 256 p.

El libro se centra en el tema de la precocidad intelectual, presentando los distintos conceptos sobre la misma, así como las condiciones que la favorecen y las que la obstaculizan. Se habla también de las repercusiones sociales, culturales y psicológicas de la precocidad.

El autor hace una clara exposición de las características de los niños superdotados, los problemas que plantea la educación de estos niños, y los tipos de inadaptación que les son específicos. Desde un enfoque psicodinámico y teórico, Aaron R. Coriat discute las tesis innatistas y ambientalistas e informa de los desafíos que se están planteando ya desde la inseminación de material genético, o la «fabricación» de superdotados.

También se describen en esta obra los procesos de la creatividad, lo mismo para los superdotados que para los demás niños.

Esquemáticamente, el contenido se resume en cuatro apartados: En el primero trata de las características generales del superdotado, los problemas que el superdotado plantea, las diferencias entre chicas y chicos superdotados, identificación del superdotado, y los rasgos del funcionamiento mental de los superdotados. En el segundo apartado se consideran los factores herencia y medio ambiente, y se hace un análisis de las cosas que favorecen o dificultan la evolución intelectual. El tercer apartado estudia la naturaleza de la creatividad, presentando algunas conclusiones prácticas sobre ese tema. En el apartado cuarto y final se informa de lo que se ha hecho por los superdotados en diferentes países, se señalan algunas estrategias para la educación de los superdotados, y se dan las conclusiones generales a las que ha llegado el autor.— M. MATEOS.

MARRERO, H.-BUELA, G.,-NAVARRO, F.,-FERNÁNDEZ, L., *Inteligencia humana. Más allá de lo que miden los tests* (= Labor Universitaria. Monografías), Labor, Barcelona 1989, 13,5 x 21,5, 160 p.

La obra consta de cinco capítulos que son otras tantas monografías sobre lo que la investigación ha aportado al estudio de la inteligencia.

El capítulo primero introduce al lector el conocimiento de los conceptos básicos de inteligencia y los instrumentos usados en la medición de la misma, como son los tests, sus características y sus limitaciones.

El capítulo segundo expone breve y claramente los conatos de los estudiosos de la inteligencia para explicarla mediante el análisis de los factores que según ellos la integran. Al efecto se presentan los resultados de la teoría triárquica de la inteligencia de Sternberg, la teoría de las siete inteligencias de Gardner, la teoría «naturalista» de Frederiksen y la aproximación ofrecida por Schak desde el estudio de la inteligencia artificial.

El capítulo tercero presenta los resultados obtenidos sobre el estudio de la inteligencia mediante técnicas psicofisiológicas, tales como la electroencefalografía. Los autores muestran cierto optimismo respecto al uso de dichas técnicas por encontrarlas libres de influencias culturales.

El capítulo cuarto trata de la educación de la inteligencia mediante intervención temprana en la mejora de la misma. El autor llega a una conclusión «moderadamente optimista... en cuanto a las posibilidades de la intervención temprana y de la educación de la inteligencia en general» (p. 127).

El capítulo quinto trata de la educación de la inteligencia en la edad de la escolarización. Es decir, enseñar a pensar. Expone varios programas de educación de la inteligencia y presenta como ejemplo-modelo el programa de la Universidad de Harvard.

Consideramos la obra de interés especial para los estudiosos de las ciencias de la educación sobre todo aquellos que no puedan tener acceso directo al inglés ya que la mayoría de las fuentes de estas monografías están escritas en dicha lengua.— J.M. CHAGUACEDA.

Literatura-Varios

SIMÓN DÍAZ, J., (ed.), *Miscelánea* (= Cuadernos Bibliográficos 28), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1972, 17 x 24, 294 p.

Con el presente volumen, los *Cuadernos Bibliográficos* comenzaron una nueva modalidad: ofrecer, de vez en vez, misceláneas con estudios, notas, reseñas, información... Éste se abre con una bibliografía de Pérez-Rioja sobre el libro (cien fichas). Romero de Lecea escribe sobre «el más antiguo incunable de autor español», las *Meditaciones* del Card. Juan de Torquemada. Antonio Odriozola, sobre «el primer libro impreso en Murcia (1484)». Klaus Wagner, sobre la «Biblioteca Colombina». Manuel de Castro, sobre los PP. Gabriel de Toro y Felipe Díez. Joseph L. Laurenti, sobre «Cervantes e Italia» (bibliografía), con un índice onomástico para facilitar pistas a futuras investigaciones: muy interesante. Gregorio de Andrés lo hace sobre la biblioteca del Conde-Duque de Olivares. Mercedes Agulló y Cobo, sobre «la Inquisición y los libreros en el siglo XVII». Francisco Aguilar Piñal, sobre el «Índice de comedias, de Manuel Casal y Aguado». Leonardo Romero Tobar, sobre «bibliografía de ediciones de Espronceda». María Cristina Sánchez Alonso, sobre «cartas a don Toribio del Campillo». Sigue una nota sobre bibliografía de la

provincia de Cádiz, de Manuel Ruiz Lagos, y otra de Leonardo Romero Tobar sobre «los fondos del Seminario de Bibliografía Hispánica de la Universidad de Madrid». Vienen a continuación reseñas de libros. Se cierra el volumen con una lista de libros a buscar (impresos en castellano de los siglos XVI y XVII, 489 fichas. De agustinos hay: dos de Juan de Aguilar, una de Luis de Aguilar, diez del beato Alonso de Orozco, tres de Antonio de San Román. En todas, lo mismo que en las restantes, se da la referencia exacta de los autores que hablan de esas obras. De los agustinos, no todas están en Santiago Vela) y otra de libros hallados (impresos en castellano de los siglos XVI y XVII, 30 fichas), muy interesantes para la historia del libro en los siglos XVI y XVII. Su autor es José Simón Díaz, el gran bibliógrafo español.— J. VEGA.

PÉREZ Y PÉREZ, M.ª C., *Bibliografía del teatro de Lope de Vega* (= Cuadernos Bibliográficos 29), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1973, 17 x 24, 128 p.

No es la primera vez que los *Cuadernos Bibliográficos* se ocupan de Lope de Vega. Los números 2 y 4 se dedicaron también a otros aspectos del genial dramaturgo (poesías, preliminares de libros y nuevos estudios). El presente volumen se ocupa de los manuscritos y ediciones de sus obras dramáticas. Fruto de un trabajo interrumpido por circunstancias personales, hay puntos que no aborda, y así lo advierte la autora, pero con su buen hacer ha logrado una contribución importante, que puede ahorrar muchos esfuerzos a quien se aventure en estas investigaciones. El material está distribuido en los siguientes apartados: manuscritos, ediciones generales, ediciones particulares y teatro menor. Sigue un índice, por títulos, de autos y comedias, y otro de bailes, entremeses y loas. Cada ficha se acompaña de su localización.— J. VEGA.

SIMÓN DÍAZ, J., *Bibliografía regional y local de España. I. Impresos localizados (siglos XV-XVII)* (= Cuadernos Bibliográficos 33), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1976, 17 x 24, XIV + 304 p.

Los estudios locales avanzan en España, pero no los instrumentos bibliográficos correspondientes. Han aparecido repertorios particulares, pero el general sigue siendo el Diccionario bibliográfico-histórico... de Tomás Muñoz y Romero (1858). Con su larga experiencia en la materia, el autor constata que «en nuestro país muchas veces es más difícil y requiere más tiempo el encontrar un libro que el saber que existe» (Introd., XI). Ayudar a remediar esa dificultad intenta este volumen. Un repertorio de libros de contenido local, impresos en la época señalada, ordenados alfabéticamente, desde *Adra* a *Zumaya*. Un total de 1.956 fichas. En cada una, se señala, como es usual en esta colección, su localización. Un auxiliar imprescindible para la erudición local y una buena aportación para llegar a la deseada *Bibliografía regional y local de España*. Con esta y otras iniciativas, el autor quiere «suscitar el interés por la necesaria prosecución de los repertorios de escritores de las Órdenes religiosas» (Introd., X). Sobre los agustinos hay 6 fichas: Alcalá de Henares, Cataluña, Granada, Sevilla (homenaje a san Agustín y otro a santo Tomás de Villanueva). Valencia. Una sobre las agustinas de Baeza y dos sobre los Canónigos Regulares de la catedral de Pamplona. La obra se cierra con varios índices: onomástico, topográfico, de temas y de bibliotecas.— J. VEGA.

SIMÓN PALMER, M.^a del C., *Manuscritos dramáticos del Siglo de Oro de la Biblioteca del Instituto del Teatro de Barcelona* (= Cuadernos Bibliográficos 34), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1977, 17 x 24, VIII + 94 p.

La Biblioteca del Instituto del Teatro de Barcelona, formada con la particular de Arturo Sedó, es, junto con la Nacional y la Municipal de Madrid, fundamental en toda investigación sobre los fondos del teatro español. La catalogación de los textos dramáticos del Siglo de Oro ha sido siempre difícil: una misma obra se presenta con distintos títulos o es atribuida a varios autores, abundan los anónimos... Aquí se ordenan por autores, entrecruzadas las obras anónimas por orden de títulos. 888 fichas son una muestra parcial de la gran riqueza de manuscritos de dicha biblioteca, cuya revisión se promete continuar. Los datos que acompañan a cada ficha son precisos: si es copia o autógrafo, época de la letra, número de folios u hojas, anotaciones, signatura... Le sigue un índice onomástico y otros de primeros versos, que «permite vislumbrar, como dice la autora, posibles repeticiones de contenido con nombres y denominaciones distintas» (Introd., VIII).— J. VEGA.

AGUILAR PIÑAL, F., *Romancero popular del siglo XVIII* (= Cuadernos Bibliográficos 27), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1972, 17 x 24, XIX + 313 p.

Primero fueron los románticos con su distinción entre poesía culta y popular, con la consiguiente exaltación de ésta. Luego fue Menéndez Pidal con su elogio del romancero popular frente al vulgar y aplebeyado, alimento de gente iletrada. Éste, a consecuencia de un concepto aristocrático de la cultura, fue arrojado fuera de lo genuinamente español. Pero las gentes que lo compusieron y las que con él se deleitaban e instruían eran tan españoles como los nobles que lucharon, en «guerra gentil», en la frontera de Granada y los que compusieron esa maravilla que es el romancero viejo. Lo español es lo que han vivido los españoles, todos sin excepción, podemos decir siguiendo a Goethe: «sólo todos los hombres viven lo humano». Y cualquier mutilación, del orden que sea, condena a no entender lo humano o lo español. Una cosa es la estética, con su jerarquía de valores, y otra la realidad social e histórica.

Julio Caro Baroja, sabio entre los sabios, fue el primero en tratar científicamente esta literatura vulgar. No es verdad que los romances desaparecieran en el siglo XVIII, como se ha dicho. Las 2.104 fichas recogidas en este repertorio, y son una parte mínima, confirman la popularidad del género en ese siglo. Literatura vulgar, andaluza y de ambiente sobrenatural, como la caracteriza acertadamente el autor. Literatura, que a falta de otros textos a precio asequible, se usó en las escuelas hasta 1826, en que se impuso como texto único el *Arte de hablar* de Hermosilla. Literatura, pues, imprescindible para conocer la mentalidad de la época. Atendiendo al tema, el autor la clasifica en los siguientes grupos, subdivididos a su vez: romances históricos, novelescos, festivos, religiosos y teatrales. Da siempre la localización exacta de los ejemplares consultados, lo que facilita futuras investigaciones. Hay aquí, por ejemplo, una excelente documentación (de la ficha 1396 a la 1836) para estudiar la religiosidad popular española del siglo XVIII (de san Agustín hay dos fichas y de santa Rita otras dos). Al final hay índices onomástico, topológico, de materias, de comedias, de primeros versos, de impresores y de bibliotecas consultadas. Todo muy cuidado.— J. VEGA.

AGUILAR PIÑAL, F., *Índice de poesías publicadas en los periódicos españoles del siglo XVIII* (= Cuadernos Bibliográficos 43), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1981, 17 x 24, XV + 342 p.

A partir de 1750, se va imponiendo la reforma literaria, el «buen gusto», la vuelta a la tradición clásica y renacentista. Pero la tendencia, triunfante entre los cultos, convive con otra popular, ajena a los nuevos vientos. Es en los miles de poesías publicadas en la prensa diaria donde mejor se aprecia este antagonismo. A investigarlo quiere contribuir el autor. Es bien conocida su preocupación por la literatura popular. Hay entre las obras literarias, como en todo arte, diferencias y jerarquías, por más que algunos sociólogos se empeñen en ignorarlo. Es evidente que, en toda época, muchas, muchísimas, no dan la talla y son lo que para entendernos se ha llamado subliteratura (A. Amorós). Siendo esto cierto, no es menos evidente que son un documento inapreciable de época; que emergen de ella, como las más valiosas, y nos ayudan a comprender éstas y aquélla. *Una chahola en Bilbao* (u otras novelas clericales de la época) no pasa de ser un subproducto, pero su difusión por seminarios y casas religiosas explica la desorientación en que estaban metidos tantos curas de la época, empeñados en ser ciegos conductores de ciegos. El autor no se confunde ni confunde: «ninguna obra de arte se puede separar de su momento histórico. Ni éste se puede entender sin tener en cuenta la totalidad de los fenómenos que lo determinan, incluidos los literarios. De aquí el enorme valor que doy a la literatura popular, no en sí misma, sino en su contexto social» (Introd., VIII).

Junto a estos copleros populares, aparecen en la prensa periódica casi todos los poetas importantes del XVIII, así como los clásicos del XVI y algunos del XVII, tema este investigado por M.^a Teresa Bautista Malillos en el n.º 48 de esta colección.

El repertorio es amplísimo —5.422 fichas— y sumamente interesante. Muchos seudónimos, problema en verdad liso, quedan identificados o se dan sugerencias. De los agustinos figuran: Andrés del Corral, Diego González, Juan Fernández de Rojas (muy prolífico), Luis de León. Habrá que tenerlo en cuenta. La última «bibliografía» de Fr. Luis de León por Rafael Lazcano, muy meritoria, no lo cita. Si cita, en cambio, el de M.^a Teresa Bautista Malillos, pero ésta no recoge todas las citas de Aguilar Piñal, porque algunas son imitaciones de Fr. Luis, que es preciso tener en cuenta al estudiar su influencia en el siglo XVIII. Muy interesantes las observaciones sobre los seudónimos de Fr. Juan Fernández de Rojas en la *Introd.*, XI-XII. Un índice de autores y otro de poemas por géneros literarios dan el acabado perfecto a la obra.— J. VEGA.

CONTE, R., *Yo, Sade* (= Memoria de la Historia 34), Planeta, Barcelona 1990, 13 x 21, 235 p.

¿Fue Sade un loco, un criminal o un genio? Eso probablemente nunca lo sabremos. Un criminal parece que no lo fue, a pesar de las habladurías, pero su vida fue tan frenética, tan descompuesta y tan exotérica que sobre él se han difundido las más extrañas y variadas opiniones. Rafael Conte, que ha leído y estudiado muy minuciosamente su obra, a juzgar por el presente escrito, da la palabra al Marqués para que le podamos escuchar sus confesiones, alegatos y posibles causas o explicaciones. Así podemos tener una idea más realista de la vida de este enorme y tremendo, no sé si decir, truculento, personaje. En cualquier caso solamente en su ambiente y su mundo podemos explicarnos esta figura tan extraña y excepcional que rompe los cuadros habituales de referencia y sobre todo representa una crítica absoluta de todo lo acostumbrado en nuestra civilización. Un libro, pues, imprescindible, en este momento en que los valores de siempre en nuestra cultura occidental están de pleno en cuestión, por no decir de cuerpo presente.— D. NATAL.

SHASHA, D., *Las intrigantes aventuras del Doctor Ecco*, Labor, Barcelona 1989, 15 x 23, 165 p.

La obra es traducción del original inglés *The Puzzling Adventures of Dr. Ecco*, y consta de siete capítulos en los que se presentan treinta y ocho problemas matemáticos, procedentes, como dice el autor, de multitud de fuentes y de multitud de personas.

El autor, que es un científico informático en el Instituto Courant de Ciencias Matemáticas de la Universidad de Nueva York e investigador en computador e inteligencia artificial, ha tenido la genial ocurrencia de presentar los problemas como hechos y aventuras ocurridos al Dr. Ecco, cerrando la exposición con un problema titulado el «Misterio» de la desaparición del Dr. Ecco y que el lector es invitado a descubrir basado en unos mensajes que se encuentran en el departamento del Dr. y en los que no hay más que muchas consonantes y algunas vocales mecanografiadas unas después de otras, sin formar sílaba alguna.

Es una obra de heurística en la que el lector de talante matemático y aun más si es dado a la informática, hallará un desafío a la agudeza de su ingenio o a sus recursos imaginativos.— J.M. CHAGUACEDA.

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 agustianos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.
—*Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- ANDRÉS PUENTE, H., *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*, Valladolid 1965.
—*Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*, Valladolid 1968.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*, Valladolid 1975.
—*La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*, Valladolid 1977.
—*20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1979.
—*El «boom americano». Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1980.
—*Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*, Valladolid 1983.
—*Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Sto. Tomás de Villanueva Mau-ra*, 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 1985.
—*Los agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.
—*Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*, Valladolid 1978.
—*Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
—*Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- BURÓN ÁLVAREZ, C., *Vida del Bto. Alonso de Orozco por un agustino anónimo del siglo XVII*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M. M.^a, *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
—*Agustín de Tagaste. Un hombre en camino*, Valladolid 1983.
—*Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
- CAMPO DEL POZO, F., *Filosofía del derecho según San Agustín*, Valladolid 1966.
- CASADO PARAMIO, J.M., *China. Mitos, dioses y demonios, Exposición de pinturas chinas del Museo oriental de Valladolid*, Valladolid-Zamora 1989.
- CASADO PARAMIO, J.M. -SIERRA DE LA CALLE, B., *Museo oriental de Valladolid. Orígenes, presente y obras maestras*, Valladolid 1988.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*, Valladolid 1966.
—*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., *Sahagún, Monasterio y villa: 1085-1985*, Valladolid 1985.
 —*El cristocentrismo de San Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de San Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento San Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
 —*Presencia berciana en China*, 2 vols., Valladolid 1988.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación agustiniana*, Valladolid 1989.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica*, Valladolid 1971-1973.
 —*La pastoral de la confesión en las Conciones de Sto. Tomás de Villanueva*, Valladolid 1976.
 —*El aborto, los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación 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.
- MARTÍN, I., *Pensamientos sobre el hombre, la vida...*, Valladolid 1983.
- MATEOS ÁLVAREZ, C., *Doctrina Inmaculista de Tomás de Estraburgo, OSA*, Valladolid 1975.
 —*Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús. Orientación teológico-pastoral*, Valladolid 1978.
- MORÁN, J., *La teoría del conocimiento en San Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina*, Valladolid 1961.
 —*El hombre frente a Dios. El proceso humano de la ascensión a Dios según San Agustín*, Valladolid 1963.
 —*El equilibrio, ideal monástico de San Agustín*, Valladolid 1966.
 —*Sellados para la santidad. Comentario teológico-agustiniano al Decreto «Perfectae caritatis» del C.V.II*, Valladolid 1967.
- NATAL, D., *La libertad en Paul Ricoeur*, Valladolid 1984.
 —*Ortega y la Religión. Nueva lectura. I. II. III. IV-V*, Valladolid 1988-1989.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia Estado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Crítica y humanismo*, Madrid 1966.
 —*Humanismo. Inquisición. I.*, Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-IV (Bibliografía). VII-XX (Monumenta)*, Manila-Valladolid 1965-1988.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *Museo Oriental. Guía del visitante*, Valladolid 1982.
 —*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.