

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXIV



Fasc. 1

ENERO-ABRIL
1989

SUMARIO

ARTÍCULOS	<u>págs.</u>
GONZÁLEZ Sergio , <i>Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en «De Trinitate» de San Agustín (Libro VIII)</i>	3
SABUGAL, S., <i>La resurrección de Lázaro (Jn 11,1-54)</i>	55
FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., <i>Filosofía de la muerte (I)</i>	71
FARTOS MARTÍNEZ, M., <i>Sobre el tiempo en Aristóteles</i>	111
NATAL, D., <i>Ortega y la Religión. Nueva lectura. IV: Religión y Autonomía</i>	119
 TEXTOS Y GLOSAS	
CANAL, J.A., <i>Ciencia social y progreso tecnológico. Oviedo 1988</i>	235
VEGA, J., <i>¡Ah de la casa!</i>	243
 LIBROS	 255

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXIV



Fasc. 1

ENERO-ABRIL
1989

SUMARIO

ARTÍCULOS

	págs.
GONZÁLEZ Sergio , <i>Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en «De Trinitate» de San Agustín (Libro VIII)</i>	3
SABUGAL, S., <i>La resurrección de Lázaro (Jn 11,1-54)</i>	55
FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., <i>Filosofía de la muerte (I)</i>	71
FARTOS MARTÍNEZ, M., <i>Sobre el tiempo en Aristóteles</i>	111
NATAL, D., <i>Ortega y la Religión. Nueva lectura. IV: Religión y Autonomía</i>	119

TEXTOS Y GLOSAS

CANAL, J.A., <i>Ciencia social y progreso tecnológico. Oviedo 1988</i>	235
VEGA, J., <i>¡Ah de la casa!</i>	243
LIBROS	255

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
Tlufs. 306800 y 306900
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN
España: 2.000 ptas.
Extranjero: 25 \$ USA.
Número suelto: 700 ptas.

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

Depósito Legal VA 423-1966
ISSN 0425-430 X

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesaúco, Km. 2, Telf. (988) 53 16 07
49080 Zamora, 1989

«Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios» en el «De Trinitate» de San Agustín (Libro VIII)

INTRODUCCIÓN

Razón del tratado, esquema general y breve resumen del «De Trinitate».

PRIMERA PARTE

- 1.º) Inserción del Libro octavo en el «De Trinitate»
- 2.º) Imagen de la Trinidad en el alma:
 - 1) Aspecto psicológico.
 - 2) Aspecto teológico.
 - 3) Aspecto místico.

SEGUNDA PARTE

- 1.º) Síntesis global del libro octavo.
- 2.º) Conocimiento místico de Dios:
 - 1) Por el concepto de Verdad.
 - 2) Por el concepto de Bondad.
 - 3) Por el concepto de Justicia.
 - 4) Por el concepto de Caridad.

CONCLUSIÓN

Resumen general del estudio realizado.

NB. El «De Trinitate» se halla en PL 42, 819-1098.

La obra va señalada en las notas con la sigla DT y la pag. correspondiente de la PL.

«Tenemos aquí tres cosas:
el amante, el amado y el amor.
Réstanos remontarnos aún más arriba
y buscar estas tres realidades,
en la medida otorgada al hombre.
Mas descanse aquí un momento
nuestra atención...
Aún no hemos encontrado,
pero hemos topado ya con el lugar
donde es menester buscar».

(San Agustín: «De la Trinidad», VIII, 10,14).

INTRODUCCIÓN

Razón del tratado «De Trinitate»

Desde el episcopado San Agustín escribe casi todas sus obras por motivos pastorales ¹, por motivos polémicos ², a petición de amigos ³ o por varios de estos motivos reunidos ⁴.

El tratado «De Trinitate» es una excepción. No lo escribe por motivos pastorales, porque los libros del «De Trinitate» serán difícilmente comprendidos. «Rara es el alma, dice en las Confesiones, que cuando habla de la Trinidad sabe lo que dice» ⁵. «Me dan demasiada fatiga, y juzgo que serán comprendidos por pocos» ⁶.

No lo escribe por motivos polémicos, porque la gran polémica trinitaria pertenecía ya a un pasado relativamente lejano ⁷. San Agustín, por otra parte, se ocupó de los arrianos, pero más tarde ⁸.

No consta tampoco que lo escribiera a petición de amigos, salvo el finalizar el tratado para su publicación definitiva, por las especiales circunstancias ocurridas durante la elaboración de la misma obra, como luego veremos.

El origen del «De Trinitate» se halla en el ánimo mismo de San Agustín, psicólogo, teólogo, místico. Conocedor profundo del hombre, quiere mostrar el misterio trinitario mediante las criaturas y sobre todo mediante el hombre, imagen de la Trinidad. Para el santo Doctor, es clara la presencia de la Trini-

1. P. ej. *De ag. christ.* PL 40,289-310.

2. P. ej. *Contra manich., donat., pelag.*

3. P. ej. *Ep 102*, cf. *Retract.* 2, 31 PL 32,643.

4. P. ej. *De haers.* PL 42,21-50; cf. *Ep 221-224* PL 42,15-20; cf. P. TRAPP, *Introduzione al De Trinitate*, Opera Omnia di S. Agostino, Vol. IV, Città Nuova Editrice, 1973, p. VII.

5. «Rara anima quae, cumque de illa loquitur, scit quod loquitur», *Conf.* 13,11,12 PL 32,849.

6. *Ep 169*, 1,1 PL 33,743.

7. Cf. E. HENDRIKX *Introduction*, Oeuvres de saint Augustin, III 15 2^a série: Dieu et son Oeuvre —«La Trinité»— Premier partie: Le mystère, Paris 1955, pp. 7-76.

8. P. ej. *Contra serm. arian.* PL 42,683-708; *Contra Max. haer.* PL 42,743-814.

dad en el alma. Es argumento evidente contra los gárrulos disputadores, enfermos de peligro, para ayudarlos a encontrar la verdad ⁹. Emplea contra ellos agudeza dialéctica, penetración metafísica, intuición psicológica, y subordina siempre el motivo psicológico y teológico al motivo místico ¹⁰.

Hay también en San Agustín un motivo teológico, porque la teología posnicena había, sí, demostrado la divinidad del Hijo y la divinidad del Espíritu Santo, pero dejó abiertas muchas cuestiones de razón en torno al misterio trinitario ¹¹.

En los comienzos del tratado, propone San Agustín tres dificultades que la mente humana tiene sobre el misterio de la Trinidad:

1.^a ¿Por qué decimos que el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios, y decimos que son un solo Dios? ¹².

2.^a Si todas las obras «ad extra» se deben «inseparabiliter» a las tres divinas Personas ¿cómo decimos que sólo el Hijo se encarnó? ¿Por qué sólo se oye la voz del Padre? ¿Por qué sólo el Espíritu Santo aparece en forma de paloma? ¹³.

3.^a ¿Por qué el Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo, procede como espiración y no es engendrado por ellos? ¹⁴.

El Santo contesta a estas preguntas durante todo el proceso evolutivo del tratado «De Trinitate».

Pero el motivo místico es el más personal, es decir, «conocer a Dios y conocer el alma» ¹⁵. El tratado «De Trinitate» cumple este antiguo deseo de los Soliloquios.

San Agustín quiere además conducir al lector hasta la contemplación del misterio trinitario, porque «cuanto alienta y vive en el hombre ha de referirse al recuerdo, a la visión y amor, y contemplación de la Trinidad» ¹⁶. «Contemplando al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, nada podemos anhelar fuera de Dios» ¹⁷.

9. «istis garrulis ratoribus, elatioribus quam capaciobus», DT 1,2,4 PL 822.

10. Cf. P. TRAPÉ, *o. c.*, pp. XII; cf. HENDRIKX, *o. c.*, 9-10.

11. Cf. HENDRIKX, *o. c.*, 7-9.

12. «nonulli perturbantur, cum audiunt Deum Patrem, et Deum Filium, et Deum Spiritum sanctum, et tamen hanc Trinitatem non tres deos, sed unum Deum», DT 1,5,8 PL 824.

13. *Ib.* «inseparabiliter operari Trinitatem in omni re quam operatur, et tamen quamdam vocem Patris sonuisse, quae vox Filii non sit» etc.

14. *Ib.*

15. «Deum et animam scire cupio. Nihil plus? Nihil omnino. *Sol.* 1,2,7 PL 32,872.

16. «Ad quam summam Trinitatem reminiscendam, videndam, diligendam, ut eam contempletur, ea delectetur, totum refert quod vivit» DT 15,20,39 PL 1088.

17. «nihil ab illo aliud requiretur... Contemplabimur enim Deum Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum» DT 1,10,20 PL 834.

Hay además en San Agustín un «anhelo profundo de hallar la verdad»¹⁸.

Por todos estos motivos, psicológico, teológico y místico, conducir al lector a la contemplación, anhelo de hallar la verdad, deseo de sintetizar su pensamiento sobre el misterio trinitario, emprende el autor esta «obra laboriosa»¹⁹.

Comienza esta obra maestra en la madurez de su juventud y la publica en su ancianidad²⁰.

El Santo Obispo deseaba limar minuciosamente cada uno de los libros, para publicarlos todos al mismo tiempo, «porque todos se enlazan en íntima trabazón». Pero los amigos, impacientes, le roban los libros ya compuestos y los difunden sin permiso del autor. San Agustín decide interrumpir su dictado. Insisten sus amigos, el obispo Aurelio sobre todo, y Agustín resuelve, al fin, terminar la obra. Completa el libro doce, añade el prólogo a los primeros libros, escribe los últimos libros de la obra, corrige los ya divulgados «para que no sean demasiado desemejantes a los primeros», pide al obispo Aurelio que ponga la carta 174 al frente de todo el tratado y autoriza su divulgación definitiva y su lectura²¹.

El Obispo de Hipona comienza la obra «en el nombre del Señor»²². No le quedará tiempo para el descanso, porque la deberá escribir en medio de sus quehaceres pastorales. «Trabajaba de día y pensaba de noche», nos dice su primer biógrafo²³.

La obra «De Trinitate» es una obra de síntesis, de exposición bíblica, dogmática, psicológica etc. largamente meditada²⁴.

San Agustín compendia en este tratado todo su pensamiento sobre el gran misterio de nuestra fe²⁵.

18. «rapimur amore indagandae veritatis», DT 1,5,8 PL 825.

19. «opus tam laboriosum», *Ep 174* PL 42,818. Obra profunda de pensamiento y rica de ideas, «constituye el monumento más grandioso de la teología católica acerca del augusto misterio trinitario»: M. SCHMAUS, «Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus», Münster 1921, p. 2. Citado por Grabmann en su «Historia de la teología católica». Trad. de D. Gutiérrez, Madrid (1940), p. 23.

20. «Iuvenis inchoavi, senex edidi» *ib.*, comienza hacia el 399; redacción parcial, 412; redacción final, 416, cf. P. LUIS ARIAS, *Introducción, Obras de San Agustín*, 2ª ed. BAC, t. V Tratado sobre la Santísima Trinidad, Madrid 1956, p. 26; P. TRAPÈ, *Comienzo*, 399; redacción parcial, 412; redacción final, 420-421, *Introduzione*, p. XVIII. Revisión de los libros precedentes y redacción final, del 420 al 426: A.M. LABONNARDIÈRE «Recherches de chronologie augustiniennes», Paris 1955, p. 166.

21. *Ep 174*.

22. «in nomine Domini susceptum opus aggrediamur», DT 1,3,6 PL 823.

23. «In die laborans et in nocte lucubrans», *Possidius Vita* c. 24 PL 32,54; cf. *Ep 224* PL 42,19-20.

24. Cf. P. TRAPÈ, *Introduzione*, p. LX.

25. Encontramos doctrina sobre la Trinidad en muchos otros lugares, p. ej. *Ep 11* PL 33,75-77; *De fide et symb.* PL 40,181-186; *Serm. 52*, especialmente nn. 18-23.

Por su grande humildad ante el misterio trinitario, por su piedad, «cum pietate disserendo»²⁶, le concede el Señor aprender escribiendo muchas cosas que antes no conocía²⁷.

ESQUEMA GENERAL DEL TRATADO «DE TRINITATE»

I PARTE

11. I-VII

En los siete primeros libros del «De Trinitate» propone San Agustín el dogma trinitario y lo defiende, interpretando rectamente la Escritura contra las interpretaciones erróneas sobre el misterio.

Incluye por tanto:

11. I-IV Unidad e igualdad de las diversas Personas

11. V-VII Defensa del dogma trinitario y relaciones divinas

—Predominan en estos libros los argumentos tomados de las Escrituras²⁸

—Principal fruto de esta primera parte: La doctrina de las relaciones divinas en Dios.

II PARTE

11. VIII-XV

Anhela San Agustín entrar en el misterio revelado, es decir, llegar al «intellectus fidei», a la palabra interior.

Incluye:

1. VIII Introducción al conocimiento místico de Dios, mediante la verdad, bondad, justicia, caridad.

11. IX-XIV Búsqueda de la imagen de la Trinidad en el hombre: exterior e interior.

11. XV Panorámica y complemento del tratado «De Trinitate»²⁹.

—Predominan en esta segunda parte los argumentos de razón.

—Principal fruto de esta segunda parte, más filosófica que la primera: el estudio psicológico del alma y de su actividad, que revela la veracidad del misterio trinitario³⁰. San Agustín pone la dialéctica al servicio de la Teología.

26. DT 1,5,8 PL 825.

27. «egoque ipse multa quae nesciebam, scribendo didicisse confitear», DT 3 prooemium, I PL 869.

28. Cf. 1,2,4 PL 822.

29. DT 15,3,5 y 6,10 PL, 1059 y 1063-1065.

30. Cf. P. TRAPÈ, *o.c.*, p. XIV.

En resumen: El tratado «De Trinitate» comprende, por tanto, dos partes bien diferenciadas, que corresponden a estos dos fines distintos:

Primera parte: «Teología positiva». Esta parte es más bien dogmática: La fides. Abarca los siete primeros libros.

A su vez, esta primera parte tiene dos partes diferentes:

Primera: Exposición del dogma trinitario, unidad e igualdad de las divinas Personas, misiones y teofanías. Abarca los cuatro primeros libros.

Segunda: Formulación y defensa del dogma trinitario. Doctrina de las relaciones y procesiones divinas. Abarca los libros quinto al séptimo.

Predominan en estos libros de la primera parte los argumentos tomados de las Escrituras.

El punto más importante de esta primera parte es la doctrina de las relaciones divinas.

Segunda parte: «Teología especulativa».

Se distinguen en esta segunda parte otras tres partes diferentes:

Primera: Introducción al conocimiento místico de Dios, por medio de la verdad, bondad, justicia, amor.

Corresponde al libro octavo.

Segunda: Ilustración del dogma trinitario mediante la imagen de Dios en el alma.

Corresponde a los libros noveno al decimocuarto.

Tercera: Resumen panorámico de toda la obra.

Corresponde al libro decimoquinto.

Fundamentalmente coinciden la mayoría de los autores en este esquema con leves variantes ³¹.

E. Hendrixx ³² propone una división un tanto diferente, en la forma más que en el fondo. Para él, la primera parte comprende solamente los cuatro primeros libros. La segunda parte, el resto de la obra. Tendríamos, en este supuesto, dos pruebas fundamentalés: La primera los primeros libros y la segunda los libros noveno al decimoquinto. El libro octavo sería, en este caso, libro intermedio entre las dos pruebas, la teológica y la psicológica ³³. Esta división de Hendrixx, a mi parecer, es más novedosa que real.

31. *Ib.* cf. P. ARIAS, toda la Introducción supone esta división anotada.

32. Cf. E. HENDRIKX, *Introduction*, p. 20-21.

33. *Ib.* nota 6 pp. 18-19.

BREVE RESUMEN DEL «DE TRINITATE»

PL 42819-1098

La obra forma un todo homogéneo maravilloso. Por ello no puede hacerse una separación total de los libros.

LIBRO 1.º - *Cum pietate disserendo, cognoscere**Puntos principales:*

Defensa del principio o regla de la fe ³⁴.

San Agustín se siente unido a la tradición católica. Ha leído cuantos intérpretes católicos del Antiguo y Nuevo Testamento anteriores a él, que han caído en sus manos, sobre la Trinidad ³⁵.

Muestra un deseo profundo de conocer la verdad, mirando siempre a una mayor profundización del misterio ³⁶, e investiga siempre con profunda piedad ³⁷.

Interpreta las palabras del Apóstol (I Tim 6,16) «el único que posee la inmortalidad», del único Dios, que es la Trinidad misma ³⁸.

Toda la Trinidad es unidad incorpórea e inmutable, substancia coeterna y consubstancial a sí misma ³⁹. Toda invisible, inmortal e inmutable ⁴⁰.

San Agustín resume su doctrina sobre los atributos absolutos con estas palabras, que son una verdadera confesión de fe: «Afirmo con plena seguridad que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una misma substancia, Dios creador, y que la Trinidad omnipotente obra inseparablemente» ⁴¹.

En algunos pasajes de la Escritura parece afirmar que el Hijo es inferior

34. «stilum nostrum adversus eorum vigilare calumnias, qui fidei contemnentis initium», DT 1,1,1 PL 819.

35. «Omnes quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate... divinatorum librorum veterum et novorum catholici tractatores», DT 1,4,7 PL 824.

36. DT 1,5,8 PL 825.

37. «cum pietate disserendo», *ib.*

38. «de uno et solo Deo quod est ipsa Trinitas», DT 1,6,10 «L 826.

39. «Dum tamen non ideo credatur maioris bonitatis esse Patris quam Filii substantia... nihilque abhorret a sana doctrina», DT 1,13,31 PL 844.

40. «unius et solius Dei, is est, Patris et Filii et Spiritus sancti... invisibilem, verum et incommutabilem permanere substantiam», DT 2,9,16 PL 855; «videre autem divinitas humanu visu nullo modo potest», DT 1,6,11 PL 826.

41. «Plane fidenter dixerim, Patrem et Filium et Spiritum sanctum unius eiusdemque substantiae, Deum creatorem Trinitatem omnipotentem inseparabiliter operationem unius eiusdemque substantiae», DT 4,21,30 PL 909; «Aequalis est ergo Patri Filius, et inseparabilis operatio est Patris et Filii», *ib.* 1,6,12 PL 827.

al Padre. San Agustín propone algunas reglas de hermenéutica para resolver estas dificultades:

1.^a Cuando la Escritura se refiere al único Dios verdadero.

...sin mencionar expresamente la Trinidad, estos textos se entienden de toda la Trinidad (v.gr. I Tim 6,16; Rom 11,33-36 etc.). Rectamente, nos dice, se han de entender del Dios Trinidad las palabras «bienaventurado y sólo poderoso» etc. (Ps. 71,18) ⁴².

2.^a La llamada «Regla canónica». Se refiere a la persona de Cristo. «Jesucristo es el Hijo de Dios, en su forma divina igual al Padre e inferior al Padre en su forma de esclavo, y en esta forma es inferior no sólo al Padre sino también al Espíritu Santo e incluso inferior a sí mismo» ⁴³.

En resumen: Unos textos indican unidad e igualdad con el Padre, como Dios: «Ego et Pater unum sumus» (Io 10,30); otros textos indican inferioridad con el Padre, como hombre: «Pater maior me est» (Io 14,28) ⁴⁴; otros, finalmente, indican procedencia del Padre ⁴⁵.

«Abundantes testimonios de sus predecesores prueban también que el Espíritu Santo es Dios y no criatura... igual en todo al Padre y al Hijo, consubstancial y coeterno en la unidad de la Trinidad» ⁴⁶.

La doctrina del gran tratado es un resumen maravilloso del misterio trinitario: hay un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, iguales en naturaleza, inseparables en su actividad exterior.

Toda esta doctrina la enmarca San Agustín en un clima de profunda humildad: «No me pesará indagar cuando dudo, ni me avergózará de aprender cuando yerro» ⁴⁷.

LIBRO 2.º - *La misión divina, manifestación visible de una Persona invisible*

Puntos principales

San Agustín «prosigue su estudio dentro de la paz católica... dispuesto a

42. «Recte ergo ipse Deus Trinitas intelligitur beatus et solus potens», etc. Ps 71,18; DT 1,6,11 PL 826.

43. «Firmissime teneamus... tamquam canonicam regulam, quomodo intellegatur Dei Filius et aequalis Patri secundum Dei formam in qua est; et minor Patri secundum servi formam, quam accepit», DT 2,1,2 PL 845; «sed etiam se ipso minor inventus est», *ib.* PL 846.

44. Cf. DT 1,7,14 PL 828-829.

45. Cf. 1,12,27 PL 839s; cf. P. TRAPÉ, *Introduzione* pp. 20-21; P. ARIAS, *Introducción*, p. 33.

46. «Similiter et de Spiritu sancto collecta sunt testimonia, quibus ante nos quae haec disputaverunt, abundantius usi sunt, quia et ipse Deus, et non creatura», DT 1,6,13 PL 827.

47. «Nec pigebit autem me, sicubi haesito, quaerere; nec pudebit, sicubi erro, discere», DT 1,2,4 PL 822.

la corrección, si en caridad y verdad es reprendido»⁴⁸. Continúa en reposado estudio «porque no teme la crítica el enamorado de la verdad»⁴⁹.

Estudia detenidamente las teofanías y ofrece los principios siguientes:

1. Las teofanías son obra de toda la Trinidad. Pueden atribuirse a cualquiera de las Personas o al Dios Trinidad. Estudia las apariciones a Adán en el paraíso⁵⁰, a Abrahán en Mambré⁵¹, a Lot⁵², a Moisés en la zarza ardiendo⁵³, en la nube y columna de fuego⁵⁴, en el Sinaí⁵⁵. Las teofanías no pueden atribuirse a ninguna de las Personas en especial, a no ser que se deduzca con claridad por el contexto⁵⁶.
2. Toda la Trinidad es invisible, de tal manera que «ni Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo se aparecieron a los ojos del cuerpo, a no ser mediante la criatura corpórea»⁵⁷.
3. En las operaciones «ad extra» la Trinidad obra inseparablemente. Y así: la Trinidad ha obrado inseparablemente la creación, las teofanías del Antiguo Testamento, las teofanías del Nuevo Testamento, la concepción de Cristo en el seno de María, las lenguas de fuego en Pentecostés⁵⁸. Obra inseparablemente porque la operación sigue al ser, sigue a la naturaleza y el ser y la naturaleza son únicos en Dios.
4. «El Dios invisible por naturaleza es el Dios Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo»⁵⁹.

Procedencia del Espíritu Santo: preocupa a San Agustín durante todo el tratado, desde el libro primero en que lo plantea, hasta el libro quince en que da su opinión definitiva. Lo comenta en los libros primero, segundo, quinto, noveno y, finalmente, en el libro quince⁶⁰.

Misión de las Personas divinas. Misión es la manifestación visible de una

48. «parati corrigi, si fraterne ac recte reprehendimur», DT 2,9,16 PL 855.

49. «Nullus enim reprehensor formidandus est amatori veritatis», DT 2 prooemium PL 845.

50. DT 2,10,17 PL 855-856.

51. DT 2,11,20 PL 858.

52. *Ib.* 2,12,21 PL 859.

53. *Ib.* 2,13,23 PL 859-860.

54. *Ib.* 2,14,24 PL 861.

55. *Ib.* 2,15,25 PL 861-862.

56. «Neque hic ergo evidenter apparet (dice de la aparición a Abrahán) utrum aliqua ex Trinitate persona, an Deus ipsa Trinitas», DT 2,10,19 PL 858; cf. DT 2,15,25 PL 861-862.

57. «Nosque nunquam apparuisse corporis oculis Deum nec Patrem, nec Filium, nec Spiritum sanctum dicimus, nisi per subiectam suae potestati corpoream creaturam», DT 2,9,16 PL 855.

58. «inseparabiliter operari Trinitatem in omni re quam Deus operatur»... «Aequalis est ergo Patri Filium, et inseparabiliter operatio est Patris et Filii», DT 1,5,8 y 1,6,12 PL 824-827.

59. «Invisibilis est igitur natura Deus, non tantum Pater, sed et ipsa Trinitas unus Deus», *Ep* 147, 8,20 PL 33,604; cf. DT 3,10,21 PL 881.

60. Cf. el aspecto teológico.

persona invisible. «Salir del Padre y venir al mundo es ser enviado» (cf. Gal. 4,4). Ser enviado no indica inferioridad sino procedencia de la persona que envía ⁶¹.

Hay una diferencia fundamental entre la misión del Verbo y la misión del Espíritu Santo. En el Verbo la criatura fue sublimada al consorcio íntimo de las Personas, lo que no se realizó en la misión del Espíritu Santo ⁶². La misión divina tiene su fundamento en las relaciones de generación y espiración, y su término en el tiempo ⁶³.

LIBRO 3.º - *Ser enviado no indica inferioridad sino procedencia*

Puntos principales

En la carta prólogo 174 San Agustín afirma que hay unión entre todos los libros del tratado, de manera que «los que siguen se enlazan en íntima trabazón con los anteriores» ⁶⁴. Continúa por ello en el libro tercero el tema de las teofanías. El número tercero del prólogo de este tercer libro es una mirada retrospectiva, un breve resumen del libro segundo. «Llegado habíamos a aquel pasaje donde se dice que el Hijo no era inferior al Padre por el hecho de enviar uno y ser enviado el otro. Ni el Espíritu Santo era inferior al Padre y al Hijo, aunque se diga en el Evangelio que es por los dos enviado» ⁶⁵.

Comenta el autor su dificultad para leer y entender los libros escritos en griego, aunque podía controlar, sin duda, cualquier texto sobre el original ⁶⁶.

Fe de San Agustín en la presencia de Cristo en la Eucaristía: «Llamo cuerpo y sangre de Cristo... al fruto formado de la semilla terrena consagrado por la oración mística..., hecho visible por intervención de los hombres, pero santificado por la acción invisible del Espíritu Santo» ⁶⁷.

Exposición sintética de su doctrina sobre las razones seminales: «El mundo, dice, está grávido de causas germinales» ⁶⁸. San Agustín se inclina a que

61. «Missus dicitur in quantum apparuit foris in creatura corporali, qui intus in natura spiritali oculis mortalium semper occultus est», DT 2,5,10 PL 851.

62. Cf. P. ARIAS, *Introducción*, p. 34.

63. *Ib.* nota al libro 4, nro. 27 p. 381.

64. «præcedentibus consequentes inquisitione proficiente nectuntur», *Ep 174* PL 42,818.

65. «non ideo minorem Patre Filium quia ille missit, hic missus est, nec ideo minorem utroque Spiritum sanctum, quia et ab illo missus in Evangelio legitur», DT 3 *Prooemium*, 3 PL 869.

66. «sufficenter edita in latino sermone aut non sunt, aut non inveniuntur, aut certe difficile a nobis invenire queunt, graece autem linguae non sit nobis tantum habitus, ut talium rerum libris legendis et intellegendis ullo modo reperiantur idonei», DT 3 *Prooemium*, 1 PL 868; cf. HENDRIKX, *Oeuvres de saint Augustin*, nota 24, complementaria, p. 579; cf. P. ARIAS, versión española «*De Trinitate*», nota 7, p. 151. Se deduce de ambas notas que S. Agustín podía controlar por propia cuenta un texto original.

67. «operante invisibiliter Spiritus Dei», DT 3,4,10 PL 873-874.

68. «ipse mundus gravidus est causis nascentium», *ib.* 3,9,6 PL 878.

«Dios, desde el origen del mundo, creó primariamente todas las cosas a la vez, unas en su naturaleza propia, otras... en sus causas»⁶⁹.

LIBRO 4.º - *Cristo, Dios-Hombre, único mediador entre el Padre y los hombres*

Puntos principales

Propone San Agustín en el libro cuarto la teología del Verbo Encarnado. Todas las teofanías se orientaban a la Encarnación del Verbo «por quien fueron hechas todas las cosas»⁷⁰.

Insiste de nuevo en la inmutabilidad de la esencia divina⁷¹.

Nuestra iluminación «es un participar del Verbo, es decir, de esta vida, que es luz de los mortales»⁷². No es una vida vulgar, sino la vida que es luz de los hombres: «luz propia de las inteligencias racionales, luz que las especifica de los brutos y por ella son hombres»⁷³. La iluminación parece identificarse aquí con la inteligencia.

Aduce varias veces la palabra «sacramentum» en el capítulo 4, n. 3⁷⁴. El concepto de «sacramentum» tiene en este capítulo el significado de símbolo⁷⁵. La resurrección de Cristo es «ejemplo exterior y símbolo de nuestra propia resurrección interior».

Nuestra justificación se realiza sólo en Cristo, porque «reconciliados con Dios por el Mediador, nos uniremos al Uno, gozaremos del Uno y en el Uno permaneceremos»⁷⁶.

Cristo es el mismo Mediador «entre Dios y los hombres, porque es igual al Padre por su divinidad... y nuestro intercesor ante el Padre, en cuanto hombre»⁷⁷.

Cristo se entregó voluntariamente a la muerte. Su muerte no era penal... «sino porque quiso, cuando quiso y como quiso»⁷⁸.

69. Cf. *De Gen. ad litt.* 7,28,42 PL 34,371-372.

70. «per quem facta est omnis creatura, omnem creaturam testem habere oportebat», DT 4,19,25 PL 887.

71. «nihil mutabile habet, nec in aeternitate, nec in veritate, nec in voluntate», PL 4, *Prooemium* PL 905.

72. «Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est», DT 4,2,4 PL 889.

73. «lux utique rationalium mentium, per quas homines a pecoribus differunt, et ideo sunt homines», DT 4,13 PL 888.

74. PL 891-892.

75. Cf. P. ARIAS, *o.c.*, nota 5 al libro 4, p. 331.

76. «haeremus uni, fruamur uno, permaneamus unum», DT 4,7,11 PL 896.

77. «aequalis Patri per divinitatis unitatem, et particeps noster per humanitatis sesceptionem», DT 4,8,12 PL 896.

78. «Quia voluit, quando voluit, quomodo voluit, *ib.* 4,13,16 PL 898.

Cristo es víctima y sacrificio, porque «el que se ofrece es lo que ofrece»⁷⁹.

Nuevamente comenta las misiones divinas. La misión divina tiene su fundamento en las relaciones de generación, y su término en el tiempo⁸⁰.

LIBRO 5.º - *Concepto de «relación» en la Trinidad*

Puntos principales

Concepto de relación. El libro quinto puede llamarse el «nervio» de la teología trinitaria del gran tratado. Cuando San Agustín introduce el concepto de relación, para aplicarlo a las Personas divinas, realiza una labor especulativa de tal importancia que, recogida después por los teólogos y aun por los documentos del Magisterio eclesiástico, queda definitivamente incorporada a las doctrinas «quae ad fidem pertinent»⁸¹.

En los primeros libros, San Agustín fija su atención en la unidad de naturaleza e inseparabilidad de acción de la Trinidad. Ahora la atención se centra en la distinción de las Personas. Ni triteísmo ni modalismo. San Agustín quiere mostrar que la unidad no implica negar la Trinidad⁸². La distinción se funda en la mutua relación.

El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de un único principio⁸³.

Insistencia en la acción única de las divinas Personas con relación a las criaturas^{83*}.

Sólo Dios es inmutable y sólo a él le conviene en plenitud el ser⁸⁴. Consecuentemente, Dios no puede cambiar, porque tiene todas las perfecciones y las tiene esencialmente. Sólo Dios es inmutable, porque el cambio implicaría que Dios no sería el ser perfecto y supremo⁸⁵.

79. «unus ipse esset qui offerebat, et quod offerebat», DT 14,19 PL 901.

80. Cf. P. ARIAS, versión española, nota 27, p. 381.

81. «Non ideo minorem Filium quia missus est a Patre nec ideo minorem Spiritum sanctum quia Pater eum missit et Filius», DT 4,21,32 PL 910-911.

82. Cf. *Conc. Florentinum-Decretum pro Iacobitis*: Denz 703 y 1330; Cf. Eugenio GONZÁLEZ, *El concepto y el Método de la Teología en De Trinitate de S. Agustín*, Augustinus I, 1956, p. 388.

83. «fatendum et Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia, sed... relative ad Spiritum sanctum unum principium», DT 5,14,15 PL 921.

83a. «unum principium, sicut unum Creator et unus Dominus», DT 5,14,15 PL 921.

84. «sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum esse... maxime et verissime competit», DT 5,2,3 PL 912.

85. Cf. P. ARIAS, *o.c.*, nota 2, p. 397.

LIBRO 6.º - *El único Dios es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo**Puntos principales*

Atributos esenciales y propiedades personales ⁸⁶. Aborda aquí San Agustín uno de los puntos más delicados de la teología trinitaria, que volverá a tratar en el libro 7, cps. 1 y 2 ⁸⁷. Los atributos esenciales son de las tres Personas, no son propiedades personales. Cada una de las Personas es sabia, buena, grande, eterna, porque estos atributos son esenciales en la Trinidad ⁸⁸.

Igualdad absoluta de las Personas divinas. Las Personas tienen una misma sustancia, y por ello son perfectamente iguales. «Una Persona es igual a las otras dos, y dos no son mayores que una sola de ellas, y en sí son infinitas» ⁸⁹.

«También el Espíritu Santo subsiste en esta unidad e igualdad de substancia, ora se le llame unión, santidad o amor de ambos» ⁹⁰.

La teología que hace del Espíritu Santo el lazo y especialmente el amor, que une el Padre y el Hijo, es casi totalmente de San Agustín ⁹¹. El único Dios es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo ⁹².

La grandeza de Dios, Dios mismo, se identifica con sus atributos absolutos: «En Dios ser y ser prudente, justo, sabio, fuerte, es la misma realidad» ⁹³.

LIBRO 7.º - *El Hijo, luz y sabiduría del Padre**Puntos principales*

Continúa el tema del libro anterior: El Padre es poderoso por su poder y sabio por su sabiduría ⁹⁴. «El Hijo se llama sabiduría del Padre, como se le llama luz del Padre, esto es, luz de luz, y ambos son una luz» ⁹⁵. Una sola es la sabiduría, porque la sabiduría se identifica con la esencia ⁹⁶.

86. Cf. DT 6,1,1 y 2 PL 923-924.

87. PL 931-936.

88. Cf. Oeuvres de saint Augustin, 2^a Série: *Dieu et son oeuvre. Trinité, Première partie: Le mystère*, par M. Mellet, OP et Th. Camelot, 1955, nota complementaria 39, p. 586-587.

89. «tantum est una quantum tres simul, nec plus aliquid sunt duae quam una. Et in se infinitae sunt... unus Deus est, et unus magnus, et unus sapiens», DT 6,3,4 PL 926; «in omnibus aequalis est Patri Filii, et est unius eiusdemque substantiae», DT 6,4,6 PL 927.

90. «sive enim sit unitas amborum, sive sanctitas, sive charitas... et ideo charitas quia sanctitas», DT 6,5,7 PL 928.

91. Cf. Oeuvres de saint Augustin, o.c., nota 40, p. 587.

92. DT 6,9,10 PL 930-931.

93. «Deo autem hoc esse quod est fortem esse, aut iustum esse, aut sapientem esse... et quo substantia eius significetur», DT 6,4,6 PL 927.

94. «aut non esse Patrem virtute sua potentem, neque sapientia sua sapientem; quod quis audeat dicere?», DT 7,1,2 PL 934.

95. «id est, ut quemadmodum lumen de lumine, et utrumque unum lumen; sic intellegatur sapientia de sapientia, et utrumque una sapientia», DT 7,1,2 PL 936.

96. DT 7,3,4 PL 937.

El Espíritu Santo, «porque es Dios, es luz, y porque es luz, es también sabiduría... porque ¿qué es la sabiduría sino la luz incommutable»? ⁹⁷.

La esencia divina no es otra cosa que la misma Trinidad ⁹⁸. Dios es su misma grandeza, su mismo poder, porque «en él ser grande y ser Dios es su misma realidad... Su esencia y su poder se identifican, y lo mismo su ser y su grandeza» ⁹⁹.

LIBRO 8.º - *Puente entre la «regla de la fe» y la «especulación psicológica»*

Estudio especial de este libro en la segunda parte de este trabajo.

LIBRO 9.º - *La mente. Su conocimiento y su amor, primera trinidad en el alma*

Puntos principales

El libro octavo es un puente tendido que conduce al castillo interior.

El libro noveno toma la imagen descubierta en el libro octavo. La imagen de la Trinidad es el alma humana. Y «toda imagen es semejante a aquello de quien es imagen» ¹⁰⁰. Es la Escritura la que nos dice que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (Gen 1,26). Las facultades del alma y los latidos del corazón son otras tantas imágenes del Dios trino: espíritu, conocimiento y amor; memoria, entendimiento y voluntad, son reflejos del Dios Trinidad. No sólo es el teólogo el que habla en esta segunda parte, es el místico, rico en experiencias personales ¹⁰¹.

El alma tiene conocimiento intuitivo y esencial de sí misma. «Se conoce a sí misma por sí misma» ¹⁰².

«La mente, su conocimiento y su amor» ¹⁰³. Es la primera trinidad que se manifiesta en el santuario del alma ¹⁰⁴. Únicamente al alcanzar la meta de la perfección, son iguales el conocimiento y el amor.

Reflexiona aquí San Agustín sobre la distinción entre generación y procepción. El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo; procede principalmente del Padre; procede como amor ¹⁰⁵.

97. «quoniam lumen est, utique sapientia est... non tria lumina, sed unum lumen», DT 7,3,6 PL 938-939.

98. «Non enim aliquid aliud eius essentiae est praeter istam Trinitatem», DT 7,6,11 PL 945.

99. «non aliud illi est magnum esse, alium Deum esse», DT 7,1,1 PL 933.

100. «omnis imago similis est ei cuius imago est», *De Gen. ad litt. op. imp.* 16,57 PL 34,242.

101. Cf. P. ARIAS, *Introducción*, p. 60.

102. «Semetipsam per se ipsam novit», DT 9,3,3 PL 963.

103. «mens et amor et notitia eius», DT 9,4,4 PL 963.

104. Cf. P. ARIAS, versión española, nota 3, p. 545.

105. Cf. *Aspecto teológico*.

LIBRO 10.º - «...evidentior trinitas»

Puntos principales

La segunda trinidad o «evidentior trinitas» ¹⁰⁶.

En el libro décimo continúa San Agustín el mismo argumento, pero con mayor profundidad. Descubre una trinidad más evidente en la memoria, entendimiento y voluntad ¹⁰⁷.

LIBRO 11.º - *La imagen trinitaria en el «hombre exterior», un alto en el camino**Puntos principales*

Trinidad en la visión sensible ¹⁰⁸.

El libro once es un alto en el camino, una mirada en perspectiva. San Agustín considera la imagen de la Trinidad en el hombre exterior, imagen más imperfecta, pero más fácil de descubrir. Elige la visión por ser la vista el más perfecto de los sentidos. Se dan en la visión: la cosa visible, la visión y el acto volitivo que une los dos términos anteriores, realidades distintas, pero hay cierta unidad entre ellas ¹⁰⁹.

A la visión que existía fuera, al ser informado el sentido por el objeto sensible, sucede interiormente, por el recuerdo de la memoria, una imagen semejante, cuando se piensa en las realidades percibidas anteriormente. Se dan los tres elementos en la memoria, la mirada del recuerdo y la voluntad que une los dos términos ¹¹⁰.

LIBRO 12.º ¹¹¹ - *Ciencia y sabiduría**Puntos principales*

Estudia San Agustín en el libro doce los linderos entre el hombre exterior y el hombre interior. Estudia también la diferencia entre ciencia y sabiduría.

Cuanto de común tenemos en el alma con los animales: vida, sensibilidad, conservación de imágenes sensibles, pertenece aún al hombre exterior ¹¹².

106. Cf. *Aspecto psicológico*.

107. «evidentior trinitas in memoria scilicet, et intelligentia, et voluntate», DT 15,3,5 PL 1060.

108. Cf. *Aspecto psicológico*. Para las analogías trinitarias del hombre exterior ver M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster (1927), pp. 201-220.

109. «species corporis quae videtur, et impresa eius imago sensui quod est visio sensusve formatur, et voluntas animi quae rei sensibili sensum admovet», DT 11,2,5 PL 987.

110. «Illa visione quae foris erat... succedit intus similis visio», DT 11,3,6 PL 988; cf. DT 7,12 PL 944.

111. Cf. *Aspecto psicológico*.

112. «Quidquid enim habemus in animo commune cum pecore, recte adhuc dicitur ad exte-

La ciencia es el conocimiento racional de las cosas creadas, es acción, se orienta al bien creado. La sabiduría mira a la eternidad, es contemplación, se orienta a Dios.

LIBRO 13.º ¹¹³ - *Cristo, nuestra ciencia y sabiduría*

Puntos principales

Continúa San Agustín en el libro trece su estudio sobre la ciencia y la sabiduría. Da extraordinaria importancia a estos conceptos.

La investigación en este libro se orienta hacia el hombre interior ¹¹⁴.

Reflexiona brevemente sobre la verdadera felicidad. Cicerón dijo: «Querer lo que no conviene es gran miseria» ¹¹⁵. San Agustín hace suya esta doctrina y la declara «sentencia preclara y en extremo verídica» ¹¹⁶. Pero añade su pensamiento fundamental: «Sólo es feliz el que posee todo lo que desea y no desea nada malo» ¹¹⁷.

En el capítulo décimo comienza San Agustín la soteriología del Verbo Encarnado. La situación deplorable del hombre caído la refleja en estas dos palabras: «miseria y mortalidad» ¹¹⁸. Llama a los hombres «pecadores y enemigos de Dios, ... ímpios, ... enfermos, débiles» ¹¹⁹. A los débiles los llama después ímpios ¹²⁰.

Todo cuanto el Verbo humanado hizo y padeció en el espacio y en el tiempo, pertenece a la ciencia, no a la sabiduría. Pero el Verbo, sin límites espaciales o temporales, es coeterno con el Padre y cuanto se diga de él con palabra veraz es palabra de sabiduría. Por esta razón el Verbo hecho carne, Cristo Jesús, tiene en sí los tesoros de la sabiduría y de la ciencia ¹²¹.

«El mismo Cristo, eterno y humanado, es nuestra ciencia y nuestra sabiduría» ¹²².

riorem hominem pertinere... sensorum imagines infixae in memoria, cum recordando revisuntur, res adhuc agitur ad exteriorem hominem pertinere», DT 12,1,1 PL 997-998.

113. Cf. *Aspecto psicológico*.

114. «quae rerum est temporalium et mutabilium», DT 13,1,4 PL 1016.

115. «velle enim quod non deceat, idipsum miserimum est», DT 13,5,8 PL 1019, v. Cicerón, *Horten. fragm. 19* (ed. Müller, p. 317).

116. «Praeclarissime omnino atque verissime», DT *ib.*

117. «Beatus igitur non est, nisi qui et habet omnia quae vult, et nihil vult male», DT 13,5,8 PL 1020.

118. Cf. DT 13,10,14 PL 1025.

119. «peccatores et inimicos Dei... impios... infirmos», DT 13,10,14 PL 1025.

120. «Quod infirmos, eosdem impios nuncupaverit», *ib.*

121. «per hoc Verbum caro factum, quod est Christus Iesus et sapientiae thesaurus habet et scientiae», DT 13,19,24 PL 1033.

122. «Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra Christus est», DT 13,19,24 PL 1034.

LIBRO 14.º ¹²³ - *Creado a imagen de Dios, recuérdete, conózcate, ámele**Puntos principales*

La imagen más sublime. Toda la segunda parte, recordemos de nuevo, del «De Trinitate» la consagra San Agustín a la búsqueda de una imagen de la Trinidad. Esta imagen es, en definitiva, la más alta de las ocho estudiadas por él, la sabiduría, que contiene en substancia lo que hay de mejor en la imágenes precedentes, y que añade su elemento propio, una cierta visión de la divinidad ¹²⁴.

La sabiduría de Dios, es indudablemente Dios, porque sabiduría de Dios se llama a su Hijo unigénito. Pero «no hablamos ahora de esta sabiduría, sino de la sabiduría del hombre» ¹²⁵.

La mente humana se conoce, se recuerda y se ama esencialmente ¹²⁶. Este mismo pensamiento lo expresa en las Confesiones cuando dice: «Desde que te conocí, permaneces en mi memoria y aquí te hallo cuando me acuerdo de ti y me deleito en ti» ¹²⁷. Si tiene este conocimiento y recuerdo de Dios, vive en ella la sabiduría. «Acuérdese, por tanto, de su Dios, a cuya imagen ha sido creada, conózcate y ámele» ¹²⁸.

LIBRO 15.º ¹²⁹ - *Mirada retrospectiva**Puntos principales*

El libro quince resume, sintéticamente, en vista panorámica maravillosa, todo el camino recorrido hasta aquí. San Agustín ama las perspectivas y las síntesis. Es propio de los genios. Propone al principio el plan de la obra ¹³⁰. Presenta reglas fundamentales de hermenéutica para leer las Escrituras ¹³¹. Hace una síntesis al principio del libro tercero ¹³², en el prólogo del libro octavo ¹³³, otra síntesis en el libro quince ¹³⁴, y la grande síntesis, sobre todo,

123. Cf. *Aspecto psicológico*.

124. Cf. P. CAYRE, *Notion de la Mystique d'après saint Augustin*, Augustinus Magister I, 1954, pp. 609-622; cf. *De Civ. Dei* 11,26 PL 41,339.

125. «non de illa Dei, quae procul dubio Deus est... sed loquemur de hominis sapientia, vera tamen quae secundum Deum est», DT 14,1,1 PL 1035.

126. «Sic itaque condita est mens humana, ut nunquam sui non meminerit, nunquam se non intellegat, nunquam se non diligat», DT 14,14,18 PL 1049.

127. «ex quo te didici, manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te», *Conf.* 10,24,36 PL 32,794.

128. «Meminerit itaque Dei sui, ad cuius imaginem facta est», DT 14,12,15 PL 42,1048.

129. Cf. *Aspecto psicológico*.

130. DT 1,2,4 PL 822.

131. Id. 2,1,2 PL 845s.

132. id. 3 prooemium, 3 PL 869-870.

133. id. 8 prooemium, PL 946-947.

134. id. 15,6,10 PL 1063-1064.

al principio del mismo libro quince ¹³⁵, donde hace un resumen de todos los libros anteriores. En rasgos breves, en frases densas, condensa el fruto alcanzado en su penoso trabajo, «opus tam laboriosum». Hace un agudo análisis de los arduos problemas afrontados en el «De Trinitate»: escriturísticos, teológicos, psicológicos.

San Agustín presenta una escala gradual de preferencias, y las opone a sus contrarios, para llegar a la vida suprema ¹³⁶. Son principios los que él nos da, insertados en la «memoria Dei». En efecto, la vida, la inmortalidad, la potencia, la justicia, la belleza, la bondad, la inmutabilidad, la invisibilidad, la felicidad son atributos substanciales en Dios ¹³⁷.

Toda la especulación del tratado «De Trinitate», especialmente en la segunda parte, es un esfuerzo gigantesco del genio humano, en busca de Dios, que sólo en la visión veremos cara a cara. Aquí nuestra visión es enigmática, como en espejo reflejado en la criatura. Este espejo es la mente humana, la parte superior del hombre, del alma misma... «el verbo del animal racional» ¹³⁸.

Al final de su estudio, exclama San Agustín con humildad: «En medio de tan múltiples cuestiones como he tratado, y ninguna con la dignidad que merece la Trinidad suprema e inefable» etc... ¹³⁹.

PRIMERA PARTE

INSERCIÓN DEL LIBRO 8.º EN EL TRATADO «DE TRINITATE»

CAPÍTULO 1.º *¿Por qué inserta San Agustín el libro octavo al comenzar esta segunda parte del «De Trinitate»?*

Dedicó San Agustín este libro a la contemplación, a la subida hacia la sabiduría, que es la estructura misma de la segunda parte ¹. Quiere ejercitar al

135. id. 15,3,5, PL 1059s.

136. «qua (mente rationeque) viventia non viventibus, sensu praedita non sentientibus, impotentibus potentia, iniustus iusta, speciosa deformibus, invisibilia visibilibus, incorporalia corporalibus, beata miseris praeferenda videamus», DT 15,4,6 PL 1061.

137. «si dicamus: Aeternus... sapiens... beatus... secundum substantiam vel essentiam est intellegendum», DT 15,5,8 PL 1062.

138. «verbum rationalis animantis», DT 15,11,20 PL 1072.

139. «et nihil illius summae Trinitatis ineffabilitate dignum me dixisse audeo profiteri», DT 15,27,50 PL 1096.

1. Cf. P. TRAPÈ, *Introduzione al de Trinitate, Opera Omnia di S. Agostino*, Vol. IV, Città Nuova Editrice, 1973, p. XLVIII.

lector en la búsqueda de Dios, en los caminos del conocimiento afectivo de Dios, que es justamente la contemplación². Toda esta segunda parte está orientada, por tanto, hacia la contemplación, hacia la búsqueda de la imagen perfecta de la Trinidad, hacia la inmutabilidad. Para adquirir esa inmutabilidad y participar de la eternidad divina, el hombre necesita adherirse a Dios. Adherirse con el conocimiento y con el amor. En el cielo esto se realizará a través de la visión beatífica, que conlleva la inmutabilidad en el ser, en el conocimiento y en el amor, cuando la criatura, ya totalmente restaurada, será inmutable con la inmutabilidad de Dios. En la tierra esto puede realizarse únicamente por medio de la contemplación, que es anticipo de aquella visión.

Razones de la inserción del libro 8.º

Principio general: Trata San Agustín en este libro de orientar en la búsqueda de Dios y por ello quiere desligar desde el principio conceptos erróneos. Por eso dice: «No es pequeña noción... si antes de comprender lo que es Dios podemos saber ya lo que no es»³.

Pero podemos llegar también al conocimiento positivo de Dios, considerándolo como verdad, bondad, justicia y amor. Podemos alcanzar un conocimiento filosófico, frío; podemos, finalmente, llegar a un conocimiento místico. El conocimiento filosófico es teórico, el conocimiento místico es experimental y amoroso.

Primera razón: Por el conocimiento filosófico, al conocimiento místico. En el libro 8.º «San Agustín, a través del conocimiento filosófico, piensa siempre en el conocimiento místico»⁴. Es ésta, a mi parecer, una razón muy fuerte de la inserción del libro octavo antes de emprender la especulación psicológica de la imagen trinitaria en el alma, especulación de carácter místico-psicológico, que trata de llevar al lector hacia la contemplación mística de Dios Trinidad.

Segunda razón: Conocimiento vivencial de Dios. «Quiere hacer ver que el conocimiento de Dios Trinidad, que nos va a esclarecer, no se adquiere por

2. *Ib.* p. XLIX.

3. «non enim parvae notitiae pars est... si antequam scire possimus quid sit Deus, possumus iam scire quid non sit», DT 8,2,3 PL 948.

4. Cf. P. TRAPÈ, *ib.* Busca siempre San Agustín «los rasgos de la imagen divina en el alma humana y perfecciona la síntesis de su pensamiento filosófico, teológico y místico»: Cf. CH. BOYER, *L'image de la Trinité synthèse de la pensée augustinienne*: Gregorianum XXVII, pp. 173-199.

abstracción, no es un concepto abstracto, sino vivencial», que se ha de descubrir en la propia interioridad, en los conceptos de verdad, bondad, justicia y amor, radicados en el alma. Quiero decir lo siguiente: Hay, sí, abstracción en la filosofía agustiniana. San Agustín emplea, lógicamente, como todo pensador, los conceptos abstractos y universales, para explicar, en la polémica etc. Pero el método abstractivo no juega papel definitivo para resolver las verdades de un todo científico. San Agustín parte de verdades universales y descien- de luego a los objetos concretos en que se realizan. En la segunda parte del «De Trinitate», San Agustín pone como bases a Dios y al alma. Dios y el alma son conocidos por la visión y por la inteligencia, que es una especie de intuición. El Dios a que se refiere San Agustín —basta leer cualquier página del «De Trinitate»— es el Dios-Trinidad: el sólo Verdadero, el único Bien, la misma Justicia, el Amor esencial ⁵.

Podemos hacer, a este respecto, una afirmación de carácter general: «La filosofía agustiniana es de estructura diferente». Lo confirman los hechos siguientes:

Primero: «Hay en ella una doctrina global». Es decir, se halla una teoría del ser y de sus propiedades, sí, pero es una estructura diferente o estructurada de diferente manera. En modo alguno contradice, como es lógico, las grandes verdades, pero las presenta bajo aspectos distintos ⁶. Recuérdese, por ejemplo, los múltiples significados que tienen en los escritos de San Agustín las palabras memoria, corazón, filosofía etc. La palabra corazón significa en San Agustín: entendimiento, amor, intuición secreta subconsciente, amor secreto subconsciente, reacción profunda y recta de la naturaleza, intuición etc. ⁷. Dice, por ejemplo: «Una cosa es ver en sí lo que otro no ve y ha de creerlo sobre la palabra del que habla, y otra contemplarlo en la misma verdad... Lo primero puede cambiar con el tiempo, ésta es inmutable y eterna. No formamos por analogía de una muchedumbre de mentes un concepto general o concreto de la mente humana —inducción— sino contemplando la verdad indeficiente, según la cual definimos —deducción—, en cuanto es posible, no lo que es la mente de cada hombre, sino lo que debe ser en las razones eternas» ⁸.

5. Cf. P. THONNARD, A.A., *Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne*, Augustinus Magister I, 1954, pp. 318-319.

6. *Ib.* p. 318.

7. L. CILLERUELO, *Caratteri del Monacato Agostiniano*, Sanctus Augustinus Vitae Spiritualis Magister I, 1954, p. 51.

8. «Aliud unumquemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat; aliud autem videre in seipsa veritate... Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam: sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniusquisque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat», DT 9,6,9 PL 966.

En resumen: San Agustín subraya no la abstracción, sino la visión en la interioridad, es decir, el realismo espiritual de la vivencia de Dios en el alma, el Dios, que es Verdad, Bondad, Justicia, Amor, que se expande y se manifiesta en el alma y en la actividad de sus facultades.

Segundo: «Para San Agustín, los objetos de la visión intelectual son más reales que los objetos de la experiencia sensible». Es decir, es una filosofía y teología existencial. El ser, la verdad, la bondad, la justicia y el amor, se cumplen en Dios de manera infinita, son Dios mismo y, participativa y análogamente, se cumplen en las criaturas.

En el concepto agustiniano esto constituye un orden y el orden «asigna a los seres, iguales y desiguales, el lugar que les corresponde»⁹. Por este orden «se hacen todas las cosas que Dios ha establecido»¹⁰. Este orden es principio eficiente de los seres, capaz de hacer desarrollar las potencialidades de un ser y llevarlo a su mayor perfección¹¹.

Tercero: «Todas las cosas, en conformidad con su naturaleza específica, participan del ser, verdad y bondad primera». Es decir, el orden asignado por la Providencia de Dios y la participación son nociones unidas, que rigen las relaciones de todos los seres con el ser primero. Sintéticamente, este principio fundamental de la ontología agustiniana, comprende el principio de causalidad¹².

Cuarto: En cuanto a la verdad, que ocupa inicialmente al capítulo primero y todo el capítulo segundo del libro octavo, es tema fundamental en la vida de San Agustín. Quiere darnos su propia experiencia.

Históricamente, San Agustín comienza intuyendo en sí mismo la verdad, ayudado por la lectura de los platónicos. Aún confundía entonces el concepto de ser con el ser material. Con la ayuda de la introspección plotiniana y, sobre todo, con la ayuda de Dios, descubre la verdad. «Entré, dice en las Confesiones, en mi interior, guiado por ti; y púdolo hacer porque tú te hiciste mi ayuda»¹³. Pero San Agustín se eleva más: «Entré y vi con el ojo de mi alma... so-

9. «Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio», *De civ. Dei*, 19,13 PL 41,640.

10. «Ordo est per quem aguntur omnia quae Deus constituit», *De ord.* 1,10,28 PL 32,991.

11. Cf. *De Gen. ad litt.* 6,14,25 PL 34,349; *De ver. rel.* 7,13 y 29,52 PL 34,128-129 y 34,145; cf. a este propósito, L. CILLERUELO, «La Memoria Dei» según San Agustín, *Augustinus Magister* I, 1954, p. 499-509.

12. Cf. P. THONNARD, *o.c.*, p. 321.

13. «Admonitus redire at memet ipsum, intravi in intima mea, duce te; et potui, quoniam factus es auditor meus», *Conf.* 7,10,16 PL 32,742.

bre mi mente, una luz incommutable... Quien conoce la verdad, conoce esta luz, y quien la conoce conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce»¹⁴.

Quinto: «Todo ser es inteligible porque participa del Ser Supremo, que es Dios, según la condición de su propia naturaleza». Escribe en «De civ. Dei»: «En él se encuentra la causa de la subsistencia, y la razón de la inteligencia, y la ordenación de la vida»¹⁵. Tenemos, por tanto, el principio de causalidad, «causa subsistendi», la esencia divina, causa suprema de todo ser; el principio de inteligibilidad, «ratio intelligendi», la Verdad Suma, luz de toda inteligencia; el principio del orden, «ordo vivendi», la Bondad Suma, que ordena todos los seres¹⁶, porque la criatura, si puede hablarse así, tiene una medida determinada que la hace participar de la Idea Ejemplar del Verbo, por el que fueron creadas todas las cosas.

Sexto: Por lo que a la bondad se refiere —ocupa el capítulo 3.º del libro 8.º «De Trinitate»— San Agustín ha estudiado especialmente el bien y el mal para refutar al maniqueísmo. También nos da su rica experiencia personal. Al hablar del bien, pone ejemplos concretos: «buena es la tierra, bueno el aire, buena el alma del amigo» etc¹⁷. Es, por tanto, el bien como se realiza en las criaturas, porque sólo ellas, como limitadas y deficientes, pueden incluir algún mal. El mal, negación de bien, debe afincarse en un bien limitado, existe siempre en un sujeto que le sirve de apoyo. El mal absoluto no existe. El mal absoluto sería la pura nada, la carencia total de ser, que ni siquiera puede concebirse.

Las mismas reflexiones pueden hacerse sobre la justicia y el amor, que ocupan la última parte del libro octavo.

Es, por consiguiente, una filosofía global la de San Agustín, propia suya, creada por él. San Agustín cree por esto necesario hacer esta introducción, el libro octavo, antes de entrar en la segunda parte del «De Trinitate», de carácter filosófico-especulativo, para hacer ver al lector la orientación que quiere dar a la especulación psicológica.

Tercera razón: Conocimiento de Dios y el alma. Necesidad del retorno a la interioridad. «San Agustín quiere centrar en Dios y el alma toda la ilustración psicológica trinitaria». Se ocupa también del mundo externo, pero de un modo indirecto, en cuanto se refiere al hombre. Por esto habla de la Verdad,

14. «Intravi, et vidi qualicumque oculo animae meae... supra mentem meam, lucem incommutabilem. Caritas novit eam», *Conf.* 7,10,16 PL 32,742.

15. «In illo inveniatur causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi», *De civ. Dei*, 8,4 PL 41,228s.

16. Cf. P. THONNARD, *o.c.*, p. 327.

17. DT 8,3,4 PL 949s.

la Bondad, la Justicia y el Amor, que únicamente, en sentido pleno, pueden referirse a Dios: Verdad, Bien, Justicia, Amor infinito, y al hombre que, inconsciente o conscientemente, puede participar de todo esto. Conscientemente, hallará todo esto en sí mismo, como imagen de Dios. Este hecho metafísico constituye la relación fundamental del hombre con Dios. Consiguientemente, la perfección del hombre consistirá en adquirir conciencia de este hecho y desarrollarlo hasta las últimas consecuencias ¹⁸.

Es decir, la elevación mística es el motivo más personal, que explica todo el tratado «De Trinitate», especialmente la segunda parte, y que se centra en el conocimiento de Dios y de sí mismo. Cumple así, repetimos de nuevo, el deseo que tenía ya en su conversión: «¿Qué quieres conocer? San Agustín responde a la razón que le pregunta: Dios y el alma. ¿Nada más? Nada más en absoluto» ^{18a}.

Para el Obispo de Hipona, poner el problema del hombre es poner, juntamente, el problema de Dios. Sin olvidarse del mundo, centra su vasta y profunda especulación sobre el hombre y sobre Dios, problemas distintos, pero no separables. Sólo en cuanto se refiere al hombre se ocupa San Agustín del mundo externo ¹⁹.

Consecuencia y condición indispensable para conseguir esta conciencia de la referencia del hombre a Dios, es la necesidad del retorno a la interioridad, para contemplar en ella al Hacedor. El Santo Doctor descubre a la Trinidad en el alma, en su mayor elevación y profundidad, en la actividad de sus potencias.

Cuarta razón: Soliloquio-diálogo con Dios: Interiorizarse para trascenderse. «San Agustín busca interiorizarse para trascenderse, para llegar a la inmutabilidad. Es decir, quiere establecer un proceso, de la mutabilidad del hombre a la inmutabilidad de Dios, inmutabilidad que el hombre puede adquirir al vivenciar en sí mismo a Dios, trascendiéndose a sí mismo. Es decir, trata sencillamente de replegarnos, de recogernos sobre nosotros mismos, para sentir la vocación misteriosa que alienta en nuestra interioridad más profunda. Y para que el hombre «se conozca es preciso que se separe de la exterioridad... para vivir en contacto consigo mismo» ²⁰. Este recogimiento inicia

18. L. CILLERUELO, *Caratteri del Monacato Agostiniano*, p. 51; *ib.* «La Memoria Dei», p. 499.

18a. *Solil.* 1,2,7 PL 32,872.

19. Cf. SCIACCA, *Il Principio della Metafisica di S. Agostino e Tentativi del Pensiero Moderno*, Humanitas II, 1954, pp. 947-948.

20. «Qui tamen ut se noscat, magna opus colligendi atque in se ipso retinendi», *De ord.* 1,3, PL 32,979.

el «soliloquio» del hombre consigo mismo, que viene después a ser diálogo con el eterno presente, que es Dios ²¹.

Desligado de la vida de los sentidos, el hombre queda solo ante Dios ²². Es decir, interiorizarse para trascenderse. El hombre se ve obligado de esta manera a orientarse hacia Dios, para llegar a la inmortalidad, para liberarse de su mutabilidad ²³.

Quinta razón: El amor y el conocimiento vivencial de la mente «Afianzamiento del alma en su ser metafísico». San Agustín comienza un nuevo enfoque, a partir precisamente del libro octavo, para pasar a la segunda parte, primordialmente especulativo-psicológica. En el «De Trinitate», San Agustín profundiza, como grande metafísico, en el problema de la autoconciencia y de la autovolición.

Cuando la mente se conoce son dos cosas. Cuando la mente se conoce y se ama, son tres cosas, son tres términos: «La mente, el amor y el conocimiento» ²⁴. Y cuando son perfectos, son iguales. El Santo Doctor tiene aquí presente no el aspecto gnoseológico de la autoconciencia —la mente conoce sus actos— sino el aspecto metafísico: «la mente se conoce esencialmente». Es decir, la mente tiene esencialmente el conocimiento y amor de sí misma. No se trata aquí del conocimiento o amor abstracto o en general, sino vivencial y personal ²⁵. Mente es lo más excelente del alma ²⁶.

Sexta razón: El amor, medida ética del alma. «El amor, medida ética de las almas». San Agustín insiste en el amor como medio de purificación para la contemplación, como la medida ética de las almas. Dice, por ejemplo: «Florece la palabra cuando agrada la idea, y entonces inclina al pecado o al bien» ²⁷. Por eso termina el libro octavo hablando del amor, al que quiere llevar a sus lectores en la segunda parte del tratado, con estas palabras: «Hemos topado ya con el soto donde es menester buscar. Que esto baste y sirva de exordio a cuanto en lo sucesivo hayamos de entretejer» ²⁸. El soto hallado es el soto del Amor, pues del Amor trata este último capítulo.

21. Cf. R. FLÓREZ, *Puntos para una Antropología agustiniana*, Augustinus Magister I, 1954, p. 533.

22. «cum ipso me solo, coram Te», *Conf.* 9,4,7 PL 32,766.

23. *De ver. rel.* 39,72 PL 34,154.

24. «quaedam duo sunt, mens et notitia eius... mens, et amor, et notitia eius», DT 9,4,4 PL 963.

25. Cf. SCIACCA, *o.c.*, pp. 948-949.

26. DT 15,7,11 PL 1065.

27. «Nascitur autem verbum cum cogitatum placet, aut ad peccandum aut ad recte faciendum», DT 9,8,13 PL 968.

28. «iam inventum est ubi quaeratur: ita hoc dixisse suffecerit, ut tanquam ab articulo alicuius exordii cetera contexamus», *ib.* 8,10,14 PL 960.

Séptima razón: El «modo más íntimo» en la especulación trinitaria agustiniana. «San Agustín quiere darnos un esquema del método teológico que va a seguir en su especulación trinitaria». El prólogo mismo del libro octavo nos ilumina en esto. Hace un recuento en él de todo lo escrito hasta aquí. Y termina: «Ahora atendamos a estas cosas que, si bien son las mismas, hemos de estudiar de un modo más íntimo, «modo interiore», sin desviarnos de la regla, para que si algo no apareciere —en adelante— claro a nuestra inteligencia, no lo rechace la firmeza de la fe»²⁹.

Precede, en los libros anteriores, la fe en el misterio trinitario, apoyada, fundamentalmente, en la Revelación. Ahora, guiada por esa fe que precede, la reflexión se orienta por el camino de la especulación psicológica, en la que prevalece la razón. Es un método totalmente coherente con el pensamiento agustiniano. Una doble fuerza nos impulsa a dar nuestro asentimiento: la autoridad y la razón. San Agustín nos lo dice ya en «Contra Academicos»: La autoridad más firme es Cristo y nada debe apartarnos de él³⁰.

San Agustín ha comenzado su investigación adherido a la autoridad divina, como aparece en la Escritura y en la Iglesia, según la regla canónica, aceptada por todos los intérpretes católicos³¹. Por eso nos dice en el prólogo del libro octavo: «Queden sentadas estas verdades, repitámoslas, para que nos sean familiares»³². No podemos desviarnos de la autoridad de las Escrituras³³. Con esta luz comienza ahora la nueva reflexión en el campo de la razón.

Finalmente, podríamos afirmar que San Agustín nos da en el libro octavo una panorámica de lo que antecede y, sobre todo, una perspectiva de lo que ha de seguir. Es verdad que el resplandor de ideas tan puras y tan sublimes, deslumbran al hombre y quisiera retroceder. Pero la impresión queda grabada en su primer avance para poder llegar a lo eterno, lo cual nos habilita para encontrarlo de nuevo³⁴.

Octava razón: Del «motus ad animam» al «motus ad Deum». «San Agustín intuye que sin el recurso a las nociones universales del ser, de la verdad y del bien, de la justicia y el amor, ni en el orden ascendente y de atribu-

29. ut quod intellectui nostro nondum eluxerit, a firmitate fidei non dimittatur», DT 8, *Prooemium* PL 947.

30. «Mihí autem certum est nusquam a Christi auctoritate discedere», III, 20,43 PL 32,957.

31. DT 2,1,2 PL 845.

32. «Dicta sunt haec, et si saepius versando repetantur, familiarius quidem innotescunt», *ib.* 8 *Prooemium* PL 947.

33. «Extat enim auctoritas divinarum Scripturarum, unde mens nostra deviare non debet», DT 3,11,22 PL 882.

34. Cf. Miguel OLTRA, *Cómo se conoce la revelación sobrenatural en San Agustín*, Augustinus III 1958, pp. 287-288.

ción llegaríamos al ser trascendente, ni en el descendente y comparación con las criaturas, y singularmente con las criaturas espirituales, podríamos llegar a los predicados absolutos y metafísicos, que se vislumbran de modo imperfectísimo en la criatura». Con esta perspectiva, en cambio, el conocimiento debidamente conducido, lleva a Dios. Es el movimiento natural y espontáneo del hombre hacia el Ser, hacia la Verdad, hacia el Bien y hacia la Felicidad, que en plenitud se hallan sólo en Dios, que son Dios mismo. Por tanto, cuanto más conozcamos y penetremos en nuestra realidad, más nos acercaremos a Dios. El «*motus ad animam*» nos lleva al «*motus ad Deum*», en el cual, como en último fundamento, descansa la realidad misma de nuestro espíritu³⁵.

En resumen: San Agustín emplea en esta segunda parte del tratado «*De Trinitate*» —y quiere hacerlo ya notar desde el libro octavo— una nomenclatura diversa, mejor, aunque sea idéntica en algunos casos, las palabras tienen un significado distinto. Es una perspectiva nueva que hay que tener en cuenta, del todo imprescindible, para comprender la segunda parte.

2.º IMAGEN DE LA TRINIDAD EN EL ALMA. ALGUNOS CONCEPTOS PREVIOS E INDISPENSABLES

El alma es principio de vida en las plantas y principio de vida y sensibilidad en los animales. Además de principio de vida y de sensibilidad en el cuerpo, el alma humana es en el hombre principio intelectual. Es decir, el principio de la actividad vegetativa y sensible en el hombre, no es lo mismo que el principio vital en la planta y que el principio vital sensible en el animal. El alma humana es, además, espiritual y principio de la actividad espiritual del hombre.

Como principio específico del hombre, el alma espiritual es intrínsecamente independiente de la materia en sus funciones específicas: pensar, razonar, abstraer. Su espiritualidad no obstante, no es perfecta, porque necesita de los sentidos, como base, para elaborar los conceptos, abstrayendo de las percepciones sensibles. El alma humana, por este motivo, es del todo peculiar. La mente o espíritu puede conocer la verdad. Es, por tanto, el alma humana, más perfecta que cualquier otro principio vital porque es, simultáneamente, principio de vida, principio de sensibilidad y principio cognoscitivo espiritual. El cuerpo humano, por ser vitalizado por el alma, es una síntesis orgánica, que incluye todas las perfecciones del mundo físico.

35. Cf. José Ignacio ALCORTA, *El conocimiento divino según San Agustín*, Augustinus III, 1958, pp. 309-314.

El alma humana dice connotación esencial a informar al cuerpo. Sería contradictorio que Dios creara un alma sin destinarla a unirse a un cuerpo, porque su finalidad es esa precisamente: unirse al cuerpo, para formar un todo más perfecto o completo: el hombre.

El alma humana se conoce, por su misma esencia, sabe que existe realmente y sabe que no existe por sí misma. Sabe que siente, recuerda y ama. Sabe que gobierna el cuerpo y le da vida y sensibilidad. Al pensamiento es esencial el conocerse. La autoconciencia es coesencial ¹.

«Es tal la contextura del alma, anota San Agustín, que siempre se recuerda, siempre se conoce y siempre se ama» ².

Para San Agustín, el alma sabe que existe y ama el existir. «Tan verdad es que no hay nadie que no quiera existir, como no existe nadie que no quiera ser feliz» ³. Y todos quieren ser felices. Ni siquiera el más infeliz quiere la inaniación, y aun viéndose miserables, «no anhelan desaparecer del mundo, sino que desaparezca la miseria» ⁴.

Más todavía: El amor implica autoconciencia ⁵: «La mente se conoce incluso ya en el acto de buscarse, se conoce que es mente y se conoce totalmente» ⁶. Busca —únicamente— lo que le falta a su conocimiento «como se busca ordinariamente un recuerdo olvidado, pero no olvidado totalmente» ⁷.

Al pensamiento es esencialmente intrínseco el conocerse, por ello es acto y no potencia. La autoconciencia es esencial ⁸.

Para conocerse, el alma necesita de la luz de la verdad interior, gracias a la cual es mente. Cuando el alma se conoce, es autora de su conocerse, objeto y sujeto a un tiempo. Engendra entonces el conocimiento de sí, igual a ella misma. «La mente, su amor y su conocimiento son como tres cosas y las tres son unidad» ⁹. La mente es el alma superior en su esencia ¹⁰. El entendimiento es facultad del alma superior, es conocimiento de sí.

Concluye San Agustín invitando al conocimiento interior: «Conózcase,

1. Cf. SCIACCA, *Il Principio della Metafisica di S. Agostino*, pp. 949-950.

2. «Sic itaque condita est mens humana, ut nunquam sui non meminerit, nunquam se no intellegat, nunquam se non diligat», DT 14,14,18 PL 1049.

3. «...nemo es qui non beatus esse velit», *De civ. Dei*, 11,26 PL 41,340.

4. «non se ipsos de rebus, sed miseriam suam potuis auferri velint», *ib.* 11, 27,1 PL 41,340.

5. «Mens enim amare se ipsam non potest, nisi etiam se noverit», DT 9,3,3 PL 962.

6. «et tota mens est, totam se novit», *ib.* 10,4,6 PL 976.

7. «Ita quaerit quod deest, quemadmodum solemus quaerere, ut veniat in mentem quod excidit, nec tamen penitus excidit», *ib.*

8. SCIACCA, *In Principio...*, pp. 949-950.

9. «Igitur ipsa mens et amor et notitia eius, tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt; et cum perfecta sunt, aequalia sunt», DT 9,4,4 PL 963.

10. «quod excellit in anima mens vocatur», DT 15,7,11 PL 1065.

pues, a sí misma —la mente— y no se busque como ausente.... verá entonces cómo nunca ha dejado de amarse, cómo jamás se ignoró; sólo que al amar consigo otras cosas, se confundió» ¹¹.

Si se prueba que el alma piensa y quiere, porque el pensar y el querer son inherentes a su esencia, en tal caso, la sola conciencia que el alma tiene de sí misma es prueba de su espiritualidad, condición indispensable para que el alma sea imagen de Dios, porque la imagen de Dios reside en la mente. San Agustín lo afirma: «Cada hombre individual es imagen de Dios según la mente» ¹², ya que el hombre «fue creado a imagen de Dios, no según la forma corpórea, sino por su alma racional» ¹³.

La verdadera dignidad del hombre es el «ser imagen y semejanza de Dios» y esta imagen se halla en la mente, en el entendimiento ¹⁴.

Esta imagen es imperfecta ahora, pero será perfecta en la visión. «Entonces la semejanza de Dios será perfecta en esta imagen, cuando haya lugar la visión perfecta de Dios» ¹⁵. «Veremos entonces la Trinidad incorpórea, sumamente indivisible y verdaderamente inmutable, la veremos con mayor claridad y certeza que ahora vemos su imagen, que somos nosotros» ¹⁶.

Mientras vivimos en la tierra la imagen permanece siempre; «ya se encuentre entenebrecida y desfigurada, ya nítida y bella, jamás deja de existir» ¹⁷.

1.º ASPECTO PSICOLÓGICO

1. *El hombre, imagen de Dios trinidad*

En la especulación psicológica agustiniana, para ilustrar el misterio trinitario, San Agustín parte, primordialmente, de la enseñanza del Génesis «El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios» (1,26) y de Efesios: «Reno-

11. «Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi adsentem se quaerat... Ita videbit quod nunquam se non amaverit, nunquam nescierit; sed aliud amando cum eo se confundit», *ib.* 10,8,11 PL 979-980.

12. «secundum solam mentem imago Dei dicitur», DT 15,7,11 PL 1065.

13. «non secundum formam corporis factus est ad imaginem Dei, sed secundum rationalem mentem», y también: «hominem factum ad imaginem eius qui creavit eum», DT 12,7,12 PL 1004-05.

14. «Unde meliores» Ex imagine Dei. Ubi imago Dei? in mente, in intellectu», *In Io. Ev. tr.* 3,4 PL 35,1398.

15. «tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio», DT 14,17,23 PL 1055.

16. «cum venerit visio... multo clarius certiusque videbimus, quam nunc eius imaginem quod nos sumus», DT 15,23,44 PL 1091.

17. «sive obscura atque deformis, sive clara et pulchra sit, semper est», *ib.* 14,4,6 PL 1040.

vad el espíritu de vuestra mente y revestíos del hombre nuevo, creado a imagen de Dios, en justicia y santidad de la verdad» (3,23-4). Parte, por tanto, en primer lugar, de la Revelación. El hombre es imagen de Dios: «Es el tema central de la filosofía, de la teología y de la doctrina espiritual agustiniana»¹. «Y toda imagen es semejante a aquello de quien es imagen»². El Hombre, por tanto, «fue hecho a imagen de la Trinidad».

No podríamos separar, ni San Agustín intenta hacerlo nunca, el aspecto filosófico del aspecto teológico y del aspecto místico. Más bien, insistimos, toda su filosofía se orienta a la teología y la teología se orienta a la mística³. Esto es válido especialmente para el tratado «De Trinitate», donde la especulación agustiniana está dominada por la «vestigia Trinitatis».

La creación entera lleva en sí misma, en su constitución metafísica, el sello y factura de la causalidad divina, y, por consiguiente, el vestigio de la Trinidad, porque la Trinidad siempre obra inseparablemente⁴.

2. La imagen de dios en el «hombre interior»

Toda la creación es «similitudo», pero sólo el alma humana es «imago Dei». Es decir, el hombre en cuanto animal racional, mortal, el «hombre exterior», no es más que una similitudo. La imagen del Creador hay que buscarla en el alma⁵.

La imagen del Dios Trino en el hombre, por tanto, pertenece a la esencia del ser humano, a su constitución espiritual de criatura de Dios⁶. A Dios no se le puede ignorar, porque «en todos está oculto y en todos presente»⁷.

La imagen, por consiguiente, «radica en el hombre interior, donde reside la razón y la inteligencia»⁸.

1. P. Agostino TRAPÈ, *Introduzione Teologica al «De Trinitate»*, v. IV, Roma 1973, p. XXXVIII.

2. «Omnis imago similis est ei cuius imago est», *De Gen. ad litt. op. imp.* 16,57 PL 34,242; «ad ipsius Trinitatis imaginem factus est homo», *ib.*, 16,61 PL 34,244.

3. Cf. P. TRAPÈ, *o.c.*, XLIII.

4. Cf. *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, versión española del P. Arias, 2ª ed. p. 612, nota 1; cf. Rudolff ALLERS, *Les idéés de triade et de médiation dans le pensée de saint Augustin*, Augustinus III, 1958, p. 247.

5. «ea (imago Dei) est inveniendā in anima hominis, is est rationali, sive intellectuali, imago creatoris», DT 14,4,6 PL 1040.

6. Cf. José Ignacio ALCORTA, *La imagen de Dios en el hombre, según San Agustín*, Augustinus XII, 1967, p. 30.

7. «ubique secretus est, ubique publicus; quam nulli licet ut est cognoscere, et quem nemo permittitur ignorare», *En. in Ps 74,9* PL 36,952.

8. «ad imaginem Dei factus, secundum interiorem hominem dici, ubi est ratio et intellectus», *De Gen. con. manich.* 1,17,28 PL 34,186.

Por ser el hombre imagen de Dios, es la obra principal de la creación entera ⁹. Los seres materiales participan solamente del «ser», y por eso reflejan sólo de manera muy imperfecta la semejanza de Dios. Los vivientes participan de la «vida» y son por ello más semejantes. El hombre «que es, vive y entiende», participa de la vida y de la sabiduría divinas y por eso es la criatura más cercana y más semejante a Dios ¹⁰.

3. *El «Uno plotiniano» y la «tríada agustiniana»*

Hay también en San Agustín una segunda influencia, de carácter filosófico: la influencia del neoplatonismo que, para San Agustín, representa la esencia de la filosofía pagana. Al principio no podía comprender «una sustancia espiritual» ¹¹. En Plotino comprende, por vez primera, la posibilidad de una sustancia no material. Los neoplatónicos le ayudan a superar el materialismo invitándole a la interioridad ¹². Cree también hallar en Plotino semejanzas de la Trinidad que no existen. Agustín lo reconoce más tarde. En la concepción plotiniana la primera sustancia es el Uno. De esta sustancia procede, por generación eterna, la Mente o el Nous, imagen del Uno. El Nous engendra el Alma universal. Según Plotino, la Mente y el Uno son iguales y se distinguen por su decadencia de ser, es decir, lo más perfecto es el Uno, luego el Nous y finalmente el Alma, para terminar en la Materia ¹³. Es decir, las hipóstasis plotinianas son desiguales; su estructura es vertical y sus miembros pertenecen a niveles ónticos diferentes. El Uno plotiniano es completamente inactivo, indiferente. Incluso el retorno del alma al Uno, mediante el raciocinio, la intuición y el éxtasis, se realiza sin ninguna intervención del Ser Supremo. Este regreso al Uno es obra exclusiva del hombre.

En cambio, aparte del dinamismo que caracteriza la tríada agustiniana, las tríadas en San Agustín son totalmente horizontales y cada una tiene su subsistencia en sí, pero se relacionan e implican mutuamente ¹⁴.

San Agustín intenta, primordialmente, ilustrar el misterio trinitario ¹⁵ y

9. Cf. *De Gen. ad litt.* 6,12,21 PL 34,347-348.

10. Cf. *De div. quaest.* 83, q. 57 PL 40,32-33; cf. P. Argimiro TURRADO, *Nuestra imagen y semejanza divina, en torno a la evolución de esta doctrina en S. Agustín*. «La Ciudad de Dios» 1968, p. 785.

11. «quamquam quomodo se haberet spiritalis substantia, ne quidem tenuiter atque in aenigmate suspicabat», *Conf.* 6,3,4 PL 32,721; *ib.*, 5,10,19 PL 32,715.

12. V. P. TRAPE, *LI-LII*; *Conf.* 7,10,16.

13. Cf. *Enn.* V,1,6; 1,7; cf. *De civ. Dei* 10,29 PL 41,307-309; cf. *Las Confesiones*, versión española del P. Ángel Custodio Vega, BAC ed. crítica, 6ª ed. 1974, p. 303, nota 41.

14. Cf. Rudolf ALLERS, *o.c.*, pp. 248-251.

15. DT 1,2,4 PL 822.

contestar a las preguntas que se ha formulado al principio del tratado. En segundo lugar, convencer a los gárrulos razonadores, que disienten o niegan el misterio ¹⁶.

4. *Dios y el alma, preocupación primordial*

Los objetivos principales del conocimiento y del amor son: Dios y el alma ¹⁷. Hay siempre relación mutua entre el aspecto filosófico y el teológico. El alma adquiere más alto conocimiento de sí, aspecto filosófico; la verdad revelada se reafirma por una experiencia viviente y la fe se robustece, aspecto teológico, y el hombre mismo conoce, en la profundidad teológica y metafísica de su ser, hacia quién debe orientar su amor.

En la inserción de esta doctrina se ha de tener presente: la trinidad de términos, la distinción entre ellos y que formen unidad, es decir, la trinidad en la unidad y la unidad en la trinidad ¹⁸. Únicamente somos imagen de Dios cuando podamos amar ¹⁹.

San Agustín en el libro octavo, busca conocer a Dios, al que San Juan llama Caridad, caridad que vive en el alma del justo, y llega a discernir en nuestro acto de amor una trinidad que él promete profundizar ^{19a}.

No ha hallado aún la imagen de la trinidad divina, pero ya encontró el lugar donde debe buscarla: en el espíritu humano. Resume, pues, en el libro octavo los libros que le preceden e introduce al lector en los libros que le siguen. Es por tanto, un libro de transición entre las dos partes.

En las Confesiones presenta San Agustín, por primera vez, el espíritu humano como imagen de la Trinidad. «Nuestro espíritu existe, conoce y ama; sabe que existe, que se conoce y que se ama; ama el existir, el conocer y el amarse» ²⁰. La exposición sistemática, sin embargo, la hace aquí, en el «De Trinitate».

Existe en el hombre, imagen de Dios, una cierta trinidad: «La mente, su noticia y el amor con que se ama a sí misma y a su noticia. Estas tres realidades son iguales entre sí y de una misma esencia. Aparece ya aquí la primera trinidad en el alma. Halla la imagen de la Trinidad en el interior y la expresa en

16. *Ib.* 1,5,8 PL 824; *ib.* 1,1,1 PL 32,819; *ib.* 1,2,4 PL 42,822.

17. *Solil.* 1,2,7 PL 32,872; cf. P. TRAPÈ, *In principio fondamentale della spiritualità agostiniana, e la vita monastica*, Sanctus Augustinus Vitae Spirituales Magister I, 1956, p. 11.

18. Cf. SCIACCA, *Introduzione*, p. 96.

19. Cf. HANS VON CAMPENHAUSEM, *Les Pères Latins*, traduit de l'alemand par C. Moreau. Editions de l'Orante, Paris 1967, p. 241.

19a. DT 8,10,14 PL 960.

20. «esse, nosse, velle. Sum enim et scio, et volo; sum sciens, et volens; et scio esse me, et velle; et volo esse, et scire», *Conf.* 13,11,12 PL 32,849.

estos términos: «La mente, su amor y su conocimiento son como tres cosas y las tres son unidad»²¹. El alma es imagen y se manifiesta en su actividad.

«Es cierta imagen de la Trinidad la mente, su noticia, hijo y verbo de sí misma, y en tercer lugar, el amor; y estas tres cosas son uno y una sola substancia»²².

Para que exista la imagen en el alma, se precisan tres realidades distintas: mente, noticia, amor y oposición relativa entre ellas²³. Hay inmanencia de las tres facultades. «Cada una de estas tres realidades —mente, noticia, amor— existe en sí misma y están recíprocamente unas en otras»²⁴. Para existir en sí, y, simultáneamente, en los otros dos, los tres términos deben tener una misma substancia²⁵.

El alma es imagen de la Trinidad, porque es «espíritu» (mens), conocimiento (noticia) y amor²⁶.

5. De la primera a la segunda imagen trinitaria

Parece desconcertante que, en lugar de presentarnos una sola imagen, San Agustín nos presenta sucesivamente dos imágenes distintas: la primera en el libro noveno: la mente (espíritu), su noticia (conocimiento), y su amor. La segunda nos la presenta en el libro décimo: la memoria, inteligencia, voluntad. Pero trata estas dos imágenes separadamente²⁷, y la segunda es más manifiesta y más profunda que la primera. Es más, la una prepara a la otra²⁸.

Constata San Agustín en el libro noveno que uno de los dos términos puede faltar y falta precisamente cuando el espíritu se ama a sí mismo; pero no puede amarse sin conocerse y, al conocerse, tenemos ya los tres términos: la mente, la noticia, el amor²⁹.

La imagen, sin embargo, que ha presentado en el libro noveno, a todas luces no le satisface. Por este motivo presenta en el libro décimo una segunda imagen de la Trinidad, más evidente que la primera, «evidentior trinitas»³⁰.

21. «Igitur ipsa mens et amor et notitia eius, tria quaedam sunt et haec tria unum sunt», DT 9,4,4 PL 963.

22. «Est quaedam imago Trinitatis, ipsa mens, et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa verbum eius, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia», DT 9,12,18 PL 972.

23. Cf. P. ARIAS, *Introducción*, p. 62.

24. «Ita sunt haec singula in se ipsis», DT 9,5,8 PL 965.

25. «eorum singulum quodque substantia est, et simul omnia una substantia vel essentia, cum relative dicantur ad invicem», *ib.*; *id.* 9,5,8 PL 965.

26. Cf. P. CAYRÉ, *La contemplation Augustinienne*, 1954, p. 114.

27. DT 15,3,5 PL 1060.

28. Cf. P. BOYER, *L'image de la Trinité synthèse de la pensée augustiniennne*, Gregorianum XXVII, 1946, p. 178.

29. Cf. *ib.* p. 179.

30. Cf. DT 15,3,5 PL 1060.

Continúa, por tanto, el mismo argumento que en el libro noveno, pero con mayor profundidad. «En el libro décimo... llegamos a descubrir en el alma una trinidad más evidente en la memoria, entendimiento y voluntad... Ineludiblemente la mente se recuerda a sí misma»³¹. Memoria, en cuanto recuerdo espiritual, conciencia de sí mismo³².

Repite muchas veces San Agustín el concepto del conocimiento. «El alma se conoce necesariamente», se conoce siempre, se conoce como es, en su trinidad auténtica³³.

La mente se recuerda de sí misma, no puede desconocerse ni olvidarse.

La memoria, el entendimiento y la voluntad implican un objeto al cual se refieren: el sujeto que piensa, quiere y recuerda. La memoria, la inteligencia y la voluntad son una sola vida, una sola mente, una sola substancia. He aquí, por tanto, la imagen clara de la Trinidad³⁴. Conocer, recordar, amar, son tres relaciones distintas, en un solo ser³⁵.

Tenemos entonces:

Primera trinidad: «mens, notitia, amor»³⁶

Segunda trinidad (a): «evidentior trinitas», «memoria, intelligentia, voluntas (sui)»³⁷

Segunda trinidad (b): «memoria Dei»
«intelligentia Dei»
«voluntad» (amor) in Deum³⁸

6. ¿Interrupción del proceso ascensional o necesidad psicológica para la ascensión?

Llama la atención que San Agustín parece interrumpir en el libro undécimo su esfuerzo ascensional, para quedarse en una analogía de orden inferior: el conocimiento de los sentidos externos e internos; pero si es menos elevada la comparación, más imperfecta la imagen, es más fácil de descubrir. Psicológicamente, él lo sabe, no puede retener la atención de sus lectores en tensión permanente, y se distiende en este libro en una imagen más sencilla, de menor ca-

31. «ut inveniretur in mente evidentior trinitas eius, in memoria scilicet et intelligentia et voluntate», DT *ib.*.

32. Cf. E. HENDRICKX, *Introduction*, Oeuvres de saint Augustin, p. 19, nota 3.

33. «Non potes omnino nescire se», DT 10,3,5 PL 976.

34. «Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas... sunt... una vita... una mens... una substantia», DT 10,11,18 PL 983.

35. Cf. P. ARIAS, *o.c.*, p. 71.

36. DT 9,4,4 PL 963.

37. *Ib.* 10,11,17 PL 982.

38. *Ib.* 14,12,15 PL 1048.

tegoría, pero más fácil de comprender. Distiende aquí la atención para continuar, más tarde, con mayor profundidad ³⁹.

San Agustín descubre vestigios de la Trinidad en el hombre exterior. Por eso dice en el libro catorce: «Por medio de ejemplos tomados de las cosas exteriores y sensibles, que se entran por los ojos de la carne, quise conducir, en el libro once, a los lectores de tardo ingenio» ⁴⁰.

El Santo Doctor considera la visión especialmente y halla en ella: el objeto visible, la visión misma, la unión de ambos, por el acto volitivo del espíritu. Estas tres realidades son de naturaleza distinta, porque el cuerpo visible existía antes de la visión; la forma impresa en la retina comienza en el momento de la visión; el acto volitivo, que hace posible la visión misma, es también posterior. Son tres realidades diferentes, pero hay entre ellas cierta unidad ⁴¹. Como el objeto existe antes de la visión, no hay verdadera imagen ⁴².

En nuestra memoria quedan grabadas las imágenes de los objetos materiales, y pertenecen también a la vida del hombre exterior, ya que esas imágenes conservadas, aunque más perfectas que la simple visión, son aún sensoriales. Recordamos, en efecto, las cosas, los objetos, con su extensión, dimensiones etc.

Tenemos, por tanto: La memoria (fantasía), que recuerda,
la mirada del recuerdo,
la voluntad, que enlaza los dos elementos.

Admirable la estructura de la mente humana: «Tantas son las trinitades de este género cuantos son los recuerdos» ⁴³.

En el libro doce se adentra San Agustín —siempre con sus lectores— por la facultad del hombre interior, por la que se ratiocina sobre lo temporal, diferenciando el tratar de la facultad superior, que contempla lo eterno. «De ésta —facultad que contempla lo eterno— disputé en dos libros: en el doce, donde distinguí la parte superior de la inferior, y en el libro trece... donde traté del misterio de la razón inferior» ⁴⁴.

Es decir, los libros doce y trece recogen el hilo de las ideas del libro décimo y exponen, en largas digresiones, la diferencia entre «sabiduría», conoci-

39. Cf. HENDRICKX, *o.c.*, p. 19.

40. «per exteriora sensibilia quae per oculos carnis videntur, legentium ducerem tarditatem, in undecimo scilicet libro», DT 14,7,10 PL 1044.

41. «tria haec quamvis diversa natura, quemadmodum in quamdam unitatem contemperentur meminerimus», DT 11,2,5 PL 987.

42. Cf. P. TRAPÈ, *Introduzione*, p. 39.

43. «Tot... trinitates, quot recordationes», DT 11,7,12 PL 994.

44. «id duobus voluminibus egi, duodecimo utrumque discernes, quorum unum est superius, alterum inferius... tertio decimo autem de munere inferioris, quo humanarum rerum scientia salubris... continetur», DT 14,7,10 PL 1044.

miento de las cosas eternas, y la «ciencia», conocimiento de las cosas temporales, incluidos también los hechos de la salvación que se realizan en el tiempo. La sabiduría es una participación del conocimiento divino: La vida divina se refleja en ella, racionalmente menos que en la ciencia ⁴⁵. «La verdadera distinción, nos dice, entre ciencia y sabiduría, radica en referir el conocimiento intelectual de las realidades eternas a la sabiduría, y a la ciencia el conocimiento racional de las temporales» ⁴⁶.

En el libro trece trata San Agustín de la razón inferior, que comprende la ciencia útil de las cosas humanas, con la intención de practicar en esta vida lo que nos ha de conducir a la eterna ⁴⁷. Ciencia «no es todo cuanto el hombre puede saber acerca de las cosas humanas... sino todo aquello que engendra, nutre y protege y fortalece la fe saludable que conduce a la dicha verdadera» ⁴⁸. En ella se encuentra cierta trinidad, «pero no la imagen de Dios» ⁴⁹. El hombre interior, no obstante, se orienta hacia la contemplación de las verdades eternas, hacia la sabiduría.

Podría sintetizarse toda la doctrina agustiniana en la ciencia y la sabiduría orientadas hacia Cristo. La existencia del Verbo en el seno del Padre, su vida inmanente, su virtud creadora etc. son realidades cuyo conocimiento pertenece a la sabiduría. San Agustín hace un análisis detenido del prólogo de san Juan y estudia la parte propia de la ciencia y de la sabiduría ⁵⁰. La encarnación del Verbo, la vida humana de Cristo, que acontece en el tiempo, pertenece a la ciencia y es objeto del conocimiento histórico ⁵¹.

«La imagen de aquella naturaleza divina... se ha de buscar y encontrar en la parte más noble de nuestra naturaleza» ⁵². El alma «se recuerda, se comprende y se ama; si esto vemos, vemos una trinidad... aún no vemos a Dios, pero sí una imagen de Dios» ⁵³.

La sabiduría de Dios es el mismo Hijo de Dios. La sabiduría del hombre es sabiduría en sentido propio cuando el conocimiento versa sobre las cosas divinas ⁵⁴.

45. Cf. HENDRIKX, *o.c.*, p. 19.

46. «est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis», DT 12,15,25 PL 1012.

47. *Ib.* 14,7,10 PL 1044.

48. «quae ad veram beatitudinem ducit», DT 14,1,3 PL 1037.

49. «sed nondum quae Dei sit imago dicenda», DT 14,7,10 PL 1044.

50. Cf. DT 13,1,2 PL 1013.

51. *Ib.* PL 1014.

52. «imago... ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quod etiam natura nostra nihil habet melius», DT 14,8,11 PL 1044.

53. «nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei», *ib.* 14,8,11 PL *ib.*

54. DT 14,1,3 PL 1048.

En el libro catorce habla San Agustín del espíritu humano, que tiene conciencia de Dios, que le conoce y le ama. Es la más alta analogía de la vida trinitaria en Dios, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

7. *De la memoria de sí, conocimiento y amor a sí mismo, a la memoria de Dios, conocimiento de Dios y amor a Dios*

Tendríamos, en resumen: La memoria sui, intelligentia sui, voluntas sui, lo trata San Agustín en el libro décimo. La memoria Dei, intelligentia Dei, amor in Deum, lo trata en el libro catorce. O más claro: la «evidentior trinitas»: memoria, intelligentia, voluntas, tiene un doble objeto: el hombre y Dios. La imagen perfecta es sólo la que se refiere a Dios: la hallada en el libro catorce ⁵⁵.

Presenta la «memoria sui como habitual, natural, inconsciente» ⁵⁶. La memoria perfecta es la «memoria Dei, intellectus Dei, amor in Deum». En esto consiste la imagen de Dios ⁵⁷.

Todo el libro catorce desarrolla este aspecto —la imagen sobrenatural— especialmente en los capítulos cuatro y catorce. San Agustín identifica también aquí la sabiduría con el culto a Dios, basándose en el texto de Job: «Ecce timor Domini est sapientia» (28,28) ⁵⁸.

8. *Únicamente la imagen inmortal de la visión es perfecta*

La imagen trinitaria se refleja, sobre todo, en el alma racional o intelectual, imagen injertada inmortalmente en nuestra mortalidad. Por ello, «La imagen de aquella naturaleza (de Dios)... se ha de buscar y encontrar en la parte más noble de la misma naturaleza» ⁵⁹. «Cuando la mente pensándose se ve, se comprende y se conoce, entonces engendra la inteligencia y conocimiento de sí misma» ⁶⁰. Esto es esencial y permanece siempre, incluso cuando la mente parece que se olvida de sí misma ⁶¹.

Así, pues, la imagen que busca San Agustín, para que sea perfecta, debe ser inmortal. Subsistirá en la vida futura, enriquecida por un esplendor celestial, pero idéntica, en su fondo, a la de aquí abajo ⁶².

55. *Id.* 14,12,15 PL 1048.

56. *Cf. id.* 14,6,9 PL 1042.

57. *Id.* 14,12,15 PL 1048; *cf.* P. L. CILLERUELO, *Por qué «memoria Dei»*, «Revue des Études Augustiniennes», X 1964, p. 293.

58. *Cf.* P. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne*, p. 124.

59. «ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius», DT 14,8,11 PL 1044.

60. «gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam», 14,6,8 PL 1043.

61. «etiam unde non cogitabat, quando aliud cogitabat», *id.* 14,7,9 PL 1043.

62. *Cf.* P. CAYRÉ, *o.c.*, p. 115.

El libro quince es el fruto maduro de toda la exposición laboriosa que precede. Contempla San Agustín, en visión panorámica, todo el camino recorrido y da en breves rasgos unidad a toda la obra ⁶³. Considera nuevamente el misterio trinitario y lo muestra en el espejo de Dios uno y trino, que es el espíritu humano. Las perfecciones finitas se hallan de manera eminente en la deidad, que es Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Vemos aquí a Dios, pero no cara a cara, sino en el espejo, que es la criatura. El capítulo tercero de este libro es un resumen de toda la obra. En el «*verbum mentis*» podemos ver alguna semejanza del Verbo de Dios ⁶⁴.

Concluye la obra señalando las desemejanzas entre la imagen y la realidad, porque «nuestra inteligencia es un tránsito de la potencia al acto, y nuestro verbo es formable antes de ser formado; el Verbo de Dios, en cambio, es forma de formas, forma de Dios» ⁶⁵.

En cuanto al ser, todas las criaturas, espirituales y corporales, existen porque Dios las conoce ⁶⁶. El saber de Dios no difiere de su ser ⁶⁷.

Nuestra ciencia es discursiva, mientras la ciencia del Verbo es una simple mirada... de simplicidad en su forma ⁶⁸.

En cuanto al amor, porque procede del conocimiento, deberá ser también imperfecto. El amor en Dios, por el contrario, es amor infinito, porque el amor le es esencial: su esencia es Amor.

La tarea, por tanto, de la mente, imagen del Dios Trino y Uno, para adquirir su perfección, ha de cifrarse en embellecer progresivamente la imagen incoada ya en el bautismo.

Dios es la bondad, la justicia. Él de nadie recibe la sabiduría, nosotros la mendigamos de él ⁶⁹.

En sí misma, la imagen de la trinidad creada es imperfecta. La mente no es todo el hombre, ni toda el alma, sino sólo la parte superior de ella. La mente, la memoria, la inteligencia, están en el hombre, pero no son el hombre ⁷⁰. Yo recuerdo, comprendo y amo sirviéndome de mis facultades, pero no soy ni mi memoria, ni mi entendimiento, ni mi amor. Poseo simplemente estas tres

63. «sub uno mentis aspectu... ipsa quae persuasa sunt ponam», DT 15,3,4 PL 1059.

64. «aliquam Verbi illius similitudinem», *id.* 15,10,19 PL 1071.

65. «quod in forma Dei sic est, ut non antea fuerit formabile priusquam formatum... sed sit forma simplex et simpliciter aequalis eis de quo est, et cui mirabiliter coaeterna est», *id.* 15,15,25 PL 1079; cf. 15,12,21 PL 1073.

66. «ideo sunt quia novit», DT 15,13,22 PL 1076.

67. «non est aliud sapere, alius esse», DT 15,13,22 PL 1076.

68. «ut forma ipsa simplex intellegatur», DT 15,16,25 PL 1079.

69. «nos de illo percipimus sapientiam... Deus... sua est ipse sapientia», DT 15,6,9 PL 1063.

70. «illa... excellunt in homine, non ipsa sunt homo», DT 15,7,11 PL 1065.

facultades ⁷¹. La perfecta semejanza se dará únicamente cuando haya lugar la visión perfecta de Dios ⁷².

9. De la especulación psicológica a la contemplación mística de Dios

La bellísima plegaria final es prueba evidente del aliento místico que ha informado todo el tratado «De Trinitate» y, sobre todo, la especulación psicológica de la segunda parte, que se orienta a la contemplación y místico conocimiento de Dios.

Cayré reduce, en definitiva, a tres grupos las imágenes presentadas por San Agustín:

- 1.^a Se refiere a la «actividad natural» del hombre (libros 9, 10 y 11).
- 2.^a Las que miran a la «actividad moral» del cristiano (libros 12 y 13).
- 3.^a La «sabiduría sobrenatural» (libro 14) ⁷³.

La verdadera imagen de Dios es esta última, pero requiere, como fundamento indispensable, la actividad natural y moral. Hay una concatenación admirable, San Agustín nos lo dijo al principio en la carta 174, en toda la obra, y esto lo hallamos en el aspecto psicológico-especulativo, que predomina en esta segunda parte del tratado.

71. «Ego per omnia illa tria memini, ego intellego, ego diligo, qui nec memoria sum, nec intellegentia, nec dilectio, sed haec habeo», DT 15,22,42 PL 1090.

72. «In hac quippe imagine tunc perfecta crit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio», DT 14,17,23 PL 1055.

73. NB: *Serie de imágenes que San Agustín presenta en el «De Trinitate»*

1^a) «Amans, amatus (quod amatur), amor», 8,10,14 PL 42,960; *ib.* 9,2,2 PL 961.

2^a) «Mens, notitia, amor»; *ib.* 9,4,4 PL 963.

3^a) «Memoria (sui), intellegentia (sui), voluntas (sui)», *ib.* 10,11,17 PL 985.

4^a) «Res (visa), visio (exterior), intentio», *ib.* 11,2,2 PL 985-86.

5^a) «Memoria (sensibilis), visio (interior), volitio», *ib.* 11,2,6 PL 988-989.

6^a) «Memoria (intellectus), scientia, voluntas», *ib.* 12,15,25 PL 1012.

7^a) «Scientia (fidei), cogitatio, amor», 13,20,26 PL 1035.

8^a) «Memoria Dei, intellegentia Dei, amor in Deum», *ib.* 14,12,15 PL 1048.

Cf. P. CAYRÉ, *La contemplation augustiniennne*, p. 113.

Cf. *Fórmulas e imágenes de la Trinidad en San Agustín*, P. ARIAS, *Introducción*, pp. 102-103 p. 97 4^a ed. 1985.

Cf. R.A. MARKUX, «Imagó», and «similitudo» in *Augustine*, *Revue des Études Augustiniennes*, X 1964, p. 131, donde estudia un grupo de obras de San Agustín, desde el principio de la conversión hasta el final de su vida.

Nota: Sobre la serie de imágenes, cf. *Les images de la Trinité*, «Année theol. august.» 1953, fasc. III-IV, pp. 363-365. Las imágenes clásicas, no obstante, y las más claras son, a mi parecer, las estudiadas en este estudio.

2.º) ASPECTO TEOLÓGICO

San Agustín profundiza aún más en la imagen de la Trinidad en el alma. Si el hombre es realmente imagen de Dios, esta verdad no es algo meramente exterior. Es una realidad profunda, que debemos descubrir. Ha descubierto ya esa imagen en todo el proceso psicológico de la vida, espiritualidad y actividad humana.

Pero hay otro aspecto que merece nuestra reflexión. Comienza San Agustín situándose en el plano histórico. Como san Pablo, no pierde de vista nuestra solidaridad con Adán. En *De Civ. Dei* nos dice: «Todos estuvimos en aquel hombre único cuando todos fuimos aquel único, que fue arrastrado al pecado por la mujer, que había sido hecha de él antes del pecado»¹. De Adán, «en quien todos pecamos, hemos contraído... el pecado original; en cambio, Cristo, por quien todos somos justificados, nos ha logrado la remisión... del pecado original y de todos cuantos hemos añadido nosotros»².

1. *La fe nos resume así el misterio trinitario:*

1. Hay tres Personas realmente distintas y un solo Dios.
2. El Padre engendra al Hijo, que es el Verbo.
3. Del Padre y del Hijo procede el Espíritu Santo... que es caridad y amor.

El Hijo, por tanto, que es Verdad, se refiere al acto intelectual.

El Espíritu Santo, que es Amor, se refiere a la voluntad.

2. *Diferencia entre generación y procesión en las Personas divinas*

Para explicar la distinción entre el origen del Hijo y del Espíritu Santo, San Agustín acude, de nuevo, como en el aspecto filosófico, a la semejanza o analogía antropológica. El Hijo procede del Padre como la inteligencia; el Espíritu Santo procede del Padre, como la voluntad de la mente. No sólo el Padre, sino también el Hijo es principio del Espíritu Santo.

Preocupa al Santo Doctor esta dificultad —tal vez la más profunda del misterio trinitario— durante toda la obra. Hasta el fin del libro quince del «*De Trinitate*», se pregunta por qué el Espíritu Santo no es el Hijo y halla dificultad al responder.

1. «Omnes fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus», *De civ. Dei*, 13,14 PL 41,386.

2. «in quo (Adam) omnes peccavimus... originale peccatum traduximus; a Christo vero, in quo omnes justificamur», *De pecc. mer. et remiss.* 1,13,16 PL 44,118.

3. *Proceso de esta investigación en el «De Trinitate»*

Propone la dificultad en el libro primero: «Cómo el Espíritu Santo pertenece a la Trinidad, no siendo engendrado por el Padre, ni por el Hijo, ni por ambos a una... ensayaremos responder a estas dificultades»³.

Plantea de nuevo el problema en el libro segundo, pero no da la solución... «lo trataremos en otro lugar»⁴.

Hace una pequeña sugerencia en el libro quinto: «No es liviano problema averiguar si el Padre es también principio con relación al Espíritu Santo»⁵.

Discute con alguna amplitud el problema en el libro noveno y anota allí una leve solución: «Salió (del Padre) como don, no como nacido, y por esto no se le llama Hijo»⁶. «¿Qué es el amor? ¿Es imagen? ¿Palabra engendada? ¿Por qué al Espíritu Santo ni se le cree, ni se le dice engendrado por Dios Padre, ni se le llama Hijo suyo? ¿Por qué la mente engendra su noticia cuando se conoce y no engendra su amor cuando se ama?»⁸. Más adelante dice: «Es evidente que todo objeto conocido coengendra en nosotros su noticia. Ambos, cognoscente y conocido, engendran el conocimiento»⁹. La mente, al conocerse, engendra su conocimiento¹⁰. Por el contrario, el amor principia a existir antes del alumbramiento del verbo. Es el amor una inclinación, no una expresión. El amor es una donación y puede existir aun antes de ser dado¹¹.

El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de único principio¹². Procede principalmente del Padre, porque el Padre «es principio de toda la divinidad, de toda la deidad»¹³; procede «principalmente» del Pa-

3. «quomodo Spiritus sanctus in Trinitate sit, quem nec Pater, nec Filius, nec ambo genuerint», 1,5,8 PL 824; v. *Introducción*. Breve resumen del «De trinitate» libro 2.^o.

4. «Cum vero Filius de Patre sit, et Spiritus sanctus a Patre procedat, cur non ambo Filius dicantur, nec ambo geniti... alio loco... disseremus», 2,3,5 PL 848.

5. «Utrum autem et ad Spiritum sanctum principium sit Pater... non parva quaestio est», 5,14,15 PL 920.

6. «Exiit enim, non quomodo natus, sed quomodo datus», *ib.* PL 991.

7. «Quid ergo amor» Non erit imago? Non verbum?... Cur non Spiritus quoque sanctus a Patre Deo genitus», DT 9,12,17 PL 970.

8. «Cur enim mens notitiam suam gignit, cum se novit; et amorem suum non gignit, cum se amat» 9,12,17 PL 970.

9. «quancumque cognoscimus, congenerat in nobis notitia, sui. Ab otroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito», DT 9,12,18 PL 970.

10. «mens cum se ipsam cognoscit, sola parens est notitiae suae», *ib.* 9,12,18 PL 970.

11. «Donum potest esse antequam detur; iam erat et antequam daretur», DT 5,15,16 PL 921.

12. «Fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti», *ib.* 5,14,15 PL 921.

13. «totius divinitatis, vel, si melius dicitur, deitatis, principium Pater est», DT 4,20,29 PL 908.

dre, porque el Espíritu Santo procede también del Hijo, pero esto le fue concedido por el Padre ¹⁴.

El Espíritu Santo procede como amor y por eso no es engendrado, porque el amor no es imagen sino peso, don, comunión. Al principio había prometido estudiar detenidamente la diferencia entre generación y procesión y lo va haciendo gradualmente ¹⁵.

Da su opinión definitiva en el libro quince: «El Espíritu Santo nunca ha sido definido por el Hijo como engendrado por el Padre,... sino que ha dicho que procedía del Padre» ¹⁶. «Hay en ti la existencia de un verbo verdadero, por tu ciencia engendrado cuando dices lo que sabes... aunque no pronuncie-mos o pensemos palabras de idioma alguno conocido,... nuestro pensamiento recibe la impronta de nuestra ciencia, produciendo así, en la mirada del pensamiento, una imagen muy semejante a la que existe en la memoria» ¹⁷. «La voluntad procede del pensamiento; pero no es imagen del pensamiento y, por ende, se insinúa... una diferencia profunda entre el nacimiento y la procesión. No es lo mismo la visión del pensamiento que el deseo y gozo de la voluntad» ¹⁸.

Es decir, se debe constatar, para explicar que no hay generación en la Trinidad en el origen del Espíritu Santo, que el Espíritu Santo es Amor, y el amor, como deseo de conocimiento de sí es «anterior» a la generación del autoconocimiento ¹⁹.

En resumen: El Verbo procede como expresión o imagen de la mente, por ello se dice justamente que es engendrado por la misma y que es prole. El amor, en cambio, no procede como imagen de la cosa conocida, sino como un movimiento, una tensión hacia ella. El amor es un peso que lleva el alma hacia la cosa conocida y amada. El Espíritu Santo en la Trinidad es Amor. Y porque es Amor, procede... del Padre y del Hijo, pero no es el Hijo, porque no procede como imagen, sino como don, comunión, abrazo ²⁰.

14. «Ideo autem addidi principaliter, quia et de Filio Spiritus sanctus procedere reperitur, sed hoc illi Pater dedit», *ib.*

15. Cf. DT 9,12,17-18 PL 970-972.

16. «non de Patre genitum... sed procedere dixit Spiritum sanctum», DT 15,27,50 PL 1097.

17. «sitque in acie cogitantis imago simillima cogitationis eius quam memoriam continebat, ista duo scilicet velut parentem ac prolem», *ib.* 15,27,50 PL *ib.*

18. «voluntatem de cogitatione procedere... non tamen esse cogitationis imaginem; et ideo quamdam in hac re intellegibili nativitatis et processionis insinuari distantiam, quoniam non hoc est cogitatione conspiciere quod appetere, vel etiam perfui voluntate», DT 15,27,50 PL 1097.

19. Cf. SCIACCA, *Trinité et unité de l'esprit*, Augustinus Magister I, 1956, p. 531.

20. Cf. P. TRAPE, *Nota sulla Processione dello Spirito Santo nella Teologia Trinitaria di S. Agostino e di S. Tommaso*, Studi Tomistici I Pontificia Accademia di S. Tommaso, Città Nuova Editrice, pp. 119-125.

3.º) ASPECTO MÍSTICO

Los libros del «De Trinitate» contienen una teología basada en la estructura del alma, como imagen de Dios. En toda la obra, en la segunda parte sobre todo, desarrolla San Agustín su doctrina sobre la sabiduría, como imagen de Dios. La sabiduría radica, en primer lugar, en la inteligencia, porque es contemplación de la verdad ¹. Se goza, además, de la verdad con dulce posesión ².

La obra entera, dice el Padre Trapè, está concebida de modo que el lector, partiendo de la fe, suba gradualmente hasta la imagen de la Trinidad. A esta subida dedica, como introducción, el libro octavo del tratado, que es un ejemplo de cómo el hombre debe buscar y cómo puede llegar al conocimiento positivo de la naturaleza divina ³.

Analizo en este apartado algunos rasgos más salientes del aspecto místico:

1. *Piedad y plegaria*

La plegaria es esencial en la mística agustiniana. Sobresalen en este aspecto de modo especial las Confesiones. En cuanto a la Trinidad se refiere, el solo hecho de introducir esta «piedad mística» en la serie de imágenes de la Trinidad, para detenerse en la última, la sabiduría, es muy significativo. A la sabiduría consagra todo el libro catorce. Ciertamente que el «De Trinitate» el núcleo central no es plegaria, pero la emplea a cada momento.

Es la mística agustiniana un camino teológico superior, orante y fructivo. La plegaria ocupa siempre lugar definitivo en este camino. Es bien significativo que, al principio del tratado, San Agustín nos hace una confidencia del todo personal: «Es menester, y Dios me lo otorgará, que yo mismo aprenda enseñando a mis lectores... Tomo sobre mí este trabajo por mandato y con el auxilio del Señor, ... con el anhelo de conocer lo que ignoro 'discurriendo con piedad'» ⁴. «Cum pietate disserendo»: Abren estas palabras un mundo inmenso a descubrir en la vivencia de San Agustín. Y más claramente todavía: «Si afirmo que no suelen venirme al pensamiento —habla del misterio trinitario que ocupa toda la obra— otros problemas, mentiría; y si confieso que estas cosas tienen holgada mansión en mi entendimiento, me inflamo en el amor de indagar la verdad» ⁵.

1. «Contemplatio veritatis, pacificans hominem et suscipiens similitudinem Dei», *Sermo Domini in monte*, 1,3,10 PL 34,1234.

2. Cf. *Sermo* 179,6 PL 38,969.

3. Cf. P. TRAPÈ, *Introduzione*, p. XLIII.

4. «non tam cognita cum auctoritate disserere, quam ea cum pietate disserendo cognoscere», DT 1,5,8 PL 825.

5. «rapimur amore indagandae veritatis», *ib.*

La devoción a las tres divinas Personas es uno de los puntos que más impresionan en la personalidad del Obispo de Hipona, y esto independientemente de cualquier obligación polémica. Por largos años se consagró, no ya con espíritu combativo, como en las grandes polémicas que sostuvo en su vida en defensa de la fe, sino con devoción filial y por necesidad de su espíritu, como anhelo de su corazón ⁶.

La plegaria es el alma de la sabiduría viviente. De aquí el fondo de la vida interior de San Agustín. La acción, en el verdadero sentido de la vida cristiana, viene después de la plegaria. No se trata en el tratado «De Trinitate» de altas especulaciones ni de éxtasis —o al menos no lo intenta expresamente San Agustín— sino de una amorosa y ardiente actuación en la vida cristiana, partiendo de la vivencia de las tres divinas Personas en el alma ⁷.

2. *Primacía de la interioridad.*

Los siete primeros libros del «De Trinitate» son una sólida búsqueda sobre las fuentes de la Revelación. Los ocho últimos, la segunda parte de la obra, abordan el misterio en el aspecto interior. El método es nítidamente científico, intelectual, a la manera de Agustín, que ama observar el alma y su actividad. Por esto, el punto de partida de esta experiencia está en un adentramiento del espíritu hacia su propio mundo interior y hacia el Ser trascendente e invisible que, según la expresión neoplatónica y tan cristiana de San Agustín, es más íntimo que lo más íntimo de nuestro propio ser ⁸.

En la experiencia mística, la contemplación de lo sobrenatural reviste el carácter de una «configuración» del ser interior con el Ser de Dios Encarnado, Jesucristo ⁹. Toda la segunda parte está orientada por esto a la interioridad y se halla sintetizada en estas palabras del libro octavo, que sirve de introducción: «Hemos de estudiar de un modo más íntimo, «modo interiore», que en los libros anteriores, sin desviarnos de la regla de la fe» ¹⁰.

Por esto, las realidades temporales, de las que juzga la razón inferior, se orientan a la razón superior, que juzga y se ocupa de las realidades eternas, y que tiende, de suyo, a la contemplación de su objeto más que a la acción propiamente dicha ¹¹.

6. Cf. P. CAYRÉ, *Alta Sapienza e Vita Cristiana*, Sanctus Augustinus Vitae Spiritualis Magister, I 1956, pp. 77-101.

7. *Ib.* p. 100.

8. Cf. Pablo MUÑOZ VEGA *Los problemas de la experiencia mística a la luz del pensamiento agustiniano*, Augustinus Magister 1, p. 604.

9. *Ib.* o.c., p. 606.

10. «modo interiore quam superiora tractabimus... servata illa regula», DT: 8 prooemium PL 947.

11. Cf. P. CAYRÉ, *La contemplation agustinienne*, p. 116.

San Agustín nos dice claramente que en la actividad de la razón superior es donde se halla la imagen de Dios. «Encontramos no sólo la trinidad, sino la imagen de Dios en la región superior del alma, que pertenece a la contemplación de las cosas eternas»¹².

3. *Proceso ascensional ascético-místico*

En el camino hacia la interioridad hay todo un proceso ascensional ascético-místico hacia la interioridad. Las cosas exteriores impresionan los sentidos. Los sentidos forman las sensaciones. La sensación es una actividad del alma. Sobre estas sensaciones, almacenadas, por así decirlo, en la memoria, obra la inteligencia. La inteligencia conoce así las cosas externas, por la sensación y la memoria, que son actividades del alma.

El proceso del conocimiento lo diseña San Agustín en el interior del alma: «Ascendiendo, nos dice, de los seres inferiores a los superiores o de las cosas exteriores entrando en las interiores, nos encontramos con la primera trinidad formada por el objeto visible, la impresión de la imagen en la pupila del expectador y la atención de la voluntad, que une entrambos»¹³.

En todo este proceso, relaciona la razón con la fe «para creer lo que ha de entender»¹⁴. San Agustín establece, en el cimiento mismo del razonamiento filosófico, la relación entre la fe y la autoridad, entre fe y razón. La autoridad se determina como el elemento que legitima la fe, como la razón legitima el procedimiento del discurso¹⁵.

San Agustín defiende que, para llegar a la imagen perfecta, es necesaria una larga preparación activa del alma misma. Los libros doce, trece y catorce tienen en este sentido un alcance ascético-místico bien señalado. Repite, por ello, a saciedad, que por la renovación interior y por la pureza del corazón es por donde se llega a la sabiduría¹⁶.

En el «De Trinitate» llama constantemente al amor, amor que se traduce en plegaria, que ha de santificar todo su trabajo intelectual. Por eso dice: «Con devota piedad imploremos el auxilio del cielo, para que nuestra inteli-

12. «in hoc solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas, sed etiam imago Dei» (inveniatur), DT 12,4,4 PL 1000.

13. «Ab inferioribus ad superiora ascendentes, vel ab exterioribus ad interiora ingredientes, primam reperimus trinitatem», DT 14,3,5 PL 1039.

14. «Proficit ergo noster intellectus ad intellegenda quae credat, et fides proficit ad credenda quae intellegat; et eadem ipsa ut magis magisque intellegatur, in ipso intellectu proficit mens», *En. in Ps.* 118,18,3 PL 37,1552.

15. Cf. María Teresa ANTONELLI, *Aspetti Agostiniani del problema del filosofare*, Augustinus Magister, I 1954, p. 345.

16. Cf. P. CAYRÉ, *o.c.*, pp. 241-242.

gencia se abra... y así la mente pueda intuir la esencia de aquella verdad inmaterial e inmutable»¹⁷.

Presenta, por este motivo, toda una serie de símbolos e imágenes destinadas a conducir al alma a un conocimiento más y más simple y perfecto del misterio trinitario. Terminada la primera parte, se consagra a la investigación del misterio, con la ayuda de símbolos en un cierto orden de perfección. Considera primero la actividad de los sentidos externos, entra después en sí mismo y descubre un sentido que los supera a todos, porque los juzga a todos: este sentido es el sentido interior¹⁸.

Podríamos, en resumen, sintetizar todo este proceso ascético místico: el hombre está hecho para la felicidad¹⁹, pero su felicidad consiste solamente en la posesión de Dios. Para obtenerla, debe purificarse y fortalecerse por la virtud. Las cuatro virtudes cardinales —la templanza²⁰, la fortaleza²¹, la justicia y la prudencia²²— contribuyen a conseguir esta finalidad. Deben, sin embargo, ser apoyadas por las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, que disponen a la unión con Dios y unen el alma a Dios, ya desde aquí abajo. Es un solo proceso gradual, dinámico, que supone la colaboración del hombre y que debe ser perfeccionado por la acción de la gracia.

La contemplación se nos promete únicamente «como término de nuestros trabajos y plenitud eterna de nuestro gozo»²³.

4. Sabiduría y contemplación

La contemplación es el acto místico por excelencia y es el acto propio de la sabiduría. Por eso nos dice San Agustín que «todo cuanto alienta y vive en él hombre ha de referirse a la visión y amor de la Trinidad excelsa, para deleite, contemplación y recuerdo»²⁴.

El ánimo contemplativo del Santo Doctor se percibe en cada página. Aquél «me inflamo en amor de indagar la verdad»²⁵ podría extenderse a cada página del tratado. La obra entera, afirma el P. Trapè, «está estructurada de

17. «Deoque supplicandum devotissima pietate, ut intellectum aperiat... quo possit mente cerni essentia veritatis, sine ulla mole, sine ulla mobilitate», DT 8 *Prooemium* PL 947.

18. Cf. P. CAÏRÉ, *o.c.*, p. 246.

19. *De civ. Dei*, 10,1,1, PL 41,277.

20. *De mor Eccl. cath.* 1,19,35 PL 32,1326.

21. *Ib.* 1,22,40 PL 32,1328.

22. *Ib.* 1,24,44 PL 32,1330.

23. «nobis contemplatio promittitur actionum finis atque aeterna perfectio gaudiorum», DT 1,8,17 PL 831; cf. P. TRAPÈ, *S. Agostino, l'uomo, il pastore, il mistico*, 1976, p. 368.

24. «Ad... summam Trinitatem reminiscendam, videndam, diligendam, ut eam recordetur, eam contempletur, ea delectetur, totum debet referre quod vivit», DT 15,20,39 PL 1088.

25. «rapimur amore indagandae veritatis», DT 1,5,8 PL 825.

modo que el lector, partiendo de la fe, se reconozca a sí mismo como una imagen creada por la Trinidad y suba de grado en grado, a través de un continuo ejercicio intelectual y un serio empeño de purificación, hasta la sabiduría, que es la más alta imagen de Dios en nosotros, imagen que será perfecta en el conocimiento de Dios cara a cara»²⁶. «La contemplación será el término de nuestros trabajos y la plenitud de nuestro gozo»²⁷.

Comienza a verificarse este proceso de transformación en el bautismo, como fruto de la redención de Cristo. Pero es un proceso lento, dura toda la vida. San Agustín, recordemos, nos presenta expresamente a Dios como Verdad, como Bien, como Justicia y como Amor. Todo esto es un proceso que comienza aquí, pero sólo en Dios tiene su perfección consumada. Podríamos decir que el Obispo de Hipona centra en la sabiduría toda su especulación psicológica. Asocia, por ello, la fe a la caridad, unión que es característica propia de la sabiduría cristiana. El Verbo, la Sabiduría en Persona, se encarnó para esto, para hacernos partícipes de su misma vida²⁸.

El verdadero clima agustiniano, sobre todo en la segunda parte del «De Trinitate» es la sabiduría. La sabiduría supera los horizontes del filósofo y es fruto de la viva fe, animada por la caridad. La fe viva ha de ser suficientemente fuerte para sostener la acción y la contemplación. Implica esto el apartarse del mal y el uso recto de las cosas. La aspiración es siempre el llegar a contemplar las eternas. Ciencia y sabiduría se conjuntan en armonía en este proceso ascético místico.

Podemos distinguir, en este proceso, dos fases diversas: la una preparatoria, de disponibilidad, meramente natural; la otra, sobrenatural, dentro del orden sapiencial. El proceso sapiencial comienza en el temor de Dios²⁹.

La tendencia a unificar y simplificarlo todo en Cristo, tanto en el orden doctrinal como en el espiritual, satisface la aspiración a la unidad, que San Agustín considera una de las notas esenciales del espíritu humano³⁰. Vemos por ello que ya desde el principio estaba Cristo en el horizonte del ideal de la sabiduría, que inflamó a San Agustín la lectura del Hortensio³¹. Por otra parte, el descubrimiento de la luz interior, realizado por el método de la introspección platónica, lo acercó todavía más a Cristo, que ilumina siempre las al-

26. S. Agostino, *l'uomo, el pastore, el místico*, p. 366.

27. «nobis contemplatio promittitur actionum finis atque aeterna perfectio gaudiorum», DT 1,8,17 PL 831.

28. Cf. DT libri 4 y 13.

29. Cf. Miguel OLTRA, *Cómo se conoce la revelación sobrenatural, según San Agustín*, Augustinus III, 1958, p. 287.

30. Cf. EFISIO SCANO, *Il Cristocentrismo e i suoi fondamenti dommatici in S. Agostino*, Torino, 1951; Augustinus I, 1956, p. 261.

31. *Ib.*

mas. Y Cristo le dio la sed de verdad, de belleza, de luz y de amor. El anhelo de la verdad, el deseo de la sabiduría era ya sabiduría. Su alma se hallaba ya en el camino que había de recorrer, porque es el alma imagen de Dios, el camino y el lugar donde Dios puede ser conocido. La especulación trinitaria en el «De Trinitate» es una búsqueda llena de amor. San Agustín llega a identificar la sabiduría con la piedad³². San Agustín identifica también con frecuencia la sabiduría con la contemplación. «La sabiduría misma, he aquí la contemplación de la verdad, la que pone en paz a todo el hombre»³³.

En sentido propio, es sabiduría la ciencia de las cosas divinas y ciencia el conocimiento de las humanas³⁴. La inteligencia es condición indispensable para el acto contemplativo³⁵.

En resumen: La sabiduría agustiniana es una piedad esclarecida por la fe y animada por la esperanza y la caridad. Es conformidad interior del alma con Dios, que vive en ella por la gracia y por la caridad. Es sabiduría ascética, ascendente, presencionalizada en una orientación interior hacia Dios, presente en el alma. Los Soliloquios son ejemplo nítido de esto. Es una búsqueda en el espíritu, en el corazón, en el alma entera. La actividad tiene aquí un papel importante, pero no único. Ha de preparar el alma para la contemplación. Por eso vemos que todo el proceso de perfeccionamiento de esta imagen termina en la sabiduría, que ocupa todo el libro catorce del «De Trinitate».

5. *Experiencia mística*

La primera experiencia para San Agustín, vital y existencial, es la más rica en contenido, la más firme, es la experiencia del alma misma. Es imposible describir la imagen con tanto vigor como lo hace el Santo, sin una profunda experiencia mística personal. La Trinidad divina, tal como San Agustín nos la presenta, puede contemplarse en su imagen. Todo esto supone, en definitiva, la sumisión total de su espíritu a la acción del Espíritu. Desde el libro de los Soliloquios³⁶ hasta las Retracciones, el conocimiento del alma es el primero, el más necesario y el más cierto. No es posible un desconocimiento absoluto del yo³⁷.

Esta experiencia inmediata de la realidad misma del alma —ontológica,

32. DT 14,1,1 PL 1035.

33. «Ipsa sapientia, id est contemplatio veritatis, pacificans totum hominem», *Sermo Dom. in Monte*, 1,3 PL 34,1234.

34. «Rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupatur; humanarum autem proprie scientiae nonen obtineat», DT 14,1,3 PL 1037 y DT 12,15,25 PL 1012.

35. Cf. P. CAYRÉ, *o.c.*, p. 234.

36. *Solil.* 1,2,7, PL 32,872-873.

37. «Non potest omnino nescire se», DT 10,3,5 PL 976.

llamaríamos hoy—, la experiencia del ser y de sus atributos trascendentales «verdad, bondad», la quiere hacer ver San Agustín en el alma misma, en su interioridad, como imagen de Dios. Lo expresa patéticamente en las Confesiones: «O eterna veritas, et vera charitas, et chara aeternitas»³⁸. Lo señala de nuevo aquí en el «De Trinitate»³⁹.

La verdad es el ser mismo, que dice referencia al espíritu, en cuanto inteligible. La caridad, el amor, es el movimiento del corazón hacia el bien deseable, cuando es conocido. Nos lo dice en el libro quince: «Cuando se llegó a la caridad, que es Dios, ... principió a brillar con tenues fulgores una trinidad en el amante, en el amado y en el amor»⁴⁰.

El texto fundamental nos lo ofrecen las Confesiones: «Amonestado de aquí a volver a mí mismo, entré en mi interior, guiado por ti —duce te—. Y vi... una luz inmutable... Y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y de horror»⁴¹.

La filosofía misma de San Agustín comienza por una experiencia fundamental. La experiencia mística de Dios se halla en la cima misma de su espíritu. Dios lo conduce. Cuando dice en el mismo pasaje citado: «Oh eterna verdad, y verdadera caridad, y amada eternidad», no se trata de una verdad abstracta. Se trata del alma misma y de Dios. Es lo que únicamente preocupa a San Agustín: Dios y el alma, la realidad y la imagen, que son, justamente, el objeto de toda esta segunda parte del «De Trinitate».

6. Deificación mística

La mayor antítesis del cristianismo la formula así San Agustín: «Dios se hizo hombre para hacer a los hombres dioses»⁴². La deificación del hombre es la obra maestra de Cristo y del cristianismo. «Nosotros fuimos hechos por su gracia lo que no éramos, es decir, hijos de Dios. Descendió él para que nosotros subiéramos; permaneciendo en su naturaleza, se hizo partícipe de la nuestra»⁴³.

El hombre entraña una similitud ontológica con Dios, que lo aproxima al

38. *Conf.* 7,10,16 PL 32,742.

39. *DT* 8 cp. 2,3 y 4 PL 948-952; *ib.* 10 PL 960.

40. *DT* 15,6,10, hace referencia al 1.8,10,14 PL 960.

41. «Et inde admonitus redire ad memet ipsum, intravit in intima mea, duce te. Intravi, et vidi... lucem incommutabilem... Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore», 7,10,16 PL 32,742.

42. «Deos facturus qui homines erant, homo factus est qui Deus erat», *Sermo* 192,1 PL 38,1012.

43. «per eius gratiam facti sumus quod non eramus, id est, filii Dei; ut nos, manentes in natura nostra efficeremur participes naturae ipsius», *Ep* 140, 4,10 PL 33,542.

Ser divino. Lo que el hombre es por naturaleza, imagen y semejanza de Dios, lo perfecciona la gracia por la «participación de Aquel que sólo es el Verdadero Dios»⁴⁴. Por la visión divina, donde la imagen de Dios será perfecta, los hombres serán superhombres, es decir, elevados a la mayor dignidad posible⁴⁵. La mente humana entonces se hará divina mediante el inefable gozo de la visión⁴⁶. Será, también entonces, una semejanza, sí, pero a nuestro modo. «Tenemos la imagen de Dios, pero no aquella que tiene el Hijo, igual al Padre»⁴⁷. San Agustín no puede menos de exclamar: «Se nos ha dado el llegar a ser no sólo cristianos, sino Cristo mismo... Él es la Cabeza y nosotros los miembros, todo el hombre es Él y nosotros»⁴⁸.

En resumen: Nada queda marginado en toda la obra del Santo de este aspecto místico, tan manifiesto sobre todo en el tratado «De Trinitate».

La filosofía, incluso, tiene en él mucho de razonamiento lógico, de discusión dialéctica, pero tiene mucho más de iluminación mística. «La filosofía es lo mismo que amor a la sabiduría»⁴⁹.

San Agustín, como pensador cristiano, nos hace ver que el orden del mundo y de los seres, de modo especial se reflejan en el alma humana. Su introspección psicológica, repetimos, en esta segunda parte del tratado que nos ocupa, es de carácter ascensional: quiere llevar a sus lectores hasta la contemplación de Dios. Esta posesión de Dios sólo puede realizarse por medio de la unión. El camino para acercarse a Dios es la «purificación del alma». El alma humana se acerca a Dios cuando ella misma es pura, cuando se ha purificado totalmente.

San Agustín es el primero entre los Padre que habla de una filosofía cristiana propiamente dicha. Como filósofo cristiano, aplica aquí, especialmente en esta segunda parte del tratado «De Trinitate», muchos conceptos de filosofía, creados por él. Mediante este proceso quiere llevarnos a la verdadera Sabiduría⁵⁰.

44. «Non enim existendo sunt homines dii, sed fiunt participando illius unius, qui verus est Deus», *En. in Ps.* 118,16,1 PL 37,1545.

45. «non homines, sed ultra homines sunt», *DT* 1,6,11 PL 826.

46. «Cum accepta fuerit illa ineffabilis letitia, poterit quodammodo humana mens, et fit divina, et inebriatur ab ubertate domus Dei», *En. in Ps.* 35,14 PL 36,351.

47. «Habemus ergo et nos imaginem Dei; sed non illam quam habet Filius aequalis Patri; tamen et nos pro modulo nostro», *In Ep. Io. tr.* 4,9 PL 35,2010.

48. «non solum christianos factos esse, sed Christum: Christus facti sumus. Si enim Caput ille, nos membra. Totus homo Ille et nos», *In Ev. Io. tr.* 21,8 PL 35,1568.

49. «hoc graecum verbum, quo «philosophia» nominatur, latine «amor sapientiae dicitur», *De ord.* 1,11,32 PL 32,993; cf. *DT* 14,1,2 PL 1037.

50. Cf. *Contra Acad.* 3,19,42; cf. P. A. CUSTODIO VEGA, *San Agustín y la Filosofía Nueva*, Augustinus Magister I, 1954, p. 401.

En la aplicación de todos estos conceptos psicológicos en la búsqueda de la imagen trinitaria en el hombre, no es ni platónico, ni aristotélico, ni estoico, sino filósofo cristiano. Y su filosofía, su búsqueda de la imagen de Dios es dinámica, y se halla movida siempre por el amor. La segunda parte del «De Trinitate» es ejemplo clarísimo de ello.

Sergio GONZÁLEZ

(Continuará la segunda parte)

La resurrección de Lázaro*

(Jn 11,1-54)

En el vasto contexto del relato joanneo sobre «la grande y definitiva autorrevelación mesiánica de Jesús al mundo» (Jn 7,1-11,54)¹, tras su actividad jerosolimitana durante «la fiesta de la Dedicación» del Templo (Jn 10,22) y antes de «aproximarse la Pascua de los judíos» (Jn 11,55), relata con amplitud inusitada el cuarto evangelista su único signo anastásico de Jesús o la resurrección del difunto Lázaro (Jn 11,1-54):

«Había un cierto enfermo, Lázaro de Betania, aldea de María y su hermana Marta (v.1). María era la que ungió al Señor con perfumes y le secó los pies con sus cabellos: su hermano Lázaro estaba enfermo (v.2). Las hermanas enviaron a decir a Jesús: 'Señor, aquel a quien amas está enfermo' (v.3). Al oírlo Jesús dijo: 'Esta enfermedad no es de muerte sino para la gloria de Dios,

* Además de los *comentarios* (B.F. WESTCOOT, London 1955, 163-75; M.-J. LAGRANGE, Paris 1936, 295-312; R. BULMANN, Göttingen 1964, 300-15; E.C. HOSKYN, London 1967, 395-407; H. van den BUSSCHE, Bruges 1967, 343-52; R.E. BROWN, I, Garden City 1966, 420-37; trad. españ., I 672-97; R. SCHNACKENBURG, II, Freiburg 1971, 396-433.445-53; trad. españ., II 391-427.440-47; M.-E. BOISMARD-A. LAMOUILLE, Paris 1977, 287-94; C.K., BARRETT, London²1978, 387-403; E. HAENCHEN, Tübingen 1980, 395-420; S.A. PANIMOLLE, Bologna 1986, 17-44), Cf. los *estudios* de: R. DUNKERLEY, *Lazarus*: NTS 5(1958-59) 321-27; W. WILCKENS, *Die Erweckung des Lazarus*: ThZ 15 (1959) 22-39; W.H. CADMAN, *The raising of Lazarus*: StEv 1(1959) 423-34; CH. H. DODD, *The interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 363-68 (trad. español., 363-68); Id., *Historical tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 228-32 (trad. español., 233-37); J.P. MARTIN, *History and eschatology in the Lazarus narrative*: StTh 17 (1964) 322-43; H. van der LOOS, *The miracles of Jesus*, Leiden 1965, 576-89; G. SASS, *Die Auferstehung des Lazarus*, Neukirchen-Vluyn 1967; R.T. FORTNA, *The Gospel of signs*, Cambridge 1970, 74-87; W.S. STENGER, *Die Auferstehung des Lazarus*: Trier ThZ 83 (1974) 17-37; G. ROCHAIS, *Les récits de résurrections des morts dans le NT*, Cambridge 1981, 113-46; J. KEMER, *Lazarus. Geschichte-einer Aufrstehung*, Stuttgart 1985; R. LATOURELLE, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montréal-Paris 1986, 260-69 (bibliogr.).

1. Esa vasta sección joannea refleja una clara *unidad* literaria y temática: Cf. S. SABUGAL, *Christós*, Barcelona 1972, 235-55.

para que el Hijo de Dios sea glorificado mediante ella' (v.4). Jesús amaba a Marta y a su hermana y a Lázaro (v.5). Oyendo pues que estaba enfermo, permaneció aún dos días donde se encontraba (v.6), después de los cuales dijo a los discípulos: 'Vayamos nuevamente a Judea' (v.7). Le dicen los discípulos: 'Rabbi, los judíos te buscan para lapidarte, ¿y vas de nuevo allí?' (v.8). Respondió Jesús: '¿No tiene doce horas el día? Si uno anda de día no tropieza, porque ve la luz de este mundo (v.9); pero si alguien camina de noche tropieza, porque la luz no está en él (v.10). Dijo esto y añadió: 'Nuestro amigo Lázaro duerme, pero voy a despertarle' (v.11). Le dijeron los discípulos: 'Señor, si duerme se curará' (v.12). Se refería Jesús a su muerte, pero aquéllos pensaban que se refería al descanso del sueño (v.13). Entonces Jesús les dijo abiertamente: 'Lázaro ha muerto (v.14); y me alegro por vosotros de no haber estado allí, *para que* creáis; pero vamos donde él' (v.15). Entonces Tomás —llamado el Mellizo— dijo a los otros discípulos: '¡Vayamos también nosotros a morir con Él!' (v.16). Llegado pues Jesús, le encontró desde hacia cuatro días en el sepulcro (v.17). Betania estaba cerca de Jerusalén, como a unos 15 estadios (v.18); y muchos judíos habían venido a casa de Marta y María, para consolarlas por su hermano (v.19). Cuando Marta supo que había llegado Jesús, le salió al encuentro, pero María permanecía en casa (v.20). Dijo Marta a Jesús: 'Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto mi hermano (v.21); pero aun ahora yo sé que cuanto pidas a Dios, te lo dará Dios' (v.22). Le dice Jesús: '¡Resucitará tu hermano!' (v.23). Le dice Marta: 'Sé muy bien que resucitará en la resurrección, (que tendrá lugar) en el último día' (v.24). Le dijo Jesús: 'YO SOY LA RESURRECCIÓN Y LA VIDA; EL QUE CREE EN MÍ, AUNQUE MUERA VIVIRÁ (v.25), Y TODO EL QUE VIVE Y CREE EN MÍ NO MORIRÁ JAMÁS. ¿CREES ESTO?' (v.26). Le dice ella: 'Sí, Señor, yo he creído y creo que Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios, el que viene a este mundo (v.27). Y, tras decir esto, fue y llamó a su hermana María, diciéndole en voz baja: 'El Maestro te llama' (v.28). Aquélla, al oírlo, se levantó rápidamente y fue donde Él (v.29). Todavía no había llegado Jesús a la aldea, sino que estaba aún donde le encontró Marta (v.30). Los judíos que estaban con ella en casa y la consolaban, viendo a María levantarse rápidamente y salir la siguieron, pensando que iba al sepulcro para llorar allí (v.31). Cuando pues María llegó donde estaba Jesús, viéndole cayó a sus pies y le dijo: 'Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto mi hermano' (v.32). Viéndola llorar Jesús y que también los judíos acompañantes lloraban, se conmovió interiormente y se turbó (v.33); y dijo: '¿dónde lo habéis puesto? Le responden: 'Señor, ven y lo verás' (v.34). Jesús se echó a llorar (v.35). Decían, pues, los judíos: '¡Mirad cómo le amaba!' (v.36). Pero algunos de ellos dijeron: 'Quien abrió los ojos del ciego, ¿no podía hacer que éste no muriese?' (v.37). Entonces Jesús se conmovió interiormente de nuevo, y fue al sepulcro: Era una cueva, sobre la que yacía una piedra (v.38). Dice Jesús: 'Quitad la piedra'. Le responde Marta, la hermana del muerto: '¡Señor, ya huele, pues es el cuarto día!' (v.39). Le dice Jesús: '¿No te dije que si crees verás la gloria de Dios?' (v.40). Quitaron, pues, la piedra. Entonces Jesús elevó los ojos y dijo: '¡Padre, te doy gracias por haberme escuchado (v.41); yo sabía bien que tú siempre me escuchas, pero lo dije a causa de la gente que me rodea, *para que* crean que tú me has enviado!' (v.42). Y, dicho esto, gritó con fuerte voz: '¡LÁZARO, SAL FUERA!' (v.43). Y salió el muerto, atado de pies y manos y

envuelto el rostro en un sudario. Les dice Jesús: 'Desatadle y dejadle andar' (v.44). Muchos de los judíos, que vinieron a casa de María y vieron lo que (Jesús) hizo, creyeron en Él (v.45); pero algunos de ellos fueron donde los fariseos y les contaron lo que hizo Jesús (v.46). Entonces los sumos sacerdotes y los fariseos convocaron consejo y decían: '¿Qué hacemos? Pues este hombre hace muchos signos (v.47); si le dejamos así, todos creerán en él y vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación' (v.48). Pero uno de ellos —Caifás, que aquel año era el sumo sacerdote— les dijo: '¡Vosotros no sabéis nada (v.49) ni pensáis que os conviene muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación!' (v.50). Pero no dijo esto por su cuenta sino que, siendo sumo sacerdote aquel año, profetizó que Jesús iba a morir por la nación (v.51); y no sólo por la nación, sino también para reunir en uno a todos los hijos de Dios, que estaban dispersos (v.52). A partir de ese día, decidieron matarle (v.53). Por lo que Jesús no andaba ya públicamente entre los judíos, sino marchó de allí a la región cercana del desierto —a una ciudad llamada Efraín—, y allí residía con sus discípulos (v.54).

La nutrida bibliografía exegética sobre este texto joanneo (Cf *supra*) así como su resonante y siempre renovado eco en la multiseccular historia de la exégesis teológica y catequética², de la liturgia³, de la poesía⁴ y del arte⁵ cristianos, sin olvidar su influjo en la literatura moderna⁶, refleja ya su importancia y, a la vez, la dificultad de su explicación. Lo que no nos exime abordarla. ¡Al contrario! Lo haremos, por lo demás, en un *análisis histórico-tradicional* que, partiendo de la actual redacción joannea, suba hasta la tradición o fuente usada por el evangelista y, finalmente, se remonte al primitivo evento histórico.

1) La redacción joannea

El cuarto Evangelio es una selección de «signos» obrados públicamente por Jesús y redactados por el evangelista, «para» consolidar la fe de su comunidad cristiana en la dignidad mesiánica y filiación divina de Jesús, «a fin de» asegurarle mediante esa fe la ya obtenida «vida» divina⁷. La resurrección de

2. Cf. J. KREMER, *o.c.*, 112-46 (= período patristico). 162-92 (= período medieval y renacentista). 232-71 (= exégesis moderna).

3. Cf. J. KREMER, *o.c.*, 152-56.192-201.271-89.

4. Cf. J. KREMER, *o.c.*, 146-52.201-18.289ss.

5. Cf. H. LECLERCQ-DACL VIII 2009-37; E. JOSSI: *EncCatt* VII 996; L. LUCCHESI-PALLI: *LThK* VI 846s; H. MEURER: *LChI* III 33-38; G. SANTAGATA: *DPAC* II 1914s; E. SAUSER, *Das Bild von der Auferweckung des Lazarus in der frühchristlichen und in der ostlichen Kunst: TrisThZ* 90 (1081) 276-88; J. KREMER, *o.c.*, 156-61.218-27.321-24.

6. Cf. L.M. THOMSON, *The multiple uses of Lazarus motif in modern literature: Christian scholars Review* 7 (1977) 306-29; J. KREMER, *o.c.*, 289-321.

7. *Jn* 20,30-31; Cf. S. SABUGAL, *Christós*, Barcelona 1972, 573-75 (bibliog.); R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, I, 135-38 (trad. españ., 180-83).

Lázaro es uno de esos «signos» salvíficos⁸, redactado sin duda por el evangelista⁹ con la mencionada finalidad cristológica¹⁰ y soteriológica¹¹. ¿En qué sentido?

a) La respuesta a este interrogante sólo puede ser dada tras el análisis literario de la perícopa joannea¹². Digamos de inmediato, que una clara unidad literaria y temática refleja todo ese vasto relato¹³. Así lo muestra ya la *inclusión literaria* de todo él por la mención de «Jesús» en compañía de «los discípulos» y amenazado de ser «apedreado» por «los judíos» o las autoridades judaicas (vv.8-9), retirándose luego «Jesús» de «entre los judíos» a otra ciudad judaica «con sus discípulos» tras decidir aquellas autoridades «matarle» (vv.53-54). Por lo demás el nombre de «Jesús» recorre desde el principio (vv.3-5) hasta el fin (vv.46-51.54) todo el relato joanneo. Literaria y temáticamente *conexionado*, asimismo, por el vocablo «creer» o por el tema de la fe en Jesús. Suscitada en sus discípulos (v.15) y en Marta (vv.25-26.40), en los testigos de su signo anastásico (v.42) y en «muchos de los judíos» presentes (v.45) o quizá en «todos» ellos (v.48), no sin ser aquella paradigmáticamente confesada por Marta (v.27). Estos indicios objetivos aseguran pues la unidad literaria de toda la perícopa, recorrida también por el unitario tema dominante de la fe en Jesús: ¡Sobre esto versa fundamentalmente todo el relato joanneo! Cuya composición interna o estructura literaria no es difícil detectar. Tras la inicial y final mención de «María» (vv. 1.45) y de «los judíos» condolientes (vv.19.31.45-46), sigue el relato sobre la homicida decisión de «los sumos sacerdotes y los fariseos» respecto a «Jesús» y su consiguiente «retiro de allí» o fuga «con sus discípulos» (vv.47-54). Esta *conclusiva perícopa* se desliga pues, literariamente, de todo el previo *relato unitario* (vv.1-46). Dominado éste, efectivamente, por la reiterada finalidad —«para que»— cristológica (vv.4.15.41); y recorrido todo él por la insistente mención tanto de «Lázaro» y sus dos hermanas (vv.1-5...43.45) —no mencionados en la perícopa

8. Jn 11,47; 12,18.

9. Cf. W. WILCKENS *a.c.*, 23-26; W. STENGER, *a.c.*, 19-24; R. SCHNACKENBURG, *o.s.*, 431-33; (trad. españ., 425s); G. ROCHAIS, 114-29; S.A. PANIMOLLE, *o.c.*, 19-36; J. KREMER, *o.c.*, 12-81.

10. Cf. Jn 11,15.42.

11. Cf. Jn 11,4.25-27.

12. Cf. J. KREMER, *o.c.*, 12-50; S.A. PANIMOLLE, *o.c.*, 19-23.

13. Así con R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 396s (trad. españ., 391s). La mayor parte de los autores, es cierto, concluyen el texto joanneo con el v. 44 (así los *comentarios* de M.-J. Lagrange, R. Bultmann, H. van den Bussche, R.E. Brown y S.A. Panimolle, así como el *estudio* de J.P. Martin), el v. 45 (así los *estudios* de R.T. Fortna, W. Stenger y R. Latourelle) o el v. 46 (así el *comentario* de E.C. Hoskyns y el *estudio* de G. Rochais), alargándolo al v. 57 el comentario de B.F. Westcott: Tal delimitación *no responde* a los *indicios objetivos* de la perícopa joannea (Cf. *infra*).

conclusiva—, como de «Jesús» (Cf *supra*). Quien, por lo demás, si al *recibir la noticia* sobre la «enfermedad» de Lázaro «*permaneció* dos días donde se encontraba» (vv.3-6), después decidió «volver a Judea» con sus discípulos o «*ir*» (vv.11.15) a «despertar» de su mortal sueño al «amigo Lázaro» de *Betania* (vv.7-16). Aquí, en efecto, «*llegó Jesús*» y, tras su *encuentro dialogante* tanto con las hermanas del difunto como con los condolientes de quien «hacia cuatro días» estaba en el sepulcro (vv.17-40), «con fuerte voz» *realizó el signo* anastásico (vv.41-44) que, por cierto, suscitó entre «los judíos» presentes la *reacción* de la fe «en Él» o el tácito rechazo (vv.45-46). Esta estructura o composición refleja, pues, el relato joanneo:

- Introducción* biográfica (vv.1-2)
- El relato* anastasiológico (vv.3-46)
 - La noticia sobre la enfermedad de Lázaro (vv.3-6)
 - Viaje de Jesús a Betania (vv.7-16)
 - Encuentro con las hermanas y condolientes del difunto (vv.17-40)
 - introducción (vv.17-19)
 - diálogo con Marta (vv.20-27)
 - encuentro con María (vv.28-33)
 - diálogo con los condolientes (vv.34-39a)
 - nuevo diálogo con Marta (vv.39a-40)
 - El signo anastásico (vv.41-44)
 - plegaria de Jesús (vv.41-42)
 - resurrección de Lázaro (vv.43-44)
- Conclusivo desenlace* casi trágico (vv.47-54)
 - Decisión homicida de las autoridades judaicas (vv.47-53)
 - Retiro de Jesús «con sus discípulos» (v.54).

Añadamos seguidamente, que esta estructura literaria ¹⁴ traduce asimismo la marcada composición dramática de todo el relato joanneo ¹⁵. Ya en la introducción son presentados tanto *el protagonista* (Jesús) y *el actor principal* (Lázaro) como los otros *dos principales personajes* (María y Marta) del drama, y *el escenario* geográfico (Betania) de la acción dramática. La cual, por lo demás, se desarrolla en un marcado «crescendo» a lo largo de *cuatro actos*, claramente diferenciados tanto por la diversidad del lugar y de la acción del protagonista como por la diversa intervención de los demás actores: 1.º)

14. Cf. S. SABUGAL, *o.c.*, 255. De otro modo los *comentarios* de B. F. WESTCOTT (*o.c.*, 163), E. C. HOSKYNs, (*o.c.*, 397s), R. BULTMANN, (*o.c.*, 301), R. SCHNACKENBURG, (*o.c.*, 397: trad. españ., 392) y S. A. PANIMOLLE (*o.c.*, 21-23), así como el *estudio* de J. KREMER, *o.c.*, 24-28.

15. Un dramatismo subrayado por B. F. WESTCOTT *o.c.*, 163; Cf. también CH. H. DODD, *Historical tradition*, 228 (trad. españ., 233); A. SALAS, *a. c.*, 181.

Notificación de la enfermedad de Lázaro por sus hermanas a Jesús, «donde se encontraba»; 2.º) Su «ida» o viaje con «los discípulos» a Betania; 3.º) Su «llegada» por fin aquí, donde —en cuatro frases o *escenas* cuidadosamente delimitadas encuentra y dialoga tanto con las hermanas del difunto como con «los judíos» condolientes; 4.º) Con el signo anastásico de Jesús culmina la creciente acción dramática, que el conclusivo *desenlace* convierte casi en tragedia. No hay, pues, duda de que el evangelista redactó su relato como *un drama anastasiológico*¹⁶ y, por cierto, bien logrado en el desarrollo de su acción dramática, que desde el principio hasta el fin mantiene en tensión al lector y espectador: el inicialmente «enfermo» Lázaro «duerme» o muere después y, al llegar Jesús donde él, «yacía ya cuatro días en el sepulcro». ¿Sin esperanza de salir de él? Así lo piensan sin duda sus dos hermanas y demás condolientes. Cuyo luto conddivide muy humanamente la «conmoción» profunda y el «llanto» de Jesús, en esa *escena de dolor* ante el sepulcro del «amigo» muerto. Pero pronto el *escenario fúnebre* del drama *se ilumina con la luz* anastásica: Proyectada por quien manda primero «quitar la piedra» y, tras su eucarística plegaria u oración al «Padre», que «siempre le escucha», ordena «con fuerte voz» al difunto «salir fuera». ¡Y obedeció el cuatriduano muerto! Desencadenando el gesto anastásico de Jesús, entre «los judíos» presentes, la reacción fiel de «muchos» e incrédula de «algunos» ¡Fue el inicio del conclusivo *desenlace dramático*, cuyo trágico final soslayó la fuga del Maestro «con sus discípulos»! Con este «happy end» finaliza, pues, el anastasiológico drama joanneo, introduciendo por lo demás al lector y espectador en el gran drama de Jesús: «Estaba cerca la Pascua de los judíos...».

b) Estos previos análisis literarios sobre la unidad, composición y dramatismo del relato joanneo permiten ya su interpretación teológica por el evangelista¹⁷. Predomina, sin duda, en ella el tema cristológico. Así lo muestra la clara y reiterada finalidad —«para que»— cristológica del relato (vv. 4.15.42). Un indicio corroborado por la insistente mención —desde el principio hasta el fin— de «Jesús» (23s); designado asimismo «el Señor» (8s) y «Rabbi» o «el Maestro» (vv.8.24) quien se autodesignó por lo demás «el Hijo

16. Nada de extraño, pues, si el relato joanneo inspiró reiteradamente a los dramaturgos: A.N. NIEMEYER, (+ 1828), / *Lazarus oder Feyer der Auferstehung. Ein religiöses Drama für Musik*, Leipzig 1778 (Cf. J. KREMER, o.c., 293-95); M. MAETERLINCK (+ 1949), *Maria Magdalena* (trad. alem.), Jena 1909 (Cf. J. KREMER, o.c., 315s); E. O'NEIL (+ 1953), *Lazarus laughed*, New York 1927 (Cf. J. KREMER, o.c., 299-302); L. PIRANDELLO (+ 1936), *Lazzaro. Come tu mi vuoi* (a. 1929), Verona 1971 (Cf. J. KREMER, o.c., 317s); W.B. YEATS (+ 1939), *Calvary: «The collected plays»*, London 1952, 448-57 (Cf. J. KREMER, o.c., 307).

17. Cf. W. WILCKENS, a.c., 29-33; W. STENGER, a.c., 28-37; G. ROCHAIS, o.c., 137-46; S.A. PANIMOLLE, o.c., 33-36; J. KREMER, o.c., 36-38.

de Dios» (v.4) así como «la resurrección y la vida» (v.25) personificadas, siendo confesado por Marta como «el Mesías, el Hijo de Dios, el que había de venir al mundo» (v.27). Aquella finalidad cristológica así como esta diversidad de nombres y títulos cristológicos muestran que el interés del evangelista *se centra* no en Lázaro sino en Jesús¹⁸. ¿Quién es éste? El protagonista del drama joanneo es precisamente «Jesús»: la profundamente *humana figura* del «Maestro» que, cual un orante, «pide a Dios» (v.22) y luego le «agradece por haberle escuchado», como «hizo siempre» (vv.41-42) con quien, por lo demás, abriga el afecto humano de «amar» al «amigo» Lázaro y a sus dos hermanas (vv.3.5.11.36); por lo que «se conmueve» e incluso «llora» ante el dolor de aquéllas (vv.33.35.38) Jesús o «este hombre» (v. 48), que solayó el homicida intento de las autoridades judaicas «retirándose de allí... con sus discípulos» (v.54). Pero el hombre Jesús está revestido de la *dignidad mesiánica* propia de quien fue confesado por Marta como «el Mesías» y «el que ha de venir al mundo» (v.27): el mesiánico Salvador, esperado por el judaísmo como nuevo Moisés o «el profeta que ha de venir al mundo»¹⁹. Un mesianismo de Jesús, sin embargo, complementado por la *dignidad sobrehumana* correspondiente al «Señor» resucitado²⁰ así como a la natural filiación divina del auto-designado y por Marta confesado «Hijo de Dios», su propio «Padre» (vv.4.27.41), quien lo «envió» al mundo —a que vino en calidad de «Logos» encarnado²¹— como «don» de su amor salvador y con quien es «uno» o vive en la unidad de mutua inmanencia existencial²²: ¡De ser y de obrar! Precisamente por esto «el Hijo vivifica» o tiene el mismo poder que «el Padre» de «resucitar a los muertos» (Jn 5,21), personificando por ello el don escatológico de «la resurrección» corporal «y la vida» espiritual (vv.25-26²³ quien —Jesús— resucitó al que «yacía ya cuatro días» sepultado (vv.17.39) o irremediabilmente muerto²⁴ con el solo imperio de su «fuerte voz» (v.43): ¡*Con poder señorial y divino!* El «hombre» Jesús es, pues, no sólo el mesiánico Salvador del mundo, sino también el natural «Hijo de Dios» así como «el Señor»

18. Así con J. KREMER, *o.c.*, 36.

19. Jn 10,24; 6,14: Cf. S. SABUGAL, *o.c.*, 350.

20. Ese significado envuelve sin duda el nombre «Señor», al *nivel redaccional* del evangelista: Cf. Jn 20,28; 21,7.12.

21. Jn 11,27.42; 1,9.11.

22. Jn 3,16-17; 10,30.38: Cf. S. SABUGAL, *o.c.*, 341-46.

23. Cf. S. SABUGAL, *o.c.*, 341-46.

24. Según la thanatología judaica, el alma del difunto permanecía junto al cuerpo *durante tres días*, pasados los cuales —¡al «cuarto día»!— cesaba toda esperanza de resucitar (Cf. STR.-BILL., II 544s). Esta tardía tradición judaica (s. III d.C.) es probablemente precristiana (Lc 24,21): Cf. G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, Leipzig 1922 (repr. Darmstadt 1967), 170.197s; C.K. BARRITT, *o.c.*, 401.

de la muerte y de la vida. Nada de extraño, pues, si el evangelista redactó ante todo su relato sobre ese «signo» anastásico ²⁵, «para que el Hijo de Dios sea glorificado» por el Padre o por él revelado salvíficamente poderoso, manifestando aquél mediante ese signo «la gloria de Dios» o su poder salvador, que Marta «verá si cree» (vv.4.40). La resurrección de Lázaro tiene, pues, la finalidad primordial de «significar» o manifestar la *potencia salvadora* del Padre sobre la muerte y, a la vez, la glorificación del Hijo o la revelación de su *salvífico poder* ²⁶ anastásico: el de «vivificar a los» difuntos «como el Padre resucita a los muertos» (Jn 5,21). De modo que «la hora» o el momento escatológico de oír «todos» aquéllos «la voz» del Hijo y salir «de sus sepulcros» *se anticipó* con la resurrección de Lázaro o su «salida» del sepulcro al imperio de la «fuerte voz» anastásica de Jesús ²⁷, *iniciándose* asimismo entonces «la glorificación de Hijo» por el Padre (v.4) o su revelación como poderoso Salvador de la muerte, que culminará ya en «la hora» de su gloriosa crucifixión o victoria sobre «el príncipe de este mundo» ²⁸ y, definitivamente, en su resurrección o triunfante salvación de la muerte ²⁹. El cuarto evangelista interpretó por tanto la resurrección de Lázaro como *el* «signo» anastásico de Jesús, mediante el que *manifestó* la salvadora potencia de Dios sobre la muerte y *anticipó* tanto la «glorificación» pascual del Hijo por el Padre como la escatológica resurrección de los muertos. Una interpretación, por lo demás, al servicio de la finalidad evangelizadora o kerygmática, que recorre todo el relato ³⁰. El evangelista lo redactó efectivamente, «para que» tanto los discípulos como los demás testigos del signo anastásico «crean» (¡aoristo!) en Jesús como filial enviado mesiánico del Padre (vv. 15.42). La mencionada interpretación cristológica del prodigio tiende, pues, a *suscitar la fe* en la dignidad mesiánica y filia-

25. Jn 11,47; 12,18.

26. Eso significa, en este contexto joanneo, «la gloria de Dios» (Jn 11,4.40) y «glorificar» (Jn 11,4; Cf. 7,39; 12,16.23.28; 13,31s; 17,1.4), en la línea de su respectivo y no infrecuente significado veterotestamentario: Ya en la historia de Israel Dios «se glorificó» o manifestó «su gloria» en las *gestas salvíficas* del éxodo (Cf. Ex 14,4; 15,1-2.7.11) y nuevo éxodo (Cf. Ez 39,21-29; Is 40,5LXX; 46,13) liberador (Cf. C. WESTERMANN, *Kabbôd*: DTMAT I 1089-1113; 1105), caracterizando «la gloria de Dios» en los LXX «el poder salvador de su presencia»: L.H. BROCKINGTON, *The Septuaginta background to the New Testament use of «dôxa»*: «Studies in the Gospels» (essays to R.H. Lightfoot), Oxford 1955, 1-8: 3; Cf. también ID., *The Greek Translator of Isaiah and his interest in «dôxa»*: VT I(1951) 23-32: 30ss.

27. Jn 5,28-29; 11,43-44. Sobre la «escatología realizada» en Jn, Cf. R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, I 140s (trad. españ., 186s); R.E. BROWN, *o.c.*, I CXVIs (trad. españ., 135s); C.K. BARRETT, *o.c.*, 67s.

28. Cf. Jn 12,23.28.31-32; 13,31-32a.

29. Cf. Jn 39; 12,16; 13,32b; 17,1.5.

30. Sobre la *tendencia misionera* de Jn, Cfr. R.E. BROWN, *o.c.*, I LXXIV (trad. españ., 83s); E. COTHENET, *El cuarto Evangelio*: «Introducción a la Biblia», III, Barcelona 1983, 201-377: 266s.

ción divina de Jesús (vv.27.42) así como en su divino poder anastásico (vv.26-27.40), paradigmáticamente confesada por la sólida fe (¡perfecto!) de Marta (v.27) y sólo *suscitada* en «muchos de los judíos» presentes o de quienes, efectivamente, «viendo lo que había hecho» Jesús «creyeron en él» (v.45). Es, pues, clara la *intencionalidad misionera* del redactor evangélico. Lo que no contradice y sí confirma la finalidad fundamental de *consolidar* la fe de su comunidad cristiana (Jn 29,31)³¹, representada por la paradigmática confesión cristológica de Marta (v.27): ¡Esa fe sólida y plena confesión cristológica es la *meta* y el *modelo*, propuesto por el evangelista a los que inicialmente «creyeron en» Jesús! El relato joanneo, dramáticamente compuesto por su autor (Cf *supra*) y recorrido por el unitario tema de la fe (Cf *supra*), es, pues, *el drama de la fe* en la dignidad mesiánica y filiación divina de Jesús así como en su divino señorío sobre la muerte. Un drama, cuyo final desenlace (Cf *supra*) inició con la reacción *creyente* de «muchos de los judíos» presentes (v.45), a la que sin embargo se contrapuso —«pero»— el tácito *rechazo* de «algunos» otros (v.46) así como la *homicida decisión* de «los sumos sacerdotes y los fariseos» sobre Jesús (vv.47-53), por temor de que «todos *creyeran* en él» (v.48). Ese desenlace muestra, que la intencionalidad misionera del evangelista con el judaísmo de su tiempo fue coronada con el éxito y al fracaso. Lo que no debió sorprenderle: Él sabía muy bien que la fe en el mesiánico enviado de Dios no es humana consecuencia necesaria del kérigma sino gratuito don divino, pues «nadie» cree en Jesús o «viene a» él, «si el Padre no le atrae» (Jn 6,44). Añadamos seguidamente, que la finalidad evangelizadora del relato joanneo se complementa con la tácita pero marcada *polémica* anti-judaica y anti-doceta. En efecto, la evidente *contraposición* entre la escatológica esperanza judaica de Marta sobre la resurrección de su hermano «en el último día» (v.24) y la presencionalizadora autodesignación de Jesús como «la resurrección y la vida» (vv.25-26) refleja probablemente esa polémica anti-judaica, detectable también en la *contrapuesta* reacción final de «los judíos» (vv.45-46)³². Asimismo, el marcado aspecto *humano* del Jesús joanneo (Cf *supra*) así como la *subrayada realidad* tanto de la muerte como de la resurrección de Lázaro o del «cuatrídiano» muerto (vv.17.39) y luego salido del sepulcro «atado de pies y manos con vendas y envuelto el rostro en un sudario» (v.44) son claros indicios de la polémica anti-doceta, reflejada en otros textos del cuarto Evangelio³³.

31. Cf. *supra*, n. 7.

32. Sobre la *polémica antijudaica* del cuarto evangelista, Cf.: R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, I 108-10.146-48 (trad. españ., 154-55.192-94); R.E. BROWN, *o.c.*, I LXX-LXXV (trad. españ., 78-85); S. SABUGAL, *o.c.*, 234-362 *passim!*, 417.

33. Así con W. WILCKENS *a.c.*, 30. Sobre la *polémica anti-doceta* de Jn, Cf.: J. KREMER, *o.c.*, I 151-53 (trad. españ., 197-99); R.E. BROWN, *o.c.*, I LXXVs (trad. españ., 86s); S. SABUGAL, *o.c.*, 186.417; E. COTHÉNET, *e.c.*, 269s.

Su redactor final interpretó, pues, la resurrección de Lázaro como el «signo» anastásico de Jesús, *confirmador* de su dignidad mesiánica y filiación divina, *corroborador* de su divino señorío sobre la muerte y *preanunciador* tanto de su glorificación pascual como de la escatológica resurrección de los muertos; todo ello al servicio de una clara *finalidad evangelizadora* y animado por la táctica *polémica* con el judaísmo y el docetismo de su tiempo. Por lo demás, esa interpretación joannea alecciona ciertamente al cristiano de ayer y de hoy: No sólo enseñando que la *fe perfecta* de todo creyente en Jesucristo consiste en reconocerle como «hombre» y confesar tanto su dignidad mesiánica y natural filiación divina como su señorío sobre toda realidad de muerte; también, y sobre todo, mostrando que la evangelización de todo genuino apóstol de la Iglesia debe *centrarse* o tener como insustituible centro focal el valiente anuncio del mesiánico Salvador del mundo y poderoso Señor de los muertos ³⁴; ¡De toda clase de muertos! Pues la resurrección del «cuatrídiano» muerto Lázaro por el Señor es y será un signo esperanzador para todos los espiritualmente «muertos del cuarto día» o sin esperanza humana de «resucitar» a la verdadera «Vida» y ver «la Luz verdadera»: La manifestación del gratuito «amor de Dios», personificado en su Hijo encarnado y por él revelado «al mundo» de los hombres ³⁵, para que, viéndolo o experimentándolo en la propia historia, realmente vean y amen y vivan.

2) La tradición prejoannea

El relato sobre la resurrección de Lázaro no es creación literaria del cuarto evangelista. Éste lo redactó, más bien, elaborando y ampliando una tradición o fuente con elementos literarios característicos de su vocabulario y estilo, eliminados los cuales queda un sustrato no atribuible a su redacción evangélica.

a) Así lo ha mostrado el análisis literario del texto joanneo realizado por varios exégetas ³⁶, siendo particularmente objetivo el de R.T. Fortna y R. Schnackenburg ³⁷. Hacemos, pues, nuestros los desarrollos de estos dos auto-

34. Así lo subrayó recientemente el supremo Magisterio de la Iglesia: Cf. PABLO VI, Exh. apost. *Evangelii nuntiandi*, III 27.

35. Jn 1,7-4,8.16; Jn 8,12; 3,16.

36. Cf. W. WILCKENS, *a.c.*, 26-29; W. STENGER, *a.c.*, 24-28; G. ROCHAIS, *o.c.*, 114-23; J. KREMER, *o.c.*, 83-90; Cf. también R. LATOURELLE, *o.c.*, 265s. Que el relato joanneo se remonta a una tradición antigua lo reconocen también: CH.H. DODD, *Historical tradition*, 232 (trad. españ., 237); R.E. BROWN, *o.c.*, 429s; (trad. españ., 683s); C.K. BARRETT, *o.c.*, E. 385; HAENCHEN, *Das Johannesevangelium*, Tübingen 1980, 414s; S.A. PANIMOLLE, *o.c.*, 24-43.

37. Cf. R.T. FORTNA, *o.c.*, 75-86; R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, II 398-401 (trad. españ., 393-96).

res. Con algunas excepciones. Disentimos de ellos, en efecto, en la atribución del v.11 a la redacción del evangelista ³⁸: los eufemismos «sueño» (= muerte) y «despertar» (= resucitar) no son joanneos y sí son frecuentes en los *pre-evangélicos* escritos neotestamentarios ³⁹. No es objetivo, asimismo, atribuir todo el diálogo de Jesús con Marta (vv.21-27) a la redacción joannea ⁴⁰. Los vv.21.23-24.26b no reflejan características joanneas y sí contienen tradiciones pre-redaccionales: si el lamento de Marta (v.21) es natural en quien había experimentado la «dilección» de Jesús a su hermano (v.3) y creía en su reiteradamente demostrado poder taumatúrgico, su convicción de que aquél «resucitará en... el último día» (v.24) refleja la fe anastásica del judaísmo antiguo ⁴¹; pre-joannea es por ello la afirmación de Jesús sobre la inmediatamente futura resurrección de Lázaro (v.23), no relegada a la escatológica «resurrección para la vida» (Jn 5,29); finalmente, la interrogativa exhortación de Jesús a «creer» (v.26b) antes del prodigio es del todo rara en Jn (Cf 4,48), pero casi constante en la semiología de los Sinópticos ⁴². Siguiendo, pues, a los dos mencionados autores, con las indicadas excepciones, éste sería el texto de la tradición usada por el cuarto evangelista:

«Había un enfermo, Lázaro de Betania, la aldea de María y Marta su hermana (v.1). Éstas enviaron a decir a Jesús: 'Señor, quien amas está enfermo' (v.3). Oído lo cual, Jesús (v.4) dijo a sus discípulos: (v.7): 'Nuestro amigo Lázaro duerme, pero voy a despertarlo' (v.11). Llegado Jesús, le encontró hacia ya cuatro días en el sepulcro (v.17). Betania estaba cerca de Jerusalén, como a unos 15 estadios (v.18); Muchos (de los jerosolimitanos) habían venido a casa de Marta y María, para consolarlas por su hermano (v.19). Habiendo oído Marta que Jesús había llegado, fue a su encuentro, mientras María permanecía en casa (v.20). Y le dijo: 'Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto mi hermano (v.21). Le dice Jesús: '¡Tu hermano resucitará' (v.23), ¿crees esto? (v.26b). Le respondió Marta: 'Ya sé que resucitará en la resurrección del último día' (v.24). Y dicho esto fue y llamó a su hermana María, diciéndole: 'El Maestro está aquí y te llama' (v.28). María fue a donde estaba Jesús y, viéndole, cayó a sus pies (v.32). Jesús, viéndola llorar, se conmovió interiormente y se turbó (v.33); y dijo: '¿Dónde le habéis puesto? Le dicen: 'Señor, ven y ve' (v.34). Jesús llegó al sepulcro: Era una cueva, sobre la que yacía una piedra (v.38). Dice Jesús: '¡Quitad la piedra!' (v.39). Jesús levantó los ojos (v.41) y, con voz fuerte gritó: '¡LÁZARO, SAL FUERA!' (v.43). Salió el muerto atado de pies y manos con vendas y envuelto el rostro en un sudario. Les dice Jesús: 'Desatadle y dejadle andar' (v.44). Y los que habían venido a casa de María, viendo lo que hizo (Jesús), creyeron en Él (v.45).

38. R.T. FORTNA, *o.c.*, 79 (= v. 11b); R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 399 (trad. españ., 394).

39. 1 Tes 4,13-15; 5,10; 1 Cor 7,39; 11,30; 15,6.18.20.51; Act 7,60.

40. R.T. FORTNA, *o.c.*, 81; J. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 400 (trad. españ., 395).

41. Cf. STR-BILL, 1 893-95; IV 1167-98.

42. Mc 5,36 par; 9,23s; Mt 9,28; Cf. Mc 5,5-6a (= Mt 13,58); Mt 12,28-32 = Lc 11,29 etc.

La tradición pre-redaccional contiene, pues, los datos sustanciales del relato joanneo: Las hermanas de Lázaro notifican a Jesús la enfermedad de su amigo; tras lo cual decidió el Maestro ir a «despertar» a quien ya «dormía» o había muerto y, a su llegada, le encontró sepultado «hacia ya cuatro días» o irremediamente muerto. ¿Se comprende el lamento y delicado reproche de Marta! Quien, a la promesa de Jesús sobre la *cierta resurrección inmediata* de su difunto hermano y su exhortación a «creer» en ello, respondió sólo con su fe judaica en la resurrección escatológica de aquél, yendo seguidamente a notificar a su hermana María la presencia del Maestro. «Conmovido profundamente» Jesús por el llanto de aquélla, fue al sepulcro; y, tras ordenar «quitar la piedra», mandó «con voz fuerte» a «Lázaro salir fuera» de aquél, preceptuando seguidamente a los presentes «desatarle» de sus «vendás» fúnebres y «dejarle andar». Con propio poder señorial realizó así Jesús ese prodigio anastásico, «visto» el cual los condolientes del difunto «creyeron en Él».

b) ¿Cómo fue interpretada esa tradición anastasiológica por la primitiva comunidad cristiana? La no fácil respuesta a este interrogante debe ser dada, desde luego, a raíz de indicios objetivos del texto tradicional. Varios de éstos, precisamente, muestran que aquella tradición debió ser un *kérygma evangelizador* o anuncio sobre el poder anastásico del «Señor» sobre la muerte: La reacción de los que, «viendo» aquel prodigio, «creyeron (= epísteusan) en» Jesús (v.45) es del todo similar a la de quienes, «oyendo» el kérigma de los predicadores cristianos sobre Jesús resucitado o el Señor, «creyeron (= epísteusan) en él»⁴³. Aquella tradición estaba, pues, al servicio de la misión para con los de afuera. En el interior de la comunidad cristiana, sin embargo, la tradición pre-joannea debió ser ante todo una *catequesis bautismal*: El «dormido» o muerto, Lázaro, resucitado por Jesús y «salido» del sepulcro o de su oscuridad a la luz, fue probablemente paradigma de quienes «duermen» el sueño de la muerte espiritual y son exhortados a «despertarse» o «resucitar de entre los muertos», para ser «iluminados» por «Cristo»⁴⁴. Por lo demás, que al resucitado pero aún «ligado» Lázaro mande Jesús «desatarle» (= lýtete) de sus «vendás» fúnebres y así «dejarle andar» (v.44), refleja probablemente la *praxis penitencial* de la Iglesia primitiva: su potestad de «desatar»

43. Act 4,4; 13,48; 17,12; 18,8.

44. Ef 5,14. A ese nivel *tradicional* es, pues, objetiva la interpretación *bautismal* del relato joanneo en la edad patristica (san Ireneo, Seudo-Hipólito, san Cirilo J.): Cf. E. DASSMANN, *Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst* (MBTh 36). München 1973, 285s; B. FISCHER, *Der patristische Hintergrund der drei grossen johanneischen Taufperikopen...*: «1 simboli dell'iniziazione cristiana» (StAns 87), Roma 1983, 61-79: 75s; J. KREMER, *o.c.*, 155s.

(= lýtete) moralmente o de «perdonar los pecados»⁴⁵, otorgada «a los hombres» o a sus discípulos por quien «se manifestó para destruir (= lýtse) las obras del diablo» o desligar de él a «quien peca» y «nos rescató (= lýtanti) de nuestros pecados con su sangre»⁴⁶. En todo caso, aquella orden de Jesús refleja ciertamente la *pastoral post-bautismal* de la primitiva Iglesia con los neófitos: los bautismalmente resucitados necesitan aún ser «desligados» de muchas «ataduras» o ser liberados de muchas esclavitudes, pues «para ser libres nos libértó Cristo» a quienes «hemos sido llamados a la libertad»⁴⁷ existencial de los hijos de Dios, «sí vivimos según el Espíritu» liberador de Cristo⁴⁸ y, por él guiados, no recaemos en «la esclavitud» antigua⁴⁹.

3) *El evento histórico*

La historicidad sustancial del relato joanneo sobre la resurrección de Lázaro fue y es, en la exégesis moderna, objeto de contraste y signo de contradicción: a quienes la rechazan⁵⁰ se contraponen los decididos y, actualmente, prudentes defensores de aquélla⁵¹. Condividimos esta posición. La detectada tradición joannea, en efecto, no puede ser creación literaria de la comunidad post-pascual y sí refleja indicios objetivos de remontarse a un evento anástásico del Jesús histórico:

a) Del todo instructivo, a este respecto, es ya la sorprendente ausencia o casi total falta de características post-pascuales en aquella tradición. Ésta, en efecto, *no refleja* el marcado influjo de los relatos sobre las resurrecciones realizadas por Elías y Eliseo en algunas anástasiológicas narraciones

45. Mt 18,18; Jn 20,22s. La *afinidad literaria y doctrinal* entre ambos textos es innegable: Cf. S. SABUGAL, *Abbd. La Oración del Señor*, Madrid 1985, 643; ID., *Pecado y reconciliación en el mensaje de Jesús*, Palermo 1985, 104s.

46. Mt 9,7; 1Jn 3,8; Apoc 1,5. A este nivel *tradicional* es, pues, objetiva la interpretación *sacramentario-penitencial* de Jn 11,44 por muchos Padres de la Iglesia (san Ireneo, san Clemente A., Orígenes, san Ambrosio, san Agustín...) y varios teólogos posteriores (B.F. Alcuino, Sto. Tomás A., san Buenaventura, J. Maldonado...): Cf. E. DASSMANN, *o.c.*, 286-88 (= Orígenes); J. KREMER, *o.c.*, 115-34.164 (= Padres). 167.173-76.187-88.229 (= teólogos posteriores).

47. Gal 5,1a.13a.

48. Gal 5,16; Rm 8,2.4.13; 2 Cor 3,17.

49. Gal 5,1b; Cf. Rm 6,12.16.

50. A los autores citados por J. KREMER, *o.c.*, 232-50) se suman: A. SALAS, *o.c.*, 109s; G. ROCHAIS, *o.c.*, 133s; J. KREMER, *o.c.*, 107s (escéptico).

51. A los autores protestantes (B.F. Westcott, B. Weiss, Th. Zahn) y católicos (J. Knabenbauer, F.X. Pözl, Th. Innitzer, F. Tillmann, M.-J. Lagrange) citados por J. KREMER, (*o.c.*, 250-55) se suman: H. van den BUSSCHE, *o.c.*, 343s; R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, II 433 (trad. españ., 426s); C.K. BARRETT, *o.c.*, 3885s; S.A. PANIMOLLE, *o.c.*, 43; sobre todo R. LATOURELLE, *o.c.*, 265-68.

neotestamentarias ⁵². Más sorprendente aún es la *ausencia de títulos cristológicos*, característicos de la fe cristiana: Jesús es designado sólo honoríficamente como «Señor» o su equivalente «Maestro», título éste ausente de los neotestamentarios escritos extraevangélicos. Por eso María «cae a los pies» de Jesús, *sin* tributarle la «adoración» cristiana ⁵³, de ahí que los condolientes «creyeron en» Jesús y no «en el Señor», como lo hicieron «muchos» tras la resurrección de Tabitá por Pedro ⁵⁴. Se comprende, pues, que en el interrogante exhortativo de Jesús («¿crees esto?») a Marta, no se especifique —contra la praxis post-pascual— el objeto personal de la fe ni sus efectos ⁵⁵; en la tradición joannea el objeto de esa fe es evidentemente la *inmediata* resurrección de Lázaro y no —como en la anastasiología post-pascual— la resurrección escatológica ⁵⁶: ¡Aquel interrogante anastasiológico *es único* en todos los escritos neotestamentarios! Por lo demás, *los «discípulos»* de Jesús son mencionados sólo al principio y totalmente silenciados después: Ese desinterés por ellos no es ciertamente postpascual. *Tampoco* el enigmático eufemismo de Jesús —«nuestro amigo Lázaro duerme, pero voy a despertarlo»— es producto de la tradición cristiana, la cual «no inventó los enigmas del Maestro y sí los explicó ⁵⁷. ¿Es acaso la resurrección de Lázaro *al «cuarto día»* una invención de la comunidad postpascual o una proyección de su fe en la resurrección de Cristo «al tercer día»? ⁵⁸. ¡El anastásico «día cuarto» es ignorado por los escritos neotestamentarios! En cuyos relatos anastasiológicos, por lo demás, sus protagonistas «oran» previamente a Dios o «se echan sobre» el difunto ⁵⁹: Nada de eso hace Jesús, resucitando a Lázaro sólo al imperio de su «fuerte voz». Se impone, pues, la conclusión: *Una tradición como ésta, desprovista de características cristianas, no pudo ser invención de la comunidad o producto de su fe pascual. ¡Es anterior a Pascua y se enraiza en el mesiánico ministerio de Jesús en Judea!*

b) Así lo sugiere, por cierto, el indiscutible trasfondo palestinese de la tradición joannea. Lo es ya el escenario geográfico del prodigio: «*Betania*» o la aldea judaica «cerca de Jerusalén» y distante de ella sólo «unos quince estadios (= 2.800 m) está bien atestiguada como habitual residencia de Jesús du-

52. G. ROCHAIS, *o.c.*, 5-14.

53. Cf. Mt 9,18; 14,33; 28,9-17; Lc 24,52 (var.).

54. Act 9,42.

55. Cf. Act 8,37; 9,42; 16,31 etc.

56. 1Tes 4,14; Cf. 1Cor 15,11-23.

57. J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh 1971, 40 (trad. españ., Salamanca 1974, 45).

58. 1Cor 15,4; Act 10,40.

59. Jn 11,41-42; Act 9,40; 20,10.

rante su actividad jerosolimitana ⁶⁰, siendo por tanto «perfectamente plausible» esa localización geográfica del prodigio por la tradición cristiana ⁶¹. También es históricamente plausible que «*el sepulcro*» de Lázaro fuera «una cueva» cubierta por «una piedra»: Tales cuevas verticales «eran más frecuentes para enterramientos privados que las cuevas excavadas horizontalmente» ⁶² y, por lo demás, la autenticidad del actual sepulcro de Lázaro ha sido confirmada por las excavaciones arqueológicas ⁶³. Históricamente fidedignos son *los nombres* de Lázaro, Marta y María: No es casual que estos tres nombres hayan aparecido juntos sobre osarios de una tumba (s. I d.C.) cercana de Jerusalén ⁶⁴; y si «Lázaro» —abreviación del hebreo Eleazar— era entonces «un nombre muy común», la historicidad del nombre hebreo y arameo de sus dos hermanas está asegurada por la paralela tradición lucana (Lc 10,38-42) sobre ellas ⁶⁵. La presencia de *condolientes* en casa de las hermanas del difunto responde ciertamente «al alto aprecio que, en la Sinagoga antigua, tuvo la consolación de tales afligidos» ⁶⁶. También la fe de Marta en la *resurrección escatológica* refleja con fidelidad la condividida por gran parte del judaísmo palestinese, pudiendo por tanto aquélla «entenderse en el sentido que lo hacía la fe de los judíos en la resurrección» ⁶⁷. No hay duda: *La tradición joannea sobre ese prodigio anastásico tiene un marcado colorido palestinese, pudiendo remontarse por tanto al ministerio de Jesús en Judea.*

c) Con su ministerio sintonizan efectivamente los datos fundamentales de aquella tradición cristiana. La *amistad* de Jesús con Lázaro y sus hermanas así como su habitual *alojamiento en Betania* «puede ser un auténtico recuerdo histórico» ⁶⁸. Lo es, ciertamente, su designación como «Señor» y «Maestro»: así fue designado frecuentemente el Jesús histórico ⁶⁹. Cuya *humana «conmo-*

60. Mc 11,11 (Mt 21,17); 14,3 = Mt 26,3.

61. R.E. BROWN, *o.c.*, 422 (trad. españ., 674); Cf. M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, 295s. Sobre Betania, Cf. G. DALMAU, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh ⁴1924 (repr. Darmstadt 1967), 265-268; V. POLENTINOS, *Betania: EncBibli I* 1166-68 (bibliogr.); C. KOPP, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg ²1964, 332-38; J. FINEGAN, *The archeology of the New Testament*, Princeton (N.J.) 1969, 91-95.

62. R.E. BROWN, *o.c.*, 426 (trad. españ., 679); Cf. M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, 306; STR = BILL., IV 1049s.

63. Cf. C. KOPP, *o.c.*, 334s; J. FINEGAN, *o.c.*, 92s.

64. Cf. R. E. BROWN, *o.c.*, 431 (trad. españ., 685).

65. Cf. M.-J. LAGRANGE, *o.c.*, 294; R.E. BROWN, *o.c.*, 422.433 (trad. españ., 674.688); A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart ²1960, 246; C.K. BARRETT, *o.c.*, 398s.

66. STR.-BILL., IV 592. Subrayado por: R.E. BROWN, *o.c.*, 424 (trad. españ., 677); R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 412s (trad. españ., 407).

67. R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 414 (trad. españ., 408); Cf. *supra*, 00s.

68. R.E. BROWN, *o.c.*, (trad. españ., 685).

69. Cf. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, 269-71.276-78; R.H. FULLER, *The foundations of New Testament christology*, London 1965, 155-57 (trad. españ., 163-65); F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel* (FRLANT 83), Göttingen ³1966, 76-91.95.

ción» ante el llanto de María es del todo natural en quien solía «conmoverse» por los enfermos y necesitados ⁷⁰. También el *enigma* eufemístico sobre el mortal «sueño» de Lázaro y su «despertamiento» caracteriza al lenguaje de Jesús ⁷¹. Con cuyo mensaje sobre la *presencialidad* escatológica del reinado de Dios —incluido su señorío sobre la muerte— se armoniza ciertamente su anuncio sobre la inmediata resurrección —«¡resucitará tu hermano!»— de Lázaro y la realización de ésta ⁷². Por lo demás, si los reiterados *imperativos* de Jesús —«quítala piedra!», «¡sal fuera!»— son característicos de su imperioso y exigente modo de hablar ⁷³, la realización del prodigio anastásico sin orar previamente a Dios y sólo con el *señorial imperio* de su «fuerte voz» sintoniza con la potestad divina que tanto en su enseñanza como en sus milagros y, particularmente, en sus otros signos anastásicos frecuentemente se arrogó ⁷⁴. Del todo normal es asimismo la *reacción fiel* de quienes, a raíz del prodigio, «creyeron en él»: Tal reacción es casi una constante en los relatos evangélicos sobre los milagros de Jesús ⁷⁵ y, por tanto, históricamente fidedigna. La prejoannea tradición cristiana palestinese, cuyos detalles geográficos y biográficos reflejan por lo demás «la impresión de un *testigo ocular*» del evento ⁷⁶, es, pues, *sustancialmente histórica*: ¡Ponerlo en duda o negarlo abiertamente significa ignorar o pasar por alto los mencionados indicios objetivos y, por ello, es una conclusión científicamente inválida! Los precedentes desarrollos muestran, en efecto, que *aquella tradición reproduce con fidelidad el evento histórico del signo anastásico realizado por Jesús con el «cuatridiano» difunto Lázaro, siendo por tanto un excepcional testimonio fidedigno de su señorío divino sobre los irremediabilmente muertos. Un señorío, añadámoslo, que vigoriza nuestra fe y alienta nuestra esperanza: si aquélla se apoya no sólo en «el Señor» postpascual o en el Resucitado «de entre los muertos» sino también en el histórico Jesús compasivo con los sufrientes y vencedor de la muerte, este triunfo mantiene viva la esperanza de los creyentes en quien mostró detener el dominio sobre toda situación de sepulcro y sobre toda realidad de muerte.*

S. SABUGAL, o.s.a.

70. Cf. Mc 1,41; 8,2 pas; Mt 14,14; 20,34.

71. Cf. J. JEREMIAS, *o.c.*, 39s (trad. españ., 45s).

72. Cf. S. SABUGAL, *La embajada mesiánica de Juan Bautista*, Madrid 1980, 153-54 (n. 80). 188 (bibliogr.); *Id.*, *Abbá*, 508s (bibliogr.).

73. Cf. H. SCHÜRMANN, *Die Sprache des Christus*: BZ 2(1958) 54-84: 80-82.

74. Cf. S. SABUGAL, *La embajada*, 154-55.178 (bibliogr.).

75. Cf. Mc 1,24 par; 3,11; 5,7 par; Mt 12,22-23; 14,25-27.33; Lc 4,14 etc.

76. Cf. B.F. WESTCOTT, *o.c.*, 163; H. van den BUSSCHE, *o.c.*, 344.

Filosofía de la muerte (I)

En nuestro trabajo anterior, «La muerte y la teodicea»¹, concluimos que en la sociedad occidental avanzada se da un ocultamiento o disimulación del hecho de la muerte, de tal modo, que la necesidad de reconquistar la propia muerte es un reto que pesa sobre el hombre actual, si quiere ser sujeto de su propia historia. Esta cuestión nos abría a una reflexión filosófica sobre la muerte, que ahora desarrollamos.

A) INTRODUCCIÓN

La realidad inorgánica se define formalmente como un ser en sí, es una entidad que básicamente ya es. Si tiene cierta potencialidad, ésta es mínima, y se actualiza en ciertas manifestaciones y alteraciones. En cambio, el organismo se define como un ser que actúa desde sí mismo y para sí mismo². Y ese actuar no es sino un ir viviendo³. Por ello, mientras que la entidad inorgánica es básicamente acto, los seres orgánicos son, en gran medida, potencia de ser,

1. Cfr. M. FDEZ. DEL RIESGO, *La muerte y la teodicea*, Estudio Agustiniano, Vol. XXIII. Fasc. I, Valladolid 1988, 119-156.

2. Aunque sin descartar cierto «altruismo», especialmente estudiado por la sociobiología. Cfr. FDEZ. DEL RIESGO, *La originalidad de la condición humana desde la perspectiva etológica y sociobiológica* (II. La Ciudad de Dios, Real Monasterio de El Escorial. Vol. CXCIX. n.º 3, septiembre-diciembre 1986; 475 ss.

3. «Lo mismo tratándose del árbol que del animal, vivir es simplemente estar viviendo, es decir, ejecutando aquellos actos que brotan del viviente mismo y van orientados a su perfección interna. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Ed. Nacional, Madrid 1963, 162. Al respecto escribe también acertadamente M. HEIDEGGER: «La fruta no madura, por ejemplo, marcha hacia la madurez. Al madurar no se le va en manera alguna acumulando por fragmentos (...) lo que ella aún no es. Es ella misma quien se lleva a la madurez, y tal llevarse caracteriza su ser de fruta. Todo agregado imaginable sería incapaz de acabar con la no madurez de la fruta, si este ente no llegara a la madurez por sí mismo». M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, F.C.E. México 1968, 266.

que se va actualizando conforme a las leyes de su especie. El organismo se desenvuelve llegando a ser lo que, en alguna medida, ya era en principio. Como dice J. Ferrater Mora, el animal básicamente hace la vida que le deja hacer su especie.

En cambio, el vivir, para el ser humano, viene a ser una dimensión ontológica que incluyendo lo biológico, lo rebasa. Y lo rebasa porque la vida humana no es simplemente un «ir viviendo», sino un «ir haciendo la propia vida». Esta peculiaridad del hombre J. Ferrater la llama «propiedad»: el hombre es un ser que se posee a sí mismo, o mejor que se va apropiando su vida. Ya no se trata de ir haciendo lo que dicta el saber de la especie, sino de ir auto-configurándose gracias a la mediación de la libertad, la razón y el sentimiento creadores ⁴. El hombre tiene la capacidad de hacerse y deshacerse, de apropiarse en un intento de coincidir consigo mismo o enajenarse. Como decía Ortega y Gasset, el hombre busca ser feliz procurando que coincida la vida proyectada con la real y efectiva. Lo que busca es «encajar consigo mismo». Por ello, su modo de ser para sí mismo es mucho más radical que el del animal. No hay animal que tenga la capacidad de la enajenación. «Mientras lo orgánico puede ser de muchas maneras diferentes, pero sin dejar de ser nunca, la vida humana puede dejar de ser realmente ella misma» ⁵.

Teniendo en cuenta todo esto, se comprende que las cesaciones material y orgánica, aunque quedan integradas en la muerte humana no la agotan. Esta última requiere algo más que el análisis de los fenómenos de desestructuración material y de desorganización y desintegración orgánicas. El hombre aparece dotado de inorganicidad (materialidad) y organicidad, pero transidas y sobre-determinadas por su individualidad personal. Como persona, el hombre es sujeto de un quehacer responsable, histórico y dramático, a través del cual alumbrará un sentido y conquistará su perfección o se malogrará ⁶. Por ello la

4. En este sentido afirma M. Heidegger que el ser humano se caracteriza «porque en su ser le va este su ser». M. HEIDEGGER, *o.c.*, 21. Y por ello su esencia la llamará «existencia» (Existenz): «sistere ex», «estar fuera de», es algo peculiar de quien tiene que ser, hacer su propia vida. El ser, en alguna medida, lo tiene delante, «como algo que construir y no como algo fijo en lo que reposar». R. RODRÍGUEZ GARCÍA, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Cincel, Madrid 1987, 70.

5. J. FERRATER MORA, *El Ser y la Muerte*, Aguilar, Madrid 1962, 176. El hombre es sujeto y objeto de su propia tarea, viniendo a ser un «riesgo abierto»: «Es posible que el experimento de su ser humano no salga, es posible que el hombre se deshumanice (...) se desacierte a sí mismo». M. THIELICKE, *Vivir con la muerte*, Herder, Barcelona 1984, 17.

6. El hombre mantiene una tensión dialéctica entre historia y naturaleza; «De este modo se ha logrado un compromiso entre la idea del ser humano como especie animal y la idea del mismo como un tipo de realidad que trasciende de alguna manera el ser animal y natural». J. FERRATER MORA-PRISCILIA COHN, *Ética aplicada*, Alianza Universidad, Madrid 1981, 83.

muerte humana «no acontece o sobreviene; es un acto que tiene lugar dentro de un drama» ⁷.

Profundizar en este carácter personal del acto del morir humano, nos exige desarrollar, aunque sea brevemente, una «analítica existencial».

B) ANALÍTICA EXISTENCIAL

Nuestro punto de partida será la autoconciencia. Es desde esta realidad humana desde donde vamos a abordar el tema de la muerte. La conciencia en la medida en que es realidad la aprehendemos como algo incondicional e indudable, aunque «encarnada en otra realidad y relacionada con otras realidades como ella» ⁸. Esa conciencia es la propia vida humana. Como decía Ortega y Gasset, vivir es intimidad consigo y con las cosas ⁹. Por ello, la vida consciente es una realidad radical que se conoce a sí misma conociendo la realidad que no es ella. Si profundizamos en este autoconocimiento, pondremos de relieve las estructuras existenciales del ser humano ¹⁰.

Personidad (constitución óptica de la persona)

La persona es algo irreductiblemente individual que descansa en sí. En este sentido es «suposito» (ser incomunicable o único ¹¹, «hipóstasis» (sustancia singular incomunicable), o más bien, «suposito racional» ¹². Además, y ya lo hemos indicado en la Introducción, se autoposee o «se es», en la medida en que conquista su ser desde dentro ¹³. Y ello aunque ese poseerse necesite de la po-

7. J. FERRATER MORA, *El Ser y la Muerte*, o.c., 189.

8. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, Rev. de Occidente, Madrid 1969, 109.

9. «El atributo primero de esta realidad que llamamos «nuestra vida» es el existir por sí misma, el enterarse de sí, el ser transparente ante sí. Sólo por eso es indubitabile ella y cuanto forma parte de ella —y sólo porque es la única indubitabile es la realidad radical». J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es la filosofía?* Rev. de Occidente, Madrid 1966, 243.

10. Cfr. J. GÓMEZ CAFFARENA, o.c., 124ss.

11. La antropología clásica indicaba la idea de unicidad con el término «incomunicabilidad».

12. Recordemos la definición de M.S. Boecio: *Naturae rationalis individua substantia* (Sustancia individual de naturaleza racional). Para Sto. Tomás de Aquino, la persona será lo subsistente de la naturaleza racional. Y X. Zubiri nos dirá que la sustantividad humana es un sistema que encierra dos subsistemas: cuerpo y psique. Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1984, 39ss.

13. X. Zubiri afirma que la realidad humana es de suyo. La «suidad» viene a ser la razón formal de la personidad; y ésta última es la forma de realidad del hombre: «La personidad es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es 'suya'». Y «... las modulaciones concretas que esa personidad va adquiriendo es a lo que llamamos personalidad». X. ZUBIRI, o.c., 48 y 49. Por ello, el hombre, en razón de su personidad es siempre el mismo, pero no en razón de su personalidad. Cf. X. ZUBIRI, o.c., 51.

sesión del objeto como mediación. Al ser humano el ser le es dado como tarea, teniendo que apropiarse sus propias posibilidades. O como repite Heidegger, «El 'ser-ahí' es un ente al que en su ser le va este mismo»¹⁴. Y sólo es auténtico el que se escoge libremente y se hace él mismo coherentemente¹⁵. «Esta vida del existente con su intensidad y sus responsabilidades es lo que Kierkegaard llama la interioridad o la subjetividad¹⁶. En esta tarea de autoposición, la persona humana se orienta mediante la referencia a valores que dibujen su vocación, y que le exigen compromiso y fidelidad. La existencia inauténtica es la fuga de la libertad, que Heidegger denominó el «mundo del ser», Sartre «la mala fe» y G. Marcel el «es natural».

Recapitulando podemos citar a E. Mounier: «Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión¹⁷; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla, por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación»¹⁸.

Digamos también que el hombre frente a las cosas presenta, como dice Zubiri, «un modo de realidad absoluto», o más bien es un «absoluto relativo»: «Es absoluto porque es suyo frente a toda realidad posible, pero es relativo porque este modo de implantación absoluto es un carácter cobrado»¹⁹.

14. M. HEIDEGGER, *o.c.*, 212.

15. Como afirma Laín comentando a Heidegger, existir auténticamente «es atenerse pura y totalmente al ser de la existencia propia, sólo al ser y a todo el ser de esa existencia, a la simple totalidad de su ser». P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, Rev. de Occidente, Madrid 1962, 289. Claro que en Heidegger esta expresión tiene especialmente un significado ontológico y no ético. En la existencia inauténtica no se puede revelar, iluminar el ser. Pero nosotros sí incluimos la dimensión ética en nuestra concepción.

16. E. MOUNIER, *Introducción a los existencialismos*, Guadarrama, Madrid 1967, 28.

17. La conversión es un continuo proceso de personalización en el que el individuo constantemente se transfigura hacia la realización de su vocación, que no es sino integración y unificación personal.

18. E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid 1965, 75. Ya M. Scheler, antes que Mounier, destacó a la persona como descubridora y realizadora de valores y como apertura a la comunidad.

19. X. ZUBIRI, *o.c.*, 52. En la modernidad apareció una reflexión sobre la persona que resaltó especialmente su dignidad. Kant consideró a la persona un valor absoluto, un fin en sí, que no podía ser tratado como puro medio: «... los seres racionales llámense personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, es decir, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en este sentido todo capricho (y es un objeto de respeto)». E. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México 1980, 44.

Mundaneidad

El sujeto humano, como afirmó Heidegger, y ya hemos indicado, es «existencia», ante quien puede darse el objeto. En un primer momento, la actitud técnica y manipulativa interpreta al objeto como siéndole útil («estar a la mano» = «Zuhandensein»). Y en un segundo momento, la actitud teórica lo interpreta como estando ante él («estar ante mí», «estar ahí dado» = «Vorhandensein») ²⁰. La conciencia es pues autoconciencia mundana ²¹. Claro que la autonomía de la conciencia respecto a los impulsos instintivos, le permite al hombre «decir no a las cosas» (Scheler, Zubiri), distanciándose de ellas, elevándolas a la dignidad de objetos, que puede percibir como realidades y vivir como valiosos. Por ello el hombre es «animal de realidades» ²². El animal vive vinculado instintivamente a su entorno (Umwelt), mientras que el hombre se abre al mundo (Welt). El mundo viene a consistir en «un horizonte vasto que rompe por definición cualquier limitación precisa y elimina toda fijación, siendo por lo mismo más amplio que el espacio vital inmediato» ²³. Viene a representar el conjunto de las variopintas y plásticas posibilidades del ser humano.

Corporeidad

Esta mundaneidad del existente (junto a su temporalidad), implica también la corporeidad ²⁴. El yo humano es autoconciencia corporal. La conciencia es corpóreo-espiritual ²⁵. El hombre sin el cuerpo no tendría sensaciones,

20. Cfr. M. HEIDEGGER, *o.c.*, 80 ss.

21. Como diría Heidegger, la mundaneidad es una estructura fundamental de la existencia. Implica el estado de referido de dicha existencia al mundo, familiaridad con el mundo, trato habitual y prático-vital con las cosas. En este sentido, los entes intramundanos son primariamente útiles que componen un campo pragmático. Los útiles guardan relación unos con otros, y la totalidad se dibuja por su referencia al existente humano. (Cfr. M. HEIDEGGER, *o.c.*, 76 ss). Claro que en último término, Heidegger, con el término «mundo» alude a lo trascendente, a la apertura al ser que está implícita o es el transfondo de toda relación objetiva con los entes: «Mundo (...) no significa de ningún modo un ente ni un reino de entes, sino la apertura del ser». M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid 1970, 49.

22. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, *o.c.*, 46. En este sentido estoy de acuerdo con Heidegger cuando concibe la esencia de la verdad como libertad, entendiendo por ella la condición trascendental de posibilidad del libre albedrío: el poder atenerse a las cosas sólo es posible si se es libre para la pura manifestabilidad de las mismas. Una apertura originaria de la existencia en que las cosas aparecen como tales, que «deja ser a los entes» y que permite elegir.

23. EMERICH CORETH, *¿Qué es el hombre?*, Herder, Barcelona 1978, 99.

24. Como indica X. Zubiri, el cuerpo es «principio de actualidad en la realidad, el principio de estar presente en el cosmos y en el mundo». X. ZUBIRI, *o.c.*, 40.

25. «El mundo existe para mí por y mediante el cuerpo, cuya presencia percibo con un espesor vivencial único, inextensible a las demás cosas que constituyen mi entorno de ser mundano».

ni podría elaborarlas espiritualmente. Gracias a él, el mundo es para nosotros y nos relacionamos con los demás. «Mi cuerpo es para mí, escenario y campo de expresión de mi espíritu, límite con el no-yo y vehículo de relación»²⁶. Pero más allá de su «dimensión instrumental» (si es que es correcta esta expresión), en cuanto vida personal, «somos cuerpos». Él es componente esencial de nuestro ser interior, porque éste también está dotado de una exterioridad²⁷.

J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, Aldecoa, Burgos 1971, 293. Este carácter primario y unitario del propio cuerpo es también señalado por M. Scheler: El organismo nos es dado «... con independencia y anterioridad a cualquiera de las llamadas 'sensaciones orgánicas' separadas y antes que todas las peculiares percepciones exteriores de sí mismo, como un hecho fenoménico enteramente unitario y como sujeto de un 'encontrarse de tal o cual manera' (...) Y justamente este fenómeno radical, es el cuerpo, en el sentido más estricto de la palabra». M. SCHELER, *Ética*, T. II. Rev. de Occidente, Buenos Aires 1948, 192. En este sentido, el cuerpo es «un inmediato existencial» (G. Marcel).

26. A. BASAVE, *Metafísica de la muerte*. Ed. Augustinus, Madrid 1965, 105. El cuerpo es el escenario de la expresión y acción personales. La persona es el centro de un mundo que está detrás de los fragmentos sensoriales que nos llegan por los ojos y las manos. Cfr. M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, Goncourt, Buenos Aires 1979, 80-81. Piénsese en la riqueza del cuerpo como lenguaje: en la mirada, el beso, el llanto, la risa, los gestos corporales, la danza, la «mera presencia» o el «estar juntos» de los enamorados, etc., etc. Cfr. Dietrich von HILDEBRAND, *Sobre la muerte*, Ed. Encuentro, Madrid 1983, 39. E. MOUNIER, *Oeuvres*, V.III, Seuil, Paris 1962, 447.

27. La solidaridad que cada uno tiene con su cuerpo es, en primer lugar, como dice von Hildebrand, algo fundado en la naturaleza del ser humano y que pertenece a la esfera moral. Así una agresión física nos hace «padecer»; pero la solidaridad del hombre con su cuerpo va más allá de esta afección o función psicobiológica. El apego que tenemos a nuestra realidad somática se traduce en el «gran valor» que posee para nosotros. Él y los sentidos representan un bien objetivo para nosotros. Cfr. D. von HILDEBRAND, *o.c.*, 38.

En rigor no debo decir «tengo un cuerpo», pues la relación del yo con el cuerpo está más allá de la pura relación sujeto-objeto. Mi cuerpo, como diría G. Marcel, me es presente de un modo distinto de lo puramente objetivo. (De ahí esa vivencia primaria y unitaria del cuerpo a la que ya hemos aludido). Y ello, aunque en un momento determinado trascendamos nuestro cuerpo al intentar objetivarlo. Según G. Marcel, al decir «mi cuerpo es mío», no podemos pensar en un tipo de posesión como la que se da entre un perro y su amo. Esta última implica ciertas relaciones afectivas y sometimiento. La corporeidad es una «zona fronteriza entre el ser y el haber». G. MARCEL, *Diario metafísico*, Guadarrama, Madrid 1969, 102. Es cierto que tenemos que mantener a nuestro cuerpo, y que, en algún grado, nos obedece; pero el lazo que mantenemos con él no puede definirse propiamente hablando, «como una forma de posesión». Todo lo más, el término «tener» «en el sentido preciso de la palabra debe pensarse en analogía con la unidad sui generis que constituye mi cuerpo en tanto mío». G. MARCEL, *El misterio del ser*, Sudamericana, Buenos Aires 1964, 90. La concepción instrumental, en sentido estricto, es inapropiada para pensar en el cuerpo. Todo lo más podemos hablar del cuerpo como «principio de instrumentalidad»: «El cuerpo no es instrumento propio y verdadero, sino un principio de instrumentalidad (...) ya que todos los instrumentos se convierten en tales en virtud de un cuerpo que está en disposición de utilizarlos». Joseph GEVAERT, *El problema del hombre*, Siguerme, Salamanca 1984, 102. «Mi cuerpo es mío en tanto no lo contemplo, en tanto no coloco entre él y yo un intervalo, en tanto no es objeto para mí, sino que yo soy mi cuerpo». G. MARCEL, *o.c.*, 90. «Decir 'mi cuerpo' es una cierta forma de decir 'yo mismo', es colocarme en una situación de independencia de toda relación instrumental». En este sentido mi cuerpo «no es asimilable a un objeto, a una cosa». G. MARCEL, *o.c.*, 91-92. La relación con él no se deja objetivar del todo, y Marcel la denomina «mediación simpática». No pode-

Por ser cuerpo, el hombre está también sujeto a las leyes de la naturaleza, de las que no puede emanciparse totalmente. Por esta razón, el cuerpo no deja de presentar cierta ambigüedad, pues, si por un lado, es presencia del ser humano, su mediación simbólica y campo expresivo, por otro no se deja de experimentar en muchas ocasiones como resistencia²⁸. Todos al respecto experimentamos una «dimensión de pasividad», que se manifiesta «en tantos fracasos de nuestras acciones debido a la impotencia, a las pasiones, a la debilidad orgánica, etc.»²⁹. En este sentido el cuerpo también se nos aparece como límite³⁰. Pero es sobre todo en la muerte cuando «el control sobre el cuerpo parece escaparse por completo al poder de la libertad»³¹. Una muerte que, teniendo en cuenta todo lo dicho, y más allá de la polémica sobre la inmortalidad no inmortalidad del alma, deberá afectar al núcleo más íntimo del ser personal³².

nos ni identificarnos ni distinguírnos totalmente de él. Somos más bien seres encarnados. Cfr. también J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, o.c., 293-294; G. MARCEL, *Être et avoir*, Aubier-Montaigne, Paris. Copyright, 1985, 126-127. Con todo esto queremos expresar, en último término, la unidad de la condición humana. Cosa que ya indicó Sto. Tomás de Aquino al resaltar nuestra unidad de ser y de naturaleza. Las clásicas categorías de «cuerpo» y «alma» no pueden entenderse como «dos seres con consistencia propia», sino como coprincipios ontológicos de una única realidad: el hombre. Para Sto. Tomás, el alma espiritual es la forma substancial responsable de todo el dinamismo del hombre (desde el vegetativo hasta el cognitivo). El hombre es el sujeto único de todas las acciones somáticas y espirituales. Esta unidad también hace comprensible que lo puramente orgánico y objetivo, que estudia la ciencia, no agote la corporeidad humana que participa en la realización personal. En este sentido, «la anatomía, el aparato sensoriomotor, la fisiología de los sentidos, los mecanismos pulsionales, etc., de los animales y del hombre son diversos, no gradual, sino esencialmente». J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*, Sal Terrae, Santander 1983, 116. (Cfr. también X. ZUBIRI, o.c., 40). Añadamos a esto, que el espíritu (pensamiento autoconsciente y voluntad) tiene con respecto a la materia una dependencia extrínseca pero no intrínseca. Y con ello no queremos adherirnos a ninguna clase de dualismo cartesiano, sino señalar que la persona humana «no puede ser comprendida solamente y en primer lugar como expresión o manifestación de la materia evolutiva». J. GEVAERT, o.c., 140. Digamos por último, que con el término espíritu, más allá de la inmaterialidad de las facultades volitiva e intelectual, nos referimos a la unicidad no connumerable de la persona (absoluto relativo). Cuestión en la que todavía tenemos que insistir.

28. Con respecto a mi cuerpo «puedo prestarme a sus caprichos; puedo por el contrario, tratar de dominarlo. Puede ser mi tirano, pero también puedo convertirlo en mi esclavo». G. MARCEL, *El misterio del ser*, o.c., 87. Cfr. también V. JANKÉLÉVITCH, *La mort*, Flammarion, Paris 1977, 98, 113, 450. E.M. CIORAN, *Ese maldito yo*, Tusquets, Barcelona 1987, 82 y 143.

29. J. GEVAERT, o.c., 88.

30. Cfr. J. GEVAERT, o.c., 103.

31. J. GEVAERT, o.c., 69. Cfr. también, 290.

32. La hipotética alma inmortal «desgajada» del cuerpo no podría realizar «todas las dimensiones especiales de la naturaleza humana»; ni «podría pretender el título de ser humano». J. GEVAERT, o.c., 315 y 345.

Comunitariedad

El yo no sólo se encuentra abierto y vinculado al mundo por el conocimiento y la acción, sino que también está estructuralmente en relación con los otros yo semejantes a él. Los otros están incluidos en el entramado de relaciones que constituyen el mundo, y los útiles también implican una relación a los otros. El mundo lo comparto, y en este sentido es un mundo público³³. La persona «se rebela como esencialmente «colegiada», esencialmente referida a otros semejantes»³⁴. Ello no significa negar la última y radical soledad que es el hombre. La individualidad irreductible del ser personal implica que, en último término, cada sujeto vive su intimidad de un modo intransferible. Pero es una soledad destinada, abocada esencialmente, al diálogo y la comunión³⁵. En un sentido fundamental mi existencia se va a configurar como aceptación o rechazo del otro, revelándose con ello su carácter ético y personal. La persona es responsable de los otros³⁶.

33. Cfr. R. RODRÍGUEZ GARCÍA, *Heidegger y la crisis de la época moderna, o.c.*, 101-102. Como diría Heidegger, «El 'ser-en' es 'ser con' otros». M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo, o.c.*, 135. Nuestro autor habló de «mitsein» (ser con) y «mitdasein» (existir con). Yo estoy a priori abierto a los otros; es una relación que me constituye, y que se concreta en un trato específico, distinto del ocuparse de las cosas: es el «preocuparse por».

34. J. GÓMEZ CAFFARENA, *o.c.*, 127. Cfr. también O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La gloria del hombre*, BAC, Madrid 1985, 7-8.

35. «La persona es última soledad y primera compañía» O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *o.c.*, 117.

36. Nótese además, que muchos de los problemas que más íntimamente nos afectan tienen una dimensión social o comunitaria: «Nacen específicamente en el espacio de los vínculos que nos unen con los demás hombres en el mundo: en el trabajo, en el dolor, en el gozo del amor y de la amistad, en la muerte del ser querido, en los conflictos que dividen a los hombres y en la esperanza que los une. El mismo sentido de la existencia y la posibilidad de realizar una auténtica libertad parecen depender en amplia medida de los demás». «... el mismo sentido de la existencia está ligado a la llamada del otro que quiere ser alguien delante de mí, o que me invita a ser alguien delante de él, en el amor y en la construcción de un mundo más humano». J. GEVAERT, *o.c.*, 19 y 46.

Como nos recuerda Gevaert, hoy está superada la «egología» de una antropología que destaca al yo solitario volcado sobre el conocimiento científico del mundo. Una antropología que, arrancando de Descartes, se prolongó en el idealismo postkantiano, y que acabó con la absolutización del espíritu y la disolución del yo concreto y singular. Frente a esta línea de pensamiento, se destaca el pensamiento dialógico de M. Buber, E. Mounier y E. Levinas, que otorga una primacía especial a las relaciones con los demás cuando reflexiona sobre el hombre. Para M. Buber la relación yo-tú, como presencia inmediata, encuentro y diálogo, es el hecho primario de la antropología y la filosofía. (Cfr. M. BUBER, *Yo y tú*, Buenos Aires 1956 y P. LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, T.I. Rev. de Occidente, Madrid 1968, 257-280). El personalismo de E. Mounier descentra al sujeto humano y lo sitúa en la perspectiva de apertura hacia los demás. El tú es una llamada a la tarea de realización personal que alumbra una comunidad. (Cfr. E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo, o.c.* En la misma línea: M. NEDONCELLE, *La réciprocité des consciences, essai sur la nature de la personne*, Aubier, Paris 1962). También E. Levinas ha desarrollado una antropología interpersonal que destaca como verdad clara la primacía del otro, que

La condición dialogal y comunitaria de la persona se pone de manifiesto en la palabra y en los sentimientos. El pensamiento inteligente madura con el desarrollo de la palabra; o dicho de otro modo, no puede existir un pensamiento áfono (habla interior o de reflexión inaudible) sin la vinculación con una lengua o palabra concreta. Ahora bien, la palabra se inserta en el ámbito de las relaciones intersubjetivas. Procede de un yo y va dirigida a un tú, procurando el desvelamiento del mundo y, sobre todo, la revelación de la persona. La libre y gratuita comunicación de su misterio inaccesible para el otro, al ser, en último término, inconceptualizable e inobjetivable³⁷. Junto a ello recordemos que es especialmente a través del amor y el agradecimiento como adquirimos conciencia de nuestra condición y dignidad. Y ellos iluminan de modo relevante la dimensión intersubjetiva de la existencia³⁸.

Por último, precisemos que individualidad y comunitariedad exigen un difícil equilibrio: «El hombre que rehúye su soledad (...) se vacía; el hombre que se entrega imprudentemente se pierde»³⁹.

irrumpiendo en mi existencia (presencia inmediata o «epifanía del rostro») exige ser reconocido por el hecho de ser constitutivamente indigente. De este modo se alumbró un discurso ético que supera el nivel excesivamente privado e intimista de Buber. El yo se muestra bajo la mirada exigente del otro hombre, y la subjetividad debe ser acogida hospitalaria del otro. (Cfr. E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977; G. GONZÁLEZ R. ARNAIZ, E. LEVINAS, *Humanismo y ética*, Cincel, Madrid 1987. Y para una panorámica de esta tradición personalista y dialogal: A. DOMINGO MORATALIA, *Un humanismo del siglo XX: El personalismo*, Cincel, Madrid 1985). Con O. González de Cardedal podemos sentenciar que «La intersubjetividad es la piedra angular de toda ontología personalizadora». O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *o.c.*, 197. (Cfr. también, 378). Digamos, por último, que la raíz bíblica del concepto de persona acaba descansando en «... la revelación trinitaria en que cada una de las personas son sí mismas sólo en la medida en que son relación, y por tanto tienen una condición absoluta que nace de la ordenación a los otros. Si el hombre es imagen de Dios, lo es hasta esos niveles, y no simplemente porque a diferencia del animal anda erguido, comprenda y construya. El hombre es imagen del único Dios verdadero, y éste es unidad en comunidad, existencia única en relación de personas. Ricardo de San Víctor en la Edad Media será el primer autor que ponga en relación la idea de persona con el misterio trinitario y por ello habla de «existencia en relación» como lo constitutivo de lo personal». O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *o.c.*, 10, nota 11.

37. Como diría E. Levinas, el otro no es calculable por ser abierto e imprevisible.

38. Cfr. el bello texto de Balduin SCHWARZ, *Del agradecimiento*, Universidad Complutense, Madrid 1985.

39. O. GÓMEZ CAFFARENA, *o.c.*, 127. Decía Miguel Unamuno que el hombre de su tiempo estaba falto de soledad. Hay que abandonar la superficie de la conciencia para encontrarse consigo mismo en el diálogo interior. ¡A dentro! gritaba el rector de Salamanca. Hoy, como entonces, es necesario ese silencio cargado de tensiones, de vivencias e intuiciones, para alumbrar un proyecto que oriente la acción. Esta soledad es ascética mediación necesaria para la comunicación con los otros, y la toma de conciencia de nuestra propia mismidad. Cfr. M. DE UNAMUNO, *Soledad*, Espasa-Calpe, Madrid 1962, 31 ss; y el interesante ensayo de S. ÁLVAREZ TURLENZO, *El hombre y su soledad*, Sígueme, Salamanca 183.

Temporalidad

La existencia humana es temporalidad por ser realidad «distendida», «extática». La acción humana brota de esta estructura extática: la acción se inicia desde una situación en la que el hombre ya se encuentra (facticidad en la que el pasado está de algún modo presente como posibilidad)⁴⁰, y se abre al futuro como proyecto vital⁴¹. A través de este último el hombre procura su autorrealización⁴². El hombre es un «ente sucesivo»⁴³; el modo de ser íntimo del hombre implica, pues, el tiempo existencial. Tiempo que, como nos queda que ver, revela la limitación de la vida humana, al estar abocada necesariamente al paso último de la muerte.

Historicidad

Es una característica estructural del ser humano que se funda en su temporalidad: «En realidad, no es sino la integración de la temporalidad existencial con las características de personabilidad, mundaneidad y comunitariedad»⁴⁴. En la historicidad inciden, pues, la encarnación del hombre, la dimensión temporal de la existencia, su dimensión social e interpersonal, y la libertad. El sujeto humano es un ser histórico en la medida en que es una realidad personal distendida como facticidad y proyecto, centro de iniciativa abierto al mundo y en interacción con los otros; siendo, pues, copartícipe de una comunidad.

40. «Lo que somos hoy en nuestro presente es el conjunto de las posibilidades que poseemos por el hecho de lo que fuimos ayer. El pasado sobrevive bajo forma de estar posibilitando el presente, bajo forma de posibilidad. El pasado, pues, se conserva y se pierde». X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios, o.c.*, 328. «... el pasado no es meramente el conjunto de lo que hemos sido y ya no somos, sino un «volverse-hacia» lo que se ha sido, asumiéndolo como propio». P. LAIN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, Rev. de Occidente, Madrid 1962, 293. Y más concretamente escribe comentando a Ortega: «... lo que he sido —mi pasado— lo soy en vista de mi futuro, bien como posibilidad negativa (para no ser lo que he sido), bien como recurso positivo (para, apoyándome en lo que hasta ahora he sido, ser desde ahora)». P. LAIN ENTRALGO, *o.c.*, 444. En fin, temporalidad significa imbricación de pasado, presente y futuro y no mera sucesión lineal: «El hacerse del vivir humano implica pues, que se es el pasado (y el futuro). La historia no es, por tanto, algo en lo que estamos, sino algo que somos». R. RODRÍGUEZ GARCÍA, *o.c.*, 80.

41. «viendo mi porvenir en mi pasado me hago presente». P. LAIN ENTRALGO, *o.c.*, 294. Cfr. también E.M. UREÑA, *Ética y modernidad*, Universidad Pontificia, Salamanca 1984, 56.

42. El hombre no es de una vez por todas, sino que «La existencia es constante trascendencia, es decir, rebasamiento de lo que es; no se es más que por la libre realización de un más ser». PAUL FOUÉQUI, *L'existentialisme. Que sais-je?*, P.U.C. Paris, 1966, 42.

43. Cfr. P. LAIN ENTRALGO, *o.c.*, 508.

44. J. GÓMEZ CAFFARENA, *o.c.*, 138. Cfr. también J. GEVAERT, *o.c.*, 237-243. «Sólo la temporalidad propia, que es al par finita, hace posible lo que se dice un 'destino individual', es decir, una historicidad propia». M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo, o.c.*, 416.

La historicidad es el modo peculiar del existente humano, que da origen a la historia. Historia que viene a ser «el conjunto de acontecimientos (...) que tienen su raíz en la libertad personal y en la comunidad humana (personal y cultural)»⁴⁵. En este sentido, la historicidad se plasma en la tarea de crear un mundo cada vez más humano, que se concreta en la búsqueda y la realización de los valores... Pero esta tarea se enfrenta a un reto tremendo: el del sufrimiento y la muerte. ¿Qué libertad y qué liberación puede existir si la muerte acaba haciendo desaparecer a cada una de las personas?»⁴⁶.

C) LA IRREPETIBILIDAD DEL SUJETO HUMANO

Estas estructuras existenciales arrojan luz sobre la irrepetible individualidad humana, que, a su vez, otorga a la muerte del hombre una peculiaridad propia.

La individualidad animal es numérica, la propia del ejemplar de la especie. La unicidad de cada ejemplar está en el orden de la cantidad. Comparativamente hablando, la individualidad o unicidad del sujeto humano se basa en algo cualitativo, que le hace, en ese sentido, no connumerable, un individuo absoluto⁴⁷. Es la propia de un ser libre, creador y responsable que hace su vida⁴⁸. La vida del sujeto humano, propiamente hablando, no es conmutable, de ahí su dignidad como fin.

El hombre aunque, en algún sentido es connumerable por ser miembro de una especie (en alguna medida posee una «esencia universal»), en otro no⁴⁹,

45. J. GEVAERT, o.c., 233.

46. J. GEVAERT, o.c., 265.

47. Las personas «son los únicos casos de 'existencias independientes' (sustancias) que están individuadas en sí mismas exclusivamente. Justo porque no pueden ser individuadas por el espacio y el tiempo, ni por el número (...) —como los cuerpos materiales, por ejemplo—, sino que en cuanto puros centros de actos se hallan elevadas sobre el espacio y el tiempo (...), tienen que ser distintas y pueden serlo simplemente por obra de su pura esencia misma (su «ser» «persona»). Los cuerpos físicos y aun los cuerpos vivos pueden ser idénticos por su esencia y sin embargo distintos realmente por su distinta situación en el sistema del espacio y el tiempo. Las personas son realmente distintas en última instancia (...) por ser individuos absolutos». M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires 1957, 91-92. (Cfr. también, 104). Ya en el siglo XV Scotto afirmó que el «principium individuationis» no sólo descansaba en la materia cuantitativa, sino que era inherente a la «haccedad» del sujeto humano. En este sentido y comparativamente hablando afirma I. Lepp: «En realidad, el animal no es más que especie, y sólo son los hombres los que, por vía de proyección antropomórfica, ven también en él al individuo». I. LEPP, *La mort et ses mystères*, Grasset, Paris 1966, 35.

48. También Sartre sostiene que el hombre al elegirse se hace finito y único. Cfr. J.P. SARTRE, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires 1972, 667. Cfr. también V. JANKÉLÉVITCH, o.c., 115 ss.

49. La unicidad humana «indica precisamente aquello que no pertenece ya a una naturaleza». J. GEVAERT, o.c., 64.

pues goza de una individualidad que descansa en su dignidad creadora y moral, y en su historicidad⁵⁰. La raíz de la unicidad o irrepitibilidad histórica de la existencia humana está, pues, en la condición personal del sujeto humano. (Y ello más allá del problema que pueda plantear la moderna «ingeniería genética» con el posible alumbramiento de individuos «clónicos»). Como diría Zubiri la individualidad humana es ese modo de ser personal por el que esa persona es formalmente suya.

La irrepitibilidad se concreta también en la multitud de relaciones que constituyen al sujeto humano: cada persona, «a pesar de todo lo que le une a sus semejantes, es al mismo tiempo centro de perspectiva de su propio mundo y en este sentido tiene realmente su mundo que hace que todos los encuentros vitales se refieran a él de una manera particular y única». Lo irrepitible como cualidad afecta a «las relaciones que unen en el amar, ver y sentir con mi entorno»⁵¹.

Y es esta individualidad irrepitible, en la que vibra la dignidad de la persona, la que hace que nos resistamos a ver en la muerte del hombre un mero momento del ritmo de la vida biológica, un mero servicio a la especie. La desaparición del individuo humano «no puede ser asimilada a la de otro ser impersonal, que no tiene ese valor de lo insustituible»⁵². El problema de la muerte surge desde el momento en que «se reconoce al individuo humano el estatuto de la singularidad, el valor de lo único e irrepitible. Si el hombre es un ente anónimo, puro numeral de su especie, cuando un hombre muere nadie podrá decir que ha muerto alguien; (...) ahí no ha pasado nada. (...) La cosa cambia si muere una singularidad determinada (y, en cuanto tal, preciosa en sí misma); entonces la muerte es también 'el fin de un mundo determinado'»⁵³.

50. «Es un rasgo esencial del existir humano (...) el hecho que el ser que tengo que construir se presenta siempre como propio, como mío, radicalmente individuado, y nunca como un caso o ejemplar de una esencia universal. La existencia es siempre un «quién» y no un «qué». R. RODRÍGUEZ GARCÍA, *o.c.*, 95.

51. H. THIELICKE, *o.c.*, 29.

52. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte, o.c.*, 145.

53. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y humanismo marxista*, Sigueme, Salamanca 1978, 10. Claro que ha aparecido en la cultura actual («postmodernidad») otra actitud que pretende rebajar «la importancia de nuestro ser individual». Una importancia que ya el psicoanálisis freudiano consideró una exageración narcisista: «Freud creyó ver cierta inflación infantil de la autoconciencia en muchos de sus pacientes cuando se representaban la muerte; infantil, por asemejarse esa autoestima a la de los niños que se creen «el sol de la casa»; inflacionaria, porque partiendo de ella, daban valores muy exagerados a las postulaciones de sentido, eternidad, justicia, etc. Esta estima inflacionaria de ellos mismos, aunque reprimida al inconsciente, les llevaba a esperar soluciones de trasvida para las limitaciones implacables de la existencia, e incluso a fantasear la ayuda de unos progenitores benévolos e immortalizadores». A. TORNOS CUBILLO, *El hombre creyente y de hoy, ante la muerte*, Estudios eclesiásticos. Vol. 62, n.º 240, Madrid, enero-marzo 1987, 50.

Cuando descubrimos la dignidad de la persona nos resistimos a ver en la muerte de la misma la simple aplicación de una ley universal. La muerte de un ser personal es algo más «que la consecuencia singular de una propiedad general y abstracta llamada mortalidad»⁵⁴. Como nos indica Jankélévitch, la experiencia de la muerte humana nos descubre una profundidad desconocida.

En resumen, la temporalidad existencial nos abre a la posibilidad necesaria del morir humano, y al descubrimiento de la muerte como un componente estructural ontológico de la persona. Ello, y el grado de individuación (dignidad) que dimana de ésta, reviste a la posibilidad del morir de un carácter peculiar y dramático. El gran reto, pues, que se le plantea a una reflexión filosófica sobre la muerte, como la que aquí intentamos, es ver si es posible alumbrar un sentido o significado de la muerte que, en alguna medida, la haga asumible en un proyecto de vida con los demás en el mundo. ¿Es la muerte reveladora de un límite absoluto para el hombre, o quizás reveladora de su vocación más fuerte a la vida?

Para hacer frente a este interrogante, en esta primera parte de nuestro trabajo, vamos a tener en cuenta algunas aportaciones de tres grandes filósofos: M. Scheler, M. Heidegger y J.P. Sartre.

D) LA MUERTE COMO COMPONENTE ESTRUCTURAL DEL DEVENIR PERSONAL

El hombre vive abierto y orientado hacia el futuro, y esta apertura y orientación le hace cobrar conciencia de la propia muerte. Este saber es, como indica H. Thielicke, un signo específico de humanidad. Nuestro futuro se nos revela como un margen de tiempo para realizarnos, limitado por la muerte. En este sentido, entre otras cosas, estamos definidos por la muerte. Por tanto, nuestro conocimiento de la muerte se relaciona con la conciencia de nuestra temporalidad. Gracias a ella continuamente sabemos que el tiempo a nuestra disposición es limitado, además de orientado e irreversible⁵⁵. No cabe volver a empezar de cero, sólo la conversión y reorientación asumiendo el pasado, que va quedando incorporado a nuestro ser.

El tiempo existencial del hombre presenta una dimensión interior, que no se puede entender con la concepción del tiempo lineal-físico. El hombre al vi-

Para esta actitud, que concibe la vida como una etapa transitoria del devenir del universo, querer sobrevivir le parece algo abusivo. Sin embargo, la concepción que aquí defendemos, y que se basa en la intuición de la dignidad personal, choca contra este planteamiento, con el que tendremos que dialogar críticamente.

54. V. JANKÉLÉVITCH, *o.c.*, 12. Cfr. también, 13,22-23.

55. «en cada instante que consideremos jamás el ser viviente habrá estado más cerca de su muerte». V. JANKÉLÉVITCH, *o.c.*, 105.

vir, experimenta un pasado que crece a medida que pasan los años, y percibe un futuro que paralelamente decrece. Esto hace que, según M. Scheler, el hombre posea una clase de certeza sobre su muerte, que se funda, más allá del método empírico-inductivo y de la observación de su propia degradación biológica ⁵⁶, en una «experiencia interna». Sostiene M. Scheler que «Un hombre sabría, de algún modo, que la muerte lo ha de sorprender algún día, aunque fuera el único ser viviente de toda la tierra; lo sabría aun cuando nunca hubiera visto padecer a otros seres vivientes las transformaciones que producen la aparición del cadáver» ⁵⁷. La certeza de la muerte que aquí señala Scheler es la que se decanta en una aproximación gnoseológica, que destaca una intuición fenomenológica. Es, pues, un saber más profundo y radical que la convicción que tenemos de nuestra futura muerte, gracias al método empírico-inductivo. Confieso que esta certeza de la muerte que proclama Scheler exige un esfuerzo de disciplina filosófico-metodológico, para despojarnos y prescindir de la «convicción empírica» de la muerte, que probablemente es la primera que adquirimos desde el punto de vista psicológico.

Es una certeza que «está ya en cada una de las fases vitales, por pequeñas que sean, y en la estructura de su experiencia» ⁵⁸. La vida nos está presente como una «totalidad cerrada». Hay un fondo intuitivo en toda experiencia de la vida: ella se nos aparece «sobre el fondo de una unidad vital cerrada temporal-

56. El hombre puede llegar a una cierta certeza, aunque no rigurosamente apodictica, de su propia muerte a partir de la observación de la muerte de sus congéneres. (Cfr. I. LEPP, *o.c.*, 30,53; V. JANKÉLEVITCH, *o.c.*, 11). También las experiencias del propio envejecimiento y de la propia enfermedad pueden llevarle a la consideración de su futuro fin. Sería, como dice Scheler, como trazar y prolongar la dirección de la curva que marca este tipo de experiencias. Una certeza que también se ve corroborada por la investigación científica: «En calidad de biólogo puedo constatar el carácter finito de la posibilidad de vivir inherente a cada organismo; es decir, el hecho de que vivir significa luchar constantemente contra obstáculos y amenazas, y que cada organismo agota sus energías en esta lucha». P.L. LANDSBERG, *Experiencia de la muerte*, Cruz del Sur, Santiago de Chile-Madrid 1962, 33. (Cfr. también V. JANKÉLEVITCH, *o.c.*, 92,196). En la misma línea sostiene Lain que la vida orgánica es futurición «determinada» (según un ciclo inscrito en la constitución del organismo), y «determinante» (porque un estado concreto influye en la configuración de los que le siguen). (Cfr. P. LAIN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, *o.c.*, 480). No obstante la certeza que aquí defiende Scheler no tiene nada que ver con este tipo de experiencia externa, ni con la investigación científica.

57. M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, Goncourt, Buenos Aires 1979, 23.

58. M. SCHELER, *o.c.*, 24. «... la muerte es un a priori para toda experiencia basada en la observación inductiva, que se tenga del cambiante contenido de cada proceso vital». M. SCHELER, *o.c.*, 26. Para hacernos ver esto, Scheler nos recuerda que la estructura de una fase puntual del proceso vital y de la conciencia que la acompaña, contiene un contenido con tres extensiones: «inmediato ser presente, pasado y futuro de algo». Estas extensiones se dan en tres tipos de actos: «inmediata percepción, inmediato recuerdo e inmediata espera». Y «tanto el contenido del recuerdo inmediato como el de la inmediata espera están dados como activos en nuestra vivencia presente (no como idea previa)». M. SCHELER, *o.c.*, 27.

mente hacia adelante y atrás»⁵⁹. Esta certeza, pues, no deriva de un dato sensible, sino que hay un «plus intuitivo» que sobrepasa la información sensorial. Precisamente cada una de las experiencias vitales se constituyen y adquieren un sentido emergiendo del fondo de esta intuición de la vida como totalidad cerrada, con un principio y un fin. (A ello aludiremos en el siguiente punto, al tratar de la «seriedad» de la vida).

La idea de la muerte es, pues, un elemento constitutivo de la conciencia humana, y la esencia de la muerte está ya contenida en la estructura de la vida. Defiende Scheler una intuición intelectual a priori de la muerte en la experiencia del proceso vital. La esencia de la vida incluye la necesidad de la muerte. La muerte es una nota coesencial o esencia coposible de la vida. Saber que vivimos es saber que moriremos⁶⁰. De tal modo que, al final del proceso vital lo que está es sólo su imprevisible realización⁶¹.

Desde el punto de vista del tiempo objetivo, el contenido del ser, en cada momento, se divide en tres partes: ser pasado, ser presente y ser futuro. Y vivencialmente experimentamos que el volumen de este contenido se distribuye en una dirección determinada que no es sino «vivencia de la dirección de la muerte»: «El volumen del contenido en la extensión del pasado (...) y la experimentada inmediata repercusión de ese contenido de pasado, crecen y crecen,

59. M. SCHELER, o.c., 32.

60. El a priori para Scheler es una unidad significativa ideal (y su proposición correspondiente), dada en el contenido (fenómeno) de una intuición inmediata. Esta intuición es denominada por Scheler «de esencia», «fenomenológica» o también «experiencia fenomenológica». Una esencia se puede manifestar en un objeto, pero la verdad de la proposición que a ella se refiere no depende en particular de ese objeto, sino de dicha esencia. En ese sentido es verdad a priori. El contenido a priori sólo se puede mostrar o hacerlo ver. (Cfr. M. SCHELER, *Ética*, T.I. Rev. de Occidente, Buenos Aires 1948, 83 ss y 91 ss). La esencia, pues, lo es con independencia de que yo la intuya o del objeto que la realice.

61. Cfr. M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, o.c., 44. «De un lado tenemos la certeza absoluta de que hemos de morir alguna vez; de otro, nos invade la completa inseguridad de cuándo nos sorprenderá la muerte». D. von HILDEBRAND, o.c., 69. Como dice Jankélévitch, «El más previsto de los sucesos es paradójicamente el más imprevisible (...). De la afirmación de que todos los hombres son mortales no se deduce la fecha en que morirá una persona en particular». V. JANKÉLÉVITCH, o.c., 20-21. Y si la fecha de un hecho absolutamente cierto, como la muerte, es incierta, ello es debido, en último término, a una razón metafísica: «no se trata de una imprevisión accidental, sino de una indeterminación esencial (...) la muerte es imprevisible (...); el interesado no sabrá el secreto de su muerte propia más que en el último momento; el viviente no sabe la hora más que cuando la muerte está ahí, es decir, cuando cesa de vivir; porque él no vive jamás el presente de su muerte, y por tanto, hasta el instante supremo ignora la fecha. ¡Pues cuando la muerte haya tenido lugar será el viviente el que no será jamás! La determinación de esta certeza no es pues jamás más que póstuma (...) retrospectivamente, la muerte habrá sido un suceso determinado en todas sus coordenadas, pero sólo será presente para los supervivientes (...), ¡la hora de la muerte propia no es cierta más que en futuro anterior!». V. JANKÉLÉVITCH, o.c., 135-136. (Cfr. también, 138 ss, 154 y 159).

mientras simultáneamente el volumen del contenido en la extensión del futuro inmediato (...) y la anticipada actividad de éste contenido decrecen y decrecen. Pero el volumen del ser presente, situado entre los otros dos volúmenes, es, por así decirlo, cada vez más «comprimido»⁶². Esto es, el contenido cada vez mayor de lo vivido y su repercusión, disminuye la cantidad de lo que podremos experimentar. Esto se ve de modo palpable comparando las fases fundamentales de la vida: «para el niño el presente es una ancha y clara superficie del más variado ser. Pero esta superficie (...) se vuelve más y más estrecha, más y más comprimida entre repercusión del pasado y anticipación del futuro. (...) Con cada trozo de vida que es vivido (...) se estrecha sensiblemente el espacio de la vida que todavía se puede experimentar. El espacio del poder vivir pierde riqueza y plenitud, y la presión de la inmediata repercusión se vuelve mayor»⁶³. La dirección, pues, de la vida la vemos como un consumo permanente de lo experimentable, que disminuye de volumen a medida que crece el de lo experimentado⁶⁴. La estructura de todo momento vital experimentado encierra la vivencia de la dirección de la muerte: la extensión hacia el futuro llegará a ser nula⁶⁵. En el darse de la vida se da la idea del límite; la vida son posibilidades limitadas. Para reforzar la tesis de M. Scheler nos viene bien caer en la cuenta de que todo proyecto biográfico que hacemos, lo concebimos como limitado. Y en fin, la certidumbre de nuestra propia muerte es tan absoluta que no puede fundarse, sin más, en el método empírico-inductivo⁶⁶.

Claro que si la idea de la muerte es un elemento constitutivo de la conciencia humana, y la muerte está ya inscrita en la propia estructura de la vida del hombre, se debilita radicalmente el argumento de Epicuro. Argumento que, como nos recuerda P.L. Landsberg, vino a ser patrimonio común de la filosofía ecléctica de la antigüedad latina. Epicuro quiere librarnos del temor

62. M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, o.c., 28.

63. M. SCHELER, o.c., 28. Cfr. también V. JANKÉLÉVITCH, o.c., 187, 189-190, 198.

64. En este sentido V. Jankélévitch llama al envejecimiento la «entropía general del tiempo vivido», y a la vejez «la enfermedad de la temporalidad». (Cfr. o.c., 191 y 192).

65. Cfr. Luis FARRÉ, *Antropología filosófica*, Guadarrama, Madrid 1968, 411-412. H. THIELICKE, o.c., 34,37. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, o.c., 74,75.

66. Una ratificación de lo que pensamos respecto a la certeza empírica de la muerte se halla en este texto: «Cuando se reflexiona en ella críticamente se descubre sin dificultad que se limita a registrar la desaparición de hecho de todos los hombres que han existido hasta ahora. Esto no prueba que todos deban morir. (...) Sobre la base de la certeza experimental no será difícil razonarse y persuadirse que esta certeza está muy lejos de ser apodíctica». Y esto es lo que permite a algunos hombres inauténticos refugiarse en el mundo anónimo del «ese», con la esperanza de escapar a la propia muerte. «Y si algunos hombres, menos fáciles al engaño, no experimentan la menor ilusión, la razón es que su certeza tiene fundamentos distintos de los del pensamiento cotidiano aun crítico». A. de WAELHENS, *La filosofía de Martin Heidegger*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1952, 143, nota 32.

ante la muerte; temor que él cree infundado, pero que, no obstante, es corrientemente fuente de angustia e impedimento de la felicidad ⁶⁷. Nuestro filósofo intenta desdramatizar la muerte, partiendo de su filosofía sensista y hedonista. (Para él las sensaciones vienen a ser principio gnoseológico y ético). La reflexión filosófica nos puede liberar del miedo a la muerte, pues ella nos hace caer en la cuenta de que la muerte no es nada para nosotros. Mientras existimos no nos afecta, y cuando ella llega, nosotros dejamos de existir. Por tanto es un problema que, en verdad, no nos concierne en el tiempo, ya que vida y muerte se excluyen. Si la realidad se reduce al mundo de las sensaciones, la muerte pierde garra e importancia ⁶⁸.

Ahora bien, más allá de lo discutible que pueda ser el sensismo epistemológico y el hedonismo ético del epicureísmo, el argumento falla porque Epicuro concibe la muerte como algo que nos viene del exterior, mientras que como hemos visto, «la muerte se nos da por anticipado (...) en toda posible experiencia interior, de la que es elemento necesario y evidente» ⁶⁹. La facticidad de la muerte es sólo la confirmación de una certeza intuitiva, de una posibilidad negativa y necesaria, que acompaña a todos los momentos de la existencia del hombre. Certeza que nos presencializa la amenaza del no-ser. Y de ella no podemos desembarazarnos con un simple discurso retórico. Por ello, a los hombres les sigue conmoviendo, no las posibles sensaciones dolorosas vinculadas a la experiencia del morir, sino la amenaza que ella conlleva respecto a nuestra persona ⁷⁰. Lo que nos angustia, como muy bien señaló Unamuno, es la negación de nuestro ser, es la nada ⁷¹. Nada que por otro lado, nos es inac-

67. El objetivo principal de la filosofía de Epicuro, precediendo a L. Feuerbach, fue «disipar la angustia de espíritu que puede producir el desconocimiento de los dioses, el desconocimiento de la naturaleza, el desconocimiento del alma». B. FARRINGTON, *La rebelión de Epicuro*, Ed. Cultura popular, Barcelona 1968, 129. La filosofía de Epicuro no es sobre todo una meditación y preparación para la muerte, sino una filosofía de la vida, que intenta enseñar al hombre el camino de la sabiduría, que es el que conduce a la felicidad.

68. «Acostúmbrate a considerar —escribe Epicuro a Meneceo— que la muerte no es nada para nosotros, puesto que todo bien y todo mal están en la sensación y la muerte es pérdida de la sensación». «Así pues, el más estremecedor de los males, la muerte, no es nada para nosotros ya que mientras somos la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente, entonces nosotros no somos. No existe, pues, ni para los vivos ni para los muertos, pues para aquellos todavía no es, y éstos ya no son». EPICURO, *Carta a Meneceo. Máximas capitales*, Alhambra, Madrid 1985, 47 y 48. He aquí otro texto: «La muerte no es nada para nosotros. Porque lo aniquilado es insensible y lo insensible no es nada para nosotros». EPICURO, *o.c.*, (Máxima N.º 2), 53. Cicerón divulgó el argumento epicúreo, y Lucrecio, Marco Antonio y Séneca, salvando matices, lo sostuvieron. Para una versión moderna del argumento: E.M. CIORAN, *Ese maldito yo*, Tusquets, Barcelona 1987, 150 y 189.

69. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte, o.c.*, 76.

70. Cfr. P.L. LANDSBERG, *o.c.*, 72.

71. Una amenaza mucho más traumática para Unamuno que la posibilidad de la condena: «y he de confesar, en efecto, por dolorosa que la confesión sea, que nunca, en los días de la

cesible, pues nuestro pensamiento «está dominado por la lógica de la vida»⁷², que se desarrolla con las categorías del ser. El argumento de Epicuro no es más que un juego de palabras, un sofisma, pues la amenaza de la aniquilación no puede ser detenida por el pensamiento⁷³. Tiene razón von Hildebrand cuando afirma que «es falso creer que sólo el sufrimiento es un mal. La pérdida objetiva del ser es un mal terrible»⁷⁴. E incluso desde la perspectiva hedonista, tendríamos que recordar a Epicuro las palabras de E. Bloch: «... el placer quiere, más bien, la eternidad»⁷⁵.

E) LA FINITUD Y LA SERIEDAD DE LA VIDA

En la tarea personal e histórica, que es el realizarnos a nosotros mismos, la irreversibilidad de nuestra existencia temporal, y la muerte como el fin de nuestras posibilidades, le dan una «seriedad», una dignidad y un valor especiales a la vida y al elegir humanos⁷⁶.

Los contenidos de una hipotética vida de continuidad indefinida, se tornarían para su protagonista, en relativamente indiferentes y ajenos, o al menos perderían garra y dramatismo. «En efecto —como dice Ferrater Mora—

fe ingenua de mi mocedad, me hicieron temblar las descripciones, por truculentas que fuesen, de las torturas del infierno, y sentí siempre ser la nada mucho más aterradora que él. El que sufre vive, y el que vive sufriendo ama y espera, aunque a la puerta de su mansión le pongan el ¡Dejad toda esperanza, «y es mejor vivir en dolor que no dejar de ser en paz». M. de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ed. Plenitud, Madrid 1965, 39. Este horror a la nada lo mezclará con el que le suscita la soledad nihilizante y estéril (frente a la soledad positiva a la que ya hemos aludido). Cfr. M. de UNAMUNO, *Diario*, Alianza, Madrid 1970, 76. Ni siquiera el deseo de pervivir en la descendencia o en las obras del espíritu es un consuelo suficiente para Unamuno. También para E. Bloch es ésta «una inmortalidad metafórica» frente a la inmortalidad personal de la fe religiosa. Un consuelo además utópico y aristocrático, al alcance de unos pocos. Cfr. E. BLOCH, *El principio esperanza*, T. III, Aguilar, Madrid 1980, 264-265. En una línea unamuniana se mueve el razonamiento de Jankélévitch. Cfr. *o.c.*, 380.

72. H. THIELCKE, *o.c.*, 19. Por esto Jankélévitch señala el carácter metalógico del instante de la muerte.

73. También Jankélévitch nos recuerda el poder retroactivo de esa cesación negativa (la muerte) para definir nuestra finitud. (Cfr. *o.c.*, 270, 272-273). Y criticando el intento estoico de racionalizar y aniquilar el temor a la muerte escribe: «En efecto el consolador no tiene razón y razón a la vez: razón porque su silogismo es impecable; sin razón, porque el silogismo no nos dispensa de ningún modo del salto vertiginoso que hace falta dar, del dolor desgarrante que hace falta afrontar para aplicarse la ley a sí mismo». V. JANKÉLÉVITCH, *o.c.*, 22.

74. D. VON HILDEBRAND, *o.c.*, 31.

75. E. BLOCH, *o.c.*, 205.

76. «La muerte es un aspecto esencial de la vida y del desarrollo. El concepto de tiempo, amor o trabajo, por ejemplo, serían muy diferentes en un universo inmortal». Ramona RUBIO HERRERA, *La muerte como proceso psicológico a través del ciclo vital*, Pensamiento. Vol. 44. n.º 174. Abril-junio 1988, 249. Cfr. también V. JANKÉLÉVITCH, *o.c.*, 321.

ningún acontecimiento podría afectar radicalmente a tal vida. Habría siempre tiempo para llevar a cabo cualquier proyecto, para desdecirse de cualquier intento, hasta para borrar con la acumulación de hechos en el tiempo lo que acabarían por ser las huellas levisimas, casi imperceptibles, del pasado. (...) La vida resultaría pues, (...) nula de sentido justamente porque podría tener todos los sentidos que quisiera.

(...) La muerte configura nuestro existir no porque sea lo único que importa, sino porque nada importa gran cosa sin ella»⁷⁷. La finitud de nuestra existencia otorga a nuestros actos una importancia que eleva su dignidad: «Sin una limitación de nuestro tiempo de vida, nuestros actos cotidianos no ten-

77. J. FERRATER MORA, *El ser y la muerte*, o.c., 194. Cfr. también J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, o.c., 75 y 138. «¿Por qué hacer lo que se podría hacer igual de bien en mil años?». I. LEPP, o.c., 234. No obstante, este planteamiento debería ser matizado con la consideración de que la vida indefinida quedaría despojada de dramatismo, urgencias, etc., aunque no absolutamente de sentido, pues la moralidad y la historicidad, como notas del ser-del hombre, implicarían el alumbramiento y la configuración de una personalidad continua e incesante. Y esto implicaría la posición de sentidos, aunque relativos y siempre superables.

Esta manera de ver la cuestión, basada en lo irreversible de nuestra temporalidad y lo irrevocable de nuestra conducta, nos lo recuerda acertadamente J.P. Sartre: «... aun cuando fuese inmortal, me sería igualmente vedado 'recoger mi apuesta': la irreversibilidad de la temporalidad me lo prohíbe, y esa irreversibilidad sino es sino el carácter propio de una libertad que se temporaliza. Ciertamente, si soy inmortal y he debido descartar el posible B para realizar el posible A, volverá a presentármese la ocasión de realizar el posible descartado. Pero por el sólo hecho de que esta ocasión se presentará después de la ocasión rehusada, no será la misma y, entonces me habré hecho finito para la eternidad al descartar irremediamente la primera ocasión». J.P. SARTRE, *El ser y la nada*, o.c., 667.

Si lo irreversible se predica del «haber sido», lo irrevocable se predica del «haber hecho». A lo irreversible del devenir se añade lo irrevocable del hacer: «... con nuestras propias manos (...) fabricamos lo irreparable que volverá lo irreversible todavía más irremediable». (V. JANKÉLÉVITCH, o.c., 331). Y si lo irreversible tiene por origen el hecho puro de la sucesión, lo irreparable nace de nuestra libertad: «El hecho de haber tenido lugar es literalmente inextinguible». (V. JANKÉLÉVITCH, o.c., 334); «... el hecho de haber hecho, ese, no puede ser desecho» (V. JANKÉLÉVITCH, o.c., 33). También, 336-338). Y esto da seriedad moral a nuestra historicidad: «Lo irreversible, y más todavía lo irrevocable son para el hombre una amarga y dura invitación a la seriedad». (V. JANKÉLÉVITCH, o.c., 368). Digamos, por último, que «Lo irreversible expresa que cada instante es único, es decir a la vez primero y último». (V. JANKÉLÉVITCH, o.c., 300). Es esta paradoja lo que Jankélévitch denomina la «primultitud» de cada instante.

Otra cuestión será la «calidad» de esa hipotética vida sin fin. Recordemos al respecto al «Conde Fosca», personaje de Simone de Beauvoir, que tras haber conseguido, con un brebaje, la inmortalidad, acaba deseando la muerte de todos los humildes mortales, hastiado de tanta soledad y mediocridad. (Cfr. S. de BEAUVOIR, *Todos los hombres son mortales*, Edhasa. Barcelona s.f.). A esta hipotética, monótona y mediocre inmortalidad la denomina Hildebrand «infierno». (Cfr. D. von HILDEBRAND, o.c., 14). Y frente a ella escribe A. Basave: «La vida terrenal aunque no concluyera nunca, no podrá satisfacer ese anhelo de plenitud substancial que coexiste orgánicamente —en el estadio mundano— con el desamparo ontológico. La única posibilidad de satisfacer ese afán de plenitud subsistencial nos lo brinda la muerte con su allendidad». (A. BASAVE, o.c., 243-244). Sin la muerte, sin la posibilidad de la muerte, se cuestionaría lo trágico del suicidio, y sobre todo el heroísmo y el valor de determinados actos.

drían esa (...) vigencia febril, esa calidad permanente de elección, y esa fundamental dignidad. Nuestra propia finitud es una 'oportunidad única' que nos es ofrecida por la vida, o, si se prefiere, por la muerte»⁷⁸. Como dice A. Basave, «Justamente porque voy a morir no me pueden ser indiferentes las diversas posibilidades que se me ofrecen en mi vida»⁷⁹. Desde esta perspectiva, la muerte se ve y se puede vivir como consumación del «status viatoris»⁸⁰. Se ve como el paso con el que el hombre se define irremediabilmente, se da, se perfila el destino total de su existencia. La muerte se convierte así en un acto de suprema interioridad, que brota del núcleo más personal del sujeto que lo lleva a cabo. Y ello porque en la muerte el hombre dispone sobre la totalidad de la existencia con una radicalidad y eficacia como jamás le fue concedido en etapas anteriores de su vida. La muerte es el acto supremo en el cual el hombre realiza de forma total su existencia, usando de su libertad⁸¹. Desde esta óptica diríamos que es la acción humana de mayor densidad y trascendencia; lo que demuestra la necesidad de asumir la propia muerte como un compromiso ético. Cuando se afirma en primera persona «me muero», se alude a una experiencia personal en la que el sujeto pondrá en juego el secreto de la propia existencia. Mi muerte «es un acontecimiento personal que me pertenece sin confusión posible»⁸². La muerte es una oportunidad única y límite⁸³ para la con-

78. Jean ZIEGLER, *Los vivos y la muerte*, F.C.E. México 1976, 307. Cfr. también V. JANKÉLÉVITCH, *o.c.*, 94-95, e I. LEPP, *o.c.*, 233-234.

79. A. BASAVE, *o.c.*, 64.

80. Con esta expresión «... se designa el estado dinámico de un ser que todavía no es, que aún está por consumir y perfeccionar, pero que está estructurado en una exigencia de consumación, de perfección y total verificación». J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona 1970, 134.

81. «Entonces —y sólo entonces— se opera el acto decisivo y supremo de «autodisposición». Cada uno se escoge a sí mismo en el acto de la muerte de modo singular, inimitable, inopinado... Y no hay ulteriores opciones. Seremos lo que queremos ser». A. BASAVE, *o.c.*, 58 y 59. (Cfr. también 11, 14 y 153); y (J. PIEPER, *o.c.*, 135 ss). En este sentido también von Hildebrand destaca el carácter solemne de la muerte: «... su absoluta unicidad no se puede comparar con ninguna otra cosa en la vida». D. VON HILDEBRAND, *o.c.*, 123.

82. H. THIELCKE, *o.c.*, 261. Muy heideggerianamente escribe Jankélévitch: «... no se puede morir en lugar de otro en general; esto es algo que tiene que hacer uno mismo, y en lo que nadie puede reemplazar a nadie». V. JANKÉLÉVITCH, *o.c.*, 164. En último extremo «La muerte es el único suceso que no se puede convivir» A. BASAVE, *o.c.*, 90. «Pasar por la muerte es pasar por la soledad absoluta...» N. BERDIAEFF, *Cinco meditaciones sobre la existencia*, Casa unida de Publicaciones, México 1948, 115.

83. El nacimiento es un acontecimiento «absolutamente virgen de todo pasado». No conoce sino la llamada del futuro. En cambio la muerte como «última vez» está despojada de futuro y cargada con el peso del pasado. Por eso Jankélévitch llama al nacimiento la «dernière toute-première fois», y a la muerte la «première toute-dernière», (*o.c.*, 301 y 317). La «primultitud» de la muerte es absoluta, no relativa: «Morir es (...) una cosa sin precedente y sin día siguiente» (*o.c.*, 313). Además la muerte presenta una irrevocabilidad superlativa, pues si la serie intravital,

versión y la autenticidad. De ello da testimonio el deseo del moribundo de poner en orden las cosas. Ante la imposibilidad de la acción exterior, éste último se vuelve hacia sí mismo, y ve surgir su pasado. «Medita sobre sus actos: los públicos y los secretos. Ya no es hora de trampas»⁸⁴. Es decisivo el testimonio de los que han estado «al borde la muerte». En esos momentos «se produce un auténtico desencadenamiento de recuerdos, como si toda la vida desfilara ante el sujeto en una rapidísima sucesión cinematográfica». «Una de las actitudes ante la muerte podría ser, pues, la de la recapitulación del vivir»⁸⁵. Y ello porque, como muy bien indica Thielicke, «Sólo cuando aparece el todo, se puede apreciar también el lugar y significación de cada acontecimiento particular en el interior del todo»⁸⁶.

El conocimiento de nuestra futura muerte nos anticipa toda la existencia como proyecto y posibilidad de éxito o fracaso.

Si tenemos en cuenta todo lo dicho, se comprende que Heidegger considere a la muerte como la posibilidad más personal.

F) LA MUERTE COMO POSIBILIDAD RADICAL

Toda la reflexión filosófica de Heidegger sobre la muerte es una llamada a la necesidad de interiorizar la propia muerte⁸⁷.

a pesar de su irrevocabilidad, en alguna medida, puede ser asumida y superada en un proyecto de conversión, la muerte, en este sentido, es inasumible... No hay otra situación posterior para asumirla (con aprobación, arrepentimiento, reparación, corrección, etc.).

No son pocos los pensadores que han destacado a la filosofía como preparación-aprendizaje de la muerte (Platón, Séneca, Montaigne, etc.). No obstante, Jankélévitch señala que no cabe un aprendizaje de la muerte. Se puede aprender conductas que vienen a ser procesos constituidos por momentos componenciales, distinguibles analíticamente, y en donde cabe la repetición y el tanteo. En este sentido no cabe una propedéutica de la muerte (V. JANKÉLÉVITCH, *o.c.*, 314), que se caracteriza por su primultitud absoluta y su «inasibilidad». No obstante, una concepción de la realidad, de la vida y de la muerte, y una vida coherente con la misma, nos pueden ayudar a adoptar una actitud auténtica ante la muerte, que nos impida que ésta nos coja por sorpresa y «sin saber qué hacer». Y esto es algo que acaba reconociendo el propio Jankélévitch: «Sería pues exagerado pretender que la manera de morir no tenga ninguna relación con la meditación de la mortalidad». (*o.c.*, 278). G. Lukács, inspirado en las narraciones de L. Tolstói, nos recuerda que suele haber una correlación entre el modo de vivir y la manera de morir: «la vida vivida con sentido se cierra con una muerte vivida con autodomínio; la vida vivida sin sentido se termina en una lucha sin esperanza y llena de torturas con el final sin sentido». G. LUKACS, *De cuestiones liminares de lo estético*, En VARIOS, *Sobre la religión II*. Sígueme, Salamanca 1975, 584. Es difícil enfrentarse con autenticidad y sentido a la muerte si estas notas no nos han acompañado a lo largo de la vida. Cfr. I. DELSLE-LAPIERRE, *Vivir el morir*, Paulinas, Madrid 1986, 21, 22, 27. Cfr. también I. LEPP, *o.c.*, 211, 212, 217, 218, 225.

84. A. BASAVE, *o.c.*, 66. Cfr. también von HILDEBRAND, *o.c.*, 56.

85. J. FERRATER MORA, *El ser y la muerte*, *o.c.*, 216 y 217.

86. H. THIELICKE, *o.c.*, 71. Cfr. también V. JANKÉLÉVITCH, *o.c.*, 123.

87. La siguiente exposición está, en parte, inspirada en J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, *o.c.*, 79 ss.

Heidegger se enfrentó al problema ontológico abordando el análisis óntico del existente humano, ya que el hombre es el único ente que es capaz de preguntarse por el ser ⁸⁸. Y en esta tarea se vio abocado a reflexionar sobre la muerte.

El «ser-ahí» (Dasein) ⁸⁹ tiene que conquistar su autenticidad asumiendo sus propias posibilidades, en cuanto ser en el mundo. En esta tarea el «ser-ahí» se relaciona con los otros existentes, y trata o «cuida» de ellos. Es el «cuidado» una estructura unitaria del «ser-ahí», que presenta unos modos o existenciales referidos entre sí: el «encontrarse», el «comprender» y la «caída» ⁹⁰.

Con el término «encontrarse», Heidegger expresa un elemento estructural de la existencia: la condición afectiva de nuestro ser en el mundo. En el mundo somos, en las distintas situaciones, con diversos estados de ánimo. El sentimiento tiene para nuestro filósofo, un significado ontológico, un carácter informativo, por el que nos dice «cómo nos va», y, en definitiva, nos abre nuestro propio ser como facticidad, como puro hecho de existir, como arrojamiento. El «estar arrojado» significa que previamente a toda reflexión, nos encontramos, sin elegirlo, en una situación determinada, teniendo que realizarnos. Por tanto en el «encontrarse», el «ser-ahí» se revela a sí mismo como facticidad, como existencia arrojada, como «estado de yecto», de un ser ya en el mundo. Estado que, al no haber sido elegido por él, le hace sentirse abandonado ⁹¹.

88. Para Heidegger, y por influencia de Aristóteles, el problema del significado del ser (unidad o diversidad de sentidos), es el problema fundamental de la filosofía. Al problema ontológico dedicó 60 años de vida intelectual. Y en destacar la importancia de dicho problema, creo que acertó, pues el ser se nos aparece como la máxima interpretación de la realidad. La pregunta por el ser se revela como «la tarea crítica por excelencia, porque «ser» es el concepto siempre presente en todo intercambio hombre-mundo, el supuesto por antonomasia». R. RODRÍGUEZ GARCÍA, *o.c.*, 53. La existencia humana se le revela como un modo de plantear la pregunta por el ser; dicha pregunta está inscrita en la naturaleza del hombre. En su obra fundamental «El ser y el Tiempo», intenta el «replanteamiento de la pregunta por el sentido del ser a partir del análisis de su comprensión en la facticidad de la existencia humana». R. RODRÍGUEZ GARCÍA, *o.c.*, 53. El hombre posee una comprensión pre-conceptual (pre-comprensión) del ser. Cuando usamos el término lo entendemos aunque sea de un modo impreciso. Por ello, para Heidegger, la existencia humana es el «lugar» donde podemos alcanzar a determinar el sentido del ser. El análisis de dicha existencia es, pues, la base u horizonte trascendental desde el que se debe acceder a la elaboración del concepto de ser. Al existente humano le es constitutivo una relación a ser (comprensión del ser), porque como ya dijimos en la Introducción, el ser humano tiene que habérselas consigo mismo, tiene que ocuparse de ser. Un «tener que ser» que implica una comprensión del mundo y de las cosas.

89. Dasein es la existencia humana como comprensión o lugar del ser; el ámbito en el que hay o aparece ser.

90. El cuidado integra en una unidad los existenciales del ser en el mundo (encontrarse, comprender, habla...). Más tarde, Heidegger insistirá en el Dasein como el que cuida la verdad del ser, como «el pastor del ser». Cfr. M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, *o.c.*, 27, 40, 41.

91. Cfr. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, *o.c.*, 152 ss; R. RODRÍGUEZ GARCÍA, *o.c.*, 104 ss.

En segundo lugar, la existencia se autotrasciende, partiendo y sabiendo de este «estado de yecto, anticipándose, existiendo fuera de sí, como proyecto»⁹². El comprender es, pues, «proyecto» o «existencia». El hombre intenta comprender las posibilidades que le ofrece el pasado y proyectarlas en el futuro. El «comprender» alude al poder ser que «hace que el mundo sea un ámbito de posibilidades»⁹³.

Como muy bien indica R. Rodríguez García, el «comprender» «no es primariamente un acto de conocimiento o intelección. (...) es una estructura o forma de ser del propio existir, un modo de ser en el mundo que es previo a la disyunción ser-conocer y que, por tanto, es en cierto sentido, ambas cosas a la vez»⁹⁴.

Pero el ser-ahí está en el mundo con los demás existentes, y ello implica la posibilidad de sumergirse en el anonimato del «se» (el impersonal gregario). Ello constituye la «caída». Es el modo trascendental del cuidado por el que el Dasein se entrega a la vulgaridad de la realidad cotidiana⁹⁵. De este modo de ser impropio e inauténtico sólo puede ayudar a salir, o impedir caer en él, un modo del «encontrarse»: la «angustia». Con la angustia, el Dasein se descubre como ser desvalido al descubrir un mundo fútil, inane, que no puede albergarle⁹⁶.

92. «Proyecto es la forma de ser de un ente que sólo existe vertiéndose hacia sus posibilidades». R. RODRÍGUEZ GARCÍA, *o.c.*, 109-110.

93. R. RODRÍGUEZ GARCÍA, *o.c.*, 213. Cfr. M. HEIDEGGER, *o.c.*, 160 ss, 166 ss, 212 ss. En este sentido, la constitución originaria del ser-ahí se destaca como «un pre-ser-se en el ser ya-en un mundo». M. HEIDEGGER, *o.c.*, 212. O «El ser del ser ahí quiere decir: pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)», *o.c.*, 213. Esta oscura definición alude al «cuidado». «La expresión pre-ser-se (...) responde a la estructura del poder ser como proyecto: al proyectarme eligiendo mis posibilidades, voy como por delante de mí mismo, anticipo constantemente lo que voy a ser. «Ser ya en» no es otra cosa que la facticidad, el arrojamiento en el mundo (...). Mundo es, así, el ámbito de posibilidades y término de arrojamiento». R. RODRÍGUEZ GARCÍA, *o.c.*, 115.

94. En este sentido, es la condición ontológica de la posibilidad de todo comprender en sentido cognoscitivo. Esta proyección de la existencia no es concebida primariamente «como una actividad subjetiva que pone o constituye sus objetos, sino como la apertura de un campo gracias al cual las cosas pueden aparecer siendo esto o lo otro. La anticipación que el proyecto conlleva tiene justamente ese sentido: abrir un ámbito previo dentro del cual la acción y el conocimiento pueden ejercerse. El mundo, como término del proyecto originario, es ese espacio de sentido, supuesto en toda proyección concreta de posibilidades (...) el horizonte en el cual no sólo las cosas, sino el propio yo pueden ser». Lo que hay que comprender es «un estar a priori abierto a un ámbito de manifestabilidad, el mundo». R. RODRÍGUEZ GARCÍA, *o.c.*, 133 y 134.

95. Cfr. M. HEIDEGGER, *o.c.*, 185 ss, 195 ss. La caída viene a ser una tendencia estructural del Dasein a interpretarse a partir de lo inmediato, de las cosas, no asumiendo propiamente su ser. Es existencia inauténtica, pérdida de sí mismo. En este sentido tiene un alcance ontológico. Cfr. M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, *o.c.*, 29.

96. Cfr. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, *o.c.*, 204 ss, y R. RODRÍGUEZ GARCÍA, *o.c.*, 116. La angustia brota también por tener que existir eligiendo.

El ser-ahí, pues, se nos revela como un ser que se proyecta hacia el futuro en perpetuo inacabamiento, y ello manteniéndose entre dos posibilidades: la autenticidad o la inautenticidad. Para lograr una visión del ser-ahí en su totalidad, y captarle en la autenticidad de su ser, es necesario tener en cuenta la muerte. El ser-ahí sólo nos podrá ser accesible en la totalidad de su ser íntegro, cuando llegue a su extrema posibilidad: la muerte ⁹⁷. Claro que el problema está en que la llegada de ésta nos priva del objeto de nuestro análisis: el Dasein mismo ⁹⁸. Junto a ello, también debemos de reconocer la inexperimentabilidad de la propia muerte ⁹⁹. Y aunque podamos abrirnos a la muerte de los otros, esta experiencia, según Heidegger, no nos es suficiente, pues por su ipseidad, el ser-ahí no puede transferir su muerte a otro ¹⁰⁰.

No obstante el planteamiento hasta aquí seguido adolece de una cierta suficiencia, ya que en él subyace una concepción de la muerte como un «suceso puntual», que solamente sobrevendrá al hombre desde fuera. Frente a ello debemos de recordar, dirá Heidegger, que la muerte, en verdad, es un elemento ontológico del ser-ahí, esto es, una posibilidad constantemente presente. Profundizando en la línea de M. Scheler, la muerte es para Heidegger un modo de ser que el ser-ahí tiene que asumir desde el momento en que es: «El finar mentado con la muerte no significa un «haber llegado al fin» el «ser ahí», sino un ser relativamente al fin de este ente. La muerte es un modo de ser que el «ser-ahí» toma sobre sí tan pronto como es. «Tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir» ¹⁰¹. La muerte como elemento on-

97. «La pregunta acerca de la totalidad del «ser ahí» (...), implica hacer un análisis positivo de fenómenos de la existencia omitidos hasta aquí. En el centro de estas consideraciones está la caracterización ontológica del «ser relativamente al fin» en la forma del «ser ahí» y la obtención de un concepto existencial de la muerte. M. HEIDEGGER, *o.c.*, 259.

98. «Alcanzar la totalidad del «ser ahí» en la muerte es al par la pérdida del ser del «ahí». M. HEIDEGGER, *o.c.*, 260.

99. «El tránsito al «ya no ser ahí» saca al «ser ahí» justamente de la posibilidad de experimentar este tránsito y de comprenderlo como experimentado». M. HEIDEGGER, *o.c.*, 260.

100. «La muerte se desemboza sin duda como una pérdida, pero más bien como una pérdida que experimentan los supervivientes. En el padecer la pérdida no se hace accesible la pérdida misma del ser que «padece» el que muere. No experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a «asistir» a él». M. HEIDEGGER, *o.c.*, 261. Comentando este punto resume un estudioso de nuestro autor: «... nada sabemos de lo que es la muerte para el moribundo. No asistimos a la muerte, sólo podemos asistir al agonizante. Nos es posible, a lo más, observar exteriormente el paso de una existencia del tipo Dasein a una existencia de un tipo análogo al de las res (...). No puedo, por tanto, experimentar la muerte de otro, ni en cuanto morir, ni en cuanto tránsito del Dasein a la reificación ni aun siquiera en cuanto desaparición de la persona que muere. Porque el muerto no ha desaparecido verdaderamente para sus prójimos, la existencia en común con él no se ha roto. Todas las ceremonias fúnebres con que se le honra son para nosotros un objeto de preocupación y un modo de solicitud, por cuya virtud perseveramos unidos a él». A. DE WAELENS, *o.c.*, 142-143.

101. M. HEIDEGGER, *o.c.*, 268.

tológico hace que el ser-ahí sea un ser para el fin, para la muerte. Y si la muerte es un modo de ser del Dasein, podrá ser considerada en las tres dimensiones de la existencialidad, a las que ya hemos aludido ¹⁰².

Así, desde el «encontrarse» —como asunción del ser dado— la muerte se le revela al Dasein como una situación que le viene dada desde el nacimiento. Desde su condición de «ser-yecto», la muerte se le aparece como su posibilidad inherente, irreferible e intranscendible ¹⁰³. Desde el «comprender» o «proyecto», la muerte aparece como la posibilidad en la que «le va al ser ahí» su «ser en el mundo» absolutamente. Su muerte es la posibilidad del «ya no poder ser ahí» ¹⁰⁴. Posibilidad ante la que el Dasein se angustia ¹⁰⁵: «En la angustia ante la muerte resulta puesto el «ser-ahí» ante sí mismo en cuanto entregado a la responsabilidad de la posibilidad irrebasable» ¹⁰⁶.

Por último, en la «caída» como tercer modo del cuidado, el ser-ahí camufla la condición de permanente posibilidad de la muerte, distrayéndose en el mundo del «se». Es la muerte encubierta en el anonimato, un «ser relativamente a la muerte» impropio ¹⁰⁷. En fin, más allá del estricto plano ontológico, y dándole un carácter ético a la caída, diremos que implica una huida de uno mismo, que no es sino un estilo de vida en el que no puede brotar el autoconocimiento profundo y personal del ser relativamente a la muerte. El distraimiento es la represión de lo que angustia, y el objeto de la distracción es uno mismo como ser inquieto y angustiado. La huida centrífuga despersonaliza, aliena y mañogra la llamada que encierra el sí mismo a la problematización, a asumir las cuestiones existenciales de una manera responsable y creativa, que densifica y realiza al yo en un proyecto personal. La muerte es la ocasión para el encuentro consigo mismo, y se teme porque puede ser que nos encontremos con un desconocido: ¡nuestro propio yo!

Pero ¿cómo salir de esta inautenticidad? ¿Cuáles son las condiciones existenciales de un comportamiento auténtico ante la muerte? Para Heidegger

102. «Existencia, facticidad, caída caracterizan el «ser relativamente a la muerte» y son por tanto ingredientes constitutivos del concepto existencial de la muerte». M. HEIDEGGER, *o.c.*, 275.

103. «... desde el momento en que el 'ser ahí' existe, es también ya yecto en esta posibilidad (...). El 'ser relativamente al fin' (...) es esencialmente inherente al 'estado de yecto' del 'ser ahí' que se desemboza de tal o cual manera en el encontrarse». M. HEIDEGGER, *o.c.*, 274.

104. M. HEIDEGGER, *o.c.*, 273. Cfr. también *o.c.*, 274.

105. Cfr. M. HEIDEGGER, *o.c.*, 274.

106. M. HEIDEGGER, *o.c.*, 277.

107. Cfr. M. HEIDEGGER, *o.c.*, 275-278 «Uno dice: la muerte llega ciertamente, pero por ahora aún no. Con este 'pero...' le quita el uno a la muerte la certidumbre. (...) Así encubre el uno lo peculiar de la certidumbre de la muerte, el ser posible a cada instante. A la certidumbre de la muerte va unida la indeterminación de su cuando». M. HEIDEGGER, *o.c.*, 281-282. Cfr. también H. THIELICKE, *o.c.*, 44-45.

«Un «ser relativamente a la muerte» propio no puede esquivarse ante la posibilidad más peculiar, irreferente, encubriéndola en esta fuga e interpretándola torcidamente o al alcance de la «comprensividad» del uno»¹⁰⁸. Un «ser relativamente a la muerte» propio deberá de implicar la comprensión de la muerte como su posibilidad más característica, radical y extrema, «La muerte es la más peculiar posibilidad del «ser-ahí»¹⁰⁹. No es una posibilidad «a la mano», sino del «ser-ahí». Hay que comprenderla sin debilitar dicha posibilidad, y por tanto no sólo pensarla sino esperarla¹¹⁰. Este esperar implica introducir «bajo la forma de la espera lo posible en lo real»¹¹¹. Y así la muerte se desvelará para él en cuanto posibilidad «como la de la imposibilidad de la existencia en general»¹¹². El «ser ahí» proyectándose sobre su poder ser más peculiar, la muerte, significa comprenderse a sí mismo, esto es existir propiamente, auténticamente¹¹³. Y la muerte «reivindica a éste en lo que tiene de singular»¹¹⁴; lo singulariza en sí mismo, en la medida en que es irreferente. El talante auténtico será el que implica un reconocimiento de la muerte como la posibilidad de su ser total. Esto es lo que significa «correr al encuentro de la muerte». La muerte es la posibilidad que reduce a la nada el resto de las posibilidades, y por tanto la posibilidad que nos hace patente la totalidad de la existencia. La angustia es un modo fundamental de nuestro existir que nos revela nuestra condición de entes arrojados a la existencia y abocados a la muerte. Existir auténticamente es, pues, existir desde la permanente posibilidad del morir. «El 'ser relativamente a la muerte' es en esencia angustia»¹¹⁵. De esta posibilidad radical, que es la muerte, están transidas las demás posibilidades, constituyéndolas en su modo de ser; esto hace que sean posibilidades finitas y como tales deben ser asumidas¹¹⁶. Mediante la aceptación del ser para la

108. M. HEIDEGGER, *o.c.*, 284.

109. M. HEIDEGGER, *o.c.*, 287.

110. Cfr. M. HEIDEGGER, *o.c.*, 285.

111. M. HEIDEGGER, *o.c.*, 286.

112. M. HEIDEGGER, *o.c.*, 286. «La muerte como posibilidad no da al 'ser ahí' nada 'que realizar', ni nada que como real pudiera ser él mismo. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo conducirse relativamente a, de todo existir». M. HEIDEGGER, *o.c.*, 286. Cfr. también 289.

113. «El ser ahí sólo puede ser propiamente él mismo cuando se pone en posibilidad de ello desde sí mismo» M. HEIDEGGER, *o.c.*, 287.

114. M. HEIDEGGER, *o.c.*, 287.

115. M. HEIDEGGER, *o.c.*, 290.

116. Cfr. M. HEIDEGGER, *o.c.*, 288. Como comenta De Waelhens, todas las potencialidades constitutivas del Dasein «están dominadas y como en suspenso por una posibilidad suprema y en alguna manera 'fuera de serie', que está incluida en el Dasein y dueña de él en todo momento». A. de WAELHENS, *o.c.*, 151. «Mirando a su propia muerte en su plenitud de significado (...), el Dasein auténtico acepta su más extrema posibilidad y la reconoce como pura nada. A su luz se

muerte, el ser-ahí, en su presente, recapitula el pasado y el proyecto hacia el futuro. Aceptamos el ser para la muerte al que hemos sido arrojados, y la anticipación de la muerte como proyecto. De este modo la muerte se nos aparece como fundamento de la historicidad humana.

Para Heidegger, pues, como para Scheler ¹¹⁷, la muerte es un elemento estructural, que como posibilidad siempre presente aunque no predecible, debe ser asumida por el Dasein en la angustia. El asumir esta posibilidad radical, que determina a todas las demás y que amenaza con el no ser ya, es condición del «comprender» o «existir» auténtico. Este «estar a la muerte» (Sein zum Tode) revela al ser-ahí como finito. Existencia auténtica, es para Heidegger, existir desde sí mismo aceptando libremente la posibilidad del morir (indigencia) como la máxima posibilidad, y la más propia y personal del individuo ¹¹⁸. Confirma al hombre en su singularidad y le define por su libertad para morir.

El análisis heideggeriano sobre la muerte, aun reconociendo su rigor, nos suscita una inquietud. La muerte comienza siendo señalada como una estructura ontológica de la existencia y acaba siendo cantada como la posibilidad límite y extraordinaria. ¿Esto no termina volviéndola inocua? ¹¹⁹. ¿Es que se puede erigir a la muerte en sentido de la vida humana? ¿Más allá de la conquista de la mismidad, la muerte no es, a la postre, la expropiación definitiva? ¹²⁰. Esta última es precisamente la tesis de J.P. Sartre.

G) LA MUERTE COMO LA ANIQUILADORA DE TODA SIGNIFICACIÓN

Como se sabe, Sartre desarrolla en su obra capital, «El Ser y la Nada», na ontología fenomenológica. Para nuestro autor, el fenómeno es un «relativo-absoluto» ¹²¹. El fenómeno supone alguien a quien aparece (relativo), y a

comprende a sí mismo como nada». A. de WAELHENS, *o.c.*, 154. Sobre la posibilidad de un más allá de la muerte, Heidegger no se pronuncia en principio, ya que su análisis fenomenológico gira en torno al ser en el mundo.

117. He aquí algunos puntos de coincidencia de estos autores señalados acertadamente por J.L. Ruiz de la Peña: «a) La muerte pertenece a la vida; puede y debe ser vivida anticipadamente en la existencia; b) su certidumbre no brota de la empiria; c) muy al contrario, ese saber experiencial sofoca lo que la muerte tiene de estímulo y llamada a una existencia auténtica, tentado al hombre para que se pierda en el anonimato del 'se muere', (...); e) la muerte debe ser afrontada con plena libertad, activa y no pasivamente; f) de este modo, será el cumplimiento del sentido auténtico de la existencia». J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, *o.c.*, 89, nota 87.

118. «En definitiva, morir se manifiesta al Dasein como su posibilidad más insuperable (puesto que no puede ser evitada), las más personal (puesto que la muerte me reduce a mí puro mí mismo), la más irrelacional (puesto que me corta todas las relaciones con toda otra posibilidad)». A. de WAELHENS, *o.c.*, 149.

119. Cfr. Hans KUNG, *¿Vida eterna?*, Cristiandad, Madrid 1983, 73.

120. Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El último sentido*, Marova, Madrid 1980, 138.

121. Cfr. J.P. SARTRE, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires 1972, 11-12.

su vez, lo que es, lo es absolutamente, pues se muestra a ese alguien tal como es (no remite a una realidad nouménica). Sartre reemplaza la realidad de las cosas por la objetividad del fenómeno. Ahora bien, el objeto es infinito en cuanto que no se agota en las manifestaciones, en los aspectos bajo los que se revela el fenómeno del ser, la aparición del ser. Ese infinito, fundamento de todas las manifestaciones, es el ser transfenomenal ¹²², que se revela en la experiencia, y que como luego veremos, es el «en-sí». El «en-sí» es el ser de lo que aparece, la condición de la desvelación del fenómeno. Esta experiencia metafísica es para Sartre nauseabunda, pues nos revela la gratuidad y el absurdo del ser. Pero curiosamente, antes de dar una formulación conceptual, más formalizada y filosófica, nos pretendió comunicar su pensamiento, a través de la literatura ¹²³.

Una obra fundamental al respecto es su novela «La Náusea», en la que nos relata la extraña experiencia de Antoine Roquetin. Una experiencia que nos sitúa en presencia del ser y su misterio, y que nos revela lo que quiere decir «existir» ¹²⁴. Mientras clasificamos y usamos las cosas, vivimos en la superficie, y no tenemos la experiencia de la existencia. Esta última sólo se desvelará si superamos el nivel de las explicaciones y de las causas ¹²⁵. Es entonces cuando caeremos en la cuenta de que lo único que podemos decir de las cosas y de nosotros mismos, es que estamos y «estamos de más» ¹²⁶. Esto es, estamos sin

122. «Con ello, Sartre no trata de postular una 'ocultación' del ser tras el fenómeno, sino tan sólo mostrar el hecho de que 'el ser de lo que aparece' escapa, pura y simplemente, a la condición fenoménica que consiste en 'no existir más que en tanto que se manifiesta'». J.A. ARIAS MUÑOZ, *Jean Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación*, Cincel, Madrid 1987, 76-77.

123. Por eso escribe René Lafargue: «No es corriente acceder a la filosofía por vía de la novela. Sin embargo esta posibilidad nos la ofrece Sartre en *La Náusea*». R. LAFARGUE, *La filosofía de Jean Paul Sartre*, G. del Toro, Madrid 1970, 27.

124. «Jamás había presentado antes de estos últimos días, lo que quería decir 'existir' (...). Pensaba en la pertenencia, me decía que el mar pertenecía a la clase de los objetos verdes o que el verde formaba parte de las cualidades del mar (...). Pero todo eso pasaba en la superficie. Si me hubieran preguntado qué era la existencia, habría respondido de buena fe que no era nada, exactamente una forma vacía que se agrega a las cosas desde fuera, sin modificar su naturaleza. Y de golpe estaba allí, clara como el día: la existencia se había desvelado de improviso. Había perdido su apariencia inofensiva de categoría abstracta; era la pasta misma de las cosas (...); la diversidad de las cosas, su individualidad sólo era una apariencia, un barniz. Ese barniz se había fundido, quedaban masas monstruosas y blandas, en desorden, desnudas, con una desnudez espantosa y obscena». J.P. SARTRE, *La Náusea*, Alianza-Losada, Madrid-Buenos Aires 1981, 163-164.

125. El saber y la ignorancia no tienen importancia con relación a la existencia, pues, «el mundo de las explicaciones y razones no es el de la existencia». La existencia está «por debajo de toda explicación». J.P. SARTRE, *o.c.*, 166 y 167.

126. «De más: fue la única relación que pude establecer entre los árboles, las verjas, los guijarros (...)

Y yo —flojo, lánguido, osceno, dirigiendo, removiendo melancólicos pensamientos—, también yo estaba de más (...) de más para toda la eternidad». J.P. SARTRE, *o.c.*, 166. Cfr. también 171.

explicación, sin razón posible, estamos absurdamente. El absurdo es algo fundamental y absoluto, sin relación a nada. La existencia es contingencia, gratitud injustificable. Sartre termina su novela con esta tesis: «Todo lo que existe nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por casualidad»¹²⁷. Y todo ello resulta nauseabundo, repugnante y estúpido¹²⁸.

No obstante —como dijimos— es en su ontología fenomenológica, que desarrolla en «El Ser y la Nada», donde consigue una categorización más rigurosa de esta experiencia metafísica. Para Sartre se recortan dos realidades fundamentales: el «en-sí» y el «para-sí». El ser «en-sí» (ser transfenoménico del fenómeno) viene a ser las cosas materiales, entes masivos, increados, idénticos en su sólida plenitud. «El ser «en-sí» es lo que es», siendo completa positividad, y no estando sujeto a temporalidad¹²⁹. El ser «en-sí» simplemente es, no siendo ni posible ni imposible. Esto es lo que quiere decir la expresión: el ser es superfluo, está de más. La conciencia no puede derivar el ser de nada, ni de otro ser, ni de una posibilidad, ni de una ley. Increado, sin razón de ser, sin conexión con otro ser. Es la facticidad bruta y gratuita¹³⁰. «El ser es, sin razón, sin causa y sin necesidad; la definición misma del ser nos presenta su contingencia originaria»¹³¹.

Claro que el ser «en-sí» así descrito, no agota todo el ser. Frente a él, aparece la conciencia de esta experiencia metafísica (el hombre). La conciencia o ser «para-sí» surge en el seno del ser «en-sí». Y con relación a su ser transfenomenal, Sartre dirá que es siempre conciencia de algo (conciencia posicional), pues es intencionalidad abierta hacia; está constantemente proyectada fuera de sí misma, hacia objetos exteriores, siendo, pues, inseparable del ser «en-sí». La conciencia es huida de sí misma, deslizamiento fuera de sí, negación a ser sustancia.

127. J.P. SARTRE, *o.c.*, 172.

128. «Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí simplemente: los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos (...), ningún ser necesario puede explicar la existencia, la contingencia (...) es lo absoluto y en consecuencia la gratitud perfecta. (...) Cuando uno llega a comprenderlo, se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar (...); eso es la náusea». J.P. SARTRE, *o.c.*, 168-169.

129. «Es, y, cuando se derrumba, ni siquiera puede decirse que ya no sea más. (...) él mismo no existe, como algo que falta allí donde antes era (...) Él era, y ahora otros seres son: eso es todo». J.P. SARTRE, *El ser y la nada*, *o.c.*, 36.

130. Cfr. J.P. SARTRE, *El ser y la nada*, *o.c.*, 36. Tiene razón Lain cuando afirma que en Sartre no encontramos una «ontogenia», pues el ser «en-sí» no tiene origen. Lo que Sartre desarrolla es una antropogonia y una antropodicea, en la medida en que describe el origen del para-sí, e intenta una justificación del mismo. Cfr. P. LAIN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, *o.c.*, 217.

131. J.P. SARTRE, *o.c.*, 750.

Como dice Sartre, la conciencia estalla hacia el mundo, pero sin coincidir nunca con él. Yo no puedo afirmar algo más que a condición de no serlo ¹³². Si el ser «en-sí» es el reino de la identidad, la conciencia es desdoblamiento y no coincidencia plena consigo misma; surge como nihilización del «en-sí». Sostiene a la nada al determinarse como una falta de ser, como el no ser del «en-sí». La negación afecta a la estructura interna de su ser. La conciencia es pues, el ser por el que la nada viene al mundo, como una especie de agujero en el ser compacto. Y es fundamento de sí como defecto de ser, al hacerse determinar en su ser por un ser que no es ella ¹³³.

Además, la subjetividad como ser transfenomenal del sujeto, no es sino libertad ¹³⁴. El ser «en-sí», lleno de sí mismo, no es libre en su plenitud compacta. En cambio, el hombre es libre, pudiendo separarse de sí mismo y del mundo, e interrogarse. El hombre es libre en sus emociones, pasiones y actos voluntarios. Su libertad le da capacidad para elegir los medios, los fines, y crear valores. El valor como ideal lo hace surgir la libertad, y lo mantiene o lo destruye, según le place, sin excusas ni recursos posibles. La libertad es, pues, decisión gratuita e injustificable, al estar más allá de toda razón. En este sentido, la existencia precede a la esencia ¹³⁵, y el hombre se define después, des-

132. Para Sartre conocer una cosa es saber que no se es tal cosa. La conciencia es un poder «de no ser lo que se es, y de ser lo que no se es»: ella no cobra conciencia de sí misma más que cuando está asentada u orientada sobre un objeto que no es ella misma, y por otro lado, es lo que no es, ya que conoce nihilizando el ob

133. «El hombre es el ser por el cual la nada adviene al mundo». J.P. SARTRE, *o.c.*, 66. Además, el ser para-sí está presente a sí mismo, lo que supone un desprendimiento de parte del ser en relación a sí mismo, la apertura de una impalpable fisura en el ser. La presencia presupone la separación del sujeto de sí mismo, y esto es la nada. Cfr. J.P. SARTRE, *o.c.*, 128-129. La conciencia, como fundamento del movimiento de trascendencia que es su intencionalidad es «conciencia de conciencia» o conciencia de sí misma. Y esto no entendido como un conocimiento reflexivo (lo cual supondría una escisión en la conciencia y un proceso de desdoblamiento del sujeto y objeto al infinito), sino como una relación inmediata de sí a sí de la conciencia. Mientras que en Heidegger, la nada aparece como el último horizonte metafísico, para Sartre es una «secreción del ser». Y la conciencia existe por sí, es causa de su manera de ser, sacándose del ser.

134. «El hombre es libre porque no es sí mismo, sino presencia a sí. El ser que es lo que es no puede ser libre. La libertad es precisamente la nada que es asida en el meollo del hombre y que obliga a la realidad humana a hacerse en vez de ser (...) para la realidad humana ser es elegirse (...) la libertad (...) es el ser del hombre, es decir, su nada de ser». J.P. SARTRE, *o.c.*, 546.

135. «El acto decide de sus fines y sus móviles, y el acto es expresión de la libertad. (...) Pero la libertad no tiene esencia. No está sometida a ninguna necesidad lógica. (...) 'En ella la existencia precede y determina a la esencia'. J.P. SARTRE, *o.c.*, 542-543. En el mundo de los objetos fabricados «se puede decir que la producción precede a la 'existencia'. Frente a ello 'hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana. El hombre (...) empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana». J.P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Buenos Aires 1973, 15 y 17. Cfr. también 37, 56-57.

cansando su decisión en sí mismo de un modo absoluto ¹³⁶. La conciencia es, pues, nihilización, trascendencia y libertad.

Desde luego el hombre está condicionado por una serie de circunstancias (desde sus apetitos, a su familia, clase, etc.), pero todo ello, dirá Sartre, es un medio para la realización de su libertad, entendida como autonomía de elección, que posee un comienzo de realización, aunque su acción no siempre llegue al éxito ¹³⁷.

Con la conciencia-libertad se constituye el pasado como relación original y nihilizante del «para-sí» al «en-sí». El pasado es el «en-sí» siempre creciente que somos. Un pasado irremediable. Y cuando muramos sólo seremos eso ¹³⁸. No obstante, mientras vivamos, podremos asumir la facticidad del pasado, y darle un sentido convirtiéndola así en un medio para el ejercicio de mi libertad.

Según Sartre, somos responsables de nuestra existencia, y nuestra responsabilidad no tiene límites; se extiende al mundo cuyo peso soportamos, ya que al elegirnos a nosotros mismos, elegimos todos lo que nos rodea. Y el hombre se angustia cuando toma conciencia de su libertad y su nada, cuando se sabe solo y sin ayuda, sin posibilidad de proyectar su responsabilidad sobre algo (mala fe) ¹³⁹.

La naturaleza y extensión del presente trabajo nos impide extendernos exhaustivamente sobre una reflexión crítica de la ontología fenomenológica de

136. «Pero si verdaderamente la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es». «Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. (...) el hombre sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre». «recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá de sí mismo». J.P. SARTRE, *El existencialismo...*, o.c., 19, 27-28 y 64.

137. Incluso un preso —dice Sartre— puede proyectar su evasión y mostrarse el valor de este proyecto por medio de un comienzo de acción.

138. «En el límite, en el instante infinitesimal, de mi muerte, no seré ya más que mi pasado. Él sólo me definirá (...) Por la muerte, el para-sí se trueca para siempre en en-sí en la medida en que se ha deslizado íntegramente al pasado». J.P. SARTRE, *El ser y la nada*, o.c., 169. Cfr. también 660.

139. Cfr. J.P. SARTRE, *El ser y la nada*, o.c., 91 ss. La mala fe o «el mal ontológico de la conciencia» es pretender que uno ha nacido con un ser determinado, en vez de reconocer que nos pasamos la vida intentando hacernos a nosotros mismos». Cfr. J.P. SARTRE, *El existencialismo*, o.c., 22 ss, 40 y 56. No debemos de confundir la mala fe con la mentira: «mientras que para la mentira hay una dualidad engañador-engañado, en la «mala fe» esa dualidad se ha unificado en la misma persona, en mí, que soy, a la vez, el engañador y el engañado». J.A. ARIAS MEÑOZ, o.c., 100. En esta tarea de autoconquista libérrima, el hombre se revela como una «pasión inútil». En todo proyecto lo que el hombre intenta es salvar su carencia de ser. El hombre desea ser fundamento de sí mismo, pero llegando a ser el en-sí que no es. Desea llegar a ser «ens causa sui». Pero un «en-sí-para-sí» es una contradicción imposible. Cfr. J.P. SARTRE, *El ser y la nada*, o.c., 690-691, 747, 751, 754-755.

Sartre (y de Heidegger) ¹⁴⁰. Lo que nos interesa destacar, no obstante, es, en el contexto de este proceso libre de autorrealización significativa para-sí, que

140. Todo el planteamiento sartreano está condicionado por una intuición metafísica: la repulsa del ser. Un ser que se capta como opaco, indiferente y gratuito. La conciencia que interroga y conoce, no podrá existir más que separándose de la positividad del ser. Así, la filosofía de Sartre sobre la nada y los valores es una consecuencia de su ontología. Claro que su descripción fenomenológica nos resulta discutible. Como dice Hans Küng parece más una imprecación que una fundamentación.

Pensamos que, frente a la fenomenología sartreana, cabe otra ontología que destaque la contingencia de los seres. A partir de aquí es posible postular la religación que da consistencia y sentido a la realidad óntica. Cabe una interpretación metafísica que abarque a todos los entes y que busque una causa y un sentido más allá de la conciencia y libertad humanas, aunque se revele y anuncie a través de ellas. Esto implica, naturalmente, la captación del contenido analógico del concepto de ser.

Nosotros ante la realidad decimos: esto es. Los árboles son, los animales son, los hombres son, etc. El decir que la realidad es, es interpretar la realidad e interpretarnos a nosotros mismos. El ser parece ser —como ya dijimos— la máxima interpretación humana de la realidad. Pero, ¿qué alcance, qué significación implícita tiene esto? Los entes son, y al decir esto nos referimos a aquellas realidades objetivas, que tienen una consistencia, un modo de ser que permanece de algún modo a través del tiempo. Y como Heidegger, intentaremos profundizar en el del ser que el ente presupone. (Precisamente lo que Heidegger pretendió con su método fenomenológico, entendido como actitud crítico-hermenéutica, fue sacar a la luz lo que está presente, pero se oculta en el ente como su sentido y fundamento: el ser).

¿El ente agota el ser? Evidentemente un ente no agota el ser, pues si no, sólo existiría ese ente. (En ese sentido queremos entender la afirmación de Heidegger de que el ser no se puede concebir como un ente, o que el ser del ente no es él mismo un ente). Diríamos que en los entes, en las sustancias que conocemos, se hace presente el ser, pero sin agotarlo. El ente es como una «ventana» por la que podemos «asomarnos» al ser, pero donde nunca es definitivamente objetivado. Lo que se objetiva es el ente, una modalidad del ser. En este sentido es clara la diferencia ontológica establecida por Heidegger entre ser y ente. El ser no puede ser pensado como una cosa u objeto. De momento hay que entenderlo como el horizonte de significado, el transfondo sobre el que el ente se recorta y entiende, lo que hace que algo comparezca como siendo. El ser, pues, nunca es captado en su totalidad, claramente demarcado y explicitado en su íntima naturaleza. Algunos piensan: un ente no agota el ser, pero los entes son momentos, manifestaciones objetivas del ser; y el conjunto de todos los entes manifiesta lo que es el ser, viene a ser la objetivación del ser, la explicitación de su íntima naturaleza en toda su riqueza. El «mundo» es el ser expresado y objetivado. ¿Pero realmente se puede admitir esto tan fácilmente?

El ser es por sí mismo, si el ser fuese por otra cosa, ella estaría dentro de él, porque el ser agota toda realidad. El ser es razón de sí por su absolutéz. En cambio los entes, cada ente, no muestra la razón de sí en su propia esencia. Los entes son contingentes, son y desaparecen. Podríamos decir que todos son gracias al ser, pues todos son manifestaciones suyas. Ahora bien, si ningún ente es por sí mismo, el conjunto de ellos tampoco encierra en sí la razón de ser. Y si el conjunto de los entes se identificase con el ser, llegaríamos a la conclusión de que el ser no sería razón de sí mismo. Luego parece que hay una diferencia entre el ser y el conjunto de los entes.

No obstante, alguno podría decir: el ser es razón de sí en cuanto que es idéntico consigo mismo, pero en cuanto que está relativizado en sus momentos manifestativos, oculta su necesidad en la pluralidad. ¿Pero no es esto un discurso forzado y oscurantista? ¿No parece más bien, que el ser no puede identificarse, sin más, con el conjunto de los entes? Lo que vemos claro es que el ser es el horizonte donde se mueven los entes, sin agotarlo. Es más, pensando en el conjunto de los entes, éste se nos manifestará como un todo relativo al ser, y por tanto siempre podremos pensar

constituye la vida del hombre, el juicio que merece para Sartre la perspectiva y el hecho de la muerte.

que hay un «hueco» sin llenar. Hay una distancia entre lo relativo y lo absoluto, que nada relativo puede salvar. Podemos pensar infinitos entes sin agotar el ser.

Salvando la actitud de quienes afirman, sin más, la gratuidad del ser (y por tanto su absurdo), se nos dibujan pues, dos interpretaciones del problema metafísico. Una interpretación es la que mantiene que el ser se ha degradado, se ha objetivado en los entes, y para que sea en perfección deben todos los momentos «diluirse» de nuevo en la Única Realidad. Es la mística de Oriente con todo su pesimismo metafísico. La realidad óptica es degradación, imperfección, dolor y miseria. El cosmos y el hombre deben reintegrarse en el Ser o la Nada (nada de lo que es ente, nada como negación de la cosa), ascender por disolución, hasta la pérdida de sí y la afirmación del Todo Indeterminado. La raíz del mal está en la individuación. Es también, de algún modo la «mística» del idealismo alemán (ahora sin pesimismo): el Ser, la Nada o la Idea se despliega, se aliena para volver a reconstruirse, enriquecido en el Espíritu Absoluto. Pero todo «panteísmo» o «monismo metafísico» muestra, a mi modesto juicio, una debilidad: no se enfrenta satisfactoriamente al problema al que antes hemos aludido: el «hueco» existente entre el ser y el ente. Pueden decirnos que, en último término, el panteísmo no identifica absolutamente el Ser y el ente; reconoce el «hueco», en la medida en que habla de degradación, de alienación del Ser. Pero entonces me pregunto ¿es que lo Absoluto, lo Perfecto, en su Identidad y Plenitud, puede tener degradaciones, imperfecciones? ¿No son categorías radicalmente antitéticas, que ninguna dialéctica puede sintetizar sin forzar el discurso metafísico? Por ello todo monismo o panteísmo se me aparece como una «metafísica de la ambigüedad». (Recordemos la doctrina de los modos y atributos de Spinoza). Cabe hablar de contradicciones y relaciones dialécticas en el mundo de lo relativo (de lo óptico), pero en el plano del Ser (de la afirmación absoluta), lo primero que se impone es la identidad positiva, incondicional, absoluta.

La otra interpretación del problema metafísico es la que niega la identificación del cosmos y el Ser. ¿Pero si los entes no son manifestaciones u objetivaciones del Ser, qué son en definitiva? He aquí la respuesta: los entes no son el Ser, ni emanaciones suyas. ¿Y qué es eso de la «creación»? Crear es dar el ser. ¿Pero si el Ser da el ser, no da algo suyo, no se da a sí mismo». ¿Y no es esto, otra vez, el panteísmo? Sólo cabe decir que el Ser da el ser pero sin pérdida de sí, entendida como degradación o desposesión de su íntima naturaleza. El ente participa del ser sin detrimento del Ser. (Y nótese que ahora hablo de «ser» y de «Ser»). El primero es un vocablo que abarca conceptualmente a los entes y al Ser. En su universalidad es un vocablo analógico).

Todo esto nos puede llevar a pensar que el «ser» es entonces algo más rico, «más ser» que el «Ser». Pero esta conclusión es gratuita, porque el Ser no es connumerable con los entes. Y aquí hay que mantener un difícil equilibrio. En cuanto que se mantiene la analogía del ser, Dios o el Ser no es contradistinto de todos los demás entes. Pero en cuanto que es inobjetivable e indeterminable es el Misterio, «lo Totalmente Otro». Es la Trascendencia con relación a la inmanencia, que es obra suya. Insistiendo en este último aspecto y teniendo «in mente» el ser de los entes, Jankélévitch denomina al Creador el «sobre ser» o lo «hiperóptico». «... el que da o confiere no es él mismo lo que da, ni lo posee previamente para luego dárselo (como un propietario que dona sus propiedades); no se puede incluso decir que lo posee en primer lugar para luego dárselo, lo da antes de poseerlo, y lo hace ser en el acto mismo por el que lo dona; ¡literalmente da lo que no tiene! El hacedor del ser no tiene él mismo ser, puesto que crea el ser, y lo crea dándolo». V. JANKÉLÉVITCH, *o.c.*, 67. «Así Dios no es, en el sentido óptico del verbo ser». (*o.c.*, 68).

Desde esta interpretación del misterio del ser que aporta la categoría de «creación», podemos seguir diciendo que los entes son la «ventana del Ser», pero esta expresión (como el término «presencia»), cobra una nueva precisión. Los entes son ahora la «ventana del Ser», pero análogamente a como una obra de arte es presencia del hombre. Podemos decir que «el ente es la obra de arte del Ser». Y ahora sí se alumbra una dialéctica de la inmanencia y la Trascendencia. La primera es «presencia» de la segunda, que se revela como fuente creativa de aquélla. Sólo desde aquí creo

Nuestro autor señala que si consideramos la muerte del «otro lado», aparece como lo inhumano, «como adherente a la nada del ser que limita el proce-

que cobra cierta coherencia el misterio del ser. Y ello siendo consciente de que todo intento de racionalización resulta insuficiente. ¿Podremos comprender en su íntima naturaleza el acto creador?, ¿o la coexistencia del Infinito con los entes finitos? Aquí hay que recordar que aunque a la idea de «creación» se puede llegar por un discurso racional como el aquí planteado, originariamente es una idea religiosa o revelada. En la cultura occidental esta idea es de origen bíblico, y está unida al modo cómo Israel concibió a su Dios. Un Dios que sobre todo aparece como protagonista de una historia de salvación, y en función de esa salvación va apareciendo como dominador y señor del mundo. De tal modo, que teológicamente hablando, el concepto primario no es tanto el de «creación» como el de «Alianza». La primera idea está implícita en la segunda: ¿Si Yahvé lo puede todo, no será porque lo ha hecho todo? Y serán los profetas exílicos los que la explicitarán (Jeremías, Deuteronomios, etc.). Se usa en estos textos un término técnico *bara*, para aludir a la acción creadora exclusiva de Yahvé. En ella «... nunca se menciona una materia ex qua, un instrumento o una colaboración; su énfasis recae sobre el carácter de novedad inédita de lo creado (...). Designa, pues, una acción incomparable, no homologable a ninguna otra, específicamente divina, al contrario de lo que ocurre con otros verbos como hacer, modelar, formar, etcétera, que pertenecen al vocabulario artesanal». Además «se aplica tanto el hablar de objetivos cósmicos (...) como tratando de realizaciones histórico-salvíficas». J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1986, 29 y 30. Y es que *bara* «implica tanto la idea de dar principio a una realidad como procurar su consumación. Esta idea encontrará una formulación en el texto del Génesis que es contemporáneo de los textos proféticos. Con el término *bara* se apunta, pues, la idea de «creatio ex nihilo» que irán madurando los padres apologistas, y que desarrollará la filosofía medieval. Añadamos que Dios confiere el ser a las cosas por su palabra, lo que indica la condición dialógica de la relación creador-creatura. La creación de este modo es, por parte de Dios, «alocución comunicativa» y «comienzo de la historia salvífica». Así, «el mundo viene a ser 'expresión' de Dios, lo que resulta de su dicción», J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 41. Esta verdad revelada arroja luz sobre mi concepción del ente como «obra de arte del Ser». Y otra profunda verdad de fe, que enriquece nuestra ontología es que el Dios bíblico crea por su palabra «en virtud de su libérrimo designio de autocomunicarse. El amor, no el poder, se revela así como la genuina urdimbre de lo real», J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 47.

Digamos también, que analizando la estructura de nuestro lenguaje, vemos que el objeto de nuestra afirmación es el ente. Nosotros decimos «esto es tal cosa». En esta afirmación aplicamos al «bloque existencial no analizado» (esto) una modalidad, una cualidad, y ello gracias a la misma afirmación (es). Lo que indigitamos (esto), que es el objeto de nuestra afirmación, nunca agota al ser, sino que se mueve, como hemos dicho, en ese horizonte de la afirmación, del ser. Según esto, la afirmable humanamente es el ente. Pero entonces ¿es que el Ser no es afirmable? Aquí sólo nos queda una solución, que precisamente desechó Heidegger, la analogía. Sobre todo el «segundo Heidegger» que intentó una posterior elaboración de la cuestión del ser al margen de una filosofía de la subjetividad o de «iluminación» en sí mismo, y no como manifestabilidad de los entes. El ser será entonces un acontecer que se retrae cuando se manifiestan los entes. En este sentido el ser es para Heidegger «ausencia». No obstante creemos que si el Ser se oculta en los entes, también se presencializa y se sugiere en ellos. La ausencia del Ser denota su infinitud y absoluta. Una experiencia directa del Ser exigiría su imposible objetivación. No obstante, creemos que a través de la analogía, y con la toma de conciencia de la insuficiencia de nuestro lenguaje «entificador», se puede apuntar hacia esa trascendencia misteriosa del Ser respecto del ente, en el que, a pesar de todo, se hace presente. Presencia que se ilumina con el concepto de «creación». Con la analogía apuntamos hacia una Realidad que, en último término, siempre se nos escapa. (Cfr. J. GÓMEZ CAFFARENA, *o.c.*, 361 ss).

El intento que el segundo Heidegger deja abierto: pensar el ser desde sí mismo, sin referencia al ente (Cfr. Carta sobre el humanismo, *o.c.*, 31-32), (lo que significa para él la superación de una

so». Pero si la consideramos como un acacimiento de la vida, parece revelárenos como lo que pone término a un proceso existente, incidiendo en su significación ¹⁴¹. Desde esta perspectiva se intenta interiorizar la muerte, ha-

cierta metafísica de la subjetividad, cuyo máximo exponente fue el nihilismo de Nietzsche —voluntad de poder— y su realización moderna la técnica), creo que es un camino sólo para privilegiados: místicos o iluminados. Incluso los términos utilizados por nuestro filósofo recuerdan más el lenguaje propiamente religioso, que el estrictamente filosófico (escucha, acogimiento, dejar ser, espera...).

Habiendo identificado el misterio del ser con el misterio de Dios, podemos, incluso hacer una última puntualización. Y es que la pregunta por el sentido de la realidad que, en último término, se abre al misterio del Ser-Dios, no puede dejar al margen al sujeto que la formula: el hombre. Tiene que ver con sus exigencias de inteligibilidad y sus necesidades más profundas. Y en la medida en que la pregunta es humana, también tiene que serlo la respuesta. Un margen de «antropomorfismo» es inevitable, incluso para la Revelación. Sabemos que el Ser es inobjetivable, que está más allá de la relación sujeto, objeto (Heidegger), y no obstante en la medida en que lo pensamos y en que se nos revela, lo concebimos y lo pensamos como Sujeto Supremo, Inteligencia Suma, y Persona Absoluta. Si no fuera así, no tendría sentido para nosotros. Ello es válido si sabemos, a su vez, de la insuficiencia de todo abordaje humano del Misterio.

Por otro lado, el vocablo con el que Sartre denomina a la conciencia es un tanto dudoso. Si con ello queremos decir que la conciencia es una cierta objetivación de la realidad, una tendencia hacia lo que se carece, y un desdoblamiento de su propia realidad (un «dentro» o «interior»), estamos de acuerdo. Pero si el término quiere decir que la conciencia no sea, con un carácter antitético en relación a la realidad preconciente, no se ve tan claro. ¿Es que las tendencias del hombre, su capacidad de conocimiento, de elección, de comunicación y de transformación del mundo, no revelan una densidad óptica, aunque superior a la del mundo objetivable? Lo que sí es cierto es que no será de la misma manera que son los entes premorales. «... en la especulación sartreana todo procede de un supuesto fácilmente concedido y no tan fácilmente justificable. Me refiero a la absoluta negatividad de la conciencia. (...) En la autoconciencia se revela una realidad, más aún, la «realidad radical»: Realidad y conciencia coinciden en ese comienzo». Teniendo en cuenta el dinamismo que nos constituye, «debemos más bien admitirnos como una realidad rica e indigente al mismo tiempo». J. GÓMEZ CAFFARENA, *o.c.*, 201. En esta misma línea cuestionamos la tesis sartreana de que la existencia sea anterior a la esencia. Para Sartre no hay naturaleza humana, sólo libertad. Nuestro autor es uno de los máximos exponentes de la noción moderna de libertad: «Para la conciencia moderna la libertad es la potestad de poseer lo que previamente se ha elegido. No hay conexión directa entre libertad y verdad. Esta no tiene que ser buscada y acogida sino que es resultado del ejercicio del poder. Se la constituye decidiéndola». O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *o.c.*, 26. No obstante pensamos que de algún modo siempre «somos hombres». Encontramos un dinamismo teleológico definidor de lo humano. El hombre es deseo de conocer, de transformar, de amar. Todo ello compatible con una plasticidad congénita llamada a desplegarse en las diversas soluciones que son las distintas culturas y civilizaciones. Por tanto, «La libertad se tiene cuando se posee la fuerza necesaria tanto para reconocer el bien como para quererlo y realizarlo». O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *o.c.*, 25. En este sentido la naturaleza humana no se opone, sino que integra a la libertad. Lo que ocurre es que Sartre no distingue entre la «esencia universal» que nos hace hombre, y la esencia individual que nos hace este hombre determinado. La primera presenta una relativa indeterminación, una plasticidad, que, en el fondo, encierra una llamada a la tarea libre y responsable de la propia vocación. Frente a Sartre, pensamos que hay un ser transituacional que orienta la acción particular, aunque no la determina de un modo unívoco.

141. Sartre compara a la muerte con el acorde final de una melodía: «Así, el acorde final de una melodía mira por una faz hacia el silencio, es decir, hacia la nada de sonido que seguirá a la melodía; en cierto sentido está hecho con silencio puesto que el silencio que seguirá está ya presen-

cerla propia: «se convierte en el sentido de la vida, como el acorde de resolución es el sentido de la melodía»¹⁴². Este fue el intento de humanización de la muerte llevado a cabo por Heidegger. Pero Sartre no está de acuerdo con él: admitiendo el carácter absurdo de la muerte, hace notar que «toda tentación de considerarla como un acorde de resolución al término de una melodía debe ser rigurosamente apartada»¹⁴³. Tampoco es viable para nuestro autor la resuelta decisión heideggeriana de esperar la muerte. Puedo esperar una muerte particular, pero no la muerte en general. Sólo se puede aguardar un acaecimiento determinado —dice Sartre. Pero éste no es el caso de mi muerte, que está condicionada por una infinidad de factores o variables indeterminables. Las únicas excepciones serían la muerte por vejez y por condena explícita¹⁴⁴. Pero lo propio de la muerte es que puede sorprendernos. Además la muerte es la aniquiladora de todas mis posibilidades: ella «no puede ser captada como mi posibilidad, sino, al contrario, como la nihilización de todas mis posibilidades, nihilización que no forma parte ya de más posibilidades. Así, la muerte no es mi posibilidad de no realizar más presencia en el mundo, sino una nihilización siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades»¹⁴⁵.

La vida humana es significativa, haciéndose anunciar por lo que es por venir; en este sentido la vida anuncia su significado prefigurando en su compromiso con un futuro. El pasado «toma del presente su sentido»; y es en él donde éste se ratifica o se transforma¹⁴⁶. De ahí la necesidad de esperarnos a nosotros mismos. Todo ello descansa en la temporalidad del para-sí. Nuestra vida es una cadena de esperas. Ahora bien, «Todas esas esperas comportan, evidentemente una referencia a un término último que sea esperado sin que espere nada a su vez. Un reposo que sea ser y no ya espera de ser. Toda la serie está suspendida de este término último (...) que es al valor de nuestro ser»¹⁴⁷. Es el término que me define y fija mi vida. Pero esta interpretación de la muerte, desde el punto de vista del «status viatoris», a la que aludimos en nuestra ex-

te en el acorde de resolución como significación de éste; pero por la otra faz, se adhiere a ese plenum de ser que es la melodía final considerada: sin él, la melodía quedaría en el aire, y esta indecisión final se remontaría contra corriente, de nota en nota, para conferir a cada una de ellas un carácter inconcluso». J.P. SARTRE, *El Ser y la Nada*, o.c., 650. Cfr. también V. JANKÉLÉVITCH, o.c., 119.

142. J.P. SARTRE, o.c., 651.

143. J.P. SARTRE, o.c., 652.

144. Cfr. J.P. SARTRE, o.c., 655.

145. J.P. SARTRE, o.c., 656. Cfr. también E.M. CIORÁN, o.c., 58, 62-63, 117, 118 y 193.

146. «... el adolescente es perfectamente consciente del sentido místico de sus conductas y a la vez debe remitirse a su futuro íntegro para decidir si está «pasando por una crisis de pubertad o si está encaminándose definitivamente hacia la devoción». J.P. SARTRE, o.c., 657.

147. J.P. SARTRE, o.c., 657.

posición, es cuestionada por Sartre. En la medida en que la muerte nos es dada, esto es, no descansa en nuestra propia libertad, arrebatada a la vida toda significación: «Si hay espera de esperas de espera y si, de golpe, el objeto de mi espera última y el mismo que espera son suprimidos, la espera recibe retrospectivamente carácter de absurdo»¹⁴⁸. Desde su temporalidad, el para-sí reclama siempre un después significativo¹⁴⁹. Pero... «¿Qué podría significar, entonces una espera de la muerte, sino la espera de un acontecimiento indeterminado que reducirá toda espera a lo absurdo, incluida la de la muerte? La espera de la muerte se destruiría a sí misma, pues sería negación de toda espera»¹⁵⁰. La muerte no puede ser una posibilidad para el hombre, ni pertenece a su estructura ontológica¹⁵¹. La muerte es sólo un acontecimiento aniquilador.

Claro que sobre una vida muerta, con toda su carga de absurdidad, puede jugar la «memoria del otro», intentando custodiarla. El otro puede reconstruir la vida del muerto. Por tanto, la actitud de los vivos juega sobre los muertos. Y es que el «ser-para-otros» del «ser-para-sí» también afecta a los muertos. El hombre al proyectarse decide, entre otras cosas, sobre la importancia de los que le precedieron (de sus empresas), sean allegados o meros próximos¹⁵². En este sentido, la vida muerta, «tampoco cesa de cambiar, pero no se hace, sino que es hecha»¹⁵³. Claro que ella no será ya la responsable de la ratificación o modificación de su sentido; esto último le vendrá del exterior. El muerto es desposeído de su ser y sentido, que es asumido por los otros vivos. Y esto significa que «el que intenta captar el sentido de su muerte futura debe descubrirse como futura empresa de los otros»¹⁵⁴. Así, la muerte no solamente es la supresión definitiva de mi espera, «sino que también confiere un sentido desde fuera a todo cuanto vivo en subjetividad»¹⁵⁵. Por tanto, y a la postre, se dará una privación de la significación subjetiva «para entregarla a cual-

148. J.P. SARTRE, *o.c.*, 659.

149. En este sentido la vida es un trascender continuamente las situaciones concretas y las conquistas particulares. Es un rebasamiento siempre en marcha. Por ello escribe Jankélévitch: «Por viejo que sea uno, se muere siempre demasiado temprano; pues no hay en este sentido más que fines prematuros». V. JANKÉLÉVITCH, *o.c.*, 20. Hay, en este sentido, una contradicción entre nuestros anhelos más profundos, siempre insatisfechos, y nuestra estructura finita.

150. J.P. SARTRE, *o.c.*, 660.

151. Cfr. J.P. SARTRE, *o.c.*, 660 y 665.

152. Basta que pertenezcan a la misma colectividad histórica concreta, dice Sartre...

153. J.P. SARTRE, *o.c.*, 663.

154. J.P. SARTRE, *o.c.*, 664.

155. J.P. SARTRE, *o.c.*, 665.

quier significación objetiva que al otro le plazca darle»¹⁵⁶. Esta contingencia radical, significa «la metamorfosis de nuestro ser en destino»¹⁵⁷.

Por todo ello y resumiendo, Sartre concluye frente a Heidegger, «que la muerte, lejos de ser mi posibilidad propia, es un hecho contingente que, en tanto que tal, me escapa por principio y pertenece originariamente a mi facticidad. No puedo ni descubrir mi muerte, ni esperarla, ni adoptar una actitud hacia ella, pues mi muerte es lo que se revela como lo indescubrible, lo que desarma todas las esperas (...) cuyo sentido está confiado para siempre a otros que nosotros. La muerte es un puro hecho como el nacimiento; nos viene desde afuera y nos transforma en afuera»¹⁵⁸.

Ciertamente toda la reflexión de Sartre sobre la reinterpretación de la vida del que ha muerto por parte de los que le han sobrevivido, está condicionada por su concepción pesimista sobre las relaciones con el otro (una dialéctica de la cosificación). Sin dejar de señalar lo unilateral de su planteamiento, hay que reconocer que dibuja un esquema teórico, que puede ser útil para analizar tantas manipulaciones de lo que la sociología de la muerte ha llamado el «muerto fecundo». (Baste este apunte sobre un tema que desborda los márgenes del presente trabajo).

Sartre tampoco está de acuerdo con la identificación heideggeriana de muerte y finitud. La muerte es una contingencia fáctica, mientras que la finitud «es una estructura ontológica del para-sí que determina a la libertad»¹⁵⁹. Elegirse es ser finito.

A pesar de todo, al final, Sartre intenta una superación de este negro panorama, que nos recuerda el argumento epicúreo. La muerte, en el fondo, no lesiona a nuestro yo, a nuestra libertad, que permanece «total e infinita». La muerte al no ser realizable, no es ni una posibilidad mía, ni obstáculo a mis proyectos. Sartre concluirá que no soy libre para la muerte, sino simplemente mortal. Esto es, la muerte que deviene por añadidura, acaba alienando mi proyecto.

Respecto a la confrontación Heidegger-Sartre, tenemos que decir lo siguiente. Heidegger realiza un análisis de la muerte desde la vida; y desde esa perspectiva, tiene razón al señalar que la muerte se dibuja como una posibilidad que necesariamente tenemos que tener presente en nuestro proyecto, para que se alumbre una existencia auténtica. En este sentido, con Scheler y Hei-

156. J.P. SARTRE, *o.c.*, 665.

157. J.P. SARTRE, *o.c.*, 666.

158. J.P. SARTRE, *o.c.*, 666.

159. J.P. SARTRE, *o.c.*, 667.

degger, reconocemos a la muerte como parte de nuestra estructura ontológica, que testimonia nuestra condición finita. La exteriorización de la muerte sin más, que Sartre defiende, nos parece un intento forzado, que violenta el contenido del análisis fenomenológico. La muerte es evidentemente una amenaza para nuestros proyectos desde el lado de acá de la existencia, afectando, pues, a mi libertad de proyectarme y realizarme. (Cosa que a la postre, Sartre acaba reconociendo en su discurso) ¹⁶⁰.

Lo acertado de la crítica sartreana al planteamiento de Heidegger, está a nuestro juicio, en cuestionar su intento de asumir el proyecto de «estar a la muerte», como la posibilidad más radical y fundamental del hombre. Su intento de hacernos ver la necesidad de asumir la propia muerte como condición de una existencia auténtica, queda «herido de muerte» por el horizonte de nihilismo en que se sitúa. (Una especulación óntica sobre el más allá de la muerte queda fuera de su planteamiento).

La contraposición Heidegger-Sartre nos ayuda a destacar una de las paradojas de la muerte. Por un lado la muerte se refiere, de alguna manera, a la vida, como posibilidad inscrita en ella y «culminación» de la misma; y por otro lado, aparece como lo más exterior a la vida, siendo su propia negación. Quizás la única manera de percibir la verdad de las afirmaciones de estos dos filósofos, sea intentar asumirlas en una tensión dialéctica. Y en esa tensión, la muerte acaba mostrándonos como una realidad tremendamente trágica, pues cuestiona radicalmente el sentido de la existencia y de la libertad. Y el futuro histórico no se nos aparece como un consuelo suficiente, ante la pérdida de la existencia personal.

La muerte como desposesión nos revela nuestra última no coincidencia con nosotros mismos, el que no nos poseemos radicalmente. Como dice Gevaert, con la muerte realizamos la experiencia de que no estamos en la raíz de nuestra propia vida, de que ni somos el fundamento de nosotros mismos, ni la norma última de los valores. ¿Esto no nos está diciendo también que la vida es un «don»? ¿Y la posible condición de criatura, como los límites y sufrimientos del hombre no pueden ser una invitación a reflexionar sobre la posible dimensión trascendente de la existencia humana, sobre su posible apertura al Misterio? Debemos de seguir, pues, profundizando en las condiciones del mo-

160. La exteriorización epicúrea, que en último término lleva a cabo Sartre, le sirve para proclamar una «soberana» libertad que, a pesar de todo, queda en suspenso y transida de sentido último. Su subjetivismo voluntarista (concepción moderna de la libertad) rezuma un nihilismo, que impide una fundamentación coherente de la ética. Es una libertad inútil. Al humanismo sartreano sólo le queda la afirmación incondicional de la libertad, con el trasfondo de un horizonte último de fracaso, garantizado por el proyecto inútil, que es el hombre, y por la muerte.

rir humano. Es posible que en él descubramos ciertos signos que, debidamente descodificados, legitimen, de alguna manera, una nueva tesis: el hombre más allá de «estar a la muerte», es «un ser para la salvación». Para enfrentarnos con este nuevo reto, en la segunda parte de este trabajo, nos enfrentaremos críticamente con las aportaciones de algunos autores del «neomarxismo humanista» y de la Escuela de Frankfurt.

Manuel FERNÁNDEZ DEL RIESGO
*Profesor Titular de Filosofía del Derecho,
Moral y Política. Universidad Complutense*

Sobre el tiempo en Aristóteles

En el libro IV de la *Física* está su famosa definición del tiempo: «Pues esto, en efecto, es el tiempo: el número del movimiento según lo anterior y lo posterior (ὁ χρόνος ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον)». El tiempo no es, pues, movimiento, sino su aspecto numerable. Y la prueba [es que así como] el número nos permite distinguir «lo más» y «lo menos», así el tiempo nos permite distinguir «lo más» y «lo menos» del movimiento» (*Fis.* IV, 219b, 1-5).

En el cap. XII de las *Categorías* Aristóteles habla de los cuatro (o cinco) sentidos en que podemos llamar a una cosa *anterior* a otra.

Aquí en la *Física*, en la página anterior, refiriéndose fundamentalmente al movimiento local escribe:

«Distinguimos «lo anterior» y «lo posterior» primariamente en el lugar, y los distinguimos por su posición relativa. Pero necesariamente se dará también en el movimiento la distinción de «lo anterior» y «lo posterior» por analogía con la magnitud... El orden de «lo anterior» y «lo posterior» que está en el movimiento es, por lo que al sujeto se refiere, el movimiento; aunque, claro está, que sea la distinción entre «lo anterior» y «lo posterior» difiere de (que sea) un movimiento».

En el movimiento local, pues, el orden de las partes del movimiento vendría a ser el orden (especial) de los lugares recorridos.

En todo movimiento hay un *terminus a quo* y un *terminus ad quem*, y cuando se prescinde o abstrae del contenido del movimiento y nos quedamos con la pura sucesión de estados: uno, y otro, y otro... alcanzamos la imagen pura del tiempo como molde vacío o estructura. El tiempo ha de verse, pues, no como numerus o mensura de cada movimiento particular, sino del movimiento en general. Así dos movimientos distintos pero simultáneos ocurren en el mismo tiempo o *tienen* el mismo tiempo, como no dejan de tener el mismo número un grupo de siete caballos y otro de siete perros, aunque sean grupos distintos.

El precedente más ilustre de la doctrina de Aristóteles está en el *Timeo* platónico, donde ya se enlazan de algún modo el movimiento, los números y el tiempo. Cuando el Demiurgo plasmó el mundo trató de asimilarlo, cuanto le fue posible, al eterno modelo, pero vio que era imposible adaptar la eternidad del viviente modelo a un mundo generado (que se movía). «Por esta razón, su autor se preocupó de hacer una especie de imitación móvil de la eternidad, y mientras organizaba el cielo, hizo, a semejanza de la eternidad inmóvil y una, esta imagen eterna que progresa según las leyes de los números, esto que nosotros llamamos el tiempo». En realidad, dice Platón, la expresión «existe» no se aplica más que a la sustancia eterna, mientras que las palabras «existía» y «existirá» hay que reservarlas para lo que nace y avanza en el tiempo. El tiempo (los días, las noches, los meses y las estaciones) ha nacido con el cielo y con él se disolverá, si es que alguna vez se han de deshacer.

Aristóteles considera que en Platón aún quedan identificados el tiempo y el movimiento (en concreto el movimiento rotativo de las esferas celestes). Y el estagirita piensa que, aunque el tiempo es *algo* del movimiento, que no puede percibirse directamente, en sí mismo, sino sólo en relación al cambio o movimiento, no obstante no es reductible a él. Pues, por un lado, el movimiento siempre está ubicado en el espacio, cosa que no ocurre con el tiempo, y por otra parte puede decirse que realmente un movimiento es rápido o lento, mientras que no tendría sentido físico alguno, piensa Aristóteles, sino sólo psicológico, decir que el tiempo sea rápido o lento, pues estas nociones se definen precisamente por referencia al tiempo. «Es rápido aquello de lo cual ocurre mucho en poco tiempo».

Por ser algo del movimiento, si cesaran todos los movimientos o cambios así exteriores como interiores, cesaría el tiempo. Y así piensa Aristóteles, cuando se para la sucesión de nuestros pensamientos y sentimientos durante el sueño profundo es como si no pasara el tiempo.

Pero el tiempo no se reduce al cambio o movimiento, sino que es su número o medida según el antes y el después. Por lo tanto si faltara en nosotros aquello que numera habría movimiento, pero no tiempo. Y lo que numera es el alma, por lo que si no fuera el alma, no sería el tiempo: Ἀδύνατος εἶναι χρόνον χωρὶς μὲν αἰσθητῶν. El famoso aserto está en el siguiente pasaje:

«Si el tiempo existiría o no si no existiera el alma, es una pregunta que podría hacerse alguno; pues si no puede haber nadie que numere, no puede haber nada numerable y, por tanto, evidentemente tampoco puede haber número, pues número es o lo numerado o lo numerable. Pero si no puede por naturaleza contar más que el alma, y en el alma la inteligencia, no puede haber tiempo si no existe el alma, sino sólo aquello de lo que el tiempo es el atributo, como si, por ejemplo, se dijera que puede existir movimiento sin alma (*Física* IV, 223a, 21-29).

Ahora bien, esta concepción subjetivista del tiempo, en cuanto sin mente habría movimiento pero no tiempo, se ve a nuestro entender muy reforzada por otros pasajes aristotélicos, aunque pertenezcan a contextos muy diferentes del de la física. En *De la memoria y el recuerdo*, cap. I, 449b, escribe: «La sensación se refiere al tiempo presente; la espera o expectación, a lo que es futuro, y la memoria, a lo que es pasado». Se trata de un texto estrictamente acorde con este otro de la *Retórica*, I, cap. 11:

«De manera que es forzoso que todos los placeres sean o presentes, mientras son *sentidos* o pasados, en el *recuerdo*, o futuros, en la *esperanza*; así pues se sienten los *presentes*, se recuerdan los *pasados*, se esperan los *futuros*».

Antes ha dicho que «la imaginación es una sensación débil, y siempre al que recuerda y al que espera le acompaña *cierta representación imaginativa* de lo que recuerda o espera».

Uniendo «el sin el alma no hay tiempo» de la *Física* con esta asociación de la *Retórica* entre sensación, memoria y esperanza, por un lado, y presente, pasado y futuro, por otro, es inevitable pensar en la concepción agustiniana del tiempo contenida en el libro XI de las *Confesiones*. Allí podemos leer: «Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio».

En nuestro siglo Husserl hablará de impresiones, retenciones y protenciones.

Se han reconocido claros precedentes de san Agustín en Sexto Empírico. Por ejemplo cuando éste escribe: «Si autem utrumque est, praeteritum inquam - et futurum erit in praesenti. Cum autem sit praesens erunt in tempore praesenti praeteritum et futurum».

Pero a nuestro entender en el camino que va de Aristóteles a san Agustín debe resaltarse el siguiente pasaje de Cicerón, en *Tuscul.* I, 27,66: «His enim in naturis nihil inest, quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat et futura provideat et complecti possit praesentia, quae sola divina sunt, nec inveniatur unquam, unde ad hominem venire possint, nisi a Deo...».

En un párrafo del último capítulo de *Sein und Zeit*, Heidegger reconoce a Aristóteles, san Agustín, Kant y Hegel como grandes y lejanos predecesores en el establecimiento de una señalada relación del tiempo con el «alma» y el «espíritu». Cita de Aristóteles la frase εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὐρανοῦ de la *FI-*

sica, y de san Agustín esta otra del libro XI de las *Confesiones*: inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distensionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi.

Heidegger no hace referencia al texto de la *Retórica*, a pesar de que en el capítulo antepenúltimo se hace cargo de la definición del temor, como una opresión o aturdimiento, que da Aristóteles en el libro II, cap. 5 de esa obra.

En los cap. 12 y 13 de ese libro II hace Aristóteles una caracterización muy aguda del joven y del anciano en términos de futuro.

Que de los tres tiempos el futuro es el que caracteriza a los seres capaces de deliberación queda claro en el siguiente texto del tratado *De anima*, III, 433b, 5-10: «Cuando se producen deseos mutuamente encontrados, ello se debe a que entonces la razón y el apetito son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiene a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro».

Por otra parte, según Aristóteles, la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación, y aunque la imaginación sensitiva se da también en los animales irracionales, la deliberativa sólo se da en los racionales, que han de ser capaces de formar una sola imagen a partir de muchas; por eso le será posible al hombre calcular y deliberar «comparando el futuro con el presente, como si estuviera viéndolo con ayuda de las imágenes o conceptos que están en el alma».

Quizá pudiera verse igualmente en estos textos de la psicología aristotélica el más lejano precedente de la *futurición* y el pre-serse que tanto para Ortega como para Heidegger es aquello que más radicalmente define al ser humano.

Pero volviendo de nuevo a la *Física*, cedemos la palabra a Bas C. van Fraassen, que en su *Introducción a la filosofía del tiempo y del espacio* (Barcelona 1978, p. 118) resume así la historia posterior del problema, en la que se encuentran ejemplos de todas las posturas que cabe adoptar:

«Maimónides mantenía con firmeza que la existencia del tiempo dependía de la existencia del movimiento, pero de nada más (incluida la mente). Avicena, sin embargo, argumentaba que el tiempo no existe sino en la mente, ya que las relaciones antes y después son de tal naturaleza que sólo son posibles por la memoria y la expectativa. Duns Scoto intentó una síntesis: en cuanto el tiempo es un aspecto del movimiento es independiente de la mente, ya que el movimiento es; en cuanto es una medida, su existencia depende de la existencia de un ser capaz de medir. René Descartes y Benedict Spinoza sostuvieron que la distinción entre movimiento y tiempo es una mera distinción de

razón, y el tiempo es sólo un «modo del pensamiento». Barrow y Newton fueron al extremo opuesto; Leibniz, por otra parte, sostuvo que el tiempo es una entidad ideal, y parece tener una postura conceptualista. Immanuel Kant intentó una nueva síntesis. En este tema vemos casi un ejemplo paradigmático del movimiento dialéctico de tesis-antítesis-síntesis a lo largo de la historia de la filosofía».

Observaciones

I. Como sólo el alma puede numerar, sin el alma no hay tiempo. Por lo tanto los animales que no tengan alma numeradora no verán las cosas en el tiempo, mientras que nosotros, aunque no hubiera tiempo real, *temporizaríamos* cuanto viéramos. Si pensamos ahora en Kant, en lugar de decir que sin el número no hay tiempo, más bien habría que mantener que sin la intuición del tiempo no hay posibilidad de *aritmétizar* (y por lo tanto no la hay de contar). Así, siguiendo la pista aristotélica tendríamos que decir que en la hominización primero (al menos con prioridad de naturaleza) fue el numerar y de ahí se siguió el temporizar y la futurición, mientras que siguiendo la pista kantiana, habríamos de imaginar que porque el homínido empezó a futurizar y ver temporalmente las cosas, por eso logró llegar a manejarlas numerándolas.

Coherentemente Kant, en el «Comienzo verosímil de la historia humana» pone mucho énfasis en «la reflexiva expectación de lo futuro». El signo más decisivo de la preeminencia humana, piensa, lo constituye «la facultad de actualizar el tiempo por venir». Inmediatamente previó el hombre algo que yacía en el fondo del cuadro y que inevitablemente alcanza a todos los animales, sin que se den cuenta de ello, a saber, la muerte. Los animales, como el niño y el homínido antes del salto a la razón, viven como si fuesen inmortales. Hasta tal punto caracteriza la temporalidad al ser humano que la definición que da Sartre del hombre es la que dio Hegel del tiempo. Entre los precedentes ilustres de la futurición en la modalidad del «moriturus» hay que mencionar a Séneca que, aunque sea en tono moralizante, dice que toda la vida «se ha de gastar en aprender a morir» (*De brevitae vitae*, 7) pues «no es otra cosa que un viaje a la muerte» (*De consolatione*, 30). Ya Cervantes, que entre bromas y veras hace que D. Quijote llegue a decir en el cap. LIX: «Yo, Sancho amigo, nací para vivir muriendo...».

II. El famoso pasaje agustiniano: «¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé», tiene un claro precedente en Plotino (*Enéadas*, III, 7,1): «Creemos tener en nuestra alma una representación inmediata de ellos (de la eternidad y el tiem-

po). Pero si tratamos de fijar estos conceptos y de penetrar en ellos, por decirlo así, desde cerca, volvemos a dudar de nuevo». (Ver Conrad-Martius, *El tiempo*, Rev. de Occidente, Madrid 1958, 19-20).

San Agustín se pregunta respecto del pasado y el futuro: «Cómo pueden ser, si el pretérito ya no es, y el futuro todavía no es?». Sin salir del libro IV de la *Física* nos encontramos con «que el tiempo no existe, o existe apenas, y sólo de un modo incognoscible», y además con lo siguiente: «Una parte de él... ya ha sido, y por tanto no es ya; la otra parte es futura, y por lo tanto no es todavía. Pero de estas partes está compuesto el tiempo...».

Plotino, resueltamente platónico, define al tiempo por referencia a la eternidad y critica la definición aristotélica. No obstante él piensa que el tiempo no permanece porque tampoco permanece la vida del alma a la que sigue y acompaña. «El alma, pues, (el alma universal, por supuesto, pero también todas las demás almas) es lo primero que va al tiempo; ella misma lo engendra y lo posee en sus actos» (*Ene.* III, 7,11).

Por otra parte (en III, 7,4) expone Plotino la idea de que frente a los seres perfectos, las cosas engendradas sienten deseo de futuro y corren hacia él, pues si se les quita el futuro se las deja en el no-ser.

III. Cosmológicamente hablando, para Platón y Plotino: el tiempo nació con este universo. Lo propio piensan Sexto Empírico y san Agustín; y más tarde Leibniz, frente al tiempo y el espacio absolutos de los newtonianos. En cuanto a Aristóteles, la esfera más externa y el universo en su totalidad no están ni en el espacio ni en el tiempo. El mundo es eterno, pero el espacio físico, frente al geométrico, es delimitado y finito, y como todos los lugares están dentro del mundo, el mundo mismo no está en ningún lugar ni puede ser movido, por lo tanto, a ningún otro lugar. Fuera de él no hay absolutamente nada.

En la física newtoniana, al considerar como real al espacio euclidiano, tendemos a representarnos al mundo como si flotara en un vacío infinito. En cambio en la física relativista la concepción fundamental se compadece bien con la aristotélica. Ahora, es verdad, el espacio en lugar de euclidiano es riemanniano y las dimensiones del universo einsteiniano son mayores que las del aristotélico, pero en ambos casos el universo *agota* el espacio físico. Fuera no queda nada, ni siquiera el vacío. Es más, la misma expresión «fuera de» referida al universo se convierte en un sinsentido.

Hay que resaltar, no obstante, otras diferencias radicales. En Aristóteles, como es obvio, no hay nada que aluda a que el tiempo físico se alargue o acorte y a que el espacio físico se dilate o encoja. Esto, como es sabido, ocurre en la teoría de la relatividad para salvar lo que Conrad Martius llama el «inaudi-

to» comportamiento de la luz, que «se las arregla» para mantener su velocidad constante. Herón de Alejandría pensó que la luz recorría el camino *más corto* entre dos puntos. Ya en la modernidad, formuló Fermat el célebre principio según el cual la luz se propaga de tal forma que, para ir de un punto a otro de su recorrido, sigue siempre, de todos los caminos posibles, aquel en el que emplea menos tiempo (el camino *más rápido*). Ahora, según el postulado de Einstein, ocurre como si la velocidad de la luz, C , un número finito, se comportara como un transfinito, que se mantiene invariante aunque se le sume o se le reste cualquier otro número menor. Y en fin, con la mecánica cuántica se llega a la consideración de que la luz variará indefectiblemente las condiciones de lo que sólo gracias a ella pudiera ser visto: los fotones variarán la velocidad o posición de los electrones sobre los que sean proyectados.

Para Einstein, frente a los antiguos y modernos, no hay ningún movimiento privilegiado que se pueda considerar absoluto, y coherentemente también el tiempo es relativo; movimientos y tiempos distintos (comprensible siendo estas medidas de aquellos) en los distintos sistemas. Diríase que a la manera como el peso es también distinto en los distintos satélites y planetas. Hoy se dice que si en el grado cero absoluto de temperatura no hay posibilidad de cambio alguno tendremos que acostumbrarnos a pensar que tampoco transcurrirá el tiempo. Como cuando decía psicológicamente Aristóteles que si no percibimos cambio alguno es como si no pasara el tiempo. Sólo que, ahora, físicamente. Filósofos como Bergson y Hartmann le restaban importancia al impacto filosófico de la relatividad, pensando que una cosa es la *medida* del tiempo (tiempo relativo) y otra el *tiempo en sí mismo* (que seguiría siendo absoluto). No pensaban así Russell y Ortega, por hablar de otros dos grandes de la filosofía.

Por otra parte, al considerar al tiempo como la cuarta coordenada añadida a las tres espaciales, al considerar al universo dimensionado espacio-temporalmente, éste resultará estático y el tiempo mismo no transcurrirá, sino que su curso aparente se constituirá porque la conciencia «camina a lo largo» de la línea espacio-temporal del universo. En cada punto determinado por las *cuatro* coordenadas ocurrirá o no tal o cual suceso. Sólo la conciencia lo percibirá como que antes no era y ahora sí o viceversa. Para los físicos convencidos, decía Einstein, la distinción entre pasado, presente y futuro es sólo una ilusión por persistente que sea. Y así, de nuevo, sin el alma no hay tiempo (no hay tiempo que transcurra «temporalmente»).

Maximiliano FARTOS MARTÍNEZ
Universidad de Valladolid

Ortega y la Religión. Nueva lectura.

IV: Religión y Autonomía

4. Religión y autonomía

4.1. Lo Santo, la institución y la sociedad

4.1.1. Realidad religiosa y realidad social

Al principio la religión aparece como una realidad extraordinaria en relación al misterio de la Naturaleza ¹. Pero poco a poco va penetrando en la historia y el mundo de la vida más ordinaria y cotidiana. El bien tiende a convertirse paso a paso en bienestar y los dioses, con frecuencia, parece que se dejan manejar mágicamente como instrumentos de la vida social. Puede que la razón falible del hombre tienda a confundirse con el Dios infalible. Esa postura da más seguridad ². A su vez la religiosidad trivializada tiende, con demasiada facilidad, a sustituir al esfuerzo, a la honradez e incluso a la necesidad de perfección ³. La religión se convierte así en la mayor enemiga del hombre verdaderamente bueno. Finalmente, todo puede terminar en una especie de nirvana excelente para sonámbulos.

Se necesita, pues, entrar a fondo en el problema religioso para ver la forma de aclarar un poco las cosas. En el mundo primitivo las divinidades aparecen alejadas y, a la vez, mezcladas con los hombres. Entre lo divino y lo humano hay continuidad: «Las figuras épicas corresponden a una fauna desaparecida, cuyo carácter es precisamente la indiferencia entre el dios y el hombre,

1. HAMER, J.W., *Die Religionen*, Kohlhammer, Leipzig 1923, 83: El místico J. Böhme quería llenarse de la luz de Dios y llegar al misterio de la Naturaleza. BO.

2. LANG, H., *Die Lehre des Hl. Thomas von Aquin*, Benno Filser, Augsburg 1929, 67; 68. BO.

3. JOERGENSEN, J., *San Francisco de Asís*, La Lectura, Madrid 1916, 211; BO.

por lo menos la contigüidad entre ambas especies. De aquél se llega a éste, sin más peldaño que el desliz de una diosa o la brama de un dios»⁴. En este mundo todo es posible. Y cuando pierde su dimensión religiosa se convierte en pura historia de aventuras, libros de caballerías, que quitan al hombre toda intimidad y le convierten en pura imaginería. Los grandes genios siempre tratan de encontrar lo ideal y lo sublime en lo humilde y cotidiano, aunque lo divino siempre afirma su indomable independencia.

Lo religioso constituye al hombre. Según Schelling, un pueblo es, en última instancia, su mitología, su idea de la divinidad... «Y el pensamiento central del hombre primitivo no es la aritmética o la física, es su noción de Dios sobre el mundo y del mundo bajo Dios; es el mito»⁵. Según Schelling los pueblos se separan, tras una conmoción profunda en su concepción de lo divino y la disolución, como consecuencia, de su entendimiento común. Todos provenían como de una matriz divina única; «habrá que derivar la separación de los pueblos de una hendidura pavorosa que se abrió en la concepción común del Dios. El Dios único se partió en Dioses y la humanidad quedó disgregada, separada por grietas hondísimas, y cada aglomeración de hombres se sintió compacta y unificada por la creencia en uno de esos Dioses y despegada, hostil hacia otra cualquiera que pensaba otro Dios»⁶.

Todo gran ideal, incluido el religioso, arrastra en pos de sí una fuerza de cohesión entre los hombres y en medio de los pueblos. Por ello es sumamente delicado el uso o abuso que se haga de la experiencia religiosa en su dimensión social y política. La religión auténtica es una fuente de riqueza en el cultivo de los pueblos. La cultura actúa sobre ellos enérgicamente, la religión lo hace por el camino de la suavidad. La religión lleva, por el amor, a un sentido divino de la persona en la colectividad y a un sentido extraordinario de unidad entre los pueblos: «Dios es el cemento último entre los hombres, el aunador, el socializador: es el fondo armonioso del cuadro humano sobre el cual se dibujan las siluetas individuales, ásperas, nerviosas y enemigas: *Homines ex natura hostes* —solía repetir Spinoza. Tras la antigua alianza del Padre, viene el Hijo, todo temblor y ardor de llamas a instaurar una teología democrática. No quiere nada con los hombres solitarios que se hacen fuertes en el islote calvo de su orgullo, sino que entra en las ciudades y busca en las plazas las aglomeraciones»⁷.

Este gran misterio de comunión hace más incomprensible, por una parte,

4. ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, I, Alianza, Madrid 1983, 372; MQ (1914).

5. I 415; «La guerra, los pueblos, los dioses, *Summa* (15.12.1915).

6. I 415; «La guerra, los pueblos, los dioses, *Summa* (15.12.1915).

7. I 520; POC (1916); «La pedagogía social como programa político» (12.3.1910).

que «los pensadores eclesiásticos parecen querer olvidar que la idea de Dios halla en su interpretación social el máximo de reverberaciones»⁸. Y de otra parte, explica el asco absoluto que debe causarnos la utilización de Dios en función de los intereses particularistas. Que se hable en nombre de Dios contra las personas competentes y se alaben los engaños. Eso lo han tolerado grandes personajes políticos, en nombre del orden y de la religión, muchas veces. Se confunde lo más sagrado con los intereses mezquinos de tal o cual grupo. Ortega termina, con razón, por preguntarse asombrado: «¿Es que vamos a poder ir con la Divinidad como jefe de nuestros muñidores electorales?»⁹.

A veces la religión, a falta de ese poderío utilitario y de auténtico sentido religioso, se queda reducida a una antigualla. Habla de tradiciones y antigüedades con una nostalgia infinita y absurda. A veces adopta posiciones sólo ya propias del pasado, puede mezclar lo más sutil y lo más grosero, sus ropajes son viejos como Padres de la Iglesia. Le pasa a este tipo de religión como a los difuntos vulgares que no se dan cuenta de que han muerto y se irritan por no poder realizar sus acciones habituales que ya no sirven de nada¹⁰.

No se trata de renunciar al pasado sino de hacerlo fecundo y andar hacia el porvenir. No hay que renunciar a nada, ni a la ciencia ni a la religión, ni a la estética ni a la ética, ni a la mística ni a la eficacia, ni a lo solemne ni a lo pequeño. Hay que aspirar a todo lo noble, lo auténtico y lo verdadero, incluida la religión. No se puede continuar con vida en este ambiente «acrememente hostil para la vida del espíritu»¹¹. Eso es peor que la Inquisición; deseca el espíritu, y hace obsoleto el auténtico pensar y toda vida espiritual. Así se termina por no creer en nada. «Hay quien dice que nuestra España sin la Inquisición es más culta que aquella otra —vestida de negro, febril, cruel— gobernada por la Inquisición. Está bien que un político izquierdista piense así, y, mejor aún, que lo diga: con esa falsedad tal vez consigue que los espectros de los que ardiéron en los autos de fe voten su candidatura en las próximas elecciones. Pero el que aspire a la verdad no puede afirmar tal cosa. Al contrario. En España es tradicional, inveterado, multiseccular el odio al ejercicio intelectual. Pero en otra edad el odio era respetuoso, es decir, medroso: se odiaba al intelecto, pero se creía en él, en su poder vital, se le temía, era una realidad que urgía aniquilar, consumir, reducir a cenizas —la Inquisición»¹².

Hay que renunciar a posturas prefabricadas, a las solemnidades vacías y

8. I 520; POC (1916): «La pedagogía social como programa político» (12.3.1910).

9. I 294; «Vieja y nueva política», Conferencia dada en el Teatro de la Comedia, Madrid (23.3.1914).

10. DAVID-NEEL, A., *Mystique du Thibet*, Plon, Paris 1929, 28. BO.

11. II 171; E II (1917): «Azorín: primores de lo vulgar. I» (1917).

12. II 170; E II (1917): «Azorín: primores de lo vulgar. I» (1917).

a las grandes palabras. Con frecuencia en la religión, como en los ideales democráticos, se han refugiado problemas ajenos que nada tienen que ver con esas cosas y que no son más que heridas por donde respiran dolores que provienen de otras enfermedades sociales o personales. «Como Heine escribía 'no sabemos a menudo qué es lo que nos duele. Nos quejamos de un lado y es el otro quien sufre. ¡Señora, yo tengo dolor de muelas en el corazón!'. Así es frecuente que ululemos por la Democracia cuando, en verdad, sentimos una ambición insatisfecha o una pena de amor»¹³. Con frecuencia la religión y la democracia han cargado culpas ajenas atribuidas a ellas impropiamente.

Nada se puede conseguir, nada que valga la pena, por el camino del resentimiento. Es por el contrario la nobleza del alma la que edifica la sociedad, como se edifica la comunidad creyente cristiana. El grupo humano se enriquece a partir de la admiración que el hombre ejemplar, sin pretender serlo, despierta a los demás. «Así, la Iglesia cristiana, está en su esencia y nervio últimos, constituida por Cristo y sus dóciles. La docilidad, el seguimiento —o, como con expresión algo inadecuada suele decirse, la 'imitación de Cristo'— es la realidad dinámica que ha constituido la Iglesia cristiana. En su gigantesco desarrollo ésta ha llegado a ser, claro está, muchas otras cosas más. Pero todas ellas viven de aquella actividad nuclear, y la realidad histórica de la Iglesia depende en cada momento del fervor de docilidad que los fieles sientan hacia la ejemplaridad de Jesús»¹⁴.

Es innegable que solamente los pueblos que crearon una Iglesia propia lograron una auténtica unidad. Alemania e Inglaterra con el protestantismo. Francia con el galicanismo y el escepticismo; con Bossuet a babor y Voltaire a estribor se puede hacer un pueblo. Pero nada se puede hacer con un montón de inercias y abundante cantidad de ignorancia. Por tanto no conviene que los españoles disculpen su inercia mental con la disculpa de la Inquisición: «Lo característico de España no es que en ella la Inquisición quemase a los heterodoxos, sino que no hubiese ningún heterodoxo importante que quemar. Cuando por casualidad ha habido algún heterodoxo español importante, se iba fuera, como Servet, y era fuera donde lo quemaban»¹⁵.

Ocurre que en España ha llegado a imponerse, lo mismo en las clases más altas que en las ínfimas, el más chabacano aburguesamiento. Se aplasta toda sensibilidad de verdaderos valores. Es un completo filisteísmo. No hay auténtica educación ni verdaderas ideas. La burguesía no admite que haya hombres de auténtico rango moral ni intelectual. Quieren forzar a todos a su

13. II 160; E II (1917): «Azorín: primores de lo vulgar. I» (1917).

14. II 356; E IV (1925): «No ser hombre ejemplar. (1924).

15. II 726; E VII (1934): «Revés de almanaque. II» (1930).

estúpida existencia: «De este modo se ha ido estrechando y rebajando el contenido espiritual del alma española, hasta el punto de que nuestra vida entera parece hecha a la medida de las cabezas y de la sensibilidad que usan las señoras burguesas, y cuanto trascienda de tan angosta órbita toma un aire revolucionario, aventurado o grotesco»¹⁶.

La verdadera sociedad surge desde un fondo deportivo, festival y religioso que la engendra. Además, cada nación produce un buen grupo de personalidades óptimas entre las que hay que contar una lista de mujeres sublimes. Pues bien: «Después de haber mirado y remirado largamente los diagnósticos que suelen hacerse de la mortal enfermedad padecida por nuestro pueblo, me parece hallar el más cercano a la verdad en la *aristofobia* u odio de los mejores»¹⁷. Cada pueblo tiene sus virtudes y sus vicios, el europeo es frenético entusiasta para bien y para mal. Se entusiasma con lo divino, ya desde Tartessos. Su alma vive de lejanías, de profundidades y de presencias ausentes siempre en plena búsqueda. Pero poco a poco ha perdido el alma. Le ha faltado la religión profunda y social que movilizara sus fuerzas como, por ejemplo, el budismo en China: «El budismo dio a China lo que siempre le ha faltado: elevación, fuerte aletazo trascendente, inquietud. Esta gran brisa espiritual movilizó las líneas del estilo artístico tradicional en Extremo Oriente»¹⁸.

Precisamente lo contrario que aconteció en Occidente que poco a poco dejó el espíritu y la religión. En el siglo XIX el hombre ya no lo es propiamente, sólo es *homo oeconomicus* como dijo Marx. Con ello despertó a muchos del sueño dogmático en que habían caído y a otros de la caverna en que estaban encerrados. Marx buceó en las profundidades del hombre y de la historia humana. Descubrió el engaño sacrosanto de la explotación practicada religiosamente. Eso es una gran verdad. Y sin embargo: «Weber ha mostrado en sus admirables estudios sobre sociología religiosa cómo, lejos de ser los credos meras consecuencias de la forma económica, influyen profundamente en ésta, bien que, a su vez, son influidos por aquélla»¹⁹. Todas las actividades humanas influyen unas en otras. Y además, para el hombre moderno, está claro que la vida es lucha. La economía influye enormemente en todo. «Pero también es verdad la viceversa. En la economía influye, a su vez, todo. Por ejemplo, lo más remoto de ella en apariencia: la religión. Uno de los magnos trabajos de

16. III 127 EIN (1921).

17. III 108 EIN (1921).

18. III 315 nota. *Las Atlántidas* (1924).

19. II 527; E VI (1927): «La interpretación bélica de la historia» 10.1925). Así el hombre se hace querido a Dios por su labor y la ascética del trabajo engendra capital: WEBER, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, J.C.B. Mohr, Tübingen 1920, 190-199. BO.

este magistral autor (M. Weber) ha sido justamente volver del revés la tesis marxista y mostrar cómo la religión contribuye a regir el proceso económico. Una raza budista usará *coeteris paribus* diferente economía que el pueblo israelita»²⁰.

Según es el pueblo así es la religión; y la economía y todo lo demás. Por ejemplo, los judíos ponían a todo patronos incluidos los negocios. Así lo explica Renan: «Los judíos, en el siglo I después de Cristo, bajo influjos gnósticos y cabalísticos ponían un ángel o genio al frente de pueblos, instituciones, seres morales; no faltaba un 'ángel de las contribuciones indirectas'. No les ha ido mal. (*Comptes-rendus de l'Académie*, 1868, pág. 109, citado en Renan: *L'Antéchrist*, 363, nota primera)²¹. A su vez Egipto crea una religión que es administración. No hay allí personas, sólo maquinaria oficial. Y: «Toda persona sin individualidad es feliz cuando se encuentra al frente de una oficina. En Egipto no había más que pegujales y oficinas. Los templos eran una variedad burocrática, una administración que recogía los bienes de este mundo en sus vastos graneros y los canjeaba por bienes de ultratumba»²². Es la religión de la contabilidad sin teoría ni fe.

En la Edad Media la Iglesia es el primer poder europeo. Se funda el Sacro Imperio. Cada poder tendrá que elegir a la larga entre lo temporal y lo eterno. «Poder temporal y poder religioso son idénticamente espirituales; pero el uno es espíritu del tiempo —opinión pública intramundana y cambiante—, mientras el otro es espíritu de eternidad —la opinión de Dios, la que Dios tiene sobre el hombre y sus destinos»²³.

En la época moderna el caso español puede servir como guía de las relaciones entre el poder temporal y el espiritual. Se trata del poder de la Iglesia en el ámbito social. El que ve el problema de buenas a primeras puede pensar que aquí el poder religioso lo es todo. Luego se da cuenta que la cosa no es tan sencilla. Y: «En primer lugar, habría que distinguir, como en una serie de círculos concéntricos, la cuantía del influjo religioso, del influjo católico y del influjo clerical»²⁴. Este último sin duda es grande pero habría que distinguir si su fuerza le viene de sí mismo o de su utilización, indebida, del poder público. Por una parte el clericalismo ha regulado la gobernación de España, por otra se han aprobado bastantes legislaciones inequívocamente liberales.

Según Ortega: «Una hipótesis, y una sola, puede iniciar el esclarecimien-

20. II 540; E VI (1927); «Sobre la muerte de Roma. II» (8.1926).

21. II 738; E VIII (1934); «Revés de almanaque. V» (1930).

22. II 718; E VIII (1934); «Egipcios», en *Revista de Occidente* (1925).

23. IV 233-234; RM (1930).

24. III 490; «El poder social. II», *El Sol* (23.10.1927).

to de este enigma: suponer que el clericalismo tiene mucha menos fuerza auténtica de la que se le atribuye, y por lo mismo, falta de confianza en su propio influjo sobre la sociedad, recurre al Poder público a fin de multiplicarla aparentemente»²⁵. A su vez el poder público acepta esta tutela pero como no tiene el clericalismo fuerza para sostener la institución acepta tácitamente 'cierta dosis de legislación liberal' que es como carne que se echa a las fieras mientras se organiza desde arriba la resistencia a una ampliación de las libertades. En resumen: «El clero influye mucho en la vida española; sin embargo, el cura y aún el alto dignatario eclesiástico, 'pintan' poco en nuestra convivencia social. Se advierte que en otro tiempo gozaron de enorme predicamento, y podemos señalar con el dedo los residuos»²⁶.

Se ve que el sacerdote, el fraile o el obispo es muy importante dentro de su propio grupo pero bastante menos fuera de ese recinto beato: «Cuando por azar se filtra un gesto de episcopía y monjil más allá de su territorio y cae sobre el gran público, la reacción de éste, su sorpresa y extrañeza miden exactamente la diferencia que hay entre el poder de grupo y el poder social»²⁷. Del político y sus gestos nadie se extraña porque se encuentra siempre dentro del poder social y es uno de sus máximos exponentes. Lo mismo ocurre con su aparición en los periódicos.

No trata este análisis de hacer alarde anticlerical alguno sino exponer limpiamente un fenómeno difícil. El escritor no gana en verdad por el apoyo de tales o cuales poderes, eso es inmundicia sobre la verdad desnuda. Así lo advierte Ortega: «Y ruego al lector anticlerical que no me apunte en el haber lo antedicho como alarde de anticlericalismo, en cuyo caso me repugnaría por lo que tuviese de alarde y lo que ostentase de *anti*»²⁸. El escritor quiere mantenerse libre como 'pájaro del buen Dios'.

Ha sido una constante celtibérica el querer ser más papistas que el Papa. Hoy el mundo y también la Iglesia sigue otros derroteros. Desde la *devotio moderna* se venía gestando un futuro distinto sin confusión, entre lo divino y lo humano, la Iglesia y el poder temporal. Cada uno debe cumplir su propio destino porque sino mutuamente se falsificarían. Ya no se puede vivir del escolasticismo, de soluciones prefabricadas, hay que estar vigilante siempre en todo «lo humano y lo divino»²⁹. La ciencia y su casa, la Universidad, tienen su propia misión que no puede ser usurpada por las escuelas abaciales; ella es

25. III 490-491; «El poder social. II», *El Sol* (23.10.1927).

26. III 491; «El poder social. II», *El Sol* (23.10.1927).

27. III 492; «El poder social. II», *El Sol* (23.10.1927).

28. III 492; «El poder social. II», *El Sol* (23.10.1927).

29. IV 351; MU (1930).

el alma del Estado no la Iglesia. La Universidad debe orientar la historia frente a la frivolidad y el frenesí. Europa es Universidad, también con estudios teológicos, y no religión mágica de mercado persa. Especialmente cuando los dos poderes 'espirituales' están bastante debilitados, sino bastante borrados del mapa social: «Ahora bien: a estas fechas han desaparecido los antiguos 'poderes espirituales': La Iglesia, porque ha abandonado el presente, y la vida pública es siempre actualísima; el Estado, porque, triunfante la democracia, no dirige ya a ésta, sino al revés, es gobernado por la opinión pública. En tal situación, la vida pública se ha entregado a la única fuerza espiritual que por oficio se ocupa de la actualidad: la Prensa»³⁰. Ortega advierte de paso que no quiere molestar a los periodistas porque tal vez él mismo 'no sea otra cosa que un periodista'.

Naturalmente es más fácil crear seguridades artificiales, vgr., una religión dogmática o un Estado ciego, duro, sordo, y en ese sentido sin problemas. O unir las dos cosas en ambas instituciones. O ponerse en manos de la actualidad, del éxito de la opinión pública. Esto es lo que hacen los hombres infieles a su vocación y a su destino. De otro lado es muy humano, es más fácil negar los problemas, ya sean religiosos o sociales, que tratarlos y afrontarlos. Puede que incluso uno sienta mayor seguridad, pero así se mata la frescura y la originalidad de la vida y se entra en un mundo muerto. Ya no hay esa reacción personal e íntima ante las cosas que es toda vida auténtica: «La vida es nuestra reacción a la inseguridad radical que constituye su sustancia»³¹. Goethe vivió muy seguro encastillado en Weimar pero ya no era verdaderamente Goethe. Cada persona puede asegurarse sin cesar en sus ideas sociales o antisociales, religiosas o antirreligiosas, pero ya no es su persona, es una vida rígida y petrificada sin porosidad alguna. Tal es el precio de la seguridad.

Esa situación lleva a la admiración del Estado como gran máquina, a la consideración de la Iglesia como una fortaleza inexpugnable pero rocosa e inaccesible. Entonces se le cierran al hombre las nuevas direcciones de los horizontes vitales, se despersonaliza la vida y aparece el furor teutónico. Al fin todo es inadaptación y fracaso porque la vida es cambio y no puede ser contenida en instituciones rígidas y estáticas. El hombre no tiene una estructura definida, todo en él es insustancial, no tiene naturaleza sino historia y las instituciones donde se aloja han de responder a su realidad de peregrino incansable: «Todo en él, pues, viene de algo y va a algo. Está siempre en viaje, *in via*, de-

30. IV 352; MU (1930).

31. IV 412; GD (1932): «Pidiendo un Goethe desde dentro», en *Revista de Occidente* (1932).

«cían los teólogos medievales»³². El Estado debe ser flexible, la Iglesia debe hacerse peregrina con los caminantes.

Desde el Renacimiento la crisis se viene anunciando lentamente. La seguridad del sistema de creencias medievales escolásticas se pone en cuestión. Descartes es ya una nueva instalación en la modernidad. En Vives ya vemos que ha muerto la Edad Media. Vives es ya otro nivel, un nuevo continente. No organiza «una magnífica fuerza política y religiosa, como san Ignacio de Loyola»³³. Eso ya no tiene sentido para un hombre bueno, dulce y limpio. «Frente a su época nos encontramos, por tanto, en esta incómoda actitud: durante el Renacimiento se da un gran paso en el abandono de la concepción teocéntrica y sobrenaturalista que rigió a la Edad Media, que supone la nulificación del hombre»³⁴. Pero, ahora, el hombre se basta a sí mismo, ya no necesita la guardia pretoriana de la clerigalla. El hombre renace. El Estado y la Iglesia tienen que humanizarse.

4.1.2. *La religión en la sociedad*

Las convicciones generalizadas uniformes habían creado un mundo igual, una Iglesia uniformada, un Estado indiscutible. Se ha mantenido la concordia porque se creía en la autoridad 'por la gracia de Dios'. La política se apoya siempre en fundamentos nada políticos. «Cada uno de los Estados europeos ha vivido durante siglos en concordia radical, porque creía con fe ciega —toda fe es ciega— que debían mandar los 'reyes por la gracia de Dios'. Pero, a su vez, creían esto porque creían con creencia firme y común que Dios existía. El hombre no estaba solo, solo con sus *ideas*; sentía ante él, presente siempre, una realidad: Dios, con la cual no tenía más remedio que contar. Esto es creencia: contar con algo porque *nos* está ahí. Y eso es realidad: aquello con que, queramos o no, contamos. Cuando la colectividad dejó de creer en Dios, los reyes perdieron la gracia que tenían y se los fue llevando por delante el vendaval de las revoluciones. La alianza entre el 'trono y el altar' era, pues, cosa tan justificada como, por lo visto, inútil»³⁵.

La fe institucional cae constantemente. Desde los imperios más antiguos la fe en los dioses protectores de los poderes mundanos, ya civiles ya sacerdotales, se hunde al mismo tiempo que se derrumban los imperios. Es impresionante ver a los investidos de poder divino apostatar cuando su prebenda se ha evaporado; hasta los pontífices religiosos pierden la fe al perder el cargo. Ci-

32. V 496; «Vives», *La Nación* (Buenos Aires 12.1940).

33. V 494; «Vives», *La Nación* (Buenos Aires 12.1940).

34. V 497; «Vives», *La Nación* (Buenos Aires 12.1940).

35. VI 62; «Del Imperio romano», *La Nación* (Buenos Aires, verano 1940).

cerón lo sabía muy bien y hace tiempo. «No necesitaba preguntar esto último a nadie. Porque él, que era pontífice, no creía tampoco. Su libro *Sobre la naturaleza de los dioses* es el más estupefaciente que ha escrito nunca un pontífice: en él se dedica a buscar por todo el Universo los dioses que se le han escapado del alma, tan sencillamente como el pájaro se escapa de la jaula»³⁶.

La jaula es el poder. Rota la jaula se va el pájaro alado de la fe. Conviene, no obstante, que el hombre cultive la verdadera religión, la que le lleva a darse cuenta de que hay algo más que él en el mundo, que no puede dejarse llevar a la acción, al poder, al abuso sin más: «Esta conducta, que nos lleva a no vivir ligeramente, sino a comportarnos con cuidado —con cuidado ante la realidad trascendente—, es el sentido que para los romanos tenía la palabra *religio*, y es, en verdad, el sentido esencial de toda religión»³⁷. En este sentido, Estado y creencia se complementan; así vemos que hay en la vida política épocas de respeto y cuidado y tiempos de descuido, negligencia y frivolidad en que no se teme a Dios ni a los hombres ni tampoco se les respeta. Cuando esto ocurre puede que huir no sea una cobardía. Vemos en efecto verdaderas epidemias, aún hoy, de querer irse de la sociedad. Uno desearía estar fuera, como decía Goethe cuando Napoleón invadió Alemania, pero no hay 'fuera'. «Los monjes cristianos no fueron, ni mucho menos, los primeros en aislarse. No hicieron sino imitar a los que en Siria y Egipto desde dos centurias se hacían 'deserteros' —*eremitas*— para practicar la *moné* —la soledad. De aquí que se les llamase *monakhoi*— monjes. Este tipo de vida les proporcionó un enorme prestigio y produjo una especie de epidemia. Los desiertos se poblaron de miles de 'solitarios' que, en virtud de ello, dejaron de serlo y se convirtieron en 'comunidad' —*cenobio*, de *koinós*— común. Pero individuos más resueltos a aislarse inventaron, ya que era imposible aislarse horizontalmente, huir de los prójimos por la vertical, construyéndose una alta columna o pilar sobre el cual vivían. Se les llamó *estilitas*. Mas tampoco les dio resultado, y hasta el Emperador enviaba a sus ministros para consultar a san Simeón sobre asuntos de Estado, gritándole desde el suelo»³⁸.

En las religiones estatales la creencia está instrumentalizada por el Estado, en cambio en el cristianismo —en principio— no. La creencia cristiana no forma parte del engranaje social. La fe cristiana coloca cada cosa en su propio lugar, lo divino y lo humano sin confundirlos, establece buenas relaciones de compañía, pero sustituir unas realidades por otras, a Dios por el hombre o al hombre por Dios, al Estado por la Iglesia o viceversa, lo califica de idolatría y

36. VI 63; «Del Imperio romano», *La Nación* (Buenos Aires, verano 1940).

37. VI 64; «Del Imperio romano», *La Nación* (Buenos Aires, verano 1940).

38. VII 237; HG (1949-1950) XI.

trivialización de la divinidad. Lo mismo cabe afirmar cuando se sustituye el cristianismo por una filosofía o una propuesta concreta de organización social.

Cada realidad tiene su propia entidad y la confusión de las cosas es uno de los mayores males. Así la ciencia tiene su propio lugar, su gran valor, y la religión debe mantenerse en el nivel que le corresponde; no pueden mezclarse una con otra sin crear problemas innecesarios y lamentables. Se puede ser integrador, como lo fue Leibniz, pero sin confusiones. Así nos lo enseñan los grandes creadores de la ciencia: «Hombres como Bacon, Galileo, Descartes, procuran prescindir en su obra científica de cuanto pueda tangentear los temas dogmáticos. Sería un error atribuir esto a latente irreligiosidad que hubiese en ellos. La actitud con respecto a la religión es, sin duda, distinta en esos tres hombres; pero del más cauteloso de entre ellos, que fue Descartes, nos consta el fervor religioso. Se trata, pues, de un imperativo de época»³⁹.

Y, sin embargo, es un imperativo de la religión que ha de encarnarse en el pueblo, con todos los peligros y problemas que eso conlleva. Refiere Ortega que cuando Tirso de Molina escribe el *Don Gil*, Madrid era una fiesta permanente donde todo se metamorfoseaba en fiesta tanto las procesiones como las funciones religiosas. Algunos se escandalizaban de las cosas 'non sanctas' que pasaban en la Iglesia. Y Ortega reconoce, sin escándalo, que era así cuando dice: «Claro que acontecían, claro que eran no santas. Pero no por eso eran irreligiosas. Aquel catolicismo, precisamente porque se sentía seguro de sí mismo, precisamente porque era una forma integral de vida, se daba el lujo, que era un deber y, a la vez, su acierto admirable frente al protestantismo —como vio muy bien Nietzsche—, de embarcar dentro de él la vida entera del hombre con su virtud y su vicio, con su perfección y su caída. Lo malo empezó cuando el catolicismo comenzó a dejar que pasasen cosas fuera de él, que una parte de la vida avanzase ajena y forastera a su recinto. Una Iglesia, cuando lo es de verdad, es la eterna arca de Noé, donde van juntos el santo y el futuro beodo y el universo todo, navegando sosegadamente de conserva hacia Dios»⁴⁰.

Una buena sociedad popular es muy difícil sin religión. Una persona o un grupo puede vivir de una concepción científica y no religiosa pero un pueblo sólo puede alimentarse de una idea religiosa del mundo. Se podrá argüir que el pueblo ruso vive del marxismo y no de la religión. Según Ortega, «es porque ese marxismo ha adquirido todos los caracteres, que se podrían determinar con extrema precisión, de una concepción religiosa del mundo»⁴¹.

39. VIII 326; IL (1947).

40. VIII 606-607; «Introducción a Velázquez», San Sebastián (9.1947).

41. IX 107; IHU (1948-1949).

En algunos pueblos la religión es algo íntimo, en otros, como muchas veces entre bastantes europeos modernos, «ha quedado más bien como algo que se pone encima de nosotros»⁴². Por este camino las cosas no pueden arraigar. Ni la religión ni la legítima autoridad moral. No hay coherencia entre el alma del pueblo y los gobernantes, no hay integración ética de la libertad y la orientación hacia el destino y la misión de cada uno y de cada pueblo. Falta el don, falta la gracia, no hay sentido ni de Dios ni de nada, todo se vuelve rígido e ilegítimo. «El rey, pues, es el jefe del Estado por un título que *proviene de la gracia de Dios*; esta gracia mágica, que llamamos don o 'carisma'. La legitimidad originaria, prototípica, la única compacta y saturada ha sido, en casi todos los pueblos conocidos, *el rey por la gracia de Dios*. Pura, no *hay* otra. La cuestión está en qué se entiende por eso de 'hay', pues no implica que por fuerza la *haya* siempre. Implica únicamente que legitimidad pura sólo hay esa, cuando la hay»⁴³. El 'rex sacrorum' de los etruscos, por ejemplo, no tiene atributos políticos, es una monarquía pura, de derecho trascendente, es la más pura legitimidad. Pero no se puede mantener ni conservar, siempre, el pasado en el presente. Incluso pudiera ser conservada y venerada pero como ausente, porque esa legitimidad absolutamente pura ya no la hay. Y sin transparencia, sin don, sin gracia, la nueva legitimidad, personal o colectiva, nos aparece como ilegítima. Y cuando no hay legitimidad auténtica puede mandar cualquiera. Es cuestión de popularidad, de saber imponerse como sea: «*Jefe del Estado, pues, lo es entonces cualquiera*»⁴⁴. La modernidad significa siempre, en cierto sentido, ilegitimidad e 'inconsagración' porque al aceptar la ética del éxito y de la eficacia termina por imponer como legítimo a lo que de hecho se impone.

Ante el disloque de la unidad tanto de creencias como de cohesión social algunos intentan resucitar artificialmente viejos mitos y antiguos ritos: «Es el eterno intento, eternamente fracasado, de retornar al *mos maiorum*, a los usos de los antepasados. El resultado es que la religión deja de ser base unitaria y común y se convierte en campo de batalla, y concretamente de batalla electoral entre los reaccionarios y los revolucionarios. Pero hartos se comprende que tan pronto como se hace la religión, real o tácitamente, cuestión de votos, deja de ser la sustancia conjuntiva que unifica macizamente la vida de un pueblo»⁴⁵. Es necesario que el intelectual, como hombre sin oficio ni beneficio, juegue ahora su papel independiente. Los profetas fueron los primeros intelectuales hebreos, no siguen el sentido común vulgar, por eso son siempre

42. IX 107; IHU (1948-1949).

43. IX 108; IHU (1948-1949).

44. IX 125; IHU (1948-1949).

45. IX 148; IHU (1948-1949).

profetas contra su pueblo. También ocurre así con el intelectual que no destruye sin más la fe del pueblo creyente sino que la razón y la filosofía, como escribió Ortega desde muy temprano de su obra, «es el entablillado que se pone a una fe quebrada»⁴⁶. El pensamiento trata de ayudar a caminar cuando la religión ya no llega a cohesionar todas las cosas. La *Pax* romana o cualquier otra, vinculada a la religión, no dura eternamente. Aunque fuera cierto que la *Pax* del Estado universal Roma no está muy relacionada con la religión universal del proletariado interno que es la Iglesia universal de origen proletario⁴⁷.

Cuando el mundo se desintegra la religión se convierte en un asunto exclusivamente social, sin carácter profundo, por eso se cambia la gente de religión sin ningún escrúpulo⁴⁸. Los poderes invisibles desaparecen poco a poco. Los dioses gobiernan cada vez menos el mundo. Las creencias son cada vez más secretas, es decir, más ajenas a la sociedad. La religión se ocupa cada vez más de las almas y cada vez menos de los hombres. «La Iglesia había sido la única institución amplia y eficientemente organizada que había subsistido durante aquellas centurias y sin concurrencia alguna había logrado consolidar en las almas la creencia en su doctrina»⁴⁹. Cada alma cree a su manera y eso engendra la división y las guerras de religiones. Después el racionalismo niega prácticamente la religión. No obstante el racionalismo religioso todavía acepta cierta fe con cultura, normas morales y la idea de patria. Después el socialismo niega gran parte de esos supuestos y finalmente el comunismo excluye la idea de patria lo que hace renacer los extremismos nacionalistas⁵⁰.

Al final la racionalidad más fría consigue organizar un Estado mecánicamente impuesto que dirige el tráfico de los pueblos y las civilizaciones. Si se convierte en una ametralladora de lanzar leyes, el individuo se siente cercado y culpable como Kafka. Incluso si pretende ser como el gran benefactor, el Estado también asfixia al hombre como el oso del cuento que al espantarlo las moscas le aplasta la cabeza. Es fácil también que, sin miedo a Dios ni a los hombres, el Estado venga a ser otro tirano, pura 'carrocería' desde su punto de vista oficial. Se gobierna sin derecho y sin legitimidad como en las partidas

46. IX 148; 146; IHU (1948-1949).

47. IX 164; IHU (1948-1949). Según Burckhart, Eusebio, historiador insincero, convierte a Constantino, protector de la Iglesia, en ideal de humanidad: BURCKHART, J., *Del paganismo al cristianismo*, F.C.E., México 1945, 321. BO.

48. GUENON, R., *Introduction générale a l'étude des Doctrines Hindoues*, M. Rivière, Paris 1921, 80. BO.

49. IX 334; «Vistas sobre el hombre gótico».

50. IX 670; «Apuntes sobre una educación para el futuro», Londres (5.1953). PPHA (1951-1954)

de banuóleros. Como diría Royer-Collard: «Busco por todas partes cosas que sean 'derecho', y hallo sólo hechos que son 'fuerza'»⁵¹. La fe en las instituciones se viene abajo del todo. Por un momento se quiere restaurar lo antiguo pero es inútil, la historia es irreversible..

Por lo que hace a España, Aurelio Prudencio suponía, como verdad, que a los hispanos nos miró Dios con benignidad. Según Ortega, eso lo decía, porque conocía hombres que murieron por dar vida a sus ideas y dar la vida por su fe. «Esto explica su patriotismo teológico; medía la Historia y el genio de los pueblos por la altura de la fe religiosa, y muy justamente ensalzaba nuestra fe genial de entonces. Pero la perspectiva ha cambiado: no es ya para nosotros la historia el proceso de encarnación de una fe escatológica, sino el engrandecimiento de la cultura y la aproximación infinita a una imagen de humanidad virtuosa y sabia»⁵². Esa opinión de Prudencio implica un patriotismo dudoso metido en la teodicea. Ciertamente muchos compatriotas perduran en esa opinión de Prudencio después de quince siglos, y «están muy seguros de que el Corazón de Jesús reinará en España con predilección a otros lugares. En fin de cuentas, ningún principio cósmico se opone a que así acaezcan las cosas, y todo sería que las españolas se empeñaran absolutamente, en hacerlo realidad; si bien llegado el caso, preferiría al corazón otra víscera divina; el cerebro, por ejemplo»⁵³.

A Ortega le parece, más bien, que se aplicaría mejor a la situación española lo que de sí dijeron los guanches de Canarias a los misioneros cuando les preguntaron cómo habían llegado a aquellas tierras. Su respuesta fue: «'Dios nos puso en estas islas y luego se olvidó de nosotros'»⁵⁴. Ortega no considera motivada la afirmación de Aurelio Prudencio de la predilección de Dios por los hispanos ni nuestro futuro social parece en nada halagüeño. «Antes bien, tendríamos substancia sobrada para lamentarnos los que aún somos jóvenes y en nuestra vida no hemos presenciado otra cosa que derrumbamientos, errores, angustias nacionales, ni hemos respirado más que desconfianza, irresoluciones, ni aprendido sino desesperanzas en este panorama de sordidez ideal, que representa la existencia española»⁵⁵.

Ortega se enfrenta a Azorín por defender al obispo de Orihuela y decir que «'la democracia se halla en bancarrota'»⁵⁶. Además rechaza Ortega el

51. IX 711; «Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia», Munich (2.1954). PPHA (1951-1954).

52. X 50; «Sobre el proceso Rull», *Faro* (12.4.1908).

53. X 49; «Sobre el proceso Rull», *Faro* (12.4.1908).

54. X 50; «Sobre el proceso Rull», *Faro* (12.4.1908).

55. X 50; «Sobre el proceso Rull», *Faro* (12.4.1908).

56. X 53; «Sobre la pequeña filosofía», *El Imparcial* (13.4.1908).

pragmatismo; y reprocha a Azorín que diga que la *Crítica de la razón práctica* de Kant es una necesidad. Ortega piensa que es ahí donde se fundamenta la verdadera democracia que es la democracia como ley de moralidad. La democracia es producto de la moral autónomica y por tanto según Ortega, «es 'excusado decir' que un obispo católico ha de combatirla. Yo sentiría mucho que esto enoje al señor Azorín, pero la idea democrática, en su plenario y estricto sentido, no es posible dentro del catolicismo y de su moral heteronómica. Tan no es posible, que históricamente viene a ser la flor del 'cactus' luterano abierto al cabo de tres siglos de gestación»⁵⁷.

Ortega reprocha a Azorín que se adhiera a un partido político siendo un poeta y un intelectual. Y termina Ortega denunciando la mezcla de religión y política, el problema de la democracia y la Iglesia oficial, la filosofía y las elecciones. Dice así: «Yo sería el último en censurar por todo esto al señor Azorín. Ni siquiera me opongo a que se haga del 'maurismo' una religión con sus dioses y sus vírgenes, su falsificación alicuota de la historia y de sus evangelistas rotativos. Lo que censuro es que complique con el nombre del señor Maura la historia de la filosofía»⁵⁸.

Como se ve las discusiones surgen muy pronto en las relaciones político-religiosas españolas. Ortega reprocha a los conservadores su falta de ideas y su 'escolasticismo' que pretende ocultar esa carencia de fondo. Frente a las acusaciones de que el partido liberal no tiene disciplina Ortega critica el orden conservador, y recuerda que la disciplina es algo fundamentalmente moral y no la mera obediencia: «La disciplina conservadora tiene un sentido menos luterano y más jesuítico: obediencia, *perinde ac cadaver*. No se trata de que cada individuo piense en la manera de mejorar la raza: cada cual llegaría a conclusiones distintas y se llevaba el diablo las votaciones compactas. Es menester votar una sola cosa, cualquierá que ella sea, con tal que la voten todos. De esta manera se suscita la necesidad ineluctable de un jefe que proponga la materia a votar»⁵⁹. Afirma Ortega que los jesuitas y las sectas secretas no deben su poderoso influjo a sus mejores ideas y proyectos sino a su espíritu de cuerpo, a la cohesión formal de sus miembros, como la madera flota compacta en el agua pero no por su valor propio. Habrá tiempo de ver todas estas complicadas relaciones entre política y religión con más detalle.

57. X 54; «Sobre la pequeña filosofía», *El Imparcial* (13.4.1908).

58. X 55; «Sobre la pequeña filosofía», *El Imparcial* (13.4.1908).

59. X 69; «Disciplina, jefe, energía», *El Imparcial* (12.8.1908).

4.1.3. *Religión y justicia social*

El orden conservador, según Ortega, acaba siempre hablando de la necesidad de una mayor energía y de buscar 'un hombre enérgico' para gobernar. Según Ortega no es el pueblo el que crea la turbulencia y el desasosiego. Son los políticos el origen del desorden y Ortega piensa que cuando se habla de mano dura en realidad se está buscando un bruto a cuyo amparo se «afirmen los dos parásitos inmortales: la inercia mental y el capitalismo»⁶⁰. Teme Ortega que ese poder enérgico del que se habla sea el de las armas o el dictatorial. Y lo que hace falta es otra cosa: «'Necesitamos en el gobierno 'impersonales' —decía Costa—; Bismarcks injertos en San Francisco de Asís, con más de San Franciscos que de Bismarcks'»⁶¹.

El camino español no pasa por la revolución, ni por la revuelta desde arriba ni desde abajo, sino 'desde las elecciones'. La idea de Ortega es transformar la sociedad por la cultura. Si el pueblo se queda ante las elecciones como el asno de Buridán es porque se le ha enseñado el oficio previamente. Según Ortega hay que «preparar al pueblo para las elecciones como se le dispone para la primera comunión.

El pueblo no vota porque no se le ha imbuido ningún programa. Cuando ha pasado sobre él, como nube de Jehová en el desierto, la sombra de una idea política, ha impuesto su poderosa decisión en los comicios: el ejemplo de Cataluña es bien reciente. Oligarquía y caciquismo no son causas del alejamiento electoral, son síntomas de la entenez y miseria de nociones políticas que padece España entera»⁶².

La generación de Ortega ha experimentado el deshonor español al comprobar que fuera de España ser español es algo ridículo. En Europa somos culturalmente insolventes. La cultura es la que ha de crear un ideal que mueva el 'alma enferma' de España. Ese ideal tiene un nivel metafísico y lleva a un bienestar físico o transformación de la miseria en riqueza por medio de la cultura. Según Ortega, el poder de las religiones para movilizar a la gente a una conciencia social ha terminado, ya no pueden ofrecer al hombre actual un tipo de virtudes apropiado, virtudes sociales y laicas. Hay que modernizar los contenidos éticos para construir la nueva sociedad. En otro caso no queda otra salida que prepararse a morir hacia la eternidad. La nueva propuesta moral sueña así: «La grande esperanza que pongo en la ciencia consiste en ese descubrimiento del mundo moral. Un pueblo chabacano, ebrio de erotismo senil, sin

60. X 71; «Disciplina, jefe, energía», *El Imparcial* (12.8.1908).

61. X 71; «Disciplina, jefe, energía», *El Imparcial* (12.8.1908).

62. X 72; «Disciplina, jefe, energía», *El Imparcial* (12.8.1908).

alegría ni respetuosidad, no puede elevarse espontáneamente, por empuje cordial, a la conciencia de la virtud. Las nuevas virtudes son letra muerta, tanto para la fe del carbonero como para el escepticismo del carbonero. La justicia política es la matemática de la caridad; la veracidad es la lógica imponéndose a la sinceridad. Son virtudes de origen especulativo y empolladas en el cerebro labran lentamente su nido en el corazón. La ciencia ha obtenido la nueva moral destilando en su alquitara las viejas morales instintivas»⁶³.

Denuncia Ortega que con frecuencia se estima de las personas lo que menos vale en ellas. Además, la falta de virtudes cívicas es aquí universal. En España, según Ortega, reina una plutocracia anarquista. Unamuno ha denunciado la situación y Ortega suscribe la denuncia. Incluso la Iglesia se encuentra, de lleno, en medio de esa falta de civismo. El Estado debe vigilar esta situación. «Y el Estado es y debe ser ante todo un órgano de cultura, sobre todo frente a la Iglesia. La cual, cuando de aquél se trata, resulta también anarquista, pues enseña, no ya el libre examen, sino hasta la resistencia y el fraude a la leyes de aquél. Prueba de ello es que no estima pecado el contrabando o el matute y no tendría nada de extraño que hubiera hasta algún obispo matutero»⁶⁴. Ello indica que sin democracia e igualdad ante la ley no hay solución tampoco al problema de la economía.

Falta también a la moral cívica española una adecuada dosis de tolerancia. No hay que exagerar la intransigencia moral si se quiere que un día haya verdaderos grupos de renovación social. A Pablo Iglesias se le increpó por beber un vaso más de cerveza. Según Ortega, no hay que ahogar a los socialistas porque a veces actúan con modales un tanto rudos y duros. Son cosas que tienen que ocurrir antes de llegar a la madurez. A propósito refiere Ortega una historia a modo de moraleja: «Acaeció una vez a San Francisco predicar a los gorriones de las plazas paduanas, y esto debió parecer a los cultos magnates de Roma gran simplicidad y, sin embargo, para la cumplida belleza de la historia humana fue menester que algún día en la plaza de alguna villa se predicara a los gorriones: 'Hermanas avecicas, si no calláis no podré hablar con Dios'. Del mismo modo, a fin de que un partido político adquiriera algún día densidad moral suficiente para renovar el ambiente español, es preciso que hoy en la calle de Relatores se cometa la fervorosa ingenuidad de malhumorarse por un vaso más de cerveza que alguien, relapso, beba»⁶⁵.

Hay que tener paciencia y seguir con la tarea de la cultura aunque algunos la consideren ingenua. No se debe pretender que el pueblo tenga una sensibili-

63. X 77; «La cuestión moral», *El Imparcial* (27.8.1908).

64. X 84; «Glosas a un discurso», *El Imparcial* (11.9.1908)

65. X 90; «Nuevas glosas», *El Imparcial* (26.9.1908)

dad que falta a quienes debieran ser más cultivados. Con frecuencia los organismos oficiales han apoyado el fervor bárbaro de los sayales frailunos y han dejado desolado al joven con ansias científicas de más conocimiento. Hay que continuar la lucha por la cultura frente al paquidermo español. Ortega reprocha a Azorín por oponerse a las teorías de Haeckel o a la obra de Maeterlink precisamente cuando las universidades de Leipzig y Berlín los ensalzaban. Desea Ortega que Azorín deje de avivar la inercia mental de los acomodados, «la codicia capitalista y la vanidad aristocrática de quienes no son aristócratas ni de alma ni de nación»⁶⁶. Cualquiera perfección auténtica exige un esfuerzo doloroso y por tanto debe ser respetada y no difamada.

Para Ortega respeto, religión y conciencia social van íntimamente tramados. Y ese respeto ha movido siempre vigorosamente la obra de Ortega: «Tal vez nada mueva mi pluma con tanto afán como el ansia de ver todas las cosas nacionales instauradas en el respeto —*instaurare omnia in Christo*. Es para mí el respeto la virtud socializadora por excelencia, la emoción religiosa (de *religare*, atar). Si toda la energía humana no se consume en las luchas individuales, si algo de ella sobrequeda y rebasando todas las querellas momentáneas labra silenciosamente obras más perennes que el individuo, es decir, obras sociales, débese al respeto»⁶⁷.

El respeto es lo que conserva lo valioso del pasado. Impide, a la vez, confundir las conquistas religiosas con las conquistas políticas y sabe valorar lo positivo de las creencias religiosas ajenas: «No saquemos, por Dios, la hostilidad teológica, no pretendamos reproducir la opinión bárbara sobre el islamismo que tenían los cruzados del siglo XI, los calatravos del siglo XII.

Existe una moralidad moderna: no es lícito insertar en ella trozos de la ética medieval. Las creencias religiosas que en otro tiempo eran santas sólo para sus fieles lo son hoy para todos. La discrepancia en la fe no puede servir jamás de pretexto, para encarecer la hostilidad»⁶⁸.

La fuerza y la ignorancia no crean nada que valga la pena. Ortega se dirige a la juventud para que tome conciencia de la situación de España y no siga sesteando. Y lo hace, porque los maduros y mayores, con dificultad se reforman, más bien suelen persistir en sus errores. Al pasar los cuarenta años quedan sólo unos pocos alientos para reformar 'la constitución de nuestra morada interior'. Como algunos españoles de bien han pedido colaboración, Ortega quiere aportar la suya: «Esto hago yo ahora y vengo a ofrecerlos, amigos de mi tiempo, 'el cornalillo de mi pobreza' como decía el Cartujano»⁶⁹. Al haber

66. X 99; «Fuera de la discreción», *El Imparcial* (13.9.1909).

67. X 95; «Fuera de la discusión», *El Imparcial* (13.9.1909).

68. X 103; «Guerra con cuartel», *El Imparcial* (17.8.1909).

69. X 105; «Los problemas nacionales y la juventud», Ateneo de Madrid (15.10.1909).

pasado tantos años en que las cosas van mal, la sensibilidad se embota y se olvida lo que está mal. «Y es menester que el Demiurgo rector de la historia envíe alguna terrible desazón nacional para que volvamos a percatarnos de la inmensa y profunda mengua en torno. La psicología del sentimiento religioso sabe muy bien que la conversión suele iniciarse en instantes de aguda perversión»⁷⁰. Pues lo peor de todo, es cuando uno ya no sabe enfrentarse consigo mismo y darse cuenta de los problemas, descubrir los estratos de podredumbre bajo los cuales ha quedado sepultada la honradez y los impulsos dignos: «Oyendo a los que aún creen que no se halla tan enferma España como otros decimos, cabe pensar amargamente si habremos llegado a ese último extremo de la abyección»⁷¹.

Los españoles recientes no han podido aprender a ser 'más delicados, más inteligentes ni más virtuosos', no han visto otra cosa que villanía y fuerza y la justicia entregada «al juicio de Dios de los tribunales militares»⁷². Sin maestros ni ejemplaridad no puede haber educación y sin ésta no hay historia pues como decía Lessing la pedagogía es «la médula de la historia»⁷³. Nadie es mejor que otro si no hace las cosas mejor que él. Y esto no puede ocurrir si no se tiene una manera de 'sentir lo divino', de tratar los problemas humanos públicos y privados y de mirar al futuro ideal. Se trata de un mundo de analfabetos intelectuales y morales.

Ha aumentado la barbarie pública española. Los jóvenes no pueden confiar en nada, ni en el partido liberal ni en el republicano. «El partido liberal no hará nada porque no sabe qué hacer. Sin embargo, admitamos que quiera emprender alguna cosa: por ejemplo, una modestísima campaña contra los privilegios de las órdenes religiosas. ¿Qué ocurrirá? Unas cuantas señoras, unas cuantas damas, abrirán con sus firmas un pliego, y tras de sus firmas vendrán otras muchísimas, firmas, todas de damas; el partido liberal caerá antes de los seis meses de resultas de tanta firma. Y ya no podremos indignarnos; ahora mismo nos sentimos reconfortados porque las últimas tristezas son siquiera trágicas: dentro de seis meses viviremos dentro de una comedia incalculable, en la bufonada de una isla de San Balandrán»⁷⁴.

La misión de los partidos más comprometidos con la justicia es evitar las revoluciones destructoras de todos y avanzar en la verdadera transformación de la sociedad por la justicia y la igualdad. La revolución es necesaria pero de-

70. X 106; «Los problemas nacionales y la juventud», Ateneo de Madrid (15.10.1909).

71. X 107; «Los problemas nacionales y la juventud», Ateneo de Madrid (15.10.1909).

72. X 107; «Los problemas nacionales y la juventud», Ateneo de Madrid (15.10.1909).

73. X 109; «Los problemas nacionales y la juventud», Ateneo de Madrid (15.10.1909).

74. X 112; «Los problemas nacionales y la juventud», Ateneo de Madrid (15.10.1909).

be ser bien hecha sin sangre ni violencia absurda y desbocada: «Tal es a mi modo de ver la misión histórica del radicalismo democrático, del socialismo: las revoluciones sólo se evitan organizando partidos revolucionarios. El dilema es de hierro: ¿Qué se prefiere, la revolución o la amenaza de la revolución? Pues bien, todo poder constituido que no se siente amenazado equivale a la seguridad de una revolución»⁷⁵.

Hay que hacer el camino de la ciencia y del esfuerzo en busca de los 'santos de la tierra', de quienes pueden ayudarnos. Y luego poner en práctica sus ejemplos, sus virtudes cívicas. El respeto y la seriedad en primer lugar. Luego la ciencia y el esfuerzo. Basta recordar a Fernando Lasalle 'pensador y luchador'. Hay que salir a Europa en busca de la verdad y la justicia por amor al pueblo: «Europa, señores, es ciencia antes que nada: ¡amigos de mi tiempo, estudiad! Y Europa es también sensibilidad moral, pero no de la vieja moral subjetiva, de la moral cristiana —acaso más bien jesuítica— de las intenciones, sino de otra moral de la acción, menos mística, más precisa, más clara, que antepone las virtudes políticas a las personales porque ha aprendido —¡Europa es ciencia!— que es más fecundo mejorar la ciudad que el individuo»⁷⁶.

Hay que construir la paz. El socialismo es cultura, construcción, cultivo de la paz, constructor de 'la gran paz sobre la tierra', un principio de amistad universal: «Para mí, socialismo es la palabra nueva, la palabra de comunión y de comunidad, la palabra eucarística, que simboliza todas las virtudes novísimas y fecundas, todas las afirmaciones y todas las construcciones. Para mí, socialismo y humanidad son dos voces sinónimas, son dos gritos varios para una misma y suprema idea, y cuando se pronuncian con vigor y convicción, el Dios se hace carne y habita entre los hombres»⁷⁷. Por tanto, según Ortega, no se trata en absoluto de ser antirreligiosos, ni siquiera anticlericales. Pues con esto no se adelanta nada aunque en España haya sido moda ser anticlericales y definirse cada uno por oposición a su vecino. No hay que ser reaccionarios ni anti-nada. Sino ser algo positivo. «Está bien, pues, que seamos anti-clericales, pero yo os hago notar que a su vez los clericales carecen de contenido positivo: los clericales son los antimasones, los anti-socialistas, los anti-científicos, los anti-morales, los anti-demócratas, los anti-nosotros. El clericalismo, señalándonos, dice: *Voilà l'ennemi*. Y nosotros, a nuestra vez: *Le clericalisme, voilà l'ennemi*. Con decir anti-clericales decimos, pues, solamente que somos ene-

75. X 117; «Los problemas nacionales y la juventud», Ateneo de Madrid (15.10.1909).

76. X 118; «Los problemas nacionales y la juventud», Ateneo de Madrid (15.10.1909).

77. X 120; «La ciencia y la religión como problemas políticos», Casa del Pueblo del Partido Socialista, Madrid (2.12.1909).

migos de nuestros enemigos. Y esto es demasiado evidente para que con ello adelantemos mucho»⁷⁸.

Para Ortega es falso que los triunfos del socialismo se deban a la lucha de clases y a la fatalidad económica. Están también Saint-Simon, el poder espiritual y Lassalle. La economía también depende de la política y ésta supone unos principios fundamentales que están en la religión. Ortega no acepta el esquema marxista aunque sí el socialismo: «Sólo un adjetivo nos separa: vosotros, sois socialistas marxistas, yo, no soy marxista»⁷⁹. Ortega, en la casa del partido socialista de Madrid, expone, brevemente, su idea de la religión: «No puedo detenerme en describiros lo que es la religión: era el conjunto de los principios más generales de explicación del universo y de los principios fundamentales de la moral. Dios como creador y como legislador moral; es decir, social: 'Siempre que estéis juntos me hallaréis entre vosotros'. Las palabras divinas fueron los últimos apoyos de la organización social mientras los hombres vivían convencidos de la religión. La religión, durante siglos innumerables, constituyó el poder espiritual: Dios fue el gran socializador, constructor de comunidad, de sociedad; los hombres se amaban, comulgaban, se socializaban en la fe. Eran hijos de Dios y súbditos del Rey, su representante en la tierra. Los derechos y obligaciones que constituyen el tejido social se basaban en última instancia sobre la enorme columna mística de Dios»⁸⁰. La cultura viene a sustituir la idea mística de Dios en su función socializadora. El proceso es: la cultura se convierte en el nuevo poder espiritual y la justicia constituye la nueva moral; así podrá llegar la cultura a todos y se unen democracia, virtud y ciencia. Por tanto, dice Ortega: «Es preciso que junto a la jornada mínima pidáis, con la misma energía, la escuela única»⁸¹. El socialismo de Marx era un medio para conquistar este socialismo cultural, pero Marx no fue marxista, «como Jesús de Nazareth no fue un católico, apostólico, romano»⁸².

El socialismo es cultura para todos. Los clericales son la 'incultura': «Aparte de su misión general humana e internacional tiene el socialismo en España esta ilustrísima tarea que cumplir: imponer la cultura; es decir, la seriedad científica, la justicia social. El partido socialista tiene que ser el partido

78. X 119-120; «La ciencia y la religión como problemas políticos», Casa del Pueblo del Partido Socialista, Madrid (2.12.1909).

79. X 120; «La ciencia y la religión como problemas políticos», Casa del Pueblo del Partido Socialista, Madrid (2.12.1909).

80. X 124; «La ciencia y la religión como problemas políticos», Casa del Pueblo del Partido Socialista, Madrid (2.12.1909).

81. X 125; «La ciencia y la religión como problemas políticos», Casa del Pueblo del Partido Socialista, Madrid (2.12.1909).

82. X 123; «La ciencia y la religión como problemas políticos», Casa del Pueblo del Partido Socialista, Madrid (2.12.1909).

uropeizador de España»⁸³. Otra afirmación básica del socialismo es el deber del trabajo, sin trabajo la amistad y la comunidad se disuelven. El hombre se queda en orangután. «La comunidad verdadera es la comunidad del trabajo. He aquí, pues, que el deber primario del hombre es ser un trabajador. Trabajador es el nombre del hombre moderno, decía Michelet»⁸⁴.

El socialismo tiene que ser honradez, virtud ciudadana, nueva moral. No le debe bastar con denunciar los defectos clericales; cuando eso sea necesario ha de hacerlo con tristeza: «No, el socialismo no puede contentarse con hablar mal de los curas, con fustigar sus torpes costumbres y su gótica barbarie, con hacer estadísticas de los millones de pesetas que heredan anualmente estos buenos padres jesuitas, mis antiguos e inverecundos maestros; si eso tiene que hacer el socialismo, ha de hacerlo con tristeza, como conviene a tan grosera labor: Hércules al limpiar los establos de Augias debió apretarse las narices. Pero no, el ser anticlericales no puede significar para nosotros eso»⁸⁵. Ser anticlericales significa oponer la ciencia a la ignorancia, la comunidad humana al individualismo, la justicia evangélica a la caridad miserable: «No sólo oponemos a los clericales, frente a sus dogmas, nuestra ciencia, sino frente a su moral más rígica, una moral que no admite los compromisos ni los perdones ni las indulgencias, una moral que no se limita a vivir dentro de los individuos, sino que nos lleva a reformar y hacer más justas las ciudades. El socialismo, antes y más que una necesidad económica, es un deber, una virtud, una moral: es la veracidad científica, es la justicia. ¿Qué es la justicia sino la caridad científica superando la caridad sentimental del Evangelio?»⁸⁶.

El verdadero anticlericalismo no es insulto, es poder decir a los clericales: henos aquí con las virtudes que os faltan, con nuevos ideales de futuro frente a vuestra esterilidad, con una gran generosidad frente a vuestras mezquindades materialistas: «Frente a vuestro espíritu que es en verdad materia evaporada, materia volatilizada, nosotros traemos y afirmamos la única cosa que no es material: la idea. Aportamos una concepción científica de la naturaleza y de la política, una visión más precisa y vigorosa de la moral, un sentimiento mayor de densidad estética. Traemos, señores, a España la justicia y la seriedad.

83. X 125; «La ciencia y la religión como problemas políticos», Casa del Pueblo del Partido Socialista, Madrid (2.12.1909).

84. X 125-126; «La ciencia y la religión como problemas políticos», Casa del Pueblo del Partido Socialista, Madrid (2.12.1909).

85. X 126-127; «La ciencia y la religión como problemas políticos», Casa del Pueblo del Partido Socialista, Madrid (2.12.1909).

86. X 126; «La ciencia y la religión como problemas políticos», Casa del Pueblo del Partido Socialista, Madrid (2.12.1909).

Traemos una nueva religión; traemos la sublime eucaristía: traemos la cultura»⁸⁷.

Para Ortega, en política, es fundamental la idea que se siga como proyecto de futuro. Interesa más la idea fundamental incluso que la persona que la encarna. El pueblo necesita de esta encarnación de la idea en un hombre. Pero si no hay idea no hay hombre, ni pueblo, ni política posible. La democracia es un ideal, no una persona. España ha vivido del mito del hombre enérgico que arregla todo, por eso no ha habido política, ni de izquierdas ni de derechas; ya desde Platón se habla de la 'ciudad de los pobres y la ciudad de los ricos'; su lucha es la política, no un hombre. Del mismo modo, para Ortega, el liberalismo primero es una idea: «Aún no había Hombres liberales; aún estamos, no se olvide, circunscritos al segundo versículo: los hombres se crearán después, los creará la Idea, el *Logos*, lo mismo que en aquella primera sazón gene-siaca»⁸⁸.

Ciertamente los hombres también son importantes. El socialismo ha tenido a Pablo Iglesias. Los conservadores lo han tratado, por holgazanería, como tibetanos. Pero él ha henchido la vida cívica de virtudes teologales. A Ortega le vienen en tropel las palabras de origen religioso al hablar de este hombre del gremio de cajistas: «Pablo Iglesias es un santo. ¿Cómo pretender cerrar la comunión de los bienaventurados a este tipógrafo? Pablo Iglesias se ha ejercitado hasta alcanzar la nueva santidad, la santidad enérgica, activa, constructora, política a que ha cedido el paso la antigua santidad quietista, contemplativa, metafísica y de interna edificación. Sin santos no hay virtudes. Como los físicos construyen en sus laboratorios las leyes del mundo de las cosas, los santos hallan experimentalmente en sus vidas las virtudes, leyes del mundo moral. A cada virtud su santo»⁸⁹. En las nuevas virtudes cívicas Pablo Iglesias es un ejemplo. Francisco Giner es otro, los dos españoles más europeos. Ellos han devuelto la fe en el futuro a muchos españoles que la habían perdido. Y esto debe alegrar a todos: «Todo hombre honrado ha de sentir que le acrece la fe en los poderes de bondad concedidos a la especie humana cuando vea florecer la virtud en el campo enemigo, y ningún verdadero católico cometerá el sacrilegio de poner coto a la divina munificencia cuando la mano de Dios se alarga un poco y deja caer algunos puñados de virtudes en las entrañas de los hombres malos. Los que aborrecen las divisiones infranqueables entre

87. X 127; «La ciencia y la religión como problemas políticos», Casa del Pueblo del Partido Socialista, Madrid (2.12.1909).

88. X 128; «Imperialismo y democracia», (Para Ramiro de Maeztu), *El Imparcial* (2.1.1910).

89. X 140; «Pablo Iglesias», *El Imparcial* (13.5.1910).

los espíritus, los pacíficos, a quienes fue prometido el reino, trabajarán siempre por elevar ejemplos de virtud en cuya estimación puedan reunirse todos los hombres: santos que a todos nos sean comunes y pongan un acento de paz en la lucha ardiente de la historia. La comunión de los santos, es, en primer lugar, la comunidad de los hombres en los santos»⁹⁰.

La fe en los santos es también la fe en el poder de su mensaje para conducir las vidas de los hombres: «Pablo Iglesias es una magnífica incitación al respeto, porque es la transustanciación de la idea socialista»⁹¹. Las ideas van muriendo como las especies zoológicas, encienden los corazones y luego pierden su fuerza. En la Edad Media la teología era *regina scientiarum*, la religión era fuente de comunión eclesial y social. El siglo XVIII fue un roedor de las ideas teológicas, la gente perdió su sensibilidad espiritual y la sociedad se disgregaba. En busca de esa vena espiritual Saint-Simon fundó el socialismo. Eso fue la esperanza abierta de nuevo; segunda virtud teológica. Y la esperanza se difundió, nos refiere optimista Ortega. «A mí se me ha hablado de ‘cierto socialismo’ hasta en los despachos de las autoridades eclesiásticas: digolo en su honor. Las bases del socialismo no se discuten ya, verdaderamente: se disputa sólo del más o del menos, reconociendo en él la idea organizadora de la Justicia. Y Justicia ¿qué es sino la exactitud aplicada a lo caritativo, la matemática de la caridad, tercera de las virtudes teológicas, que han llenado el domingo último las urnas del Municipio madrileño»⁹².

No obstante, Ortega repite que no le parece acertada la predilección de Dios por España en la que creía Prudencio, según ya quedó dicho; ni un reinado especial del Corazón de Jesús en nuestra patria. Según Ortega, España no se ha portado nunca como un pueblo de primer orden aunque haya desempeñado papeles primordiales en la historia del mundo. Hoy la conciencia nacional está desorientada, con una «estúpida genealogía de semidioses»⁹³. En la historia del progreso de la moral no aparecen nombres españoles importantes. Europa es la realidad de la cultura, de los ideales auténticos; por el contrario, lo castizo, español, carece de la virtud, de la fuerza sustancial para crear un auténtico pueblo con una ética cívica profunda.

Sorprende a Ortega el excesivo optimismo de Pío X sobre la felicidad del pueblo español a causa de la religión. Parece que quiere insistir en la línea de Aurelio Prudencio. Según Ortega, hemos acumulado ineptitud durante siglos aunque nos inquiete un pasado glorioso. Y confirma: «Yo había pensado siempre así desde largo tiempo; pero hoy leo unas palabras del Sumo Pontífice

90. X 140; «Pablo Iglesias», *El Imparcial* (13.5.1910).

91. X 141; «Pablo Iglesias», *El Imparcial* (13.5.1910).

92. X 142; «Pablo Iglesias», *El Imparcial* (13.5.1910).

93. X 148; «Venerables ironías», *El Radical* (23.6.1910).

que me ponen en perpleja situación. El Santo Padre ha ido y ha dicho a unos peregrinos baleares que 'España ha conseguido demostrar espléndidamente que la religión es causa de felicidad de las naciones'. No conozco bien el significado canónico de felicidad; según es sabido, las encíclicas y demás literatura de la Sede romana usan de un vocabulario genuino, en virtud del cual, cuando parece que dicen una cosa, resulta que dicen lo contrario»⁹⁴.

Pregunta Ortega, al lector, si se cree que España es realmente feliz, y tiene la impresión de que los documentos pontificios hablan de una felicidad más mística que real: «El Santo Padre dedica casi toda su atención a las realidades místicas, a ese mundo ingrátido y transcendente, poblado de materias sutilísimas: vive una vida sobrehumana, habita extáticas ciudades, donde con su bastón venerable mantiene el orden de la gracia en la comunión de los santos. Pero el Padre Santo no ha hecho benditas con sus ojos las cifras de las contribuciones españolas, y éstas son incompatibles con la felicidad. De suerte, que la ventura que la religión haya podido traernos, es inutilizada por la administración, y pata»⁹⁵.

Piensa Ortega que el *Hispanos Deus aspicit benignus*, de Prudencio, no se puede hacer presente de otra manera que por una aproximación a una humanidad virtuosa y sabia. Por tanto el optimismo de Pío X, a la vista de la realidad, ha de trocarse en el sentimiento de los guanches: Dios nos puso aquí y se olvidó de nosotros. O habrá que pensar en una ironía del destino o, lo que sería peor, que la religión se puede mezclar bien con la incultura. Dice Ortega: «A no dudarlo, la Santa Sede ha procedido con ironía en esas palabras, y más cuando añade: 'Sé perfectamente que esa nación sigue siendo digna de sus tradiciones'».

Si todo ello no se interpreta en un sentido irónico, no sé bien hasta qué punto sea aceptable la filosofía de la historia que inspira al Santísimo Padre. No me parece fácil de comprender cómo el país menos culto de Europa puede ser el más religioso. ¿Por ventura la religión es cosa distinta de la cultura?»⁹⁶.

Se necesitan ideales y eficacia. Los ideales que no cristalizan en reformas legales y sociales se pierden en el vacío. Por eso los jóvenes han abandonado el liberalismo verbal ineficaz y quieren un liberalismo con mordiente social. Lerroux ha proclamado este liberalismo que gusta a los jóvenes: «La historia del señor Lerroux es un manual de la perfecta eficacia. Este hombre, cuyo aspecto hace pensar en Caliban —aquel Caliban que, según Renán, era preferible a

94. X 149; «Venerables ironías», *El Radical* (23.6.1910).

95. X 149-150; «Venerables ironías», *El Radical* (23.6.1910).

96. X 150; «Venerables ironías», *El Radical* (23.6.1910).

Próspero restaurado por los jesuitas y los zuavos pontificios—, no ha pasado por las academias, y si no se halla exento de sociología, ha adquirido sólo la precisa para envolver en una película de modernidad la eterna emoción democrática. No es un pensador, si por tal se entiende la ociosa operación del espíritu que, revolviéndose sobre sí mismo, renuncia a mover los músculos. Probablemente no es lo que suele decirse un santo, porque las necesidades de la acción no están previstas en la grisienta moral española, hecha por progenies de quietos para generaciones de inertes. Se reconocerá lealmente que la moral de San Luis Gonzaga había de periclitarse ante el más leve incidente electoral»⁹⁷.

No hay que asustar al pueblo con el desorden liberal. Es preciso organizar la revolución para que no sea la revolución del desorden. El orden no es lo establecido como desorden constituido donde reina el hambre y la miseria. No hay que preferir la paz quieta sin justicia. Lerroux es un arquitecto de las pasiones populares. Aunque siempre se dirá que es preferible otro: «¡Preferible! ¡Preferibles serían tantas cosas!... Mas no es lícito preferir los ángeles a los hombres, por la sencilla razón de que los ángeles no votan en los comicios, y si votaran lo harían probablemente en favor de algún candidato presentado por esa piadosa Defensa Social. No me es dado ejercitar mi preferencia sino entre un humilde liberalismo y un liberalismo agresivo»⁹⁸.

Hay que librar a la vida pública española de la ignorancia y de la ineptia. También de los escándalos tontos. Cuando se habla de política no es de esperar un lenguaje tan comedido como si se tratara de problemas teológicos. Pero tampoco debiera decirse que todos los artículos radicales son *lirismos revolucionarios*, funestos como todos los lirismos. Esto para Ortega es desvariar, puesto que el lirismo es vida interior sustancial a la vida humana. Y donde no hay vida humana sobran todos los gobernadores de provincias. Ortega remacha: «Y esto es lirismo: mantener frente a lo que hay fuera un huertecillo íntimo, cerrado, libre, un yo, una conciencia de lo bueno y lo discreto, de lo bello y lo ordenado y lo justo. En este lugarcillo interior se perpetúa la divina fermentación espiritual que luego pone algún aroma sobre la carroña pútrida de la naturaleza, de los instintos naturales; sobre todo, del instinto radical: la conservación»⁹⁹.

Ortega es enormemente sensible a cualquier intervención apresurada de la vida pública en la vida íntima. Así lo expresa con una contundencia absoluta: «¿Qué tiene que ver la Ley de orden público con la historia de la literatura? Sólo una intervención incesante de la Providencia impide que nos volvamos

97. X 156; «Lerroux, o la eficacia», *El Radical* (22.7.1910).

98. X 158; «Lerroux, o la eficacia», *El Radical* (22.7.1910).

99. X 161; «El lirismo en Montjuich», *El Imparcial* (10.8.1910).

locos de pronto todos los españoles. ¡Bendito sea Dios! ¿De modo que todo lirismo?... ¿De modo que también la poética está a merced de los gobernadores de provincia?»¹⁰⁰.

En todo ello ve Ortega, una vez más, una decadencia ciudadana. No se trata de una crisis económica o política o religiosa. Se trata de una decadencia histórica, absoluta, de la vida española, es una gangrena, que no se puede arreglar con cargar la culpa a un sector determinado vgr., al mundo clerical. De ahí la tristeza que deja cualquier intento parcial de reforma. Lo dice un amigo de Ortega: «‘He aquí que a lo tanto tiempo anhelado ha llegado la hora del triunfo: en mi mocedad doliente de castellano viejo ha habido más de anticlericalismo que de amor. Y ahora un gobierno anticlerical se halla al frente de los destinos nacionales, y un hombre bastante ardoroso, cuyos discursos han exaltado mi anticlericalismo de provincial durante quince años, dirige la tremenda piqueta legislativa contra aquella oscura masa monástica, especie de murallón gótico que ahogaba nuestra vida ciudadana. Ponga usted tras esto todas las frases hechas y por hacer que guste: hartó le consta la firmeza de mi credo anticlerical. Precisamente porque es así, le va a causar extrañeza mi confesión: creo que se nos ha vuelto triste nuestro anticlericalismo a la hora de realizarlo. Yo siento en mí, y al través de mi ánimo en España, una gran tristeza: una fría convicción puramente racional nos lleva a la obra y entramos en la faena tristemente, sin exaltación y sin fuego. Tengo la impresión de que esto ocurre siempre que se hace tarde lo que debió hacerse a su hora: los votos que dejaron de cumplir los abuelos los llenan los nietos forzosamente sin entusiasmo. ¿Encuentra usted una explicación?»¹⁰¹. Para Ortega se trata de un deber reconocido pero cuya ‘utilidad’ y ‘fecundidad’ no está clara.

Para Ortega la enfermedad es más profunda, de ahí la tristeza. Es la inercia el manantial del materialismo, incluido el clerical. «Cada cual con su ánimo: por mi parte me hallo muy cierto de que en los conventos y sus adyacencias es donde más inofensivamente opera el clericalismo; del mismo modo que los principios virulentos son inofensivos en el laboratorio de Cajal, donde se los cultiva. Aquí, en mi corazón, en las venas de esta mano que esto escribe, es donde pulsa más nocivamente la triste herencia, ese principio de inercia, único animador de los materialismos clericales. Ellos son el clero, nosotros los clericales»¹⁰².

Avisa Ortega que España ha sido fácil a las expulsiones: moriscos, judíos, frailes; demasiadas represalias, ha dicho muy bien el Dr. Simarro. «No;

100. X 160; «El lirismo en Montjuich», *El Imparcial* (10.8.1910).

101. X 162; «Sencillas reflexiones. II», *El Imparcial* (22.8.1910).

102. X 168; «Sencillas reflexiones. II», *El Imparcial* (6.9.1910).

el exceso de Órdenes religiosas no desvía lo más mínimo la columna vertebral de España, por la sencilla razón de que España es hoy invertebrada»¹⁰³.

Ortega teme muchísimo que el anticlericalismo liberal no sea más que una negación estéril más. El anticlericalismo ni es liberalismo ni es democracia, es represalia. Como todo lo *anti* aparece cuando falta la salud auténtica: «La manía de ser *anti-algo* suele aparecer entre los síntomas de una vida mental averiada; la furia de la mente no es sino la explosión de aquel antagonismo difuso a que tiende su miseria filosófica. El odio, el afecto negativo no ejerce en él la función de mero vehículo puesto al servicio de la honrada herida o de la justicia atropellada: para el loco lo sustantivo es odiar, irritarse, ejercitar su enorme capacidad de antagonismo, sea contra quien sea y por el motivo que sea»¹⁰⁴.

Los anticlericales no se han interesado por el caso Ferrer. Cabe recordar que el liberalismo debe ser 'la política magnánima'. «En el caso Ferrer la cuestión clerical se eleva de los personalismos a las sustancias políticas. Ser anticlerical y no interesarse por aquel grave acontecimiento equivale a una confesión ingenua de falta de sinceras convicciones liberales. Y nos importa demasiado hondamente el problema clerical para que dejemos que se le convierta en una estúpida plataforma para unas cuantas gentes de properantes ambiciones»¹⁰⁵.

No se puede construir la vida pública sobre la insinceridad, de lo contrario veremos pueblos que dicen oficialmente una cosa y en la vida real otra vgr., naciones irreligiosas donde la religión está omnipresente. Con frecuencia, un pueblo tiene que modificar sus convicciones vgr., monárquicas o republicanas o prejuicios tradicionales que envuelven a la opinión pública así como sobre religión o determinada forma moral, o sobre orientaciones políticas que parecían una cosa y son otra.

4.1.4. *La sociedad española del futuro y la religión*

Ortega inscribe su vida en la suerte del pueblo español. Es para él España su amada, 'mi parte del mundo', y ningún fracaso podrá apartarle de su misión y destino. Sabe que no se le hace mucho caso, sobre todo no siendo abogado, fácilmente se le dice que tanto él como los que siguen el camino de la cultura, están en la luna. Ortega es como el profeta que dice '¡Ay de vosotros!', hasta que otro día, finalmente, tiene que decir '¡Ay de mí!'. Ortega se ve como el clown de circo al que alude Kierkegaard para explicar su mi-

103. X 168; «Sencillas reflexiones. II», *El Imparcial* (6.9.1910).

104. X 168-169; «Sencillas reflexiones. II», *El Imparcial* (6.9.1910).

105. X 169; «Sencillas reflexiones. II», *El Imparcial* (6.9.1910).

sión: «Tanta gracia hizo que el teatro entero ardió con el público dentro. Por la vía trágica o por la vía cómica nos es bien clara nuestra misión de perpetuos clamadores en desiertos y no nos queda más satisfacción que la de pensar cómo sin duda alguna, se cumplen en nosotros las señales que la *Didaké*, famoso libro atribuido a los apóstoles, daba para distinguir los buenos de los falsos profetas. Los buenos —dice— se conocen en que no permanecen más de dos días en cada pueblo y en que no piden nada»¹⁰⁶.

La caída de un pueblo comienza cuando se destruye a los mejores, a sus voces críticas, cuando se mata a sus centinelas. Entonces la corrupción cínica acalla las voces sanas con apariencias legales. Es el triunfo de los zánganos: «Dos Españas, señores, están trabadas en una lucha incesante: una España muerta, hueca, carcomida y una España nueva, afanosa, aspirante, que tiende hacia la vida y todo está arreglado para que aquélla triunfe sobre ésta. Porque la España caduca se ha apoderado de todos los organismos públicos, de todo aquello que podemos llamar oficial y que no es sólo la *Gaceta* y los ministerios, y esa España cadavérica y purulenta convertida en España oficial gravita, aplasta, agosta los gérmenes de la España vital»¹⁰⁷.

En ese ambiente, Unamuno fue la esperanza española que se levanta, el despertador de nuevos valores, en una España misérrima materialmente, vencida y sin progreso ni técnica. España materialmente era entonces un fantasma; espiritualmente recuerda Ortega su mocedad, la edad del entusiasmo, la honradez y el idealismo patrio: «Es la edad en que, al entrar en la vida, toda alma pura y enérgica busca en torno principios superiores, ideales en que encenderse y a los cuales servir. Son los años en que el intelecto, la voluntad y el sentimiento necesitan moldearse en fuertes disciplinas que inciten a vivir. Pero en torno nuestro no sonaban más que voces arcaicas y rastreras o torpes y ampulosas. Íbamos buscando maestros y no los hallábamos: las Universidades, salvo escasísimas excepciones, no nos han enseñado nada. Los libros representativos de la época no acertaban a sacudir nuestras entrañas con su estúpida retórica. Ha habido, señores, unos años en que todo hombre joven y sensible se encontraba en medio de la España espiritual como un Robinson —forzado a hacerse con sus propios dolores un credo en que cobijarse como el personaje inglés una cabaña— ¿Cómo se quiere que no nos quejemos?»¹⁰⁸.

Sólo queda dedicarse, a pesar de todo, a la construcción de nuestro pueblo. No podemos esperar a que las cosas nos vengan del cielo; es necesario coraje y talento para sacar adelante a España, no podemos dejar todo, sin más,

106. X 263; «En defensa de Unamuno», Conferencia, Bilbao ('El Sitio' 11.10.1914).

107. X 266; «En defensa de Unamuno», Conferencia, Bilbao ('El Sitio' 11.10.1914).

108. X 267; «En defensa de Unamuno», Conferencia, Bilbao ('El Sitio' 11.10.1914).

a la divina Providencia: «En la Edad Antigua dicen que solía la Providencia favorecer inopinadamente a un pueblo con donaciones prodigiosas. Pero hace ya mucho tiempo que la Providencia se retiró malhumorada a un profundo gabinete celestial, resuelta a no meter baza en los afanes humanos. Hoy sólo se hace un pueblo como se ha hecho Italia: con un poco de coraje y otro poco de talento» ¹⁰⁹.

Es necesario dedicarse con 'honrados intentos' a la tarea española, a establecer nuevos usos, sin alardes y con humildad. Nadie está por encima del bien y del mal, tampoco los intelectuales. Según Ortega, salvo Giber y Cajal, los intelectuales españoles no son mejores que los políticos. «Recordemos la amonestación de Don Quijote —siempre el divino y dolorido Cervantes—: 'Considera, hermano Sancho, que nadie es más que otro mientras no haga más que otro'. En cuanto 'intelectuales', pues, sólo nos toca trabajar y ser humildes» ¹¹⁰. Hay que organizar las nacionalidades y a su gente, educar al pueblo decididamente para otra historia nueva y viviente. «Para ello caminemos de pueblo en pueblo. Sembrándola de virtudes teologales, recorramos España —si fuera preciso, a pie, y si no fuera por la prisa, de rodillas» ¹¹¹.

Hay que volver a lo profundo de nuestro corazón para rehacer España. Los partidos turnantes han fracasado. La derecha son cuatro 'damiselas irascibles'. Hay que hacerse la composición de lugar de la España actual para entrar con buen pie en el tiempo nuevo. Como san Ignacio, en sus *Ejercicios Espirituales*, hay que poner mucha imaginación en la obra. Hay que dejar de lado el maquiavelismo no sea que por los cargos a conseguir perdamos la fe en el futuro. No nos ocurra lo que se dijo de aquel Papa: «*Pío, per conservar la sede, perde la fede*» ¹¹². Hay que ser capitanes de corazones, levantar un nuevo patriotismo, más allá de la resignación, por medio de la crítica que lleve a nuevos horizontes a nuestro pueblo dormido en su pasado glorioso. No hay que dejarse llevar por el desánimo o por un solo acontecimiento negativo. Es preciso entrar en el alma española. Además de técnica administrativa, política, economía o pedagogía hay que llegar al oscuro corazón hispano. Hay que romper una opinión pública inmoral que vive del abandono y la abyección. Se necesita orientación para esta España sin tino que responde siempre: «Ni sí, ni no; esto es, no queremos esforzarnos por nada, no tenemos fe en nosotros mismos ni dónde apoyar la esperanza. No tenemos afán de vivir, de gozar ni

109. X 274-275; «La camisa roja», *España* (29.1.1915).

110. X 279; «La nación frente al Estado», *España* (12.2.1915).

111. X 281; «La nación frente al Estado», *España* (12.2.1915).

112. X 291; «Política de neutralidad», *España* (19.3.1915) (sin firma).

de imperar. Nuestra raza se ha tumbado al borde del camino como un can apaleado»¹¹³.

España está sin economía y sin intelectualidad. Nuestro clásico, nuestra tradición fundamental es el hambre. Junto a ella se ha mantenido constante la frivolidad. Ha sido la destrucción del respeto y de la vida inalienable sin la cual nunca se puede afrontar nada en serio. Todo se queda en confirmarse cada cual en sus puestos y convicciones. Así, por ejemplo, nos cuenta Ortega: «El señor Dato ha administrado, día por día, un año entero, al partido conservador el sacramento de la confirmación. Con gusto muy dudoso ha recalcado una vez y otra ante el señor Maura que su partido se llama liberal-conservador»¹¹⁴.

Hay falta de seriedad política y se nos puede encallecer la sensibilidad. Cuando no hay autoridad moral no puede haber auténtica vida política. España se encuentra en una gran postración moral. La atmósfera pública es poco respirable. Se paga a mercenarios de la pluma para que se mate civilmente con la calumnia y la injuria a los ciudadanos despiertos. Como a veces no se encuentran figuras de primera línea para el despojo, la envidia se ha buscado a personajes menos brillantes de la sociedad para conseguir nuevas presas de la maledicencia. Eso le ha ocurrido a Ortega que no ha sido «jamás jefe de nada»¹¹⁵. Los periódicos españoles llamados 'católicos' han suplantado la opinión de Ortega sobre la guerra franco-alemana. Ciertamente: «Las épocas de revuelta política han sido siempre aprovechadas para las venganzas personales»¹¹⁶.

Mientras tanto los gobiernos no han hecho nada. Ni han llevado fe o esperanza alguna al corazón español. España padece una parálisis tremenda que ni un gobierno de médicos puede curar. Ya no se cree en la política ni en nuestro futuro. Es como prepararse a bien morir, sólo faltan unos pequeños signos en la tierra o en el cielo para que llegue el juicio final. La desmoralización española es total. Tenemos casi todos los males, de modo que el juicio habrá que hacerlo como acostumbran los egipcios: «En la religión egipcia las almas de los muertos no se justifican ante el tribunal de los dioses refiriendo los pecados que han cometido, sino, al contrario, especificando cuáles pecados no cometieron. Más humildes que los cristianos, suponen los egipcios que en esto de pecar es el hombre enciclopédico por naturaleza, y lo más que puede pretender es librarse de algunas clases de faltas. Yo recuerdo haber asistido en

113. X 325; «Ideas políticas. I», *España* (25.6.1915).

114. X 331; «¡Libertad, divino tesoro!», *España* (16.7.1915).

115. X 336; «Una manera de pensar. I», *España* (7.10.1915).

116. X 339; «Una manera de pensar. I», *España* (16.12.1915).

Canillejas al tránsito de una pobre vieja que había sido torera en los tiempos dorados de 'Lagartijo' y 'Frascuero', y al acercarse el confesor hizo declaración sumaria de su existencia con estas palabras: 'menos robar y matar, *too*, padre, *too*'»¹¹⁷.

Ortega aspira a claridad en las cosas españolas, desea verter ante los demás sus esperanzas españolas para que haya una vida ciudadana fecunda, más rica, más bella, más noble: «Esta España mejor no nos puede caer de la luna, ni siquiera de *El Sol*. Para lograrla es menester que nos hagamos todos un poco mejores en todo; que un afán de vida poderosa, limpia y clara despierte en la raza entera; que cada español se resuelva a elevar unas cuantas atmósferas de presión sus potencias espirituales»¹¹⁸.

No basta dar gritos. Ortega era 'incompatible' con los gritos. Hay que llegar a acuerdos, el poder con los ciudadanos corrientes, con aquellos que son 'poco más que nadie' y también, con el hombre real de la calle. Hay que suscitar el entusiasmo por una España mejor. Sobre todo hay que ponerse en serio en inteligencia y ciencia. En otro caso: «Seguirá siendo España lo que ha solido ser durante tres siglos: un aldeón torpe y oscuro que Europa arrastraba en uno de sus bordes. Tenemos que ensancharnos las cabezas para dar a nuestras ideas dimensiones de mundialidad»¹¹⁹. No hace falta para ello suponer que todos son idiotas como hacen algunos políticos con aires faraónicos y de caciques. Hay que exigir ideas políticas más claras, más serenas, eficaces y menos patéticas.

Es necesario revitalizar los organismos políticos inertes, hacer funcionar las instituciones, integrar a los radicales y renovar a los conservadores. Ver la manera de que el funcionario funcione realmente. De lo contrario los nuevos gobernantes tardan un año en enterarse de los problemas: «Llegado este momento de iluminación, de Ministerial Pentecostés en que el señor ministro aprende las lenguas de sus negociados, sobreviene la crisis política. Otros siete ciudadanos, bajo un nuevo octavo, ascienden, frescos, radiantes, primaverales, por las laderas del Gobierno: dicen las mismas palabras de salutación y promesa, y se disponen nuevamente a flotar sobre el caos de sus negociados alicuotos, como el espíritu de Dios sobre la nebulosa genesiaca. Y así una vez, y otra, y un siglo»¹²⁰. Algunos llaman a esto democracia.

Hay que descartar la grandilocuencia y la megalomanía de la política. La política no puede llevarnos a la felicidad. Tampoco puede sustituir a la reli-

117. X 345; «El gobierno que se ha ido», *España* (14.10.1915).

118. X 368; «Hacia una mejor política», *El Sol* (7.12.1917).

119. X 369; «Hacia una mejor política», *El Sol* (7.12.1917).

120. X 394; «Hacia una mejor política», *El Sol* (22.2.1917).

gión ni pedirnos la misma consideración: «El siglo XIX que es nuestro más próximo enemigo, cometió el monstruoso error de aplicar a la política los mismos sentimientos radicales que antes se apacentaban en la religión. Nos prometía ésta salvarnos, poniéndonos en trato con poderes soberanos capaces de resolver nuestros últimos problemas. La religión administra las postrimerías, y por tanto, será erróneo, pero no absurdo, que le dediquemos las más profundas emociones» ¹²¹. El hombre de la calle no quiere recaer en aberraciones pretéritas. «Por eso no está dispuesto a entregar al político la libertad que ha conquistado del sacerdote» ¹²². El político tiene su puesto en el concierto humano y no debe anteponerse al hombre de cada día: labrador, profesor, el obrero, el industrial; ni dividirlo todo con posturas extremas. Sobre todo, primero es el educador y luego que venga el político. En otro caso la democracia se convierte en una mística patética. El alma española, sin ideas ni posturas claras, se entregaría al vértigo electoral. Y como la realidad bursátil y la mística económica son más fáciles de entender que el ideal democrático pronto habría que empezar a hablar de la simonía política con la misma exaltación con que se habló en otro tiempo contra la simonía católica romana. «Porque, en efecto, la democracia ha recabado para sí todo el patetismo supersticioso que quiere rehusar a la religión. Para un demócrata, es el voto cosa tan santa como para el católico la comunión, y dispara en él análogos sentimientos.

Contra este misticismo democrático deben combatir todos los hombres verdaderamente liberales y liberados. La aspiración de la democracia es el imperio del buen sentido y del aniquilamiento de toda superstición y pasión turbia en las relaciones políticas de los hombres. La democracia renuncia, como al milagro, al éxtasis» ¹²³. Ortega ha conocido la simonía política: Un obrero al que solía dar algunos trabajos en su casa ha vendido su voto para que comieran sus hijos. Y Ortega sentencia: es más repugnante el que compra que el que vende, afirma que sólo cuando la riqueza crezca desaparecerá la venta de votos ¹²⁴.

No hay que fiarse de la fuerza armada o partidista. Hay que fortalecer la vida política general, las instituciones, la integración nacional. La desunión lleva a la destrucción y a la pulverización de la nación. Hay que salvar España. Dar lugar a la esperanza y a la alegría nacional. Cuando esto ocurre se desborda de nuevo la fraternidad y la fruición general. Y aunque nuestro pueblo se había olvidado ya de aplaudir, de nuevo: «Se aplaudió al Rey, a los ministros,

121. X 396-397; «Hacia una mejor política», *El Sol* (22.2.1917).

122. X 398; «Hacia una mejor política», *El Sol* (24.2.1917).

123. X 401; «Idea de estas elecciones. II», *El Sol* (3.3.1918).

124. X 402; «Idea de estas elecciones. II», *El Sol* (3.3.1918).

a los cartelones de los periódicos, al aire, a la luz, y es de presumir que los más reflexivos no olvidaron en sus aplausos a la Divina Providencia»¹²⁵. Hay que hacer todo lo mejor posible. No hay que esperar un Gobierno o un Estado ideal. Leibniz no pretendía, al decir que éste es el mejor de los mundos posibles, corregir el pesimismo de Sancho Panza que lo considera un «valle de lágrimas» lleno de maldad¹²⁶.

A pesar de todo, hay que ensayar el diálogo entre todos. Cultivemos la estima por lo diverso, por lo diferente y aun por lo adverso. Es la palabra y el diálogo lo que cimenta la unidad entre los hombres, es la conversación un don de Dios para la unidad de los pueblos: «¡Tiene usted razón, tiene usted razón! ¡Hay que conversar! San Juan dice en su Evangelio que ‘en el comienzo era el Verbo, el *Logos*’, que quiere decir: en el comienzo era la conversación»¹²⁷.

Hay que salir de la siesta política. No se han de esperar soluciones sobrenaturales, ni milagros, de los gobiernos, pero sí se puede exigir una labor eficaz, noble, digna, elevada de propósitos, de amplios resultados. Desgraciadamente, con frecuencia, vemos lo contrario: desgobierno, irresponsabilidad, la extravagancia, y la falta de una política honda y descentralizada. Falta una gran política: «Los grandes problemas morales y políticos dejan fría el alma de los gobernantes españoles, acogidos a una incomprensible pacatez en el obrar y sujetos a la desdichada manía de apagar, como el sacristán apaga la llama de un cirio, la menor éxaltación de la personalidad española hacia los altos destinos»¹²⁸.

Según Ortega, hay que modernizar la vida española y son los socialistas los que representan la modernización: «Ellos son el laboratorio y el taller, son la ciencia y el trabajo, son el creador y el obrero. Su política se resume así: libertad, justicia social, competencia, modernidad»¹²⁹. Aun con buena intención, un gobierno de unidad nacional, formado por los de siempre, no significa el futuro sino la liquidación de un pretérito pluscuamperfecto formado por los partidos y grupos tradicionales: «Como suelen en un entierro los parientes mal avenidos, se habían juntado todos los familiares de la vieja España oficial, a fin de dar a ésta cristiana sepultura»¹³⁰.

El miedo reina ahora en los conservadores que siempre habían dicho: ‘No pasará nada’. Ellos han humillado a todos, han pervertido la nación, han abochornado a una raza egregia y hay que decirles: «¡Atrás los esquiladores, los

125. X 412; «Albricias nacionales», *El Sol* (23.3.1918).

126. X 429; «Diálogos superfluos», *El Sol* (26.6.1918).

127. X 430; «Diálogos superfluos», *El Sol* (26.6.1918).

128. X 446; «Falta una gran política española», *El Sol* (4.10.1918) (sin firma).

129. X 456; «En el momento de la paz», *El Sol* (9.10.1918).

130. X 458; «Crisis resuelta», *El Sol* (11.10.1918) (sin firma).

aniquiladores de España! ¡Atrás los que hicisteis de España, raza egregia, un pasado bochornoso; atrás con vuestras oscuras huestes tonsuradas!»¹³¹. Hay que hacer otra España pero sin dar ocasión a los revolucionarios exaltados a perpetuar la ruina española, ni al regocijo cínico de las gentes de orden ante el desorden. Esas gentes de orden son las que han convertido en pura ficción la organización nacional, han desprestigiado las instituciones, las han vaciado del respeto y la elegancia ética. Fueron abogadetes de paso o periodistas livianos que llegaron al poder por osadía ignorante y aventurera. «Mal podrían ciudadanos de tal catadura realizar esa síntesis de generosidad, previsión, continuidad y competencia que es en serio el gobernar»¹³².

Hay que cambiar a los que deshicieron España, a los que llevaron al pueblo a la desesperanza y a España la convirtieron en una realidad paralítica. Sin una transformación radical puede que el desorden degeneren en caos. Quien ve que en muchos años no se ha hecho nada por España «ha de experimentar forzosamente odio sagrado hacia esas generaciones de pseudo-conservadores y pseudo-liberales, frívolas e ininteligentes, que veces y veces se han acercado al Poder privadas de aquella religiosidad histórica sin la cual no es posible guiar a un pueblo»¹³³.

España vive en un 'anacronismo casi faraónico'. Fue una náusea patriótica la que sacó a la pluma de Ortega de su parsimonia. Se trataba de una decadencia trágica. Ortega se enardece contra el cinismo de Romanones. Una y otra vez clamó Ortega por una España más justa y moderna frente a la caduca y envilecida, por unas instituciones dignificadas para evitar el revolucionarismo. De nada sirvió. El Conde impulsaba la '*reconsagración de los perpetuos*', de los de siempre. «*Nulla est redemptio*. España parece condenada a rodar eternidades dentro de ese zodiaco...»¹³⁴. No hubo arreglo. Ortega expone la necesidad de alejarse de la carroña oficial. Mientras, permanecen los problemas obreros de Barcelona, Andalucía y Asturias. Ortega escribe como una premonición: «Esperamos que no aparezcan en ninguna parte aquellos síntomas de demencia que Dios manda primero a los que quiere perder después»¹³⁵. Según Ortega sólo podrían gobernar ya liberales democráticos que transformaran España. Creer en el Conde es taparse los ojos y cegarse. Así se atrae al radicalismo exacerbado.

131. X 467; «Los momentos supremos. III», *El Sol* (30.10.1918).

132. X 474; «Los señoritos de la regencia», *El Sol* (12.11.1918) (sin firma).

133. X 478; «La grave política de estos días», *El Sol* (25.11.1918) (sin firma).

134. X 494; «Por centésima vez», *El Sol* (13.1.1919).

135. X 480; «La grave política de estos días», *El Sol* (25.11.1918) (sin firma).

4.1.5. *Modernización social y religión en España*

Hay que hacer una labor de liberalismo y modernidad para desaldeanizar España hacia la libertad y la justicia. La realidad española actual es de profunda insolidaridad de media España contra la otra mitad. Esto es ya un profundo desorden de por sí. Además hay muchas peleas y caciquismos que serían innecesarios si hubiera unos buenos técnicos. Hace tiempo que las derechas y las izquierdas desarrollan una profunda lucha entre sí. Las derechas han decidido dar la batalla hasta «en la penumbra de las sacristías»¹³⁶. Ahora la izquierda puede dar la batalla en el Congreso y sólo debe pensar en ganarla pronto y bien. No deben dejarse llevar por su propensión 'mística' a escenas ruidosas y palabras barriobajeras: «Se comprende que la indignación contra los abusos del poder, sorprendiendo un momento al más alerta, provoque en él un vómito verbal con alguna participación del pupitre. Pero esta vez creemos que no deben las izquierdas permitirse ni siquiera esas sorpresas»¹³⁷. Deben legislar para todos, como amigos de la vida, del entusiasmo, de la libertad, la justicia, la eficacia, el buen humor, el talento y la serenidad.

Por su parte el Sr. Maura debe acabar con su actitud de Jehová y darse cuenta que sus actos son de levadura terrena y de que es responsable de su gobierno en todos sus componentes: «Acabe ya la actitud de buen Dios en que está colocado el señor Maura, porque, con motivo de la discusión de actas, el barro está llenando la Cámara y llega ya hasta el tupé de su divinidad»¹³⁸. El verdadero liberal no puede transigir con arbitrariedades. Es necesario respetar las leyes fundamentales y proceder con cortesía. «Muchos años lleva España de ser gobernada por sorpresa. Y ya está cansada de ese sistema»¹³⁹. No se puede reducir, por ejemplo el Parlamento a los odios derivados de un señor que condena hoy lo que ayer le parecía excelente. No se pueden permitir gobiernos de estilo arrabalero, ni cerrar unas injusticias con otras mayores.

España es un puerto inmenso de arrebatacapas, nos dice Ortega. Aquí hay que luchar por cosas evidentes. No es posible llamar orden a aquel que sólo es propio de una clase social, ni hay que cubrir con el manto del patriotismo las vergüenzas políticas. El patriotismo es protestar contra la falta de derechos, contra la frivolidad moral y política. No se puede anular el derecho de huelga. Eso es absurdo. Y el absurdo, como la mula, «no pare y da coces»¹⁴⁰. De la misma especie es el frenetismo de la extrema derecha.

136. X 554; «El momento político», *El Sol* (26.6.1919) (sin firma).

137. X 554-555; «El momento político», *El Sol* (26.6.1919) (sin firma).

138. X 559; «La discusión de actas en el Congreso», *El Sol* (4.7.1919) (sin firma).

139. X 572; «Los viejos partidos se van», *El Sol* (29.7.1919) (sin firma).

140. X 647; «Breves reflexiones», *El Sol* (23.5.1920) (sin firma).

En España la solidaridad no existe. Sólo se ve la injusticia cuando se la hacen a uno. Ortega protesta por una disposición sobre la prensa. «El negocio que el señor Dato quiere hacer me parece, sin embargo, mejor que el de Judas. Aquél se contentó con treinta pobres dineros, al paso que el jefe liberal-conservador, por trece mil centímetros de papel allana el camino para obtener los cientos de millones que importa el aumento en las tarifas ferroviarias y procura organizarse una escuadrilla con que asaltar en octubre el Palacio real y sustraer el derecho de disolución ¹⁴¹. Algunos dirán que Ortega protesta porque le quitan privilegios: «Más difícil será hallar quien recuerde mis quince años de vida literaria, en los cuales apenas pasó día sin que rompiese una lanza por alguien que padecía violencia, necesidad o abandono. Ahora que soy yo el agredido, ¿dónde están aquellos por quienes yo me puse al margen de todas las suavidades? Me extraña no verlos ya formando en la primera fila de los enemigos» ¹⁴².

En fin, la situación española es penosa y lamentable: «Vive España punzada por un haz de cuestiones agudas como espadas de Dolorosa» ¹⁴³. A veces hay un poco más de calma, por la mejora económica, pero los problemas de fondo no se plantean realmente. Sigue la división entre ricos y pobres. Los sucesivos gobiernos no atacan de frente el problema. «¿Cómo iba a hacer esto el señor Dato, que es el *homo missus a Deo*, el enviado por Dios, a los bienaventurados propietarios de la península Ibérica» ¹⁴⁴. Ortega no quiere proponer revoluciones pero el pueblo español se sumerge sin cesar en la corrupción y el desánimo: «Desánimo, desesperanza, asco y corrupción anegan al presente el alma española. Un periódico no puede entregarse al empeño de querer ser más papista que el Papa. En la batalla continua contra todos los poderes de aniquilamiento nacional, creemos haber rebasado los límites de cuanto el más exigente rigorismo puede pedir a la libertad, al sacrificio y a la independencia de un periódico. El cuerpo espiritual y aun el material del nuestro certifican nuestros fervores con la documentación de anchas y graves heridas. Ahora nos toca esperar y asistir a lo que se avecina con patriótico dolor, pero, a la vez, perfectamente libres de contaminación y responsabilidad» ¹⁴⁵.

España padece un *déficit* superlativo de valores nacionales. Hay en el extranjero interés por la inteligencia española que es hoy lo único positivo en España, aparte algún músico o pintor. La inteligencia es el futuro de España si

141. X 663; «Sobre la real orden», *El Sol* (7.8.1920).

142. X 665; «Sobre la real orden», *El Sol* (7.8.1920).

143. X 667; «La tintura de Llodio o el arcaísmo de un decreto», *El Sol* (7.10.1920) (sin firma).

144. X 680; «Del momento político», *El Sol* (21.11.1920) (sin firma).

145. X 681; «Del momento político», *El Sol* (21.11.1920) (sin firma).

esa inteligencia no está vendida. En efecto, la inteligencia no puede ser partidista, no se puede utilizar para provecho egoísta. Debe ser, como el pueblo, espontaneidad, nobleza, disciplina, honradez y régimen. No se puede instrumentalizar a ninguno de ellos, ni al pueblo ni a la inteligencia, ni para las cosas más santas, pues como decía Goethe:

*«Cuando se piensa
todo es como regalado»* ¹⁴⁶.

Hay que resolver los problemas con inteligencia, con un diálogo parlamentario. Hay que poner cada cosa en su sitio sin confusiones, con esa autoridad auténtica que 'como la gracia, se tiene o no'. Cada cosa ha de tener su lugar adecuado. En el Parlamento nacional no se pueden discutir minucias. Debe haber una política descentralizadora y cada problema debe tener sus instancias propias: «Se dirá que en el asunto más pequeño puede resplandecer la mayor virtud. Heráclito, en la cocina, grita a sus amigos, 'que no se deciden; 'Entrad, entrad, que también aquí hay dioses'; y santa Teresa aseguraba que Dios anda entre los pucheros. Todo es posible, pero nada más. Lo seguro será tratar a los pucheros como tales y alejarnos de ellos cuando no nos convenga mancharnos» ¹⁴⁷.

Hay que volver constantemente a la legalidad y al ejercicio de las libertades. El liberalismo español aparece dejado de la mano de Dios, «tal vez porque el liberalismo es pecado» ¹⁴⁸. No tiene política nacional, su libertad es solitaria y vacía, pura tautología, es como si los chinos se ocuparan sólo de ser amarillos. Es necesario emprender reformas reales. Dejar la política de inercias que parece un diluvio universal de insolencias. No se trata de las pequeñas virtudes burguesas, hay que avanzar hacia una política de alta mar: «No son estas menudas virtudes secundarias —sosiego, mansedumbre y economía doméstica, fidelidad conyugal—, no son estas virtudes de pequeño burgués las más urgentes en España. Las empresas exteriores e interiores que tiene nuestra raza ante sí, hacen forzoso que contemos con un pueblo a alta tensión, con masas electrificadas y un sistema nervioso a máximo rendimiento» ¹⁴⁹.

Tampoco hay que irse por los cerros de Úbeda. La moderna teoría de la relatividad obliga a ser concreto, en el aquí y en el ahora, también en política. No se puede gobernar para todos y para nadie. Ni se debe pretender ir a la política, como hacían nuestros abuelos, con muchos tragos de aguardiente. Eso

146. XI 12; «Imperativo de intelectualidad», *Revista España*/ (14.1.1922).

147. XI 40; «Ideas políticas. III», *El Sol* (12.7.1924).

148. XI 53; «Vaguedades», *El Sol* (7.3.1925).

149. XI 56; «Hacia la reforma nacional», *El Sol* (12.3.1925).

era la política irreal romántica: «Romanticismo es embriaguez, y la política romántica empezaba por un deleitoso frenesí. Claro está que al llegar al Poder y ponerse a gobernar, les nacía una súbita cordura, y sus actos de gobernantes contradecían sus gesticulaciones de la oposición. Es el sino de todos los utopistas necesitar una doble política, según que estén en el Gobierno o en la oposición —como los escolásticos usaban una ‘doble verdad’, que les permitía sostener una cosa en filosofía y otra en teología»¹⁵⁰.

Una política realista no quiere decir una ‘política de intereses’, ni de hechos consumados ni de contentarse con lo que hay a primera vista. El realismo es exigente, invita a transformar la realidad con nuestras ideas y a que pensemos desde la realidad, «*a que extraigamos el ideal, no subjetivamente de nuestras cabezas, sino objetivamente de las cosas*. Toda cosa concreta —una nación, por ejemplo— contiene, junto a lo que hoy es, el perfil ideal de su posible perfección. Y este ideal, el de la cosa, no el nuestro, es el verdaderamente respetable. El ideal subjetivo anda siempre cerca de ser un capricho o una manía»¹⁵¹. Al idealismo le ha llegado el momento de marcharse de la política, ese idealismo no es más que una ‘beatería’ en plan laico. Un pecado por exceso en vez de por defecto: «No es sólo inmoral faltar de hecho a la norma ideal, sino también establecer una norma ideal a la que luego es forzoso faltar. Como yo no trato con este recuerdo de vejar a nadie, añadiré, si es preciso, que fueron inmorales por exceso de bondad. Para mí es lo mismo quedarse corto que pasarse»¹⁵².

Hay que combatir la desviación idealista en nombre de una moral pública más rigurosa. No se puede creer en aquella idea de la política española que pone a los ‘alcaldes de cuadrilla’ inmediatamente a continuación de la aparición de Dios y del mundo dentro de la obra divina. «El idealismo es pecado. No hay *principios generales* honestos en política; en política sólo son honestos los *actos concretos*. Lo demás es cuadro plástico y gestos de santón suburbano»¹⁵³.

Ortega se aparta del idealismo abstracto de las derechas y del utópico de las izquierdas. Y cree que esos términos ‘izquierdas’ y ‘derechas’ son fantasmas mancos del pasado. Así se ha enfrentado, a la vez, a todos: «Yo tengo legiones frente a mí. Hace poco quise dar una conferencia en Zaragoza y la autoridad me lo impidió. Semanas después fui a dar otra en la capital andaluza, y el obispo, en combinación con el rector de la Universidad, que es un neo

150. XI 63; «Entreacto polémico. II», *El Sol* (18.3.1925).

151. XI 64; «Entreacto polémico. II», *El Sol* (18.3.1925).

152. XI 64; «Entreacto polémico. II», *El Sol* (18.3.1925).

153. XI 65; «Entreacto polémico. II», *El Sol* (18.3.1925).

berroqueño, hicieron lo imposible para impedirlo. Ahora todos los liberales están irritados conmigo. 'Derechas' e 'izquierdas', las dos Iglesias, me excomulgan, cada cual desde su mano» ¹⁵⁴.

Las libertades y la democracia son necesarias. Pero es ilusorio pensar que las fuerzas conservadoras puedan establecer un régimen normal, firme y duradero: «es completamente un error suponer que la 'reacción' posee gran vigor en España. Las faldas de cuatro beatas y las haldas de seis jesuitas no juntan energía bastante para mandar cantar a un ciego» ¹⁵⁵. El mal de España es que nunca se han querido hacer reformas. La izquierda sólo se preocupa de la libertad, sin más. Eso es lamentable, pero Ortega advierte: «Todo antes que reinstalar la inercia nacional» ¹⁵⁶. Hay quienes hablan contra la censura y ni piensan ni tienen nada que decir. Es preciso renunciar a los tópicos.

Hay que hacer de España un pueblo sano. Meditar su realidad profunda. Es necesario decidirse por la claridad y renunciar a la inercia. Con motivo de la muerte de Maura, Ortega introduce una serie de reflexiones y orientaciones sobre la política española. Según Ortega, Maura era un puro sangre de la política, la 'revolución desde arriba', la salud por el conflicto. Se dio cuenta, Maura, de que nadie quería reformas; por eso el Parlamento existía pero no funcionaba. También vio que cuando no hay fuerzas que gobiernen se recurre a gobernar por la fuerza. Ciertamente la Restauración fue una 'pacificación': «¡Voluptuosa palabra que resuena desde los collados de Belén! Pero todas las palabras del diccionario son equívocas y ésta también. Al decir '¡Paz!', acuden los hombres de buena voluntad, pero también se sienten aludidos los muertos. Hay una paz mortal o poco menos, y esa fue la de la Restauración. Se procuró, ante todo, evitar conflictos, y para ello desinteresarse de la vida pública a los españoles, que de suyo procuran excusarla. En 1902 no encontraba Silvela el pulso de la Península» ¹⁵⁷. La política es física y no magia. Las instituciones deben mantenerse por un equilibrio dinámico de fuerzas emanadas del pueblo. De lo contrario la vida pública se mantiene mágicamente sobre la nada. El político debe suscitar esas fuerzas del pueblo no dejarlo de lado ni dedicarse a hacer magia. «En la Meca está el sepulcro de Mahoma suspendido en el aire. Los mágicos dicen: he ahí un cuerpo que no está sostenido por nada. El físico, en cambio, se pregunta al punto qué fuerzas mantienen en suspensión, quieto en la atmósfera, aquel objeto grave» ¹⁵⁸. El político es el físico del cuerpo social.

154. XI 65; «Entreacto polémico. II», *El Sol* (18.3.1925).

155. XI 66; «Entreacto polémico. III», *El Sol* (19.3.1925).

156. XI 69; «Entreacto polémico. III», *El Sol* (19.3.1925).

157. XI 75; «Maura o la política. II», *El Sol* (19.12.1925).

158. XI 74; «Maura o la política. I», *El Sol* (19.12.1925).

La quietud definitiva sólo se encuentra tras la puerta de la muerte: «He aquí a don Antonio Maura 'tal como en sí mismo la Eternidad lo cambia'. ¡Mágico poder el de la muerte que elevando al hombre sobre la vida nos descubre su verdadera realidad! La muerte, como toda cima, tiene su gracia de Tabor: transfigura y alquitara la personalidad»¹⁵⁹. Esa quietud no es la que vale para esta vida. Maura, como todos, mientras vivió, no fue lo que era en sí sino lo que era en nuestros odios y entusiasmos. Con su muerte se escapa a nuestros ardores de amigos o enemigos y vuelve a la quietud, retorna a sí mismo, y su figura histórica: «El paso de lo uno a lo otro ha sido esta vez literalmente un paso —un último escalón que no se ve aquí porque se ve el primero de allá—. Este hombre, nunca enfermo, muere fulminado como los favorecidos, sin tránsito; de la vida apasionada se ha evadido a la claridad del mito. Más que morir, simplemente ha dejado de vivir»¹⁶⁰.

Maura y Costa atribuyen todos los males de España al caciquismo. Es importante que el pueblo se pueda sublevar contra el cacique. Maura sólo rehizo el nivel municipal y queda el provincial y regional; pero no fue poco. Poco a poco España estará en nueva forma. Una nueva coyuntura para una gran restauración en España se hace presente. Es una nueva ocasión. Hay que colaborar cada uno desde su oficio. Los griegos hacían un Dios del momento oportuno, el *kairós*. Los jóvenes deben aprovechar este momento: «Necesitamos jóvenes instituciones dotadas de intacto prestigio; pero, a la vez, conviene que desaparezcan las camillas y las zapatillas de orillo, que se afeiten a diario los canónigos de los cabildos y no den chasquidos con la lengua los viajeros de comercio cuando comen en las fonditas horripilantes de provincia. *Halali, halali* jóvenes: dad caza al pequeño burgués! Él es el lastre fatal que impide la ascensión de España en la Historia»¹⁶¹.

El pueblo debe estar alerta, hay que salvaguardar la democracia y volver a la medida. Hay que pedir libertad pero también conseguir los bienes, los bienes concretos. No se vive de utopías ni sólo de libertad: «La utopía es la política de Onan»¹⁶². Tampoco sirve la manía del orden. El orden no es todo. Hay que integrar unos aspectos y otros en vez de excluir: «En vez de 'o lo uno o lo otro', aspira a 'lo uno y lo otro'. Política de muchas dimensiones, cada una de las cuales regula y modera las demás»¹⁶³. No se trata de tener libertad ante todo, o todo menos libertad sino 'Libertad y todo'

Lo que viene es una nueva etapa en que casi hay que inventarlo todo. Or-

159. XI 71; «Maura o la política. I», *El Sol* (18.12.1925).

160. XI 71; «Maura o la política. I», *El Sol* (18.12.1925).

161. XI 94; «Dislocación y restauración de España», *El Sol* (14.7.1926).

162. XI 96; «Dislocación y restauración de España», *El Sol* (17.7.1926).

163. XI 97; «Dislocación y restauración de España», *El Sol* (17.7.1926).

tega no puede dedicarse a dirigir porque ahora precisamente necesita más independencia que nunca para orientar según le diga su sereno entender y no en función de un grupo u otro. Hay que organizarse con espontaneidad, el llamado a dirigir lo dará la misma organización al desarrollarse. Se necesitan hombres nuevos, no volver al pasado. Hacer un liberalismo en libertad pero sin fantasmas ni sangre. Hay que pensar en grande, no dramatizar no ser reactivos, ni parásitos ni enemigos. «Paralelamente eviten ustedes confundir a sus amigos con España. Política, es actuar sobre los que no son nuestros amigos y ni piensan ni sienten como nosotros. Porque no tuvo esto en cuenta ningún grupo, la política nacional y el Estado han sufrido tan grave colapso» ¹⁶⁴.

El político es pastor del pueblo y el pueblo español es dócil. No obstante Romanones narra en sus memorias, la indisciplina que se ve de 1901 a 1920 en la gente y el Estado, incluidas las 'Damas de Acción Católica'. La arquía practica la anarquía. En eso es Romanones, por primera vez, sincero. Ortega no es amigo del político pero sí del cazador; «el conde es, tal vez, el más perfecto cazador de codornices que Dios ha modelado» ¹⁶⁵. El conde, era de una viveza ratonil, nada innovador, pero hizo cosas importantes en Instrucción Pública. Vista a una mayor distancia y con mayor serenidad, la España que describe Romanones es bien distinta, según el juicio de Ortega: no hay tal indisciplina sino en las clases altas. «Así que, visto a distancia, en las páginas muy veraces de este libro sólo llegan a nosotros balidos temblorosos, campanillitas de oveja o de ermita, fuerzas públicas que pasan armas asegurando un orden que nadie pensaba quebrar, y de cuando en cuando, para que se vea la inevitabilidad del símil pecuario, báculos de obispos-pastores, que se alzan y agitan nerviosos y rebeldes» ¹⁶⁶.

El pueblo español carece, a la sazón, de opinión pública. Esto es lógico en el pastor de ovejas pero no en el banquero, en el 'obispo', o 'provincial de frailes', o en el 'ingeniero' o en el médico. En éstos es un pecado mortal. Estas clases superiores dejan el pueblo a merced de los dictadores. Ellas: «Son las eternas ausentes de los destinos nacionales» ¹⁶⁷. No se hace un esfuerzo de reflexión sobre los problemas para tratarlos en profundidad más allá de las primeras e individuales impresiones. Esto ocurre en política como en religión o en arte y en ciencia: «Porque no es cosa fácil hallar en nuestra tierra gente resuelta a enfrentar un tema, sea el que sea, artístico o científico, religioso o po-

164. XI 105; «Señor Don...», Madrid (4.1929) (texto transcrito de una comunicación de Ortega).

165. XI 108, «Memorias de un político», *El Sol* (12.9.1929).

166. XI 107; «Memorias de un político», *El Sol* (12.9.1929).

167. XI 113; «Ligero comentario», *El Sol* (1.1.1930) (firmado X).

lítico, con el esfuerzo de la reflexión. Se prefiere juzgar por impresión. Pero la impresión es sólo la reacción intelectual ante lo que se ve, ante la apariencia. Con ella no es posible abordar ninguna verdad repuesta y de trastierra, cuya pesquisa requiere precisamente desasirse de lo aparente, negar su importancia y poner la proa a ultranza»¹⁶⁸.

El Estado arbitrario es indecente y se deshace a si mismo. No se puede censurar a unos ciudadanos, por unos mismos hechos, y a otros no. La desigualdad sólo es lícita en una democracia tan madura que «a nadie se le ocurra ni de lejos desigualar a los hombres en sus derechos mínimos como este de opinar»¹⁶⁹. Ortega no busca privilegios, quiere que se respete la prensa porque es hoy uno de los grandes poderes de la opinión pública. Eso no quiere decir que él no considere que tenía que influir mucho más en la sociedad la Universidad que la prensa. Pero las cosas son como son y hay que proteger, al menos, lo que hay. «Hace trescientos años, por ejemplo, coexistían en Francia las influencias o *presiones* de espíritu siguientes: la Iglesia, el Estado, la Universidad, la literatura (*belles lettres*). Pues bien, yo pienso, acaso con error, que hoy no posee plena vivacidad más que un solo 'poder espiritual' —el de la Prensa—. Ahora bien: éste es, por la naturaleza misma de la Prensa, el menos elevado de los 'poderes espirituales'. Situación tal me parece funestísima»¹⁷⁰.

La penuria de la realidad política exige que muchos intelectuales, incluido Ortega, se pongan al servicio de la necesidad pública. Al no haber otros mejores se lanzan ellos porque son tiempos de urgencia, de descomposición del Estado, con una Monarquía parasitaria (ya hacía tiempo que Ortega había lanzado el 'delenda est Monarchia') que fomenta los defectos y desorienta las buenas inspiraciones. Además el bolchevismo y el fascismo no tienen salida. Es necesaria una profunda renovación de España en técnica, en economía y, vitalmente, en cada español. Hay que levantar el país entre todos: ingenieros, intelectuales, y sobre todo con los jóvenes. Hay que organizarse a todos los niveles. «De corazón ampliaríamos a los sacerdotes y religiosos este llamamiento, que a fuer de nacional preferiría no excluir a nadie; pero nos cohibe la presunción de que nuestras personas carecen de influjo suficiente sobre esas respetables fuerzas sociales»¹⁷¹. Hay que actuar con serenidad cada uno según sus posibilidades.

Hay que reconstruir la España deshecha, con seriedad, serenidad y disciplina. Que cada uno tome su vida y vaya creando su destino para contribuir al

168. XI 80-81; «Maura o la política. IV», *El Sol* (31.12.1925).

169. XI 114; «Notas» (hacia 29.4.1930).

170. XI 120; «Sobre el poder de la Prensa», *El Sol* (13.11.1930).

171. XI 127; «Agrupación al servicio de la República. Manifiesto», *El Sol* (10.2.1931).

destino común, en los días de fiesta y en los de trabajo, en los grandes días y en los momentos oscuros y grises. Es necesario acabar con el abandono en que ha caído la vida en las provincias pues esa es la única posibilidad de revitalizar toda la nación de verdad. «Por eso, aunque estoy enfermo y cansado, yo caminaré todos los caminitos venerables de nuestra España, dando al viento este grito de fe: ¡eh, las provincias, de pie!

Comprendéis que en la vida pública contemporánea son la representación y las elecciones que la crean el sacramento radical de la vida civil. Abusar de él, burlarlo, suplantarlo, envilecerlo, es, pues el sacrilegio mayor que dentro de la esfera humana se puede cometer»¹⁷². Eso y más ha hecho la Monarquía y sobre ella gravita «una gigantesca responsabilidad que no suele ser perdonada por el Poder misterioso y excelso que rige el sino de la historia»¹⁷³.

Hay que hacer una España magnífica, modificar las instituciones, en especial que las provincias no sean comparsa de Madrid y nada más. Para ello las profesiones liberales deben despertar y no seguir siendo comparsa: «Tenéis que dejar de ser provincianos y decidiros a ser provinciales —tal vez, providenciales»¹⁷⁴. El problema no es de izquierdas o derechas sino de vida auténtica y de honradez. El mal radical de España es la falta de decencia en la vida pública española. Cada persona y cada pueblo tiene su angustia y su alegría intrasferible y de ellas hay que vivir como de la propia raíz. Hay que adaptar el Estado a la vida esencial de los españoles. Y no basta tratar de resolver sólo los problemas económicos. «El Estado español de hoy es la anarquía con la *Gaceta* en la mano.

Es ello tan evidente, que resulta bastante ridículo escuchar cómo ahora se quiere oponer a un hecho tan enorme este tópico jubilado: 'La política consiste en ocuparse de problemas concretos'...»¹⁷⁵. Ortega no admite este planteamiento de Cambó que supone que el Estado no tiene ninguna importancia. Sin reconstruir el Estado, no se arregla la economía, lo monetario, porque la confianza en una nación es fundamental para su sistema monetario pues todo está relacionado: «Lo más importante que hay en una nación es su Estado, su Poder público, o lo que es igual, la cuestión de quién manda en ella. Cuando arrastra una conciencia sucia en esta sacra cuestión del mando —el Mando, el *imperio*, es siempre *sacro imperio*— colectiva o individualmente se desmorali-

172. XI 134; «Discurso en Segovia. (Primer Acto público de la Agrupación al Servicio de la República)», Segovia (14.2.1931) (Manuscrito de Ortega).

173. XI 134; «Discurso en Segovia. (Primer Acto público de la Agrupación al Servicio de la República)», Segovia (14.2.1931) (Manuscrito de Ortega).

174. XI 135; «Discurso en Segovia. (Primer Acto público de la Agrupación al Servicio de la República)», Segovia (14.2.1931) (Manuscrito de Ortega).

175. XI 148; «Antitópicos», *El Sol* (13.3.1931).

za. Se desmoraliza el ciudadano y se desmoraliza la moneda, sin que haya otro medio de restaurar la moral de ambos que purificar la conciencia pública en la gran cuestión de Mando y Obediencia (véase *La rebelión de las masas*, capítulo XIV)»¹⁷⁶.

La política es afrontar los problemas que hay y no los que uno se inventa. Afrontar el destino propio es lo contrario de la frivolidad y el señoritismo. Todas las naciones tienen que reconstruir su Estado, lo han hecho ya o lo tendrán que hacer; se trata de una reforma a fondo, en nuestro caso, de la vida española. «Y he aquí que estos señores o señoritos reunidos en el partido del centro resuelven prescindir sencillamente de la cuestión radical que mueve toda la historia de España desde 1900: la reorganización del Poder público. Así, sin más ni más. Según ellos, es una cuestión 'abstracta', fantasmagórica, taumaturgica... Ellos quieren sólo 'problemas concretos'»¹⁷⁷. Hay hombres que no se dan cuenta de los problemas. Y cuando esos hombres son hombres de negocios y gobiernan nos hacen pensar mal, en cuestiones delicadas, si no prescinden con nitidez de sus particulares intereses. Cambó ataca a Ortega y le califica de contradictorio y tornadizo, diletante en política; Ortega replica que casi siempre se interesó por el problema español pero no por la política, a no ser por necesidad. Además ha sido pertinaz «en rechazar carteras, una de las cuales me ofrecía el señor Cambó»¹⁷⁸. Ortega considera a Cambó uno de los personajes políticos auténticos de ese tiempo por su regionalismo y por sus dotes políticas. Podría haber sido un conductor de España pero tuvo demasiada urgencia por ocupar el poder¹⁷⁹.

Ortega desea reconstruir el Estado y contar con el pueblo sin halagarlo. Los señoritos no cuentan con el pueblo, no tienen un espíritu noble, ni hacen juego limpio, ni tienen voluntad de Estado, de *sacro imperio* y de auténtico orden: «Todo esto fingen ahora olvidar esos señores, cuya única posibilidad de triunfo es que las realidades queden mágicamente borradas. Pero el verdadero aristocratismo, a diferencia del 'señoritismo', siente siempre al 'pueblo' como su elemento recíproco. Por eso, tal vez, una de las damas más auténticamente aristócratas que ha habido en el último período español fue aquella rica-hembra de Toledo que quiso morir y murió —simbólicamente— en brazos de uno de sus pastores, como su antepasado el Conde de Orgaz en brazos del santo africano»¹⁸⁰.

Para Ortega el gran asunto español es crear un nuevo Estado; no se trata

176. XI 150; «Antitópicos», *El Sol* (13.3.1931).

177. XI 153; «Antitópicos», *El Sol* (14.3.1931).

178. XI 161; «Siguen 'Los problemas concretos'», *El Sol* (9.3.1931).

179. XI 162; «Siguen 'Los problemas concretos'», *El Sol* (9.3.1931).

180. XI 164; «Sobre la 'frase huera'», *El Sol* (12.3.1931).

de distinguir entre problemas materiales y espirituales como si fueran muy independientes. Ortega nunca ha hablado de eso ni en ese tono. Para Ortega ni siquiera lo económico es solamente material. No se trata, por tanto, de distinciones idealistas. Él quiere evitar lo que precisamente algunos querían conseguir, a saber, «producir la ‘desmaterialización’, el escamoteo, del gran asunto español a la hora presente; la necesidad de crear un nuevo Estado»¹⁸¹. Esto es, para Ortega, perder lo fundamental; como dijo el romance: «*Con la grande polvareda / perdimos a Don Beltrane*»¹⁸².

El Estado supone también una burocracia independiente, ajena a las presiones de los negocios concretos, «una burocracia con su moral específica y admirable, con su independencia profesional, es el supuesto del Estado contemporáneo»¹⁸³. Ortega luchará siempre por una burocracia digna desde su puesto de escritor del ‘barrio Salamanca’. Porque primero la dictadura y luego los negocios la han humillado y presionado sin cesar. Hay que defender la conciencia limpia y no hablar solamente de ella. «La conciencia está impresa en la vida de cada cual con letras mayúsculas y va gritada en el repertorio de nuestros actos visibles y tangibles. Por tanto, inútil hacer aspavientos de otra y andar verbificando sobre la conciencia»¹⁸⁴. Ortega escribe bajo el ‘silencio violento’ de la Dictadura; quiere tratar las grandes cuestiones, incluida la Iglesia, la intimidación del hombre medio, las instituciones del Estado y otras cosas importantes pero le censuran el tema de la región.

Cuando remiten las grandes presiones del poder dominador y autoritario hay que aprovechar para hacer la gran reforma. Esa gran reforma es casi como ‘la inauguración de un pueblo’, otra España nueva. Sin esta gran reforma, lo demás es pura carrocería que decía Baroja. Hay que hacer la reforma del Estado, de la sociedad y su vitalidad. Mientras no cambie el tipo medio español intentar cambiar España es pura magia indecente. Hay que modificar los defectos nacionales. Pero, con frecuencia, ni los políticos ni la gente han querido de verdad la gran reforma, ‘no tienen perdón de Dios’. Sigue vigente el vicio inveterado que ha tenido la historia de España: «el terror a lo nuevo»¹⁸⁵. España está frenada en creación, en ‘creencia’, en ambición, hay demasiado temor al ridículo. Falta una auténtica revolución y sobran las revolucioncitas.

Hay que reconstruir el Estado. Establecer la normalidad por los cauces

181. XI 166-167; «Siguen ‘Los problemas concretos’», *El Sol* (24.3.1931). Ortega, como Furgot, considera fundamental la reforma del Estado así como la reforma agraria y la atención a los desfavorecidos por la fortuna, pero no sólo caritativamente.

182. XI 167; «Siguen ‘Los problemas concretos’», *El Sol* (24.4.1931).

183. XI 170; «Siguen ‘Los problemas concretos’», *El Sol* (24.4.1931).

184. XI 171; «Siguen ‘Los problemas concretos’», *El Sol* (24.4.1931).

185. XI 189; RPDN (26.3.1931); *El Sol* (25.11.1927).

institucionales ordinarios. El pueblo español es mansurrón en política y algunos se han aprovechado. La Monarquía se ha hecho 'responsable ante el Altísimo' con la simonía de las elecciones. Hay que nacionalizar las instituciones del Estado porque todo está desnacionalizado a causa de los intereses particulares. Se necesita un partido nacional para instaurar la plena decencia en la vida pública que imponga la voluntad de convivir a todos sea a quien sea: «el fraile al ateo y el ateo al fraile, el militar al civil y el civil al militar, el patrono al obrero y el obrero al patrono»¹⁸⁶. Esto es la decencia pública la voluntad radical de convivir con el prójimo y compatriota en medio de todas las luchas permanentes de la vida. Éste es el secreto inglés. «Pero mientras el obispo o el militar aspiren en el fondo de su alma, no sólo a vencerme, deseo respetable, sino a suprimirme de la vida pública, o yo aspire a lo mismo con respecto a ellos, nuestra existencia nacional ni será decente ni será nacional»¹⁸⁷.

El Estado y la Iglesia también deben convivir, cada uno en su puesto, sin privilegios: «El Estado es laico. La Iglesia católica debe vivir separada del Estado. Éste conservará la tutela económica sobre el clero y servicios religiosos, tutela que irá progresivamente menguado (*sic*) hasta concluir en un período de diez años. Durante él, el Estado tendrá sobre la Iglesia el derecho de patronato. Consideramos un error de óptica histórica, pero muy generalizado en las izquierdas españolas, suponer que la Iglesia y las órdenes religiosas tienen en España un gran poder social. A nuestro juicio este error óptico procede de que se confundía el poder social que la Iglesia pudiese tener por sí misma con el que le llegaba a través del Estado, cuyos organismos ella en buena parte manejaba. Suprimido a la Iglesia este favor del Poder público y reducida a su exclusivo Poder social, creemos que representará una fuerza en España bastante menor que la que tenga en el país europeo más laico»¹⁸⁸.

Hay que exigir también una decencia jurídica suficiente. La dictadura ha sido siempre el resto del antiguo régimen. Éste fue un estorbo para la organización nacional de todos. Pero al que quería cambiar y dar validez a las instituciones se le declaraba «orate nacional, lunático mayor del reino»¹⁸⁹. Hay que acabar con la astucia y la fuerza del matonismo de 'villorio'. Es preciso hacer claridad frente al barullo de derechas o de izquierdas, o ante la extrema izquierda y sus ataques de 'radicalismo infantil' que decía Lenin, según Besteir-

186. XI 273; RPDN (26.3.1931); *El Sol* (5.2.1930).

187. XI 273; RPDN (26.3.1931); *El Sol* (5.2.1930).

188. XI 141-142; «Puntos esenciales», (Texto a ciclostil que decía 'no debe ser publicado'), (Febrero? 1931).

189. XI 271; RPDN (26.3.1931); «Organización de la decencia nacional», *El Sol* (5.2.1930).

ro. Y esto no es 'buendiosear' sobre los partidos sino exigir simplemente la altura de los tiempos ¹⁹⁰.

El Estado debe ser cosa de todos y no de unos cuantos egoístas. Sin un buen Estado no hay buena economía. Para organizar este Estado hay que organizar primero una magna asamblea educativa que lleve el nuevo espíritu a todo el pueblo. Así vendrá una nueva Constitución y un nuevo Estado firme e inatacable. Se trata de una verdadera revolución pero no de conspiradores sino de exuberantes colaboradores. Así el Estado se configurará como una realidad histórica al servicio de todos. Y a una realidad así no la destruye ni la puede fusilar nadie. Es todo el pueblo quien la anima; «en cierto modo y a fuer de destino y no capricho humano particular, es Dios mismo, que de pronto intercepta con sus hombros el influjo de vileza cotidiana en que un pueblo sin dignidad ha caído. (Se dirá claro esta *(sic)* —y por los más piadosos—, que Dios sobra; pero yo no encuentro vocablo más noble y con menos letras para nombrar esas situaciones tremendas que, aniquilando todas nuestras astucias y nuestro humano albedrío, se nos plantan delante con ceño fatídico)» ¹⁹¹.

Los cambios por la fuerza bruta y sin más no arreglan nada. Un orden por la fuerza se tambalea a cada momento. Los fusilamientos y la represión sin más no consiguen nada que valga la pena. «Entre el 'angelus' matinal y el vespertino, sin que se sepa cómo, ha triunfado la revolución, a pesar de innumerables fusilamientos» ¹⁹². La incompetencia embozada en la audacia ha resultado muy negativa para nuestra nación. Se ha producido una barbarización en la vida española y una simonía electoral que compraba las conciencias. No se ha permitido nunca la resurrección del pueblo español tantas veces intentada en este siglo. La vida política se redujo a «una sociedad de socorros mutuos formada por los altos dignatarios eclesiásticos —no el clero humilde ni de las órdenes religiosas populares—, por la alta banca —no el comerciante y el pequeño industrial—, por los jefes militares, por los 'aristócratas'. Esos pocos centenares de personas pretenden que entera una raza antigua e ilustre viva supeditada a su arbitrio, el cual, sobre ser agoísta, ha demostrado ser todo menos genial» ¹⁹³.

Cada grupo debe ocupar el lugar que le corresponde. Ningún grupo debe aspirar a ser más España que los demás. Cada cual tiene su puesto y nada más. «Éxtirpados sus privilegios y mano a mano con los otros grupos sociales, las

190. XI 282; RPDN (26.3.1931): «Un proyecto», *El Sol* (6.12.1930).

191. XI 283; RPDN (26.3.1931): «Un proyecto», *El Sol* (6.12.1930).

192. XI 287; RPDN (26.3.1931): «Un proyecto», *El Sol* (6.12.1930).

193. XI 291; «¡A los electores de Madrid!» (Gregorio Marañón, Ramón Pérez de Ayala, José Ortega y Gasset. De la Agrupación al Servicio de la República). (Se transcribe según una copia mecanografiada) (11.4.1931).

órdenes religiosas significan en España poco más que nada. Su influencia era grande, pero prestada: procedía del Estado. Creer otra cosa es ignorar por completo la verdadera realidad de nuestra vida colectiva»¹⁹⁴. Cada cosa, pues, en su sitio. En el nuevo régimen nadie está excluido ni privilegiado. Por tanto nada de organizar el mundo por la fuerza de la violencia. Hay que acabar con los tumultos. España es un pueblo de trabajadores no una república burguesa. No hay que alimentar fantasmas revolucionarios y menos para estudiantes. «Quemar, pues, conventos e iglesias no demuestra ni verdadero celo republicano ni espíritu de avanzada, sino más bien un fetichismo primitivo y criminal [...] El hecho repugnante avisa del único peligro grande y efectivo que para la República existe: que no acierte a desprenderse de las formas y las retóricas de una arcaica democracia en vez de asentarse desde luego e inexorablemente en un estilo de nueva democracia. Inspirados por ésta, no hubieran quemado los edificios, sino que más bien se habrían propuesto utilizarlos para fines sociales. La imagen de la España incendiaria, la España del fuego inquisitorial les habría impedido, si fuesen de verdad hombres de esta hora, recaer en esos estúpidos usos crematorios»¹⁹⁵.

Como se ve Ortega ha entrado ya en pleno discurso político concreto. Su etapa de diputado se hace ya presente. Prieto acusa a Ortega, en ese momento, de 'inaguantables pretensiones' y de querer dirigir el gobierno como un Espíritu Santo a distancia. Ortega dice que nunca ha rechazado la agresión injusta pero que ahora representa a un partido y responde al ataque. Ortega, dice, que nunca esperaba tan buena acogida de las Cortes ni ha aconsejado nunca con grandes pretensiones. Y continúa: «Déjese, pues, el señor Prieto de complicar al Espíritu Santo en los menesteres de humilde y afanosa humanidad que nos ocupan. Aquí se trata de auxiliarnos lealmente unos a otros —y muy especialmente, todos al señor Prieto— para hacer una República española robusta, fecunda y garbosa»¹⁹⁶.

Ortega defiende su identidad de intelectual en la política de este modo: «Todo lo auténtico es real y todo lo real debe gozar plenitud de derechos. Mas, por lo mismo, recabo yo íntegramente el mío de manifestarme como soy. Ingreso en la política, pero sin abandonar un átomo de mi sustancia. No me las doy de nada. Pero literato, ideador, teorizador y curioso de ciencia no son cosas que yo pretenda ser, sino que —¡diablo!— las soy, las soy hasta la raíz. Y es un poco ridículo que el señor Prieto parezca ahora imputármelas como afectaciones y arrequives. La imagen y la melodía en la frase son tenden-

194. XI 297; «Agrupación al Servicio de la República», *El Sol* (14.5.1931).

195. XI 298; «Agrupación al Servicio de la República», *El Sol* (14.5.1931).

196. XI 361; RR (18.12.1931) VI; *Crisol* (5 y 6.8.1931).

cias incoercibles de mi ser, las he llevado a la cátedra, a la ciencia, a la conversación del café, como, viceversa, he llevado la filosofía al periódico. ¡Qué le voy a hacer! Eso que el señor Prieto considera como una corbata vistosa que me he puesto, resulta ser mi misma columna vertebral que se transparenta»¹⁹⁷.

Piensa Ortega que hay que intentar, entre todos, no decir tonterías. Hay que hacer las cosas bien, a fondo, sin reducir lo nacional a tal o cual grupo. Los socialistas están trabajando por todos, pero en el momento que intentan llevar a cabo un plan y un orden económico empiezan los problemas. «Éste es siempre el origen del pánico: el minuto de rostro invisible que va a llegar. La selva se estremece de angustia porque Pan ha dado su grito cósmico, que anuncia el misterio inminente. Los griegos llamaron a esta contracción de la vida la emoción pánica. La política consiste en descifrar por anticipado ese grito tremebundo del gran dios cabrío. Por eso yo decía en el Parlamento que la política tiene que comenzar por anticipar a un pueblo su porvenir y permitirle de antemano instalarse en él»¹⁹⁸. Es necesario establecer una democracia eficaz y una doctrina económica lo más perfecta posible.

El problema Iglesia-Estado es también decisivo. La política que 'lo decide todo' se disfraza con frecuencia de luchas de raza, religión o economía. Pero lo que rige la historia es el 'instinto de Poder', y eso también afecta a la Iglesia. Es menester hacer las cosas con serenidad. «La separación de la Iglesia y el Estado es un fruto que el tiempo ha hecho madurar y se cae solo del árbol. No pocos católicos lo postulan también, y espero que sobre ello no se levante disputa mayor. Pero el artículo donde la Constitución legisla sobre la Iglesia me parece de gran improcedencia, y es un ejemplo de aquellos cartuchos detonantes a que yo me refería en el comienzo de mis palabras. Se habla allí de disolver las Órdenes religiosas, y, aparte de si es o no discreta tal operación, yo encuentro que hay que hacer a ese artículo una advertencia previa»¹⁹⁹.

El pasado Iglesia-Estado no se evita al dominarlo por la fuerza sino al dirigirlo bien. Ortega coincide, en gran parte, con el discurso del señor Zulueta y propone una solución: «El Estado, en efecto, no se puede quedar con la Iglesia ante sí, convertida en una asociación privada como cualquiera otra. Así, no tendrá, por un lado, el respeto debido a esa unidad histórica, que es la Iglesia española; pero, por otro, tampoco las defensas suficientes frente a ella el Estado español.

La Iglesia es un poder muy complejo, es una organización internacional. Puede decirse de ella lo que de una orden religiosa decía en el siglo XVIII el

197. XI 361-362; RR (18.12.1931) VI; *Crisol* (5 y 6.8.1931).

198. XI 364-365; RR (18.12.1931) VI; *Crisol* (5 y 6.8.1931).

199. XI 382; RR (18.12.1931) VI; *Crisol* (5 y 6.8.1931).

abate Galiani: 'La Iglesia católica es una espada que tiene el puño en Roma y la punta en todas partes'. Con una fuerza así hay que actuar con nobleza, por las fuerzas del pasado que representa; pero, además, con cautela. Por eso nosotros propondríamos que la Iglesia, en la Constitución, aparezca situada en una forma algo parecida a lo que los juristas llaman una Corporación de Derecho público, que permita al Estado conservar jurisdicción sobre su temporalidad. (*Muy bien*)»²⁰⁰.

Es preciso organizar una sociedad solidaria que levante el clima moral triste que vivimos. Ha habido una ascensión obrera que debía haber llevado a la entrega del poder y los bienes a todos los españoles. Esto no se ha hecho y ha producido la caída del entusiasmo y la esperanza. El pueblo español no ha llegado, así, a ser pueblo verdaderamente para todos, se ha segado su destino y su historia que es sagrada y debe ser respetada sin falsificaciones. Los altos estamentos no han colaborado. «Dicho en otra forma: los grandes capitales, el alto Ejército, la vieja aristocracia, la Iglesia, no se sentían nunca supeditados a la nación, fundidos con ella en radical comunidad de destinos, sino que era la nación quien en la hora decisiva tenía que concluir por supeditarse a sus intereses particulares»²⁰¹.

De este modo se desfiguraba la nación. «El caso más claro de esta desfiguración a que era sometida la realidad española nos lo ofrece la Iglesia. Colocada por el Estado en situación de superlativo favor, gozando de extemporáneos privilegios, aparecía poseyendo un enorme poder social sobre nuestro pueblo; pero ese poderío no era, en verdad, suyo, suscitado y mantenido exclusivamente por sus fuerzas, que entonces sería absolutamente respetable, sino que le venía del Estado como un regalo que el Poder público le hacía, puesto a su servicio. Con lo cual se falsificaba la efectiva ecuación de las fuerzas sociales en España, y de paso, la Iglesia, viviendo en falso, y esto es lo triste, viviendo en falso se desmoralizaba ella misma gravemente. (*Grandes aplausos*). No concibo que ningún católico consciente pueda desear la perduración de régimen parejo en que el uso mismo era ya un abuso, con lo cual no está dicho, ni mucho menos, que la situación recientemente creada me parezca, en su detalle, ni perfecta ni deseable. Mas por lo pronto hay que acatarla sin más. El Estado tiene que ser perfectamente y rigurosamente laico; tal vez ha debido detenerse en esto y no hacer ningún gesto de agresión. Yo, señores, no soy católico y desde mi mocedad he procurado que hasta los humildes detalles oficiales de mi vida privada queden formalizados acatólicamente; pero no estoy

200. XI 383; RR (18.12.1931) VI; *Crisol* (5 y 6.8.1931).

201. XI 408; «Rectificación de la República», Conferencia pronunciada en el Cinema de la Ópera de Madrid (6.12.1931).

dispuesto a dejarme imponer por los mascarones de proa de un arcaico anticlericalismo (*Aplausos*)»²⁰².

La Iglesia debe tener el lugar que le corresponde. Así será si se construye de verdad el nuevo Estado. Mientras eso no se haga viviremos en revoluciones o contrarrevoluciones. Hay que respetar la realidad. Entonces ganarán también los más débiles. No se puede machacar hoy a los de un lado y mañana a los del otro. Lo mismo vale y ha de decirse respecto a la religión. No hay que dar privilegios pero hay que defender un respeto en todo. «En este sentido, el Estado tiene que ser rigurosamente laico. Laico, no significa ateo sino simplemente nacional. Roma y la mayor parte de los católicos reconocían la necesidad de ese estricto laicismo. Se ha podido, sin herir ni vejar a nadie, instaurar en España el Estado más laico del mundo, que es el que nosotros postulamos. Pero el atropellamiento, la irreflexión y el deseo de no servir a una nueva democracia sino imitar deplorablemente la de hace cien años no ha permitido a los legisladores quedarse en el punto feliz y han dado a su política eclesiástica, que podía haber sido perfecta, un aspecto de agresión a los grupos católicos de España. Con esto se ha suscitado una cuestión falsa en vez de dejar limpio el horizonte para la grande obra de construcción histórica que es la hora de emprender. A nuestro juicio las leyes complementarias de la Constitución deben interpretar esta en forma que quede indiscutible e íntegro el más riguroso laicismo del Estado, pero evitando todo cariz agresivo. En todo país que no sea bárbaro las guerras de religión acabaron hace mucho tiempo. El predominio de la enseñanza estatal —que nosotros deseamos y que casi por entero se ha logrado en los principales países— no es efecto de fáciles fulminaciones legales contra la enseñanza privada sino de la perfección y ampliación que se consiga dar a la enseñanza del Estado. De hecho y frente a todos los privilegios de que la Iglesia gozaba, el Estado venía ganando terreno a las órdenes religiosas en el orden pedagógico. No hay sino proseguir en grande y a fuerza de limpia eficacia la victoria del Estado docente»²⁰³.

Ortega se encuentra muy atareado y piensa en dimitir de la comisión de Estado. Insiste en que hay que hacer la revolución técnica con un cuerpo de trabajadores. Insiste en el trabajo como salvación única del hombre y no como condena que es como aparece en la Biblia. Una vez más advierte que hay que ir despacio pero con energía y disciplina. En especial en el problema de las órdenes religiosas y la enseñanza hay que poner un cuidado exquisito. Cuando

202. XI 408-409; «Rectificación de la República», Conferencia pronunciada en el Cinema de la Ópera de Madrid (6.12.1931).

203. XI 430-431; «Circular», de Agrupación al Servicio de la República, Minoría Parlamentaria, bajo la presidencia de Ortega y Gasset 'y recogiendo las ideas de éste'; la firma J. Azcárate, Secretario. (Se transcribe conforme a un ejemplar impreso).

en una ciudad, como Barcelona, que tenía un millón de habitantes, no había más que un Instituto estatal es lógico que se incubase la subversión. Ortega continúa: «Uno de los senderos que parten ahora de nuestra planta es el hacer caer en la cuenta de que cuando discutáis los problemas de las órdenes religiosas y de la enseñanza, tengáis la generosidad y la profundidad de plantearlos en toda su complejidad, porque cuando un Estado se ha comportado de esta suerte ante una urbe de un millón de habitantes, en una de las instituciones más características de las clases que, al fin y al cabo, tenían el poder en aquel régimen; cuando un Estado se ha comportado así, cuando el resto del país lo ha tolerado y tal vez ni lo ha sabido, lo cual quiere decir que no la ha atendido, no hay derecho a quejarse de que los pobres chicos tengan que ir a recibir enseñanza donde se la den; y las órdenes religiosas se la daban, no porque tuvieran una excepcional, fantástica y espectral fuerza insólita sobre la vida española, sino simplemente porque el Estado español y la democracia constitucional española hacían dejación de sus deberes de atender a la enseñanza nacional. (Muy bien)»²⁰⁴.

La aglomeración de poblaciones sin educación engendra inmediatamente el revolucionismo. «¡Es natural! ¡Si el aire era subversivo, porque no se le había enseñado a ser otra cosa! Se juntan allí los militares y brotan las Juntas de Defensa, si un día se juntan allí los obispos, ya veréis cómo los báculos se vuelven lanzas. (*Risas*)»²⁰⁵.

4.1.5.1. *Más sobre religión y política en España*

Por lo demás no basta que no haya revoluciones violentas. El poder del Estado debe ser limitado independientemente de cuál sea el origen de ese poder, sea Dios mismo o sea el pueblo. No se puede mantener el absolutismo, sea cual sea la fuente del poder. «En la Edad Media y en los siglos XVI y XVII se daba esta respuesta: 'El soberano auténtico es Dios, origen y fuente de todo y, por lo tanto, origen y fuente de todo Poder'. Dios unge, directamente o valiéndose, como intermediario, de la elección popular, a un hombre con la soberanía. Esa soberanía de origen divino es la del rey, y ésta es la soberanía por la gracia de Dios. Pero toda la edad contemporánea ha dado otra respuesta y ha dicho: el soberano, el que en última instancia manda, es el mismo que tiene

204. XI 469; EC (14.6.1932): «Discurso sobre el Estatuto de Cataluña», (*Diario de Sesiones*, Legislatura 1931-1933, IX, 3574-3582).

205. XI 470; EC (14.6.1932): «Discurso sobre el Estatuto de Cataluña», (*Diario de Sesiones*, Legislatura 1931-1933, IX, 3574-3582).

que obedecer y, por tanto, el pueblo; y esto es lo que se ha llamado democracia»²⁰⁶. En ambos casos queda todavía por ver el problema de los límites.

En la política se ha utilizado excesivamente la religión. Se ha utilizado de todo: «Por cierto que una de las formas de lucha era a fuerza de procesiones, porque los tudescos tienen como representante y patrono de su raza en aquella región al protestante Juan Huss; los checos, que son católicos, tienen como representante a San Juan Nepomuceno, a San Juan Nepomús; y en cuanto salía una procesión en honor de Juan Huss, se preparaba otra en honor de San Juan Nepomús»²⁰⁷.

En el último acto de la vida política española, en la época de la República y momentos afines, esta utilización de la religión en la política fue particularmente visible y especialmente lamentable. Gil Robles se ponía a representar que no tenía nada que ver con *El Debate*. Lerróux hace de buen Dios de la República. Además «consideró inexcusable sacar en procesión el cuerpo de San Isidro de la República, tocar a rebato y pedir que se formase el cuadro republicano»²⁰⁸. El 13 de mayo, al mes de llegar la República, nos refiere Ortega, «protesté airadamente, junto a Marañón y Pérez de Ayala, contra la quema de conventos, que fue una faena aún más que repugnante, estúpida»²⁰⁹. Ortega se opuso siempre a las arengas electorales aun cuando fue, 'contra todo mi deseo', candidato y diputado por León. Los años de la República fueron tremendos para Ortega tanto como lo fueron, 'para el labrador andaluz y para el cura de aldea'. La política en esos años se ha movido por intereses vergonzosos ya fueran llamados espirituales o materiales. Y así se votaba: «Todavía no han votado por y para la nación, sino movidos reactivamente por intereses particulares, de orden material o de orden espiritual, la propiedad o la religión —para el caso da lo mismo, porque ambos son intereses, aunque sean respetables, son particulares, no son la Nación—. Mas por ahí se empieza: es el aprendizaje de la política que termina descubriendo la Nación como el más auténtico, más concreto y más decisivo interés político, porque es el interés de todos»²¹⁰.

Hay que dejar intereses de izquierdas o de derechas para que suba España. Se necesitan hombres de gobierno, hay que prepararlos pero lo más necesario es la 'moral'. Pero los hombres de la República, dice Ortega, ni eran re-

206. XI 479; «Discurso de rectificación (2.6.1932), (*Diario de Sesiones*), Legislatura 1931-1933, IX, 5.569-5.974).

207. XI 487; «Discurso de rectificación (2.6.1932)», (*Diario de Sesiones*, Legislatura 1931-1933, IX, 5969-5974).

208. XI 490; «Estos republicanos no son la República», *Luz* (16.6.1932).

209. XI 525; «¡Viva la República!», *El Sol* (3.12.1933).

210. XI 527; «¡Viva la República!», *El Sol* (3.12.1933).

publicanos ni creían en los bienes de la República, por eso necesitaban espectáculos bochornosos y dramáticos: «Por eso necesitaban con perentoriedad otras cosas, además de la República, cosas livianas, espectaculares, superficiales y de una política ridículamente arcaica, como la expulsión de los jesuitas, la descrucifixión de las escuelas y demás cosas que por muchas razones y en muchos sentidos —conste, en muchos sentidos— han quedado ya bajo el nivel de lo propiamente político. Es decir, que no son siquiera cuestión. Otras, que son más auténticas, y que, quierase o no, habrá que hacer, como la reforma agraria, tenían que haber sido acometidas bajo un signo inverso, sin desplantes revolucionarios, bajo el signo riguroso de la más alta seriedad y competencia»²¹¹.

Además está la falta de ética profesional del Ejército. Ésta es la mayor desmoralización de España pues siempre se puede 'contar' con llamar al Ejército, así nunca seremos una nación civilizada. «Esta profunda moral profesional de los Institutos armados tiene que ser el punto de Arquímedes sobre el que se apoye la remoralización de toda la vida española. Yo estoy seguro —porque ello va con los tiempos— que las nuevas generaciones de oficiales sienten asco ético hacia aquel militar con 'ideas políticas' que durante un siglo ha balcanizado a España»²¹².

Sobre la demagogia obrera y la mano militar, se ha utilizado el 'tolle, tolle' mujeril y la 'demagogia de las beatas'. Gil Robles es bravo y ha tenido éxito pero ha utilizado esa demagogia de las beatas. Además ha raído hasta el fondo del arca de los votos de derechas, ha sacado hasta las monjas del convento. «Ya no hay más. Se ha sacado de la cama a los enfermos. Se ha extraído de las buhardillas a las ancianas de clases pasivas. Se ha conducido hasta la urnas a las monjas vistiéndolas con falda corta y la melena al viento. No censuro nada de esto, ni siquiera lo último que es más discutible. Quiero sólo hacer constar que ya no hay más. Y esto es decisivo para poner mesura y continencia en las ilusiones futuras de las 'derechas'. Se trata de una advertencia leal que no pretende estirarse hasta la impertinencia de un consejo»²¹³.

Ortega pide claridad y diafanidad moral en nombre de la nación para que cada cosa esté en su sitio y dar una nueva alma al pueblo español como corresponde a su 'alma eterna'. Hay que dejar las astucias y abrazar la nobleza del león que figura en nuestro escudo nacional. España debe agarrarse bien a su destino y cada uno cumplir honradamente su misión. La religión y la Iglesia no pueden mantener equívocos partidistas que no corresponden a su misión:

211. XI 529; «¡Viva la República!», *El Sol* (3.12.1933).

212. XI 537; «En nombre de la Nación, claridad», *El Sol* (9.12.1933).

213. XI 538; «En nombre de la Nación, claridad», *El Sol* (9.12.1933).

«Por otra parte, no se puede olvidar que detrás del señor Gil Robles está la figura de la Iglesia. Y en esta hora de nuestro camino nacional —camino de ventura o camino de amargura, pero nuestro— no puede haber equívocos en la actitud de un poder como el romano; poder, sin duda, muy elevado, mas también poder extranacional. Tiene un cierto derecho a decir esto quien hizo cuanto pudo, aun cuando pudo muy poco, en la hora más difícil para que la Iglesia quedase exactamente en el lugar debido»²¹⁴.

Cuando se producen equívocos político-religiosos, no mejora la posición de la Iglesia sino que se oscurece el sentido de lo divino y se lleva a la gente a la pérdida de la fe en el Dios verdadero Padre de todos los hombres sin distinción. Él solo es el Santo y el Absoluto no las políticas de ciertos grupos que se llaman religiosos y utilizan tranquilamente a Dios para sus particulares intereses. Así se fabrica la anarquía porque no se respetan los principios, ni lo más sagrado. Y conviene no olvidar que la última realidad se aprende o no se aprende en el cotidiano vivir. Además, la Iglesia, en el fondo, es la caridad socializada²¹⁵ y si falta a esta su misión fundamental deja de ser la Iglesia que tiene que ser. Hay que denunciar a los que parecen trabajar por Cristo pero actúan en contra de él²¹⁶. En otro caso los hombres activos abandonan al cristianismo; los más serenos sólo pueden aceptar lo fundamental de la fe pero no el cristianismo corriente en la sociedad porque ese cristianismo corriente es la eutanasia del cristianismo²¹⁷; esas cosas no deben ocurrir para que la religión no pierda 'el valor de sería humanidad' que tiene.

El asunto es especialmente delicado por lo que hace a la enseñanza y la cuestión religiosa. Ortega lo abordó muy pronto en sus escritos. Estos son sus principios. En primer lugar, «la escuela laica ni teóricamente pretende excluir, ni en la mayor parte de los casos excluye, la enseñanza religiosa. La escuela laica se limita a negar el derecho a que se eduque a los niños en una enseñanza religiosa según la dogmática de una escuela determinada»²¹⁸. También admite Ortega la enseñanza de la teodicea, como la de Kant, Hegel, Renan, Lessing, Voltaire. Ahora bien, hay que contar «con que las más sabias y nobles teodiceas modernas son Teodiceas sin Dios, como las más ciertas psicologías son psicologías sin alma»²¹⁹. Ciertamente que hay un sentido de escuela laica propia del jacobinismo francés o la que propusieron los maestros de Bremen cuando de-

214. XI 538; «En nombre de la Nación, claridad, *El Sol* (9.12.1933).

215. SERTILLANGES, A.D., *L'Amour chrétien*, Gabalda, Paris 1919, 115. BO.

216. LUCHAIRE, A., *Innocent III. La question d'Orient*, Hachette, Paris 1907, 64. BO.

217. NIETZSCHE, F., *Aurore. Réflexions sur les préjugés moraux*, traduit par H. Albert, Mercure de France, Paris 1930, 101-102.

218. X 135-136; «Catecismo para la lectura de una carta», *El Imparcial* (10.2.1910).

219. X 136; «Catecismo para la lectura de una carta», *El Imparcial* (10.2.1910).

clararon que la enseñanza religiosa holgaba en las escuelas y se lanzaron a una pedagogía según el materialismo de Haeckel ²²⁰.

Ortega resume el asunto de esta manera: «Hay, con respecto a la escuela laica, dos cuestiones de orden muy diverso: una cuestión de credo religioso y otra cuestión puramente pedagógica. Ésta es la que conviene poner en claro primero y la que exige una respuesta inequívoca cuando se conjura nuestra conciencia científica. Yo diría así: ¿cabe dentro de una pedagogía científica la exclusión del elemento religioso? Por mi parte la respuesta no ofrecerá equívoco alguno. Respondo: no. Pero la viceversa ha de ser también verdad. ¿Cabe dentro de la pedagogía científica otro elemento religioso que el determinado científicamente por ella? No; cien veces no.

Había que gravitar sobre nosotros toda la pesadumbre de la filología castellana y no lograría convencernos de que escuela laica quiere decir irreligiosa: jamás laico se opuso a religioso, sino a eclesiástico. Escuela laica es la escuela sin Iglesia. Tampoco admitiríamos, ni en broma y como burlando, que se pretendiese declarar anticientífica la escuela laica. Posee ésta un fundador que pesa él solo más en la historia de la pedagogía científica que todos los restantes pedagogos juntos, ¿no hemos de sonreír tranquilamente ante esa carta excesiva, escríbala quien la vaya a escribir? ¿No hemos de sonreír ante una carta, según la cual quedaría excluido de la ciencia pedagógica... ¡Pestalozzi!?

¿Se contentarían, por otra parte, los oyentes del *meeting* con una escuela en que Dios fuera sólo la emoción de la humana moralidad, no un ser, sino el mero sentimiento de relación ética entre los hombres? Pues esta es la Teodicea de Pestalozzi. ¡Palabras divinas del divino educador! 'Dios es para los hombres sólo a través de los hombres, el Dios de los hombres' » ²²¹.

Según Ortega no se puede hacer una pedagogía dependiente directamente de la teología. La ciencia no es un ornamento de la fe. Esto es lo que hacía Menéndez Pelayo según Ortega. Y esta vía, aunque la respeta Ortega, en la medida en que sea respetable, no la comparte: «No se venga, pues, con aparentes fervores científicos cuando se es radicalmente teólogo: dígame que no se va contra la escuela laica, sino contra la pedagogía entera. La ciencia no es un ornamento que, para mayor elegancia de argumentación, pueda agregarse a la

220. X 137; «Catecismo para la lectura de una carta», *El Imparcial* (10.2.1910).

221. X 137-138; «Catecismo para la lectura de una carta», *El Imparcial* (10.2.1910). Es lo mismo lo que dice Pestalozzi que lo que dice Ortega: Dios habla en la vida a través de los hombres y a través de la ciencia. Se trata de un planteamiento típicamente kantiano: Dios habla por la inmensidad del cielo y por la conciencia moral del hombre. No hay teléfono directo con Dios. Dios no está separado, su religión es la de los hombres. Cfr. NATORP, P., *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1908, BO.

fe»²²². Estamos en la edad moderna, la teología ya no es origen de todas las ciencias y saberes como en la época medieval. Estamos en un mundo después de Kant: Dios no habla directamente, como por teléfono, a nadie, a no ser que conste lo contrario; habla sólo desde la vida, desde la conciencia, desde el hombre. Ni siquiera a los profetas habló Dios directamente. Les habló desde la vida, no al oído ni al dictado. Dios nos descubre su secreto y el secreto del mundo especialmente por la ciencia no por la revelación. No se puede preguntar a la Biblia cómo fue la creación del mundo. Ese camino se ha terminado y está cerrado. La vida es la retama ardiente al borde del camino donde Dios da sus voces, no podemos preguntarle directamente. (MDI, Leyhausen): La conciencia insobornable y el mundo son ahora la voz de Dios, no Dios. A Dios nadie le ha visto jamás...

4.2. *La religión en una España invertebrada*

4.2.1 *La reconstrucción de la vida en una España invertebrada*

Ante la situación más arriba descrita en la que triunfan los intereses individualistas, la insolidaridad y la inercia, la prepotencia de los grupos corporativos, la acción directa, las masas desconcertadas por la miseria y el hambre, la falta de sentido común, la ausencia de honradez y justicia plasmadas en instituciones, era necesario poner manos a la obra con tenacidad y constancia. Se trata de una lucha íntima frente a los males sociales persistentes. Era necesario crear una nueva moralidad, si es que había alguna; tomar posesión juntos de la realidad arisca y poco tratable.

Había que recoger la poca atención que quedaba entre los escombros de la conciencia nacional²²³. Había que crear el fermento de la nueva España, despertar con arte, y no con moralina, una nueva conciencia nacional. El sentido cívico necesitaba nuevos horizontes. Había que pasar de la amargura a una honradez activa para mejorar. Ortega siente el amargo pasado que es España y trata de emprender con optimismo el camino hacia la alegría de la patria nueva aunque sea por el dolor. «España es un dolor enorme, profundo, difuso: España no existe como nación»²²⁴. Pero hay que hacerla, reconstruirla. Hay que dejar el patriotismo inactivo, el de las grandes palabras y el del pilar de la virgen aragonesa. La patria no es el folklore insustancial. La patria es

222. V 138; «Catecismo para la lectura de una carta», *El Imparcial* (10.2.1910).

223. I 468; POC (1916); «Al margen del libro 'Colette Bauduche' de Maurice Barrès».

224. I 504; POC (1916); «La pedagogía social como programa político», Conferencia, Bilbao (12.3.1910).

lo que 'tenemos que ser' para no quedarnos sin mapa. «La patria es una tarea a cumplir, un problema a resolver, un deber»... «El patriotismo verdadero es crítica de la tierra de los padres y construcción de la tierra de los hijos»²²⁵.

Según Ortega, por los años 1870 del siglo pasado, intentaron los krausistas españoles, por una vez, un 'refuerzo medular' de la realidad española al procurar someter el corazón y el pensamiento hispano a la disciplina académica y al sentido social germánico. Pero el esfuerzo no llegó a su fin: «Mas el empeño no fructificó porque nuestro catolicismo, que asume la representación y la responsabilidad de la historia de España ante la historia universal, acertó a ver en él la declaración del fracaso de la cultura hispánica y, por tanto, del catolicismo como poder constructor de pueblos. Ambos fanatismos, el religioso y el casticista, reunidos pusieron en campaña aquella hueste de almogávares eruditos que tenía plantados sus castros ante los desvanes de la memoria étnica. Entonces se publicaron volúmenes famosos donde se decía que España había poseído y aún poseía todas las ciencias en grado análogo a las demás naciones; se contaba el cuento, harto repetido, de supuestos inventos nuestros aprovechados y poco menos que robados por otros pueblos»²²⁶. No hacía falta que nadie y menos desde fuera trajera novedad alguna... España era perfecta como era...

La Iglesia no quería novedades, ni en cuanto a la renovación doctrinal ni en cuanto al sentido social profundo y declarado del cristianismo. Se prefería la tranquilidad a la ética y a la capacidad auténtica de mensaje. No se quería ver el sentido social de la religión. La Iglesia aparecía como antisocial a los ojos de muchos. Las iglesias particulares daban la impresión de un medio más de división del enemigo como había acostumbrado a hacer Napoleón que llevaba la Biblia y el Corán pero no para hacer mejores a los hombres sino para dividirlos, romperlos y vencerlos. En este sentido podía decir Ortega: «La religión es una comunidad religiosa. ¿Será, asimismo, una idea social? Dejemos pendiente esta cuestión: la marcha que ha llevado la historia nos obliga a reconocer grandes poderes de socialización en la idea religiosa; mas, a la par, ¡cuántas veces no ha perturbado la paz en la tierra?

Lo que ciertamente es antisocial es la iglesia, la religión particularista»²²⁷.

225. I 506; POC (1916): «La pedagogía social como programa político», Conferencia, Bilbao (12.3.1910).

226. I 212; «Una respuesta a una pregunta», *El Imparcial* (13.9.1911).

227. I 519; POC (1916): «La pedagogía social como programa político», Conferencia, Bilbao (12.3.1910).

Como ya quedó dicho, el oficio básico de Cristo fue buscar a los hombres que eran por naturaleza enemigos, como dijo Spinoza, y reunirlos en la unidad. Pero no siempre su Iglesia tuvo el mismo papel. Aquel Dios, cemento último de los hombres, su reconciliador, fue convertido por los egoístas religiosos en la piedra de escándalo y de división de los hombres. El Jesús que invita a la comunidad ha sido olvidado. No se recuerda ya que, una vez que Dios se hizo hombre, ser hombre es la mayor dignidad, y ni que él supera la división de los hombres: su clase, ingenio o valía moral; «al encarnarse Dios la categoría del hombre se eleva a un precio insuperable; si Dios se hace hombre, hombre es lo más que se puede ser. ¿Qué añade a mi riqueza este dije de lo individual por bella orfebrería que lleve, si poseo la infinita herencia democrática de lo general humano? De este modo Jesús parece amonestarnos suavemente: no te contentes con que sea ancho, alto y profundo tu *yo*: busca la cuarta dimensión de tu *yo*, la cual es el prójimo, el *tú*, la comunidad»²²⁸.

Para Ortega la España futura ha de ser esto: 'comunidad, o no será'. Comunión en el trabajo y en la cultura, un solo cuerpo y una sola alma, democracia, humanidad. Es el ideal europeo. La regeneración es inseparable de la europeización: «Regeneración es el deseo; europeización es el medio de satisfacerlo. Verdaderamente se vio claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución»²²⁹. Esa no fue la trayectoria que se acostumbró a seguir entre los españoles. Se prefirió una mezcla de sinceridad y de histerismo, una postura más bien africana ante la vida que quizá sea un histerismo: «El chulismo, el flamenquismo, la bravuconería, la exageración, el retruécano y otras muchas formas de expresión que se ha creado de una manera predilecta nuestra raza»²³⁰. En ese sentido, Baroja sería un síntoma nacional del buen humor y malhumor, cada palabra es una fiera en él, sus novelas son como ametralladoras. Y todos nos parecemos bastante a él. Es como un histerismo nacional que ha impedido hacer las cosas como deben ser, con respeto, de modo que el *yo* no fusile constantemente al *tú*.

Todo se resuelve aquí a base de insultar y no de razonar, falta racionalidad y sobra bravuconería. Todo ello indica una falta general de energía para resolver los problemas pacífica y ordenadamente. Sobran interjecciones. Las almas y los pueblos inarticulados, sin vertebración y comunidad profunda, se expresan principalmente por interjecciones. «Para este uso normal ha puesto

228. I 520-521; POC (1916): «La pedagogía social como programa político», Conferencia, Bilbao (12.3.1910).

229. I 521; POC (1916): «La pedagogía social como programa político», Conferencia, Bilbao (12.3.1910).

230. II 111; E I (1916): «Una primera vista sobre Baroja. Apéndice» (1910).

Díos en la tierra esas cosas llamadas interjecciones»²³¹. No es su uso normal el histérico, tan frecuente entre los españoles. Baroja es un tratado completo de la indignidad del hombre, de la acción por la fuerza, del anarquismo sin sentido, tan persistente entre nosotros. No quiere decir que Baroja sea así personalmente. Literariamente es un tigre, personalmente es «un asceta calvo, lleno de bondad y de ternura, que deambula calle de Alcalá arriba, calle de Alcalá abajo, aspira a completarse construyendo personajes que se parezcan a su ambición»²³².

La dureza española, cuyo ejemplo vemos en la literatura de Baroja, supone falta de profundidad y de sentido, positivo, de las cosas. Así, «cada español es un centro de fiereza que irradia en torno odio y desprecio»²³³. Según Ortega, esto no es el carácter nacional español, ni una predisposición definitiva sino que viene de la situación económica que vive el pueblo español. Por ello el español es pícaro, no es héroe. El pícaro demuestra la miseria de las personas y de las instituciones, es corrosivo; no se atreve a dar el paso último hacia la heroicidad. Se queda a medio camino, como el personaje barojiano la *Salvadora*. Don Pío no se atreve a verla como heroína, «la deja, borrosa, moverse al fondo como esas Martas que en las pinturas evangélicas entrevemos allá en el último plano vacar hacendosas a sus menesteres. Diríase que el autor siente algún rubor de contarnos que hay gentes en la tierra que cumplen con su deber»²³⁴.

Todo ocurre como si nuestra vida hubiera perdido el blanco. Todo va a medias. Nuestros héroes son los vagabundos, no sabemos nunca muy bien a dónde van. No se atreven a ser lo que son de verdad. Siempre son medio pícaros y medio idealistas, no se están a lo que están, van siempre como a otras cosas. No cumplen su misión. Ortega quiere tomar posición frente a la flecha que ha perdido su blanco, frente a los españoles que hemos olvidado nuestra tarea nacional y nos recuerda el buen dicho aristotélico de que seamos en nuestras vidas buenos arqueros que tienen un blanco. Se aprecia entre nosotros un pueblo como cansado, olor a violetas viejas, hay que luchar a veces con la brutalidad. Y Ortega, ante todo, advierte que hay que dejar el provincianismo, tener una meta y darse cuenta que una raza no es nada si no es una «comunidad de modulaciones espirituales»²³⁵. Hay que olvidar, por tanto, la democracia morbosa que es 'resentimiento' y preferencia de lo agraz a lo madu-

231. II 109; E I (1916): «Una primera vista sobre Baroja. Apéndice» (1910).

232. II 113; E I (1916): «Una primera vista sobre Baroja. Apéndice» (1910).

233. II 117; E I (1916): «Una primera vista sobre Baroja. Apéndice» (1910).

234. II 124; E I (1916): «Una primera vista sobre Baroja. Apéndice», *La Lectura* (1915).

235. II 131; «Palabras a los suscriptores» (5.1917).

ro; los resentidos quieren que todos sean tan malos como ellos, igualan a todos en lo peor. Así el panorama nacional está configurado por la envidia macilenta. Y así está España: «Periodistas, profesores y políticos sin talento componen, por tal razón, el Estado Mayor de la envidia, que, como dice Quevedo, va tan flaca y amarilla porque muerde y no come. Lo que hoy llamamos 'opinión pública' y 'democracia' no es en grande parte sino la purulenta secreción de esas almas rencorosas»²³⁶. Con este panorama humano hablar de religión y caridad fuera locura. Los hombres endurecidos por el odio se crean un Dios duro y cruel.

4.2.2. *Unidad y diversidad del alma española*

El alma española oscila de forma constante entre el heroísmo, la picaresca y la crimosidad. Le falta serenidad y sabia proporción de lo bueno y de lo malo. Todo se exagera y toma dimensiones excesivas. El alma española es como la de aquel caballero que la simboliza: Don Quijote el 'extremado'. Tal es el perfil del alma castellana, médula del alma española. Así es su paisaje, así es su humanidad y así es su religión. Será difícil pedir otra cosa: «Acaso sea injusto pedirnos otra cosa que obras excesivas y actos de exaltación para la mayor gloria de Dios, el dios terrible de Castilla, se entiende, que pasa a horcajadas sobre el sol, recorriendo sus dominios. Bajo sus atroces miradas de déspota los caminos se pulverizan, las hojas en el soto se abarquillan y ahogan, las riberas se evaporan y las almas se consumen en unos furioso ardores. Dicen algunos que merced a eso tenemos los castellanos cierta gloriosa propensión al heroísmo. No falta por otra parte, quien atribuya a la atmósfera de altiplanicie nuestro coeficiente de crímenes apasionados»²³⁷.

La meseta es áspera. Ortega necesita por ello evadirse hacia el mar, hacia las costas para reblandecerse y suavizarse su carácter español; vuelve tras unos días como nuevo, con sus nervios a tono, para seguir la tarea entre tanto desaliento y sinsabor por esta España dura y tenebrosa. También trae entonces su alma como nueva: «Tal vez vuelven curadas nuestras esperanzas, que iban con siete llagas cada una y angustiadas como nazarenos»²³⁸.

El burgués privilegia el paisaje verde por su utilidad. En cambio Castilla es inútil, tierra de cereales, poco fecunda, muchas veces hosca y de cosecha triste. No obstante un hombre como «don Francisco Giner, para quien sólo lo inútil era necesario, solía insistir sobre la superior belleza del paisaje castella-

236. II 139; E II (1917): «Democracia morbosa» (1917).

237. II 252; E III (1921): «De Madrid a Asturias o los dos paisajes», *Revista España* (1915).

238. II 252; E III (1921): «De Madrid a Asturias o los dos paisajes», *Revista España* (1915).

no»²³⁹. Castilla 'dispara la flecha visual al infinito'; sentida como irrealidad Castilla es una de las cosas más bellas del mundo. En ella la mirada es una saeta espiritual hacia el cielo inmenso. En estas tierras se ve bien pero se come mal. Y en cuanto a sus cualidades psicológicas: «No hay en ellas dulce amor, ni blanda amistad, ni verde esperanza, ni azul veneración. Hay en Castilla grandes virtudes; durante siglos, los poetas las han cantado»²⁴⁰. Son valores secos y tórridos como son estas tierras en el estío. Castilla es hostil, indiferente. Mientras Asturias es un pueblo sensual, amante de la vida y exuberante. No se contenta con lo necesario, vive un cierto lujo de vida y de cosecha. El hórreo mismo es como un templo toscano, pero «donde lo fuera todo el Dios que asegura las cosechas»²⁴¹.

En fin, la región hace al pueblo y sus costumbres, las genialidades particulares son sólo un adorno que le dan plenitud. En cada pueblo encontramos su genialidad y sus realidades medulares diversas y complementarias. Algunos hablan mucho, otros dicen las cosas casi sin palabras. Así, por ejemplo, los vascos, según Ortega, rezuman el espíritu latente de las cosas y viven de su impulso ético y honrado: «A la vez místicos y sensuales, refrescan los euskalduna la oración con la jarra de sidra y forman procesiones que se deshacen en bailes de primitiva coreografía. No hay tierra en España más cuidadosamente labrada, ni más limpias aldeas, ni ciudades mejor urbanizadas. El vasco acepta rápidamente los inventos mecánicos de la moderna civilización; pero, a la vez, conserva irreductible en su pecho el tesoro de viejísimas normas religiosas y políticas. Yo no creo que exista en Europa un pueblo de más acendrada moralidad. Rectilíneo de alma como de rostro, el vasco es una de las más nobles variaciones que en Occidente ha dejado la voluble planta de Adán»²⁴².

En general, ha tomado allí la vida, como en el ambiente europeo, un aire jovial y triunfador. Es una vida fecunda y jocunda con aire exultante. En cambio la meseta es austera, desconfía de los triunfadores. Tiene simpatía por los débiles y un desamor a los vencedores. El Quijote es la historia del gran hombre vencido. «A primera vista parece simpático en nuestro pueblo este desamor a los potentes y este fervor hacia los renunciadores. Mas después de analizarlo y, sobre todo, de advertir que es típico en las razas débiles el odio a los temperamentos creadores y la veneración por los 'santones', empieza a perder atractivo. El 'santón' es un héroe cuya heroicidad, puramente negativa, consiste en renunciar a vivir. El ser debilitado, cuando se pone a escoger

239. II 253; E III (1921): «De Madrid a Asturias o los dos paisajes», *Revista España* (1915).

240. II 255; E III (1921): «De Madrid a Asturias o los dos paisajes», *Revista España* (1915).

241. II 258; E III (1921): «De Madrid a Asturias o los dos paisajes», *Revista España* (1915).

242. II 269; E III (1921): «Los hermanos Zubiaurre» (10.1920).

normas de heroísmo, suele preferir ésta, porque a la postre, halaga su flojera»²⁴³.

En el fondo, la religión y la literatura de la meseta española quizá tengan mucho de adulación picaresca del santón mientras está rodeado por el sentido festival, de hogar, perfume y fado de las otras regiones: «En medio de esta varia delicia, Castilla, reclusa en su desierto, toma el aire de un enjuto San Antonio asediado por una periferia de tentaciones»²⁴⁴. Ahora bien, la religiosidad Oriental es siempre mucho más del otro mundo que la nuestra. El europeo, aunque menos el español, se entusiasma completamente con este mundo; es imperialista y práctico y de 'capacidad religiosa' muy pobre. Por contra el Oriental parece vivir del otro mundo: «Siente el indio la vida como un incesante afán de fuga ultraterrena; para atender a las cosas de este mundo necesita violentarse, corrigiendo por un doloroso esfuerzo de la voluntad la ruta espontánea de su alma que gravita por sí misma hacia un trasmundo místico. El desdén del hombre bengalí por los asuntos planetarios es de tal modo intenso que, emparejado con él, nuestro sobrio gesto despectivo ante las delicias terrenales parecerá más bien un melindre que oculta la plena aceptación de aquéllas»²⁴⁵.

Entre la austeridad ascética y la alegría de vivir, los caminos de España son sus venas y su espiritualidad. Desde los distintos lugares se aportan diversos talentos vitales y estilos variopintos de seres humanos y religiosos. A veces el camino es encrucijada y perplejidad por eso Maimónides nos dejó escrito su *Guía de los perplejos*, por si llegase el caso de necesitarla. Es la vida humana no pocas veces perplejidad y duda, entonces la razón descubre su íntimo 'fondo de asno de Buridán'. Y la vida se convierte en apuesta que hay que jugar a una carta con todo su riesgo: «Así, en nuestra existencia, nos ha acaecido varias veces. Es preciso un golpe cordial de aventura, la 'apuesta' de Pascal, y ponerse en la encrucijada a jugar a cara o cruz»²⁴⁶.

La vida es un conjunto de contrastes y acontecimientos, desde las piedras de Ávila injustificadas como maldiciones hasta los accidentes de coche o los títulos de devoción como el de *Nuestra Señora del Desprecio*, patrona del pueblo de Martín Muñoz. Entre toda la barahúnda, los españoles avanzan como niños que juegan náufragos en el horizonte de la meseta. Viven en el fangal pantanoso de la vida y corren hacia la solidez comunitaria de las plazas mientras las nubes airadas por un 'Dios bárbaro' amenazan sus cosechas trabaja-

243. II 375; E IV (1925): «Temas de viaje» (7.1922).

244. II 377; E IV (1925): «Temas de viaje» (7.1922).

245. II 376; E IV (1925): «Temas de viaje» (7.1922).

246. II 414; E V (1926): «Notas del vago estío» (8 y 9.1925).

das. Es la España de la religión y de la vida, tan unida y tan diversa, la que Ortega adora en una moza de Romanillos, la del amor brujo y la fe alucinada: «Es tan bella y tan virgen, que yo resuelvo adorarla bajo la advocación de Nuestra Señora del Harnero»²⁴⁷.

Es la España de las catedrales, como la de Segovia, que parece un 'enorme trasatlántico místico'. Es el pueblo que persigue sus altos ideales religiosos o simplemente un enjambre de abejas que ha volado hacia su iglesia, como en la aldea de Barahona de las Brujas: «En su cúspide la iglesia otea el contorno, y bajo ella, arrebujando el cerro, se agarra el caserío. Al entrar en él me sorprende hallar su vecindario demente. En un tropel apretado corre de acá para allá, mirando a lo alto: Es un pueblo alucinado y alucinante. ¿Qué poder elemental lo ha sobrecogido? Va como siguiendo una aparición aérea, una lengua de fuego como las de Pentecostés»²⁴⁸.

O es el castillo e iglesia que unen naturaleza e historia, piedra espiritualizada por el desequilibrio místico del pueblo o geometría urbana y administrada, toda previsible, sin niebla ni misterio, sin valor cósmico y con demasiado sentido común. O son las vírgenes fuertes, vigorosas, y llenas a rebosar del Espíritu como las monjas que Ortega sorprendió en el castillo de Berlanga en un día de descanso y recreo: «Corrían unas tras otras locamente, exhalando su aprisionada vitalidad de dulce serrallo dispuesto para las bodas espirituales»²⁴⁹.

O es la familia que predomina sobre la aldea o ésta que suplanta a la ciudad como en la cultura del Norte español. Es la España rural, tan difícil de definir, en su variedad regional, pero no difícil de encontrar en los cuatro puntos cardinales al igual que en el centro. Es la España provinciana sometida a la gran capital y a los centros comerciales que un día llegaron a grandes urbes. O es la España caliza, desértica y desolada, o la otra España de piedra granítica presidida por el Escorial, guía Espiritual de España, luz de Castilla, monumento a una gran fe quizá más imperial que cristiana, quizá más monolítica que dinámica, reunida en torno a San Lorenzo que tal vez no tuvo mucho que ver con nuestro pueblo²⁵⁰. Es un poco la confusión de todo, del reino de Dios y el imperio de Felipe II con su particular interpretación de lo divino.

Ese Escorial, símbolo de la historia española, es el culto a lo grande por ser grande, a lo bello por ser hercúleo, al esfuerzo por el esfuerzo y la grandeza, al voluntarismo ciego, brutal, adusto, con pocas ideas y demasiado ímpe-

247. II 418; E V (1926): «Notas del vago estío» (8 y 9.1925).

248. II 418; E V (1926): «Notas del vago estío» (8 y 9.1925).

249. II 420; E V (1926): «Notas del vago estío» (8 y 9.1925).

250. II 554; E VI (1927): «Meditación del Escorial» (9.4.1915).

tu, es un comentario voluminoso al Dios de Felipe II y al espíritu del tiempo de nuestro pueblo. «Carlos V, Felipe II han oído a su pueblo en confesión, y éste les ha dicho en un delirio de franqueza: ‘Nosotros no entendemos claramente esas preocupaciones a cuyo servicio se dedican otras razas; no queremos ser sabios, ni ser íntimamente religiosos; no queremos ser justos, y menos que nada nos pide el corazón prudencia. Sólo queremos ser grandes’. Un amigo mío que visitó en Weimar a la hermana de Nietzsche, preguntó a ésta qué opinión tuvo el genial pensador sobre los españoles. La señora Förster-Nietzsche, que hablaba español, por haber residido en Paraguay, recordaba que un día Nietzsche dijo: ‘¡Los españoles! ¡Los españoles! ¡He ahí hombres que han querido ser demasiado!’»²⁵¹. Tal vez sea este el manantial subterráneo del pueblo ‘más anormal de Europa’.

Pero la grandeza humana no puede ser eterna, pasado un tiempo no solamente surge la melancolía de las ruinas, del campo abandonado y al aislamiento, de la caída y la destrucción de la ciudad o de todo un imperio, se presenta también la tristeza nostálgica de las grandes construcciones humanas que se convierten poco a poco en sepulcros de sus artífices. El Escorial resume toda la melancolía de la vida española, de lo que intentamos ser y no somos: «Si hay la melancolía de las ruinas, existe también lo que Nietzsche llamaba la melancolía de las construcciones eternas que se apoderaba del provincial cuando iba a Roma y contemplaba los edificios imperiales. Un mundo en que nada puede cambiar ni nada cabe emprender sería un sepulcro»²⁵².

Es la decadencia y la pérdida del ideal que nos habitaba. Comienza la vida de los temores. Hay que defenderse de todo: de los otros, de los enemigos interiores, de los propios defensores incluso como decía Schopenhauer. La vida social queda reducida a su mínima expresión, el sentido de futuro y de pueblo se apaga poco a poco con un aire mortecino. Hasta el más allá se convierte en un pálido reflejo de lo que verdaderamente deberíamos ser. «Ya sólo cabe la supervivencia abstracta que la fe religiosa propone al creyente: una inmortalidad trasmundana y etérea, que para sustentarse tiene que soltar el lastre de nuestra figura histórica»²⁵³.

Son los vientos de la vida como lucha y guerra. La disciplina bélica dirige todo lo demás, es el amor al mando y al poder por la fuerza. Es el culto a la guerra, a la destrucción y a las armas. Entonces el pueblo se deriva de *populari* en el sentido clásico de devastar. Es la razón de la violencia y la ilegitimidad. Es el culto a la fuerza de los hechos actuales. Es el culto a la guerra del señor

251. II 557; E VI (1927): «Meditación del Escorial» (9.4.1915).

252. II 538; E VI (1927): «Sobre la muerte de Roma» (8.1926).

253. II 537; E VI (1927): «Sobre la muerte de Roma» (8.1926).

medieval: «En tanto que el místico, cuyo afán es triunfar en el otro mundo, pide morir de rodillas, el bárbaro Siguardo el Fuerte, anglodanés, canta en la agonía: '¡Levantadme! Quiero morir como un soldado, y no tumbado como una vaca. Vestidme la cota, cubridme con mi casco, poned mi escudo en el brazo izquierdo y mi hacha dorada en mi diestra, a fin de que expire bajo las armas»²⁵⁴.

Toda la vida queda transida del discurso de la guerra. Hasta la vida espiritual queda marcada por este impulso guerrero. También la vida religiosa se convierte en lucha y sobre todo combate. Hasta en la industria y las grandes transformaciones sociales se siente la potencia bélica que avanza en escuadrones uniformados: «La disciplina bélica ha sido una de las máximas potencias de la historia. Toda otra disciplina, muy especialmente la que es supuesto de cualquier industria complicada, viene de este orden espiritual inventado por el hombre para combatir. Cuando un español genial intenta detener la desbandada mística que significó el Protestantismo, encuentra en sus hábitos de guerrero el remedio y funda una 'compañía', cuya educación y régimen proviene de unas 'ordenanzas' morales, que llamó, con vocabulario de capitán, 'Ejercicios espirituales'. Allí está la famosa meditación de 'Las dos banderas', que parece pensada junto a la tienda de campaña en un alborear rojizo de cruenta jornada. (A los 'Ejercicios espirituales' ha sucedido otro tremendo librito de 'ordenanzas' donde se organizan nuevas fuerzas históricas en escuadrones formidables: el *Manifiesto comunista*. No se pueden leer sus páginas sin escuchar alucinatoriamente la marcha rítmica de una multitud interminable que avanza)»²⁵⁵.

También la política se organiza como batalla. Es el mismo talante pero con diferentes medios. Y eso ni siquiera significa que los instrumentos de la guerra no vayan a reaparecer de cuando en cuando. Ortega decía en otro tiempo, sin duda llevado por su optimismo, que al *ethos* español le repugna la tragedia política, la violencia pública, el Estado sobre los ciudadanos, la libertad sólo en las instituciones. Y se atrevía a vaticinar, por eso, así: «a mi juicio, es poco verosímil un fascismo español»²⁵⁶. No parece que la profecía haya sido demasiado certera.

254. II 532; E VI (1927): «La interpretación bélica de la historia» (10.1925).

255. II 533; E VI (1927): «La interpretación bélica de la historia» (10.1925).

256. II 508; E VI (1927): «Destinos diferentes» (7.1926).

4.2.2.1. *La vida española entre lo clásico y lo popular: serenidad o/y anarquía.*

Tal vez fuera acertado recordar el talante español como el propio de un pueblo con más corazón que cabeza, con más voluntad que inteligencia serena, con más ímpetu que razón: «He aquí la genuina potencia española. Sobre el fondo anchísimo de la historia universal fuimos los españoles un ademán de coraje. Ésta es toda nuestra grandeza, ésta es toda nuestra miseria»²⁵⁷. Ha sido nuestra marcha conducida por un bravío poder de impulsión, bastante ciego, sin dirección ni descanso. Sin cálculo ni fin estudiado, sin interés ni utilidad predeterminada avanzamos en la historia, sin un blanco ni una dirección clara, más bien guiados por el espíritu de aventura y el deseo de acción o hazaña.

Ya en los tiempos más recientes, los tiempos modernos, nos ha faltado la conveniente educación. Así seguimos con el adobe celtibérico aunque la vida ciudadana se acercara al pie de la Iglesia consagrada a Dios, y hayamos recibido su cultura. Pero a España le faltó el siglo XVIII que fue el siglo educador, por excelencia, en los nuevos usos ciudadanos. Esa ha sido una desastrosa ausencia para España. «Es el magnífico instante para la concepción de claras normas cultas. Con todo su saber y perfeccionamiento técnico y administrativo, el siglo XIX no podía ser educador como el precedente. La Revolución había escindido la unidad cordial de cada pueblo»²⁵⁸. En el siglo XVIII había calma y civilización acumulada. «Éste ha sido el triste sino de España, la nación europea que se ha saltado un siglo insustituible»²⁵⁹. Quizá ello explique muchas cosas de lo que se llamó después nuestro carácter. La falta de esta tarea educadora nos hace pensar en nuestro espíritu pobre e inerte, en el poco sentido de ciudadanía que nos caracteriza; en fin, en la falta de sentido social de España. Sustituir esta deficiencia es la gran tarea o empresa española en el siglo actual. Fue particularmente la misión de Ortega que nunca pudo alcanzar del todo pero sí al menos comenzar a intentar que los ideales de la revolución francesa en igualdad, libertad y fraternidad, llegasen a conseguirse *por la educación*, en vez de por las armas, como decían Natorp y Pestalozzi. Se echó, al menos, a andar el carro. Como dijo Dionisio Ridruejo «en Ortega está la razón de que haya habido siglo XX sin haber siglo XIX»²⁶⁰.

Los españoles hemos sido excesivos, románticos que buscaron siempre en la vida la embriaguez. Falta de serenidad, ha sido el aguardiente que pone al hombre fuera de sí el motor permanente de nuestra vida. «De aquí su afición a

257. II 558; E VI (1927): «Meditación del Escorial» (9.4.1915).

258. II 601; E VII (1930): «Cuaderno de Bitácora» (10.1927).

259. II 601; E VII (1930): «Cuaderno de Bitácora» (10.1927).

260. FARTOS, M., *Una aproximación a Ortega*, en *Revista Castilla* 6-7 (1983-4) 17.

lo sublime. Lo de menos es que este vocablo signifique 'lo que está en lo alto'. Su verdadero valor está en designar un superlativo extremo, lo que los gramáticos llaman un *excessivus*. Ahora comprendemos más de cerca su favor entre los románticos. Lo sublime es lo excesivo, lo que pasa toda medida, lo que nos arrolla, nos aniquila, nos aplasta. Es la copa más allá de las que un hombre puede beber sin perder la cordura» ²⁶¹.

El romántico utiliza todo para entrar en frenesí y embriaguez; se sirve del paisaje para envolverse en sí mismo y embeberse de sí. Es Petrarca que inventa el alpinismo contemplativo, amaba el monte alto pero no para mirar al monte sino para ensimismarse: «Subió, en efecto, al monte Ventoso, y cuando llegó a lo alto su impresión fue tal, que —ingenuamente nos lo refiere— no se le ocurrió sino ponerse a leer las 'Confesiones' de San Agustín, que llevaba en la faltriquera, y caer en profunda meditación sobre su destino. La anécdota es simbólica. El panorama, apenas entrevisto, obtura la visión misma, rechaza al hombre hacia dentro de sí y le incita a sumirse más que nunca en su íntimo elemento. Esto es, en rigor, lo que el romántico busca al rozarse con los paisajes: más que verlos a ellos, contemplar los remolinos que en su alma apasionada y líquida forma la piedra que cae de fuera» ²⁶².

Hay pues un romanticismo que tiende a lo sublime y otro que parece que va a dirigirse hacia él y se queda en agua de borrajas. Es una pura apariencia *cursi* que resume la España de 1850 a 1900. La vida carece de profundidad tanto como de consistencia. Socialmente es la falta de una burguesía fuerte, moral y económicamente: Un factor decisivo del futuro de España, no se crea un nuevo orden espiritual moderno; todo se queda en chulería insulsa y vacía. Cada uno vive para sí, embargado en graves cuestiones bizantinas. El pueblo vive de impresiones momentáneas sin problemas trascendentes ni reales. La masa gravita en su peso bruto sin orientación y a la deriva. Son épocas decadentes, se vive para que nadie mande nada serio que valga la pena, sin sensibilidad ni cordura, alimentados por la vana curiosidad y sumidos en el tren de la inercia. El mundo oficial está ausente de cualquier proyecto noble.

Esa es la España que huele a hospital. Parece que sólo tuviera pasado. No se ve futuro. Es una vida enferma sin vida ni mañana. Es necesario para curarse 'definir la grave enfermedad que España sufre': «Antes de discutir sobre las causas de lo que está pasando en España, convendría fijar un poco qué es verdaderamente lo que está pasando» ²⁶³. Entre otros síntomas podemos observar éstos, por lo demás, ya conocidos: «Desde hace mucho tiempo, mucho, si-

261. II 603; E VII (1930): «Cuaderno de Bitácora» (10.1927).

262. II 604; E VII (1930): «Cuaderno de Bitácora» (10.1927).

263. II 398; «Las dos grandes metáforas» (1924).

glos, pretende el Poder público que los españoles existamos no más que para que él se dé el gusto de existir. Como el pretexto es excesivamente menguado, España se va deshaciendo, deshaciendo... Hoy ya es, más bien que un pueblo, la polvareda que queda cuando por la gran ruta histórica ha pasado galopando un gran pueblo...»²⁶⁴. Los separatismos son síntomas de esta situación del poder público egoísta.

Lo mismo podría decirse de las grandes instituciones de la nación. «Empezando por la Monarquía y siguiendo por la Iglesia, ningún poder nacional ha pensado más que en sí mismo. ¿Cuándo ha latido el corazón, al fin y al cabo extranjero, de un monarca español o de la Iglesia española por los destinos hondamente nacionales? Que se sepa, jamás. Han hecho todo lo contrario: *Monarquía e Iglesia se han obstinado en hacer adoptar sus destinos propios como los verdaderamente nacionales* *; han fomentado, generación tras generación, una selección inversa de la raza española»²⁶⁵. Se promueve a los tontos, a los envilecidos, no se quiere hacer nada que valga la pena.

Hay mucha fuerza para deshacer y muy poca para hacer, es necesario aunar fuerzas y excluir toda exclusión. Es necesario establecer una competencia leal, no querer simplemente vencer con una soberbia arisca y triunfalista. «Es penoso observar que desde hace muchos años, en el periódico, en el sermón y en el mitin, se renuncia desde luego a convencer al infiel, y se habla sólo al parroquiano ya convicto. A esto se debe el progresivo encanijamiento de los grupos de opinión. Ninguno crece; todos se contraen y disminuyen. Los 'drusos' del Líbano son enemigos del proselitismo por creer que el que es 'drusita' ha de serlo desde toda la eternidad. En tal sentido, somos bastante drusos todos los españoles»²⁶⁶.

Por otra parte se ha llegado en España a un nivel de vida ampliamente chabacano y profundamente trivial. Se trata de un atroz filisteísmo. Es el imperio de la vulgaridad. Si se quiere que nuestro pueblo salga adelante hay que despertar en él un deseo absoluto de todas las perfecciones. No hay que creer en santos advenimientos revolucionarios si no se cultiva el pueblo. Tampoco vale echar la culpa a los políticos; eso sería desviar la atención del problema de nuestra decadencia multiseccular: «¡Bueno fuera que siendo lo que somos los españoles, nuestros representantes fuesen genios y santos!»²⁶⁷. Se trata de un problema social, de renovación moral y cívica, no política, que podríamos re-

264. III 71; *España invertebrada*, EIN (1921).

* El caso de Carlos III es una excepción que confirma la regla. Y en muchos aspectos también fue particularista.

265. III 70; *España invertebrada*, EIN (1921).

266. III 84; *España invertebrada*, EIN (1921).

267. III 140; «Nueva fe de erratas», *El Sol* (25.4.1923).

montar a los visigodos. La política solamente no puede arreglar nada. El hombre moderno puso su esperanza de salvación en la política. A ella entregó su vida y por ella se expuso en las barricadas pero pasado ese fervor revolucionario posturas tan radicales nos parecerán una aberración: «La política no es cosa que pueda ser exaltada a tan alto rango de esperanzas y respetos. El alma racionalista la ha sacado de quicio esperando demasiado de ella. Cuando este pensamiento comienza a generalizarse, concluye la era de las revoluciones, la política de ideas y la lucha por el derecho»²⁶⁸. La vida española necesita serenarse y construirse sin algarabía ni tumultos.

Al pueblo español le ha faltado capacidad de diálogo y pensamiento honesto. No hemos tenido auténtica dialéctica, verdadera discusión y colaboración. Ha faltado espíritu de verdad y sentido de sociedad para dialogar. En fin nos es necesario un espíritu deportivo propio de los hombres libres y los caballeros; con moral, disciplina, aprender el sentido deportivo de la vida. «El propio Platón no sabe encomiar más altamente la filosofía que llamándola 'la ciencia de los hombres libres, de los nobles, de los caballeros' —*he episteme tón eleutherón*— y es como si la llamase el Gran Deporte»²⁶⁹.

La manía de atacar es síntoma de debilidad y de estar a la defensiva. El hombre libre no ataca, se afirma simplemente. La serenidad le invade como su ser natural. En España se ha perdido demasiado tiempo en polemizar. Señal infalible: «El escritor que propende demasiado a la polémica es que no tiene nada que decir por su cuenta. Para mí ha llegado a ser esto una señal infalible. Me parecía un heroísmo inverosímil que un hombre repleto de nuevas ideas sobre las cosas en vez de exponer éstas se ocupase en combatir las ideas de otros. La auténtica ofensiva intelectual es la expresión de nuevas doctrinas positivas»²⁷⁰. Aquí todo es nueva aventura, no nueva doctrina, nos falta continuidad. Se quiere ser todo a la vez, y eso es imposible: «Hay gentes que quieren serlo todo. ¡No contentos con pretender ser artistas, quieren ser políticos, mandar y dirigir muchedumbres, o quieren ser profetas, administrar la divinidad e imperar sobre las conciencias! Que ellos tengan tan ubérrima pretensión para sus personas no sería ilícito; mas tal ambición les mueve a querer que las cosas contengan también ese multiforme destino. Y esto es lo que parece imposible»²⁷¹.

España ha sido el país donde se ha querido ser a la vez filósofo y torero,

268. III 220; «Apéndices: El ocaso de las revoluciones» (1923?).

269. III 257; «El deber de la nueva generación argentina», *La Nación* (Buenos Aires 6.4.1924).

270. III 259; «El deber de la nueva generación argentina», *La Nación* (Buenos Aires 6.4.1924).

271. III 412; DAIN (1925).

matemático y adivino, noble y plebeyo, rey y mendigo. Ciertamente algunas veces hasta se consiguió. Pero, por lo general, esas mezclas suelen conducir a que no sea ni una cosa ni la otra. Y eso ha pasado con frecuencia al hombre español: querer serlo todo y no ser realmente nada. El noble envidiaba al plebeyo y el pintor de la corte era un bravo mozo campestre. El español ha vivido desnortado, reducido al provincialismo o elevado a la aristocracia sin valores que vivía para sí misma sin preocupación de mejorar con el pueblo. Falta generosidad y sentido de fraterna convivencia y de empresa común: «Se trata, pues, de una estructura social moribunda, porque hace de España una sociedad de disociados. Este es el mal profundo que late y subsiste cien codos más hondo que todos los conflictos, luchas y desórdenes políticos o religiosos»²⁷².

4.2.3. *Nación y religión: un descuido lamentable para todos*

Esa sociedad española disociada ha impuesto su estilo en todas las cosas. Su sentido de las cosas es provinciano, no se entera de lo que pasa en otros países. Se pierde el tiempo hablando 'del alcalde, del hijo del alcalde y de las poesías de su sobrino'. Es bien cierto que se ha mejorado, tiende ya el espíritu del microcosmos hispano a integrarse en el macrocosmos universal. Hay motivos de optimismo pero también de preocupación. En cuestiones decisivas, como los orígenes e historia del cristianismo, no se encuentra entre nosotros gran curiosidad. «Sería injusto culpar de esto, como de tantas otras cosas, a la Iglesia católica»²⁷³. Hoy la investigación católica está al nivel de las demás. Es incomprensible el descuido en que se encontraba el catolicismo español: no se trataba de temas tan sugestivos como los tocados por Rudolf Bulmann en su *Investigación de los Evangelios Sinópticos*²⁷⁴. El catolicismo español no se da por enterado; «No se impute, pues, al catolicismo lo que es un defecto de curiosidad espontáneamente ibérico. En este ejemplo podemos ver con claridad que el *catolicismo* español está pagando deudas que no son suyas, sino del *catolicismo español*»²⁷⁵.

Ortega no comprende este gran descuido español. Lamenta profundamente que se mezclen los vicios nacionales con el catolicismo y que se llame catolicismo a todos los vicios españoles. Pide que un grupo de católicos entu-

272. III 502-503; «El poder social», *El Sol* (20.11.1927). Ya decía J. de Maistre que «avant de faire des lois pour un peuple, il faut faire un peuple pour les lois»; MAISTRE, J. de, *Du Pape*, E. Vitte, Paris 1928, 95. BO.

273. III 522; «La forma como método histórico»; EL (1927).

274. III 521; «La forma como método histórico»; EL (1927).

275. III 522; «La forma como método histórico»; EL (1927).

siastas traten de liberar al catolicismo español de estas lacras: «Nunca he comprendido cómo falta en España un núcleo de católicos entusiastas resueltos a libertar el catolicismo de todas las protuberaciones, lacras y rémoras exclusivamente españolas que en aquél se han alojado y deforman su claro perfil. Ese núcleo de católicos podía dar cima a una doble y magnífica empresa: la depuración fecunda del catolicismo y la perfección de España. Pues tal y como hoy están las cosas, mutuamente se dañan: el catolicismo va lastrado con vicios españoles, y, viceversa, los vicios españoles se amparan y fortifican con frecuencia tras una máscara insincera de catolicismo»²⁷⁶.

Ortega piensa que España no puede salir adelante sin esa aportación católica y pide que se ponga manos a la obra, como se ha hecho ya en otros países, en una línea de vanguardia. Sin esto la religión será una rémora para el progreso nacional. Ortega lo dice así: «Como yo no creo que España pueda salir decisivamente al alta mar de la historia si no ayudan con entusiasmo y pureza a la maniobra los católicos nacionales, deploro sobremanera la ausencia de ese enérgico fermento en nuestra Iglesia oficial. Y el caso es que el catolicismo significa hoy, dondequiera, una fuerza de vanguardia, donde combaten mentes clarísimas, plenamente actuales y creadoras. Señor ¿por qué no ha de acaecer lo mismo en nuestro país? ¿Por qué en España ha de ser admisible que muchas gentes usen el título de católicos como una patente que les excusa de refinar su intelecto y su sensibilidad y los convierte en rémora y estorbo para todo perfeccionamiento nacional? (Así se da el caso, verdaderamente grotesco, de que ciertas damas —atribuyéndose una representación de la Iglesia que está vedada a su sexo por San Pablo— intervienen en los asuntos más complicados, de que no entienden una sola palabra). Viene a los labios, una y otra vez, la vieja plegaria patriótica del viejísimo poema sobre Fernán-González:

*Señor, ¿por qué nos tienes a todos fuerte sanna?
¡Por los nuestros pecados, non destruyas Espanna!*²⁷⁷.

Piensa Ortega que hay que construir España entre todos y dejarse de andar motejando unos a otros: «Se trata de construir España, de pulirla y dotarla magníficamente para el inmediato porvenir. Y es preciso que los católicos sientan el orgullo de su catolicismo y sepan hacer de él lo que fue en otras horas: un instrumento exquisito, rico de todas las gracias y destrezas actuales, apto para poner a España 'en forma' ante la vida presente. Dejen, pues, de ser aldeanos y pónganse a trabajar en las cosas, y no a decir previamente si *Fula-*

276. III 522; «La forma como método histórico»; EL (1927).

277. III 522-523; «La forma como método histórico»; EL (1927).

no es de la *derecha* o de la *izquierda* (cuando no usan de una triste frase tomada al lenguaje presidiario: 'Ése es de la otra cuerda')»²⁷⁸.

Es necesario reeducar al español desde su yo íntimo pues la insolidaridad nacional es un reflejo de la insolidaridad del individuo consigo mismo. «El yo español es plural, tiene un carácter colectivo y designa la horda íntima»²⁷⁹. Carece este español de orientación vital y de misión personal, no hace nada sino que todo español de orientación vital y de misión personal, no hace nada sino que todo lo recibe hecho. Falto de toda ética social puede justificar una dictadura por las carreteras arregladas y las obras hechas. Este carácter sólo se pone de acuerdo para cosas un poco tontas y bellacas. No tiene veracidad ni resistencia alguna ante la mentira y el aplauso social.

Con este talante todo parece destinado al fracaso y la religión se reduce a la triste mirada inútil de un Dios 'torvo y vengativo'. La vida marcha sobre las ruedas de la demagogia, con una irresponsabilidad lamentable ante las ideas y las personas. Las masas predominan y su falta de nobleza la llevan a la política, a la religión, a la economía y a la moral. La masa es el hombre medio, no es sólo ni principalmente la masa obrera. Las minorías selectas no son tampoco los petulantes que se creen superiores a los demás sin exigirse nada a sí mismos. El hombre noble es el que se exige mucho; la masa no se obliga a nada y anda siempre a la deriva. «Esto me recuerda que el budismo ortodoxo se compone de dos religiones distintas: una, más rigurosa y difícil; otra, más laxa y trivial: el Mahayana —'gran vehículo' o 'gran carril'— y el Hinayana —'pequeño vehículo', 'camino menor'. Lo decisivo es si ponemos nuestra vida a uno u otro vehículo, a un máximo de exigencia o a un mínimo»²⁸⁰.

La masa no se pone ley, impone la vulgaridad, la acción directa y la igualdad en la zafiedad. La masa no es lo mismo que la clase social ni se identifica con la clase obrera. Por el contrario hay muchos pseudos-intelectuales que son masa y, en cambio, «no es raro encontrar hoy entre los obreros, que antes podían valer como el ejemplo más puro de esto que llamamos 'masa' almas egregiamente disciplinadas»²⁸¹.

Por tanto ahora todo es posible, en cualquier nivel social, lo mejor y lo peor. Otra cosa es que nos sintamos satisfechos con el presente y pensemos que lo que es posible ya es real. Por otra parte no hay que confundir la plenitud de los tiempos con el mero sentirse bien. A veces el esfuerzo es más cierto

278. III 523; «La forma como método histórico»; EL (1927).

279. IV 41; «Kant. Reflexiones de un centenario (1724-1924)», en *Revista de Occidente* (1924).

280. IV 146; RM (1930).

281. IV 147; RM (1930).

que la creencia falsa en haber conseguido lo que se intentaba, el camino perfecciona más que la posada. En la peregrinación hacia lo mejor no parece que podamos decir que 'por fin hemos llegado' sino que estamos aún más bien en el 'todavía no'. En todos los casos hay actitudes que deben ser desterradas de los comportamientos propios de la modernidad, por ejemplo la descalificación de los otros y la creencia absoluta en uno mismo y en las propias ideas. Estas cosas ya no son apropiadas a la altura de los tiempos en que vivimos. Por mucha fe que tengamos en nuestros proyectos o en nuestra falta de ideas el tiempo del insulto y la persecución han pasado. Como decía Trajano a Plinio al recomendarle que no persiguiera a los cristianos por denuncias anónimas, estas cosas ya no tienen sentido, ni son propias de estos tiempos: «*Nec nostri saeculi est*»²⁸².

Hay que corregir la barbarie y la ausencia de normas que ha caracterizado la vida española. No es posible seguir con el modelo mental fascista o anarquista en el que no se dan razones ni se quieren tener, donde se vive de 'la razón de la sinrazón'. Hay que pasar de una convivencia de la barbarie y de la acción directa a una convivencia de la cultura y del diálogo. No se puede vivir sin contar con los demás, de un sentido aldeano de la vida, aislados y prepotentes. Hay que superar aquello que describía Ortega hace años: «Seguimos siendo el eterno cura de aldea que rebate triunfante al maniqueo, sin haberse preocupado antes de averiguar lo que piensa el maniqueo»²⁸³. No se puede seguir en un señoritismo nacional en el cual no hay responsabilidad, nadie es lo que tiene que ser, ni hace lo que tiene que hacer. No es posible salir a flote si se continúa con la rebelión como único programa de vida, es decir, con la falta de programa personal y nacional, sin sentido de la responsabilidad concreta y con un estilo de vida agitanado, en el mal sentido de la palabra. Eso sería una nación masa sin norte ni mandamiento, como el gitano de la anécdota: «El gitano se fue a confesar; pero el cura, precavido, comenzó por preguntarle si sabía los mandamientos de la ley de Dios. A lo que el gitano respondió: *'misté padre, yo loh iba a aprendé, pero he oído un runrún de que loh iban a quitá'*»²⁸⁴. Hemos vivido en España demasiado del 'runrún', en religión y en ciudadanía; un descuido lamentable y de muy tristes, a veces trágicas, consecuencias.

Muchas veces parece que el español no va a ninguna parte, sin proyecto ni misión, sale a la vida a ver si los otros le llenan un poco la suya. Es necesario recuperar la dignidad. Salir de la irresponsabilidad y de la frivolidad. Que el

282. IV 158; RM (1930).

283. IV 189; RM (1930).

284. IV 238; RM (1930).

pueblo encuentre de nuevo su intimidad y su autenticidad, que la dignidad y la honradez no queden asesinadas ni arrojadas de nuestra tierra. Hay que abandonar la soberbia nacional, ponerse a trabajar y a dialogar juntos, dejar la cerrazón hacia los demás, la autosuficiencia de la soberbia independiente, lejana a todo prójimo. Hace falta transformar ese carácter español insolidario y absoluto: «La soberbia es nuestra pasión nacional, nuestro pecado capital. El hombre español no es avariento como el francés, ni borracho y lerdo como el anglosajón, ni sensual e histriónico como el italiano. Es soberbio, infinitamente soberbio»²⁸⁵.

Este talante soberbio lleva a no admitir lo nuevo, no se cree que lo que haya inventado otro pueda tener importancia. El soberbio sólo ve lo egregio en él. En España no se admira nada, es una soberbia cerril, no hay una ética sana: «Cuando yo sostengó que el siglo XX posee ya un tesoro de nuevas ideas y nuevos sentimientos, sé que casi nadie se parará a meditar con alguna precisión sobre el contenido concreto de mis afirmaciones; en vez de esto se produce en torno a mis palabras una sublevación de irritadas soberbias que me divierte mucho contemplar»²⁸⁶.

El español se cree que por el hecho de existir ya es una realidad óptima indiscutible. Por su realidad más infima, la raza, se cree lo mejor del mundo. Un ejemplo españolísimo de esto es el vasco; parecido a él, fuera, es el ruso aunque con un fondo más religioso y oriental. Se trata de una democracia metafísica de igualitarismo trascendental. Por el hecho de haber nacido, uno cree serlo todo y que se le debe todo. «La religión de Tolstoi no es sino eso. Lo mejor del hombre es lo ínfimo; por esto, entre las clases sociales lo más perfecto, lo más 'evangélico' es el mujik. Sólo es digno de saberse lo que el mujik es capaz de saber. En una novela de Andreiev, el mozo virtuoso se siente avergonzado de serlo ante una prostituta y cree obligado descender hasta su nivel, precisamente para elevarse verdaderamente»²⁸⁷. El carácter absoluto es un crustáceo espiritual, superior y único a su parecer, reserva absoluta y salvador de todo el pueblo. Aquí todavía cabe un alma limpia, honrada y fuerte; en el resto de España la soberbia es envidiosa, vanidosa, embadurnada y rota, se trata de almas enfermas, resabiadas y, a veces, rencorosas.

A esas almas encogidas les irrita que se hable de hombres selectos y vida sana, alegre y positiva. Su gran interés se cifra en enturbiar las aguas. Por con-

285. IV 459; GD (1932): «Para una topografía de la soberbia española. (Breve análisis de una pasión)», en *Revista de Occidente* (1923).

286. IV 464; GD (1932): «Para una topografía de la soberbia española. (Breve análisis de una pasión)», en *Revista de Occidente* (1923).

287. IV 465; GD (1932): «Para una topografía de la soberbia española. (Breve análisis de una pasión)», en *Revista de Occidente* (1923).

tra, el hombre noble se siente impulsado hacia arriba fuera de las aguas confusas de la inercia. Esos hombres: «Han menester de esa presión, de esa incitación hacia lo alto. Por su parte, la masa propensa a la inercia, al sospechar ese apetito de fuga cenital, de incansable exigencia hacia lo óptimo, se fatiga, se inquieta, se irrita y prefiere desentenderse de quien no se ocupa de ella ni siquiera para dominarla»²⁸⁸.

Hay que formar una solidaridad entre los que aspiran a la mejoría. No se trata del orgullo trasnochado de 'pretender conducir a las masas y hacer feliz a la humanidad'. Se trata de mejorarse todos lo más posible, no de una selección aristocrática: «Selecto es todo el que desde un nivel de perfección y de exigencias aspira a una altitud mayor de exigencias y perfecciones. Es un hombre para quien la vida es *entrenamiento*, palabra que, como he hecho notar en recientes conferencias, traduce exactamente lo que en griego se decía *ascetismo*. (El *ascetismo*, *áskesis*, es el régimen de vida que seguía el atleta, lleno de ejercicios y privaciones constantes para mantenerse *en forma*. Este vocablo tan puramente deportivo es acaparado luego por los cenobitas y monjes y pasa a significar la dieta del hombre religioso resuelto a mantenerse en estado de gracia, esto es, *en forma*, para lograr el premio de la beatitud)»²⁸⁹.

Se necesita en España de una fuerte conversión. Hay que crear un hombre nuevo alejado del extremismo. Todo extremismo fracasa inevitablemente porque consiste en excluir, eliminar toda la realidad vital menos el propio punto de vista. Esto es un fraude vital. Por la conversión se abandonan las posiciones falsas y se reencuentra de nuevo el hombre consigo mismo. Deja de ser un mar de dudas vacilante para descubrir su misión vital. Hay que reconstruir el hombre destruido, hacer una nueva alma española. Dejar de una vez la vida de perdición y falsedad, de desorientación y sin sentido; eso es la conversión. «En ella el hombre perdido de sí mismo se encuentra de pronto con que se ha hallado, con que coincide consigo y está por completo en su verdad. La *metánoia* o conversión no es, por lo pronto, sino lo que yo he llamado 'ensimismamiento', volver a sí. A quien interese este punto, le sugiero que vea en la Epístola a los Corintios, I, 6, 5, y 15, 24 lo que significa la palabra *entropé*»²⁹⁰.

Han vivido los españoles por mucho tiempo alterados, dependientes de todo lo que no era ellos mismos. Es necesario que salgamos de la confusión actual y encontremos nuestra verdadera identidad. El pueblo español tiene que volver en sí, recobrar su conocimiento. «En este punto, tiene plena razón

288. IV 488; GD (1932): «Cosmopolitismo», en *Revista de Occidente* (1924).

289. IV 488; GD (1932): «Cosmopolitismo», en *Revista de Occidente* (1924).

290. V 116; EG (1933).

San Pablo. Y no hay duda que esa voz 'convertíos' o como yo prefiero decir 'ensimismaos', buscad vuestro verdadero yo, es la que hoy otra vez urgiría dar a los hombres —sobre todo a los jóvenes. (Hay demasiadas probabilidades para que la generación que ahora me escucha se deje arrebatar como las anteriores de aquí y de otros países por el vano vendaval de algún extremismo, es decir, de algo sustancialmente falso). Esas generaciones, temo que todavía la vuestra, pedían que se les engañase —no estaban dispuestas a entregarse sino a algo falso»²⁹¹.

Ese temor a engañar y contribuir al fraude del hombre es el que ha paralizado a Ortega muchas veces, no ha querido opinar en ámbitos no científicos o no universitarios pues la gente quería que contribuyera a la mentira ambiental. «No se me oculta que podría tener detrás a casi toda la juventud española en veinticuatro horas, como un solo hombre, detrás de mí: bastaría que pronunciase una sola palabra. Pero esa palabra sería falsa y no estoy dispuesto a invitaros a que falsificuéis vuestras vidas. Sé y vosotros lo sabréis dentro de no muchos años, que todos los movimientos característicos de este momento son históricamente falsos y van a un terrible fracaso. Hubo un tiempo en que la repulsa del extremismo suponía inevitablemente que se era un conservador. Pero hoy ya aparece claro que no es así, porque se ha visto que el extremismo es indiferentemente avanzado o reaccionario. Mi repulsa de él no procede de que yo sea conservador, que no lo soy, sino de que he descubierto en él un sustantivo fraude vital»²⁹².

El español ha sido, con frecuencia, extremista; es necesario comenzar a acostumbrarse a pactar con la realidad, tanto en las cuestiones religiosas como en las realidades políticas. Hay que superar el radicalismo estéril y colaborar en el desarrollo normal de la vida personal y social por cauces de serenidad y de mutuo entendimiento. Es necesario comenzar a trabajar juntos y a pensar juntos; crear un alma común, y dejar la dispersión en que vivimos actualmente. Como decía Ortega, «siempre me he quejado de que los españoles consabemos muy pocas cosas: por eso vivimos en atroz dispersión»²⁹³.

Hemos vivido demasiado del esperpento, de la comicidad y de la falta de serenidad en las cosas que la merecen. Nuestra vida española ha sido excesivamente retórica, llena de teatro y apariencias. Los españoles somos lo que somos y a la vez somos unos infelices que, como los personajes del *Don Juan*, al final se ve que no somos nada de eso, y se dejan tocar el corazón por cualquier cosa hasta el punto de cambiar del todo a última hora. Entonces «¿quiere de-

291. V 116; EG (1933).

292. V 116-117; EG (1933).

293. V 250; «La estrangulación de 'Don Juan'», *El Sol* (17.11.1935).

cirse que todo eso que eran —ateos, insolentes, preocupados sólo de sí mismos, imprevisores del porvenir— no lo eran 'en realidad', sino... metafóricamente —que su vida era retórica de sí misma? Yo no voy a responder hoy —me siento estos días muy poco pretencioso— a semejantes preguntas. ¡Allá el lector se las entienda con ellas, como los sevillanos con Don Juan! Sólo me atrevo a insinuar, esto: si en *Don Juan Tenorio* hubiera la dimensión de lo irrevocable, de auténtica tragedia, que hay en *El Convidado de Piedra* de Tirso de Molina, y aun en el *Don Álvaro*, del Duque de Rivas; en suma, si 'Don Juan' 'acabase mal', ¿iríamos los españoles tan a gusto todos los años, por estos días de melancólica otoñada, a oír y a ver a 'Don Juan'? ¿Sería 'Don Juan' tan popular?»²⁹⁴.

Hay que poner de acuerdo, entonces, la vida real del español y su vida oficial. El español separa totalmente su vida personal de su vida social. En aquélla es 'peregrino del ser' y medita sus problemas íntimos, en ésta vive como en un mundo artificial al que hace poco caso. Mientras que para el alemán su vida oficial es lo que más cuenta, para el español apenas cuenta nada, y por eso envía al oficio su doble espectral; y ante la obligación echa a correr desde el café a ponerse su cargo de prisa y corriendo para cumplir y pasar. El alemán pierde la vida en el oficio, el español pierde el oficio en la vida. De ahí que en España la vida pública es un mero espectro carente de auténtica realidad. Llamarle vida es un decir. Se trata más bien de una danza de la muerte en la que más pronto o más tarde entran todos los españoles. Esta muerte, a veces, muestra más declaradamente sus armas en la guerra, es el 'mal de España'. De él participan todos los españoles. En su momento describió Ortega cómo Unamuno había muerto de este 'mal de España': «Hace un par de semanas me visitó aquí mi traductor holandés, el Dr. Brouwer, que había estado por el mes de septiembre u octubre en Salamanca. Me refirió su conversación con Unamuno. Y al oírle yo, pensaba: Unamuno morirá de esto. Ha inscrito su muerte individual en la muerte innumerable que es hoy la vida española. Ha hecho bien. Su trayectoria estaba cumplida. Se ha puesto al frente de doscientos mil españoles y ha emigrado con ellos más allá de todo horizonte. Han muerto en estos meses tantos compatriotas que los supervivientes sentimos como una extraña vergüenza de no habernos muerto también. A algunos nos consuela un poco lo cerca que hemos estado de ejecutar esa sencilla operación de sucumbir»²⁹⁵.

Unamuno, gran meditador de la muerte, juega también al gran teatro del

294. V 245-246: «La estrangulación de 'Don Juan'», *El Sol* (17.11.1935). ¿Es este también el talante de Ortega?...

295. V 264; «En la muerte de Unamuno», *La Nación* (Buenos Aires 4.1.1937).

mundo con su personalidad. No puede ocultarse, ni quiere hacerlo; hay una gran gigantomaquia en todas sus actividades, en sus virtudes y en sus defectos. Fue, no obstante, un gran luchador. «A esa idea del escritor como hombre que se da en espectáculo a los demás, hay que ponerla una espoleta de enorme dinamismo, y más aún de feroz dinamismo. Porque Unamuno era, como hombre, de un coraje sin límites. No había pelea nacional, lugar y escena de peligro, al medio de la cual no llevase el ornitorrinco de su yo, obligando a unos y a otros a oírle, y disparando golpes líricos contra los unos y contra los otros»²⁹⁶.

Unamuno era, pues, un gran espectáculo dentro del gran teatro del mundo español. No era el intelectual moderno oculto. Eso no quiere decir que fuera un hombre vacío; al contrario: «Unamuno sabía mucho, y mucho más de lo que aparentaba, y lo que sabía, lo sabía muy bien. Pero su pretensión de ser poeta le hacía evitar toda doctrina»²⁹⁷. A pesar de su personalidad excesiva cumplió también una misión de edificación y sobre todo de despertador de España. Sólo él comenzó a sacarla de la modorra inmemorial; no era fácil de suplir. Lo entendió bien Ortega cuando dijo: «La voz de Unamuno sonaba sin parar en los ámbitos de España desde hace un cuarto de siglo. Al cesar para siempre, temo que padezca nuestro país una era de atroz silencio»²⁹⁸. Como es bien sabido esa etapa de silencio mortal duró bastante más de lo previsto, fue un largo 'tiempo de silencio'.

Saben muy bien los españoles que el hombre es a la vez social y antisocial. Se necesita, pues, un cierto humor para sobrellevar, sin destruirse, la convivencia social. Hay que llevar las cosas con filosofía en sus dos sentidos: Tener humor y una profunda teoría que vertebralmente toda la vida, incluida la social. Esto fue necesario hasta en la Edad Media en que todo lo soportaba la religión: «El escolasticismo fue durante muchos siglos el gendarme de las ideas occidentales, inclusive de las ideas teológicas»²⁹⁹. Se precisa también un cierto humor para arrostrar los enormes malentendidos que trae continuamente la vida. Ni siquiera el más sabio y respetado por todos se puede sustraer a la peste de los malentendidos. Ortega nos cuenta cómo él mismo sorprendió, con sus interpretaciones, a Einstein cuando el gran sabio vino a Madrid. Le decía que había hecho de la física una geometría. Por lo que hace a Ortega mismo, y las interpretaciones de su obra, veamos directamente su versión: «Estoy tan convencido que de hemos venido a este mundo para no entendernos los unos a los

296. V 265; «En la muerte de Unamuno», *La Nación* (Buenos Aires 4.1.1937).

297. V 266; «En la muerte de Unamuno», *La Nación* (Buenos Aires 4.1.1937).

298. V 266; «En la muerte de Unamuno», *La Nación* (Buenos Aires 4.1.1937).

299. V 287; «Bronca en la física», *La Nación* (Buenos Aires 7.11.1937).

otros, somos en la mutua incomprensión tan geniales y empleamos tal refinamiento, que se ha tornado para mí en regocijante diversión estudiar este arte de no entendernos, analizar sus diferentes formas y reconstruir en cada caso su mecanismo. La diversión llega al superlativo cuando el mal entendido soy yo y ante mí veo una persona convencida plenamente de que soy imbécil. En este alborozo entra el altruismo por más de lo que se sospecha, porque en la mayor parte de las ocasiones yo sé que el otro *necesita* creer que soy un imbécil, le conviene convencerse de ello para nutrir la fe en sí mismo que lleva herida o claudicante. Le hago, pues, un gran favor siendo yo un mentecato»³⁰⁰.

En esta confusión el hombre se vuelve sonámbulo, carece de la serenidad de las ideas claras, se combate por teorías grotescas, vagas y confusas. Nadie sabe qué es lo que cree ni 'qué es lo que no cree'. Sobre todo en sociología la confusión reinante ha sido enorme y en proporción parecida la vida social andaba llena de equívocos, sin altura apropiada a los tiempos, desgarrada y rota. Se perdió la paz en el torbellino de los problemas y es difícil recuperar la calma cuando falta el respeto debido a la cada cosa tanto en lo grande como en lo pequeño. La libertad se ha reducido a un conjunto de atropellos a la vida como libertad; la libertad ha degenerado en el derecho egoísta. La sociedad se ha convertido así en un verdadero infierno: «Yo no sé si hay otro en el más allá de las postrimerías, pero es indudable que hay un infierno cismundano —la sociedad. Con las delicias de que está cargado nos retiene para ocuparse tanto más y mejor en torturarnos»³⁰¹.

La vida, por tanto, no es nunca libertad absoluta o caprichosa. Las libertades concretas las deciden un poco las circunstancias aunque el hombre siempre sigue libre en su condición fundamental. Según son los tiempos así son las libertades. Incluso a veces, transitoriamente, tienen que ser suprimidas ciertas libertades básicas. «Pero estas circunstancias, que eran excepcionales en una cierta etapa de la historia pueden ser las constitutivas en otras»³⁰². Hay que saber vivir el momento concreto. La vida es libertad pero también es vida como adaptación. Ambas cosas han faltado sobremanera a los españoles con cierta frecuencia.

Y no basta echar la culpa a los dirigentes. El cambio de Estado es problema de todos. Cada uno tiene que insertarse en el destino de todos, crear sanas costumbres. Las instituciones funcionan por personas. Un pueblo bien educado crea un buen Estado, convierte el ideal en historia. Así ocurre en Roma, «una plebe cuyas firmes creencias religiosas y terrenales montaban dentro de

300. V 286; «Bronca en la física», *La Nación* (Buenos Aires 7.11.1937).

301. VI 72; «Del Imperio romano», *La Nación* (Buenos Aires, verano 1940).

302. VI 76; «Del Imperio romano», *La Nación* (Buenos Aires, verano 1940).

cada hombre los frenos de la disciplina y la obediencia, que respetaba y admiraba con espontáneo entusiasmo la nobleza, la riqueza y la destreza de sus nobles»³⁰³. La entrega de la vida, sin egoísmo, con todo y por todos es la base insustituible de toda ciudadanía. Tal es la vida del héroe que supera al frívolo siempre miedoso de perderse alguna buena cosa.

Un pueblo no se hace en un día, ni se fabrica con poca cosa, entre el altruismo y el egoísmo, una nación necesita arte, religión, política, y muchas otras cosas más: «Nuestro tiempo forma parte de un ciclo histórico más amplio que empieza con la formación de las actuales nacionalidades. La formación de una nacionalidad es una misma cosa con la elaboración de un sistema de tradiciones religiosas, políticas y artísticas»³⁰⁴. Ese altruismo surge al contacto vital con otras vidas que luchan unidas por salir a flote y sacar adelante la empresa común. El hombre necesita nutrirse de la vida de otros (egoísmo) y darles a su vez la suya (altruismo). Pero ante la vida vigorosa, el español, con frecuencia, se deprime, quiere ser el Robinson solipsista de antaño, no sabe transmigrar con espíritu deportivo hacia el prójimo. «Esta contradanza es la que no suele bailar el español. Cada cual se halla definitivamente surto en su centro vital y es inútil esperar de él aventuradas navegaciones por lo humano en torno a él»³⁰⁵.

Es muy fácil que el español considere a los demás como mera periferia suya, como cosas de las que se sirve. No se suele saber realmente nada del prójimo. Por ejemplo, es común desconocer la base económica que sustenta al vecino: «De mí sé decir que no hay cuatro personas entre mis más próximos amigos que hayan tenido nunca noción precisa del sostén financiero que soporta la fantasmagoría de mi destino público»³⁰⁶. Se ve a la gente sólo por sí manda más o menos. Ortega pudo escribir con acierto: «Al español no le interesa el prójimo»³⁰⁷. El alma española es independiente, no acepta tampoco sin más ni más al triunfador del momento, resiste como los numantinos. En fin toda una larga historia. Es la obsesión orteguiana de la España como problema. Es la terrible pregunta que ya late en *El Quijote*: «Dios mío ¿qué es España? En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida entre el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como

303. VI 106; «Del Imperio romano», *La Nación* (Buenos Aires, verano 1940).

304. VI 227; *Brindis* (1917-1939): «En un banquete en su honor en 'Pombo'», Madrid (1922).

305. VI 346; *Prólogos* (1914-1943): «A una edición de sus Obras», Espasa Calpe (1932).

306. VI 347; *Prólogos* (1914-1943): «A una edición de sus Obras», Espasa Calpe (1932).

307. VII 537; «Goya. Sobre la leyenda de Goya» (1946-1950).

proa del alma continental?»³⁰⁸. Ortega no encuentra en su tiempo una palabra sobre España. Y nos advierte: Desdichado el pueblo que no alumbró su destino y su misión. Entonces se sustituye el deber por la ilusión vacía y todo el horizonte se va cerrando en gris.

Ortega marchó al extranjero en busca de ese horizonte nuevo, se fue de joven, luchó por él, sufrió y anduvo errante. Todo fue un enorme calvario y cuando volvió de viejo pronunció estas enigmáticas palabras: «Por una vez, tras enormes angustias y tártagos, España tiene suerte. Pese a ciertas menudas apariencias, a breves nubarrones que no pasan de ser meteorológicas anécdotas, el horizonte histórico de España está despejado»³⁰⁹. Aunque España estaba en una situación problemática como todas las demás naciones, salió de los acontecimientos traumáticos de la guerra con una salud casi indecente; ahora se trataría de crear entre todos una nación nueva con justicia, legal y social, con alegría y esperanza. Pero hay que hacerla todos juntos, con inteligencia y 'con garbo'. Y llama a los jóvenes a la tarea y les promete hablarles especialmente. España estaría preparada para internarse en un nuevo y azaroso porvenir.

Pero algunos tuvieron la impresión de que Ortega ya no podía hacer más; venía a descansar. Se consideraba una persona pacífica 'hacedora de paz'. Y deseaba una evolución con continuidad, sin rupturas traumáticas ni intervenciones quirúrgicas. Es necesario dejar el camino de la alteración, las actitudes desequilibradas y anárquicas que tanto nos han caracterizado, pues cuando se diviniza la acción el 'espacio se puebla de crímenes'. Hay que centrarse de una vez por todas. Dejar el alma estrecha y resentida y caminar por la generosidad y la tolerancia. Pronto comprobaría Ortega que la historia es lenta e incluso tozuda, que los molinos de los dioses muelen despacio, y que mientras Europa se abría a la cordura, a la claridad y a la ciencia, la península ibérica seguía recluida en el 'tibetanismo' inmisericorde.

Aquí todo se ha hecho provinciano, la filosofía, la política y la religión. Al filósofo se lo rifan los partidos, todos quieren tener un intelectual que les cubra sus fechorías. Del mismo modo el cristianismo se ha convertido en cuestión de partido y de discusión de casino, un poco como pensaba Ortega que hizo Kierkegaard con el cristianismo: «No creo que exista un escritor que aparte del cristianismo tanto como Kierkegaard porque es éste en tal grado provinciano que ha conseguido hacer de esta religión un asunto que sólo puede interesar en los barrios de Conpenhague. Se las arregla para convertir la cuestión de Dios y del Diablo en cosa de semejante jaez a la cuestión de si es el león o el

308. VIII 58; PA (1934?)

309. VII 444; «Idea de teatro» (4.5.1946).

tigre el rey del desierto, cuestión que todas las tardes discuten en el casino las 'fuerzas vivas' del villorrio»³¹⁰. El provincianismo está destruyendo Europa. Todo se reduce a aspavientos.

Es necesario un cristianismo y una filosofía que no sea mero panfleto revolucionario de periodista desalmado. No basta decir que no sirve lo que hay y perderse en el palabreo, hay que crear una alternativa. Es cierto: «El escolasticismo, el goticismo, la Iglesia medieval eran ya cadáveres.

Que hacía falta otra cosa era indudable. Pero el Humanismo no fue otra cosa»³¹¹. El español tiende demasiado al espaviento, a espantarse por cualquier cosa. Eso es más fácil que ponerse manos a la obra con tesón e inteligencia. Galileo y Descartes no hicieron espantadas, dedicaron su vida a crear otro futuro. Y lo crearon. Por el camino quedaron los que no hicieron más que aspavientos y con ellos se llevaron a la hoguera a los creadores y pensadores que les sacudían la modorra. La consigna secreta era: todos contra el pensador. «En el Renacimiento no había más que un verdadero filósofo: Giordano Bruno, el magnífico fraile. Por eso —los unos y los otros— estuvieron contra él *»³¹².

En España hizo un daño enorme la contrarreforma porque reafirmó el vicio nacional de la 'tibetanización' que, como Ortega mismo reconoce, no tiene causa eclesiástica. Ello contribuyó a hermetizar todavía más la nación española y el carácter nacional. «España era el único país que no sólo no necesitaba Contrarreforma, sin que ésta le sobraba»³¹³. De este modo se exacerbaban los problemas y los ideales. Y, como en toda exageración, no faltaron los asesinatos. Se multiplicaron los malentendidos, tan propios de nuestro genio; y a los grandes hombres de la fe y de la mística les pasó como a esos seres desventurados que tienen siempre la desgracia de reflejarse en los demás al revés como en espejos invertidos. Esto engendró en toda la espiritualidad española de la época un *quid pro quo* lamentable en el que a toda palabra de ternura se respondía con una estocada³¹⁴. No se comprendió que la inquietud y el descontento forman parte importante de la vida humana y por buscar el mar de la tranquilidad se acabó en la paz del cementerio espiritual, moral y teórico.

Entonces se comenzó a ahogar la creatividad y el pensamiento, así co-

310. VIII 303-4; IL (1947).

311. VIII 354; IL (1947); «Apéndice: Renacimiento, Humanismo y Contrarreforma».

* El papa León X confunde la fama de este mundo y su inmortalidad con la del otro y propone que debemos aspirar a ella pues así habría hecho Jesucristo. Ortega subraya: ¡agárrese el lector! Ortega aceptaba la inmortalidad en la otra vida aunque confiesa que no sin cierta angustia.

312. VIII 354; IL (1947); «Apéndice: Renacimiento, Humanismo y Contrarreforma».

313. VIII 356; IL (1947); «Apéndice: Renacimiento, Humanismo y Contrarreforma».

314. VIII 365; MPJ (1958); «Impresiones de un viajero», *Hebe*, V, Buenos Aires (1918).

menzaba el acoso de nuestro futuro y el agobio del alma española. Se creyó que todo seguiría milagrosamente hasta que nos hemos encontrado en la pura inercia estática. Se desmovilizaron todas las energías nacionales, se dejaron morir las fuerzas vivas. La religión y la fe quedaron reducidas a ritualismo sin sentido o a teorías de memoria, cuando no a un histerismo o un dogmatismo a ultranza. Se perdió la fe como confianza y esperanza dinámica que hace presente a Dios en la vida y trabaja para que el futuro común de todos se haga realidad. Esto fue un equívoco enorme que condicionó toda la historia española. La religión se volvió triste e ineficaz y el pueblo perdió la fe en sí mismo. «Porque esto es la fe cuando se dirige a un ser personal: confianza, esperanza. Esto es también la fe en Dios y no como ordinariamente creen los totalmente remotos de la teología que creer en Dios es simplemente creer en que existe, en que lo hay. Muchos hombres creen que existe y, sin embargo, no son religiosos ni tienen fe en Dios. La creencia o la fe en Dios, más aún, y no es una paradoja, que creer en que existe es confiar en Él y tener en Él esperanza; es la diferencia que ya troquelaba San Agustín cuando distinguía entre creer que hay Dios y creer a Dios. Y es muy posible que la única manera que tiene el hombre para poder creer de verdad en que Dios existe es, antes de creer esto, creerle a Él, confiar en Él aún, todavía para uno, inexistente. Esta extraña combinación es la auténtica fe. Yo no sé si con lo que he dicho (me escucha, creo, algún teólogo) he dicho alguna herejía, pero de lo que estoy cierto es que la idea más eficaz que cabe tener de la fe en Dios»³¹⁵.

La España retraída sobre sí misma utilizaba la firmeza de la fe para afirmarse en su propia miseria y absorberse en sí misma totalmente. Lo mismo hacía el poder central: Como al creyente le parece igual su fe y la realidad, el poder se relamía a sí mismo. El poder no admitía duda alguna razonable sobre sí mismo, era firme como la fe absoluta que tenía de sí mismo. Al poder le pasaba como al creyente al que: «Su creencia ni siquiera le parece creencia, sino que le parece la realidad misma. Por eso la fe es tan firme, es lo firme, es el firmamento»³¹⁶. Es el imperio absoluto sin razón alguna, pues la razón es duda, vacilación, titubeo y no firmeza incuestionable.

Todo el que es razonable se pone en cuestión a sí mismo. No se cree un santo, bonito y barato como algunos españoles embargados de chulería. Tales composturas son de una insipidez y de una ignorancia realmente grotescas. De este modo se dimite de la responsabilidad de actuar razonablemente, se deja de ser 'historiador ante el Altísimo' como lo fue Ranke y todos los que tratan la historia con delicadeza, y se pasa a ser un cabeza de cemento que arroja

315. IX 104; IHU (1948-1949).

316. IX 136; IHU (1948-1949).

contra los demás las propias posturas, religiosas o sociales, como un arma arrojadiza absoluta. Así no se comunica nada, no se establece diálogo ni comunión alguna entre las personas. «Decir nuestra fe a boca de jarro no es decirlo, es expectorarla y, con ello, degradarla, embellecerla, envilecerla y transformarla en insulto»³¹⁷.

4.2.4. *Por una nueva España en religión y en política*

Como es sabido cuando un sistema es malo se apoya en toda clase de sustitutos, incluida la religión. Y se aferra a ellos como tabla de salvación por lo cual el sistema queda a su vez embarrancado. Ha acostumbrado España a encerrarse en sí misma con una serie de disculpas geográficas e ideológicas. Se ha dicho, por ejemplo, que el castellano es seco porque el paisaje es árido. Así se ha hecho del medio social una fatalidad. Es lo contrario: «Castilla es tan terriblemente árida porque es árido el hombre castellano. Nuestra raza ha aceptado la sequía ambiente por sentirla afín con la estepa interior de su alma»³¹⁸. De esta manera en vez de buscar en su medio vital la tierra prometida 'por Dios' a cada pueblo, ha ido el castellano y el español a buscarla a otra parte, ya en las costas de España o allende los mares. Por otro lado como era el español un hombre idealista, no se hacía problemas de nada, estaba siempre abierto a cualquier cosa, vivía como una especie de San Francisco que necesitaba poco para vivir y aun ese poco lo necesitaba muy poco. El español no necesitaba casi nada para vivir, ni siquiera necesitaba vivir, y eso le situaba en franquía y libertad para ser un señor en la vida. Pero eso le creó un carácter aventurero, de modo que no vivía propiamente, sino que pasaba la vida. No necesitaba enfrentarse con los problemas, y todo lo solucionaba con un poco de humor y otro poco de beatería. De esta forma se ha caminado a ciegas y de repente nos encontramos desorientados y desbordados por los problemas, pues 'no hay camino más seguro para no resolver un problema que ignorarlo, que darlo por inexistente. Es el inconveniente perpetuo de la beatería. La mirada beata mira hacia lo alto en constante arrobamiento —y por eso, no ve; es ciega para las cosas que tiene delante»³¹⁹.

Con este talante siempre se llegaba tarde a los problemas, no había sentido de la anticipación al porvenir y no se supo afrontar el estado de depresión nacional ni su posible solución, con generosidad, ni se supo reponer el vigor de la unidad nacional con la fuerza viva del impulso regional. Faltaba valentía

317. IX 237; IHU (1948-1949): «Apéndices I; Nacionalismo».

318. IX 205; IHU (1948-1949).

319. IX 240; IHU (1948-1949): «Apéndice II: El hombre español».

para hacer lo que había que hacer, no había nobleza espiritual y faltaba sensibilidad para lo valioso. Todo lo que se difundía era vulgar, vil y enojoso. De eso modo se vivía en un ambiente de ficciones y de dispersión moral. Así los españoles vivimos muchas veces alucinados, creídos en que «somos ya lo que ni hemos sido ni somos»³²⁰.

Los grandes valores y los mejores ideales se utilizaron fundamentalmente para dividir. La república y la monarquía se esgrimieron como fuentes de división. Hasta la misma religión cumplió esta tarea de dispersión y de división: «El Dios único se partió en dioses y la humanidad quedó disgregada, separada por grietas hondísimas y cada aglomeración de hombres se sintió compacta y unificada por la creencia en uno de esos dioses y despegada, hostil hacia otra cualquiera que pensaba otro Dios. La duda del Dios común llevó a la invención de dioses particulares y en esta invención se hicieron los pueblos, estas invenciones son los pueblos»³²¹. Cada uno hizo la divinidad a su manera y, como en el comienzo, la divinidad en vez de ser paso a la casa familiar común y universal se convirtió en ceremonia de confusión: «Schelling se deja ir a una etimología ingeniosa. La confusión bíblica de las lenguas partió de Babel. ¿Qué es esto de Babel? Se dice que Bad-Bel, puerta de Dios. Nada de eso. La significación verdadera la da la Biblia en el versículo 9 (2): 'Por esto fue llamado el nombre de ella Babel, porque confundió Jehová el lenguaje de toda la tierra y desde allí los esparció sobre la faz de toda la tierra»³²².

Lo divino ha sido utilizado como un Dios particularista egoísta en provecho de sus fieles. No hay sentido universal nacional. La generación del 98 no puede ver claro los valores fundamentales que dieran base a la unidad nacional: «Un grupo de españoles duda de la mitología nacional, duda de España, de sus valores reconocidos, de sus virtudes, de sus glorias, de sus hombres ilustres»³²³. No se ve claro el porvenir de España, tampoco estaba claro su pasado. Andaba España ampliamente alucinada y dispersa, sin pasado ni presente ni futuro. España era un fantasma de España. Entonces irrumpen unos egregios héroes bárbaros en vertical y desde dentro. Son Unamuno, Benavente, Valle-Inclán, Maeztu, Martínez Ruiz y Baroja entre otros. Serían los creadores de un mundo nuevo desde una nueva sensibilidad: «Eran no-conformistas. Convergían heterogéneos, en la incapacitación de la España constituida: historia, arte, ética, política. Se trata de una nueva modalidad emergente: por lo pronto se trata de eso sólo. Todo renacimiento supone una previa variación de

320. IX 483; «Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa» (1914).

321. IX 489; «Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa» (1914).

322. IX 489; «Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa» (1914).

323. IX 490; «Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa» (1914).

la sensibilidad radical. Yo no afirmo ni niego que trajeron muchos o pocos pensamientos nuevos, que inventaron muchas o pocas cosas nuevas. De venir todo esto, tenía que venir después. Para que en el mundo haya algo nuevo es forzoso que sobrevenga primero una nueva sensibilidad»³²⁴.

No se trataba de conservadores o de liberales, de religiosos o antirreligiosos, se trataba de algo distinto, como dice más adelante Ortega, más allá de los grandes bandos. «No eran conservadores que arremetieran con los liberales: liberales y conservadores los odiaban igualmente y siguen odiándolos. Ni porque fueran anticristianos que vinieran a aporrear los principios del catolicismo: alguno de ellos era, y tal vez siga siendo católico o al menos cristiano. En general, podía leerse entre las líneas de sus artículos que no era inspirada la acción agresiva por un abuso o error particular entre los muchos nacionales. De lo que eran enemigos irreconciliables era de lo que entonces se llamaba España, así en general, del *integrum* de la mitología peninsular»³²⁵.

Se trataba de una renovación desde los fundamentos incluida la religión. En esto coincidían todos absolutamente. Había que hacer otra España pero totalmente nueva que no podía salir de la que había: «En esto coincidían todos: todos poseían la conciencia de que una España fuerte no podía salir por evolución normal de la vieja España. Se imponía una peripecia cultural, una catástrofe psicológica: un nuevo Dios, un nuevo lenguaje, una *barbarie* redentora»³²⁶. Era pues también necesaria una nueva religión...

En todo este proceso Ortega considera a Valle-Inclán como 'nuestro hermano mayor en la nueva familia espiritual'. Del mismo modo consideraba a Maeztu. Valle era una conmoción nacional y no sólo por el pelo; decía que Echegaray era un pésimo escritor. Valle-Inclán era un escándalo en el Madrid modernista. Ortega lo describe así: «En fin, el tercer recuerdo... Imaginad un Cristo que sale del monte Olivete, lívido, ebrio de dolor que ha bebido en las heces de un cáliz amargo, un Cristo alargado, un Cristo gótico con la melenas nazarenas de un Cristo español. Pero no, no es propiamente parecido a un Cristo: camina resuelto y agresivo como un caballero del Santo Grial, atraviesa sin pactos y heroico el denso achabacanamiento de la nación, lo hiende a estocadas y avanza intacto conservando la herencia de pureza del paterno Parsifal. Por la calle de Alcalá, en la diestra un bastoncito de hierro, en los labios un párrafo como una flor»³²⁷.

Para Ortega los que tienen algo que decir hoy deben mucho a los que parecían decir o hacer barbaridades. Estos fueron como un terremoto y un anhe-

324. IX 494; «Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa» (1914).

325. IX 495; «Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa» (1914).

326. IX 495; «Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa» (1914).

327. IX 492-493; «Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa» (1914).

lo de nueva vida original. Su aparente cinismo, de ocasión, era solamente un compás de espera hacia el futuro. Ellos fueron los nuevos Hércules que se pusieron a limpiar los establos, de Augias, españoles a fin de que el futuro fuera limpio: «La nueva España tenía que ser creada *a nihilo*. Para esto era preciso antes dejar el campo libre, aniquilar la falsa construcción de España. Sobre la tierra había una hondísima costra de centenarias ineptias: la patria era como un establo de Augias...»³²⁸.

Se hacía necesaria una cura de sinceridad. Al principio puede parecer una fuerza destructiva, pero es una rebeldía cuyo origen es un instinto divino de mejora. La sinceridad perfecta es estado divino de gracia. Ortega lo describía así: «No dejaré de notar que esto de depender el valor de los actos de la sinceridad, esto de que todo lo sincero es bueno y todo lo insincero es malo coincide con el elemento quietista místico que constituyen el carácter decisivo del cristianismo. 'Como el fruto del árbol' nazca la acción del hombre, impera el Evangelio»... «El Estado de gracia es la divina sinceridad del alma»³²⁹.

Esa sinceridad, por encima de la moralidad de los hechos, es la que salva, de alguna manera, al buen ladrón y a la moza de partido. Así ocurre con algunos personajes de Baroja: «La simpatía del novelista hacia ladrones y mozas del partido diríase asimismo completamente evangélica. El robo es un acto ejemplarmente sincero: por su medio expresamos nuestro deseo vehemente de un objeto»³³⁰. El cínico, el hombre sincero destructor del mundo corrompido de la época se desliza, según E. Schwartz *, en una comunidad cristiana primitiva y triunfa en ella. Este talante, según Ortega es el que guía a Baroja y sus contemporáneos. Ciertamente que Baroja no quería ser cristiano para no ser semita. «Pero resulta que su filosofía de la sinceridad conduce hacia el cristianismo, y en consecuencia se halla propincuo a semitizarse»³³¹.

Es preciso darse cuenta de que la vida humana es una mezcla de bien y de vileza; y lo primero es aclararse sinceramente sobre la situación presente y su futuro. Esto es especialmente importante en España donde se acostumbra a ver los valores de las personas sobre todo después de muertas. Faltan los modelos a imitar y fácilmente se buscan personas astutas o cínicas para salir, como sea, del paso. Nietzsche daba esta lista: «'Cimas de la *probidad*: Maquiavelo, el Jesuitismo, Montaigne, la Rochefoucauld'»³³².

328. IX 496; «Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa» (1914).

329. IX 499; «Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa» (1914).

330. IX 499; «Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa» (1914).

* «E. Schwartz, *Charakterköpfe der antiken Literatur*, segunda serie, 1911, pág. 2». (Citado por Ortega).

331. X 602; «Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa» (1914).

332. X 602; «Alrededor de Goethe», Conferencia, Madrid (24.11.1949).

No se puede caminar hacia atrás en la historia. Algunos quieren volver a la contrarreforma pero no es posible. La realidad es como es y no se puede volver a la predemocracia, no se puede apelar a los electores como en Roma cuando *populari* comenzó a significar devastación inhumana por obra de grupos extremados. En general, se nota una falta fundamental de coherencia entre los diversos aspectos de la vida. Ello lleva a entender la ética y la religión como pura moralina inerte. Entonces hay como un éxtasis de las buenas costumbres. Es como el Retablo de las maravillas: el que no aplaude no es virtuoso. Las autoridades quieren prohibir las malas costumbres, sin educación previa. Eso es como prohibir un terremoto. Es necesario llegar al pueblo con 'religioso temblor'. Es una inmoralidad tremenda que haya diversos tipos de enseñanza: para el rico y para el pobre. Y olvidar esto por la moralina son planteamientos monjiles. «Sea dicho sin otros ambages: *Un gobierno que no ha creado ni una sola escuela popular ni ha dictado una sola ley social, no tiene derecho a prohibir al pueblo una costumbre*»³³³. Esto crea una sociedad estólida sin pujos de sabiduría profunda. Entonces hay que recordar el dicho socrático de que 'virtus es ciencia'. Y Ortega recomienda imitar a Unamuno con su entusiasta 'misticismo liberal'.

El hombre digno debe ser armónico. El hombre moderno siente ansias de unidad, el medieval estaba dividido. La acción humana por excelencia es la unificación. «Y la Edad Media semeja un ejemplo que algún sabio artesano de mundos, pone al hombre para que conozca en qué consiste la incultura y busque ardorosamente el progreso en aquella armonía única que el fervor religioso de Pitágoras descubría, a un tiempo, en los giros majestuosos de las esferas y el temblor suave de las cuerdas de la lira»³³⁴. Al fin y al cabo la revolución no es más que el intento heroico de restaurar la 'armonía política rota'. Pero en España nos ha faltado ese tipo de empresa común que unifica al pueblo en la solidaridad, por eso somos una nación invertebrada. Así cada uno entiende la patria a su manera. Para muchos católicos es la tierra que se inicia más allá de los cielos. Para los obreros el jornal. Para los negociantes la utilidad bancaria. Cada uno acusa al otro de que no hace patria, es decir de que no le aumenta sus ingresos.

Se impone por tanto una revolución ética y religiosa para conseguir una verdadera transformación política. El ideal de solidaridad ética es la divisa auténtica del hombre moderno. Socialismo o liberalismo no son nada sin deberes morales y virtudes sociales. Para Ortega la cosa está clara: «Ni creo que

333. X 19-20; «Reforma del carácter, no reforma de costumbres», *El Imparcial* (5.10.1907).

334. X 23; «Las dos Alemanias», *El Imparcial* (19.1.1908).

quepa misión más perfecta y gloriosa en la tierra; porque si hay algo cierto es que este gigantesco alambique del Universo está puesto aquí para que tú, señor lector, y yo, y nuestros hijos, vayamos destilando del temblor de nuestros nervios unas gotas de virtud»³³⁵. Entonces poco a poco el *Logos* se hace carne y habita entre nosotros. Será así España un pueblo salubre, inteligente. No se puede querer un pueblo fuerte y prohibirle ser bueno. Así al revolucionario se le castiga al paro porque ya no vale la anarquía inmoral. Por tanto la revolución será ética y religiosa o no será. Este es el camino: «Como los peripatéticos tenían que buscar fuera del mundo y hallaban en un Dios invisible el primer motor inmóvil, impulsor de cuantas cosas vemos moverse, así el primer impulsor jurídico de las transformaciones constitucionales es ese derecho no escrito, ese derecho ideal, centro de la energía ética en la Historia. A ese derecho sobreconstitucional que es a su vez un sagrado deber, llamo revolución»³³⁶.

4.2.5. *El mal español y los males de España*

España no tiene alma; por eso todo en ella se corrompe o resulta estéril. Aunque Ortega es optimista sabe que el español está inclinado hacia la muerte y a los muertos. Es el culto celtibérico de la muerte. Faltan ideas civiles ajenas al talante de la guerra. Falta cultura política, social, que es el alma, la esencia divina de la vida. Sin ella el cuerpo social se descompone. «Cicerón en el libro segundo *De la naturaleza de los dioses*, menta el decir de Crisipo, estoico: 'La Naturaleza dio al puerco (sic) = cuerpo), en lugar de sal, un alma, para que no se pudriera'. Yo no he hallado jamás una definición más bella y melancólica del alma que ésta; tampoco la conozco más exacta, aunque parecen estas palabras una facecia. El alma es el principio que defiende la materia de la corrupción. El alma es una guerra incesante contra la inercia»³³⁷.

Ortega propone, frente al anarquismo y el conservadurismo, el europeísmo y la confraternización solidaria. Sería la manera de superar el materialismo y llegar a verdaderos niveles de justicia. Tales ideales civiles son el verdadero capital de un pueblo: «Esto nos hubiera hecho posible a liberales y socialistas destacar inequívocamente sobre el fondo del materialismo conservador nuestra enérgica fisonomía idealista. De otro lado, se habría impuesto un movimiento favorable a las leyes sociales y de cultura, con lo que se elevaría un tanto la presión de la justicia»³³⁸.

335. X 38; «La reforma liberal», *El Faro* (23.2.1908).

336. X 35; «La reforma liberal», *El Faro* (23.6.1908).

337. X 47-8; «Sobre el proceso Rull», *Faro* (12.4.1908). Cfr. RUBIO, D., *The Mystic soul of Spain*, Cosmopolitan science & art service Co.Inc., New York 1946.

338. X 48-49; «Sobre el proceso Rull», *Faro* (12.4.1908).

No importa demasiado el método o el camino. «*No preguntes por qué puerta / a la ciudad de Dios entras*, dice una amonestación de Goethe, en el *Diván*»³³⁹. Pero España no tendrá vida íntima, auténtica, propia y nacional mientras no tenga una moral en la que se ame lo moralmente bueno, bello y justo para todos los hombres, para todo el mundo. Hasta ahora se ha vivido aquí con una moral especial, estrecha, puritana, extramundana, lejana a la vida, que identificaba inmoralidad y lujuria, carecía de humanidad y presentaba a las Iglesias como símbolos del culto a la ley del embudo. Esa era también la moral de nuestro Estado. Ortega la describía así: «La castidad es una divina virtud de la cual suelen burlarse los espíritus generosos. Las costumbres cristianas, al perseverar fuera de sazón, han contribuido no poco a arrebatarse su encanto y a tergiversar su sentido. Hubo un tiempo en que la abstención completa de los placeres carnales era condición necesaria para elevarse a la única forma de espiritualidad entonces conocida: la espiritualidad religiosa, el misticismo. El Dios de la Edad Media era un Dios que, según la expresión de Goethe, empujaba el mundo desde fuera, una divinidad extramundana. Para sumirse en su ardiente seno, era menester salir de entre toda la escoria terrenal. De aquí el ascetismo nazareno de aquella edad, la cual, puesta en lo lejano, nos parece un arco tenso de ballesta puesto a disparar la flecha tremante del hombre hacia el corazón de la divinidad. No conoció aquella hora para resolver la tragedia de la vida sino un terrible dilema: o materia o dios.

Les faltó el término medio: humanidad. Y como les faltó, hubieron de afanarse en ir trasvasando el mundo en el cielo merced a las iglesias cuyas torres —decía Lichtenberg— son embudos invertidos.

Para la Edad Media, el pecado representativo es la concupiscencia: el diablo es más bien la diablesa Venus. La inmoralidad es la lujuria. La virtud central de aquella ética es la castidad. A esta moral llamo visigótica. Y ésta es la moral del señor fiscal de Supremo»³⁴⁰.

El español es insolidario de su pasado y por eso vive como hospiciario, no sabe a qué atenerse. No es ni comunitario ni institucional. Se dice que somos individualistas los españoles y es un tópico del que hasta nos enorgullecemos, es la adulación máxima de la vanidad española. «Frente a las virtudes modestas de otras naciones queremos justificar nuestros vicios dándoles tan noble origen que parezcan... virtudes. Es el individualismo la más gallarda y elegante virtud: por eso la hemos elegido y embozándonos en ella, como en una capa, intentamos truhanescamente celar con la arrogancia las lacerias interiores»³⁴¹.

339. X 45; «La conservación de la cultura», *Faro* (8.3.1908).

340. X 57; «La moral visigótica», *Faro* (10.5.1908).

341. X 49; «El cabilismo, teoría conservadora», *El Imparcial* (20.5.1908).

No suele el español respetar la organización, nos falta sentido de la historia, tampoco hay aquí individuo auténtico, es un intermedio entre la persona y las banderías, es el cabilismo. Por esto no hay verdaderos grupos ni partidos políticos; en cada grupo hay un hombre solo. «Tiene razón Azorín: *hoy en España* no hay partidos políticos, sino bandos, cuadrillas. No hay ideas políticas; aquí se ha reído la gente cuando Costa confesó que, habiendo empezado monárquico un artículo, la lógica le llevó a concluirlo republicano. Larga y doliente tradición tiene el odio y el desdén hacia las ideas en esta tierra de sol, de énfasis y fatalismo. El señor Azorín hace bien en dirigir sus energías literarias a fomentar los bajos instintos de inercia moral en un público que no tiene otra cosa»³⁴².

Ha sido nuestro país un país de banderías. Los mismos políticos, los representantes del pueblo casi no representaban a nadie. Al cerrar el Parlamento para algunos el mayor problema es que los políticos quedan sin 'iglesuca' u hogar para contar sus cuentos. «Weigel y otros místicos alemanes llaman al alma individual *spiraculum vitae*, respiradero de la vida, breve apertura por donde se manifiesta el borboteo soterráneo de corrientes colectivas, manadero en que hace sentir su pulso la oculta y metafísica voluntad vibrante del universo. Algo así corresponde ser al Parlamento: respiradero de la vida nacional, síntoma de la realidad pública, signo de cosas externas, vivas y orgánicas.

En España va aconteciendo todo lo contrario»³⁴³.

El Parlamento en España, con frecuencia, se ha reducido a sí mismo, no parece del pueblo, sino que se presenta como la única realidad política española. Mientras tanto el pueblo parece eternamente dormido, no está ni muerto ni vivo, es innumerable y sin forma, vive en 'santa incertidumbre', en un fondo obscuro que contiene a todos sobre el que destaca algunas figuras no se sabe si fantasmagóricas. Y a continuación Ortega se permite un arrebató lírico, del que pide disculpa: «Es el pueblo la divinidad moderna, Pan redívivo; y como los místicos panteístas —Spinoza, por ejemplo, o Boehme el zapatero— percibían dulcísimo deliquio al sentirse hundidos en el regazo inmenso de la naturaleza, para un demócrata tiene suavísimo encanto sentirse pueblo, mirar cómo nuestra silueta personal se pierde y se confunde en la personalidad innumerable del *demos* y unida fluye por el cauce sin edad de la historia. Pero no sólo nosotros: los grandes hombres también vienen del pueblo y pareciendo apartarse de él un punto acaban por volver a sumirse en la gloriosa y perenne corriente maternal»³⁴⁴.

342. X 61; «El cabilismo, teoría conservadora», *El Imparcial* (20.5.1908).

343. X 62; «De re política», *El Imparcial* (31.7.1908).

344. X 64-65; «De re política», *El Imparcial* (31.7.1908).

Pero ha sido lo más normal aislarse cada uno con sus fieles. Por ejemplo, los socialistas sólo aceptan a los suyos. Los intelectuales están prácticamente alejados del socialismo español. Todo lo han tenido que hacer los obreros, por eso tuvo el socialismo español un aire fundamentalmente proletario. El sentido partidista se hace muy frecuente ilusión de arreglar el mundo con las elecciones, no hay la paciencia de prepararse para un día gobernar bien. Así la política española está flaca y cadavérica. Y por eso, también, España es el país donde se ha dicho que 'todo se puede ganar con las elecciones'. Del mismo modo se aprecia mucho, la eficacia rápida, lo que vale poco. Incluso los devotos tienen una gran fe en la propaganda, no se sabe lo que es paciencia franciscana. Y a veces se complica la difusión del buen mensaje con el dinero poco limpio: «Si —como apunta *El Liberal*— los clericales hacen una propaganda más rápida y fructífera, no es ciertamente el partido obrero quien tiene la culpa de que los jesuitas y los obispos manejen rentas opimas. Sólo faltaba hacer a los socialistas responsables de toda la historia de España»³⁴⁵.

En fin, nada se arregla con lamentar ni tampoco con una alegría loca y sin sentido que desconoce la realidad. Ortega alaba a Unamuno por haber evitado ambos extremos. Y llama a todos a aceptar la herencia que hemos recibido, que más que una herencia es un capital enorme de cosas por hacer. Nuestros antepasados vivieron felices a su modo, tuvieron su propia cosecha de jocosidad. «No hay por qué decir mal de ellos: la piedad histórica, gran virtud que ha de sentir y ejercitar todo el que quiera renacer, nos obliga a bendecirles, pues que felices fueron a su manera y pues que nos legaron una irónica herencia dejándonos casi todo por hacer: el más espléndido patrimonio, un millón en trabajo. El campo por labrar, los libros por leer, las deudas por pagar y los pecados por arrepentir»³⁴⁶.

Es necesario poner manos a la obra, y hay que comenzar por la ciencia y la cultura. Unamuno marcó claramente el camino, según ya dejamos dicho, para salir de la modorra hacia la ciencia y el conocimiento del bien y del mal, para vivir una vida humana y arrancarle a Dios el secreto de la vida: Mejor dolor y ciencia que placer e ignorancia. La cultura es el medio básico de sacar a los hombres de la alienación y la ignorancia. Ese papel es el que atribuía Unamuno al socialismo hasta destruir la religión jesuítica de la piedad amasada con dinero: «Mejores o peores seremos socialistas.

Por caso admirable el estado moral de España obliga al socialismo —no al que hay hoy, sino al futuro— a erigirse en defensor de la cultura. En otros países, en Alemania, por ejemplo, sufre vacilaciones peligrosísimas, que a ve-

345. X 81; «El recato socialista», *El Imparcial* (2.9.1908).

346. X 86; «Nuevas glosas», *El Imparcial* (26.9.1908).

ces le inducen a fingir un gesto bárbaro y grosero. Los primeros enemigos que halla entre nosotros el socialismo son la ignorancia del ciudadano y la astucia del cura. Ésta se ejercita fecundamente sobre aquélla y procurará perpetuarla. Con sublime ternura predicó Jesús la belleza de los pobres de espíritu y les prometía el reino de los cielos azules: los jesuitas, siguiendo el consejo divino: *da mihi animas, coetera tolle tibi*, dame almas y quédate con los demás, van reduciendo a los españoles a la mendicidad espiritual y merced a una ligera desviación en las aspas han logrado hacer de la cruz un signo de multiplicar»³⁴⁷.

En España la política ha sido la unión de los egoístas anárquicos de Max Stirner. No se ha educado políticamente, los poderosos han sido anárquicos, no gente de orden: «No, no ha sido oligarquía la forma del régimen público en España; en la oligarquía los pocos hacen leyes imperialistas que les son beneficiosas, pero una vez dadas las cumplen. En España no se han cumplido las leyes; España es la tierra donde el señorito, al ser detenido por escandaloso, toma el número del guardia para que lo dejen cesante al otro día»³⁴⁸.

Paz y cultura deben ser las claves del futuro. Los hombres son por naturaleza hostiles pero la cultura está para hacerlos amigos. Esta tarea de la paz es la clave del futuro humano. Ciertamente se defiende la libertad como se defiende la novia y por eso el crimen político no se considera como tal. Pero la cultura es la labranza de la paz. Nuestros cuerpos manan agresividad, nuestra vida segrega división. «¡Qué importa! Alojada en el órgano material es cada alma una hilandera de ideal, productora de hilos sutilísimos que traspasan otras almas hermanas, como rayos de sol, y luego otras y otras. Lentamente los hilos se multiplican, el tejido de la cultura se va haciendo más prieto, más firme, más extenso, hasta que un día la humanidad entera se halle tramada y, como con un manto místico, cubra con ella sus lomos desnudos el Gran artífice, el promotor del bien.

Pax hominibus! La unidad de los hombres está en formación, no existe aún, no existirá mañana todavía, cierto; pero la vamos haciendo: la distancia entre los hombres disminuye progresivamente. *Pax hominibus!* La barbarie nos rodea: ¿qué importa? Sabremos aprovecharla como el ingeniero aprovecha la brutalidad de un salto de agua; para eso están sobre la tierra los hombres de buena voluntad a modo de fermento pacífico que va descomponiendo los enormes yacimientos de mala voluntad»³⁴⁹.

Para Ortega la inconsciencia ha sido el gran pecado de la burguesía, no se

347. X 87-88; «Nuevas glosas», *El Imparcial* (26.9.1908).

348. X 113; «Los problemas nacionales y la juventud», Ateneo de Madrid (15.10.1909).

349. X 115; «Los problemas nacionales y la juventud», Ateneo de Madrid (15.10.1909).

han dado cuenta que las revoluciones constatan la injusticia social y son su producto. A pesar de que a todos desde niños se les ha enseñado que las dos grandes claves de la historia son el nacimiento de Cristo y la revolución francesa no les han hecho caso alguno: «Desde hace casi un siglo, en todas las escuelas de Europa se enseña a los niños que los dos hechos culminantes de la Historia, los dos hechos que sirven como divinas espadas para tajar en edades la evolución humana, son el nacimiento del Cristo, allá en una aldehuela de Siria, y la revolución francesa: ¿No es atroz que pesen igualmente para la gloria del hombre la mansedumbre infinita del que predicaba por las alquerías galileas y las matanzas del 93, de aquel año abierto en la Historia como un lago de sangre?

No sé si será esto un error; pero creo firmemente que ideas tan arraigadas y tan extendidas no pueden ser plenamente errores»³⁵⁰. En efecto, si bien los crímenes son siempre crímenes, dondequiera se cometan, eso no impide saber que la justicia es el más grave problema del hombre en la tierra, parejo, de alguna manera, al conocimiento de Dios. Y las revoluciones son el banco de prueba de la justicia, de lo tuyo y de lo mío, de la ética y el prójimo que tenemos o no tenemos. «¡Por eso Hermann Cohen, tal vez el más grande filósofo actual, escribe en su libro de *Ética* estas palabras aladas: 'Las revoluciones son los períodos de la Ética experimental'. En ellas se intentan nuevas soluciones al grave problema de la justicia, a aquel problema, el más humano de todos, que elevó hasta la incandescencia el corazón reseco de Alonso Quijano el Bueno. Yo no pido a los jóvenes sino que al modo del santo orate manchego vengán a hablar entre los cabreros de este problema cruel del tuyo y el mío»³⁵¹.

La solución a este gran problema no está en la energía del orden. Para decir eso, según Ortega, no hace falta ser profeta ni visionario, pero el que haya que decirlo demuestra que nuestra política anda desencaminada y marcha por los cerros de Úbeda. Aquí no se tratan los problemas, simplemente cada cual busca unos enemigos a los que echar a su tiempo las culpas, sean cuales sean: «En esta tierra, donde sinceramente somos cada uno enemigo de los demás, nadie encuentra su enemigo particular. Es curioso, que los jesuitas, para tener a quien combatir, y de ese modo agenciarse una aparente fisionomía, han tenido que galvanizar la fantasmagoría cadavérica del masonismo. Del mismo modo, los radicales españoles quisieran convencerse a sí mismos de que la causa de todo está en la superabundancia de las Órdenes religiosas. ¡Ojalá y fuera así! Pero hay una grave objeción: si así fuera, haría un siglo que hubiéramos

350. X 116; «Los problemas nacionales y la juventud», Ateneo de Madrid (15.10.1909).

351. X 117; «Los problemas nacionales y la juventud», Ateneo de Madrid (15.10.1909).

vomitado a los tres mares patrios el exceso monacal. ¡Vaya una dificultad!»³⁵².

El problema es que cada español ha de darse la batalla a sí mismo, no a los demás, pero nadie quiere empezar. Todo el mundo espera a que otro comience la obra que nunca acaba de empezar. Por eso España está como muerta, no simplemente enferma. La política agresiva liberal y anticlerical es un engaño de interpretación y el remedio quirúrgico un asesinato. «Ésta es una política quirúrgica, de ablación, de oposición. Se oye decir a toda hora que es menester cercenar el excesivo desarrollo de las Órdenes monásticas: a decir esto, tal vez a hacerlo, llaman anticlericalismo. He aquí el mal de España interpretado como un absceso periférico, y la curación simplificada con el bisturí»³⁵³.

Más que un médico se necesita un padre, un suscitador. Costa decía que hacían falta Bismarcks y san Franciscos. Ortega prefiere san Franciscos. Y cree que los Bismarcks no son oportunos, aunque podrían venir al final y bastaría con uno. «Francisco de Asís es el vaso de amor que fecundiza los corazones; el amor es el afecto genuino de la fraternidad, de la creación. Vengan, pues San Franciscos»³⁵⁴. Primero hay que constituir la nación, hacerla comunidad, por medio de almas finas, educadoras, organizadoras, luego vendrá el buen orden. Ortega se siente llamado a trabajar en este primer paso fundamental. «Cada cual mueve su patriotismo a su manera, y el mío empieza en este grito de dolor: ¡La patria no existe! Precisamente por eso hay que ser patriota y traerla a existencia, hacerla, labrarla como una habitación sobre el desierto. Si España existiera podía desentenderme de ella; pero no la hay, y por eso tengo que ser español, para que, al menos, en forma de esfuerzo, de anhelo, de aspiración, de tensión del alma, exista»³⁵⁵.

Ser español es hoy doloroso. Como J. Costa, muchos españoles al oír la palabra ¡España! no recuerdan Lepanto, ni el esplendor, ni siquiera 'la victoria de la Cruz', solamente sienten dolor. A Ortega le duele España como le dolía a Costa. Es el patriotismo del dolor, el del alma quiijotesca: «Quiijotesca llamo a la sensibilidad para acontecimientos ideales, para las realidades abstractas, para las cosas transcendentales que ocurren en el seno de los valores eternos. Y lo que para Don Quijote era la justicia distributiva, era para Costa la decadencia de España»³⁵⁶. Dolerse de España era querer ser Europa; todo pesimismo noble es metódico, un medio de mejorar, de despertar de la vida

352. X 163-164; «Sencillas reflexiones», *El Imparcial* (22.8.1910).

353. X 166; «Sencillas reflexiones», *El Imparcial* (6.9.1910).

354. X 166; «Sencillas reflexiones», *El Imparcial* (6.9.1910).

355. X 167; «Sencillas reflexiones», *El Imparcial* (6.9.1910).

356. X 173; «La herencia viva de Costa», *El Imparcial* (20.2.1911).

inerte. Hay que recoger el dolor religiosamente para que dé un fruto de regeneración.

Para Ortega es muy distinto restauración y reacción progresista. Reacción es volver a lo viejo, a ser piedra, perder el espíritu y la cultura. Restauración es volver a lo nuevo aunque veamos que tenemos una España desierta de ideales y árida como un campo de 'aceldamas' traficada en treinta dineros de plata. El dolor del restaurador tiende a buscar una nueva fe viva en nuestro destino. Al reaccionario le basta con destruir, está muy seguro de sí mismo. El restaurador duda si acertará pero levanta poco a poco una nueva esperanza aunque viva en un mar de dudas. El restaurador trabaja por la organización de una nueva sociedad, no se dedica solamente a las grandes manifestaciones. No cree que todo sea cuestión de cuatro gritos estertóreos. Sabe que tiene que trabajar por la mejora de su pueblo, como profesional y como persona social. «En fórmula dogmática diría yo así: el que no se ocupa de política es un hombre inmoral; pero el que sólo se ocupa de política y todo lo ve políticamente, es un majadero»³⁵⁷.

La restauración es fácil hallarla en los obispados con una dirección de vuelta medieval, pero hay otra restauración sindicalista y socialista que quiere mejorar las cosas y sobre todo someter la razón a la vida y la vida a la razón. Ahí ha comenzado un movimiento renovador aunque dé la impresión de destructor. Se trata de espíritus generosos ajenos a la cicatería tradicional que desearían los mayores bienes para todos con una liberalidad universal que no es necesario comprar como contribuyentes. Es la generosidad divina de la naturaleza³⁵⁸.

España está como está; si se quiere restaurarla y no destruirla hay que proceder con paciencia. Puede ser cierto que la política española vive en 'pecado moral' permanente. Pero no se adelanta nada con pedir solamente orden externo e indignarse con poses de Monte Sinaí, como hizo Maura; lo más que podemos permitirnos, no siendo Dios, es entristecernos. Pero hay que organizar España, no sirve cultivar la histeria colectiva del alma española, la sacudida neurótica, como la que «llevó a unos desventurados a quemar unos conventos y, después de atravesar con vario efecto todas las capas sociales, ascendió hasta los gobernantes dementándolos unas semanas. Nadie estuvo libre de sus efectos. Cada cual, a su modo, se dejó arrebatar de la histeria básica que constituye la última realidad del alma española»³⁵⁹.

Los demagogos españoles no son los agitadores sino el hambre, la injusti-

357. X 209; «De puerta de tierra. II», *El Imparcial* (20.10.1912).

358. X 213; «De puerta de tierra. III», *El Imparcial* (20.10.1912).

359. X 219; «De puerta de tierra. I y II», *El Imparcial* (10.1.1913).

cia y la ignorancia. Los jóvenes no han encontrado en su educación almas enérgicas y generosas donde se refleje 'la divina armonía triunfante en el Cosmos'. Por el contrario se han encontrado con personas derruidas y chabacanas, almas putrefactas, sin serenidad ni solidaridad, a las que falta por completo el amor. La nación aparece como un montón de detritus históricos. Pablo Iglesias, Lerroux y Melquiades Álvarez son 'gentes apostólicas' que no quieren meterse con nadie. Entre tanto llevamos perdidos unos cuantos años: «Pasa el Poder de manos de los conservadores, que no tienen programa, a manos de los liberales, que tampoco lo tienen. Continúa el pueblo español crucificado entre dos vocablos»³⁶⁰. Esa política consiste en reunir unos cuantos intereses anárquicos y tapanlos con la palabra conservadores o liberales. Frente a ellos viven unos alucinados por la revolución y otros que no piensan en nada. Pero un pueblo no puede salir a flote sin hombres bien preparados, con orientación y sabiduría. De este modo la enfermedad de España, la incompetencia, progresa hacia la aniquilación histórica. La generación anterior ha sabido criticar pero no pudo construir: «La generación de 1898 se encontró sin una nación en que realizarse ni individualidades a quienes seguir. Se encontró sin casa y sin padres en el orden espiritual. Es una generación históricamente espúrea. No se le puede pedir mucho. Es una generación fantasma»³⁶¹.

Ortega quiere reunir a todos los españoles, caminar hacia la claridad, vivir una vida digna con severidad y competencia, con sencillez a partir del dolor y de la penuria de pan, de ideas y de amor que ahora tenemos. Ese es el problema de España y no la cuestión religiosa. Según el liberalismo de Romanones en España no hay cuestión religiosa. Pero enseguida dice que el fanatismo y la intolerancia religiosa no dejan gobernar y que el proyecto sobre el Catecismo centra el programa y las ideas del partido conservador. Y Ortega remacha: «Nosotros los especulativos simpatizamos con esta idea del orador. No porque nos parezca verdadera, antes bien, formulada en redondo, nos parece deliberadamente absurda, sino porque es una idea original, nueva, que obliga a volver de arriba a abajo la historia de España íntegra. Quedamos, pues, en que en España —fijese el lector que hablamos de España— no hay cuestión religiosa. Mas. ¿a qué viene entonces reconocer que el fanatismo y la intolerancia religiosa no dejan gobernar?»³⁶².

Según Ortega el partido liberal, en este momento, no tiene ideas, no puede atacar ningún problema en serio, carece de entrañas morales, es la inercia frente a la España nueva. El partido liberal es inercia: «En él reside el Estado

360. X 221; «De puerta de tierra. I y II», *El Imparcial* (10.1.1913).

361. X 226-227; «Competencia. I», *El Imparcial* (8.2.1913).

362. X 234; «De un estorbo nacional», *El Imparcial* (22.4.1913).

Mayor de la incompetencia, del favoritismo y de la falta de religiosidad nacional. Cuando las convulsiones hondas del pobre pueblo anónimo hacen triunfar los principios democráticos, el partido liberal se interpone entre esas fuerzas positivas y el jefe del Estado, presentándose como el director de aquéllas»³⁶³.

Hay una contienda inapelable entre la 'España oficial y la España vital'. La destitución de Unamuno fue ya un primer signo de esa situación hace años. Según Ortega se aprovecha toda ocasión para alejar de la vida pública a los intelectuales, a los obreros, y a los productores. A la vez se les humilla y desatiende. Así no se puede hacer España. Como dijo Ganivet: No será posible España si los intelectuales no tienen el orgullo y la dignidad de serlo. Se vive entre crímenes de 'leso espíritu'. España es un país de distraídos que se sirven tanto de los pretextos como de las sospechas para sus tropelías. Así por ejemplo, no se ha escuchado al rector más rector de España; uno de sus más altos escritores: «un hombre de quien la firma ha reconquistado en América el respeto a nuestra raza, una figura intelectual que sobre el espectro de la viejísima Salamanca se levanta atrayendo la atención de los extraños que suelen ir allá en un como *turismo* de cultura..., y ningún periódico la ha tomado en consideración»³⁶⁴.

El abandono de Unamuno, de un hombre con una vida trabajadora, ascética, honrada, limpia y perfecta, que no tiene poder ni dinero es todo un símbolo de la indecencia nacional. Aunque varios intelectuales y obreros se han solidarizado, en varias ciudades, no es bastante. Y todo eso lo dice Ortega que no estaba de acuerdo con él. «No, no es juego de querellas personales. Personalmente no me unen al señor Unamuno, más que polémicas agrias, y a veces violentas. Se trata de que España, tiene muy pocos 'hombres adecuados en el lugar adecuado'. Y no habrá ningún patriota dispuesto a que por un necio capricho, ignore de quién, le falte uno más»³⁶⁵. Lo que ha sido hollado es aquello por lo que Unamuno y Ortega contendían: 'el triunfo del espíritu' y las 'altas esperanzas españolas'. Y termina Ortega: «Ya que, falte, pues, a mis palabras todo otro linaje de autoridad, tienen al menos en este caso la autoridad que da siempre hablar bien del enemigo»³⁶⁶.

Según Ortega, es preciso reorganizar la esperanza española, porque nos encontramos con un país enojado, lleno de rebeldía constructiva ante la inepcia presente y alucinada, «toda una España nueva que siente encono contra

363. X 243; «De un estorbo nacional», *El País* (12.5.1913).

364. X 259-260; «La destitución de Unamuno», *El País* (9.1914).

365. X 260; «La destitución de Unamuno», *El País* (9.1914).

366. X 264; «En defensa de Unamuno», Conferencia, Bilbao ('El Sitio' 11.10.1914).

otra España fermentada, podrida —ha hecho surgir en nosotros la esperanza»³⁶⁷. Todo el mundo ve que la España oficial en la que se vive no es la 'España nuestra'. Se necesita pues una nueva política que puede describirse así: «en toda ocasión, en todo momento estaremos al lado de la España humilde de las villas, los campos y las costas, frente a las instituciones carcomidas; nos haremos solidarios de toda intención noble, de toda persona benemérita, de toda queja justa, cualquiera que sea su origen y su nombre»³⁶⁸.

Hay que dejar la inercia política general. Esta es la que España vive gobernada por un 'alma del purgatorio', sin entusiasmo ni competencia. Ortega pide emprender obras de paz, escuelas, puestos, dejar de pagar un ejército que no existe, crear hermandad, y termina con un llamamiento: '—por los clavos de Cristo—' no dejemos pasar esta ocasión. No bastan discursos de resignación como los del partido reformista; más bien quien quiere a España la hará llorar, con sus críticas, para que cambie. Pero no hay que dejarse llevar por prejuicios ni intereses particulares.

En la crítica hay que mantener la unidad entre la utopía y la vida, dar preferencia a la España vital sobre la España legal. De lo contrario se corre el riesgo de atender sólo a la moral y olvidarse de la vida. «Esta enfermedad presenta síntomas como el que contienen estas palabras: '¡Perezcan las naciones y que se salven los principios!' ¡Tampoco, señores rigoristas, señores radicales, señores utopistas, tampoco! La moral vale más que la vida, es cierto; pero la moral no es sino la 'vida' buena, el 'buen' orden de la vida. Destruye usted la vida y destruye usted con el mismo gesto la posibilidad de la moral. Destruye usted la sociedad y aniquila usted a la par el 'buen' orden social»³⁶⁹. La política es realismo, el arte de acertar en concreto.

La gente rompe la ley que ya no lo es porque no vale para la vida. Hay que hacer unas leyes y una política que puedan llegar a las gentes más humildes y a los últimos rincones de España de modo que no se sientan como comparsa última de un inmenso rebaño. Ortega ha visto con vergüenza cómo se desprecia a los obreros: «Con sonrojo he tenido que oír este verano, yo 'antizquierdista' no menos que 'antiderechista', una expresión baja con la reproducción de la cual no quisiera mancillar mi texto. He oído a no pocos españoles complacerse porque 'se había arreado bien' a los obreros españoles. La plebeya frase ascendía plena a los labios, revelando el plebeyismo visceral de los que la pronuncian»³⁷⁰. El obrero es la clave del mundo moderno, ir contra

367. X 271; «'España' saluda al lector y dice», *Revista España* (29.1.1915).

368. X 271; «'España' saluda al lector y dice», *Revista España* (29.1.1915). Ortega quiere crear una rebeldía constructiva.

369. X 357; «Los votos van al presidio. I», *El Día* (15.11.1917).

370. X 361 nota 1; «Los votos van al presidio. I», *El Día* (15.11.1917).

él es ir contra el futuro. No se puede retroceder, aunque sea con dolor, hay que hacer otra España nueva, otra España mejor.

Si hay revolución es porque no ha habido reforma a tiempo, la tormenta revolucionaria avisa por las injusticias visibles ante todo el pueblo. Así surge la división nacional, los gobernantes se dedican a fabricar rencor y represión y se crea un ambiente agostador mezclado de inercia y cinismo. Un pueblo se crea con amor, sin él las piedras del edificio nacional no encajan y todo termina en ruina. Sin la colaboración de todos no se revoluciona nada. Entonces sobreviene la disgregación, los gobernantes pierden el crédito y hay que estar gritando todo el día como los profetas: '¡Ay de ti, Sión, que no vuelves sobre ti!'. O la nación se convierte en una Trapa donde cada día hay que recordar la 'certidumbre de la muerte'.

Un gran mal es que hay políticos ineptos que son como el diluvio pero no se reparan en ello. Ortega ejemplificaba en dos de su tiempo: «Cuando después de milenios volvamos a reunirnos en el valle de Josafat, veremos adelantarse a los señores Dato y García Prieto que, como si nada hubiese acontecido, propondrán al Gran Arquitecto la perduración del partido conservador y del partido liberal»³⁷¹. En tal sentido España necesita recuperar la dignidad. La España inepta debe acabar. Deben desaparecer los que durante años se han reído de los muchos sin fortuna. Hay que hacer una España respetable. «Esta España existe, pero es justamente lo contrario que la España oficial y oficiosa. Y se hace imprescindible sepultar rápidamente toda esa España inepta, a fin de que, al preguntar por nuestra raza la Liga de los Pueblos, se encuentre con una España apta para el diálogo»³⁷².

Hay que recuperar una nueva juventud española, la alejada de la aristocracia, del espíritu militar arcaico, de la Iglesia trasnochada y de la burocracia muerta: «Nuestro planeta tiene un poder divino de renovación y ahora que parecía irse a morir de viejo y desesperado, he aquí que se estremece de juventud»³⁷³. Hay que quitar la vergüenza nacional, los oligarcas sin pueblo, hay que evitar la repetición de la inercia nacional. Esa inercia que acontece como decía Campoamor: «*Pecar, hacer penitencia, / y luego, vuelta a pecar*»³⁷⁴.

Es necesario renunciar ya a las manías de izquierdas o de derechas, al catastrofismo y el dramatismo y la exageración de cualquier signo que sea. No se puede recurrir a la dictadura, porque en estos tiempos es lo mismo que la

371. X 443; «Política española», *El Sol* (25.9.1918).

372. X 461; «Los momentos supremos. I», *El Sol* (17.10.1918).

373. X 463; «Los momentos supremos. II», *El Sol* (29.10.1918).

374. X 505; «Feria de ambiciones», *El Sol* (25.2.1919) (sin firma).

anarquía. Del mismo modo hay un reclamo de la igualdad que es pura zafiedad, como decían los versos:

«¡Igualdad, oigo gritar al jorobado Torroba;
¿se quitará la joroba o nos querrá jorobar?»³⁷⁵.

Hay que evitar tanto el caos obrero como el caos del pretendido orden gubernamental. Madrid tiene que enterarse bien de lo que pasa en provincias. No le pase como a Roma que es la cabeza del mundo pero no tiene en su cabeza nada de lo que en el mundo pasa. La realidad obrera es muy doliente y tiene una fuerza terrible, explosiva³⁷⁶. Es necesario organizar España para encauzar los brotes revolucionarios hacia la justicia. Sólo la justicia termina las revoluciones, los líderes obreros deben pedir serenidad, pero si los gobiernos no negocian son unos auténticos alborotadores porque no quieren una convivencia equitativa. Entonces se produce una profunda insolidaridad y media España se coloca enfrente de la otra media, se trafica con los bajos instintos y los intereses, y finalmente el poder se convierte en carnaza que congrega a buitres o los disgrega cuando ya no hay nada que repartir. Los gobiernos se reúnen en torno a los rentistas, los nuevos ricos, algunos mandos militares y las sacristías en general. Toda la otra gente queda fuera, desamparados y expuestos a las tormentas del poder.

Tenemos mucho materialismo, mucha estupidez, muchos metales preciosos, muchas cosas importantes, pero nos falta la fe y la esperanza. Parecemos olvidar que estamos llamados a resurrección: «Bajo las cruces de las torres ya voltean las campanas de Resurrección. Es la fiesta más alegre del cristianismo, un símbolo encantador del poder triunfante del espíritu y una concesión a la primavera»³⁷⁷. No hace falta insistir en que el horizonte de la vida es con frecuencia negro en la política y en la vida española: «Bástenos recordar a los buenos españoles que en esta jornada de Resurrección sigue nuestra política más hincada que nunca en un calvario»³⁷⁸. Hay en España un gran embrollo político, sin rumbo ni concierto, el país está adormecido y hay una gran llamada obrera; han surgido brotes de terror, un anarquismo antiparlamentario y rencoroso. La fobia contra el parlamento es consecuencia de la enfermedad individualista que al español enfurece cuando siente que pertenece a un todo que es la nación.

375. X 509; «En 1919 'Dictadura' es sinónimo 'de 'Anarquía'', *El Sol* (9.3.1919) (sin firma).

376. X 518; «El problema andaluz», *El Sol* (20.3.1919). Ortega refiere la huelga de Córdoba y su sofocación militar, el desasosiego del campo andaluz y cómo había 60.000 obreros sindicados en Andalucía y que eran antipolíticos, antisocialistas y antiestatalistas.

377. X 633; «Pascua y Calvario», *El Sol* (21.4.1920).

378. X 634; «Pascua y Calvario», *El Sol* (21.4.1920).

Por lo demás es pueril echar la culpa de todo a los políticos. Los males de España son mucho más profundos, la política es la superficie del problema. Si se quiere hacer una España espléndida hay que actuar a niveles más profundos. «Con ser detestables los 'viejos políticos', son mucho peores los viejos españoles, esa gran masa inerte y maldiciente sin ímpetu ni fervor ni interna disciplina»³⁷⁹. Hay que organizar España frente al caciquismo de cada español. Porque, en este país, las instituciones son sólo líneas imaginarias cuya única realidad es el cacique, sin ley, sin norma y con capricho. Los caciques de la capital son sólo los aseguradores de los de la periferia: «Con la excepción de muy reducidas minorías, cada español es un cacique nato. Cuando no se le logra el apetito, es un cacique fracasado, y entonces siente un odio profundo hacia el cacique triunfante. Pero el victorioso y el fallido poseen exactamente el mismo espíritu de privadas devociones y de nacional impiedad»³⁸⁰.

Las gentes siguen diciendo que todo está mal pero no permiten que se reforme nada. Es la mentalidad pequeño burguesa que siente pavor a todo cambio. «España es el paraíso de la pequeña burguesía»³⁸¹. Se aman las libertades suspendiéndolas como el verdugo al ahorcado. Tenemos una superproducción de alcaldes de aldea; nuestra institución básica después de Dios y la creación del mundo; los electores no son más que los organizadores; no había puchero pero se votaban favores. El prestigio del poder público se hundía. España era pura apariencias, en todo.

Hasta hay gente tan tonta que cree que hacer política es armar jalero. La España actual es 'una España invertebrada'. Las juntas militares cortaron la última vértebra. Así se ha establecido la ilegalidad, se alienta la revolución violenta. La única salida es hacer una nueva Constitución³⁸². No se puede hacer política con borrachos, sino desde las conciencias claras. Ciertamente, de un pueblo que nunca aplaude se puede esperar también muy poco. Pero el Parlamento ha de ser sobrio. El Estado ha de ser fuerte pero sin estatolatría. La democracia no es el pueblo suelto sino el pueblo organizado. Hay que colaborar todos aunque a veces nos sea molesto. El que es sólo *anti* no es nada, es un vacío de sí mismo. Y como el viento cambia la veleta de posición así cambian de posición los *antis*.

En fin, y a pesar de todo, España es un país anormalmente gubernamental y no revolucionario. Esto da razón de muchas cosas: «Esto explicaría muchas, muchas cosas del pasado. Por ejemplo, el catolicismo de nuestra histo-

379. XI 31; «Sobre la vieja política», *El Sol* (27.11.1923).

380. XI 44; «Ideas políticas. IV», *El Sol* (13.7.1924).

381. XI 52; «Vaguedades. I», *El Sol* (6.3.1925).

382. XI 268; RPDN (26.3.1931): «Bajo el arco en ruina», *El Imparcial* (11.6.1917).

ría. España fue antiprotestante porque el protestantismo era oposición y Roma lo gubernamental —no porque fuese religiosamente más ni menos católica que cualquier otra nación. Cuando el mundo ha dejado de ser católico, España lo ha dejado de ser también. Contra lo que suele creerse en el extranjero, tal vez no existen en ningún país europeo menos católicos auténticos que entre nosotros»³⁸³. Nuestra tradición espiritual es unilateral. Nuestra ortodoxia es como ornamental, como lo han sido nuestras revoluciones.

Ortega pretendía echar el fermento de una España nueva con una nueva ética personal y cívica que era un auténtico arte, no una moralina. La pedagogía era la levadura de la política. Había que conseguir la libertad, la igualdad y la fraternidad pero por la educación *no por la violencia*. Ortega educó a todos, incluso a sus detractores³⁸⁴. Ortega dio vida al tema de España. Y fue un conductor de la historia porque supo descubrir el espíritu de la época por donde 'la Divinidad, pasa'³⁸⁵. Ortega fue un elemento constitutivo del movimiento que va de una imagen de España a otra³⁸⁶. Ciertamente: «De Ortega y Gasset podría decirse con justicia que fue un filósofo político. Su vida entera, pública y privada, un acto de ciudadanía. Su muerte también»³⁸⁷. Se mantuvo siempre por encima de los partidos y sus oposiciones, pues por encima de ambos hay el partido de «los españoles cerriles y los españoles civilizados. Al primero, pertenecen por igual el creyente montaraz, siempre dispuesto a imponer sus creencias o sus supersticiones a cristazo limpio, y el ateo blasfemo iconoclasta e incendiario. Dos máscaras o disfraces de un mismo personaje»³⁸⁸.

En fin, de Ortega puede decirse que fue el intento de construir una nación con tradición viva, llena de serenidad y con continuidad vital, por cuyo cauce pudiera discurrir la historia española, la vida de cada español, sin sobresaltos.

Domingo NATAL

383. XI 316; «El sentido del cambio político español», *Crisol* (16.9.1931).

384. VEGA DÍAZ, *Cosas de Ortega*, en *Revista de Occidente* 24-25 (1983) 248.

385. ZAMBRANO, M., *Señal de vida. Obras de José Ortega y Gasset (1914-1932)*, en *Revista de Occidente* 24-25 (1983) 276. Esa era la razón por la que Ortega no necesitaba educar con moralina para dar a luz a la nueva España: McCLINTOCK, R., *Man and his*, 245; 81.

386. MARAVALL, J.A., *Una experiencia personal de la obra de Ortega*, en *Revista de Occidente* 24-25 (1983) 161.

387. VARELA, F., *Tránsito de Ortega y Gasset por la escena política española*, en *Cuadernos de Investigación Histórica*, VIII, Fundación Universitaria Española. Seminario 'Cisneros', Madrid 1984, 203.

388. *Ibid.*

TEXTOS Y GLOSAS

Ciencia social y progreso tecnológico

Oviedo, 1988

En ocasiones anteriores nos hemos ocupado, desde estas mismas páginas ¹, de informar sobre los Congresos de Teoría y Metodología de las Ciencias que organiza la Sociedad Asturiana de Filosofía (S.A.F.). No será, pues, preciso referir nuevamente los objetivos y el tono general de estas reuniones, por lo que pasaremos de inmediato a ofrecer una rápida noticia del cuarto de esos Congresos.

Obligado es, para comenzar, dejar constancia una vez más de la magnitud del esfuerzo realizado por la S.A.F. para posibilitar estos encuentros. Obstáculos de todo tipo —entre los que no falta la insensibilidad de ciertas instituciones públicas para aquellas manifestaciones culturales que, como es el caso, prefieren el trabajo riguroso antes que el relumbrón publicitario— habían impedido la celebración de nuevos Congresos desde el año 1985. Pero, al fin y al cabo, el Comité Organizador del de este año ha podido presentar un interesante balance: en las cuatro convenciones celebradas durante los últimos seis años se han abordado los principales campos del conocimiento científico (Física y Psicología, Geografía, Biología e Historia, Matemáticas y Lingüística, Sociología y Tecnología, como temas principales), por lo que ya se empieza a pensar en que futuras convocatorias se ocupen de las relaciones interdisciplinarias existentes entre ellos y que constituyen la trama epistémica de nuestro tiempo. Además hay serias perspectivas de edición de las actas pendientes ², lo que indudablemente ampliará su eco muy por encima del reducido número de estudiosos que han tenido la oportunidad de participar directamente en las sesiones.

1. «Estudio Agustiniano», vol. XVIII-III (1983), y vol. XXI-II (1986).

2. Solamente se han publicado las del 1.º Congreso, y el volumen que recoge las comunicaciones del 2.º (Pentalía, Oviedo 1982 y 1984, respectivamente). La colaboración del Ayuntamiento de Gijón podría ser decisiva ante tan enorme esfuerzo editorial pendiente.

El cuarto Congreso tuvo lugar en Gijón, en la sede de la Cátedra Jovellanos de Extensión Universitaria, durante los días 4 al 8 de abril de 1988. El número de asistentes fue próximo a los trescientos, cifra sensiblemente inferior a la de anteriores ocasiones, debido acaso a la premura con que se divulgó la convocatoria definitiva.

Puesto que en nuestra crónica vamos a ocuparnos de las personalidades presentes, y de sus respectivas aportaciones, no quisiéramos dejar antes sin mención una lamentable, pero justificada ausencia: a causa de una delicada intervención ocular no pudo asistir, como estaba programado, el prestigioso filósofo polaco Adam Schaff. Pensador vinculado a distintos círculos filosóficos españoles, y frecuente visitante de nuestro país, había anunciado una ponencia sobre «Lenguaje y tecnología en las ciencias sociales», cuya obligada cancelación deploraron todos los congresistas.

1

La conferencia inaugural, que tuvo lugar a continuación de los actos protocolarios de apertura en que intervinieron autoridades regionales y locales, fue encomendada al epistemólogo e historiador italiano LUDOVICO GEYMONAT³.

CARLOS MÍNGUEZ⁴, de la Universidad de Valencia, hizo una admirativa, pero ajustada presentación de la figura intelectual de Geymonat. Ésta, que resalta en un campo de tradicional predominio anglosajón, podría catalogarse como realismo no ingenuo, contrapuesto al idealismo de Giovanni Gentile y Benedetto Croce, y que experimenta dos grandes influjos: primeramente, el de las corrientes neopositivistas; luego, desde 1960 y con mayor arraigo, de un materialismo dialéctico que él seguirá en una línea crítica y alejada de dogmatismos.

El profesor Mínguez ve en Geymonat al autor que, acometiendo unitariamente la historia de la filosofía y de la ciencia (véanse los títulos citados en la

3. Amén de algunos ensayos breves sobre teoría de la ciencia y materialismo, y de su excelente monografía sobre *Galileo Galilei* (Península, Barcelona 1969; reeditada en 1987), en España se ha publicado su *Historia de la Filosofía y de la Ciencia* (Crítica, Barcelona 1985, en tres tomos), versión compendiada de su magna *Historia del pensamiento filosófico y científico*. De ésta, compuesta por siete volúmenes, aparecieron los tres tomos que integran el último, dedicado al siglo XX (Ariel, Barcelona 1984), pero parece hallarse suspendida la edición de los restantes. Su publicación más reciente es *Límites actuales de la filosofía de la ciencia* (Gedisa, Barcelona 1987).

4. De cuyo trabajo como historiador de la ciencia dan prueba sus estudios *La ciencia helénica* (C.S.I.C., Madrid 1979), o *De Ockam a Newton: la formación de la ciencia moderna* (Cinca, Madrid 1986). Y, muy especialmente, su edición crítica del «*De revolutionibus...*» copernicano (Nacional, Madrid 1982; reimpresa por Tecnos, Madrid 1987).

nota 3), ejemplifica a la perfección el desarrollo contemporáneo de la racionalidad. Ésta, orientada a salvar el convencional abismo entre teoría y praxis, proyecta sobre el acervo científico la categoría de totalidad, tratando así de abordar dialécticamente las interconexiones de las teorías científicas.

Ludovico Geymonat, quien además de su fecunda vida de octogenario ha constituido un importante equipo de investigación, inició su disertación, «*Relazione fra la filosofia della Scienza, la logica e la storia della Tecnica*», señalando que la Grecia clásica, autora tanto de aportaciones científicas como filosóficas, concibió siempre la técnica como algo separado de la ciencia. Semejante hiato no se superará hasta que, en el Renacimiento, Galileo comprenda que, sin merma del predominio de la ciencia sobre la técnica, es imprescindible explicar los hallazgos prácticos de los fabricantes de su tiempo. Galileo proclama, en suma, la conveniencia de que la especulación científica —lejos de abstraerse en sí misma— se enriquezca con los avances alcanzados en la práctica por las fábricas, del arsenal veneciano sobre todo, precisamente al investigar las razones teóricas de tales descubrimientos.

Cuando se examina la época contemporánea — y superada la posición comtiana conforme a la cual la técnica está sometida a los dictados de la ciencia positiva—, resulta muy difícil disociar la investigación científica del progreso técnico. Hasta tal punto resulta intrincada la relación entre ciencia y técnica, que convendría hablar de un patrimonio general científico-técnico, cuyas directrices primordiales vendrían apuntadas por algunas grandes concepciones teóricas previas. En este sentido, Geymonat se aleja del empirismo más simplificador, al reconocer que nuestras representaciones de la realidad no son meros frutos observacionales, sino complejos productos de modelos mentales anteriores y, sobre todo, de las teorías científicas que nos permiten organizar y estructurar todas esas representaciones.

Muy significativa, si consideramos la enorme expansión de la reciente tecnología de observación y medición (por ejemplo, en astronomía), nos pareció la preponderancia concedida por el ponente al conocimiento matemático. Ocurre en nuestro tiempo que no hay ya posibilidad de que los instrumentos de observación disponibles carezcan de una estructura matemática, es decir, que no sean ellos mismos obras de la teoría. De esta compenetración se sigue una consecuencia, aparte del papel fundamental de la matemática en el desarrollo de la investigación científico-técnica, para las ciencias de base observacional: sin negar la utilidad de tales observaciones, ha de recordarse que es la teoría previa quien prescribe lo que se ha de observar y con qué maquinaria ha de observarse (por eso, la moderna astronomía no es concebible sin los modelos teórico-matemáticos que la sustentan).

Por todo lo dicho, la historia de la ciencia y de la técnica debe incardinar-

se, como parte necesaria, en la filosofía de la ciencia y en la teoría general del conocimiento. De lo contrario, su indagación resultará totalmente desmembrada y carente de fundamento.

La mención a la lógica, contenida en el título de la ponencia, cobra así toda su relevancia. El análisis de las relaciones entre ciencia y técnica, al igual que su explicación, requieren un aparato lógico de profundo alcance, y éste no podría quedar restringido al ámbito de la lógica formal en la tradición de Peano, Frege, Russell y otros. Si el trato entre la investigación científica y el desarrollo técnico está dialécticamente trabado, es preciso que también la lógica que lo investigue se redimensione desde una perspectiva dialéctica (recogiendo las grandes líneas del pensamiento marxiano, desde Lenin hasta Gramsci) que contemple los ligamentos entre teoría y práctica.

Al fin y al cabo, una de las grandes cuestiones que preocupan al hombre contemporáneo es el imperio creciente de la técnica sobre su conciencia y su vida, y por ello es necesario que sea precisamente el hombre quien guíe y gobierne los proyectos de investigación científico-técnica. Para la satisfacción de esta necesidad, cuya urgencia pocos cuestionarán, Geymonat ve como inexcusable el desarrollo de la concepción dialéctica anunciada, y con una firme orientación hacia la praxis política.

Como en ocasiones precedentes, junto a las ponencias que aquí iremos reseñando y sus correspondientes coloquios, se leyeron y debatieron comunicaciones presentadas por los propios congresistas. La organización propone un total de 36 temas de comunicación, encuadrados en cinco grandes áreas: Teoría y Metodología General de las Ciencias, Historia de la Ciencia y del Pensamiento, Fundamento de las Ciencias Formales, Fundamentos de las Ciencias Naturales, y Fundamentos de las Ciencias Antropológicas y Culturales. Como quiera que en este Congreso se presentaron cerca de 70 comunicaciones, en cuatro sesiones vespertinas simultáneas, se hace imposible, además de que resultaría muy prolijo, hacer referencia a todas ellas; por tanto, tan sólo citaremos las que nos han parecido más significativas. Así, en esta primera jornada, Jaime Álvarez Iglesias («Dialéctica religión-saber: concepto de 'Orcus' en Lucrecio») realizó un detenido examen filológico y filosófico de algunas expresiones contenidas en el «De rerum Natura», ocupándose de la concepción del conocimiento científico allí prefigurada. Desde similar perspectiva, Santiago González Escudero trató y defendió polémicamente el sentido de la racionalidad política en Grecia («La génesis platónica del Logos de la ciudad»).

2

La mañana del 5 de abril conoció la defensa de dos ponencias. La primera, a cargo de JUAN BAUTISTA FUENTES ORTEGA, versó sobre «La Psicología empírica como técnica», título que se ajusta fielmente al lema del Congreso —Ciencias Sociales y Tecnología—. El ponente, profesor de la Universidad Complutense de Madrid, había participado en los Congresos anteriores en calidad de comunicante y, de forma muy activa y destacada, en los distintos debates; en esta oportunidad, con una exposición más sistemática y elaborada, vino a ocuparse del estatuto epistemológico de la Psicología, cuestión recurrente desde la primera de estas convenciones de la S.A.F.⁵ Y lo hizo, como hemos de ver, profundizando en las radicales tesis que sobre el particular mantiene Gustavo Bueno.

Juan Fuentes formuló de entrada su juicio, fundado en la teoría del «cierre categorial»⁶. Desde este prisma gnoseológico, la psicología empírica no sólo es inclasificable en tanto que ciencia, sino que no puede siquiera ser concebida como una tecnología (lo que, etimológicamente, le conferiría un papel teórico-normativo). En consecuencia, al hablar de psicología empírica nos estamos refiriendo a una técnica. Esta catalogación, que sin duda parece degradar las pretensiones «cientifistas» de una disciplina que ha bregado tanto por merecer la consideración de ciencia estricta, sería demasiado drástica si no estuviese avalada por sólidos argumentos.

Nadie olvida que la teoría de la ciencia positivista estableció una barrera para los contenidos temáticos de todas las ciencias. El fisicalismo, como modelo que consagra la experiencia externa y en el cual el método homologa bajo sus normas a todos los objetos de investigación, se constituye en juez distintivo de lo que una ciencia es. Pero pronto, ya desde los finales del siglo XIX, se le contrapuso otra tendencia que hace prevalecer, antes que los métodos seguidos, los propios objetos en tanto que fenómenos —ahí Husserl, Ricoeur, o el mismo Dilthey con su propuesta de un método interno, o descriptivo-comprensivo para las ciencias humanas.

Mas si en esas ciencias humanas, dentro de cuyo campo se incluyen las propias operaciones gnoseológicas, se da una coincidencia entre ciencia y objeto de conocimiento, el caso particular de la experimentación psicológica nos brinda un especial isomorfismo entre los sujetos gnoseológicos y los sujetos experimentales (agentes de conducta) que son objeto del conocimiento psicológico.

5. Véanse las *Actas del Congreso de 1982* antes citadas y, en especial, las intervenciones de Mario Bunge, Julio Secane y Gustavo Bueno.

6. Ésta, clave del pensamiento de G. Bueno acerca de la demarcación entre las ciencias, conoce su mejor expresión en *Ensayos materialistas* (Taurus, Madrid 1972).

Al decir de Fuentes Ortega, la Psicología no es una disciplina nomotética sino idiográfica, dado que sólo es capaz de moverse en un ámbito fenomenoménico-individual (sobre todo cuando se considera que sus explicaciones de fenómenos individuales no se producen sino en términos de otros fenómenos individuales). Si a esto se une el que la Psicología queda fuera de las tipologías constructivas elaboradas por G. Bueno —es decir, que no aparece ni entre las metodologías alfa-operatorias ni entre las beta-operatorias⁷, por lo que el suyo es un marco no fenoménico y tampoco fisicalista—, el dictamen no se hace esperar: la conducta, gran objeto del estudio psicológico, tan sólo puede explicarse en función de sus contextos socio-culturales.

A este respecto, causó gran impacto la matizada reivindicación que el conferenciante hizo de la criticada figura del conductista B.F. Skinner. Para Fuentes, alejado, por lo que se ve, de los vientos cognitivistas que soplan en la psicología europea, es preciso comprender que la misión de la psicología es conseguir que los individuos aprendan y, por consiguiente, ha de entenderse el aprendizaje como contexto determinante e ineludible del trabajo psicológico. Una vez instalados en esta época, deberíamos reconocer que Skinner ha sido, además de uno de los más eficaces «técnicos» de esta disciplina, el primero que, frente a la opinión predominante entre los psicólogos, captó el carácter práctico o aplicado de su trabajo.

Para concluir, Juan Bautista Fuentes afirmó que la psicología humana —a la que contradistinguió de la psicología animal, única propiamente pura— es inviable como disciplina estrictamente científica, puesto que la conducta del psicólogo actuante, que se halla determinada histórica y culturalmente, no puede ser eliminada del campo de observación. Así pues, consistiría, por lo general, simplemente en una técnica fenomenológica, del mismo modo que la psicología de la «Gestalt» fue una mera experimentalización de la fenomenología husserliana.

SALVADOR GINER⁸, de la Universidad Central de Barcelona, presentó la segunda ponencia del día, «Sociología y filosofía moral: sus relaciones».

7. Cf. G. BUENO, *En torno al concepto de ciencias humanas*, en «El Basilisco», N.º 2, Oviedo 1978 (pp. 12-46).

8. A sus más conocidas obras, *Sociología* (Península, Barcelona 1968), e *Historia del pensamiento social* (Ariel, Barcelona 1967), han venido a unirse recientemente dos libros nacidos de las mismas preocupaciones que animan la ponencia defendida en este Congreso: los *Ensayos Civiles* (Península, Barcelona 1987), y la obra que mereció el Premio Espasa Calpe de Ensayo, *El destino de la libertad* (Espasa Calpe, Madrid 1987). Sobre el mismo particular se anuncia «La ética en la Sociología», en el volumen tercero de la *Historia de la Ética* dirigida por Victoria Camps (que pronto publicará la Editorial Crítica, de Barcelona).

La difícil convivencia entre ambas disciplinas, investigación sociológica y reflexión moral, arranca de una viejísima aspiración de todas las ciencias humanas: obtener la etiqueta de científicidad, y el consiguiente asentamiento entre los saberes rigurosos, ha sido también objetivo de la Sociología.

En opinión de Giner, la filosofía moral está muy presente en los primeros grandes nombres de la Sociología. Así ocurre, en Montesquieu, en Comte, que identificó la Moral con la ciencia social hasta el punto de instalar a aquélla en la cúspide de su pirámide de las ciencias, o en el mismo Marx, quien ejemplifica la fusión de ambos saberes con su teoría de la alienación.

Sin embargo, a partir de Marx comienza la escisión, hecho que, al irónico decir de Giner, explica tanto el analfabetismo sociológico de los filósofos morales como el analfabetismo filosófico de los sociólogos. Los autores clásicos —los Durkheim, Weber, Simmel, etc.— vivieron ya en su trabajo sociológico las dificultades del presunto dilema ciencia-filosofía. Y, aunque el propio Marx Weber postuló una racionalidad ética que pusiera orden en la siempre conflictiva sociedad humana, los sociólogos posteriores quebraron la armonía pretendida por aquél.

Se va a imponer, pues, el aludido afán «cientificista». De ese modo, a fin de obtener la legitimación epistemológica de su disciplina, los sociólogos se distancian de la filosofía moral, prescindiendo muy especialmente de cualquier prescripción de valores. Ejemplo de ello sería el conductismo, o las corrientes endometodológicas, cuya pretensión mayor ha sido la asepsia axiológica de las investigaciones sociológicas. Y, producto de esa tendencia, encontraremos, en las sociedades occidentales, los omnipresentes institutos de opinión y sociedad (ridiculizados por el ponente, quien ve en ellos cómo la falta de un interés verdaderamente científico por los fenómenos sociales se enmascara con grandes alardes sociométricos, más próximos a unos irrelevantes «ecos de sociedad» que a la indagación rigurosa en torno al destino de la organización social).

Superado el sarampión del cientifismo, se percibe en los últimos tiempos un reflexivo retorno a los antiguos lugares. Los sociólogos vuelven, acaso menos acuciados por su catalogación gnoseológica y, desde luego, un tanto desencantados de la esterilidad de algunos de sus rigorismos, a preocuparse por una de las más perennes cuestiones de la ciencia social: cuál sea la «sociedad buena», y cómo haya de caminarsse hacia su construcción. A nadie escapa la estirpe moral del epíteto cuando hablamos de «sociedad buena», y eso es lo que parecen haber asumido algunos teóricos contemporáneos de la Sociología.

Desde que John Rawls, significado estudioso de la Ética, expusiese su

modelo de justicia social ⁹, en el que lanza propuestas que exceden el marco de la estricta analiticidad moral imperante en la filosofía anglosajona, varios han sido los sociólogos ¹⁰ que han emprendido el planteamiento de lo que haya de distinguir a esa deseada sociedad que se inspire en coordenadas éticas explícitas.

La conclusión de este recorrido histórico lleva, según Salvador Giner, a una decidida reivindicación de la problemática moral como parte importante de la investigación sociológica. Todos los asuntos morales trascendentes —de los que pueden citarse, en este momento, la ideología, la religión, el pluralismo, o el terrorismo— deben ser objeto de una seria especulación a cargo de los sociólogos, sin que esto comporte merma alguna de la científicidad de su trabajo.

3

AURORA GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, antropóloga de la Universidad Autónoma de Barcelona, abrió las sesiones del día 6 de abril con su disertación sobre «El veto de la etnografía a la teoría antropológica» ¹¹. Como su enunciado hacía presumir, la ponencia se centró en la contraposición no sólo entre dos disciplinas, sino también entre dos tradiciones científicas distintas. Si los matices de «antropología social» y «antropología cultural» parecen separados tan sólo por matices semánticos, explicables desde sus respectivos orígenes —británico o estadounidense—, muy otra es la alternativa entre etnografía y antropología teórica. Ésta, cultivada sobre todo en el ámbito británico, ha asistido a la prepotente dominación de aquélla que, embarcada en el rumbo señalado por Radcliffe-Brown ¹², se ha atenido a la metodología propia de las ciencias naturales.

Empero, también la antropología asiste a un cambio de signo (semejante al observado en la Sociología por Giner, y del que acabamos de dar cumplida cuenta) desde que algunos autores han reivindicado ¹³ para la ciencia social el concepto de motivo antes que el de causa, pertinente sobre todo en las ciencias físicas. La conferenciante formuló, a este respecto, dos observaciones: primero, la confusión entre motivo y causa, más notable si se considera el carácter

9. *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* (Tecnos, Madrid 1986).

10. Así, Alasdair McINTYRE en *Tras la virtud* (Crítica, Barcelona 1987).

11. Véase su reciente obra, *La construcción teórica de la antropología*, (Anthropos, Barcelona 1987).

12. *El método de la antropología social*, (Anagrama, Barcelona 1975).

13. Como más afinado análisis, recomendamos el de Peter Winch en *Ciencia social y filosofía* (Amorrortu, Buenos Aires 1972), pp. 73-79.

adquirido de los motivos personales; luego, que en las ciencias sociales no cabe formular predicciones sobre la conducta de los seres individuales sino, en el mejor de los casos, sobre las tendencias detectadas en amplios grupos sociales. En suma, la profesora González Echevarría, pese a todo partidaria del papel de la antropología teórica, previene a los profesionales de ésta de los peligros que ante sí tienen.

Si se piensa en lo que ha sido la antropología social británica en los últimos treinta años, y en lo que figuras españolas de la dimensión de Carmelo Lisón Tolosana han practicado en muy parecida línea, se verá que la interpretación de significados ha cobrado un papel primordial, hasta el extremo de que lo hermenéutico y lo antropológico se han convertido en aspectos indisociables. Por eso, y para evitar que nuevamente la etnografía «vete» o margine del espectro científico a la antropología, ésta deberá distanciarse de sus inclinaciones hermenéuticas, cuestionando sus propios términos interpretativos. De lo contrario, las incesantes investigaciones etnográficas de campo continuarán desplazando a los análisis teóricos y a los escasos sistemas antropológicos ocupados de los fenómenos interculturales.

Son necesarias las teorías antropológicas, pero no pueden, a estas alturas, sostenerse en interpretaciones sin otro fundamento ni interés que el probabilístico. La contrastación empírica ya no es un recurso metódico disparatado en el saber antropológico, sino algo exigible: acudiendo a la extensa literatura etnográfica (que en 1967 había clasificado ya 862 tipos culturales distintos), o bien acometiendo trabajos de campo específicos.

En el debate sobre los respectivos valores de la técnica y la ciencia social, Aurora G. Echevarría reconoce que las indagaciones etnográficas pueden reportar alguna utilidad a la teoría antropológica; pero que ésta, en su perspectiva cultural, debería procurar su autonomía epistemológica y, más concretamente, metodológica, diseñando instrumentos de observación así como de formulación y contrastación de hipótesis. Sólo así se podrían lograr tesis antropológicas rigurosas, y no meras conjeturas subjetivas.

La presencia de JESÚS IBÁÑEZ, de la Universidad Complutense de Madrid, constituyó un revulsivo para todos los asistentes a este Congreso. Su ponencia en torno a «Las paradojas de la investigación social: una tarea necesaria e imposible», que fue la segunda del día y marcó con ello el ecuador de la presente convocatoria, causó un hondo impacto entre los congresistas. El tono convencionalmente académico de las intervenciones se vio desbordado por la cuidadosa lectura de Ibáñez quien, desde una óptica absolutamente heterodoxa, conjugó la más severa crítica social y epistémica con un minuciosísimo análisis del discurso del poder y de la ciencia (o, acaso mejor, de la «ciencia-

poder»). No creemos exagerar, si calificamos la erudita exposición del profesor Ibáñez, cuya densidad reclama antes una lectura detenida que la efímera audición de una conferencia oral, como deslumbrante e insólita en nuestro panorama intelectual ¹⁴.

Hemos de aclarar, previamente a cualquier intento de recensión de su multiforme conferencia, que de ella surgieron interminables ramificaciones pluridisciplinarias, desde la filosofía política hasta la más reciente topología matemática, pasando por las últimas hipótesis físicas o lingüístico-literarias.

La Sociología ha cumplido, desde sus orígenes, una función que Ibáñez considera ideológica. A su entender, habría surgido a raíz de la Revolución Francesa como un arma burguesa destinada a detener el curso de la historia: las proclamas de una sociedad justa para todos los individuos encubren propósitos manifiestamente estabilizadores, pues de lo que se trata es de consolidar y perpetuar el «status» social de la burguesía. Esta característica, que el saber sociológico sea ideología, determina poderosamente el papel social que la propia organización de clases le asigna: justificar ese orden social existente y contribuir a que no se subvierta.

Con lo dicho, tenemos ya uno de los extremos de la paradoja anunciada en el título de la ponencia. La investigación social es necesaria porque la manipulación del orden social requiere una racionalización que sólo los sociólogos pueden construir. La sociología es, pues, una exigencia del eficaz funcionamiento del sistema social.

Pero al mismo tiempo que necesaria, y he ahí el otro cuerno de la paradoja, la tarea se revela como imposible. Tal imposibilidad se acredita en un doble plano, el de derecho y el de hecho. En el primero, porque una condición de funcionamiento del orden social es que éste sea inconsciente, o sea que sus miembros estén ajenos al mismo; por tanto, resulta inviable la labor sociológica en la medida en que desvelaría lo que debe mantenerse oculto. También en el plano fáctico es imposible la investigación social, ya que carece de instrumentos para verificar sus enunciados.

Para explicar esta imposibilidad lógica de la investigación social, se remitió Ibáñez a dos conocidos principios de la epistemología de este siglo: el de indeterminación de Heisenberg (el sociólogo está modificando la sociedad cuando la mide o la estudia, dado que no puede referirse a la sociedad sin valerse de los propios símbolos sociales); y el de indecibilidad de Gödel (pues, siendo

14. Puede el lector interesado acudir a su *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica*, (Siglo XXI, Madrid 2.ª ed. en 1986) y, sobre todo, a *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*, (Siglo XXI, Madrid 1985). Baudrillard, Serres y Deleuze se nos aparecen como útiles claves para penetrar en el complejo pensamiento de Jesús Ibáñez.

autorreferentes las sentencias de la Sociología, no es posible atribuirles veracidad o falsedad).

He ahí, en forma resumida, la tesis central de nuestro sociólogo: el Estado necesita de la Sociología, pero ésta es teórica y prácticamente imposible. Claro que, junto a ella, lanzó muchas otras sugerentes reflexiones. Por ejemplo, una acerca de un rasgo distintivo de su disciplina: en ésta, a diferencia de las demás ciencias sociales, es imposible la constitución de un corpus teórico, pues en Sociología solamente es posible investigar inductivamente a partir del material empírico.

O, asimismo, la imputación al capitalismo de haber instrumentado a su servicio los dos principales métodos sociológicos, la encuesta y el grupo de discusión. En el capitalismo de producción, netamente individualista, las encuestas contribuyeron a hacer creer que la sociedad era en verdad como se decía que era; en el capitalismo de consumo, más grupalista, el grupo de discusión¹⁵ se ha convertido en un laboratorio para producir consenso y desmovilizar a la sociedad.

Por último, el ponente aludió a dos tipos de investigadores sociales. Los conversos, a su parecer, son quienes remiten información de abajo hacia arriba en la estructura de la sociedad; los perversos quienes, por el contrario, envían hacia abajo la información (y a quienes se hurta, por tanto, el prestigio y el dinero). El problema está, para Ibáñez, en que los dos están gobernados por el sistema, dado que se limitan a responder a las preguntas de aquél. Pero sólo atentan contra la estabilidad de la ley y del mismo sistema quienes —como advertía Platón en «Las Leyes»— se atreven a plantear preguntas a la ley y sobre la ley, al orden social y a sus «porqués».

Destacables, entre las comunicaciones, fueron la de Alberto Hidalgo Tuñón («Una investigación metateórica: la variable tecnológica en la Sociología de la Organización») sobre la influencia del progreso técnico en el orden social, y la de Alberto Cardín («Hermenéutica y dialéctica») en que criticó la invasión de los hermeneutas en el campo del conocimiento antropológico —cuestión aludida ya en la ponencia de Aurora G. Echevarría¹⁶.

15. De esta técnica es Ibáñez un gran conocedor, por haber sido en su momento uno de los introductores de la misma en España. Véase la nota anterior.

16. Diversos ensayos de antropología se han recogido en la obra de Alberto Cardín *Tientos etnológicos* (Júcar, Madrid 1988).

4

Debido a la imprevista ausencia de Adam Schaff, en la sesión matinal del 7 de abril intervino un solo conferenciante, el médico italiano LUCIO SCOPSI. Su disertación (profusamente acompañada de ilustraciones gráficas), «Ripercusione de la biotecnología nella vita sociale», hizo al Congreso girar de nuevo la mirada hacia el problema de las relaciones entre técnica y ciencia y, muy particularmente, hacia las consecuencias sociales y morales que puede comportar el desarrollo tecnológico.

Junto con la electrónica, es la biotecnología —área en que trabaja el Dr. Scopsi— la ciencia que está dominando la última década en los países más avanzados: EE.UU, Japón, Norte de Europa. Acaso por ello, y por su novedad, ha recibido un trato bastante sensacionalista de los medios de comunicación, y es conveniente suministrar una información rigurosa sobre sus posibilidades, para así borrar la imagen de «ciencia-ficción», que ha ido configurándose.

Podría definirse la biotecnología como la investigación y desarrollo de procedimientos en cuya virtud determinados materiales, sean éstos naturales o sintéticamente obtenidos, se transforman en otros gracias a la intervención de agentes biológicos. Se trata, pues, de una disciplina que combina —en forma semejante a la que exhibe la composición de su propio nombre— la investigación biológica con el ensayo de aplicaciones; lo estrictamente científico con lo pragmático, en suma.

En la rápida expansión de la biotecnología detenta un papel principalísimo la manipulación del ADN, y ello gracias a dos avances puramente técnicos recientemente logrados. La capacidad de seccionar los genes con enorme precisión, por una parte, y la posibilidad de introducir ADN (verdadero código de desarrollo de los seres vivos, no se olvide) en células extrañas, por otra, permiten innumerables operaciones de recombinación del ADN: inserción de genes, producción de hormonas, síntesis de proteínas, reemplazo de genes recesivos o disfuncionales, etc. La obtención de anticuerpos monoclonales, caracterizados por la especificidad y la variedad, abre, acaso, el más amplio horizonte en el trabajo de los biotecnólogos.

Los dos campos de aplicación preferente de los descubrimientos biotecnológicos son, sin duda, la sanidad pública y la agricultura. En aquélla, las más favorecidas han de ser las fases de prevención y diagnosis; en ésta, el aumento y mejora cualitativa de la producción. Cuando se considera que los anticuerpos monoclonales permiten controlar «in vivo» e «in vitro» el comportamiento de los fármacos, preparar vacunas individualizadas, o detectar enfermedades con la máxima anticipación —y eso lo mismo para los seres hu-

manos que para la ganadería, o para los vegetales cultivados—, se comprende la magnitud de las transformaciones que se avecinan.

Traspassando así los límites de lo puramente biológico, estas investigaciones van a modificar, indirectamente, casi todas las esferas de nuestra realidad. Se ha progresado mucho y muy rápido en biotecnología, pero hace falta ahora extender esos hallazgos de laboratorio a la vida cotidiana, para lo que se requieren importantes cambios en la estructura de la producción industrial y de la economía (con abaratamientos que favorezcan su generalización).

Es este el punto en que, según Lucio Scopsi, han de tomar parte otros científicos, y no sólo los biotecnólogos, dado que los cambios rebasan el marco de la medicina y la farmacología. Un hecho, anecdótico, pero significativo (el que se hayan producido artificialmente dátiles de la mejor calidad, sin necesidad de su natural planta, las palmeras), nos da buena idea del plural influjo que se puede esperar de la biotecnología. No sólo el tratamiento de las enfermedades y el papel de los médicos, sino la misma estructura de las sanidades públicas nacionales, se verá afectada; no sólo las formas de la nutrición, sino también la organización económica —que gira en torno al trueque de alimentos, la explotación de energías, y una producción crecientemente automatizada— será concernida.

Puede afirmarse, como conclusión, que el desarrollo de la Biotecnología, visto sin triunfalismos, prefigura grandes cambios en el ámbito social, cultural e incluso político. Tal es el reto que nos queda como serio tema de reflexión.

* * *

En la sesión vespertina se celebró una mesa redonda, en la que tomaron parte varios de los ponentes del Congreso, y a la que se propuso como tema de análisis «Las tecnologías sociales y la sociedad tecnológica». Juan Cueto, publicista que ya compareció en congresos anteriores, presentó en su calidad de moderador la cuestión a debate, haciendo notar que, si bien en la cultura española están proliferando las discusiones y estudios sobre la incidencia de las nuevas técnicas, la profundidad con que se trata tan inquietante problema dista mucho de ser satisfactoria.

Según Juan Bautista Fuentes, hay una creencia exagerada y falsa en el poder de las técnicas sociológicas (como en las pedagógicas o en las psicológicas), cuando lo más cierto es que en la sociedad se reproducen patrones sin tanta técnica. La mitificación de ésta, y el rechazo de la misma desde posturas naturalistas o apocalípticas, olvidan que el omnipresente poder de la técnica es menos una realidad que una apariencia ideológica.

Para Jesús Ibáñez, la acción de control ha desplazado como aplicación técnica a lo que originariamente fue la «techné»: hendimiento en la madera de la mano y el hacha. En el campo sociológico sería necesario articular lo cuantitativo —energía— y lo cualitativo —información—, aspectos que él vincula, respectivamente, a los dos métodos antes mencionados: las encuestas y el grupo de discusión. Según Ibáñez, el peligro que Hölderlin veía en la técnica es auténtico siempre que ésta sea rígida y sedentaria, pero ha de verse también una posibilidad de salvación en la técnica, siempre que ella sea cambiante y nómada.

Lucio Scopsi afirmó que, junto a las expectativas defendidas en su ponencia de la mañana, son insoslayables los riesgos que hay de manipulación genética o molecular (asunto éste de enorme transcendencia moral, y motivo de gran preocupación en los últimos tiempos). La causa de esos riesgos no es otra que la ausencia de una cultura básica que suministre biotecnólogos, máxime si se piensa en que ésta es una disciplina muy joven. Recogiendo una sugerencia hecha por Ludovico Geymonat en el coloquio de la mañana, Scopsi admitió que uno de los mayores inconvenientes es que no existe, propiamente hablando, una biotecnología teórica, sino tan sólo una investigación biotecnológica práctica o aplicada, y que tal carencia de armazón teórico puede ser el origen de actividades erráticas o condenables.

Gustavo Bueno advirtió que no debe confundirse el inmenso desarrollo de la técnica, en la época contemporánea, con un incremento de su efectivo dominio en las sociedades; grandes pasos en el progreso técnico, como por ejemplo la extensión de la imprenta, habrían representado en sus correspondientes momentos influencias muy similares a las que hoy parecen asombrarnos. Por último, situándose en su conocida perspectiva filosófico-dialéctica, sugirió escapar en lo posible de la vieja dicotomía —necesaria acaso, pero inútil— entre la teoría y la acción, la ciencia y la técnica.

El último componente de la mesa en intervenir, Alberto Cardín, fue probablemente quien de modo más crítico abordó el tema propuesto. Si se contempla la situación desde un punto de vista global, el grandioso progreso técnico de los últimos años no ha mejorado nuestras capacidades de conocimiento ni nuestras libertades personales. Pero si adoptamos un punto de vista más parcial o de detalle, veremos que ese desarrollo de las técnicas sí ha ejercido influencias, sectorializando el trabajo y multiplicando el número de especialistas en esos sectores (frecuentemente especialistas en casi nada). Terminó con dos apuntes sobre el auténtico significado y los límites de los avances técnicos: en relación con lo primero, se exageran a menudo las ventajas y utilidades que habrían de reportar algunos logros que, mejor mirados, resultan en la práctica o superfluos o insignificantes; por lo que concierne a lo segundo, parece que

los límites de la producción técnica no vayan a ser de tipo científico tanto como relativos a la resistencia biológica o bio-social de la especie humana.

GUSTAVO BUENO, de la Universidad de Oviedo y presidente honorario de la S.A.F., defendió la última ponencia del Congreso, titulada «Dialéctica de la cultura». Conocido como es el talante polémico del ponente ¹⁷, éste inició su exposición anunciando que versaría no sobre la dialéctica de la naturaleza sino sobre la dialéctica de la cultura o del espíritu, para arremeter seguidamente contra lo que calificó de cretinismo filosófico, refiriéndose a la actitud de los círculos analíticos y logicistas que rechazan la dialéctica. Éstos, entre los que citó expresamente al lógico Manuel Garrido, pretenden invalidarla desde una definición simplificada y equívoca (como si se redujese a la contradicción formal entre «p» y «no-p»). Según G. Bueno, la dialéctica se concreta siempre en procesos dinámicos, constructivos —regresivos unos, progresivos otros— y no en meras oposiciones estáticas y absurdas como la formulación mencionada.

Hablar de dialéctica, reconociendo la existencia de autologismos y heterologismos, es condición precisa para aproximarse a la complejísima idea de cultura.

A tal fin, aprovechando la distinción platónica entre todo y total («holon» y «pan»), Bueno afirmó que por cultura entendemos tanto una como otra cosa: el todo, confuso y atributivo, y el total, separador y distributivo. Sería, pues, necesario examinar dos grandes planos o momentos en la dialéctica de la cultura. Primero, el de la dialéctica de la idea de cultura como todo, como idea global de un todo complejo. Segundo, el de la dialéctica de la idea de cultura como total, como idea conjunto que encierra a otras culturas dentro de sí.

Ahora bien, es preciso establecer con detalle los orígenes y la significación de esa idea de cultura, puesto que ésta es acaso la más representativa e influyente de nuestro siglo, una verdadera idea-fuerza presente en casi todas sus manifestaciones. Como idea opuesta a la de naturaleza, la de cultura ha nacido dialécticamente: en un autologismo, esta idea se ha ido gestando a partir de las transformaciones de otras ideas.

Aquí aparece una de las más llamativas tesis del ponente: si se analiza atentamente, la idea de cultura no sólo resulta ser muy nueva —tendría poco más de un siglo de vigencia— sino que su aparición hubiese sido imposible con

17. Cuya más reciente manifestación ha sido la batalla, administrativa y periodística, desatada tras la desautorización —más tarde revocada por el propio Ministerio español de Educación— para fines didácticos de su libro *Symploké*, manual sistemático de Filosofía escrito en colaboración con A. Hidalgo y C. Iglesias (Júcar, Madrid 1987).

anterioridad. Las categorías del mundo griego o del cristianismo son insuficientes para explicar esa idea que, apuntada primeramente por Hegel (el Estado como representación del espíritu del pueblo), no tomará forma hasta Dilthey, Windelband y los historicistas.

Desde la perspectiva de Bueno, la idea de cultura proviene dialécticamente, como negación suya que es, de otra gran idea-fuerza: la idea cristiana de gracia. Por eso la propuesta del historicismo tiene, en tanto aspira a reemplazar una por otra —cultura por gracia—, un sentido «teológico»¹⁸: al reivindicar la antropología y, en general, las llamadas ciencias del hombre, lo que se hace es precisamente exaltar la idea de cultura como cúspide, como sumo punto de referencia.

Hecha esta exposición sobre su génesis, pasó a analizar los cuatro órdenes de la dialéctica de la cultura, u órdenes de relaciones dialécticas dentro de ella. En cada uno de esos órdenes contemplaremos las oposiciones internas, es decir, la contraposición de una antítesis a la tesis.

Orden primero: la cultura en el contexto de la naturaleza. A la tesis, que sostiene la imposición de la cultura sobre la naturaleza en tanto aquélla es la negación de ésta, se opondrían autores como Spencer o Marvin Harris quienes, antes que una distinción entre naturaleza y sociedad o cultura, ven una continuidad entre ambas.

Orden segundo: cada cultura dentro de su propio orden. Una tesis dialéctica, que reconoce contradicciones dentro de una misma cultura¹⁹, sería negada por las corrientes, del tipo del funcionalismo o el estructuralismo, que ven la cultura como algo armónicamente organizado y no escindido.

Orden tercero: relaciones entre unas culturas y otras. Frente a la tesis, que señala la existencia de conflictos radicales entre las culturas como en el caso de Roma y Cartago —tesis rigurosamente argumentadas en el «Anti-Dühring» engelsiano—, se levanta la antítesis irenista o relativista (cuya ejemplificación se daría en ese organismo internacional de la cultura que es la U.N.E.S.C.O.), que afirma la armónica coexistencia de todas las culturas y el mutuo respeto de las peculiaridades que cada una de ellas tiene.

Orden cuarto: construcción de una totalidad a partir de los tres órdenes anteriores. Éste queda, obviamente, supeditado a la superación de las oposiciones antitéticas presentes en cada orden de los enumerados.

La conclusión formulada por Bueno, menos provocativa que las reflexio-

18. De la inusual concepción de Gustavo Bueno en filosofía de la religión es prueba *El animal divino* (Júcar, Madrid 1985).

19. Por ejemplo, la contraposición entre ética y moral, defendida por el autor en el citado *Symploké* (pp. 451 ss.).

nes históricas antes presentadas, pero —a nuestro parecer— de mayor profundidades e interés epistemológico, es que resulta imposible el estudio propiamente científico de la cultura. La sobreabundancia de contradicciones del tenor de las comentadas impide que haya «ciencias de la cultura». Se echa de ver la magnitud de las consecuencias que esa imposibilidad acarrea al pensamiento idealista, así como a muchas disciplinas culturales pretendidamente científicas.

En la tarde del 8 de abril se clausuraron las intensas sesiones de trabajo de este Congreso con la lectura de comunicaciones, entre las que despertó gran interés la de Tomás García López. Éste, en su «Crítica filosófica a ciertos usos metafísicos de los conceptos antropológicos animal-hombre-máquina», examinó rigurosamente los riesgos que corre el pensamiento filosófico al quedar su divulgación, en los grandes medios de comunicación, en manos ligeras o «dilettantes».

* * *

Cualquier valoración de los resultados de este IV Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias sería, por nuestra parte, pretenciosa, sobre todo si se tiene en cuenta la talla intelectual y el prestigio internacional de muchos de sus asistentes. Si debemos manifestar que, a pesar de la dispersión temática que a veces motiva el elevado número de participantes, es de desear la convocatoria de nuevas reuniones de este tipo, tan excepcionales como necesarias en el panorama cultural español.

Juan A. CANAL

¡Ah de la casa!

A Santiago Fuentes y M.^a Teresa Escribano

I

REVELACIÓN DE DIOS EN LA NATURALEZA

¡Ah de la casa! ¿Hay alguien?
¿Nadie me responde?

No preguntes, que está deshabitada,
me dicen muchos hombres buenos
que exploran y miden y analizan sus estancias.

II

EL DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO

Cananeos, fenicios, jebuseos,
egipcios, israelitas, pigmeos,
papúes, guanches, quechuas,
vikings, kurdos, tártaros, aztecas,
musulmanes, hindúes, guaraníes,
mongoles, aimaras, griegos, fueguinos,
sardos, manchúes, nipones, cretenses,
europeos de antes del Siglo de las Luces...,
despavoridos, sintieron a Dios en la tormenta,
su voz de cólera rompiendo en truenos
y en rayos el fulgor de su mirada.

Dios no está en la tormenta, no hay voces ni miradas;
tan sólo un fluir eléctrico de carga y descarga.
Nada transparente, de nadie es huella
ni símbolo de nada:
puro acaecer mundano, aquí empieza y se acaba.

Dios no está en la tormenta,
ni en la lluvia, cuando extiende mansamente sus cortinas por el
[campo,
ni en el sol, que da vida,
ni en el volcán, que trae la muerte,
ni en el temblor de tierra, que amedrenta.
No hay mensajes cifrados; nadie nos habla desde fuera.

Dios no está en la tormenta,
ni en el rostro azul de la mañana,
ni en la rosa encendida,
ni en el fuego y cendal de la granada
(¡ay, mi san Juan de la Cruz!
¡ay, mi Fr. Luis de Granada!),
ni en las hogueras que el otoño enciende
como cantos de amor para la muerte.
Son realidad, no sombra; blanco y no flechas.

Dios no está en la tormenta,
ni en la brisa que estremece los allosos,
ni en las brasas del poniente, que se apaga,
ni en la risa del agua, ni en la espiga que cuaja,
ni en los nunca contados ojos
con que nos mira la noche, asombrada.
De nadie son voceros ni vestigios de nada.

III

INTERPRETACIÓN Y VERDAD

Las cosas no hablan.
Su voz es nuestra voz; su rostro, nuestro rostro.
Se visten como las vestimos; su nombre, el que les damos.
Les dictamos el peso, medida y ritmo para su baile,
hechura de nuestros sueños.
Varían cuando variamos
y se paran, si nos paramos, se paran.
Según somos nosotros, así son ellas.

La verdad no está ahí,
oculta entre celajes, esperando
que un amante encelado la desnude.
Ni huye de árbol en árbol
esquivando, burlesca, al buscador, desalentado.
Ni es el centro de una circunferencia
desmesurada, cósmica,
cuyos puntos,
equidistantes,
seríamos nosotros
para que no sea tuya ni mía, sino nuestra.
Ni es una antorcha que nos ilumina
y nos dice:
aquí estoy;
esto es justo, esto es bueno, esto es bello.

La verdad se hace, la creamos.
Salta, a veces,
cuando el ojo bruñido de la mente
palpa la realidad en sus entrañas,
como saltan las chispas
del pedernal del eslabón herido.

El hombre que escudriña tras la prensil mirada
es quien da forma al rayo que recibe
y lo traduce en fórmulas y lo vierte en palabras.
Es él quien pregunta y él es quien responde;
quien codifica los datos en señales
y quien compone el texto que después creemos
obra de la naturaleza.

Pero el hombre que investiga ¿quién es?

Es él y en él los otros:
un eslabón complejo
de una larga cadena de aciertos y de errores.
Selvas, bacterias, insectos, alimañas,
aves, estrellas, árboles y rocas
han entrado en el río de su vida
y bullen en la soalmá.
Hombres de ayer y hoy en él alientan,
y hombres del futuro
en él cobran ya rostro y existencia.
Vivir es tender hacia el mañana
y es la memoria atesorada
de todo lo que ha sido,
aquí y ahora encarnada
en libertad.

La verdad se hace, la hacemos, la creamos
en comunal empresa de esfuerzos solidarios:
la verdad es nuestra.
Y quien logra apresarla en la red de una fórmula,
no la guarde.
La verdad clandestina se hace estéril,
palidece y se muere.
Gritela «desde lo alto del tejado»,
vocéela en la plaza,
a mediodía y a los cuatro vientos;
que la oigan los sordos y la vean los ciegos.
Sólo cuando, sembrada, fructifica
y es vida en otras vidas,
es Verdad la verdad,
porque entonces es nuestra.

IV HISTORIA

Hombres hubo que adoraron los montes,
los árboles, las nubes,
el toro y la serpiente,
el fuego, las estrellas y los ríos,
porque les eran dioses,
dueños de poderes sobrehumanos,
a los que era menester tener siempre propicios.

Un paso más y árboles, estrellas y ríos
dejaron de ser dioses.
Sólo eran ya la voz de Dios, imagen de su rostro,
que en ellos se pintaba
y hablaba por ellos a los hombres.

Dios estaba en ellos,
presente, vivo, actuante,
única fuerza verdadera que movía el mundo
y sus partes,
y a los hombres daba éxito
(o fracaso, ausentándose).

Y así lo percibían:
tangibile en las lanzas victoriosas
—¡evohé, «el día de Yahvé»!—
y en el rayo de sol que abrasa el campo.
Lo veían en la tienda del cielo
luminoso
y en la noche profunda de ojos parpadeantes.
El trueno era su voz, sus caballos el viento.
Se anunciaba en la brisa
y en las mieses ondulantes cantaba su canto de alegría.

Como se ve el paisaje
en el espejo limpio de las aguas
o a través del cristal de la ventana; como se lee
un texto escrito en lengua conocida,
sin esfuerzo ni trancos de razones,
limpia y tersamente

sentían el aliento de Dios en la pradera,
 y escuchaban su voz huracanada
 o suave como brisa,
 y leían por menudo su mensaje
 en el inmenso libro de la naturaleza.

Un buen día se fue Odín, el vidente,
 soberano de dioses,
 y con él se fue Tir,
 el Marte de las sagas, el que perdió una mano en la boca del lo-
 [bo,

el jurista taimado,
 fundador del derecho, armadijo de incautos.
 Y se fue Zeus-Júpiter
 con su carro alado y sus caballos tonantes,
 salvador, señor del universo,
 celador de la ley,
 aunque rijoso y trastulo en demasía.
 Se fue también Yahvé,
 el que hendía los montes con el rayo
 y huracanaba con su voz los robles.
 y Elohim,
 quijonero de pueblos,
 el que dio Israel a Yahvé como lote de heredad. (Dt 32,8-9)
 Se fueron Aitor y Jaungoikoa,
 señores de recios aizcolaris y esforzados remeros,
 y Quetzalcóatl y el Sol, adorado en Machu Picchu.

Como se van las sombras al venir el alba,
 como huye el pájaro de la jaula que el descuido dejó abierta,
 así se fueron ellos (y otros muchos, que la historia es larga),
 golosos todos
 de sangre, incienso y vírgenes,
 dejando en desamparo,
 al raso,
 el alma de sus fieles.

«Últimamente, en nuestros mismos días»,
 se ha ido Dios, evaporado,
 el Dios de nuestros padres, nuestro Dios.
 «¡Dios ha muerto!».

¡Dios ha muerto! Y con su muerte
se han cuarteado nuestras esperanzas
y nuestra fe anda herida.
Como el árbol partido por el rayo,
denegrido,
al que una tormenta persistente
socava las raíces,
así están nuestras almas,
mirando con espanto cómo avanza la muerte,
precedida de la angustia, seguida de la nada.

¡Dios ha muerto!
¿Ha muerto *nuestro* Dios, ¡Viva Dios!, o *Dios* ha muerto?

El hombre de razón creía, ¡iluso!,
que era dueño del mundo.
Un poco de tiempo, no más, y las cosas
le entregarían rendidas sus secretos.
Hasta el cogollo mismo la razón matemática
entraría
y las pondría al descubierto, claras como la luz del día:
esto hay, nada más; todo explorado y visto.

Pero la realidad ha resultado esquiva;
se escapa de nuestras redes, huye de nuestra vista
y no hay razón que le dé alcance.
La claridad total es un fantasma,
no distinto de aquel que al hombre primitivo,
le llevaba a poner su cuenco de comida
al árbol que velaba por la tribu.

Mas algo hemos cogido en la aventura.
Dios no está en la tormenta,
¡cierto!,
ni en la quejumbre de la fuente,
ni en la timidez del gamo, que es su defensa,
ni en el afán de las hormigas buscando provisiones.
Ni labra en el gusano túnicas de seda
ni enloquece al cerezo en primavera.
Materia y energía: eso es todo.

Dios no está en la tormenta.
Quienes afirman lo contrario
responden con razones antes hechas,
repetidas sin sentido, de memoria.
Ni ellos creen ya en ellas.
Son palabras rutinarias
que aprendieron en libros que ya no cuentan.

Al llegar la tormenta,
ya no «treme la tierra ni la gente se humilla».
Se acoge al pararrayos,
no a santa Bárbara,
ni enciende votivas velas benditas.
Ya no se hacen rogativas,
sino pantanos y canales.
Se trabajan las semillas
y está en plena faena la genética.
Es el hombre el que establece el orden,
el que fija normas y señala reglas.

V

CONTEMPLACIÓN Y CONOCIMIENTO

Que el teso con sus mieses nos embriague.
Goce de la luz, goce la carne entera.
Que el manantial umbrío
se entre por nuestros poros y nos llene
de su frescor sabroso
y nos esponje, haciéndonos sensibles
a los mil y un estímulos de fuera.

¡La gracia alabeada de las ramas
cargadas con sus frutos;
la magia de la brisa en la alameda;
el silencio infinito de las noches
alumbradas de estrellas;
el aire cristalino de las cumbres;
el frenesí del ruiñeñor en éxtasis;
el aroma encabezado del campo,
cuando lo exalta primavera!

Gocemos, sí, gocemos el paisaje
sin hacer de él pretexto
para ver a su trasluz lo que no vemos.

Depuesta la razón,
fundámonos con él en un abrazo
de identidad.
Sea él nuestro espejo, símbolo del alma y sus anhelos,
espejo aclarador de los estados interiores,
paisajes más profundos, ya alegres, ya sombríos.

Y dejemos que el ímpetu se alce a cumbres más radiantes,
cencidas,
por nadie aún pisadas.
Que sobrepase el hombre al hombre y,
de inmensidad iluminados,
soñemos con una luz inviolada;
una luz que es belleza, la luz de verdad;
una luz no creada,
no tocada por mano de hombre;
una luz que es amor,
casa que nos cobija, aire que nos da vida, pan que nos alimenta,
agua que nos alivia.

¿Prohibido soñar?

¿Serán tan sólo «sueños de soñadores», que sueñan por soñar?

Exploremos la tierra y las galaxias;
sometámoslo todo a la razón.
Que ni un palmo quede
sin el roce del tentáculo de la indagación.
Entremos en la secreta tracería de las diminutas moléculas;
desvelemos el secreto del genoma;
separemos los genes;
reformemos la herencia deformada. ¡Ah, el ADN y el ARN!
La delicia de explorar mundos siempre nuevos
nos invada,
dulcísima marea,
y nos lleve mar adentro, a suelos no vislumbrados,
imposibles de soñar.

Mas las últimas preguntas,
las que golpean insistentes en nuestro corazón,
se quedan sin respuesta.

No se reciben datos y sin ellos
es inútil que intentemos elaborar textos
apócrifos,
haciéndonos trampas a nosotros mismos.

Los caminos se borran, el misterio no habla, no hay huellas.
Las preguntas se quedan en el aire.
Como si una cámara invisible
fijara la boca que va en busca del beso,
mientras el rostro amigo
se difumina en la borrosa cabellera de una niebla impenetrable.
En la niebla, Dios se pierde a lo lejos,
presentido.

¿Dios
o el agujero negro del espanto,
que engullirá nuestra energía transformándola?

VI

LA FE

Las últimas preguntas se quedan sin respuesta.
El que horadó el misterio, el Unigénito, el Hijo del agrado,
el que vive para siempre y está junto a Dios,
«él es la explicación».

Los que fueron testigos del milagro,
los que «vieron y oyeron y palparon la Vida»,
porque la Vida se hizo carne entre ellos
y los transfiguró,
nos lo han anunciado
para que con ellos compartamos la Vida,
que es amor.

El amor que responde al amor recibido,
el amor que se pierde porque vivan los otros,
el amor que se tiene en pie
hasta la muerte,
esa es la vida eterna, que dura para siempre,
porque mana de Dios y en Dios desemboca:
«ahí vive Dios».

Ya tenemos un dato sometido a experiencia.
Sólo él nos permite hablar sobre Dios,
volvemos hacia el mundo,
celebrar su existencia como obra divina,
convertirlo en palabra que cante a la Palabra que lo hizo,
encontrarle sentido,
gritar que todo en él está llamando a Dios.

Mas no olvidemos nunca,
somos olvidadizos,
el punto de partida;
el que nos empuja y el que nos mantiene en nuestra reflexión;
el único que da autenticidad a nuestro texto sobre Dios:
el amor, que se entrega hasta la muerte por amor.

Sin él, nuestro texto se vuelve algarabía,
hijo de nuestros fantasmas,
blasfemia contra Dios.

«Levántate, ¡oh Dios!, defiende tu causa»
de los que pronunciamos tu santo nombre en vano;
restablece tu gloria entre nosotros;
limpia nuestra mirada;
arranca nuestras máscaras;
ahuyenta nuestros fantasmas,
las ideas-ídolo que nos forjamos sobre ti.
Líbranos, ¡oh Dios!, de nosotros mismos.

Desde la Palabra, una y otra vez,
incansables,
busquemos la palabra
precisa,
la justa, la adecuada,
la nuestra,
la que llegue al corazón de los hombres,
brotada de nuestro corazón.

Y si la vida, renovada, la borra,
escribamos de nuevo un nuevo texto:
así los niños rehacen afanosos
los castillos de arena que el mar, imperturbable, les deshace.

José VEGA

LIBROS

Sagrada Escritura

NERI, U., *El Cantar de los Cantares. Targum e interpretaciones hebreas antiguas* (= Biblioteca Catecumenal), Desclée de Brouwer, Bilbao 1988, 12 x 19, 194 p.

El Cantar de los Cantares es un libro muy especial porque desde su narración del amor humano se ha convertido siempre en vademécum para amantes y, en definitiva, en el símbolo más profundo de las relaciones de amor entre Dios y el hombre. Por todo ello es siempre un escrito de perenne actualidad. De ahí que todas las investigaciones que pretendan aclararlo deben ser aplaudidas siempre. La obra que presentamos recoge la literatura hebrea que da un contexto mayor y un significado más profundo al Cantar de los Cantares a partir de los orígenes de la historia del pueblo de Dios. Como dice el libro del Zohar: En el Cantar se comprende toda la Torá, la creación, el decálogo, el caminar por el desierto y el exilio, la alegría de la vuelta a Jerusalén y la construcción del templo así como la resurrección de los muertos y el descanso del sábado y la paz del Señor. Un escrito por tanto enriquecedor aunque no fácil para el lector ajeno a la literatura judía.— D. NATAL.

KAPLAN, A., *Las Aguas del Edén. El misterio de la «Mikvah»* (= Biblioteca Catecumenal), Desclée de Brouwer, Bilbao 1988, 12 x 19, 108 p.

He aquí un estudio hecho desde la mentalidad del judaísmo sobre la importancia de la Mikvah, o piscina ritual, no sólo para la purificación, en múltiples ocasiones, de las personas y utensilios, sino como un requisito específico en la conversión al judaísmo.

Hace un estudio de muchas citas de la Biblia (del A. T., naturalmente), y las apoya con testimonios rabínicos y midráshicos.

Aunque en algunas páginas puede decaer la atención por detalles pormenorizados sobre la Mikvah, no obstante resulta interesante en algunas páginas, siendo una especie de proemio a lo que los cristianos leeremos sobre el bautismo en el Nuevo Testamento. Aporta luz sobre lo que para nosotros es la pila bautismal (como útero y sepultura de donde se nace a nueva vida), la inmersión, la muerte y resurrección, en este primer sacramento de la iniciación cristiana.

Las comunidades que están comenzando a redescubrir con más fuerza el bautismo, juntamente con todos los signos que desde los primeros siglos se usaban y vivían, encontrarán en esta obra ideas muy válidas, aunque el autor las enfoque sólo desde un estudio del texto veterotestamentario y de la literatura judía no cristiana.— A. CRESPO

GNILKA, J., *Das Matthäusevangelium. II. Teil. Komm. zu Kap. 14,1-28,20 und Einleitungsfragen.*- Hers Theol. Komm. z. N.T. 1/2, Herder, Freiburg 1988, 16 x 24, VII, 552 p.

En 1986 apareció el primer volumen de este comentario, del que ya dimos noticia en esta revista (23, 1988, p. 198-9). Rápidamente tratándose de una obra de tanta envergadura, se publica el tomo segundo y último.

La construcción del comentario es exactamente la misma que en el primer volumen: traducción, análisis crítico-literario del texto (forma, estructura, fuentes); sigue una interpretación versículo por versículo y luego en un tercer momento se responde a estas preguntas: «¿Qué papel juega esta perícopa en el conjunto del Evangelio?, ¿qué valor histórico tiene», ¿qué repercusiones teológicas ha suscitado en el curso del tiempo?

El comentario es de un gran valor científico: conoce la bibliografía, está atento a las más mínimas insinuaciones del texto y siempre se nota un juicio sumamente ponderado. Es notable, por ejemplo, lo que escribe sobre el texto difícil del Primado de Pedro (16-13-20). A este tema consagra el único «excursus» existente. Es sabido que a Gnllka no le gusta convertir el comentario en cúmulo de pequeños tratados teológicos.

Al final del volumen recoge los temas introductorios: lugar teológico e histórico del Evangelio, autor y tiempo, composición, lenguaje y fuentes, género literario. Es interesante lo que dice sobre la comunidad de Mateo; y por fin, los temas teológicos más relevantes. Puede uno no estar de acuerdo en ciertos temas, pero la opinión de Gnllka merece siempre mucha consideración. Es, sin duda alguna, uno de los mejores comentarios existentes en el mercado, y no desmerece en nada de la serie excelente de comentarios de la que forma parte. Sería de desear que la editorial Herder que tradujo al castellano el comentario de Schnackenburg sobre Juan de esta misma colección, se animara a traducir este comentario, que tanto valor tiene. En España no estamos sobrados de comentarios al evangelio de Mateo.— C. MIELGO.

WENGST, K., *Interpretación del Evangelio de Juan* (= Biblia y Catequesis 11), Sígueme, Salamanca 1988, 13 x 20, 146 p.

La traducción le ha dado un título excesivamente incoloro a esta libro. El original alemán se titula así: *Bedrängte Gemeinde und Verherrliche Christus. Der historische Ort des Johannes Evangelium als Schlüssel zu seiner Interpretation*. Este título y, sobre todo, el subtítulo apunta mejor el contenido. No se trata de la interpretación general del Evangelio, sino del lugar histórico donde surgió el Evangelio como clave para interpretarlo.

El libro está bien articulado. Tras una exposición genérica de la interpretación en general del Evangelio de Juan dada por Bultmann, Käsemann y otros, el autor en el cap. III examina dos conceptos importantes del Evangelio: «los judíos» y «el mundo». Seguidamente detalla las relaciones distantes entre la comunidad juánica y el judaísmo, las medidas judías contra la comunidad de Juan, la fundamentación teológica aportada por los fariseos para expulsar de la Sinagoga a los cristianos, así como el contraataque de la comunidad de Juan contra los fariseos. Finalmente examina la composición étnica de la comunidad juánica. Todo este cúmulo de observaciones le permiten al autor afirmar que el Evangelio de Juan surgió en las zonas meridionales del reino de Agripa II, es decir, en las regiones de Gaulanítide, Batanea y Traconítide. A favor de esta opinión el autor saca provecho de las noticias que Flavio Josefo y otros escritores nos dan sobre esa zona. Sólo allí los fariseos tienen autoridad para perseguir e incluso dar muerte a los judíos o cristianos herejes. Con ello descarta la interpretación existencial defendida por Bultmann o el docetismo ingenuo que le atribuye Käsemann a Juan.

El libro es fácil de leer y la argumentación se entiende perfectamente. Es comprensible que su opinión sea aceptada en gran medida por los estudiosos. Sólo que el autor descarta la crítica literaria. Toma el Evangelio de Juan globalmente. Solamente el cap. 21,6,51-58; 5,28 y 6,39-40,44 serían adiciones. Sin embargo la crítica literaria es imprescindible en el Evangelio de Juan, dadas las tensiones y contradicciones existentes. Por eso sería conveniente saber si la localización que el autor defiende vale para la *Grundschrift* o escrito básico o para el evangelista.— C. MIELGO.

KUHN, H.-J., *Christologie und Wunder. Untersuchungen zu Joh. 1,35-51* (= *Biblische Untersuchungen* 18), Friedrich Pustet, Regensburg 1988. 14 x 22, XV-679 p.

Seis partes tiene esta disertación presentada en Trier en 1986. Es un análisis literario, exegético y teológico de Juan 1,35-51. Como es una perícopa abundante en títulos dados a Jesús, el interés es cristológico y el libro debe ser considerado como una aportación a la cristología juánica.

La primera parte es una exposición de las opiniones vertidas por los estudiosos. Es una parte excesivamente larga. Arranca nada menos que en 1770 y llega hasta nuestros días. La segunda parte contiene un análisis crítico-literario. El examen del vocabulario y giros es detallado. Tiene la finalidad de averiguar si la perícopa pertenece a la tradición o es redaccional, si forma una unidad o es una amalgama de adiciones. El resultado a que llega el autor es afirmar que pertenece a la tradición, excepción hecha de los vv. 45 y 51. La tercera parte es un estudio de la forma y género literario. La perícopa no es un relato de vocación, como comúnmente se cree, sino que se compone de una leyenda de presentación (1,25-29) y dos relatos de demostración (1,40-42 y 44-50). La finalidad de la primera es presentar a Jesús como cordero. Los otros dos tienen la intención de justificar el contenido cristológico anterior mediante un milagro. La finalidad no es, pues, la llamada de los discípulos sino probar la verdad y autenticidad del portavoz de Dios. El interés es cristológico más que eclesiológico. El trasfondo es semítico y debe buscarse en el A.T. y en el judaísmo, puesto que los títulos que se usan aquí, son tradicionales y además contiene la fórmula «Tú eres» que claramente es de identificación. La cuarta parte trata ya la cristología. Hay dos posiciones encontradas. G. Richter cree encontrar aquí una cristología mesiánica profética, no davidica, derivada de Dt 18,15-18. De otra parte J. Becker siguiendo a Bultmann encuentra aquí la cristología del hombre divino. Tras un análisis detallado no duda en afirmar que aquí se presenta la cristología del hombre divino. Prueba de ello es el v. 49 con el título de «Hijo de Dios», sin relación alguna con la soteriología. Los demás títulos cristológicos (Cristo, Rey de Israel etc.) manifiestan influjos helenísticos en la perícopa. Finalmente analiza la relación entre milagros y cristología. Aquí como en el resto del Evangelio son presentados como manifestaciones de la gloria del Enviado de Dios.

Contiene el libro una investigación meritoria y es fácil de leer, dado que el autor resume los párrafos al final de cada uno.— C. MIELGO.

WAGNER, J., *Auferstehung und Leben. Joh 11,1-12,19 als Spiegel johanneischer redaktions- und Theologiegeschichte* (= *Biblische Untersuchungen* 19), Friedrich Pustet, Regensburg 1988, 14 x 22, 501 p.

El libro es una tesis doctoral con las cualidades propias de un trabajo de este género: análisis detallado, orden claro, bibliografía amplia. El autor estudia la sección 11,1-12,19: la Resurrección de Lázaro, la unción en Betania y la Entrada en Jerusalén. Es una sección importante porque sirve de lazo de unión entre la actividad pública de Jesús y el relato de la Pasión. El método empleado es el histórico-crítico-redaccional. Sólo él puede iluminar la historia del crecimiento del texto. El autor sabe que toca campos en que no hay consenso. El análisis literario del Evangelio de Juan es difícil. Acepta como hipótesis la teoría de Richter. Al final comprobará que la teoría de Richter es la que mejor explica la sección que examina. La hipótesis de Richter consiste en suponer varios estratos en la composición del Evangelio de Juan: un escrito fundamental (sigla G), que ya tiene unidas la fuente de los signos y la historia de la pasión. Este escrito básico fue elaborado y corregido por el evangelista (E). Finalmente un redactor (R) le dio la forma actual. Estos tres estratos encuentra el autor en la perícopa que examina; pero primeramente excluye las opiniones que niegan la posibilidad del análisis, o bien porque afirman la uniformidad del estilo juánico o bien, porque, como Brown, piensan que esta sección es una adición redaccional. El trabajo comienza propiamente en el cap. 2, donde expone detenidamente las aportas, contradicciones y tensiones del texto. Quien sea consciente de estas tensiones, necesariamente tendrá que acudir a diversos estratos para explicarlos. El cap. 3 precisamente separa los tres estratos, comenzando por

el más reciente. Como este hallazgo suyo corresponde con la opinión de Richter, expone largamente la hipótesis de este último. Al final del cap. en las págs. 329-34 presenta el texto evangélico dividido en los estratos que ha encontrado. En el cap. 4 estudia el material tradicional, que es un relato de milagro y sobre todo analiza la relación con los sinópticos (no sólo de la resurrección de Lázaro, sino también de la Unción en Betania y la Entrada en Jerusalén). La conclusión a la que llega es que no existen contactos literarios con los sinópticos. Son contactos preliterarios. Finalmente en el cap. 5 estudia la teología de cada uno de los estratos. La bibliografía es abundante y el autor manifiesta un conocimiento exhaustivo de los métodos exegéticos. Con trabajos como éste, es posible que el «enigma» del evangelio de Juan deje de serlo alguna vez.— C. MIELGO.

SANDERS, E.P., *Jesus and Judaism*, SCM Press, London 1987², 14 x 22, xiv-444 p.

En 1977 Sanders publicó un libro titulado «Paul and Palestinian Judaism» en la misma editorial. En él valoraba muy positivamente la soteriología judía antes y después de Pablo. Con ello intentaba acabar con una caricatura del judaísmo frecuente en los estudios paulinos, según los cuales, la piedad judía había sido calculadora, aferrada a las obras, buscando continuamente el mérito. Él intentaba demostrar que la piedad judía no había sido así nunca y establecía por lo mismo continuidad entre los judíos y Pablo.

En este libro intenta lo mismo confrontando el judaísmo con Jesús. Para él, la mayor parte de los estudios sobre Jesús están equivocados cuando hablan de las relaciones de Jesús y el judaísmo. Frecuentemente se presenta a Jesús como predicador de la gracia y del perdón frente a un judaísmo legalista, estrecho de miras. Esta caricatura del judaísmo quiere él desmontar.

Comienza exponiendo diversas cuestiones metodológicas y ofrece dos criterios claves para un dibujo convincente de Jesús: 1) debe colocar a Jesús dentro del judaísmo de su tiempo; 2) debe explicar por qué Jesús fue asesinado y por qué el cristianismo, que remonta a Jesús, se separó del judaísmo. Esto le lleva a exponer dos reglas claras: 1) Dada la incertidumbre que reina respecto de los dichos de Jesús, ellos solos no permiten fundamentar mucho acerca de la manera de pensar de Jesús; 2) La investigación histórica, por lo mismo, debe apoyarse casi exclusivamente en hechos, interpretados por los dichos afines y siempre vistos a la luz del judaísmo contemporáneo. Según estas reglas él encuentra ocho hechos seguros; pero elige uno como punto de partida: Jesús mantuvo una postura crítica frente al templo. Aquí encuentra una relación fuerte entre un hecho (expulsión de los mercaderes del templo) y un dicho (la frase de Jesús contra el templo). El contexto lo ofrece la escatología judía (esperanza de la restauración, el templo reedificado, sometimiento de los gentiles, etc). La ulterior correlación con otros dos hechos (Jesús fue discípulo de Juan (profeta escatológico de conversión) y la llamada de los doce (símbolo de las doce tribus de Israel) confirma que Jesús debe entenderse dentro de las expectativas judías de la restauración. Este entronque de Jesús en la esperanza judía la ve confirmada en la esperanza de Jesús acerca de la próxima o inminente venida del reino de Dios. Quien se esfuerce por demostrar que Jesús afirmó la presencia del Reino de Dios, pierde el tiempo; y, además, no ayuda a comprender por qué Jesús fue asesinado, excepto cuando estos dichos de Jesús son vistos como afirmaciones de su importancia como portavoz de Dios. Igual conclusión saca de los relatos de milagros. En el cap. 6 ataca aún más fuertemente las caricaturas que se hacen del judaísmo. Pecadores para Jesús son los malvados, los traidores, no el pueblo de la Tierra. Debilitar la fuerza del término pecador es reducir el carácter verdaderamente ofensivo de la misión de Jesús. Jesús comió con ellos y les ofrece la entrada en el reino de Dios sin arrepentimiento. Los fariseos no se encontraban, según él, muy lejos de esta postura. Ellos no podían y no querían excluir a otros del judaísmo, pero exigían el arrepentimiento. En los caps. 9 y 10 Sanders no encuentra en Jesús ninguna crítica de la Ley ni conflicto alguno con los fariseos por este motivo. Fue la aristocracia sacerdotal la que procedió contra Jesús por su postura frente al templo y sus pretensiones de hablar en nombre de Dios. El subsiguiente desarrollo del cristianismo en su marcha hacia los gentiles, es una elaboración de la esperanza de la teología judía y no podemos saber nada de lo que pensaba Jesús sobre el particular. La cuestión no era si los gentiles podían convertirse, sino en qué condiciones debían ser admitidos y esto sólo comenzó a discutirse después de Cristo.

El libro, como se ve, presenta muchas cosas nuevas, y hay toma de posición sobre temas discutidos que obligarán a los estudiosos del N.T. a ser más cautos. Colocar a Jesús dentro del judaísmo contemporáneo es un acierto del libro. Y los historiadores de Jesús no están preparados para ello, dado que el principal criterio que usan para saber lo que es Jesús es el criterio de semejanza. Su hipótesis causa también problemas enormes a la cristología. Sanders presenta a Jesús esperando el reino futuro que no llega y por lo mismo equivocándose. El libro, pues, tiene dinamita; ha dado lugar a muchas discusiones y seguirá discutiéndose. A nuestro juicio insiste excesivamente en colocar el mensaje de Jesús dentro de la teología del judaísmo. Prácticamente se convierte en un criterio para juzgar los dichos y hechos de Jesús. Notamos también algunas contradicciones. Por ejemplo niega que la frase de Jesús de Mt 12,28/Lc 11,20 pueda ser aceptada como histórica porque no estamos seguros del tenor preciso de la frase. Aquí él requiere un criterio más seguro que no pone en práctica al juzgar Mc 14,58 (frase contra el templo), cuyo tenor preciso también se ignora, y a la que él da tanta importancia. Otro punto notable del libro es intentar demostrar que Jesús no tuvo controversias con los fariseos. Pero así no explicamos por qué Pablo (un fariseo celoso) persiguió a los cristianos. Además, ¿no será ignorar las controversias de Mc donde grupos cristianos sienten la necesidad de defenderse de los ataques fariseos? En verdad, si es cierto lo que él dice, la novedad del cristianismo se reduce a poca cosa.— C. MIELGO.

LOHFINK, N., *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Herder, Freiburg 1987, 14 x 21,5, 268 p.

La teología tradicional, según el autor, ha orientado el pensamiento excesivamente hacia el más allá. La Iglesia se concibe como fuera del mundo. Si se dirige al mundo, sale de ella, se vuelve al mundo por misericordia. La Iglesia es la forma; el mundo es la materia. La dimensión perdida del cristianismo y que el judaísmo, según él, ha conservado es la corporeidad o mundanidad. La redención en el judaísmo se ha entendido siempre como un proceso público que se realiza en el mundo visible. El recurso o retraimiento hacia lo espiritual o al más allá no es progreso, sino retraso. Cree el autor que en el cristianismo original hay ese núcleo de judaísmo que debiera recuperarse. Así, pues, aboga por una cierta rejudaización del cristianismo, o dicho de otra forma, por la recuperación de valores presentes en el A.T. y que el cristianismo ha perdido. Este es el tema central del libro, principalmente del cap. 3 de donde ha sido tomado el título. El resto de capítulos (en total 9) se compone de conferencias y artículos, anteriormente publicados, y que el autor cree que se relacionan de alguna manera con el tema principal. Así en el capítulo 2 expone la teología sobre la Jerusalén, ciudad de Dios. Tema que pudiera inspirar a quienes trabajan por un orden político de rostro humano. En el capítulo 4 trata del Reino de Dios y el poder político. La noción de Reino de Dios está tomada del A.T. y si allí tiene un significado bien material, no tiene por qué espiritualizarse cuando se lee en el N.T. Los siguientes temas que trata son: el Reino de Dios y la Economía, Dios al lado de los pobres, el Dios de la Biblia y la paz en la tierra. Hay otros tres artículos con una relación más floja con el tema central del libro: la Comunidad creyente del A.T. como comunidad transmisora de la fe, el mal prepersonal o el pecado original y la unidad de la Biblia. Debe señalarse que los artículos son independientes, incluso algunos conservan el modo expositivo de una conferencia. Por lo mismo, hay afirmaciones sin matizar: se describen los rasgos más sobresalientes o atractivos del A.T. sobre un determinado tema y se ocultan otros más desagradables, precisamente porque no son actuales. En todo caso no cabe duda de que el autor es un devoto del A.T., lo que es explicable, ya que ha dedicado toda su vida al estudio del mismo.— C. MIELGO.

LÓPEZ MELÚS, F.M., *Las bienaventuranzas ley fundamental de la vida cristiana* (= Nueva Alianza 109), Sígueme, Salamanca 1988, 14 x 22, 600 p.

Las bienaventuranzas, como programa básico del cristianismo, nunca dejan de ofrecer a su lector nuevos fundamentos de espiritualidad y de fe. En este libro, el autor vuelve ampliamente

sobre un tema que le es muy querido y que ha sido tratado con mucho cariño por él. Así, el libro que presentamos resulta todo un tratado de cristianismo viviente y activo en el que se unen la capacidad técnica del autor como investigador bíblico, el conocimiento de las fuentes y claves de la espiritualidad cristiana más aleccionadora así como la andadura actual de la Iglesia y los hombres de fe en este mundo difícil pero a la vez tan prometedor.— D. NATAL.

Teología

JEANROND, W.G., *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens* (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 23), J.C.B. Mohr, Tübingen 1986, 16 x 24, 163 p.

El esfuerzo teológico actual por presentar la teología como hermenéutica de la Palabra de Dios y de la existencia humana, lo afronta la presente obra dejándose guiar de la mano de dos exponentes desde la filosofía, Gadamer y Ricoeur, y desde el ámbito de la teología relacionándolo con David Tracy. Se presenta el pensamiento de estos autores de forma crítica e intenta el autor presentar la necesidad de la búsqueda de sentido, partiendo del texto en sus diversas explicitaciones lingüísticas con el fin de elaborar un lenguaje apropiado, para situaciones diferentes de la comunidad de fe donde ha de ser expresada y vivida. Obra realizada con una metodología rígida y en fidelidad crítica al pensamiento de los autores que le guían en su reflexión. Bienvenidas sean estas obras, que van colaborando en las distintas confesiones cristianas a la realización de una teología que responda a los condicionamientos lingüísticos y culturales de una época necesitada de nuevas formulaciones del mensaje.— C. MORÁN.

KERN, W.-POTTMEYER, J.H.-SECKLER, M (ed.), *Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlussteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie* (= Handbuch der Fundamentaltheologie), Herder, Freiburg 1988, 15 x 24, 544 p.

Con este cuarto tomo se concluye el *Manual de Teología Fundamental* que nos ha venido presentando la editorial Herder, fruto de la colaboración de teólogos implicados en la problemática teológica de fundamentos. En el presente tomo se analiza la comprensión del concepto de Palabra de Dios, la respuesta desde la fe a la misma, siguiendo el análisis de los lugares teológicos clásicos, la Escritura y la Tradición, la misión y significado del Magisterio en la Iglesia, a la vez que se presentan también los estudios referentes al carácter científico del quehacer teológico y la praxis cristiana como concreción y al mismo tiempo lugar teológico básico en la interpretación y testimonio de la revelación y la fe en el presente de la Iglesia y del mundo. La calidad de los colaboradores y su trabajo netamente científico es el mejor garante de la importancia de dichos estudios y la contribución que pueden dar a una mejor comprensión de los temas que deben ser analizados en Teología Fundamental. Saludamos con nuestra bienvenida a este manual y esperamos que los estudiosos de estos temas sepan tener en cuenta las conclusiones a las que dichos autores han llegado.— C. MORÁN.

MARQUARDT, F.-W., *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, Kaiser, München 1988, 16 x 24, 468 p.

Como el mismo subtítulo de este trabajo indica, se trata de presentar en este primer volumen, al que seguirán otros dos, los presupuestos sobre los que el autor intenta reflexionar la fe cristiana en situaciones diferentes. Es consciente el autor de la necesidad de presentar el Evangelio desde la historicidad de la existencia y encontrar ahí elementos para mediatizar la fe de siempre. Precisa-

mente esta preocupación es la que hará que la teología se encuentre en el lugar que le corresponde como donadora de sentido de existencia y punto de apoyo para, desde ella, iluminar las realidades humanas, incluso las más contradictorias. Lo analiza el autor desde sus principios de Reforma Protestante consciente de las dificultades que puede encontrar esa fe en orientaciones límite, cuando la libertad se sienta amenazada por imposiciones que surgen de campos ajenos a la misma fe. Una vez más la reflexión teológica sigue preocupada por hacer la fe creíble en un mundo no sólo de indiferencia, sino de rechazo. Esperemos que el autor siga dándonos pistas a través de las cuales la teología encuentre su lugar en la sociedad de nuestro tiempo. Bienvenidos sean estos esfuerzos de hermenéutica de la fe.— C. MORÁN.

NEUFELD, K.H. (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática* (= Verdad e Imagen 92), Sígueme, Salamanca 1987, 14 x 21,5, 527 p.

Libro compuesto por artículos de distintos y reconocidos autores (Léon Dufour, Congar, Rahner, bastan como ejemplo) en torno a temas importantes de la dogmática, como dice su título. Los artículos son agrupados en tres secciones. La primera sobre el método e instrumentos de trabajo de la teología dogmática, como el análisis escriturístico y la antropología filosófica. La segunda aborda cuestiones siempre centrales, como salvación, Jesucristo, Iglesia, ecumenismo. Y la tercera se acerca a las teologías actuales del mundo, Europa, América latina, África. El conjunto supone una interesante visión global de los presupuestos, teorías y praxis teológicas de hoy, que suple la lógica falta de unidad del libro.— T. MARCOS.

MOLTMANN, J., *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación* (= Verdad e Imagen 102), Sígueme, Salamanca 1987, 13,4 x 21,2, 339 p.

De todos es conocido tanto el autor como la línea crítica y política de su obra teológica. Es de saludar, por ello, el último empeño en que Moltmann se ha embarcado, consistente en la elaboración de una dogmática, que llamará Teología Mesianica. Este libro compone el segundo volumen de su intento, tras «Trinidad y Reino de Dios». Por las obras vistas, más que un tratado dogmático al uso, es un acercamiento a los temas centrales de la teología sistemática desde la original posición de este teólogo protestante. En este caso, su característica teología política le lleva a encuadrar la fe en Dios creador y la misión co-creadora encomendada al hombre dentro del compromiso ecológico. La paz con la naturaleza es una exigencia de la fe cristiana. Siendo Moltmann, además, un teólogo fuertemente ecuménico en su metodología, su aportación a la dogmática cristiana resulta más que interesante.— T. MARCOS.

AUER, J., *Jesus Christus, Heiland der Welt. Maria, Christi Mutter im Heilsplan Gottes* (= Kleine Katholische Dogmatik IV/2), Friedrich Pustet, Regensburg 1988, 11,5 x 19, 509 p.

El cuarto volumen de la dogmática de Johann Auer, dedicado a la cristología, se subdivide en dos tomos. El primero trataba de la persona y ser de Jesucristo, y el segundo, el que aquí presentamos, de la redención, de la obra salvífica de Jesucristo. Con este libro el autor concluye su obra manualística «pequeña dogmática católica», compuesta de nueve volúmenes. Esta última publicación, siguiendo la labor compilatoria de todo manual, expone los fundamentos de la doctrina soteriológica de la Escritura y su desarrollo en la tradición, para estudiar seguidamente el misterio de la Redención desde los postulados del credo. La segunda parte del libro está dedicada a la mariología. Persona, puesto en la obra de la Redención y glorificación de María.— T. MARCOS.

GRESHAKE, G.-KREMER, J., *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986, 14,2 x 22, 399 p.

La resurrección de los muertos pertenece a la esencia de la fe cristiana compendiada en el credo. Quiere responder también a uno de los interrogantes permanentes del hombre: ¿qué pasa con los muertos? ¿Hay algo después de la muerte? De estas premisas parte este libro, escrito en colaboración por dos autores que se reparten el trabajo. La primera parte del libro analiza la cuestión desde el punto de vista exegetico, sobre todo en su conexión con la salvación significada por Jesús. La segunda hace lo propio dogmáticamente, estudiando sus tensiones internas, como resurrección corporal e inmortalidad del alma, resurrección inmediata y en el último día, fe y razón. Buena estructuración del tema, por tanto, y abundantes referencias bibliográficas para repensar un importante aspecto de la fe.— T. MARCOS.

HJELDE, S., *Das Eschaton und die Eschata. Eine Studie über Sprachgebrauch und Sprachverwirrung in protestantischer Theologie von der Orthodoxie bis zur Gegenwart* (= Beiträge zur evangelische Theologie 102), Kaiser, München 1987, 16,5 x 23,5, 523 p.

La obra que presentamos hoy al público sobre la tan debatida escatología en el ámbito de la filosofía y de la teología, quiere ser una exposición lo más exhaustiva posible sobre el tema, tanto desde el punto de vista histórico como desde la labor bíblica y teológica. Centra su estudio el autor en el marco de la teología protestante a partir de los clásicos del protestantismo, con sus resonancias de una teología «De Novissimis», hasta pasar por los siglos XVII, XVIII y XIX, entrando en el XX con las aportaciones que la exégesis bíblica y la reflexión teológica moderna, han ido introduciendo. Concluye la obra con una síntesis personal, como tradición y memoria creativa, presentando las preocupaciones de la modernidad desde un análisis más bíblico y cristológico con las consecuencias para una vivencia desde la fe sobre las realidades escatológicas. Sin duda, dado el material tan numeroso usado y la referencia a tal cantidad de testigos de la reflexión teológica sobre la escatología, ofrece dicho trabajo un arsenal nada despreciable para ulteriores reflexiones sobre este tema de la escatología, que como diría Käsemann es «la madre de la teología cristiana».— C. MORÁN.

LORIZIO, G., *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della Teodicea in prospettiva teologica*, (= Aloisiana 21), Morcelliana & Gregorian University Press, Roma 1988, 17 x 24, 357 p.

Se trata de una tesis doctoral y, por tanto, de un trabajo detallado sobre un tema concreto, en este caso sobre un aspecto poco estudiado de Antonio Rosmini, como es su teología de la historia. El autor parte sobre todo de la «Teodicea» de Rosmini, interpretada también desde sus cartas y escritos menos conocidos. Para Rosmini es imposible una teodicea, reflexión sobre la justicia divina, que sea puramente racional. Tal imposibilidad será punto de partida para una teodicea cristocéntrica, único modo de captar el sentido último de la historia humana, que contará sobre todo con la fe cristiana y la meta humana (escatología) que propone.— T. MARCOS.

FERNÁNDEZ GARCÍA, B., *Cristo de esperanza. La cristología escatológica de J. Moltmann*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988, 17 x 23,5, 324 p.

La obra de Bonifacio F.G., disertación doctoral bajo la dirección de R. Blázquez, se encarna en el movimiento de reconciliación entre cristología y escatología. Ambas se encuentran en una tensión dialéctica no de absolutización excluyente sino de integración fecunda: la cristología fun-

damenta, histórica y configura a la escatología, al mismo tiempo que ésta la critica, relativiza y universaliza. El autor ha escogido a J. Moltmann precisamente por el horizonte escatológico de su cristología, cuya lectura teológico-política tiene repercusiones en la praxis histórico-social de los cristianos. «El Cristo de Moltmann es claramente el Cristo de la esperanza de Israel, de la esperanza de los cristianos y de la humanidad» (p. 9).

Estructura su trabajo en 5 capítulos: *En busca del horizonte teológico*, en el que sitúa teológicamente a Moltmann en su referencia fundamental a la tradición reformada y en su diálogo con Bonhöffer (visión cristocéntrica concretada en la teología de la cruz), Bultmann (al que critica su hermenéutica existencial y su escatología a-histórica) y Bloch (visión esperanzadora y mesiánica del hombre y de la historia). En *el horizonte escatológico de la historia* contradice a las ciencias y filosofía históricas por su cerrada visión intrahistórica: el futuro del reino de la libertad y la vida da sentido al presente y relativiza tanto los logros como los fracasos, la opresión y la muerte. En *la orientación histórico-escatológica de la cristología* no se comprende a Cristo desde la teología o antropología (verdadero Dios-verdadero hombre), sino desde el contexto de esperanza del AT: la promesa encuentra su sentido, cumplimiento y plenitud en el acontecimiento-Cristo, con la resurrección al centro. En *la estructuración cristológica de la escatología* se presenta a Jesucristo, el crucificado y resucitado, como fundamento y contenido de toda esperanza. La cristología escatológica no olvida su dimensión trinitaria. Por último, se hace la síntesis crítica, «parcial» y «provisional» en *Identidad en la diferencia. Apuntes críticos*. Culmina la obra una bibliografía amplia y exhaustiva, propia de toda tesis seria y profunda.— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

BLÁZQUEZ, R., *La Iglesia del concilio Vaticano II* (= Verdad e Imagen 107), Sigueme, Salamanca 1988, 13,4 x 21,2, 510 p.

Libro de eclesiología, asentado en las líneas más destacables del concilio Vaticano II, desde la neutralidad que la distancia y experiencia tenida desde entonces contribuyen a dar. El autor sigue la estructura de la «Lumen gentium» para analizar el ser de la Iglesia. La Iglesia es siempre misterio, comunión, esencialmente misionera, fundamentada en la Iglesia local que se reúne en la celebración eucarística. A continuación considera las distintas funciones intraeclesiales, el ministerio y el laicado, terminando con un apartado especial dedicado a María y la mujer. Volver la mirada al concilio que pretendió en este siglo la renovación de la Iglesia servirá, sin duda, para encarar el futuro de la misma Iglesia.— T. MARCOS.

DOMÍNGUEZ BALAGUER, R., *Catequesis y liturgia en los Padres. Interpelación a la catequesis de nuestros días*, Sigueme, Salamanca 1988, 13 x 20, 152 p.

Como ya lo indica el título, y tiene su reflejo en la estructura interna, el presente libro está concebido como una mirada al pasado, para, desde su luz, juzgar nuestro presente y al mismo tiempo ofrecerle perspectivas de futuro. El campo cronológico sobre el que se centra la mirada lo constituyen los cuatro primeros siglos de la Iglesia, y el material el de la catequesis y, en cuanto vinculada a ella, la liturgia. Pasado y presente, se reparten en partes iguales las páginas del libro. La obra se coloca en el terreno de la pastoral, más que en el específicamente patológico. Las páginas dedicadas a los Padres dan una buena síntesis —en tales páginas no podía ser de otra manera— de la actividad catequética de la época, con las referencias fundamentales a sus obras, sin abusar del aparato crítico. La parte referida al presente, tiene como núcleo de estudio el *Ordo initiationis christianae adultorum*.— P. de LUIS.

ORBE, A., *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Pontificia Università Gregoriana-Sigueme (= Verdad e Imagen 105), Roma-Salamanca 1988, 18 x 25, 1.053 pp.

Pocos personajes hay dentro de los estudios patrísticos en España tan conocidos como el P. Orbe, investigador incansable, que en los últimos años, ya retirado de la actividad docente, ha ofrecido a los estudiosos en páginas a millares los frutos de su dedicación. Baste recordar los grandes volúmenes de su *Teología de San Ireneo* y el que ahora presentamos, que supera el millar de páginas. La obra es maciza como todas las suyas, e igualmente de no fácil lectura; se requiere un mínimo de familiaridad con la forma de pensamiento y el argot teológico de los pensadores cristianos, particularmente los gnósticos, en cuya compañía él se siente en territorio propio. Presenta su obra como una *introducción*. A nosotros nos parece que es pecar de humildad, pues surge luego la pregunta: si éste es el introito, ¿cómo será la casa? Pero sólo los sabios conocen lo mucho que queda por saber, y por tanto, sólo un sabio puede hablar en este caso de introducción.

A lo largo de 49 amplios capítulos, siguiendo un orden sistemático, que comienza con la posibilidad del conocimiento de Dios y concluye con la visión del Padre, estudia los «tratados» clásicos de teología: el misterio de Dios, creación, antropología teológica, cristología y soteriología, y escatología. Dentro de ese plan, hace desfilar delante del lector a los autores de los siglos II y III con independencia de que pertenezcan o no a la gran Iglesia; cada uno aporta su particular punto de vista en los distintos temas o en las diferentes exégesis, porque a exégesis se reduce en gran parte todo, y el P. Orbe, a través de un análisis minucioso, distingue matices, advierte dependencias y detecta influjos. Aparte de los contenidos concretos, relativos a los distintos aspectos de la historia de la salvación, la obra permite captar el vigor de la especulación teológica en aquellos siglos creadores por excelencia, cuando ortodoxia y heterodoxia luchaban por la conquista del espacio cristiano, por imponer su particular forma de concebir el mensaje de salvación, y en esa lucha se fecundaban mutuamente. Ideas y concepciones que se están recuperando para la teología de hoy, vieron allí su nacimiento.— P. de LUIS

O'MEARA, J.J., *La jeunesse de saint Augustin. Introduction aux Confessions de saint Augustin*, Traduit de l'anglais par Jeanne Henri MARROU. Éditions universitaires Fribourg Suisse-Éditions du Cerf, Paris 1988, 13 x 19, 279 p.

Se trata de la reimpresión de una edición anterior en lengua francesa de esta obra aparecida en París en 1958 y luego en segunda edición en 1980. Las únicas variantes son una breve presentación de O. Wermelinger y la introducción de una bibliografía sumaria (dos páginas) al final. La reciente celebración del centenario de la conversión y bautismo del santo es lo que ha impulsado la reimpresión, pues de la obra se puede afirmar que es un «clásico» sobre las Confesiones.— P. de LUIS.

TAVARD, G., *Les jardins de saint Augustin. Lecture des Confessions*, Les éditions Bellarmin-du Cerf, Montreal-Paris 1988, 15 x 23, 134 p.

La bibliografía sobre las Confesiones es inmensa. Uno de los problemas que ha ocupado a los estudiosos ha sido el del criterio unificador de la obra, el tema principal en torno al que giran todos los demás. Ha habido opiniones para todos los gustos. G. Tavard se aleja de quienes lo ven en los estados del alma de Agustín en el momento de su conversión. Para él se trata de un problema bastante más objetivo y más importante para nuestros días: Dios en su relación con el cosmos. A través de las numerosas disgresiones, la línea de las Confesiones es simple: «La lucha de Agustín por descubrir y aceptar la doctrina de la creación ocupa la mayor parte» (p. 122). Todo ello visto como un esfuerzo por liberarse de la concepción maniquea de Dios, concepción espacio-temporal por la que quedaba ligado al cosmos. En los primeros libros de las Confesiones Agustín muestra cómo se ha liberado de la concepción maniquea de Dios hasta llegar a descubrir que el alma y el mundo son el verdadero jardín de Dios. Y de esta manera «la simbólica del jardín nos da la verda-

dera llave de las Confesiones» (p. 93), simbolismo del jardín que sirve también de llave para comprender la evolución filosófica y espiritual del *rétor* de Milán. En efecto, la obra, después de un primer capítulo dedicado a los problemas del espacio y del tiempo que Agustín plantea en el libro inicial de las Confesiones, y de un segundo en que muestra cómo Agustín se desenganchó de la concepción maniquea, en los cuatro siguientes estudia la simbólica de los distintos jardines que menciona el Santo: el de Milán, el de Casiciaco (prado), el de Ostia y el del alma, completando los datos de las Confesiones con los de las obras anteriores al presbiterado. Los dos últimos capítulos, centrándose en los últimos libros de las Confesiones, se ocupan de la creación como obra de Dios, un Dios que es Trinidad. En este contexto el autor no deja de apuntar a las cuestiones que plantea la cosmología científica de hoy, y que hallarán solución desde la perspectiva agustiniana.— P. de LUIS.

SAN AGUSTÍN, *Escritos antidonatistas (I) (Salmo contra la secta de Donato. Réplica a la carta de Parmeniano. Tratado sobre el bautismo. Resumen del debate con los donatistas)* Traducción de M. FUERTES LANERO y S. SANTAMARTA DEL RÍO e introducción general, bibliografía y notas de P. LANGA. Obras completas de San Agustín, vol. 32, BAC 498, Madrid 1988, 13 x 20, 966 p.

Aunque siempre comporta un drama, de distinta magnitud según los casos, todo cisma o herejía suele tener un aspecto positivo en la vida de la Iglesia: normalmente se hace acompañar de un proceso de purificación y de un esfuerzo de reflexión que aboca a un avance en la comprensión de la fe. Ambas cosas van unidas al donatismo, contra el que el Obispo de Hipona hubo de luchar su segundo gran combate. Significó una sangría interna para la «Católica» y un debilitamiento frente al exterior, incluso después de su desaparición oficial; pero a la vez fue origen de un impulso creador, gracias sobre todo al genio y celo pastoral de san Agustín. Si del debate la Iglesia salió debilitada sociológicamente, salió fortalecida doctrinalmente.

En la confrontación entre Agustín y los donatistas emergen dos modos de entender la presencia del cristiano en el mundo; dos maneras de entender —si no en la práctica, sí en la teoría— las relaciones entre la Iglesia y el estado; dos formas de comprender la comunicación de la gracia divina a los hombres en el interior de la Iglesia; en última instancia, dos eclesiologías y, a su lado, dos tipos de teología sacramentaria. Ambas se esclarecen con los textos agustinianos. La del propio Agustín, como es obvio, en las muchas páginas que dedicó a exponerla, no como suya personal, sino como de la «Católica». La donatista porque el Santo no sólo se limita a refutar a su adversario, sino que nos aporta en su tenor literal numerosos documentos donatistas que sólo gracias a él han llegado a nosotros, y que son material imprescindible para conocer en su propio contexto el movimiento cismático.

En la confrontación, las tesis agustinianas salieron vencedoras y pasaron a la posteridad, como precioso legado de aquel desgarrón eclesial. Sus aportaciones, con el consiguiente enriquecimiento, se extienden de modo particular a la teología de la Iglesia y de los sacramentos, a la pneumatología, a la teología de la caridad en estrecha vinculación con la de la unidad, e inspiraron repetidamente a los Padres del Vaticano II. El dato significa que ocuparse en la lectura de estos escritos no sólo es ejercicio con vistas a la erudición, sino también esfuerzo por sacar del pasado luz para nuestro presente.

La aparición del volumen primero de los tres dedicados a los escritos antidonatistas es otro paso considerable en la publicación de las obras completas de san Agustín en su edición bilingüe latín-castellano. Además de las introducciones particulares a cada uno de los libros, el presente volumen incluye también otra general, de notable dimensión (155 p.), obra del agustino y agustinólogo P. Langa; en ella da las claves históricas y teológicas para la comprensión de los distintos escritos antidonatistas del Obispo de Hipona; y sumada a las setenta y dos notas complementarias, con el amplio caudal de datos que aportan, permite un conocimiento amplio de esa realidad africana que fue el donatismo. Como es habitual, cierran el volumen un índice bíblico y otro de materias.— P. de LUIS.

CAPRIOLI, A.-VACCARO, L. (ed.), *Agostino e la conversione cristiana*. A cura di A. Caprioli e L. Vaccaro (= Collana Agustiniana. Testi e Studi I), Augustinus, Palermo 1987, 16 x 24, 221 p.

La presente obra es resultado del Coloquio Internacional «Agustín en las tierras de Ambrosio» celebrado en el contexto del XVI Centenario de la Conversión de San Agustín y, por tanto, una compilación de diferentes ponencias unificadas en torno al tema de la conversión. La primera tiene por autor al recientemente fallecido H.U. von Balthasar, que reflexiona sobre el fenómeno de la conversión. Tras considerar algunos cambios en las personas que tienen apariencia de conversiones pero no lo son propiamente, pasa al análisis de la misma en su estadio general, aun no la específicamente cristiana; esta última comprende la anterior y la supera en cuanto que en toda la religión bíblica toda la iniciativa pertenece a Dios que libre y casi brutalmente se revela al hombre, manifiesta su voluntad y reclama su obediencia. Pasa luego a la conversión agustiniana con sus dos momentos: el de la interioridad y el de la trascendencia. Tras unas palabras dedicadas a la llamada *segunda conversión*, concluye con otras referidas a la *conversión social*.

La segunda ponencia es de Mons. G. Biffi y lleva por título *Conversione di Agostino e vita di una Chiesa*. Tras analizar las relaciones personales de Agustín con Ambrosio, trata de combinar datos aparentemente contrastantes sobre el influjo del segundo sobre el primero, recurriendo al influjo de Ambrosio como pastor de la Iglesia más que como pedagogo individual o amigo de Agustín. A continuación presenta los valores de la Iglesia milanesa cuyo influjo considera justamente notable en la conversión de Agustín.

La conferencia de L. Alici versa sobre: *Agostino tra fede e ricerca: La conversione dell'intelligenza*. Presenta el camino agustiniano al respecto que, además de iluminar el de los creyentes, debe poder alcanzar nuestro horizonte cultural y reanimarlo desde dentro. Sucesivamente presenta el camino de la vida de Agustín; su encuentro con Dios, el camino de la reflexión y por último, el encuentro con nuestros contemporáneos, visto desde la perspectiva de la triple instancia: de comprensión (ciencia y sabiduría), de fundación (interioridad y trascendencia) y de tensión (tiempo y eternidad), analizadas con anterioridad.

La conversión de Agustín, en palabras de H.U. von Balthasar fue una conversión de una estética común a una estética superior. G. Saldarini presenta la conversión de Agustín como un camino hacia la belleza, cuyas etapas ve indicadas en Conf. 4,13,20 ss; 10,27,38 y De Ordine 2, y la Regla. Camino que se revela como movimiento de amor, que incluye el sentido de una purificación, vista como «gozosa penitencia».

Por último, en dos apéndices, L. Beretta y S. Colombo, tratan de identificar el Cassiciacum agustiniano. Mientras el primero de los dos ve confirmada la tradicional identificación con Cassago.— P. de LUIS.

REALE, G.-PIZZOLATO, L.F.-DOIGNON, J.-..., *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio (1-4 ottobre 1986)* (= Collana Augustiniana. Testi e Studi II), Augustinus, Palermo 1987, 16 x 24, 221 p.

Un segundo fruto del Coloquio internacional «Agustín en la tierra de Ambrosio». Destacados especialistas comentan desde su óptica particular los escritos que tuvieron su origen en el descanso de Casiciaco o posterior estancia en Milán.

G. Reale se ocupa del *Contra Academicos*. Tras algunas consideraciones de carácter metodológico, y otras sobre la conversión en significado metafísico y moral, estudia la relación entre el escepticismo de los académicos y el esoterismo que Agustín les atribuye; distingue el esoterismo del mismo Platón que lo reservaba a alguna parte de su doctrina del de sus seguidores que lo ampliaron a todo el mensaje metafísico. Por último, ofrece la posición clave asumida por Agustín en la obra, y cómo para alcanzar la verdad, sobrepasa la «segunda navegación» Platón, reclamando la «tercera navegación», la humildad y la cruz, que representa un avance cualitativo, aunque en el aspecto cuantitativo para pasar del platonismo al cristianismo sólo baste «cambiar unas pocas palabras y frases».

El *De vita beata* fue confiado a L.F. Pizzolato, quien se sitúa en el método habitual de las Semanas Agustinianas de Pavia: el de la *lectio Augustini*. En su amplísima relación (82 p.) hace una lectura detallada y precisa del texto completo, por lo que se convierte en un auténtico comentario a la obra en su conjunto con un mayor detenimiento en la célebre introducción.

La aportación de J. Doignon lleva por título: *El De ordine*, su desarrollo, sus temas». También él sigue el método de la *lectio*, analizando las distintas unidades temáticas, añadiendo al final una especie de síntesis, donde presenta los puntos sobresalientes del debate, pues él, más que ningún otro de los diálogos «donne le sentiment de jaillir d'une conversation vécue»; puntos que son los siguientes: cuadro físico y moral del hombre, problemas sobre la naturaleza y el arte, problemas relativos a Dios y a la obra de la razón.

J. Oroz analiza los Soliloquios. Después de anotar la novedad del vocablo y referirse a la plegaria inicial, examina el tema de la obra, deteniéndose en la doctrina de la iluminación y con mayor amplitud en la inmortalidad del alma y los distintos momentos de la prueba.

G. Madès se ocupa de «Le spiritualisme augustinien à la lumière du *de immortalitate animae*». Comienza presentando su opinión de que el descubrimiento del espiritualismo no lo debe Agustín a S. Ambrosio, sino a los *libri platoniorum*. Prueba de ello son los libros escritos a continuación, entre ellos el *De immortalitate animae*, libro difícil. A continuación muestra su estructura y sus fuentes, y concluye mostrando, contra la opinión de J. Mourant, cómo Agustín ha vuelto repetidamente a utilizar la misma argumentación de que se sirve aquí.

Por último G. Folliet estudia la correspondencia entre Agustín y Nebridio, en particular los temas más frecuentemente tratados, que él reduce a tres apartados: a) El tema del «Regreso a uno mismo»; b) El mundo, el alma y sus facultades, el conocimiento y los sueños; c) La Trinidad y la Encarnación.— P. de LUIS.

KOWALCZYK, Ks.S., *Dieu et homme dans la doctrine de saint Augustin*, Warsovia 1987, 16,5 x 23,5, 276 p.

El libro está escrito en polaco, pero hemos dado el título en francés porque incluye un índice de materias en dicha lengua. Consta de tres partes: I. Cuestiones preliminares (evolución intelectual y espiritual, obras relativas al tema, sabiduría y ciencia, filosofía y fe). II. El hombre y el mundo de los valores. III. Dios en el círculo del conocimiento y del misterio.— P. de LUIS.

SAN BERNARDO, *Obras completas. VI. Sermones varios*, BAC, Madrid 1988, 12 x 19, 534 p.

Tenemos en sus páginas la siguiente caracterización de la obra: «Los sermones 'varios' de san Bernardo son páginas espontáneas que han brotado de su pluma al ritmo de la vida. Más que sermones, son conferencias familiares que intentan iluminar y alentar al cristiano-mortje en el seguimiento diario de Cristo... La lectura reposada de estas páginas nos confirma en su intención y propósito fundamental: vivir a la escucha de la Palabra de Dios y dejarse transformar por ella».

Con estas indicaciones por delante, estamos capacitados para hacer una lectura provechosa de este libro. Seguramente que encontraremos muchas cosas que choquen con nuestro modo de ver la Biblia. Hoy se busca más la exactitud científica, por hablar de alguna manera mientras que en épocas pasadas se buscaba ante todo la edificación espiritual. Podemos preguntar: ¿qué es más válido? Sin hacer una opción de alternativa, hay que decir que es más importante la segunda finalidad que la primera. Hay que sacar a la Biblia de su simple mensaje histórico-crítico y llevarla al terreno de la vida. La Biblia es un libro vivo y ello se debe principalmente a que se hace Tradición en la vida del cuerpo eclesial. La «lex orandi» se constituye así en «lex credendi». En este sentido resulta muy provechoso el contacto con los Padres de la Iglesia, que supieron aprovechar la Palabra de Dios para formar espiritualmente al pueblo de Dios.— B. DOMÍNGUEZ.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología. I. Parte I* (= Maior 31), BAC, Madrid 1988, 15 x 23, 992 p.

La BAC Maior nos presenta una nueva edición de la *Suma Teológica* totalmente en castellano, preparada bajo la dirección de los Regentes de Estudios de los centros dominicanos de estudios de Filosofía y Teología. Esta edición, con aparato crítico plenamente modernizado y bibliografía universal selecta en torno a la obra de santo Tomás, quiere ofrecer un servicio al mundo de habla hispana y al mismo tiempo un reconocimiento al teólogo ejemplar de todos los tiempos. Su presentación es esmerada, a pesar de su voluminosidad. Seguirá siendo la obra de punto de referencia de todo quehacer teológico serio. Una vez más, la Biblioteca de Autores Cristianos, fiel a su trayectoria de fidelidad a los clásicos del pensamiento cristiano, hace este esfuerzo de actualización y traducción de la obra cumbre teológica del pensamiento medieval, la Suma Teológica. Bienvenida sea a nuestras bibliotecas y que siga siendo el testimonio cualificado de la reflexión filosófico-teológica del misterio cristiano de salvación.— C. MORÁN.

LLIN CHÁFER, A., *Sacerdocio y Ministerio. Estudio histórico teológico sobre el sacerdocio ministerial en santo Tomás de Villanueva*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1988, 15 x 23, 384 p.

Se trata de un estudio sobre el sacerdocio en santo Tomás de Villanueva. El autor va siguiendo al santo, en su historia personal y social, de la infancia a la madurez pasando por la universidad de Alcalá. Se estudia al religioso agustino, al obispo de Valencia y al padre de los sacerdotes y de los pobres. En la tercera parte se trata del sacerdocio ministerial en los Sermones de santo Tomás de Villanueva, en su relación a la Palabra y la predicación, a la Eucaristía y los sacramentos así como su ministerio pastoral. Finalmente se analiza la espiritualidad del sacerdote en su labor diocesana con sus exigencias de contemplación, santificación y acción. Un libro, pues, interesante que nos ayuda a conocer un poco más la gran figura de santo Tomás de Villanueva y a la insigne diócesis de Valencia.— D. NATAL.

VORGRIMLER, H., *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*, Herder, Barcelona 1988, 12,2 x 19,8, 268 p.

Todo el mundo está de acuerdo en considerar a Rahner como uno de los teólogos más importantes e influyentes de este siglo, tanto en las ideas teológicas como en el devenir mismo de la Iglesia. Como Vorgrimler es uno de sus discípulos y amigos cercanos, el atractivo de este libro está dado de antemano. En él se habla del hombre Rahner, su modo de ser y su forma de desenvolverse en la primera línea de un tiempo difícil, de cambio en la Iglesia. Se repasan amenamente las circunstancias de la vida de Rahner. La intención renovadora de su teología y el recelo que despertó en la jerarquía. Su antileitismo teológico y, sin embargo, la dificultad de su lenguaje. Su poder en el concilio Vaticano y fracaso docente en Munich, su increíble capacidad de trabajo. Al final, en un pequeño extracto de las cartas de Rahner a Vorgrimler, podemos entrever de modo directo el lado humano y divertido de esta personalidad, decisiva en la última apertura teológica.— T. MARCOS.

FERNÁNDEZ, CASAMAYOR, A., *Teología, fe y creencias en Tomás Malagón*, HOAC, Madrid 1988, 13,5 x 21, 176 p.

Este libro es una tesina de teología. El objeto de estudio es la teología de Tomás Malagón, distinguido por su labor pastoral en la Acción Católica, particularmente la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC). Sus escritos, en su mayor parte, están inéditos, y esta tesina pretende

así dar a conocer sus opiniones teológicas, centrándose en la distinción que hizo entre teología, fe y creencias. Dado que el concilio marcó su labor pastoral y teológica, el trabajo se subdivide en sus etapas conciliar y posconciliar.— T. MARCOS.

SCHUESSLER FORIENZA, E., *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Urspruenge*, Kaiser-Gruenewald, München 1988, 14 x 23, 426 p.

La autora es bien conocida por los lectores de habla inglesa por su obra *Bread not stones* donde indicaba con el título el pan que la Iglesia debe dar a la mujer, como Jesús, en lugar de lanzarle piedras como los fariseos. Se trata siempre de una consideración del cristianismo desde la perspectiva feminista. El problema no es la discusión sobre tal o cual punto en torno a la mujer en la Iglesia como por ejemplo el sacerdocio de la mujer, sino que, según la autora de este libro, todo debe renovarse y removerse desde sus cimientos. Según nuestra autora, el patriarcalismo se ha impuesto en toda la línea en nuestro mundo, también en la Sagrada Escritura. Así es dramáticamente cierto que el mensaje es el medio, como decía M. Mc. Luham. Es decir, el medio ahoga totalmente el mensaje, con su propia mentalidad antievangélica lo destruye, ya desde el mundo bíblico en sus diversos tiempos. Así la mujer queda como fuera del mensaje cristiano. Para ver todo esto la autora utiliza un método crítico, feminista, y trata de reconstruir el cristianismo primitivo al margen del prejuicio androcéntrico. Para ello analiza el mensaje de Jesús, su comunidad y misión. Considera diversos pasajes paulinos como Gálatas 3,28. Explica también el conflicto entre patriarcalismo e Iglesia en las comunidades de colosenses y efesios. Y reconsidera el papel de la mujer en el evangelio de Marcos y Juan. Finalmente propone una espiritualidad auténticamente bíblica para una visión auténtica de la mujer creyente. Al margen de cuestiones particulares la reconsideración a fondo de la hermenéutica bíblica no deja de llamar profundamente la atención. Una obra, pues muy interesante, sin duda.— D. NATAL.

MILANO, A., *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, Dehoniane, Napoli 1987, 15 x 21, XV-324 pp.

A. Milano continúa la tarea iniciada en su obra *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Dehoniane, Napoli 1984 (cf. *Estudio Agustiniiano* 21, 1986, pp. 426-427). Siguiendo los mismos principios metodológicos en su investigación y orientando su exposición desde la perspectiva trinitaria, el autor recorre toda la historia de la Iglesia entresacando las etapas más significativas y presentando cómo, en el pensamiento occidental, la cuestión sobre la *persona Dei* provoca el mismo interrogante sobre la *persona hominis*.

El tema está desarrollado en 14 capítulos. Los 6 primeros resumen, con alguna aportación nueva, su anterior obra *Persona in teologia*. Los restantes capítulos tratan de la sucesiva evolución histórica: el aspecto «conservador» de la «revolución» protestante —Lutero, Melancton y Calvino—; la Trinidad de los filósofos, con el conflicto razón-fe en el iluminismo, las consecuencias del «cogito» cartesiano, Kant, Fichte, Jacobi, Schelling, Hegel y Feuerbach; Schleiermacher y la Trinidad en la «doctrina de la autoconciencia religiosa»; el potente impulso renovador de Karl Barth; la posterior evolución protestante —Brunner, Bultmann y Tillich la moderna dogmática —Günther, Scheeben, Lonergan, Schmaus y Alfaro—; el horizonte de la «Historia de la Salvación» en Rahner, Mühlén y Moltmann; el presente y futuro de la comprensión trinitaria —la «lengua cananea», Jaspers y Ott, y la vía cristológica.

Del amplio panorama explorado, en el que se reflejan las conexiones y confrontaciones entre filosofía-teología, fe-cultura, «no se han sacado conclusiones inapelables: se ha preferido sugerir más que desarrollar exhaustivamente, esbozar hipótesis interpretativas más que encerrar en fórmulas definitivas una realidad viva y en un proceso siempre abierto» (p. XIV). La obra concluye con una vastísima bibliografía —amén de la diseminada en el texto— y un índice de nombres.— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

Moral-Derecho

TÖDT, H.E., *Perspektiven theologischer Ethik*, Edit. Chr. Kaiser, München 1988, 16 x 22,5, 285 p.

Este interesante volumen nos ofrece la obra de un pensador no muy conocido entre nosotros. Se trata de H. Eduard Tödt, cuyos setenta años se homenajean. Tödt resume en su vida, la experiencia del nacional-socialismo, pasando por una etapa de cautiverio, que le capacitan para reflexionar y exponer en su cátedra de Heidelberg sus conclusiones sobre la vivencia y la teoría ético-morales. Sus obras sólo vieron la luz después de un largo contraste en las exposiciones y discusiones académicas.

Este volumen nos permite adentrarnos en su concepción de una ética de la responsabilidad, en la forma interdisciplinar de abordar los problemas fronterizos.

La dignidad del hombre, los derechos humanos, la libertad, la paz, la institución y la secularización son los conceptos morales fundamentales a los que dedica la parte más significativa de este volumen, que se cierra y complementa con una cuidada indicación de los numerosos escritos de H. Eduard Tödt.— Z. HERRERO.

TREVIJANO, P., *Madurez y sexualidad*. Edit. Sigüeme, Salamanca 1988, 21 x 14, 404 p.

Sencillez y pastoralidad son dos notas que adornan esta obra ya desde sus primeras líneas, desde sus indicaciones bibliográficas que limita exclusivamente a las obras leídas y reflexionadas, hasta la declaración de los alumnos como coautores del texto a través de «sus sugerencias, críticas y discusiones».

El mismo autor nos lo presenta como fruto de la reflexión en medio de la experiencia docente y pastoral. Y creo que lo ha conseguido. Su esfuerzo se centra en trazar las grandes líneas que enmarcan el reflexionar y el vivir cristianamente la sexualidad, sin concesiones a discusiones concretas y detalladas de temas particularizantes. Ello facilita una lectura agradable y tranquilizadora. Y, sin embargo, es científico. Cada capítulo va encabezado por una bibliografía selectiva, bastante actualizada.

Puede ser un instrumento útil para que los cristianos de nuestros días puedan clarificarse sobre los interrogantes que les surgen con frecuencia. Basta reseñar su Índice: I: *Sexualidad y madurez*: La sexualidad en la Escritura, castidad y liberación, fisiología sexual, niñez, adolescencia, masturbación, relaciones con el propio sexo, homosexualidad, relaciones con el otro sexo, problemas del ambiente sexual y sus perversiones, prostitución y uniones irregulares, virginidad y celibato, noviazgo; II: *Matrimonio*: Historia del matrimonio, el sacramento del matrimonio, institución matrimonial, espiritualidad matrimonial, el problema de la paternidad responsable, la vida matrimonial, la frigidez, aborto y adopción, matrimonios en dificultades, el divorcio, los matrimonios mixtos, viudez y ancianidad.— Z. HERRERO.

BOROBIO, D., *Reconciliación penitencial. Tratado actual del sacramento de la penitencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1988, 15 x 21, 226 p.

Concluida la lectura, se tiene la impresión que el subtítulo «tratado actual...» responde adecuadamente al contenido de la obra. Goza de esa actualidad que consigue presentar con nitidez la realidad fundamental del sacramento, vivida por los creyentes de las diversas épocas históricas, liberada de las adherencias que el transcurrir del tiempo ha ido acumulando; actualidad por el acierto de expresarlo con un lenguaje que parece entender el hombre de nuestros días; actualidad por la claridad con que agrupa ordenadamente sus conocimientos bajo cuatro grandes apartados: Ensayo antropológico; experiencia histórica; reflexión teológica y celebración pastoral; actuali-

dad por el esfuerzo de clarificar los puntos oscuros que más frecuentemente surgen en las discusiones como, por citar un ejemplo, en el tema de la satisfacción: «interpretaciones teológicas actuales: a) interpretación más antropológica; b) interpretación más social; c) interpretación más dinámica sacramental...».— Z. HERRERO.

EIFF, A.W. von GRÜNDEL, J., *El reto del SIDA. Orientaciones médico-éticas*, Herder, Barcelona 1988, 12 x 20, 120 p.

Breve pero instructiva reflexión sobre el fenómeno SIDA desde la doble perspectiva ético-médica. Sorprende agradablemente la reflexión del Dr. A.W. von Eiff en su esfuerzo de enmarcar el fenómeno en la totalidad de la conducta humana. No es un fenómeno aislado, sino como una consecuencia de unas maneras de comportarse de los seres humanos.

Dos premisas fundamentan sus orientaciones «profilácticas»: la primera es que el hombre, a diferencia del animal, está dotado para modelar responsablemente su comportamiento sexual; la segunda, que la «humanidad, a causa del Sida, se encuentra en una situación similar a la que se enfrenta una persona tras sufrir un infarto de miocardio».

Considera insuficiente el empleo del condón u otros elementos mecánicos. Son necesarias medidas inmediatas: información acerca de los peligros de infección, facilitada ya en la escuela, «una información sexual unitaria acerca de los peligros de la promiscuidad en las relaciones, tanto homosexuales como heterosexuales... etc»; «subrayar que el amor y la responsabilidad están íntimamente ligados y que debe respetarse la polaridad de ambos sexos; es decir, la forma especial de ser de cada uno. También son necesarias medidas a largo plazo: que los niños puedan vivir un clima de amor.

Gründel, desde el punto de vista ético, aboga por una ética de la responsabilidad, dejando de lado la ética del miedo y del castigo o azote de Dios. Se plantea también el problema sobre la obligación o no de los afectados de declarar su enfermedad, terminando por precisar la conducta que considera ética por parte de la comunidad cristiana.— Z. HERRERO.

GOÑI GAZTAMBIDE, J., HERREROS LOPETEGUI, S., TEJERO, E., ETC., *Estudios sobre El Doctor Navarro en el IV Centenario de la muerte de Martín Azpilicueta*, EUNSA, Pamplona 1988, 17,5 x 24, 400 p.

Este libro, homenaje al ilustre navarro y canónigo regular de san Agustín, Martín Azpilicueta, en el IV Centenario de su muerte en 1986, es fruto de las *Jornadas de Estudios sobre el Doctor Navarro*, título con el que se conoce, organizadas por el Instituto de su nombre y el Departamento de Educación y Cultura del Gobierno de Navarra. Algunas de las ponencias allí presentadas y otros trabajos constituyen las veinte colaboraciones de este volumen, dividido en dos partes, como se explica en la presentación hecha por Eduardo Molero. Ambas partes llevan sendas introducciones de Eloy Tejero. En la primera se expone la bibliografía del Doctor Navarro, su medio ambiente en Navarra por Susana Herreros, sus estudios en Alcalá por José Goñi, la conquista del Reino de Navarra por Alfredo Floristán, y su papel en la Universidad de Salamanca y Coimbra por F. Salinas. En la segunda parte aparece la figura del mismo como canonista y moralista, su doctrina sobre la esencia del alma racional, analizando sus temas morales los profesores J.I. Saranyana, J.M. Yanguas, J.A. Fuentes, J. Sancho, C. Soler y L.M. García, mientras que la doctrina canónico-jurídica la exponen los profesores J.I. Bañares, L. Navarro, J. de Otaduy, J.A. Corrientes, V. Vázquez, J. Sanchis y R. Rodríguez-Ocaña. Esta obra contribuye a un mejor conocimiento de este hombre clave en su tiempo. Él recogió la herencia de la cultura medieval y participó activamente en el proceso contra el Arzobispo Carranza, que siguió hasta Roma. Esta obra es un buen homenaje, donde se hace ver que fue un hombre de su época, uno de los mejores representantes de Navarra y una de las grandes figuras del siglo XVI.— F. CAMPO.

ARRIERA, J. J., CALVO ÁLVAREZ, J., DIEGO-LORA, C. de, etc., *Manual de Derecho Canónico*, EUNSA, Pamplona 1988, 17 x 24, 803 p.

Después de un trabajo coordinado durante tres años, el Instituto Martín de Azpilicueta, publica este manual, iniciado en 1984 por el profesor Pedro Lombardía, que era entonces Director de dicho Instituto. Colaboran 14 especialistas, que se repartieron el trabajo. La mayor parte de ellos había colaborado en la edición bilingüe y anotada del *Código de Derecho Canónico*, cuya primera edición apareció en 1983 dentro del mismo Instituto y en septiembre de 1987 salió la cuarta revisada y actualizada. Los autores que intervienen están vinculados todos ellos, de distinta forma, a la Facultad de Derecho Canónico de Navarra. Se trata de una obra de síntesis, por lo que no se desciende a detalles. Es un trabajo en el que cada uno se responsabiliza de su sección. Unos capítulos están mejor que otros. La dirección que debió de llevar Pedro Lombardía, la atendió desde el principio Joaquín Calvo-Álvarez. Le ayudaron los profesores Luis Felipe Navarro, José María Sanchis, Jorge Miras y Luis Moratinos. En doce nutridos capítulos se exponen los siete libros del Código de 1983, al que sigue, como colofón, el capítulo 13, el último, dedicado a «la Iglesia y la comunidad política» por Pedro Lombardía y Javier Otaduy, que exponen lo que pudiéramos llamar Derecho eclesiástico del Estado en resumen. Al final de cada capítulo se da la bibliografía correspondiente. No hay índice analítico de materias, ni de autores, como la tiene por ejemplo el *Handbub*, manual alemán, bajo la dirección de J. Listl. Es un buen servicio el que se presta en lengua castellana a los estudiantes de seminarios y estudios eclesiásticos, lo mismo que a otros interesados en tener nociones generales y orientación.— F. CAMPO.

HERVADA, J., *Elementos de Derecho constitucional canónico*, EUNSA, Pamplona 1987, 16,5 x 24, 316 p.

En este libro se pone al día lo que el mismo autor había defendido y expuesto en *El Derecho del Pueblo de Dios* I, teniendo en cuenta los cánones del Código de 1983, principalmente del libro II, sin que sea una exposición exegética. Se divide la obra en cuatro partes: 1.ª nociones generales sobre la ciencia del Derecho constitucional y su aplicación a la Iglesia en general, como Pueblo de Dios y su personalidad jurídica; 2.ª la dimensión universal de la Iglesia, su fin, derechos y deberes del fiel cristiano con las situaciones jurídicas derivadas; 3.ª la Iglesia comunidad e institución con el gobierno universal, la potestad del papa, del Colegio episcopal y del Concilio ecuménico; y 4.ª la dimensión particular de la Iglesia con sus estructuras complementarias. Se sigue en parte la misma sistemática que en lo que se llamó *Introducción a la Constitución de la Iglesia* en la obra anteriormente citada de «El Derecho del Pueblo de Dios» en colaboración con el profesor Pedro Lombardía, cuya ausencia se nota, aunque la parte constitucional pertenecía a Javier Hervada. Se echa de menos el que al final de cada capítulo no se dé la bibliografía correspondiente. Aparecen las citas conciliares y del Código. Hubiese ganado la obra dando citas y fuentes complementarias. Al no existir una constitución formal, como hubiese sido con la «Ley fundamental de la Iglesia», se trata de un Derecho constitucional material. Está bien desarrollado y puede servir este libro de ayuda a los estudiantes y profesores en esta materia.— F. CAMPO.

WALF, K., *Derecho eclesiástico*. Tratado de «Kirchenrecht» por A. Martínez de Lapera, Herder, Barcelona 1988, 12 x 19,5, 234 p.

El título puede ocasionar confusiones, ya que no comprende una exposición completa del Derecho canónico o Derecho de la Iglesia, como lo fue la obra de Klaus Mörsdorf con el mismo título. Se trata de un alumno de él que sigue su corriente considerando a la canonística «como una disciplina teológica con método jurídico» *Kirchenrecht*, I (Munich 1964) 36. Se trata de una introducción al Derecho canónico con una selección de instituciones en una asignatura, que sigue siendo principal, aunque en uno de los últimos lugares. En la praxis sigue siendo vital o muy impor-

tante al organizar la vida de la Iglesia católica, no con tanta amplitud, como en la Edad Media y Moderna. Sigue un poco a la teología en su Eclesiología, como óptica orientativa. Se da una visión del nuevo Derecho de la Iglesia (cap. II), sus peculiaridades (cap. III), la posición de los laicos en el nuevo Código (cap. IV); el ministerio de los clérigos y el papel de los laicos (cap. V) y problemas fundamentales del actual Derecho canónico (cap. VI). En el epílogo hace algunas consideraciones sobre que habrá que tener en cuenta los rápidos cambios sociales y la diferencia de ritos, una asignatura pendiente. Tiene índices de nombres y analítico. Está bien como libro de divulgación y para hacerse una idea general del Derecho. No vale como manual para estudiantes, aunque en algunos puntos puede servir de consulta.— F. CAMPO.

RAMÍREZ RUIZ, E. OSA, *Introducción a la Filosofía política de san Agustín*, MAR-EVA, Guadalajara, Jalisco 1988, 13,5 x 2,5, 134 p.

Dentro de la abundante bibliografía sobre san Agustín en el XVI Centenario de su conversión, está este libro, escrito, como dice su autor, por un aficionado a la Filosofía. El primer capítulo es lógicamente el de la conversión, probablemente el mejor logrado. Sigue el segundo dedicado a un tema clave, como es el de la iluminación, sobre el que se resuelve el problema del conocer y el del mismo Derecho junto con la gracia y el antipelagianismo (cap. III); la transcendencia (cap. IV); la razón superior (cap. V) siguiendo hasta el XIX, titulado «*opta aequalitatem*», pasando por las dos ciudades (cap. X), la política y el Estado (cap. XIV), etc. El tema es muy amplio y sugestivo, por lo que merecía más extensión. La misma bibliografía es deficiente y desconoce temas candentes como es su relación con el «iusnaturalismo», pudiéndose hablar de «un Derecho natural de contenido mutable» en san Agustín. Algunos capítulos son deficientes, como el II y el V, que tienen una y dos citas de san Agustín. Algunas afirmaciones son del autor o de cómo interpreta él a san Agustín, no en su época, sino en la actualidad, como es lo referente a los partidos políticos, la política y la teología de la liberación. Cierto que de los principios puestos por san Agustín se pueden sacar consecuencias aplicables a la realidad de hoy y de todos los tiempos; pero con un contenido mutable; ya que según san Agustín, al cambiar los tiempos deben cambiar las leyes (Epis. 138, I, 4-6). El libro está bien como obra de divulgación con algunas observaciones y valoraciones correctas e interesantes.— F. CAMPO.

Filosofía-Sociología

REALE, G.-ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico. I. Antigüedad y Edad Media*, Herder, Barcelona 1988, 15,5 x 24,5, 618 p.

Felicitemos a la editorial Herder de Barcelona por esta publicación, por su presentación y por aportar algo nuevo para la comprensión del pensamiento occidental —génesis y desarrollo de la filosofía griega, romana y medieval en este primer tomo. A este primero le van a seguir otros dos volúmenes más. En el que nos ocupa no sólo se desarrolla el pensamiento filosófico, sino también el científico incipiente de la cultura occidental además de otras aportaciones socio-culturales. Como texto universitario y de seminarios eclesiales es un manual muy bueno.

Los autores nos presentan en esquema desarrollando los puntos más interesantes del pensamiento filosófico. Una observación tenemos que hacer a esta edición: al final, en la bibliografía de cada capítulo, suponen los autores que quien ha dirigido la edición bilingüe de las obras de san Agustín de la BAC es el P. Victorino Capánaga (pág. 608). Esto no es cierto. Quien comenzó la edición de la BAC de las obras de san Agustín fue la Orden Agustiniense, bajo la dirección del P. Félix García, y que ahora la dirige una Comisión de Traducción de las obras de san Agustín,

integrada por la FAE, y esta Comisión es la que dirige y se responsabiliza de todas las obras de san Agustín en su edición bilingüe —español y latín—.

Felicitemos a la Editorial Herder y a los autores por esta obra estupenda.— M. M.^a CAMPELO.

ZERKL, H.G., *Aristoteles Physik. Sobre la Naturaleza*, Felix Meiner, Hamburg 1988, 12 x 19, 331 p.

Esta obra hace el número 381 de las publicaciones ofrecidas por la Philosophische Bibliothek, que desde hace 180 años nos viene ofreciendo aportaciones semejantes. Unos setenta y tantos filósofos han tenido el honor de un lugar en esta biblioteca. Comprende los libros V-VIII de la física de Aristóteles presentando paralelamente el texto griego y la exposición alemana. El texto griego va acompañado por un competente aparato crítico en nota al pie de cada página. Hay que resaltar también los índices de materias, de manera especial el copioso índice de palabras griegas (25 páginas), con abundantes notas también (32 páginas) al texto alemán, completando todo esto con el índice de autores.

La exposición alemana del texto griego está hecha con la seriedad que caracteriza a sus filósofos.— F. CASADO.

VILLACAÑAS BERLANGA, J.L. (ed.), *Schelling*, Península, Barcelona, 13 x 19, 344 p.

Sabido es que Schelling, en la evolución de su pensamiento, presentó como cuatro sistemas de interpretación del ser: el Absoluto como subjetividad-objetividad, el Absoluto como identidad de Naturaleza y Espíritu, el Absoluto como actividad creadora del Espíritu, la filosofía de la Mitología y de la Religión... Al estudioso del pensamiento se le presenta esto como algo raro, como una inestabilidad del pensamiento en la interpretación de la realidad, y también como una especie de contienda entre Schelling y Fichte respecto de una filosofía de la Naturaleza en relación con la Religión. José L. Villacañas ha hecho una selección de textos del sistema del Idealismo trascendental de Schelling para mostrar la «íntima unidad que recorre toda su producción cuando se mira con suficiente perspectiva, cuando se descubre su nervio justo y, sobre todo, desde la exigencia de entender la filosofía como una racionalización de las verdades de la religión en la que encontrará su lugar incluso la filosofía de la Naturaleza como racionalización de la creación». En resumen, se trata de una selección de textos que aportan el instrumento adecuado para definir específicamente el estilo intelectual del filósofo del romanticismo.— F. CASADO.

SEGURA, A., *Logos y Praxis. Comentario crítico a la Lógica de Hegel*, Pról. de Eduardo Polo, TAT, Granada 1988, 16 x 23, 441 p.

«La IDEA se revela como un pensar que es pura identidad consigo, pero que para ser suficiente para sí es simultáneamente una actividad con la cual se pone ella misma frente a sí como algo otro, para al estar con eso otro, estar simplemente en sí misma». Estas palabras, citadas por E. Polo en su prólogo a la obra, reflejan magistralmente el denso contenido del desarrollo de la doctrina hegeliana en la relación LOGOS y PRAXIS.

El Espíritu, identificado con la culminación del desarrollo práctico del LOGOS, y lo que podría presentarse como negación, resulta de una dialéctica de la reconciliación. Y es según esta dialéctica práctica del LOGOS como va a entenderse todo lo que de realidad podemos encontrar en la naturaleza, en el hombre, en su libertad. En esta línea se va desarrollando toda la exposición que Armando Segura hace de la Lógica de Hegel.

Creemos que es una obra interesante para entrar en la comprensión de la frase famosa que sintetiza la realidad hegeliana «Todo lo racional es real, y todo lo real es racional». F. CASADO.

CORETH, E.-NEIDL, W.M.-PFLIGERSDORFFER (ed.), *Christliche Philosophie im katholischen Denkēn des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 2. Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Styria, Wien 1988, 18 x 24, 870 p.

La filosofía cristiana no solamente aconteció en tiempos de los santos Padres sino que se ha extendido a lo largo de los siglos con una fecundidad mutua para la teología y el pensamiento hasta llegar a producir también una filosofía propia, y, en cierto modo, independiente. Para exponer los logros de los siglos diecinueve y veinte en este campo, los editores han logrado reunir una buena plantilla de expertos en el tema y su trabajo ha dado como resultado tres preciosos volúmenes que han requerido para su publicación la colaboración generosa del Fondo para el Fomento de la Investigación Científica de Viena y de la firma Siemens AG de Munich. El tomo II que es el que presentamos ahora nos ofrece la vuelta a la tradición escolástica. Se estudian primero las corrientes más importantes de cada época y país y luego se destacan algunos autores más señalados. Previamente hay dos excelentes estudios sobre la escolástica y la neoescolástica que queremos destacar. Para comenzar este volumen se estudia la neoescolástica en Italia y sus orígenes con Roselli, Buzzetti y Sanseverino, el colegio Alberoni de Piacenza y los centros tomistas de Roma también reciben especial atención. En Roma destacan las figuras de Taparelli y Liberatore entre otros. Se pasa luego a Alemania y Austria donde sobresale J. Kleutgen. El espacio francófono está señalado por la gran figura del Cardenal Mercier alma del instituto de Filosofía de Lovaina. En España y Portugal sobresale el Cardenal Ceferino González y la escolástica vestida de impermeable frente a la modernidad. Se añaden pequeños estudios sobre el reflujó neoescolástico en Gran Bretaña y Norteamérica así como en los países eslavos y el sudeste europeo. La segunda parte de este volumen II se dedica a la encíclica *Aeterni Patris*, el modernismo, y el antimodernismo suscitado por la encíclica *Pascendi* y sus secuelas. Se revisan las figuras de Tyrrell, Loisy, Bounaiuti y la nueva investigación teológica. La tercera parte de este volumen estudia la escolástica del siglo XX. Son los grandes hombres de la nueva escolástica francesa como P. Rousset o Maréchal y su escuela. El P. Sertillanges y las extraordinarias figuras de Maritain y Gilson y la Filosofía lovainense del siglo XX con L. de Raeymaeker y Van Steenberghen a la cabeza. El espacio de habla alemana conoce también momentos de gran fulgor. El omnipresente E. Przywara con sus 20 años al frente de la revista de los jesuitas suprimida, finalmente, por el nazismo. El excelente grupo alemán de la escuela del P. Maréchal, con sus grandes metafísicos como Lotz y Coreth o con K. Rahner quizá el teólogo más decisivo de la Europa del siglo XX y el concilio Vaticano II; sin olvidar al P. Manser o a H. Meyer o al fenomenólogo J. Geysler y al moralista Th. Steinbüchel. También las figuras filosóficas más señeras como J. Pieper o E. Stein tan cercana a E. Husserl. Italia también renueva sus glorias con Gemelli o Olgiati o C. Fabro, entre otros. El mundo anglosajón produce un pensador extraordinario cuya importancia e influencia se nota cada vez más, se trata de B. Lonergan. España y Portugal o Latinoamérica también comienzan a caminar de nuevo hacia el futuro con la figura de Juan Zaragüeta que avanza flanqueado por los tomistas del P. Ramírez y los orteguianos con su figura definitiva: X. Zubiri. Finalmente hay que destacar las escuelas del Este y del Sur de Europa. Una mención especial merece la escuela polaca por tantas razones benemérita. Toda la obra está escrita por grandes especialistas que ya son ellos mismos hoy grandes pensadores como Coreth mismo o Wetter o J. Ladrière o Lotz. Por tanto es de esperar que tan interesante tarea no sólo sea un buen recuerdo del pasado sino que suscite nuevos pensadores para un nuevo futuro. — D. NATAL.

LEVINAS, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (= Hermeneia 26), Sígueme, Salamanca 1987, 13,5 x 21,5, 279 p.

La obra de este filósofo-teólogo judío es conocida en el mundo filosófico actual por su gran influjo en este medio y como contrapartida en las cuestiones, así llamadas, fronterizas en la teología. No en vano hunde sus raíces de pensamiento en filosofías críticas frente a la ontología occidental, con Heidegger como exponente número uno, y en su raigambre judía de la cual se siente

heredero Levinas en toda su trayectoria filosófica. Su gran respeto ante la presencia del misterio oculto del ser le lleva en esta obra a ponerle un nombre, Dios, intentando rastrear sus huellas en el desarrollo de lo humano en la historia con todas sus implicaciones. También es significativo su influjo en las reflexiones teológicas actuales donde la presencia de lo eterno en el existir humano fundamenta las implicaciones sociales del Evangelio. La obra, difícil en su lectura y profunda en su exposición, se hace más asequible gracias a la excelente introducción realizada por Pintor-Ramos a la edición castellana. Una vez más Ediciones Sigueme ha sabido seleccionar para su catálogo una obra de un autor que seguirá siendo estudiado en el futuro, aportando su riqueza y su mensaje para la posteridad.— C. MORÁN.

BAO, F., *Diálogos en la otra orilla con el viejo profesor. Sobre el sentido del viaje*, Planeta, Barcelona 1988, 13 x 21, 330 p.

La tremenda simpatía popular suscitada por el profesor Tierno Galván no ha sido un fenómeno casual. Era su enorme fondo de honradez y su profundo sentido de la solidaridad lo que ha llegado a la gente en los momentos decisivos. Este libro es una continuación de esa vida con la exposición de problemas muy fundamentales, relativos a la religión, tratados en vida con algunos de sus seguidores más íntimos. El autor que figura en la obra es un pseudónimo que esconde pudorosamente personajes reales. El contenido de la obra marca un viraje decisivo en el pensamiento del Viejo Profesor. Ya hace algunos años, D. Enrique se estaba planteando el problema religioso con la posibilidad de ir más allá del agnosticismo que tanto le había caracterizado y que con tanto entusiasmo predicó. De hecho, para muchos simpatizantes del Viejo Profesor era un enorme misterio la seguridad sin fisuras con que E. Tierno Galván mantenía su postura. Sobre todo después que, en España, Ortega había criticado, ya hace muchos años, crudamente la postura agnóstica y por otra parte los krausistas, que nuestro profesor tanto admiraba y conocía, tuvieran una postura tan distinta, a la del profesor Tierno, frente a la religión. El Viejo Profesor, no obstante, siempre podía responder y tranquilizar a todos con su famoso e irónico: Dios nunca abandona a un buen marxista. Pero el enigma seguía ahí. Ahora sabemos que el admirado profesor se estaba planteando abiertamente los últimos años el tema religioso de nuevo. Es más, que consideraba posible la otra posibilidad de que haya algo más que no podemos ver claro. El libro que comentamos es todo un despliegue de fuerza lógica y argumentación científica. Un verdadero placer para el lector exigente en punto a racionalidad matemática y positivismo lógico. Se trata también, a nuestro entender, de una obra maestra del diálogo filosófico y de discusión profunda en torno al tema religioso. Debemos hacer sin embargo una observación negativa: haber caído en la trampa de dar cierta importancia a la sábana de Turín y su investigación científica ya que es una cuestión que muy poco tiene que ver con el cristianismo histórico. Los temas finales: los mártires de la guerra española y el problema de la Eta también son interesantes, aunque bien diferentes, si bien tienen un buen nivel de actualidad.

En fin, un libro que abre nueva época en un tema trascendental para todos.— D. NATAL.

MURILLO FERROL, F., *Ensayos sobre sociedad y política II*. Edición de Miguel Beltrán, Península, Barcelona 1988, 13 x 20, 333 p.

La Editorial Península ya publicó en 1987 el primer volumen de una recopilación de estudios del profesor Murillo, actualmente profesor emérito de Ciencia Política de la Universidad Autónoma de Madrid. La selección de los trabajos allí recogidos, lo mismo que la realizada en la presente edición, ha sido hecha por Miguel Beltrán, uno de sus discípulos en la vertiente sociológica. Ambas colecciones abarcan de 1950 a 1985 e intentan ofrecer diversas aportaciones y colaboraciones difícilmente asequibles por su antigüedad y/o dispersión.

Los escritos del Profesor Murillo de este tomo presentan un enfoque variado, teórico y estadístico, y una temática plural: estudios de ciencia política, como «la nueva economía política».

«El marco sociopolítico del control parlamentario» o «La crisis del Estado»; trabajos de economía, como «la distribución de la renta en Andalucía» o «La redistribución de la riqueza»; artículos de historia, como «Orígenes de las clases medias en España» o «La nación y el ámbito de la democracia»; e investigaciones más sociológicas, como «Los derechos económicos y sociales» o «Nosotros y Europa». Como el autor confiesa: «lo que sigue no es investigación histórica rigurosa; tampoco construcción teórica. Sólo un híbrido...» (p. 39). A pesar de la diversidad de las cuestiones abordadas, creemos que el tema central, si hemos de buscar alguno, es la desigualdad social, sus orígenes y perspectivas.

En sus breves exposiciones, en las que no intenta nunca agotar el tema, se nos ofrecen opiniones contrastadas y sugerencias novedosas, aunque eso sí, plagadas de extranjerismos: «Lumpenproletariat, Volksgeist, Vernunft, esprits de corps, à la page, esprits forts, laissez faire, idola tribu, in nuce, et sic de caeteris, way of life, establishment, managers, the unseen hand in government, bargaining process, social choice, economic approach, decision making, the polling place, ingroup, outgroup», etc., por sólo citar algunos ejemplos. No creemos que nuestro idioma sea tan pobre en las ciencias sociales. En todo caso, enriquecerlo podría ser una de las misiones del sociólogo.— F. RUBIO.

PASTOR RAMOS, G., *Sociología de la familia. Enfoque institucional y grupal*, Sigüeme, Salamanca 1988, 13 x 21,5, 343 p.

El presente libro de sociología de la familia ofrece a los alumnos universitarios de sociología, tanto un conjunto de datos empíricos, como unos razonamientos teóricos suficientes para que, con conocimiento de causa, puedan plantearse y encontrar respuesta a las preguntas fundamentales sobre esta «cédula original y básica» de la sociedad. Ciertamente que la familia ha perdido alguna de sus funciones tradicionales, pero ¿también su razón de ser social? ¿Existe correlación entre estabilidad familiar y cohesión social? Por otra parte, en las sociedades modernas se han intentado experimentos alternativos o sustitutorios de la familia, como la «cohabitación permanente sin matrimonio», las «comunidades», los «matrimonios temporales de prueba», la «comunidad de educadores», etc. ¿Cuál es su resultado sociológico? ¿Tendrá cabida la institución familiar en la sociedad postindustrial? ¿Es la familia un «fenómeno sociológico imprescindible»?

La tesis central que se sustenta es que «ninguna sociedad civilizada podrá sobrevivir por mucho tiempo al deterioro sustancial de su institución familiar-matrimonial» (p. 10), contrastada con los datos provenientes del análisis funcionalista y de las aportaciones críticas del marxismo, feminismo, antipsiquiatría y demás enfoques contrarios a la familia. Ciertamente que en un enfoque fundamentalmente sociológico, —esto es, que desea permanecer dentro de los límites de su estricto campo epistemológico y hacer abstracción de otras dimensiones metasociales, pero que intenta verificar hipótesis acerca de la familia como institución universal y llegar a formular generalizaciones sociológicas—, no puede prescindirse de los aportes suministrados por la antropología cultural, la etnología y la historia. Además, el autor considera útil dar al ensayo un cierto carácter psico-social para motivar a los alumnos a superar el mero enfoque personalista individualista centrado en el autodesarrollo, la estabilidad emocional y la madurez personal, y suscitar su interés por temas más estrictamente sociológicos, como la solidaridad, estabilidad y cohesión sociales, la socialización y el progreso cultural.

Como todo manual universitario, éste asume casi toda la temática relativa a la familia y a su entorno, pero sin agotar el tema en ninguno de sus apartados. Puede ser de gran utilidad como compendio, como libro de consulta rápida o para tener una visión panorámica de la materia.— F. RUBIO.

NAYLOR, R.Th., *Dinero caliente y deuda internacional: dos caras de una misma moneda*, Planta, Barcelona 1988, 13 x 21, 556 p.

R. Thomas Naylor es profesor de Economía de la Universidad de McGill de Montreal. En esta obra ofrece una panorámica del mundo de las finanzas, una visión del enorme endeudamiento y dependencia económico-política de los países en vías de desarrollo, de los grandes escándalos financieros de los últimos veinte años, sobre todo a partir de 1982, de las misteriosas muertes de los banqueros Roberto Calvi y Michele Sindona, de las consecuencias económicas y políticas de la guerra de las Malvinas, del poderío económico de algunas sectas como la «Iglesia de la Unificación del reverendo Moon», de la venta y contrabando de drogas, en especial la heroína; en síntesis, un informe sobre el escándalo de la circulación del dinero caliente por el mundo y sus consecuencias, la más significativa, la «crisis de la deuda» internacional.

El dinero caliente es apátrida, posee una «extraña clase de pureza», busca el anonimato y un refugio político, elude los impuestos y controles de divisas, promueve la evasión fiscal a gran escala, se mueve a través de compañías tapadera y cuentas cifradas, falsas obras de beneficencia e, incluso, fundaciones religiosas, y anda a la búsqueda de refugios a corto plazo para activos de alta liquidez, en vez de buscar oportunidades para una inversión productiva a largo plazo. Lo mantienen en movimientos políticos corruptos, delincuentes de cuello y corbata, comerciantes de armas y traficantes de drogas, agentes de los servicios secretos de las superpotencias y ciertas élites políticas que preparan su jubilación. También es cada vez más frecuente encontrar gobiernos entre los receptores de dinero caliente para la financiación «asimétrica» de las exigencias de los gastos gubernamentales que unos ingresos fiscales insuficientes no pueden satisfacer. Ciertamente sería erróneo suponer que todo el dinero caliente procede de una acción encubierta o criminal. Dinero sucio es dinero caliente, pero no viceversa. E incluso dentro del dinero sucio existe una distinción esencial entre el dinero que es sucio debido a cómo ha sido adquirido, y dinero que se ensucia después de haber sido ganado, cuando sus poseedores evaden impuestos o controles de cambio.

Como afirma el autor, «El tema central de este libro es el de que muchas de las deudas financieras de dichos países (en vías de desarrollo) no lo son». «La cuestión más importante no debiera ser *cómo* puede pagar un país en vía de desarrollo los cargos que, relativos a esta deuda, se le exigen, sino *por qué* ha de pagarlos..., o tal vez no ha de pagarlos» (pp. 7 y 17). Y su tesis principal —como indica el título— la de que, en última instancia, «el dinero negro y la deuda internacional son las dos caras de una moneda de una economía que juega al escondite» (p. 11). Las élites de los países cuyo tejido social y político estaba sometido a una tensión creciente, en cooperación con la banca internacional, ayudaban y alimentaban la fuga ilegal de capitales para después prestarlos de nuevo a unos gobiernos ansiosos de divisas para pagar el interés por su deuda en el próximo plazo. Así se llegó a una deuda bancaria internacional de 400.000 millones de dólares, sin hablar de un volumen igual, o incluso mayor, de deuda no bancaria. Hasta ahora las «curas» ofrecidas son un intento encaminado a legitimar la deuda; asumen, implícitamente, que la deuda es legítima y por lo tanto también la obligación de pagarla. Las disputas entre deudores y acreedores acerca de reprogramaciones de pago y moratorias han sido, a cierto nivel, una cortina de humo para una operación masiva de blanqueado de dinero.

Creemos —y enfatizando algunos puntos más que el autor— que no sólo el dinero caliente y sucio, ni las oligarquías de turno, ni la banca internacional, ni «los codiciosos jeques del petróleo» han sido los únicos responsables de la «crisis de la deuda» internacional. Los gobiernos de los países desarrollados con las subidas de sus tipos de interés, los altos déficits de su balanza de pagos internacionales, presupuestarios y del sector público y el apetito voraz por el capital fugado, y los de los subdesarrollados con su derroche y mala administración, así como el FMI, el Banco Mundial y la recesión económica tienen también responsabilidad en el problema.

La lectura de esta obra, densa y no exenta de teorías un tanto fantásticas, con amplia bibliografía y fuentes, y que versa básicamente sobre economía política, exige, en buena parte de sus capítulos, unos conocimientos más que elementales.— F. RUBIO.

CHESNAIS, J.-C., *La revancha del tercer mundo*, Planeta, Barcelona 1988, 13 x 21, 272 p.

Jean-Claude se formó en economía y demografía en el Institut d'Études Politiques de Paris; es en la actualidad investigador y profesor de la École Nationale d'Administration, y conocido sobre todo por su obra «Histoire de la violence».

La finalidad de este libro es precisa: replantear y, hasta cierto punto, rechazar las tesis más socorridas sobre las relaciones entre el mundo desarrollado y los países en vías de desarrollo para concluir que, si Occidente está perdiendo su preeminencia, lo está haciendo a manos del tercer mundo, en especial, de su numerosa descendencia —los países que en otro tiempo fueron sus colonias—. Occidente les ha ofrecido razón, ideales, técnicas, tolerancia, libertad, les ha servido de modelo, y les ha impuesto sus métodos de desarrollo. Ni el paréntesis colonial ha sido únicamente un triste periodo de opresión, ni el pasado precolonial tiene ese color de rosa que se le adjudica. De hecho, los países más pobres son los no colonizados, como Etiopía, Afganistán...

Si exceptuamos el África subsahariana, son muchos los países «poco desarrollados», de Asia y de Iberoamérica —sin contar Japón, Taiwán, Hong Kong, Corea del Sur, etc.—, que han logrado ponerse a la altura del mundo europeo, y que a veces dejan atrás a los países de la esfera soviética. La «esperanza de vida» no es más que la punta visible del iceberg, ya que la revolución sanitaria es inconcebible sin desarrollo. «Hemos aquí, por tanto en las antipodas de los libelos apasionados y los tratados sentenciosos sobre el tercer mundo sin esperanza, condenado a perpetuidad, metido en un callejón sin salida» (p. 14). El «tercer mundo» (A. Sauvy, 1952) es una noción política, nacida de la guerra fría.

El Club de Roma ha impresionado con sus catastróficas previsiones: los países ricos, llevados por su crecimiento desenfrenado, la superpoblación, el superconsumo, la polución y el agotamiento de las riquezas naturales iban a arrastrar al mundo a su ruina. Pero los encantos del «crecimiento cero» o «suave» han dado unos frutos amargos, y ansiamos, de nuevo, un crecimiento «duro». Ni los países pobres están estrangulados por la espiral de la pobreza, ni la diferencia de renta está creciendo irremediamente, ni el crecimiento demográfico es un obstáculo para el despegue económico. Son, Malthus con sus «leyes de la población», y Marx con sus «leyes de la economía y rendimientos decrecientes», los dos creadores de esos dos grandes mitos universales que van a dominar el siglo XX: el mito de la catástrofe demográfica, y el empobrecimiento de los países «dominados». La solución a estos problemas es más política que económica. De lo que se trata —según el autor— es «de una operación de limpieza ideológica, de hacer una revisión de los hechos, reflexionar sobre cuál es la verdadera naturaleza de las relaciones entre Occidente y el Tercer Mundo; en definitiva, de hacer un ensayo sobre la historia del desarrollo, en el sentido pleno y noble del término» (p. 18).

Sospechamos que una «limpieza ideológica» puede encubrir a la del FMI, del Banco Mundial u otra, y que los datos estadísticos son manipulables en una u otra dirección. De todas formas, las hipótesis planteadas pueden ayudar a equilibrar la balanza. Hubiera sido de esperar que en el caso de España —superficialmente considerado en este trabajo— no se hubiera seguido manteniendo un agravio comparativo. — F. RUBIO.

WEIZSÄCKER, C.F. von, *El tiempo apremia* (= *Pedal* 195), Sígueme, Salamanca 1988, 12 x 19, 125 p.

El autor, bien conocido por su trabajo científico, pretende avanzar hacia la convocatoria de una asamblea mundial de los cristianos en favor de la paz, de la justicia y la conservación de la naturaleza-creación. Desde hace años algunos grupos cristianos piensan en un congreso o concilio por la paz. El autor quiere llevar adelante esta importante idea. Para ello analiza los problemas actuales del mundo en punto a justicia, paz política y conservación de la creación. Describe el origen de los actuales problemas y la tentación del poder y su fuerza. Nos ofrece también una teología de la paz frente a la propia justicia y la seducción de la fuerza brutal. Finalmente presenta una guía de desarrollo práctico para la asamblea de la paz que incluye cuestiones a tratar y unas posibles propuestas cara al futuro. — D. NATAL.

AGUIRRE, M.-TAIBO, C., *El acuerdo de los euromisiles. De Reikiavik a Washington*, Iepala, Madrid 1988, 13 x 19,5, 206 p.

El 8 de diciembre de 1987, en Washington, M. Gorbachov y R. Reagan firmaron el Tratado «sobre la eliminación de los misiles de alcance medio y menor entre la Unión de Repúblicas Socialistas y los Estados Unidos de América». Con la firma del INF («Intermediate nuclear forces») las dos superpotencias alcanzaban su primer acuerdo global desde que en Reikiavik, un año antes, se iniciara un nuevo proceso de negociaciones sobre el control de armamentos. Lo limitado del acuerdo obliga a no poner en él excesiva expectación: se trata únicamente de la supresión de misiles nucleares de alcance «medio» (1.000 a 5.500 kilómetros de alcance) y «menor» (500 a 1.000 kilómetros de alcance), con base en tierra, y del que quedan excluidas las fuerzas nucleares de Francia y del Reino Unido; lo que comúnmente se ha denominado la «opción cero» ampliada u «opción doble cero». Lo extraordinario está en que se haya conseguido el primer tratado internacional que prevé la eliminación de armas nucleares, invirtiéndose así, de alguna forma, la trayectoria continua de fabricación e instalación de nuevos misiles nucleares, aunque no el proceso de rearme. La carrera de armamentos ha entrado en una nueva etapa de «armas postnucleares de alta tecnología» en la que la dimensión cualitativa —la eficacia de precisión de los dispositivos— se impone a la cuantitativa —su número—. Otra cuestión bien distinta es la interpretación del por qué se ha producido el acuerdo así y ahora. Lo que sí se apunta es un cambio en la estrategia de la guerra y una nueva configuración militar del mundo con la vista puesta en el año 2000.

Este libro se propone un cuádruple objetivo: «el estudio del momento concreto en que se hallan las negociaciones entre los Estados Unidos y la Unión Soviética, la prospección de los posibles desarrollos futuros en el campo político como en el militar (...) una especial atención (...) a los análisis realizados por el movimiento pacifista y a las repercusiones que el «acuerdo sobre euromisiles» ha tenido en Europa» (p. 5). Para ello se recogen en la obra algunos artículos que han visto la luz en el curso de los últimos meses anteriores a su presentación (marzo de 1988), en publicaciones especializadas, tanto nacionales como extranjeras, y el texto íntegro del tratado.

Además de cubrir lagunas en la información, los autores se proponen suscitar un debate «todavía en ciernes», y estimular la colaboración y solidaridad sobre problemas relacionados con la paz y el desarrollo entre dos entidades, el Instituto de Estudios Políticos para América latina y África (IEPALA) y el Centro de Investigación para la Paz (CIP). A lo que se nos invita, en resumen, es a realizar una reflexión crítica y desmitificadora de lo conseguido con este acuerdo, y a tomar conciencia de las trabas todavía existentes a una política de desarme generalizado.— F. RUBIO.

HEERS, J., *Carnavales y fiestas de locos*, Península, Barcelona 1988, 13 x 20, 267 p.

Jacques Heers es profesor de la Universidad de la Sorbona, y se ha destacado por sus estudios sobre la Edad Media; está especialmente interesado en la investigación de las estructuras sociales y la mentalidad colectiva.

En esta obra se centra en el estudio de las fiestas religiosas y profanas, «Carnavales y fiestas de locos», que son, ante todo, diversión, —a menudo gratuita— fuera de la rutina y ritmo de la vida habitual, que propician la permisividad y el anonimato. Como todas las expresiones de una civilización, las fiestas también derivan de circunstancias donde se encuentran implicadas toda clase de estructuras y prácticas religiosa, políticas y sociales. En las ciudades y en los campos, tanto en las solemnidades religiosas como en las grandes celebraciones civiles surgen juegos, competiciones, procesiones y cabalgatas, algunas de ellas derivadas del paganismo, propiciadas o al menos permitidas por la autoridad religiosa y/o civil. Más tarde, representaciones de cuadros vivientes para ilustrar la vida de un santo, una leyenda o un episodio familiar. Al fin, representaciones de «miracles» o de «mystères» y farsas jocosas y satíricas nacidas del deseo de afirmar prestigios, que tratan de humillar a los vencidos, rebeldes, culpables de desobediencia, y que intentan reforzar la idea de comunidad y, quizás, un cierto orden social. Cualquier poder se mide por su capaci-

dad de convocatoria y ninguna sociedad, ni siquiera las más cerradas como las Órdenes de Caballería, podrían pasarse sin ello. Se trata del «panem et circenses», pero la fiesta no puede jamás dissociarse de un contexto social que la secreta, le impone sus impulsos y sus colores.

Como afirma el autor: «las fiestas, reflejo de una civilización, símbolo, vehículo de mitos y leyendas, no se dejan atrapar fácilmente» (p. 7). No deja de extrañar que «las fiestas de locos», celebraciones del desorden, de la inversión de jerarquías, nacieran todas ellas en círculos de la Iglesia. Numerosos historiadores y pedagogos ven en ellas el recuerdo de celebraciones paganas de tiempos muy antiguos: saturnales y bacanales, procesiones de mayo y culto de los Lares. Sin embargo, son las agrupaciones de clérigos y cabildos catedralicios, frecuentemente enfrentados a sus obispos, las que las promueven. Otros estudiosos se afanan por definir «etnológicamente» los rasgos de un folklore y acercarlos infaliblemente a los de un pasado lejano, o incluso a países muy alejados en el espacio. Este método tiene en cuenta muy poco el contexto político, religioso y social, aísla el hecho de civilización de su entorno y descuida la impronta que cada época deja forzosamente sobre todas las expresiones de vida colectiva. La memoria colectiva conserva durante mucho tiempo el recuerdo de prácticas y de manifestaciones muy antiguas, pero sin retener más que el gesto o el decorado, no la significación.

Creemos encontrarnos ante un libro serio, sin el fácil recurso al tópico y/o a la galería a que tan bien se presta el tema, aunque quizás un poco confuso, con escasas y superficiales referencias a la situación española, y con graves defectos de impresión (cinco páginas en blanco en el ejemplar reseñado).— F. RUBIO.

Historia

VELLEIUS PATERCULUS, *Historicarum libri duo ad M. Vinicium Consulem*, Rec. W.S. Watt, BSB B.G. Teubner, Leipzig 1988, 14,5 x 20, XV-103 p.

Veleyo Patérculo es uno de los historiadores latinos de la época que se abrió con la muerte de Augusto. Narró el pasado de Roma en un compendio que se ha perdido, y el presente en este libro. Veleyo inició la postura de sumisa devoción al trono y, como consecuencia, la hipérbole es un recurso muy utilizado en su obra.

La Biblioteca Teubneriana continúa aumentando su valiosa colección de textos clásicos. El profesor Watt estudia, en el prólogo, los códices y las ediciones fundamentales; da cuenta de los criterios de la presente edición y presenta una lista de todas las ediciones anteriores, así como de otros textos tenidos en cuenta. Sigue el texto, muy cuidado en notas críticas y pulcramente presentado, como es habitual en esta Biblioteca.— J. VEGA.

RECONDO, J.M., *San Francisco Javier. Vida y obra* (= Maior 32), BAC, Madrid 1988, 15 x 23,5, xx-1039 p.

Quien lea en el prólogo de este libro que «de Javier está dicho todo, todo cuanto pueda ser traducido de Schurhammer», se puede llevar una grata sorpresa al hojear este volumen de la colección Maior de la BAC. El libro recoge los frutos de las investigaciones hechas por el P. Recondo acerca del Santo sobre el que más se ha escrito. Rompiendo miedos, el autor se decidió a ofertar esta biografía a ese sector de lectores interesados en un conocimiento más profundo de la vida y obras del Patrón de las misiones. De principio a fin la obra responde a los objetivos que se marcaron con la creación de esta serie de la BAC. Es un libro de alto nivel científico a la hora de historiar la vida del Santo. Aun siendo deudor de Schurhammer, el autor analiza de forma completa y con seriedad toda la vida de Francisco Javier para no caer en lo simplemente anecdótico, hagiográfico. Por eso creemos que ha sido un acierto incalculable el incrustar dentro del texto las «ipsisima verba» de las epístolas de Javier y sus contemporáneos, que no rompen —según la posibilidad apuntada por el autor— la narración lineal, objetiva e histórica, y que más que un «empe-

drado» son un mosaico con reflejos de frescura y colorido de los tiempos javerianos. El libro está dividido en siete bloques geográficos por donde san Francisco fue desgranando su vida, y cada bloque está subdividido en varios capítulos. También nos encontramos en el interior con mapas que nos ayudan a colocarnos y ubicarnos en el tiempo y el espacio del siglo XVI. Por último conviene destacar la bibliografía actualizada y una impresión que honra a la editorial y agradecer el trabajo del P. Recondo que con su trabajo satisface los deseos de los lectores exigentes.— J. ÁLVAREZ FERNÁNDEZ.

GALMÉS, MÁZ, L., *Fray Junípero Serra. Apóstol de California* (= Popular 86), BAC, Madrid 1988, 11,5 x 19, 251 p.

Este libro nos acerca a Fray Junípero, uno de los más representativos personajes que hicieron posible y real la presencia positiva y evangelizadora de España en América. El autor pretende que no nos limitemos a la figura de ese fraile franciscano, que no necesita presentación, sino que elevemos miras y lo insertemos dentro del conocimiento de la actividad misionera de la Iglesia española del siglo XVI proyectándose en América. El P. Galmés siempre tendrá presente ese carisma misionero de la Iglesia universal, carisma encarnado por la Iglesia española en un momento clave de su historia. Así consigue ese doble objetivo marcado desde el principio: divulgar la figura del franciscano de Petra y acentuar las páginas de la historia de la Iglesia misionera. Además la lectura de este libro nos descubre el valor de lo íntimo en la vida de Fray Junípero, de lo sencillo que hace grandezas. Esto es lo que hace a esta edición popular, es decir, contemplativa, que se saborea porque es transparente a la hora de presentar a ese «fraile menudo cuya figura suscita la admiración y mueve la devoción».— J. ÁLVAREZ FERNÁNDEZ.

Espiritualidad

PELLICCIA, G.-ROCCA, G. (ed.), *Dizionario degli Istituti di Perfezione. VIII. Saba-Spirituali*, Paoline, Roma 1988, 20 x 29, 2.039 p.

Un diccionario de esta envergadura necesita una pericia redaccional y una técnica de primera. Y esto es lo que creo se ha conseguido en esta obra de la que presentamos el vol. VIII y sólo en la letra S, voces Saba-Spirituali. 488 han sido los colaboradores que han tomado parte con su aportación literaria. El contenido es abundante y variable en relación con el tema sobre los institutos de perfección. Distintas secciones, datos cronológicos, cifras referentes a los institutos de perfección integran el contenido de la obra. Si se tiene en cuenta la única letra que integra las voces estudiadas, llama la atención la cantidad de revistas, diccionarios, colecciones y obras citadas como fuentes del contenido de los artículos escritos; son hasta 343. Todo esto está indicando la seriedad, profundidad y rigor científico con que han sido tratados los temas y garantizan al estudio el encuentro con los datos que pueda necesitar para sus investigaciones. En resumen, se trata de uno de esos diccionarios indispensables en una biblioteca que se precie de tal y en el ramo de la espiritualidad.— F. CASADO.

JOUNEL, P., *La misa ayer y hoy*, Herder, Barcelona 1988, 14,5 x 21, 168 p. (12 ilustraciones en blanco-negro y color).

La misa es el centro y la fuente de la vida cristiana; cuanto mejor se comprenda tanto mayor será la participación y el fruto. Y es algo más que una simple reunión humana: la eucaristía es la celebración fraterna del Misterio Pascual de Cristo —muerte y resurrección en la espera de su ve-

nida gloriosa— en forma de unos ritos de comida y bebida que expresan la comunión de corazones en la presencia de Dios.

La Cena del Señor llevaba varios siglos «de capa caída», debido al creciente y exclusivo protagonismo del sacerdote y al alejamiento del pueblo, que no entendía el latín y cada vez se sentía más indigno de acercarse a comulgar. El Vaticano II hizo una llamada al redescubrimiento de la liturgia y a la participación de *todos*. A esto contribuye la obra de Pierre Jounel, estructurada en dos grandes secciones: *Ayer, veinte siglos de historia*, desarrolla la evolución desde la Cena de Jesús hasta nuestros días; *hoy, la eucaristía dominical*, con referencias al Nuevo Testamento y a los Padres de la Iglesia, ilumina la comprensión del marco de la celebración, la liturgia de la palabra y la liturgia eucarística. Concluye con un práctico índice temático.

La obra es sencilla, asequible y aconsejable tanto para seglares, catequistas, como para quien no esté muy «metido en el ajo» y quiera enterarse de la Fiesta del Banquete.— J. V. GONZÁLEZ OLEA.

BOROBIO, D., *Catequesis y celebraciones pascuales* (= Biblioteca Catecumenal), Desclée de Brouwer, Bilbao 1988, 12 x 19, 96 p.

La intención del autor de este librito es prestar un servicio pastoral cuya novedad «no consiste en el objeto de que tratamos, sino en la ordenación que presentamos y las comunidades de referencia a que nos dirigimos».

El amplio conocimiento que tiene sobre los sacramentos de la Iglesia y su inquietud pastoral le llevan a presentar este esquema ordenado y práctico para que tanto las comunidades parroquiales como otras especiales —de jóvenes sobre todo— dispongan de un material adecuado para la catequesis y la celebración consciente y digna del misterio pascual, centro de la vida cristiana.

Todos los esquemas propuestos (Domingo de Ramos, Miércoles Santo —celebración penitencial—, Jueves Santo, Viernes Santo, Sábado Santo y Vigilia Pascual) los desarrolla en dos partes; a) Una catequesis sobre el sentido de la liturgia y celebración del día y b) Posible desarrollo de la celebración en una parroquia y en un grupo especial.

Puede resultar muy práctico el enfoque catequético, por las sugerencias concretas en cuanto al ritmo de la celebración y, finalmente, por lo breve y condensado que se ofrece todo este material.— A. CRESPO.

FIELD, A. OSB, *De las tinieblas a la luz* (= Biblioteca Catecumenal), Desclée de Brouwer, Bilbao 1988, 12 x 19, 264 p.

Es una acertada reconstrucción de las enseñanzas impartidas y de los ritos y pasos exigidos a los catecúmenos que al comienzo de la cuaresma daban su nombre para ser bautizados en la Vigilia pascual.

Está basada la obra en los escritos conservados de los Santos Padres de los siglos IV y V. La autora selecciona para cada momento los textos más apropiados, los ordena y engarza adecuadamente aunque para esto se vea obligada a una traducción libre y de ninguna forma literal. Ha conseguido acercarnos a la experiencia de una Iglesia viva que comunitariamente caminaba, al lado de su obispo, junto con los catecúmenos. Resulta fácil verse rodeado por aquel ambiente gozoso y expectante marcado por las catequesis diarias, por los exorcismos, unciones, escrutinios, entregas del credo y del padrenuestro...

Libro atractivo y ágil destinado más que a los estudiosos del antiguo catecumenado, a los que buscan profundizar en el conocimiento de la nueva vida que se les regaló, tal vez hace muchos años, en su bautismo. Libro con la intención de dar a conocer lo que significaba llegar a ser cristiano en la Iglesia primitiva.— A. CRESPO.

SUESCÚN, J.M., *¡Viva la vida! Convivencias para grupos de jóvenes y catecumenados de Confirmación*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1988, 16,5 x 24, 176 p.

El objetivo de este libro de convivencias para grupos de jóvenes y catecumenados de Confirmación es que se vive como Jesús quiso que viviéramos y para lo que él vino a nosotros «He venido para que tengáis vida y la tengáis en abundancia». Javier M. Suescún en este libro, *¡Viva la vida!*, pretende que los jóvenes descubran la VIDA para que a la vez sean transmisores de ella. El libro es una guía de convivencias para ayudar a VIVIR la fe (personal y grupal) y crear progresivamente una pequeña comunidad cristiana.

Ante todo el autor trata de que el cristianismo no se convierta en una ideología más, y estas convivencias son ocasión para comunicar una vivencia de fe, celebrar, festejar y actualizar el encuentro con la Buena Noticia de Jesús.— F.J. VELASCO MARTÍNEZ.

ARELLANO, T., *Del amor*, Promoción Popular Cristiana, Madrid 1987, 15 x 21,5, 521 p.

Este libro es fruto de muchos años de recopilación y síntesis sobre un tema que es presentado como «el único de verdad interesante», pues la creación toda es un himno al amor.

Puede considerarse como un estudio ecléctico en el que tienen cabida todas las opiniones acerca de un tema del que cada uno habla tal y como le ha ido a él en su propia experiencia. Se dice que este libro oscila, pero no vacila, entre la síntesis y el análisis, entre un amor vivido y un amor estudiado, entre el pensar personal y los pensamientos ajenos. Aquí se estudia el amor desde numerosos puntos de vista: desde el amor mismo, desde el hombre y desde Dios. Y también en sus distintos enfoques fundamentales: antropológicos, sociológicos, históricos, culturales y religiosos. Se afirma y reafirma que el amor humano está infinitamente abierto hacia la trascendencia. El amor, cuando es pequeño, es exclusivista y posesivo; cuando es grande se vuelve magnánimo, ensanchando horizontes y prodigándose sin medida; y cuando es divino, alcanza esa categoría universal del amor infinito.— M. MATEOS.

JOSSUA, J.P., *La condición de testigo*, Narcea, Madrid 1987, 13 x 20, 130 p.

El autor es un convertido con una amplia trayectoria como profesor de teología. En esta hermosa obrita se plantea la necesidad del testimonio cristiano y sus dificultades en un mundo poscristiano. Estamos en tiempos de prueba y hay que tener paciencia. Esta es insustituible, pero es necesario hablar de Dios, con un cristianismo integralmente humano: hay que demostrar con nuestra madurez humana que nuestra fe actúa realmente en nuestra vida. Y si no hay solución. Pues, en cualquier caso, el testigo supone fe y comunidad, pero también tiene que aceptar la duda, la soledad y el fracaso, sobre todo en un mundo tan descreído como el nuestro. Porque, en definitiva, el testigo solamente puede serlo si vive lo que testimonia; de lo contrario se quedaría en un charlatán de feria o un mero vendedor ambulante de combatas. De ahí que el testigo meramente oficial, puramente profesional, es un peligro público y privado (p. 123): engaña a los demás y se engaña a sí mismo. Falsea la memoria cristiana y su transmisión porque el testimonio no se da, sino que se es o no se es testigo viviente.— D. NATAL.

PELAGIO-JUAN (rec.), *Las Sentencias de los Padres del desierto. Los Apotegmas de los Padres* (= Biblioteca Catecumenal), Desclée de Brouwer, Bilbao 1988, 12 x 19, 372 p.

Los presbíteros romanos Pelagio y Juan recopilaron, a mediados del siglo VI muchos de los apotegmas de los Padres del desierto, anteriores a ellos. Esta antigüedad es uno de los grandes valores de esta obra que, traducida del latín por José F. de Retana, nos trae a los lectores de habla castellana toda la frescura ingenua y sapiencial de aquellos Padres del desierto de los primeros siglos.

Los no avezados a esta literatura correrían el riesgo de unas equivocadas apreciaciones e interpretaciones si no tuviésemos el prólogo de Dom Lucien Regnault, de Solesmes, que da luz suficiente sobre ciertos aspectos axilares de la concepción espiritual que los anima y de su valor de consejo ilustrativo puntual con que eran pronunciados los apotegmas para unos monjes muy humanos que estaban pasando una problemática concreta.

Sabiendo leer en las espaldas de las palabras descubriremos, en su conjunto, una sabiduría encantadora, fruto de la vida y de la experiencia.

Los índices, preparados por Alberico Feliz, serán de utilidad al lector que desee hacerse una idea de temas particulares, más allá de la misma temática general de cada capítulo en que se divide esta recopilación.— A. CRESPO.

MORIONES, F., *Espiritualidad agustino-recoleta*. I. Carácter contemplativo del carisma agustiniano, Augustinus, Madrid 1988, 11,5 x 19,5, 324 p.

El libro nace con una finalidad muy concreta: ofrecer a los agustinos recoletos seculares y a los asistentes de la fraternidad secolar las líneas maestras de la espiritualidad agustino-recoleta. Esta obra constituye la primera parte de un estudio proyectado a tres bandas: el carácter contemplativo de la vida agustiniana, el carácter comunitario y el carácter apostólico de la misma.

Para atender al primero de los propósitos, el P. Moriones, buen conocedor de san Agustín, recoge en una síntesis preciosa el pensamiento de san Agustín sobre el tema. El nombre del autor y la fuente en donde bebe son garantías más que suficientes del valor de la obra. Una obra que no dudo está llamada a producir muy buenos frutos en un mundo que tanto necesita de la dimensión contemplativa de la vida.— B. DOMÍNGUEZ.

COMISIÓN IV CENTENARIO O.A.R., *Recolección agustiniana*. Esquemas para el estudio comunitario, Augustinus, Madrid 1988, 11,5 x 19, 232 p.

Se trata de un libro que tiene unas características muy especiales. Sus temas son exclusivamente agustinianos-recoletos. Está diseñado y preparado por la Comisión del cuarto centenario de la Recolección.

La temática que ofrece, tiene como finalidad aprovechar tal celebración para conseguir una revitalización del carisma agustino-recoleta. La variedad de temas es abundante. Y no dudo que servirá para avivar el espíritu agustino-recoleta. Aunque su mensaje puede traspasar los simples límites de la vida recoleta agustiniana, ciertamente hay que reconocer que tiene una incidencia muy particular para la Orden agustino-recoleta.— B. DOMÍNGUEZ.

AGUSTINOS RECOLETOS, *Plan de Formación. Studium Sapientiae*, Augustinus, Madrid 1987, 12 x 19, 270 p.

En estos tiempos, no siempre fáciles para la formación a la vida religiosa, los Agustinos Recoletos se han aplicado a hacer un plan propio de formación que sirva de guía a todos los formadores y facilite sus tareas. A nuestro entender lo han conseguido plenamente. El plan de formación se fundamenta en el ideal agustiniano de vivir bien, orar bien y estudiar (en su sentido genuino de dedicación incondicional) bien. El programa se extiende detalladamente a todas las etapas de formación incluida la formación permanente tan necesaria hoy. Se dan criterios bien concretos para cada etapa que sin duda agradecerán mucho los formadores, en estos momentos tan ayunos de criterios. El escrito contiene también un amplio resumen de espiritualidad agustiniana recoleta que es igualmente muy de aplaudir dado que muchas veces los mismos religiosos ya formados desconocen u olvidan parcialmente aspectos fundamentales de su espiritualidad o hacen interpretaciones más bien arbitrarias de la misma. Un escrito, por tanto interesante y útil para los formadores.

res y para todos los religiosos dado que todos estamos siempre en periodo de formación y la educación de los nuevos religiosos hoy depende literalmente, y, más de lo que se supone, absolutamente de todos los religiosos, dado que hoy día los formandos tienen amplia información de todos los religiosos de su congregación.— D. NATAL.

PANEDAS GALINDO, P.-SÁNCHEZ CARAZO, A., *Aventura de San Agustín y sus frailes Recoletos contada por él mismo*, Augustinus, Madrid 1988, 15 x 20,5, 52 p.

Se trata de un folleto que tiene dos partes. En ambas habla Agustín. En la primera cuenta algunos de sus azares, siguiendo de una forma muy sucinta la narración de las Confesiones. Tras este primer compás, y después de hacer una breve referencia al nacimiento de la Orden como tal (siglo XIII), Agustín narra los orígenes y desarrollo de los Agustinos Recoletos. Se trata, como fácilmente se puede observar, de un folleto muy especial. Un folleto que intenta dar a conocer, de un lado, el mensaje agustiano. Y de otro, dar a conocer el desarrollo de la Recolectión. La técnica adoptada es muy comprometida en la segunda parte. Se puede hacer decir a Agustín cosas que ni siquiera se le habrían pasado por la mente. Y así acontece de hecho. Con todo, hay que tener en cuenta el carácter propagandístico del folleto. Folleto que se publica con motivo del cuarto centenario de la Recolectión. Se intenta hacer conocer un poco la historia de los Agustinos Recoletos. Y también su carisma. En este sentido, el folleto cumple bien su cometido.— B. DOMÍNGUEZ.

SAN FRANCISCO DE SALES, *Cartas a religiosas* (= Popular 88), BAC, Madrid 1988, 12 x 19, 220 p.

Se recoge aquí una selección de las cartas de san Francisco de Sales impregnadas todas ellas de profunda espiritualidad y humanismo cristiano. Se han ordenado por temas y así se refieren a la firmeza y a los misterios de la fe, a la vida comunitaria, a la formación y la reforma para la vida religiosa, a los medios de santificación como la oración mental y los sacramentos especialmente la Eucaristía o la enfermedad y el sacrificio humilde o el trabajo. También se han recogido algunas cartas que tratan de las grandes fiestas del año litúrgico. Del gran sentido común de nuestro santo nos habla este texto sobre la vocación religiosa: «No es preciso querer que todos comiencen por la perfección; *importa poco cómo se empieza con tal que se esté bien resuelto a perseverar y acabar bien*», (carta 29). También nos recuerda el santo que Dios ama al hombre en la debilidad, no le ama porque ya es bueno sino para que lo sea y darle la suma bondad.— D. NATAL.

BARSOTTI, D., *El Señor es uno. Meditaciones* (= Biblioteca Catecumenal), Desclée de Brouwer, Bilbao 1988, 12 x 19, 298 p.

Divo Barsotti expone las líneas maestras del proceso cristiano de ascesis —proceso recio, sin concesiones y clásico en lo fundamental— hacia una mística en la que el alma queda anegada en la presencia transformante de Dios. El punto de partida e hilo conductor de todo su razonamiento y de su exposición a modo de meditaciones, es el texto deuteronomico del Shemá, ¡Escucha, Israel! (Dt 6,4-9).

En este texto al hombre se le indica el proyecto de Dios sobre su vida. Dios es UNO. Toda la existencia del hombre se realizará en la medida en que proclame esa Unidad de Dios. Dios se revela al hombre, le revela quién es Él, su Nombre. El ser del hombre se realizará en la proclamación existencial de lo que se le ha revelado: llegar a ser uno en Dios para que Dios sea UNO y así queda proclamado. Todo esto se da en un proceso largo y lento. El hombre deberá escuchar, eso lo primero; y deberá amar para ser y proclamar la Unidad de Dios, para que Dios sea Uno, el Único.

Para esto se exige una purificación, una abnegación, un arrepentimiento. El hombre ha de descender hasta su nada, ha de purificarse con las virtudes de la pobreza, castidad y obediencia.

Sólo así se llega a la nada, al vacío total de las cosas y de sí mismo en esa muerte encontrada en la obediencia, hasta el abandono, a la voluntad de Dios. Es ahí donde el amor se hace cumplimiento del «Amarás con todo tu corazón... con todo tu ser». Y Dios es el Único. Esto se ha realizado ya en Cristo. El hombre en Cristo lo vivirá: «Ya no soy yo, es Cristo quien vive en mí».

El estilo meditacional hace el texto en ocasiones algo prolijo, pero también rico en profundas intuiciones.— A. CRESPO.

SILIATO GRAZIA, M., *El Hombre de la Sábana Santa* (= Popular 80), BAC, Madrid 1987, 11, 18 x 19, 230 p.

¿Quién es?, ¿es auténtica?, ¿milagro, superchería? Confusión y misterio. Y los misterios no son algo que no debamos intentar comprender; por el contrario tenemos el deber de reflexionar y meditar acerca de ellos. A esto y a más es a lo que nos invita la autora, en base a las experiencias e investigaciones multidisciplinarias realizadas en torno a este icono que resurge en silencio, coronado con sus llagas y que se muestra sin mirar a nadie. Una imagen incómoda a este siglo incrédulo, un documento protestado, juzgado y analizado por los sabios, los críticos y los químicos. Un tema actual, un caso no cerrado.— J.A. PÉREZ DÍEZ.

Psicología-Pedagogía

BELTRÁN LLERA, J., *Para comprender la psicología*, Verbo Divino, Estella 1988, 22 x 22, 384 p.

La finalidad de esta obra es familiarizar al lector con los conceptos básicos de la psicología moderna. Intenta enseñarle no sólo a conocer sino también a utilizar, con precisión y propiedad, el lenguaje psicológico. Es una buena introducción a la psicología actual y puede ser una buena orientación para quien trata de adentrarse en el amplio campo de la psicología. Este libro le permitirá vertebrar y valorar críticamente los conocimientos esenciales, elaborados los últimos años por la investigación psicológica.

El título mismo de la obra refleja la intención que en ella ha tenido el autor. Siendo los principales objetivos de la ciencia, predecir, explicar y comprender, el libro pone el acento en el último de ellos, invitando así al lector a comprender la psicología, es decir, a comprender lo que es el hombre: lo que el hombre hace, por qué ama, por qué sufre y por qué actúa del modo como lo hace.

Los temas que aquí se tratan son los mismos que suelen considerarse en la mayoría de las introducciones a la psicología. En el siguiente resumen del índice puede apreciarse la estructura del contenido de esta obra:

1. La psicología como ciencia de la conducta: historia, escuelas, objeto y método científico en psicología. 2. Las bases de la conducta: el sistema nervioso, maduración y desarrollo. 3. Procesos de la conducta: percepción, atención, conciencia. 4. Procesos de aprendizaje y procesos cognitivos. 5. Procesos motivacionales. 6. La personalidad. 7. Trastornos y terapia de la conducta. 8. Conducta social.— M. MATEOS.

GALINO, A.-PAZ VELÁZQUEZ, F.-MENCIA DE LA FUENTE, E., *Pedro Poveda. Volumen-Homenaje cincuentenario 1936-1986*, Narcea, Madrid 1988, 16 x 25, 562 p.

En 1986 se cumplían los primeros cincuenta años de la muerte del P. Poveda. La Institución Teresiana se aprestó eficazmente a resucitar y difundir la obra y la vida de su fundador. Ciertamente lo ha conseguido, lo que quiere decir que tanto el P. Poveda como su fundación principal

gozan de muy buena salud y de un gran patrimonio espiritual. Este libro incide en las tres trayectorias más importantes del P. Poveda: su testimonio humano y sacerdotal que se ratifica con su trágica muerte y se continúa con sus escritos llenos de su fe, de amor a la Eucaristía y de empeño para que los cristianos no solamente llevemos este nombre sino que lo vivamos en la vida real. En segundo lugar, está su difícil compromiso social, su dedicación incondicional a los marginados salpicada de problemas y avatares, como todo lo que vale la pena; y finalmente, que no en último lugar, su insigne labor en favor de la enseñanza cristiana y la familia. Junto a estos temas fundamentales se añaden otros muchos complementarios aunque no secundarios.

Un escrito muy interesante que completa la infatigable labor de F. Paz Velázquez y otras muchas personas con las que podemos comprobar la enorme actualidad de la gran figura del P. Poveda.— D. NATAL.

BRUNER, J., *Desarrollo cognitivo y educación*, Morata, Madrid 1988, 17 x 24, 278 p.

Los artículos que integran este libro dan por supuesto que el crecimiento y desarrollo humanos no pueden entenderse sin la intervención masiva de la sociedad adulta en la vida del niño. Además del análisis de algunas de las implicaciones de esta verdad general, la obra abarca también cuestiones más prácticas, tales como los efectos de la pobreza en el desarrollo de la mente o las dificultades que entraña el empleo de las escuelas como instrumentos para la educación de los niños.

Según el autor, la psicología y la educación tienen que trabajar conjuntamente y en colaboración con la sociología, la economía y las demás ciencias del hombre, pues la educación es algo muy complejo para que pueda ser realizada por una sola disciplina académica.

La educación es para Bruner una forma de diálogo, una extensión del diálogo en el que el niño aprende a construir conceptualmente el mundo con la ayuda del adulto. A través del proceso educativo, los adultos van como aportando al niño «andamios» o «prótesis» donde apoyarse para avanzar en el proceso de su incorporación a la sociedad.

Profundo conocedor del desarrollo psicológico, a Bruner le preocupa la difícil problemática del ajuste entre lo que se transmite al niño y la forma en que se realiza esta transmisión, por una parte, y aquello que el niño está capacitado para aprender y los procedimientos de que dispone para la realización del aprendizaje, por otra.

El libro se divide en tres partes: la primera trata, principalmente, del desarrollo cognitivo. La segunda estudia problemas específicamente educativos. La tercera contiene un ensayo autobiográfico.— M. MATEOS.

BROWNE, N.-FRANCE, P., *Hacia una educación infantil no sexista*, Ministerio de Educación y Ciencia, Morata, Madrid 1988, 13 x 21, 191 p.

La presente obra ayuda a conocer las investigaciones y la línea de reflexión, ya consolidadas, sobre las formas de discriminación sexista, clasista y racista que se ocultan en el sistema de educación actual.

En la introducción se dice que la aparición de este libro resulta especialmente oportuna. Las autoras son mujeres muy comprometidas en la educación infantil y, desde una variedad de puntos de vista, plantean un reto a la gestión tradicional de las escuelas infantiles. Coinciden en señalar que la desigualdad en cuanto al género constituye uno de los obstáculos principales para el establecimiento de un sistema de escolarización igualitario.

En los tres primeros capítulos se informa ampliamente sobre las condiciones actuales de la escuela infantil. En los capítulos restantes se consideran las consecuencias teóricas, institucionales y prácticas de la gestión antisexista y antirracista en las escuelas infantiles actuales; cómo desarrollan los niños actitudes de identidad de género estereotipadas en relación con el sexo (capítulo IV); orientación práctica para profesores sobre la necesaria cooperación entre el hogar y la escuela (capítulo V); las formas de atención a preescolares más adecuadas para niños y padres (capítulo

VI); consideraciones sobre un estudio acerca de las actitudes del personal en dos clases preescolares (capítulo VII); importancia de revisar y evaluar los recursos de aprendizaje utilizados en la escuela infantil (capítulo VIII); y una tajante manifestación práctica sobre las cuestiones feministas con las que se encuentran necesariamente las mujeres que trabajan en la escuela infantil.— M. MATEOS.

POLAINO-LORENTE, A., *Las depresiones infantiles*, Morata, Madrid 1988, 17 x 24, 431 p.

Aunque el autor no ha pretendido hacer un libro exhaustivo, sin embargo en él se contienen datos suficientes para poder elaborar el perfil psicopatológico general de la depresión infantil. Se ha dicho que éste es el primer libro, realizado por autores españoles, en el que se pasa revista, específica y sistemáticamente, a las depresiones infantiles, que en la medida que son relativamente frecuentes, han sido en el pasado desatendidas en nuestro país.

Bajo la dirección del autor principal de la obra, el profesor Polaino-Lorente, el lector es introducido en el estudio de las cuestiones básicas sobre la depresión infantil, —diagnóstico, evaluación, clasificación, tratamiento y prevención— así como en el análisis del suicidio infantil y de los adolescentes.

El libro incluye un anexo suficientemente amplio, a la vez que riguroso, con las escalas de evaluación de la depresión infantil. Dichas escalas son una selección de instrumentos disponibles en la literatura científica actual que pueden ayudar en los diversos trabajos sobre el problema de la depresión infantil.

El libro puede servir de ayuda no sólo para los profesionales que naturalmente tienen que ocuparse de estas dificultades, tales como peditopsiquiatras y psicólogos, sino también a los padres y educadores.

Aquilino Polaino-Lorente es doctor en Medicina, licenciado en Filosofía y especialista en Psiquiatría. Como catedrático de Psicopatología en la Universidad Complutense, ha profundizado en temas de su especialidad a través de numerosas publicaciones. En la actualidad es Presidente de la Sección de Educación Especial de la Sociedad Española de Pedagogía.— M. MATEOS.

SELMÍ, L.-TURRINI, A., *La escuela infantil a los tres años*, Ministerio de Educación y Ciencia, Morata, Madrid 1988, 17 x 24, 271 p.

La presente obra trata de responder a las siguientes preguntas: ¿Qué diferencia a la Escuela Infantil de los otros centros educativos? ¿Para qué va a la escuela un niño de 3 ó 4 años? ¿Qué requisitos pedagógicos necesita una escolarización tan temprana? ¿Qué tipo de instituciones son las más adecuadas para estos niños? ¿Qué personal es el más idóneo? ¿Cuáles son las exigencias educativas de estas edades a las que deben responder las Escuelas Infantiles?

En el prólogo a la edición española, Eduardo Soler F. dice: «Este libro ha despertado mi interés porque en él he visto plasmado el Proyecto Educativo con el que tuve la suerte de ponerme en contacto en 1979, al visitar las escuelas infantiles de Módena, cuando se celebraba el Congreso organizado por su Ayuntamiento, en el Año Internacional del Niño».

Se ha considerado un gran acierto la publicación de este libro, y puede ser como un aldabonazo para impulsar la renovación en este campo de la educación infantil en el que se necesita un mayor progreso en la pedagogía escolar de esa edad.

El material e información que se contienen en este libro corresponde a una experiencia social vivida en la escuela infantil y son auténticos planes de trabajo, en respuesta a estos interrogantes que las autoras del libro se hicieron al elaborar su proyecto: ¿Qué puede significar para un niño iniciar su escolarización a los 3 años? ¿Cuál ha de ser la calidad del impacto que la vida escolar imprime en la personalidad del niño? ¿Cómo se debe actuar para que, al asimilar las reglas y valores de la colectividad escolar, no sufra menoscabo el respeto debido a la propia individualidad? ¿Qué hacer para que la permanencia en la escuela no se convierta en un proceso de disciplinamiento caracterizado por el conformismo, la pobreza cultural..., y el fastidio?— M. MATEOS.

ÁLVAREZ, M.-BISQUERA, R.-FERNÁNDEZ, R.-RODRÍGUEZ, S., *Métodos de estudio*, Martínez Roca, Barcelona 1988, 14,5 x 21,5, 258 p.

Cada vez va habiendo un mayor acuerdo sobre la importancia de capacitar al alumno para que «aprenda a aprender» Y enseñar a aprender es un proceso que implica a toda la dinámica de la clase y afecta directamente a todo el personal docente. Por eso, el profesor consciente del problema no puede limitarse a expresar el desagrado que le produce el hecho de que sus alumnos no sepan estudiar. Él tiene que hacer algo que favorezca el desarrollo de técnicas y hábitos de estudio de sus alumnos.

Como se dice en la introducción a esta obra, un programa sobre métodos de estudio debe atender a estos tres aspectos o dimensiones básicas: 1) Método eficaz de lectura, base imprescindible para un estudio efectivo. 2) El factor motivacional, elemento básico en todo proceso de aprendizaje. 3) Dotar al alumno con una serie de habilidades específicas que le permitan afrontar con éxito los requisitos y tareas como estudiante.

Se ha señalado como aspecto más novedoso de esta obra, las múltiples sugerencias para el desarrollo de métodos de estudio a partir de la dinámica de la clase, es decir, la integración de los métodos de estudio en la práctica docente. Esto significa potenciar el aprendizaje autónomo a partir de la práctica supervisada en clase.

El libro está pensado, especialmente, para profesores-tutores de EGB y EEMM. Pretende ser una guía para afrontar de modo práctico el reto que hoy tiene planteado todo sistema educativo en relación al problema del estudio personal del alumno.— M. MATEOS.

GOETZ, J.P.-LE COMPTE, M.D., *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*, Morata, Madrid 1988, 17 x 24, 279 p.

La investigación etnográfica viene utilizándose en la actualidad en un sentido muy amplio, como término definitorio tanto de las etnografías como de la llamada investigación cualitativa, estudio de casos, investigación de campo, investigación antropológica, etc., dice Jurjo Torres Santomé, en el prólogo a la edición española del libro.

La investigación educativa de carácter etnográfico está también en clara conexión con la evaluación, en la medida que ambas tienen como meta proporcionar un conocimiento más relevante de la realidad escolar, detectar sus deficiencias y ayudar a los profesores a tomar decisiones que favorezcan la corrección de semejantes disfunciones.

En la presente obra, sus autoras Judith Goetz y Margaret Le Compte revisan los distintos modelos de la investigación educativa actual, haciendo una distinción fundamental entre las tradiciones dominantes de carácter experimental-positivista y otras más recientes de tipo hermenéutico-etnográfico y cualitativo.

Se preconiza el abandono de las concepciones reduccionistas, asumiendo la necesidad de incorporar nuevas perspectivas teóricas y metodológicas que permitan una aproximación mayor a la realidad cotidiana de las situaciones escolares.

El libro está pensado como ayuda para estudiantes universitarios de magisterio, pedagogía, psicología educativa, sociología de la educación y profesores, explicando de manera sistemática lo que supone la etnografía y cómo realizar e interpretar investigaciones etnográficas.

Al igual que la mayoría de los textos sobre metodología de la investigación, el libro aborda temas como la recogida de datos, así como técnicas de organización de resultados, conclusiones e interpretación de las mismas.— M. MATEOS.

HERBERT, M., *Vivir con adolescentes* (= Nueva Paideia 15), Planeta, Barcelona 1987, 12,5 x 20, 280 p.

La adolescencia es el período de transición en el cual el individuo ha de configurar y consolidar su propia identidad como persona única y madura. «El núcleo de este libro consiste en afir-

mar que la adolescencia, si se enfoca desde un correcto marco conceptual, puede convertirse en un periodo de relaciones armoniosas o —por lo menos— tanto como las que existan en cualquier otra fase de desarrollo que atraviesan nuestros hijos. Sería una lástima no aprovechar los años anteriores a su salida de la casa paterna» (p. 9). Ciertamente, esta etapa plantea sus problemas, sobre todo cuando los adolescentes se muestran incomprensibles, imprevisibles, rebeldes e incontratables. Aquí no se trata de ver quién gana la batalla, sino de cómo ayudarles a ser ellos mismos, mediante una comprensión, honradez y franqueza que no descartan unas estrategias efectivas de atención y disciplina. Para ello, se presentan las características de la adolescencia y cómo son vividas por el adolescente (cap. I-II), los problemas afectivos, depresiones, ansiedades y fobias, y los conflictos derivados de una conducta antisocial (cap. III-IV), la sexualidad, el trabajo y desempleo, la drogadicción y el alcoholismo (cap. V-VII), los problemas escolares, relacionados también con los padres y profesores (cap. VIII) y, por último, sugerencias prácticas para adultos y adolescentes cuando las cosas se ponen difíciles (caps. IX-X).

Martin Herbert es profesor de Psicología en la Universidad de Leicester, y, una vez más, deja bien patente su dilatada experiencia en los problemas familiares.— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

RIVAS, F., *Psicología vocacional: Enfoques del asesoramiento*, Morata, Madrid 1988, 14 x 21, 264 p.

La situación actual de carencia de trabajo está íntimamente relacionada con el problema vocacional, ya que hay poca diversificación de los estudios y menos sentido cívico y humano que permita salir de los trillados caminos de las pocas especialidades que tienen una alta retribución económica y social. Plantear el futuro de la persona como un problema vocacional y no como un tema meramente económico ya es de por sí creativo y alentador, pero esta obra añade la ventaja de llegar en un momento en que es más necesaria, cuando algunas universidades ya se han lanzado a la propuesta de nuevas especialidades con nuevos parámetros y un nuevo sentido de la relación concreta y práctica entre universidad y sociedad. Además, esta obra tiene el gran mérito de ser muy concreta; a pesar de tratarse de un tema tan escurridizo, proporciona métodos y medios muy prácticos para acertar ante el actual desconcierto vocacional que es uno de los mayores males de nuestro mundo.— D. NATAL.

FRANKL, V., *La voluntad de sentido*, Herder, Barcelona 1988, 14,1 x 21,6, 300 p.

La presente obra contiene una serie de conferencias que marcan la trayectoria del pensamiento del ilustre catedrático de la Universidad de Viena, fundador de la logoterapia o, como algunos la denominan, la «tercera escuela vienesa de psicoterapia». En esa trayectoria ideológica de Viktor E. Frankl se destaca el intento de «rehumanización» de la psicoterapia. El libro contiene también un trabajo sobre la validación de la logoterapia, colaboración de Elisabeth S. Lukas del Instituto de psicología experimental y aplicada de la Universidad de Viena.

Como se observa en el prólogo a la primera edición, aunque cada una de las conferencias está acabada en sí misma, es difícil evitar las superposiciones, si bien, desde el punto de vista didáctico, las repeticiones circunstanciales pueden resultar valiosas, pues facilitan la comprensión de la materia. Y si se tiene en cuenta el hecho que la primera conferencia lleva la fecha de 1946 y la última de 1980, se puede entender que a veces haya ciertas discrepancias debidas a la mayor o menor acentuación de un concepto. En su conjunto, cada conferencia constituye una variación sobre el mismo tema, y el tema es el siguiente: «El hombre es un ser empeñado en la búsqueda de un sentido... y ayudar al hombre a encontrar ese sentido es un deber de la psicoterapia y es el deber de la logoterapia».

He aquí un extracto del índice del contenido del libro: La voluntad de sentido. Tiempo y responsabilidad. Logos y existencia. El pluralismo de las ciencias y la unidad del hombre. Determinismo y humanismo. Sobre logoterapia. Extracto de los apuntes sobre el tratamiento logoterá-

péutico a un colega psicoanalista. Crítica al mero encuentro. Apéndice a la segunda edición. Apéndice a la tercera edición. Para validar la logoterapia.— M. MATEOS.

GRÜN, A., *La mitad de la vida como tarea espiritual. La crisis de los 40-50 años*, Narcea, Madrid 1988, 13 x 21, 111 p.

En el prólogo a la edición española, Carlos Castro Cubells explica el origen, el propósito y el contenido de este librito. Anselm Grün y los monjes de un monasterio benedictino alemán vivieron la experiencia del abandono de algunos de sus compañeros y procuraron, con la ayuda de autores espirituales, como Tauler, y de la psicología de Jung, descifrar la clave de la crisis de la mitad de la vida para ayudar a superarla. Este hecho, que más de una vez se ha repetido, es el que se estudia en estas páginas, invitando también al lector a hacer su propio análisis.

El libro parece centrarse en esta pregunta: ¿Qué pasa al llegar a cierta edad? Y comienzan las hipótesis y conjeturas amasadas por la noble inquietud de buscar la razón y la verdad de una vida que es la monacal. Son reflexiones que unos monjes se han hecho sobre su vida y que pueden iluminar a quienes como ellos se paran a descubrir o profundizar en el significado de su propia vida.

Se ha intentado comprender la crisis de la mitad de la vida, considerando esa crisis como el modelo de toda crisis vital, de todo cambio, de toda muerte-renacimiento. Una de las conclusiones es que se da una conjunción verdaderamente creativa de lo religioso y lo psicológico. Desde el plano psicológico la mitad de la vida pide una madurez que conduce a la salud; desde el plano religioso la mitad de la vida pide una purificación y una profundización que conduce a un nuevo estado espiritual.— M. MATEOS.

MAQUIRRIAIN, J.M., *Intimidad humana y análisis transaccional*, Narcea, Madrid 1988, 17 x 24, 224 p.

Defiende aquí el autor que «todos padecemos un hambre de intimidad» y que la intimidad es una riqueza y un valor de todo ser humano.

Al tratar el tema de la intimidad, aparte de los términos tomados del Análisis Transaccional, Maquirriain utiliza también términos nuevos para indicar, sobre todo, el proceso vital de la intimidad. El interés del autor por el tema nació del contacto con el Análisis Transaccional y maduró al contacto experiencial con la gente, siendo las propias experiencias y las de otras muchas personas la base de su modo de ver, interpretar y presentar el tema de la intimidad.

En la introducción al libro, el autor manifiesta que no puede abarcar exhaustivamente la intimidad y piensa que su aportación personal puede ayudar a otros muchos a esclarecer sus problemas en torno a un asunto tan «íntimamente humano». Se siente bien haciendo su aportación y desea que otros hagan las suyas para beneficio de todos.

La obra trata de la intimidad en general, reflejando las situaciones más comunes de la mayoría de quienes integran nuestra sociedad cultural. Lo que el autor intenta en este libro es acrecentar la fe en la intimidad y aceptar el reto de la misma. Quiere ayudar a quitar miedos para lanzarse con fe a la conquista de la intimidad, aunque la meta absoluta sea algo inalcanzable. Y esto lo hace con la convicción de que un mundo presidido por la fuerza y el desarrollo de la intimidad ha de ser un mundo distinto y mejor del que nos hemos creado desde nuestras posturas defensivas de incomunicación.— M. MATEOS.

BARLOW, D.H.-HERSEN, M., *Diseños experimentales de caso único*, Martínez Roca, Barcelona 1988, 21,5 x 27,5, 350 p.

En el Prefacio, los autores presentan su obra como el trabajo de la comunidad de científicos que exploran distintas formas de aliviar el sufrimiento humano, realizando al mismo tiempo el potencial de la persona humana.

Históricamente, el estudio intensivo del individuo ha tenido lugar preeminente en los campos de la psicología y de la psiquiatría. Cuando la psicología y la fisiología se convirtieron en ciencias, los experimentos iniciales se llevaron a cabo en organismos individuales, siendo los resultados de aquellos esfuerzos pioneros todavía relevantes para el mundo científico de hoy. El aumento del estudio intensivo del individuo en la investigación aplicada condujo a la búsqueda de una metodología adecuada que tuvo una notable repercusión después de la década de los cincuenta.

Esta obra de David H. Barlow y Michel Hersen se considera como auténticamente clásica, siendo citada en la mayoría de las bibliografías de investigación psicológica de caso único. A su finalidad didáctica se une la claridad expositiva que hacen de la obra un texto de elección para el aprendizaje de las estrategias metodológicas en investigaciones de caso único o en las que utilicen un número reducido de sujetos.

El libro puede ser de particular interés para los estudiantes avanzados y para los profesionales en los campos de terapia y medicina conductuales, psicología clínica, psicología de la salud, psiquiatría y farmacología.

He aquí el índice resumido de su contenido: 1. El caso único en investigación básica y aplicada: perspectiva histórica. 2. Aspectos generales en un enfoque de caso único. 3. Procedimientos generales en la investigación de caso único. 4. Estrategias de evaluación. 5. Diseños básicos de retirada A-B-A. 6. Extensiones del diseño A-B-A. 7. Diseños de línea de base múltiple. 8. Diseños de tratamientos alternos. 9. Análisis estadísticos para los diseños experimentales de caso único. 10. Más allá del individuo: procedimientos de replicación.— M. MATEOS.

GIMENO SACRISTÁN, J., *El currículum: Una reflexión sobre la práctica*, Morata, Madrid 1988, 17 x 24, 415 p.

Para el autor, la calidad de la enseñanza tiene mucho que ver con los contenidos y formas del *currículum*, pues no será fácil mejorar la calidad de la enseñanza si no se atiende debidamente a los contenidos, procedimientos y contextos de realización de los *currícula*. Y de poco servirá acometer reformas curriculares si dichas reformas no van ligadas a una motivación y formación apropiadas del profesorado.

La renovación pedagógica exige replantear la interacción entre contenidos de la escolaridad, ideas o principios pedagógicos y prácticas escolares. El *currículum* se convierte así en un campo privilegiado para analizar la interacción entre la teoría y la práctica en educación.

El tema es de una importancia trascendental para el autor al considerar la historia del control sobre la educación y la cultura que ha habido en nuestra tradición, donde las decisiones sobre el *currículum* han sido patrimonio de instancias administrativas monopolizadoras. Se necesita un marco diferente de política curricular, para liberar en el sistema educativo las fuerzas creadoras en esta nueva etapa histórica que exige nuevos planteamientos educacionales.

El *currículum* se entiende aquí como algo que adquiere forma y significado educativo, a medida que sufre una serie de procesos de transformación dentro de las actividades prácticas que lo tienen más directamente por objeto. Desarrollo y realidad curricular no pueden entenderse más que vistas conjuntamente.

Buena parte del contenido de esta obra ha sido fruto de reflexiones y exposiciones ante profesores en contextos muy diversos, aquí elaborados por el autor de forma coherente bajo un esquema unitario.— M. MATEOS.

KEMMIS, S., *El currículum: más allá de la teoría de la reproducción*, Morata, Madrid 1988, 13 x 21, 173 p.

El objetivo fundamental del libro es ofrecer sugerencias que ayuden a definir mejor el campo curricular desde una perspectiva crítica, teniendo en cuenta la estrecha relación con procesos sociales y culturales más amplios.

Estos son los problemas que se estudian en la obra:

El capítulo primero examina la naturaleza de la teoría del *currículum*, mostrando cómo se ha interpretado históricamente la noción de «*currículum*».

En el capítulo segundo se considera la teoría educativa moderna, y se tienen en cuenta dos de las principales corrientes de la construcción teórica contemporánea sobre el *currículum*.

El capítulo tercero expone algunas de las oposiciones entre las primeras perspectivas sobre el *currículum*, mostrando cómo los aspectos metafóricos han conducido a la redefinición del campo curricular.

En el capítulo cuarto se tienen en cuenta las relaciones entre *currículum* y la transformación de la sociedad y la cultura, y con el desarrollo de una visión crítica de los procesos de reproducción y transformación, con las implicaciones prácticas para los profesores y las escuelas.

El capítulo quinto trata de la elaboración teórica del *currículum* como ideología.

En el capítulo sexto se hacen sugerencias acerca de cómo el debate y la construcción teórica sobre la educación pueden ser revitalizados.

La aspiración del autor es que esta monografía sirva para perfilar un programa de investigación para estudiantes de teoría del *currículum*. — M. MATEOS.

Literatura

LOPE DE VEGA, *Cancionero musical de Lope de Vega. I. Poesías cantadas en las novelas*, Recopilación, transcripción y estudio por Miguel Querol Gavaldá, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Español de Musicología, Barcelona 1986, 24 x 32, 165p.

Se recogen en este primer volumen (ya ha salido el II, dedicado a las poesías sueltas puestas en música, y está anunciado el III, que se dedicará a las poesías cantadas en el teatro) cincuenta y dos poesías diseminadas por las novelas de Lope de Vega y a las que diversos compositores pusieron música.

El nombre de Miguel Querol, bien conocido de musicólogos e investigadores de la literatura, es garantía más que suficiente de competencia y rigor científico. Ha llegado a esta obra después de estudiar la música en las obras de Cervantes, Góngora, Calderón, Juan del Encina, Boscán, Garcilaso...

A la presentación de los conocimientos musicales de Lope sigue una muy cuidada selección de bibliografía, tanto manuscrita como impresa. Se da a continuación la edición crítica de los textos según están en los manuscritos musicales, lo cual es un acierto, anotando a veces sus variantes respecto a las ediciones literarias. A continuación de cada poesía figura la fuente de donde se ha tomado la letra y la música, el nombre del compositor, cuando consta (tarea sumamente impropia y, por lo tanto, muy meritoria e inapreciable ha sido lograr identificar las poesías de Lope en los cancioneros musicales de la época, pues es sabido que los manuscritos e impresos musicales antiguos no ponen el nombre del autor de la letra y, con frecuencia, tampoco el del compositor), y referencias literarias. Y, finalmente, la parte musical.

La fama de Lope fue inmensa. Un solo dato: el *Cancionero de Oaxaca* (México), llamado así por conservarse en la catedral de dicha ciudad, fue en parte recopilado y en parte compuesto por el compositor hispano-lusitano Gaspar Fernández, Maestro de Capilla de la catedral de Guatemala y posteriormente de la Puebla en Méjico. Para la Navidad de 1612 le puso música a dieciocho poesías que Lope había publicado ese mismo año en *Pastores de Belén*.

Leer a Lope es encontrarse siempre con aciertos de insuperable lirismo. ¿Quién podrá olvidar la letrilla «No son todos ruiseñores», el villancico «Mañanicas floridas», los romances «Pobre barquilla mía» o «Si tuvieras, aldeana»? Ahora se pueden disfrutar también con música. Y no es esto sólo. Si queremos entender las creaciones literarias en toda su complejidad, no podemos prescindir del creador respectivo, como se hace por determinadas escuelas muy en boga. Será preciso un plus de esfuerzo para mantenerse «en la línea de las humanidades no deshumanizadas», como ha escrito recientemente Rafael Lapesa, frente a la avalancha computacional, que nos invade. Pues bien, como acertadamente escribe Miguel Querol en la introducción, en los escritores de los siglos XVI y XVII «la música formaba parte de su educación y, lo que es más, fue objeto de continuas experiencias estético musicales vividas personalmente por dichos escritores» (p. 11). Se ha notado, y con razón, las escasas o nulas referencias a la música en los escritores españoles de este siglo. A la música y a otras artes, así como a las ciencias más nuestras, más de nuestro tiempo. Esta amputación de la persona queda registrada en la obra, cualquiera que sea su género, por muy altos que sean sus valores estilísticos. Obras como las de Miguel Querol pueden contribuir a recuperar el cultivo perdido de esas dimensiones humanas. Y, desde luego, contribuyen, y mucho, a un mejor conocimiento de nuestros clásicos. Ojalá salga pronto el volumen III. — J. VEGA.

ALDEA VAQUERO, Q., *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo. I. 1631-1633*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Centro de Estudios Históricos-Departamento Enrique Flórez, Madrid 1986, 17 x 24, LXXIV-661 p.

Se trata del primer volumen de un ambicioso proyecto de investigación, titulado *España y Europa en el Mundo Moderno. De la Contrarreforma a la Revolución liberal*, que constará de unos diez volúmenes aproximadamente. Este primer volumen comprende de 1631 a 1633. La parte central del mismo la ocupan 168 cartas de don Diego Saavedra Fajardo, «uno de los hombres más europeos de España y más representativos de la segunda fase de la Contrarreforma», como se dice en la introducción (p. LXXIV). Todas ellas se refieren a la política internacional de España durante la Guerra de los Treinta Años. La correspondencia está, en su mayoría, cifrada y el primer trabajo, ímprobo, de Quintín Aldea fue dar con la cifra, que publica en el último apéndice.

Puede dar idea de la escrupulosidad con que ha llevado a cabo su investigación el hecho de identificar, «in situ», los numerosos topónimos que aparecen en estas páginas, recuperando su auténtica grafía (los españoles los transcribían según les sonaban al oído; en vez de Böckelheim, por ejemplo, decían y escribían Pequelen. Los lingüistas tienen aquí un ancho campo para el estudio de equivalencias acústicas). Todas las cartas van suficientemente anotadas para que el lector pueda hacerse cargo del trasfondo histórico que hay en ellas. Se añaden además hasta dieciocho apéndices documentales, todos ellos referentes al contexto histórico en el que se movía don Diego y necesarios para la perfecta comprensión de sus cartas. Los documentos, dispuestos por orden cronológico, llevan todos una oportuna introducción histórica y sus correspondientes notas aclaratorias, siempre que es preciso. Es decir, se pertrecha al lector del instrumental adecuado para adentrarse por estos textos (y, cuando no se hace, es mejor dejar los documentos en los archivos, que es su lugar), tan interesantes para conocer un período importante de la historia de España. Ha tenido la buena idea de dar en español los textos que en el original están en latín o en italiano, así como transcribir los textos españoles en la ortografía actual, respetando, no obstante, la escritura original de los nombres propios. A todo ello le precede una amplia nota sobre la bibliografía más reciente de Saavedra Fajardo y de su época, así como una documentada introducción sobre su actividad diplomática en estos años.

Interantisima para los historiadores de la literatura es la carta de 29 de abril de 1633 (Doc. 21), en la que da cuenta al Conde Duque de Olivares de un libro que tiene escrito sobre la libertad de Italia, del que no se sabía nada hasta ahora. «Tenemos alguna esperanza de dar con la pista de esta obra que, sin duda, será de gran interés histórico y literario» (p. XXXI). ¡Ojalá sea así! Como interesantes son para los lingüistas los textos en que se fija el significado de la palabra *mutaciones*, con que se designaba en la época la peligrosa canícula romana (del 23 de julio al 2 de septiembre); peligrosa por las fiebres palúdicas (Doc. 1, págs. 2-3). — J. VEGA.

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.
- 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 Maura*, Valladolid 1983.
— *Grandes maestros de ayer y de hoy. Literatura crítica, social y religiosa contemporánea*, Valladolid 1985.
— *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*, Valladolid 1985.
- APARICIO LÓPEZ, T. (ed.), *Espritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*, Valladolid 1978.
— *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
— *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M. M.^a, *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
— *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, F., *La teoría de la memoria Dei en la tradición escolástica agustiniana*, Valladolid 1967.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*, Valladolid 1966².
— *Teología Espiritual. I. Ordo amoris*, Valladolid 1976.
- CUENCA COLOMA, J.M., *Sahagún. Monasterio y villa: 1085-1985*, Valladolid 1985.
— *El cristocentrismo de San Agustín*, Valladolid 1986.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento San Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
- 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.

(Sigue en la segunda contraportada)

- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patristica*, Valladolid 1983.
- *Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- MARTÍN, I., *Pensamientos sobre el hombre, la vida...*, Valladolid 1983.
- MATEOS ÁLVAREZ, C., *Doctrina Inmaculista de Tomás de Estrasburgo, 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 «Perfetae 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*, Valladolid 1988.
- 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 Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-IV (Bibliografía). VII-XIX (Monumenta)*, Manila-Valladolid 1965-1987.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *Museo Oriental Guía del visitante*, Valladolid 1982.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- *La vocación Agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de San Agustín*, Valladolid 1987.

OBRAS EN DEPÓSITO

- BURÓN, C., *«El Santo de San Felipe». Vida del Beato Alonso de Orozco*, Madrid 1981.
- CAMPO DEL POZO, F., *Los Agustinos en la evangelización de Venezuela*, Caracas 1979.
- *Los Agustinos y las lenguas indígenas de Venezuela*, Caracas 1979.
- *El agustinismo y la «Ratio Studiorum» de la Prov. Ntra. Sra. de Gracia en el Nuevo Reino de Granada*, San Cristóbal 1984.
- CILLERUELO, L., *El caballero de la estrella. Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA, (1888-1979)*, Zamora 1981.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, B., *La política de Augusto*, Bogotá 1960.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid 1958.
- GALENDE, P.G., *Frustración y revolución. Conceptos y temas del teatro de Alfonso Sastre*, Manila 1982.
- GONZÁLEZ, S., *La Mística clásica española, Estudio místico literario sobre San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús*, Bogotá 1955.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *San Agustín, Historia de una inquietud*, Madrid 1986.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Letras e historia*, Madrid 1966.
- RODRÍGUEZ, I., *The Augustinian Monastery of Intramuros*, Manila 1976.
- RUBIO, P., *Educación «estilo agustiniano». El alumno, el educador. El padre*, Bilbao 1985.